



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**Identidad, tradición y supervivencia de los graniceros  
del sur y suroeste de la Sierra Nevada**

**TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
DOCTOR EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS**

**PRESENTA:  
JUAN DE DIOS FRANCISCO BULNES PETROWITSCH**

**TUTOR**  
**DR. GUILHEM OLIVIER**  
Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

**COMITÉ TUTORIAL**  
**DR. FEDERICO NAVARRETE LINARES**  
Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

**DRA. SILVIA LIMÓN OLVERA**  
CIALC, UNAM

**MÉXICO, D. F. AGOSTO de 2014.**



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.



*A José María Bulnes Aldunate*



## Agradecimientos

En primer lugar, quiero agradecer al Dr. Guilhem Olivier por aceptar dirigir esta tesis, por sus valiosos comentarios y sugerencias, y por darme ánimos para continuar y llevar a buen término esta investigación. En segundo lugar, quiero agradecer a mis dos asesores, la Dra. Silvia Limón y el Dr. Federico Navarrete, por sus acertados comentarios. A Johannes Neurath por leer y comentar el borrador de la tesis. En ese mismo sentido, agradezco, por el interés en mi trabajo y por sus comentarios, al Dr. Rubén Nieto, sinodal del examen de candidatura y del examen de grado, y a la Dra. Beatriz Albores, sinodal del examen de grado. Quiero agradecer a Katarzyna Mikulska por introducirme en el maravilloso mundo de los códices y de las primeras fuentes escritas, gracias a lo cual pude hacer una consignación exhaustiva de los graniceros descritos en ellas. Agradezco a Elodie Dupey por ayudarme a organizar y sintetizar esas fuentes. Quiero agradecer a todos mis maestros del Instituto de Investigaciones Antropológicas, del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, y de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, por sus interesantes clases, las que me inspiraron a realizar esta investigación, en especial, agradezco al Dr. Alfredo López Austin por enseñarnos los diversos aspectos que componen la cosmovisión mesoamericana. Agradezco a todos mis compañeros con los que me tocó compartir esta hermosa experiencia de continuar estudiando.

Quiero agradecer a mi padre, José María Bulnes, por su interés en mi trabajo, por ayudarme en la redacción del borrador de la tesis y por su gran amistad que tuvimos los últimos años antes de su muerte, el 27 de diciembre de 2012. A mi madre, Verónica Petrowitsch, que el 31 de agosto se cumplen 12 años de su muerte. Ella siempre quiso que yo continuara estudiando. A mis hermanos por su cariño y paciencia: Verónica, Rosa, Magdalena, Gonzalo y Tomás. A Isabel, la madre de mi hija, por su paciencia y apoyo. A mi hija Metta, que su venida a este mundo coincidió con el inicio de mi doctorado y es la gran alegría de mi vida. A Gonzalo Aguilar, por creer en mí y porque hizo posible que yo terminara esta tesis. A mis amigas y amigos,

que escucharon con interés el tema de mi investigación y por su apoyo, gracias.

Por último, quiero agradecer de manera muy especial, a los graniceros y a las comunidades del Sur y Suroeste de la Sierra Nevada por haberme permitido grabar sus ceremonias y algunas entrevistas a ellos.

## Índice

<b>Introducción</b>	9
<b>Estudios</b>	26
Área geográfica de nuestro trabajo de campo	38
Mapa del área geográfica principal de nuestro estudio	40
Abreviaturas Publicaciones	41
Abreviaturas Instituciones	41
Entrevistas y registros audiovisuales realizados por JBP	41
<b>Capítulo I. Representaciones escultóricas y pictográficas prehispánicas y coloniales, y fuentes escritas de los siglos XVI, XVII y XVIII</b>	43
1. La predicción del clima	43
2. Los graniceros en las fuentes escritas	50
3. El culto a las deidades agrícolas o <i>tlaloque</i>	59
4. Los graniceros en la iconografía prehispánica	70
5. El señalamiento, el viaje sobrenatural y las revelaciones	73
6. Los rituales para hacer llover, enfrentar tormentas y curar	78
8. Observaciones finales	89
<b>Capítulo II. Los “graniceros” en la actualidad: nombres, elección y aprendizaje</b>	93
1. Nombres de los graniceros	94
2. “El llamado”. Trance e iniciación	97
3. Ceremonias de coronación	107
4. El comportamiento exigido	109
5. Aprendizaje	115
6. Sus jerarquías y sucesión	119
7. Su sostenimiento material	123
8. Saberes campesinos y de los graniceros sobre el clima	126
9. Tradiciones comparables en otras partes del globo	133
10. Comparación de las primeras fuentes con las etnográficas	136
<b>Capítulo III. Los graniceros y su relación con los seres sobrenaturales</b>	141
1. Animismo y reciprocidad	141
2. Seres sobrenaturales y fuerzas	144
3. El viaje sobrenatural y el concepto de Tlalocan	151
4. Los ciclos estacionales	161
5. La idea de las réplicas	164
6. Espíritus	170
7. El complejo del viento y los “aires”	183
8. Los “aires” en la actualidad	195
9. El rayo	203
10. Santos	206
11. Observaciones finales	211

<b>Capítulo IV. Lugares de culto y rituales</b>	213
1. Lugares sagrados, templos y altares	214
2. La revelación mediante sueños	225
3. Adivinación	238
4. Ceremonias de obligación	249
5. Reliquias, instrumentos, rezos y gestualidades	267
6. Curar de los “aires”	279
<b>Capítulo V. Los graniceros y su relación con la autoridad política y religiosa</b>	293
1. Los gobernantes y su relación con las deidades agrícolas prehispánicas	293
2. Denuncia de prácticas idolátricas y procesos inquisitoriales del siglo XVI	300
3. Antecedentes de las campañas de erradicación de la idolatría en Mesoamérica: la denuncia contra “graniceros” en España	305
4. Inquisidores del siglo XVII y XVIII	310
5. Relación de los graniceros con la autoridad política y religiosa	316
6. Graniceros y nahuales	319
7. Conflictos y rivalidades de los graniceros	325
8. Consideraciones finales	328
<b>VI. Conclusiones</b>	331
Su visión sobre el mundo actual	340
¿Nuevos “graniceros”?	343
<b>VII. Anexo</b>	349
Oraciones	349
Sahagún	349
Conjuro utilizado por Domingo Hernández en el siglo XVII	353
Ceremonia de agradecimiento en Canoahitla (04-11-2005)	354
Ceremonia de agradecimiento en Canoahitla (04-11-2007)	361
Cantos de alabanza y rezos en el templo de María Blanca	366
Agradecimiento a los espíritus	367
Cantos de alabanza y rezos en el templo de Malacaxco	370
Mensaje de Alfredo de la Rosa en el templo de Malacaxco	373
Despedida del Templo de Malacaxco	374
Rezo de doña Vicenta Laredes para hacer una limpia	375
Oración de doña Vicenta para levantar la sombra	376
Mensaje del cura de San Andrés de la Cal	377
Cuadro simplificado de pares binarios (Alfredo Paulo Maya)	378
Distintos tipos de descargas eléctricas por rayo	379
Características de las nubes de granizo	380
VIII. Tabla cronológica de los autores y sus obras consultadas	383
IX. Bibliografía	389

## Introducción

En esta tesis propongo un acercamiento a la identidad de los graniceros, desde la época prehispánica hasta nuestros días. Ahora bien, entre las diversas propuestas sobre el concepto de identidad, quisiera apuntar que de acuerdo con Federico Navarrete (2004 : 23-24), la identidad es "...la forma en que las personas y los grupos humanos definen quiénes son y lo que significa ser eso que son". En ese sentido, los graniceros en la actualidad son reconocidos en sus comunidades campesinas como personas dotadas de ciertos poderes que les permiten controlar de algún modo el tiempo atmosférico y curar a las personas. Se cree que ellos pueden transformarse en fenómenos meteorológicos, recibir revelaciones en sueños de "seres espirituales", viajar en sueños o en estados de ensueño y servir como recipiente a dichos seres.

Otro rasgo que identifica a la mayoría de los graniceros es el haber sido golpeado por un rayo, forma de señalamiento que los hace tener una mayor jerarquía sobre otros que son señalados en sueños o a partir de una grave enfermedad.

Asimismo, los graniceros como controladores del tiempo atmosférico, son los herederos de una tradición<sup>1</sup>, que se ha transmitido de generación en generación en Mesoamérica, al menos desde el período posclásico. Es por eso que la supervivencia<sup>2</sup> de "los graniceros" o "trabajadores del tiempo" en comunidades agrícolas de Mesoamérica, ha sido a lo largo del siglo XX y hasta hoy, objeto de muy diversas investigaciones.

De acuerdo con Hobsbawm (Cf. 2007), el objeto y característica de las "tradiciones", incluyendo tradiciones inventadas es la invariabilidad. El pasado, real o ficticio, al que se refieren, implica prácticas estables y formalizadas de manera normativa adecuada para la repetición. En las sociedades tradicionales, la "costumbre" tiene la doble función de motor y volante. No excluye, en cierta medida, la innovación y el cambio, aunque,

---

<sup>1</sup> Conocimiento, creencia, costumbre o ley transmitidas de generación en generación (Alboukrek, 2005: 992).

<sup>2</sup> Acción de sobrevivir (Alboukrek, 2005: 950).

obviamente, el requisito de un cambio que sea aparentemente coherente con lo que precede, si no idéntica a ella, impone limitaciones sustanciales. Por lo tanto, le da a cualquier cambio deseado (o a toda resistencia a la innovación) la sanción de los precedentes, la continuidad social y la ley natural tal como se expresa en la historia. Una segunda distinción, [es la que] se debe hacer entre la “tradición”, tal como la entendemos, y la convención o rutina que no tiene función simbólica o ritual significativa, [pero que] sin embargo, puede adquirirla. Está claro que cualquier práctica social que necesita ser hecha en repetidas ocasiones, tenderá, por conveniencia y eficiencia, a desarrollar un conjunto de tales convenciones y rutinas, que serán de *facto* o *jure*, formalizadas con la intención de dar a conocer la práctica en cuestión a nuevos practicantes.<sup>3</sup>

Aparte de su interés antropológico comparado más universal, en su correspondencia con muchas tradiciones mágico religiosas agrícolas semejantes presentes en los cinco continentes y cuyo origen se remontaría a tiempos prehistóricos, de que diera una amplia visión panorámica James George Frazer en el Capítulo V, “El dominio mágico del tiempo”, de su libro *La rama dorada. Magia y religión (The Golden Bough. A Study in Magic and Religion [1890])*, en el caso de Mesoamérica y de México, la tradición de los graniceros da cuenta de unas creencias, así como de una relación y comunicación del hombre con la tierra y la naturaleza, y de una visión del mundo, y de dioses, espíritus, fuerzas o potencias y lugares sagrados y rituales, en que son reconocibles elementos religiosos de sus grandes culturas prehispánicas.

---

<sup>3</sup> (L'objet et la caractéristique des «traditions», y compris des traditions inventées, c'est l'invariabilité. Le passé, réel ou fictif, auquel elles se réfèrent, implique des pratiques stables, formalisées de manière normative, se prêtant à la répétition. Dans les sociétés traditionnelles, la « coutume » a la double fonction du moteur et du volant. Elle n'exclut pas, jusqu'à un certain point, l'innovation et le changement, quoique de toute évidence l'exigence d'un changement qui soit en apparence compatible avec ce qui le précède, voire identique à lui, lui impose des limites substantielles. Elle donne donc à tout changement désiré (ou à toute résistance à l'innovation) la sanction d'un précédent, d'une continuité sociale et d'une loi naturelle telle qu'elle s'exprime dans l'histoire). (Une seconde distinction, [...], doit être faite entre la «tradition», telle que nous l'entendons, et la convention ou la routine qui n'a pas de fonction symbolique ou rituelle significative en tant que telle, même si elle peut en acquérir un accessoirement. Il est évident que toute pratique sociale qui a besoin d'être effectuée de façon répétitive, va tendre, par commodité et efficacité, à développer un ensemble de telles conventions et routines, lesquelles vont être, de facto ou de jure, formalisées dans l'intention de faire connaître la pratique en question aux nouveaux pratiquants) (La traducción es mía).

De acuerdo con Navarrete (en prensa: 72-73), las actitudes de rechazo frontal a los elementos culturales considerados ajenos a la propia cultura, y lesivos a la identidad étnica del propio grupo, sólo pueden surgir en un contexto colonial en que ya existen importantes intercambios entre los pueblos amerindios y los europeos. Y, por más que apelen explícitamente a la tradición cultural del propio grupo antes del contacto, son en sí mismos fenómenos novedosos producidos por la situación colonial. Esto mismo podemos observar en el caso de los graniceros, que se enfrentaron a la nueva religión y a las prácticas de los recién llegados. Los que sobrevivieron, se convirtieron al cristianismo y superpusieron una serie de elementos católicos en sus prácticas rituales. Pero como controladores atmosféricos y curanderos, se mantuvieron al margen las instituciones oficiales de los conquistadores, ya que significaban también, una competencia al trabajo de los misioneros y médicos españoles.

Así vemos que los graniceros tienen elementos que no sólo en su fondo sino también en muchas de sus formas concretas, se advertirían en algún modo intactos al cabo de los ya cuatro siglos transcurridos de la extensiva cristianización y aculturación que se iniciara desde los primeros días de la Conquista española.

Lo cual, también, más allá de su interés histórico y etnográfico, da testimonio de la vitalidad y profundidad de las raíces de un mundo espiritual y de una relación religiosa del hombre con la naturaleza, las cosas, la tierra y lo sobrenatural, que se ofrecen con los caracteres propios de lo que pudiera ser un nuevo paradigma de lo necesario y deseable a perseguir, para enfrentar lo que van siendo la destrucción de la biósfera, y los males derivados y contradicciones insalvables de los términos globales en que predominantemente se ha venido concibiendo modernamente la economía, el desarrollo, el crecimiento y el progreso humano y social.

Cabría la pregunta sobre lo que puede representar de valioso una nueva reseña comprensiva de lo que ha sido registrado, estudiado y conjeturado por tantos investigadores en relación con la tradición, evolución, identidad y supervivencia de los graniceros en México. Y, sobre todo, tratándose de una contribución, en materia de registros etnográficos, muy circunscrita a una sólo región geográfica de tierras de temporal, como es la del Sur y Suroeste de la

Sierra Nevada, al pie o colindantes con las grandes alturas y estribaciones de esa sierra, encabalgada en los actuales límites del Distrito Federal con los estados de México, Morelos, Puebla y Tlaxcala. Región cercana a la ciudad de México en que he estado, durante ocho años, asistiendo y realizando registros audiovisuales de entrevistas y ceremonias de graniceros, procurando captar la actitud, las palabras y la gestualidad de ellos y sus acompañantes y grupos participantes en esas ceremonias, peregrinaciones y rogativas.

Habiendo tenido siempre en mente el hecho de que abordar la realidad de los graniceros significa enfrentar una práctica vinculada con una larga tradición y creencia compartida. Porque no habría graniceros, ni esa práctica, si no hubiera esa creencia compartida acaso milenaria. Constituyendo todo ello no un “fenómeno” sino una “realidad”, que se da como práctica, como intermediación, como vocación, como especialización, y como ritual.

Y la supervivencia de la tradición de los graniceros es exponente y prueba no sólo de sus hondas raíces prehispánicas, sino también de la adaptabilidad o adaptación de ella a los cambios experimentados por la vida de las comunidades agrícolas del caso, y de la civilización material circundante, a lo largo de estos cuatro siglos transcurridos desde los días de la Conquista.

En esto, me resulta inspirador y me anima lo señalado por Marc Bloch en su pequeño libro póstumo *Apología de la Historia o del Oficio de historiador*,<sup>4</sup> sobre el “carácter de la historia, [que,] en cuanto conocimiento de los hombres, depende [de] su posición particular [del historiador] frente al problema de la expresión,”<sup>5</sup> donde Bloch habla de lo que sería, entre otras cosas, lo que se llamaba la “forma”, “un color adecuado en el tono verbal”. Porque es lo que yo he tratado de registrar.

Visto ello así, no podría dejar de importar la actitud de respeto y valorización que me ha guiado en lo investigado.

Estudios realizados sobre los graniceros e investigaciones

---

<sup>4</sup> En su traducción titulada *Introducción a la Historia*, de Pablo González Casanova y Max Aub.

<sup>5</sup> Bloch (1952: 25).

relacionadas con la cosmovisión<sup>6</sup> campesina indígena de Mesoamérica, ya me habían interesado desde que comencé mis estudios de maestría. Me llamó mucho la atención que una tradición de carácter mágica-religiosa de orígenes muy antiguos, que fue juzgada supersticiosa a partir de la Conquista, haya sobrevivido hasta el día de hoy —claro que con modificaciones—, a pesar de que las comunidades indígenas campesinas en donde se desarrolla, han perdido muchos elementos de sus culturas tradicionales como son la lengua y el vestido. En este marco llevé a cabo una investigación sobre la “Formación de los contextos arqueológicos en los espacios rituales de los graniceros [...]” (Cf. Bulnes, 2006), en el lugar conocido como templo de “Las Cruces” o cueva de Canoahitla. En dicha investigación, hice varios registros audiovisuales de este sitio y de algunas ceremonias rituales que ahí se llevaron a cabo. Además, como parte de un programa de investigación que se desarrolló en el Posgrado en Arqueología de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), comencé a hacer otros registros en video de otros lugares, y a conocer personas del área. A partir de la experiencia vivida, y de la revisión y análisis de esos materiales audiovisuales observé que de una ceremonia a otra, habían muchos elementos de continuidad, pero también de cambio, debido a las circunstancias particulares del momento. Pude comprobar que el ritual tiene una estructura lógica, que se manifiesta en varios aspectos, como son entre otros: el orden cronológico que se sigue durante la ceremonia, la jerarquía de sus miembros y la de los templos a los que acuden, las obligaciones asumidas, la manera en que se establece el diálogo con la dimensión espiritual, los cantos, las alabanzas, las ofrendas, las flores, los adornos y los objetos rituales.

De algunas lecturas que hice sobre el tema de los graniceros, encontré que algunas investigaciones señalan que muchos elementos de esta tradición

---

<sup>6</sup> Según López Austin, la cosmovisión puede entenderse como el conjunto articulado de sistemas ideológicos, relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo. La pertenencia de la cosmovisión tanto al individuo como al grupo social es, en realidad, la doble cara de la moneda. El individuo es producto de su sociedad; pero el pensamiento se da en el individuo. Ningún individuo posee una cosmovisión idéntica a la de otro; pero habría un fondo común surgido de las relaciones sociales (López Austin, 1996a: 20).

proviene del pasado prehispánico.<sup>7</sup>

Por otra parte, también hay algunos estudios sobre tradiciones graniceras de otras regiones del mundo, y después las comparan con la tradición mesoamericana, lo que ha permitido presentar algunas hipótesis, por ejemplo sobre la posibilidad de un cambio profundo en esta tradición a partir de la Conquista.

Fue entonces que consideré que sería importante, como tesis de doctorado, llevar a cabo un análisis comparativo que reuniera el conjunto de los estudios arqueológicos, etnográficos y etnohistóricos, para después contrastarlos con las primeras fuentes escritas de los siglos XVI y XVII, y con algunas representaciones gráficas. Además, fue necesario revisar estudios etnohistóricos sobre la tradición de los graniceros o renuberos españoles del siglo XV, estudios etnográficos (Cf. Ciruelo, [s. XV] 1986; Caro Baroja, 1973, 1995; Baschet, 2009; Foster, 1962), así como análisis de tradiciones similares, de otras partes del mundo (Cf. Frazer, 1986). Posteriormente se trataba de llevar a cabo un análisis comparativo para entender mejor cuáles elementos actuales de esta tradición son de origen prehispánico, cuáles otros fueron introducidos a partir de la Conquista por los europeos y, tal vez, cuáles podrían ser de origen africano. De acuerdo con Navarrete (2004: 59) bajo las difíciles condiciones coloniales de explotación, persecución religiosa y colapso demográfico, las sociedades indígenas lograron reinventarse, tomando elementos de su propia tradición y elementos de origen europeo y africano para construir sus nuevas identidades étnicas y culturales.

También quería evaluar los posibles paralelismos entre estas tradiciones, y cómo estos elementos han ido evolucionando a través del tiempo para formar un conjunto coherente en el marco de la cosmovisión de las comunidades indígenas actuales. Además del registro sistemático de las fuentes etnohistóricas y de los estudios etnográficos, considero que fue muy

---

<sup>7</sup> Broda (1997: 55) dice que la sobrevivencia de los graniceros constituye uno de los casos más interesantes de la persistencia de prácticas religiosas prehispánicas. En base al análisis de las ofrendas enterradas en el Templo Mayor, destaca que “agua, tierra y fertilidad formaban un núcleo fundamental de la religión mexica”, con antecedentes en culturas mesoamericanas muy antiguas.

De acuerdo con Broda, es sobre todo en el culto campesino vinculado con los ciclos agrícolas, las estaciones y el paisaje que rodea las aldeas, en donde se han mantenido importantes elementos de la cosmovisión prehispánica (2001: 169).

importante apoyarme en los materiales audiovisuales, que yo registré, de las ceremonias y entrevistas a graniceros para el análisis comparativo, ya que me permitió observar diferencias y continuidades de la época prehispánica con la Conquista y la época colonial, y al día de hoy, en los lugares de culto, objetos rituales, vestido, pero también en la manera que tienen los graniceros de entender y comunicarse con los seres espirituales y de cómo ellos hacen su trabajo.

De acuerdo con Broda, la posición teórica que permite abordar este tipo de estudios, debe concebir las manifestaciones culturales indígenas no como la continuidad directa del pasado prehispánico, sino visualizarlas en un proceso creativo de reelaboración constante. Por lo que debe estudiarse en su continuo proceso de cambio, en el cual antiguas estructuras y creencias se han sobrearticulado de manera dinámica con nuevas formas y contenidos (2001: 167).

Según López Austin,

Mesoamérica tiene entre las causas primordiales de su unidad histórica la generalización y el desarrollo del cultivo del maíz. Su cosmovisión se fue construyendo durante milenios en torno a la producción agrícola. (López Austin, 2000: 16)

Es por lo anterior, que el investigador señala que hay que buscar los principios de la cosmovisión mesoamericana en el ámbito de las prácticas agrícolas y de las creencias sobre la reproducción y crecimiento de los vegetales (*Ibid.*: 16-17).

En el mismo sentido Broda (1997: 80) señala que dentro de los complejos procesos sincréticos, la meteorología campesina y los ritos agrícolas constituyen la parte más conservadora de la cultura indígena, debido a que la economía campesina tradicional está basada en el cultivo del maíz de temporal. Vale decir, que los ciclos agrícolas y las principales actividades económicas siguen dependiendo de los ciclos anuales naturales, y es donde se puede observar lo que López Austin define como el “núcleo

duro”<sup>8</sup> de la cosmovisión mesoamericana.

Para López Austin ese “núcleo duro” (2001: 58) está constituido por el conjunto de elementos o la matriz de pensamiento que, en su esencia han prevalecido desde el periodo Pre-clásico hasta nuestros días, y que si se hace:

un estudio comparativo del pensamiento mesoamericano, encontraremos que la mayor parte de las similitudes aparecen en los centros fundamentales de los distintos sistemas de pensamiento que integran la cosmovisión. La diversidad aparece, por el contrario, en las que pudieran considerarse expresiones periféricas, algunas de ellas tan espectaculares que llegan a ocultar el meollo de los sistemas.

Nada tiene de extraño, entonces que antropólogos, etnógrafos y etnohistoriadores se hayan dedicado al estudio de los “graniceros” en los últimos setenta años.

López Austin y López Luján (2009: 27) orientados por las ideas braudelianas de los ritmos de transformación histórica, entienden la tradición mesoamericana como un complejo compuesto por elementos muy heterogéneos en lo que toca a su vulnerabilidad al cambio: mientras algunos forman un sustrato resistente frente al devenir histórico, otros son alterados radicalmente por los cambios sociales y políticos. Entre un extremo y otro hay toda una gama.

En esta tesis, además de estudiar los elementos de la cosmovisión prehispánica al momento del contacto e incluso de épocas anteriores, me

---

<sup>8</sup> En Mesoamérica la similitud de las concepciones del mundo radicaría en un complejo articulado de elementos culturales sumamente resistentes al cambio, que actuaron como estructurantes del acervo tradicional, permitiendo que los nuevos elementos se incorporaran a dicho acervo con un sentido congruente en su contexto. Este complejo sería “el núcleo duro”, que pertenecería a “la larga duración” histórica. Se trataría, “en términos braudelianos, del “tiempo frenado”, de lo que se encuentra “en el límite de lo móvil” (López Austin, 2001: 58-59). Para entender el proceso histórico de la cosmovisión mesoamericana tendríamos que reconocer que muchas similitudes aparecen en los centros fundamentales de los distintos sistemas de pensamiento que la conforman. Ese núcleo duro, sería reconocible desde las sociedades igualitarias aldeanas del Preclásico Temprano, y muchos de sus elementos perdurarían en las comunidades indígenas de hoy, pese al impacto de la Conquista y de la modernización. Los olmecas ya habrían aprovechado “las bases cosmológicas de una visión generalizada”. En épocas posteriores, el núcleo original hubo de seguir sirviendo de apoyo a las superposiciones forjadas para responder a mayores niveles de complejidad social y política (López Austin, 2001: 60).

pareció importante conocer los elementos de cambio que se dieron a partir de la Conquista, por haber esto significado una ruptura mayor en la vida y cosmovisión de las comunidades indígenas mesoamericanas.

De allí el interés de retomar el estudio de los graniceros a partir de nuevas preguntas y enfocándonos en la posibilidad de evaluar de manera más fina los procesos de continuidad y cambio en sus prácticas rituales y en su cosmovisión.

Así, la práctica ritual de los “graniceros” en Mesoamérica, viva hasta el día de hoy, abre --como decimos— una ventana sobre una serie de creencias y elementos rituales prehispánicos unidos a otros cristianos católicos y religiosos paganos más antiguos de Europa traídos por el conquistador y colonizador agrícola español. Los graniceros y curanderos prehispánicos que sobrevivieron a la Conquista, hubieron de adaptar sus espacios y rituales al culto a los santos e imágenes y oraciones que la Iglesia admitía. En las primeras fuentes escritas del siglo XVI y XVII, se denuncian las creencias y prácticas rituales de origen prehispánico que iban revestidas con oraciones, rezos e imágenes católicas, pero que en el fondo aludían al culto de los antiguos dioses. De la misma manera, en la actualidad, en el área geográfica delimitada de nuestro estudio, como en muchas otras regiones y lugares de Mesoamérica, se hacen evidentes, en dichas prácticas, aspectos de las religiones y cosmovisiones prehispánicas y de la religión cristiana. Cabe destacar que son fenómenos que encontramos paralelamente en otras religiones y cosmovisiones (i. e. Grecia Antigua; y en otros lugares del mundo: Cf. Frazer, 1986: 87-92), lo que también nos está enseñando que el ser humano en diversas culturas de la tierra, ha desarrollado maneras similares de entender el mundo y de interactuar con él.

En el presente estudio se presentan de manera pormenorizada los datos disponibles acerca de los graniceros en las primeras fuentes escritas e iconográficas que nos hablan de la época prehispánica, y de la Colonia, lo que constituye una base histórica esencial para el estudio de los graniceros en la larga duración y es un aporte importante de esta tesis.

Aunque se sabe por la arqueología que hubo cambios profundos en

los miles de años que conforman la época prehispánica,<sup>9</sup> no son tan reconocibles en América indicios de una intrusión catastrófica de otra civilización, en su historia, comparable con lo que fuera la de los conquistadores y colonizadores europeos producida en el siglo XVI. Contamos con valiosas informaciones sobre el final del Postclásico mexicana, así como con muy importantes datos arqueológicos e iconográficos relacionados con los cultos agrícolas, desde el Formativo, en que es manifiesta la importancia que se le daba a la meteorología en relación con los cultivos estacionales y la vida de los pueblos. En algunas de estas fuentes se pueden reconocer las prácticas graniceras, aunque resulta a veces difícil interpretar los datos antiguos a partir solamente de la iconografía.

La hipótesis principal que ha sostenido mi investigación sobre los graniceros del centro de México, es que si bien es cierto que existen elementos de continuidad en la cosmovisión y prácticas rituales desde la época prehispánica, también ha habido cambios considerables, sobre todo a partir de la Conquista, que conviene analizar, y que nos pueden aportar una mayor comprensión de la tradición de los graniceros en la actualidad.

Para las antiguas tradiciones agrícolas religiosas mesoamericanas, un cambio muy profundo ha sido la Conquista, colonización y evangelización españolas, a partir de la llegada de Cortés a México, a comienzos del siglo XVI. De acuerdo con Broda (2001: 167) se percibe esta etapa como un acto violento de dominación y rupturas, y que dio lugar a un sincretismo. Los procesos de evangelización y cristianización impusieron la religión católica por sobre las religiones tradicionales de los pueblos mesoamericanos. Imposición que revistió distintas modalidades, desde la evangelización paternalista hasta la persecución de los antiguos cultos y de quienes los practicaban. Con la presencia de los nuevos colonizadores, sus leyes, su lengua, la introducción de instrumentos, de técnicas y de animales domésticos, así como de nuevas especies vegetales y comestibles, naturalmente, incidió, en las prácticas rituales e invocaciones y creencias de

---

<sup>9</sup> La época de las civilizaciones prehispánicas se ha dividido en tres grandes periodos, el Preclásico (2500 a.C. a 200 d.C.), en donde se consolidan varios rasgos de las culturas mesoamericanas como es el cultivo del maíz y la existencia de un gobierno que organiza a la sociedad; el Periodo Clásico (200 d.C. a 900 d.C.), definido por tener sociedades estatales, teocráticas con grandes ciudades y de esplendor en la arquitectura y el arte; y el Periodo Post-clásico que cuenta con sociedades estatales de carácter militarista (Cf. Vela, 2010).

las comunidades indígenas y de los graniceros o antiguos *teciuhltlazque* (“arrojadores del granizo”).

El otro período de profundo cambio, que planteamos en esta tesis, es el de la urbanización y modernización que viene viviendo el campo, sobre todo desde el segundo tercio del siglo XX. Ahora bien, en las tierras de temporal más pobres, ya marcadas por la migración, no se ha traducido aún en una liquidación de muchas formas antiguas, familiares, comunitarias y de técnicas de cultivo. Es el caso de las comunidades que se sitúan alrededor de los grandes nevados de México, que es en donde se encuentran las corporaciones de los graniceros, aunque por su cercanía a las grandes ciudades o centros urbanos, han perdido o están perdiendo muchos aspectos de su tradición indígena. En el caso de nuestra área geográfica de estudio se puede mencionar la pérdida de la lengua y del vestido tradicional.

Los gobiernos mexicanos independientes fueron mucho más agresivos contra los indígenas que lo que habían sido los gobiernos coloniales, pues intentaron despojarlos de sus tierras y terminar con su identidad cultural y étnica. Los instigaron a perder su lengua materna y a aprender el español, para que se pudieran integrar al estado nacional moderno (Navarrete, 2004: 63-64). Este hecho fue reconocido por el mismo Bonfil, quien condenó como una forma de etnocidio o “desindianización” el proceso de castellanización y de integración identitaria que transformó a incontables comunidades indígenas mexicanas en miembros de la nueva mayoría mestiza de la población nacional en los siglos XIX y XX. (Navarrete, en prensa: 103).

Otros elementos nuevos, en el caso de los graniceros, son la asistencia a sus ceremonias de personas de fuera, antropólogos, sobretudo a partir de los años 60's y en los últimos años, la asistencia de grupos que hemos denominado “New Age”, algunos que se dicen de tradición mexicana, y otros grupos, sobretudo de jóvenes, cansados del mundo material urbano actual, que buscan una vida alternativa y tienen una identificación espiritual con la Tierra y la Naturaleza o algunos que quieren recibirse como graniceros, y que también vienen de regiones distantes del Mundo.

Por lo anterior tuve que adentrarme en los debates alrededor de los

conceptos de aculturación<sup>10</sup> —adaptación y asimilación recíproca de culturas distintas— y de sincretismo<sup>11</sup>, un término según Alessandro Lupo (2001: 336), que se utiliza para definir los procesos de síntesis y reelaboración original que en tantas regiones del mundo se dieron como resultado de los contactos entre culturas diferentes.

En el período de transformación profunda, como lo fue la Colonia, ya mencionamos la introducción de una serie de herramientas, plantas y animales que transformaron la producción agrícola. Sin embargo, estos factores no modificaron mayormente en un principio la relación de las poblaciones campesinas indígenas con la tierra, debido a que muchos de esas, técnicas, instrumentos y animales no eran de fácil acceso para ellos (Cf. Foster, 1962). Por otra lado sí se dio la adopción y superposición de los cultos y creencias de la fe católica sobre los antiguos cultos y creencias prehispánicas, gracias, en gran medida, a las congregaciones de indios establecidas y a la labor misionera en su conjunto. Como dice Aguirre Beltrán (1963: 273), los indígenas, viven seguramente, en situación de servidumbre e infortunios mayores que en la época prehispánica, pero también en su

---

<sup>10</sup> Se entiende aculturación como la adaptación y asimilación recíproca de culturas distintas. Manifestaciones de la aculturación encontramos también en el modo de predicar el Evangelio. Aparte de las horas cotidianas de doctrina, los misioneros hallaron otros métodos para predicar las verdades de la fe a los indios. Conociendo la predilección de los indígenas por representaciones teatrales, que eran parte de sus ceremonias religiosas: El uso de ellas, que era también común y de siglos en Europa, se extendió y adquirió muchas formas. “Objetos de investigación pueden ser las peregrinaciones, procesiones, fiestas de los patronos, dedicaciones de las iglesias, culto de los muertos, cofradías, supersticiones y otras manifestaciones religiosas. Todas ellas son testigos de una aculturación religiosa.” (Cf. Specker, 1973: 105-107).

<sup>11</sup> Como lo señala Lupo (1996: 13), sobre el sincretismo hay diversas definiciones: el sincretismo (o *synthetism* es “*any conscious, organized attempt [...] to combine selected aspects of two cultures*” (Smith, 1959: 10). Cualquier intento consciente, organizado [...] de combinar determinados aspectos de dos culturas; es una concepción compartida en parte por Edmonson (1960: 192), que lo define como “[*the*] *integration of selected aspects of two or more historically distinct traditions*”. [La] integración de aspectos determinados de dos o más tradiciones históricamente distintas; “*process of fusing two different religious ideas or systems which are usually analogous* (Hultkrantz, 1960: 228). Procesos de fusión de dos ideas religiosas diferentes o de sistemas que son generalmente análogos; Panoff y Perin (1973), por su parte, no le conceden al término una pertenencia exclusivamente religiosa, pues lo llaman “*Synthèse de deux éléments cultures différents ou de deux cultures d’origine différente qui subissent une réinterprétation*”. La síntesis de dos culturas diferentes o partes de dos culturas de diferente origen sometidos a una reinterpretación; “*est un phénomène permanent, dont l’origine n’est pas uniquement –ou même peut-être principalement– religieuse*” (Ichon, 1969: 397) Es un fenómeno permanente, cuyo origen no es solamente religioso. En otro artículo, Lupo (2001: 336) señala, que por lo común el término de sincretismo se utiliza para definir los procesos de síntesis y reelaboración original que en tantas regiones del mundo se dieron como resultado de los contactos entre culturas diferentes.

condición de vencidos, se ubican en una casta separada que le consiente mantener elementos básicos de su vieja organización social, la lengua materna, y otros aspectos de su cultura como es la medicina que los conserva diferente.

Ahora bien, es importante introducir los planteamientos de Lupo (1996: 12), que menciona dos inconvenientes al hablar de sincretismo<sup>12</sup>: uno deriva de la universalidad de los fenómenos de fusión entre elementos culturales de procedencia diferente. “Cada religión es un sincretismo” incluso las culturas son sincréticas, derivan de la síntesis y remodelación de rasgos que en su origen pertenecían a tradiciones distintas. El otro inconveniente es que a partir del siglo XVII se ha venido hablando en el ámbito teológico de sincretismo para indicar la impropia conciliación de posiciones incompatibles desde el punto de vista doctrinal.

De acuerdo con el investigador (*Ibid.*: 21) señala que

el elevado interés por encontrar elementos de continuidad con el pasado prehispánico ha llevado inevitablemente a descuidar o infravalorar los complicados y multiseculares procesos mediante los cuales nacieron las culturas indígenas actuales, reduciendo al final el proceso sincrético del que éstas surgieron a una especie de simplista y casi mecánica operación de encaje entre formas y contenidos de procedencia amerindia y europea.

Y agrega que los nativos también han absorbido e interiorizado innumerables elementos de la cultura hispana que son observables en casi todos los aspectos de su tradición actual (*ibid.*: 29).

En ese sentido me parece importante también para este análisis lo que Köhler (1998: 171) entiende por sincretismo. Señala que es el resultado de procesos de aculturación. Se trata de sistemas culturales en los cuales puede

---

<sup>12</sup> Lupo dice que debido a la flexibilidad o vaguedad semántica con la que se ha utilizado el concepto de sincretismo por etnólogos e historiadores de las religiones, a llevado a muchos otros investigadores a rechazarlo o a denunciar su escasa utilidad analítica. Cita algunas de las críticas al uso del concepto de sincretismo. Dice que BurrIDGE (1980: 102) considera el concepto de sincretismo: *[a] useful if impressionistic and subjective characterization of particular aspects of [reality], but nothing more* (es una útil caracterización impresionista y subjetivo de determinados aspectos de la realidad, pero nada más); Y Carmagnani (1989: 245) lo define como “concepto reductivo y carente de efectividad analítica real” (Lupo, 1996: 12).

distinguirse fácilmente rasgos de origen variado. Señala que del amplio complejo del sincretismo se pueden hacer varias subdivisiones, pero el investigador se limita a distinguir entre sincretismo consciente e inconsciente. El primero ocurre cuando ciertos elementos son adoptados o rechazados a propósito. En el segundo, los miembros del grupo no se dan cuenta del origen diferente de sus maneras de pensar o actuar, y los elementos son detectados solamente desde la perspectiva del investigador. En este sentido, el sincretismo consciente es aplicable a los primeros años de la Colonia, en donde se dio un rechazo tajante, por parte de especialistas rituales de origen prehispánico contra el cristianismo, otros se adaptaron a las nuevas reglas de los conquistadores y de la Iglesia, pero también de manera consciente. En el momento actual que viven los graniceros podríamos decir que se encuentran inmersos en un proceso sincrético de manera inconsciente, en donde ellos no distinguen que elementos de su cosmovisión y de sus prácticas son de origen prehispánicos, y cuáles de origen europeo, aunque se reconocen como católicos. Sin embargo, a esta aseveración, encontramos excepciones, de graniceros, sobretodo de los más jóvenes, que han leído publicaciones o tesis de licenciatura, maestría y doctorado, acerca de ellos, o por el internet, lo cual, les ha ayudado a identificar, en alguna medida, los orígenes de ciertos elementos. Sin embargo hay otros que se autodenominan como espiritualistas, pertenecientes a nuevas iglesias que han llegado al área desde comienzos del siglo pasado. reinención

Volviendo con el análisis de Lupo, el etnólogo italiano considera que para entender los procesos de transformación y síntesis cultural, hay que tener en cuenta el hecho, de que la elaboración y la propia percepción-definición de los diferentes modelos nacen dentro de la dialéctica existente entre los diferentes grupos que interactúan en un mismo contexto socio-político. Señala que el sistema cosmológico y la religión de los indígenas mesoamericanos no son sincreticos por haber surgido de la fusión de matrices culturales distintas, sino por ser aún objeto de enfrentamiento y negociación, al no haberse impuesto como modelo aceptado y compartido. O sea, todavía no han alcanzado el reconocimiento y la autonomía que les

permita ser considerados como sistemas plenamente acabados, “nuevos”<sup>13</sup> (1996: 31).

De acuerdo con Lupo, la posibilidad de que los nativos se apropien de la administración del culto y alcancen la autonomía de su propia religión indígena se ve impedida por la interferencia y prohibición de los otros componentes, en primer lugar el clero, además de la creciente presión de la sociedad y cultura nacionales. El destino de las actuales síntesis religiosas mesoamericanas depende, como en el pasado, del entramado de fuerzas con las que cada grupo persigue y defiende su propia identidad. Circunscribir el uso de la categoría de sincretismo a situaciones no estabilizadas, en las que los procesos de transformación cultural siguen aún vivos, permite prestar la debida atención a los procesos mediante los cuales los diferentes grupos consiguen construir y propugnar sus verdades, en relación a las de los demás y desarrollar formas culturales nuevas (1996: 32).

En este marco es importante enfatizar los cambios profundos que se dieron en los últimos años a raíz de la creciente urbanización, mecanización industrial y modernización tecnológica en el campo mexicano. De ahí la importancia de estudiar estos cambios vinculados con la modernidad en los pueblos indígenas actuales, lo cual constituye el tema novedoso de un volumen colectivo reciente (Cf. Pitarch y Orobitg, 2012).

De acuerdo con Navarrete (en prensa: 111),

se trata, en suma, de conocer y reconocer las formas complejas en que los pueblos indígenas han sido y continúan siendo pueblos vivos, cambiantes y vitales, con culturas dinámicas y creativas, capaces de transformarse y reinventarse y a la vez de defender aquello que consideran más valioso.

---

<sup>13</sup> Tomando en consideración las tres alternativas propuestas por Pye (1971: 92) como solución de la fase de ambigüedad sincrética, necesariamente temporal, podemos reconocer que las de los nahuas y los mayas no son nuevas religiones (Lupo, 1996: 31). Según Pye (1971: 92, en Lupo, 1996: 18) las tres alternativas de salida a una situación de ambigüedad en el campo religioso, son: a) la “asimilación”, cuando uno de los modelos originarios predomina sobre el otro (por ejemplo, con la desaparición de las prácticas y creencias autóctonas ante la fe de un grupo conquistador); b) la “disolución”, cuando dos, o más modelos copresentes se separan (eventualidad más bien teórica, que puede darse quizá en los casos en que mientras algunos aceptan completamente el nuevo credo, otros intentan recuperar abiertamente la vieja fe; c) el nacimiento de una “nueva religión”, cuando se produce la afirmación de un nuevo modelo original y coherente (como son la formación de nuevas iglesias independientes).

En el primer capítulo de esta tesis, llevo a cabo una recopilación de las fuentes iconográficas y escritas de los siglos XVI, XVII y XVIII, donde se representan y describen la cosmovisión y prácticas rituales de los graniceros. Se menciona la importancia de la predicción del clima en las sociedades indígenas para aprovechar los años y tiempos propicios para obtener buenas cosechas, así como para prevenir y prepararse con anticipación ante eventos climáticos y meteorológicos estacionales más severos que pudieren afectar a las gentes, sus cultivos y sustentos. En este capítulo, a partir de la comparación de esas fuentes, analizo cuáles fueron los mecanismos de transformación que se dieron en los cultos agrícolas y en los graniceros a partir de la Conquista.

El segundo capítulo trata de los graniceros en la actualidad, estudiando los diferentes nombres con que se les conoce, cómo fueron elegidos para el cargo, cuál es su jerarquía, cómo es su recibimiento y el comportamiento que deben seguir. Se analiza las características del aprendizaje, sus jerarquías, comportamiento exigido, sucesión, sostenimiento material, así como los saberes campesinos y tradiciones comparables de otras regiones de la Tierra. Al final del capítulo hago un primer balance comparativo de las primeras fuentes escritas con los estudios etnográficos, y con los registros en video que yo llevé a cabo en el campo, de las ceremonias y entrevistas a graniceros, señalando, los aspectos de continuidad y de cambio que ha habido de la Conquista a la época contemporánea. En la revisión de mis materiales pude comprobar lo dicho por otros autores, pero a la vez proporcioné nuevos testimonios sobre distintos aspectos de la cosmovisión de los graniceros, los cuales aportan elementos novedosos a comparación de los estudios anteriores.

El tercer capítulo está enfocado a los graniceros en su relación con los seres sobrenaturales. Describo a los distintos entes que conforman el mundo sobrenatural de las comunidades indígenas y de los graniceros en particular. El granicero accede a la dimensión espiritual de manera individual en sueños o ensueños donde se encuentra con uno o más seres espirituales de quienes recibe revelaciones. Pero en las ceremonias de obligación se presenta a los espíritus junto con su esposa y otros miembros de su corporación reconociendo jerarquías de uno y otro lado, a manera de réplica o de espejo

entre los dos mundos, pero siendo en la dimensión espiritual donde se decide sobre la dimensión material del mundo habitado por el hombre. Vemos que en la idea de las réplicas de la divinidad hay una continuidad con la concepción prehispánica, y que se comprueba en la cosmovisión de los graniceros, en el culto a los cerros, a los aires, a los dueños del agua, a los antepasados, y a los lugares y objetos rituales. Sin embargo, observamos elementos introducidos a partir de la Conquista y otros resultado de la modernidad, como por ejemplo, el espíritu del torito, posible sustituto o agregado de algún tipo de aire, representados en figurillas de cerámica, o en los soldaditos de plástico, que vienen a sustituir a los san miguelitos, cuidanderos del templo.

En el capítulo IV describo los lugares de culto de los graniceros, ubicados principalmente en cuevas que hay en los cerros; la revelación mediante sueños, la adivinación y los rituales que llevan a cabo, como son sus ceremonias de obligación y sus prácticas curativas. Al analizar los instrumentos u objetos rituales que se han utilizado, distinguimos continuidades y cambios en relación a los materiales con que están hechos, y de acuerdo a conceptos como son forma, función y significado (Cf. Barnett, 1940: 31, en Foster 1962: 26). Asimismo hacía falta llevar a cabo un análisis detallado de los procesos de revelación mediante sueños y de las técnicas adivinatorios, donde se observa la integración de elementos de origen distintos en el marco de un proceso constante de creación y recreación cultural.

En el capítulo V destaco la relación que los graniceros han mantenido con la autoridad política y religiosa a través del tiempo, un tema que casi no había sido tratado por los especialistas. Analizo la persecución de la que fueron objeto a partir de la Conquista, personajes que eran considerados hombres-dioses como lo fueron los *teciuhtlazque* y otros especialistas rituales. Muchos de ellos fueron enjuiciados por ser idólatras y amancebados, por el poder de convocatoria que tenían en las comunidades donde acudían y sus reconocidos poderes milagrosos, como controladores del tiempo atmosférico y de adivinos. Hago también una comparación con otros especialistas rituales con quienes se les relaciona.

En las conclusiones presentamos un balance sobre la institución y la

tradición de los graniceros, en el cual se evalúan los elementos de continuidad y de cambio que los caracterizan. Se examinan las distintas dinámicas que rigen la historia de los graniceros, así como la visión que tienen sobre el mundo actual o modernidad y el papel que ellos juegan en él. En esta parte incluimos las características de “los nuevos graniceros”.

## **Estudios**

Desde hace mucho tiempo, ha habido en México investigadores interesados en el estudio de las ceremonias rituales agrícolas, y en los especialistas que trabajan con el tiempo o graniceros. Los estudios describen cómo las prácticas rituales de los graniceros se realizan bajo las formas propias de la religión cristiana y también destacan las tradiciones religiosas prehispánicas que hubieran sobrevivido hasta el día de hoy. Abarcan buena parte del calendario anual en cuyas ceremonias se refleja la cosmovisión de las comunidades campesinas que dependen de la lluvia en tierras de temporal.

Los estudios realizados nos ofrecen muchas y valiosísimas informaciones sobre diferentes aspectos de la realidad de los graniceros. Se ha investigado sobre los espacios/ambientes donde ellos se encuentran, realizan sus ceremonias, las áreas geográficas donde están y cómo se convierten en graniceros. En relación a su estructura social, ellos tienen responsabilidades, funciones definidas y pertenecen a jerarquías específicas. Sus principales rituales acontecen en sitios específicos, en donde también participan algunas personas de la comunidad.

En algunas investigaciones se analizan las entidades sobrenaturales con las que se relacionan los graniceros, sus representaciones y los rituales durante los cuales se veneran. Se han registrado oraciones, rogativas, así como los elementos naturales y objetos presentes en los rituales. También se ha investigado cómo los graniceros son vistos por la gente de las comunidades, y otros medios rurales o urbanos.

Entre los muchos estudios publicados a partir de mediados del siglo XX sobre los graniceros del centro de México, destaca el artículo “Los

graniceros” de Bodil Christensen (1962). En efecto, relata que en 1935, junto con otros investigadores, conocieron a un granicero del pueblo de La Magdalena Panuaya, en Texcoco, Estado de México. Él les informó de algunas oraciones que se usaban para proteger las siembras y les indicó, que, por lo general, la transmisión del conocimiento de ellos se daba de padres a hijos, quienes debían aprender todas las ceremonias; se les hacía un examen y después se “graduaban”. Les dijo que el granicero tenía poder para “encallejar la nube”, de modo que el granizo cayera en terrenos que no están bajo su protección. Consigna varias oraciones: una que el granicero usaba para proteger las siembras; otra para “encallejar la nube”; y otra para pedir el granizo en invierno (1962: 89-91). El investigador reproduce un contrato de 1935 entre vecinos de seis pueblos de Texcoco con el granicero Domingo Mireles, quien se comprometía a no dejar caer granizo en las siembras de dichos pueblos y cuyo pago se haría cuando terminara la temporada de lluvias (*Ibid.*:91). Describe a otro granicero que no cobraba por sus servicios. Menciona algunas prácticas que tenía la gente en Cholula para atajar una tormenta de granizo (*Ibid.*: 93-95).

Miguel Barrios, en 1949, en su artículo “Textos de Hueyapan, Morelos”, consigna testimonios de las graniceras curanderas: María de los Santos y Teófila Flores. Ellas le explicaron que los pedidores de agua se hacen cuando a una persona le relampaguea, o le cae un rayo y se muere, y que su espíritu se va con los espíritus del aire y del agua. Cuando caen desmayadas casi muertas, ven en sueños cómo deben curar y qué se debe decir para sanar a los enfermos. “Esta alma queda en el mundo y curará”. También relata un cuento en que se narra la puesta a prueba de los poderes de la sabiduría del “sacerdote”, del “pedidor de agua” y del “brujo”, prueba que gana el pedidor de agua. El investigador menciona los preparativos necesarios para las peticiones (ayuno, rezos) y las características que debe tener la ofrenda. También señala las maneras de hacer daño en una petición. Menciona los días en que trabajan los aires y sus colores. El uso de los “hongos divinos” para saber cómo venía el temporal y para saber cómo curar a los enfermos provoca que la persona cae dormida y dentro del sueño ve a muchos niños, que son los espíritus del agua (Barrios, 1949: 65-70).

En 1966 Carmen Cook de Leonard (291-294) publica un artículo que

trata de la curación de la enfermedad de gota del antropólogo Roberto Weitlaner en la barranca de Almela, llevada a cabo por graniceros de San Pedro Nexapa, comunidad cercana a Amecameca (Estado de México). En la ceremonia, la *tlamacazque* Marina Rosas pretendía utilizar “hongos sagrados” para conocer la enfermedad, pero no fue necesario porque los “blanquillos” que utilizó en la limpia le permitieron dar el diagnóstico. La autora (*Ibid.*: 295) dice que a los que ayudaron en la curación de Weitlaner como “alabanceros” y “rezadores”, Graciano Martínez y Juventino, también les “pegó la centella” (rayo), personas a las que dice haberlas conocido antes en una ceremonia en la cueva de Alcalica, considerada en muchas ocasiones por las “corporaciones de graniceros” de la zona como el santuario o “puerta” principal.

El artículo del maestro Guillermo Bonfil Batalla (1968: 99-128), “Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada, México” es la investigación rectora que he escogido para mi estudio y, como es sabido, ha sido un antecedente de referencia obligada para la mayoría de las investigaciones sobre los graniceros en México.

Se trata de un estudio etnográfico que informa de las fuentes históricas que hablan de los graniceros en el México prehispánico, así como de sus ingredientes hispano-católicos y “mágico-brujeriles” europeos. Dice que los graniceros son “llamados desde Arriba”, por el golpe de un rayo, “exigidos” para prestar servicio en la tierra. La mayor parte mueren y van “a trabajar” desde lo Alto; los que sobreviven tienen un destino al que no pueden renunciar: “trabajar con el tiempo”. También les es señalado qué tipo de trabajo desempeñarán y qué jerarquía ocuparán dentro de la corporación, si “Mayor”, “Orador”, o simple “Discípulo”. Los oradores dirigen el canto de alabanzas durante las ceremonias. Tal como en el mundo prehispánico, y durante los inicios de la Colonia, como sus similares en España, los “graniceros” ocuparon un rango social más alto e, incluso, una situación de privilegio. Frecuentemente, los graniceros son ayudantes o cantores en las iglesias, y en sus prácticas rituales emplean objetos bendecidos, oraciones y conceptos católicos. La cueva de Alcaleca o Alcalicán, o Alcalecaltzingo, en el volcán Iztaccihuatl, es el “templo” principal del área, que en una alabanza es llamada “la gobernación”, en tanto que a San Pedro Nexapa y San Juan

Tehuiztitlán se los ve como “los porteros de los volcanes”. Los entes sobrenaturales con los que los graniceros se relacionan son: los dueños del agua, los granizos, el torito, el culebrín de aire, el rayo, la centella, el aire, la cruz, los cuatro vientos, los santos, los espíritus, los niños, etc. El cuarto principal o “santa mesa” de la casa es donde trabaja el granicero, y en la cueva “Templo de las Cruces”, o “Canoahitla”, hay muchas cruces, que pertenecen, cada una, a un granicero, quien la levanta cuando acude por primera vez al templo una vez que ha sido coronado. Bonfil, también, transcribe algunas oraciones que ellos usan en sus ceremonias.

Jacobo Grinberg-Zylberbaum (1987: 62) presenta el caso de don Lucio Campos, de Nepopualco, en Morelos, quien se llama a sí mismo “servidor del tiempo”, y que dice que tanto el manejo del tiempo como las indicaciones de curación son dictadas por los “trabajadores del tiempo” que habitan el mundo invisible y que son comandados por “los pastores” que guían a sus “rebaños”. Lo que sucede en el mundo visible son decisiones que toman los seres espirituales en lo invisible.

En otro libro, Grinberg-Zylberbaum (1991: 98-115) presenta otros dos graniceros del mismo pueblo: Doña Pragedis, que afirma que, al venir una tormenta con granizo, ella toma ceniza de su hogar con una cuchara y, con toda fuerza, le grita a las nubes que se alejen y vayan a depositar su granizo en un lugar donde no exista peligro para las cosechas. A diferencia de don Lucio, declara vivir ambos mundos, el visible y el invisible, como uno sólo, de forma que, de la misma manera como se comunica con las nubes, lo hace con sus hijos, los animales que la rodean y con los seres espirituales que la visitan y aconsejan en sueños. El granicero don Nicolás cuenta que, estando en el campo, le cayó un rayo, perdió el conocimiento, y unos seres le explicaron los secretos de las curaciones, de las hierbas y tratamientos.<sup>14</sup>

De gran importancia me parece el artículo de Hugo Nutini (1998: 159-170) sobre “La transformación del *tezitlazc* o tiempero en el medio poblano tlaxcalteca”, porque representa aunque de manera escueta el intento de esta

---

<sup>14</sup> Mercedes de la Garza, apoyándose en las primeras fuentes escritas y en otras investigaciones etnográficas y etnohistóricas, en 1990, en su estudio comparativo *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, habla de dos estados psíquicos, sueño y trance extático, que nos ayudan también a definir lo que son los graniceros.

tesis por descubrir los elementos de continuidad y cambio de los graniceros de la época prehispánica al día de hoy.

En una amplia obra colectiva dedicada a los graniceros, Johanna Broda y Beatriz Albores (1997: 11) dicen que los graniceros son parte de un complejo mesoamericano de numerosos pueblos aledaños a los grandes picos nevados del Eje Neovolcánico. Saben manipular los fenómenos atmosféricos, la lluvia, el viento, la tormenta y el granizo, y curar los males que dichos fenómenos causan. Los graniceros adquieren este don por el “golpe de rayo”, los sueños o la ingestión de plantas sagradas.

Broda (1997a: 49-90) desarrolla un enfoque teórico para el estudio de los graniceros a partir de la cosmovisión, del culto de los dioses de la lluvia y de los cerros, y de las formas económicas y sociales de la sociedad mexicana. Afirma que ellos constituyen uno de los casos más interesantes de la persistencia de prácticas religiosas prehispánicas. En base a las ofrendas enterradas en el Templo Mayor, propone que agua, tierra y fertilidad formaban un núcleo fundamental de la religión mexicana, y que se remonta a culturas aun más antiguas. Cita como ejemplo el culto a Tláloc, que tenía como santuarios los cerros, cuevas, manantiales, piedras, etc., como se observa, desde el Preclásico, en sitios como Chalcatzingo, Morelos. Broda también hace referencia a los ritos mexicanos de petición de lluvias durante las veintenas correspondientes a la estación seca en que se sacrificaban niños, personificación de los *tlaloque*, pequeños servidores de Tláloc que vivían en los cerros y que tenían una relación mágica con las milpas. Con las fiestas católicas se habría dado un sincretismo complejo, manteniéndose elementos del calendario agrícola y simbolismos prehispánicos. Las fiestas de la Santa Cruz, el 3 de mayo, y el Día de Muertos, el 2 de noviembre; coincidirían con orientaciones observadas por la arqueoastronomía de 15°-16°, presente en varios sitios y que proporciona una división del año en 260 + 105 días, siendo, el 13 (15) de agosto y el 12 de febrero también fechas importantes en la misma estructura. Broda analiza la sobrevivencia semi-clandestina de sacerdotes indígenas en la sociedad mestiza que hubieran mantenido el culto de la lluvia y de los cerros. Invocan y pretenden controlar las nubes, las tormentas, los rayos, los vientos, el granizo, etc. Afirma que la meteorología campesina y los ritos agrícolas constituyen parte de lo que Alfredo López

Austin (1994) ha llamado el “núcleo duro de la religión mesoamericana”.

Beatriz Albores (1997b: 379-464), por su parte, analiza las ascensiones de los *quicazcles* de Texcalyacac a un viejo santuario en la cima del volcán Olotepic, destacando su vinculación con la visión prehispánica del árbol cósmico, suma de los cuatro postes del universo. Los *quicazcles* “alejan o atajan el agua”, detienen las “colas de agua”, los ventarrones, las granizadas, el agua perjudicial para los sembradíos, y propician la lluvia benéfica. Su hermandad reconoce grados jerárquicos, dependiendo del toque del rayo y del número de descargas recibidas, de las que son curados por otros *quicazcles* por medio de “limpias”. Describe los tres santuarios que alberga el volcán, la ceremonia del recibimiento del elegido, el 14 de agosto, y la coronación de las cruces, las limpieas y el convivio. Sobre los pueblos de la zona lacustre del alto Lerma, dice que se organizan en torno al culto de los santos, de los antepasados, del ciclo agrícola, y del ciclo de la vida. En esos cultos, distingue tres ejes: uno, general, que abarca a todo el pueblo, relacionado con el santo patrono, la virgen de Guadalupe y Nuestro Padre Jesús; otro, que rige el ámbito de los barrios, y un tercero, a nivel regional, que vincula a los dos anteriores alrededor de un ciclo anual de cuatro conmemoraciones fijas más una móvil. Hay tres fiestas fijas que en sus extremos abarcan un espacio de 260 días. Una, la del 2-3 de mayo o Fiesta de la Santa Cruz; otra, la del 14-15 de agosto, celebración de la Asunción de la Virgen; y otra, la del 1-2 de noviembre, “Días de Muertos”. Una cuarta fiesta fija es la de la Virgen de la Candelaria, el 2 de febrero, formando un conjunto de cuatro fiestas “en cruz”, que corresponden con posiciones del sol en fechas intermedias entre los solsticios y los equinoccios, y que son lo central del culto a los cerros, a la lluvia, a la fecundidad y a los mantenimientos. En otros trabajos posteriores la investigadora (en prensa) profundiza en estos temas y nos muestra como las fechas de comienzos y terminación del temporal además de estar marcadas por posiciones del Sol en su salida por el Este, están también marcadas por las posiciones de Venus vespertino en su máximo septentrional y su máximo meridional respectivamente. Además, propone la existencia de dos grupos de fiestas conformadas por dos cruces, lo que conforman ocho fiestas en cruz, que a su vez, están relacionadas entre sí.

En el mismo volumen Johanna Broda y Druzo Maldonado (1997: 175-211) vinculan una antigua ofrenda con la función actual de los graniceros, a partir del análisis de los objetos encontrados en una cueva al norte de Tepoztlán. Señalan que los cerros y las cuevas han sido espacios de culto desde la época prehispánica, y que durante la Colonia, se siguieron utilizando escondiendo sus prácticas de las autoridades religiosas y políticas españolas.

Alejandro Robles (1997: 157-173) relaciona el culto a las deidades de la lluvia con la actividad agrícola al suroeste de la Ciudad de México, donde se hacen presentes “brujos” o curanderos y graniceros. Dice que en las cuevas de la zona habitan “los aires” “que mueven las nubes”, los “dioses del aire y del agua”, “los charros”, “los que hacen los remolinitos”, o *tiahuiztecos*. Los curanderos intercedían por los enfermos de “aire” para que los *tiahuiztecos* los sanaran. En sueños se les revelaba qué cueva y qué ofrenda o *ixtlahuis* exigían los “aires” a cambio de la curarlo. En las cuevas del Aire y la de Iztotempa diagnosticaban cómo vendría el clima.

Por su parte, Miguel Morayta (1997: 217-232) habla de los ritos a los “aires” y “señores del tiempo” y de las ceremonias de petición y de agradecimiento en Ocoatepec, Morelos. Analiza el otorgamiento del don de los “espíritus” del tiempo a sus elegidos, y de las enfermedades causadas por los “aires” y de su curación. Habla de la dedicación a San Miguel en las ofrendas a las milpas. Cita trabajos sobre los rituales de “los aires” en el estado de Morelos, de otros investigadores, y documentos, del siglo XVII, que informan de estas prácticas y de la persecución de que fueron objeto. Describe hoy en día las concepciones indígenas de los rayos, de “los aires” así como su relación con las cuevas, con la salud y con el comportamiento humano.

Alfredo Paulo Maya (1997: 255-287) reúne muchas observaciones sobre los rituales de los *claclasquis* en los Altos de Morelos: el señalamiento de Dios, la iniciación, los atributos de los elegidos, el control de los fenómenos naturales, las enfermedades causadas por los aires y su cura. También describe la relación del manejo del tiempo con el poder político, en que convergen el “espiritualismo” y la tradición prehispánica de los “rayados”.

En otro estudio dedicado al estado de Morelos, Gustavo Aviña Cerecer (1997: 289-299) describe cómo doña Pragedis, iniciada por los “trabajadores del tiempo”, cree que el sueño y el ensueño es la forma de acceder a lo

divino, trasladándose del hogar, simbolizado por las piedras del fogón, a la “cima del mundo”. El medio para combatir el mal tiempo es la cuchara — instrumento de poder caliente— con que ella “corta” las nubes y el viento. Aviña relaciona la cuchara de doña Pragedis con la función hiriente, pero creadora, del rayo que rompe el cielo y con la serpiente de fuego prehispánica.

Muy interesante para nuestro tema de investigación es el estudio de Otto Schumann Gálvez (1997: 303-311). En efecto, en Tilapa, comunidad otomí del Estado de México, el antropólogo destaca el cambio que viene dándose en el caso de los graniceros, en detrimento de las formas ancestrales. Dice que antes había mujeres graniceras que también eran “rezanderas y curanderas”. Habla de las restricciones alimenticias y sexuales de los graniceros. Algunos capitanes de danzantes consultan a los graniceros o pueden serlo ellos mismos. El investigador atribuye la reducción de estas prácticas a la migración de los jóvenes a las ciudades, y el ver juzgadas sus tradiciones, en la escuela, como atrasadas.

Soledad González (1997: 313-358) informa sobre los *ahuizotes* de Xalatlaco, Estado de México, sus dones, su comprensión del medio natural y sus funciones. Habla de las formas en que los *ahuizotes* reciben el don. Dice que el grado y poder de ellos depende de la marca que deja en ellos el rayo, con figura de espada, sahumero, palma, lazo, lluvia o, para el más alto grado, cáliz; y, víbora en los “maldosos”. Los de mayor grado trabajan con el tiempo y los de menor grado sólo curan de aires. Anota que quienes mueven las nubes y los meteoros son “ángeles y serafines” que no han sido bautizados, y los *ahuizotes* son como sus “peones”. Las rogativas para pedir el “agua buena” se hacían en náhuatl, nombrando cada cerro, cantadas con acompañamiento de violín y guitarra y danza, en donde se daban patadas y brincos con un pie, como si estuviera cayendo el rayo. Con estas “reverencias” se enterraban unas “reliquias” en “el corazón del cerro”, para defender las milpas del granizo y la tempestad.

También en Xalatlaco, Carlos Bravo (1997: 359-377) se refiere al simbolismo del “golpe de rayo”. Señala que los informes de los *ahuizotes* dan cuenta del universo simbólico prehispánico que aún subsiste en el mundo rural. Dice que *ahuizote*, puede entenderse como “llamar el agua”, o “el que

ataja el agua” (Giménez, 1978). Habla del viaje espiritual de don Goyo, de los ruegos en náhuatl que aprendió para pedir a Dios e invocar al “caballero Santiago” y al “caballero San Miguel” para enfrentar al temporal, que se acompaña con la palma bendita sin tejer en forma de espada, arma principal para pegarle a la nube. Se la regaña con palabras, se le habla en náhuatl y se le da razones de por qué no puede caer donde hay maíz sembrado y donde hay pueblos.

María Isabel Hernández (1997: 447-464) señala que en San Gaspar Tlahuililpan, en el Estado de México, no hay atajadores de la lluvia especializados, y que la población en general es la que enfrenta la amenaza del retraso pluvial y combate a los meteoros peligrosos.

Alba González (1997: 467-501) ofrece un cuadro detallado de la economía agrícola tradicional y del paisaje cultural de la región de la Malinche, en donde se entretajan diversas creencias y ceremonias propiciatorias, en manos de distintos especialistas: hechicero, brujo, curandero y conjurador. Hace referencia a estudios anteriores en la región, como los de Hugo Nutini e Isaac L. Barry (1959 a 1969), que establecieron un contexto base sobre algunos rasgos de los especialistas rituales, con creencias que se vinculan con la actividad agrícola y con el manejo del tiempo ambiental.

Julio Glockner (1997: 503-521), que hizo trabajo etnográfico en la Sierra Nevada, se adentra en el tema de los sueños de los graniceros, en su reconocimiento social, en la traducción de lo sagrado y la continuidad de la tradición. La “revelación en sueños”, dice, no se mantiene como una experiencia estrictamente personal, sino que, poco a poco, se va socializando, va pasando la prueba de aceptación y reconocimiento de la colectividad. Glockner propone que, aunque el propósito evangelizador haya sido arrancar de raíz a las antiguas deidades de la memoria colectiva de los indios, el resultado de la predicación cristiana fue más un injerto que una amputación. Citando a doña Teófila, tiempira de Hueyapan, en Morelos, señala que no existe una ruptura entre el sueño y la vigilia, sino que hay una correspondencia entre ambos mundos en la revelación de lo sagrado. Resalta la profunda relación que existe entre la intemporalidad del tiempo sagrado y la imagen despojada de tiempo de los sueños. La imagen de sí

mismo que sueña el tiempero es la constatación de su presencia en otro lugar, en otra dimensión espacio-temporal. Señala que en torno al sueño se organizan actos rituales de carácter individual y colectivo, con la finalidad de atraer las buenas lluvias y alejar los malos temporales.

También Glockner (2000), en su libro *Así en el cielo como en la tierra. Pedidores de lluvia del volcán*, critica que en el medio urbano, las prácticas de los graniceros sean vistas como retrasadas.

Blanca R. Noriega (1997: 525-563) trabajó la mitología del Trueno, del *tlamatine* como el hombre-trueno en la zona este del Naucampaltépetl o Cofre del Perote, en el municipio de Xicochimalco, Veracruz. El *tlamatine* actúa en diversos lugares de la zona central veracruzana, y en el sur de Puebla y Tlaxcala. Xico y sus alrededores, lugar donde habita el *tlamatine*, es conocido como “El encanto”. Los sitios muy cargados de energía son conocidos como “lugares de encanto”, entre los que destacan sitios arqueológicos, peñas y cuevas. Nadie puede pasar cerca, o estar en ellos, sin peligro de perder su espíritu, a menos que se apadrine el acceso y se acepte ser miembro de la hermandad de los *tlamatines*. “El *tlamatine* es el Trueno”. Los hay de naturaleza masculina y femenina. Menciona que en la actualidad, el ofrecimiento de un guajolote es la mejor ofrenda para San Juan del Monte, o para los espíritus del monte; y en varios pueblos del norte de Veracruz es lo más efectivo para las peticiones de lluvias.

Liliana Huicochea (1997: 233-254) relata lo que fuera, en San Andrés de la Cal, Morelos, el arreglo y la entrega de ofrendas a los aires para llamar a la lluvia, y la participación femenina en las ceremonias. Describe las procesiones del 2 de mayo a siete sitios, para colocar ofrendas, las campanadas y los cohetes anunciando la salida de los grupos, uno, dirigido por doña Jovita. Las ofrendas en los *ayate* (canastos) con juguetes de plástico (viboritas, sapitos, ranitas, tortugas), para llamar al agua; la pareja de muñequitos, para darles un regalo a los aires; los soldaditos de plástico para defender el lugar y el humo de cigarros como arma para alejar los “malos aires”. Se tiende la mesa a los espíritus de los “señores que trabajan en el tiempo” con la ofrenda de comida y los otros objetos. Se anuncia la mesa servida: “Van a comer, aquí, les mandaron esto, van a comer, se le grita al aire, pero en mexicano.”

Cesar Ruiz (2001) dedicó varios años a investigar y aporta valiosas informaciones sobre el [...] *Culto a los señores del tiempo en rituales agrarios* en San Andrés de la Cal, Morelos. Señala que se cree que las primeras aguas del temporal son una señal de que los “Señores del tiempo” comienzan a retribuir el pago de las ofrendas que les llevarán los *huehuentles*<sup>15</sup>. Las lluvias también traen consigo castigos de los “aires” y ahuaques a las personas que rompen las normas culturales, provocando enfermedades como aires, susto, y caída de la sombra. El ritual en manos de los huehuentles tiene la finalidad práctica de mantener el ejercicio del poder simbólico dentro de la comunidad.

El investigador polaco Stanislaw Iwaniszewski (2003: 391-422) realiza una importante comparación entre los graniceros mesoamericanos con los *planetnicy* polacos y con los renuberos españoles. Siendo prácticas ancestrales distintas, Iwaniszewski propone que la influencia del cristianismo permitió homogenizar o estandarizar las prácticas y estrategias contra el granizo volviéndose éstas mucho más similares tanto en Europa como Mesoamérica. Por lo que el granicero que existió después de la Conquista y que de alguna manera ha sobrevivido hasta el día de hoy, sin mayores cambios, debió ser distinto al *teciuhtlazqui*<sup>16</sup> prehispánico.

En 2008, las investigadoras y editoras Annamária Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz publican el libro *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, que contiene artículos inéditos, redactados en 2004-2005, y artículos publicados en 1997, muchos revisados y actualizados por sus autores. Los artículos presentan temas de etnoclimatología y de etnometeorología que aunque no nos hablan de procesos evolutivos nos situán en ciertos lugares y etapas, que también nos ayudan a distinguir aspectos de las culturas prehispánicas frente a la cultura traída por los europeos. Se trata de contribuciones de los investigadores Elodie Dupey García, Ivan Spráj, Samuel L. Villela F., Aline Hémond y Marina Goloubinoff, Alberto Guaraldo, Annamária Lammel, Anath Ariel de Vidas, Magali Demanget, Esther Katz, Françoise Neff Nuixa, Helios Figuerola Pujol, Italo

---

<sup>15</sup> *Huehuentle* significa “ancianos” ofrendadores (Ruiz, 2001:18).

<sup>16</sup> *Teciuhtlazqui* significa “el que arroja el granizo” (Cf. López Austin 1967: 87-118); conjurador tal (Molina, [1571] 2004).

Signorini, David Robichaux, David Lorente y Fernández, Elizabeth Motte-Florac, William Breen Murray, Virginia García Acosta, Fercia Angulo Fernández y Leticia González Álvarez, Juan Manuel Rodríguez Esteves y Fernando Briones Gamboa. Se trata de artículos sobre temas de antropología del clima en distintos Estados de México, tales como Guerrero, Veracruz, Oaxaca, Chiapas, Tlaxcala, Estado de México, Michoacán y Baja California.

Me parece importante mencionar aquí el trabajo de Alicia Juárez Becerril *Los aires y la lluvia*, producto de su tesis de maestría y su tesis doctoral (octubre, 2010), porque reúne una gran cantidad de estudios sobre los graniceros del centro de México. Lleva a cabo una revisión muy completa de autores, sistematiza y compara estas informaciones algunos de ellos que han investigado mucho sobre este asunto, como es el caso de Johanna Broda y Julio Glockner, y con la experiencia personal de su trabajo de campo, principalmente desarrollado con graniceros en las comunidades de Santiago Xalitzintla, en el Estado de Puebla, y San Andrés de la Cal, en el Estado de Morelos. Su trabajo nos permite hacer algunas comparaciones con nuestro trabajo de campo y con otros estudios.

En materia de publicaciones recientes, merece destacarse la profunda investigación de Roberto Martínez González (2011) sobre *El nahualismo*. En densas 648 páginas, el investigador trata de la creencia en los nahuales, como intermediadores con poderes extraordinarios, que se transforman en animales y otros elementos, y que hacen el bien o el mal y pueden controlar el tiempo atmosférico y curar. Creencia que se da en muchos lugares de Mesoamérica, y en la que se suele confundir a los graniceros con los brujos y los nahuales.

Otra publicación reciente y que me parece de una gran importancia por que trata el tema de los graniceros, sus antecedentes y su evolución en la Sierra de Texcoco, es el libro *La razzia cósmica. Una concepción nahua sobre el clima, deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco* de David Lorente y Fernández (2011). En dicho trabajo el investigador plantea en el caso específico de la cosmología de la Sierra de Texcoco, en el funcionamiento del cosmos se antepone, no una relación animista de

reciprocidad<sup>17</sup>, sino la lógica de la noción de “restitución” que a veces es forzada a través de vías como la depredación y la rapacidad. Su trabajo nos muestra la relación del campesino indígena de Texcoco con la naturaleza y de cómo esta relación con el mundo de los *ahuaque* se ha mantenido en términos muy similares desde la época prehispánica, con la diferencia, de que en la actualidad, las deidades del agua también se apoderan con sus rayos y tormentas de granizo de las esencias o corazones de las carreteras, los postes de luz, etc.

Hay otros estudios, que no tratan directamente el tema de graniceros, sin embargo, han sido de gran utilidad para la realización de este trabajo, porque nos han ayudado comprender y analizar cuáles han sido los mecanismos de transformación definidos como aculturación, sincretismo o superposición de elementos de la cultura dominante en las culturas mesoamericanas establecidas con anterioridad. Algunos de estos autores son Gonzalo Aguirre Beltrán, Johanna Broda, Alfredo López Austin, George Foster, Alessandro Lupo y Federico Navarrete.

### **Área geográfica de nuestro trabajo de campo**

El área geográfica en que hemos desarrollado nuestro trabajo de campo comprende comunidades y lugares del Sur y Suroeste de la Sierra Nevada del centro de México (Iztaccíhuatl y Popocatépetl), Estado de Morelos y parte del Estado de México. Se trata de registros realizados en “templos” de graniceros ubicados en lugares tales como montañas, cerros, manantiales, barrancas y cuevas, y también en las casas de ellos, en sus pueblos y comunidades. Básicamente, en el Estado de Morelos, Amatlán de Quetzalcóatl, Atlatlahucan, Hueyapan, San Andrés de la Cal, Santo Domingo Ocuituco, Tetela del Volcán y Tepoztlán; en el Estado de México,

---

<sup>17</sup> El animismo puede ser especificado por lo menos por tres tipos dominantes de relación: la rapacidad, la reciprocidad y la protección. La reciprocidad es una inversión de la rapacidad y define esos sistemas animistas en los que las relaciones entre los humanos, así como entre humanos y no humanos, son alimentadas por un intercambio constante de servicios, almas, alimentos o vitalidad genérica. La creencia dominante en esos sistemas es que los humanos tienen una deuda con los no humanos, principalmente por la comida que estos últimos les proporcionan (Descola y Pálsson, 2001: 115).

Amecameca, Santiago Mamalhuazuca y San Pedro Nexapa; y, en el Estado de Puebla, Alpanocan.

Es de señalar que en esta zona han trabajado muchos investigadores desde tiempos coloniales, como es el caso de Diego Durán y de Domingo Chimalpáhin en el siglo XVI y de Hernando Ruiz de Alarcón a comienzos del siglo XVII, y muchos en el siglo XX, y hasta el día de hoy.

Como parte de nuestra investigación, también hemos hecho registros en video en los Estados de México, Morelos, Puebla y Tlaxcala; y en otros pueblos, lugares y sitios arqueológicos en los que existe una fuerte tradición de graniceros.

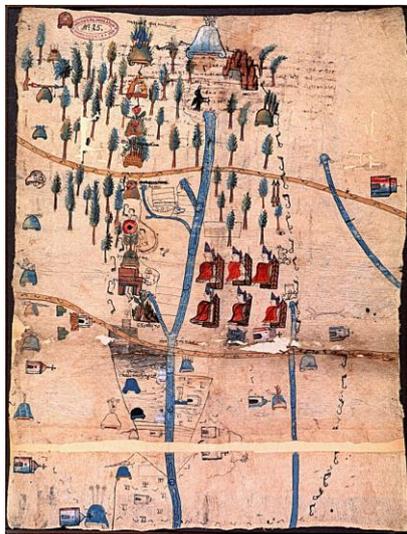


Fig. 2a. Mapa de Hueyapan, siglo XVI (Colecction J. M. H. Aubin).

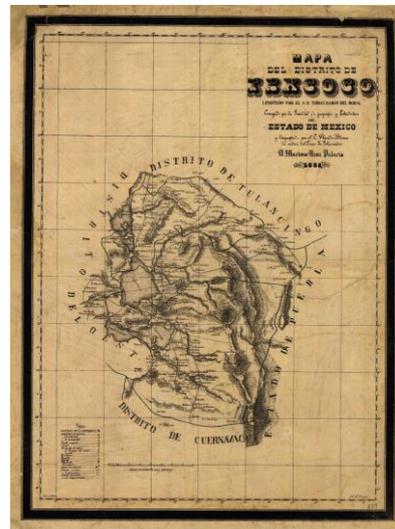


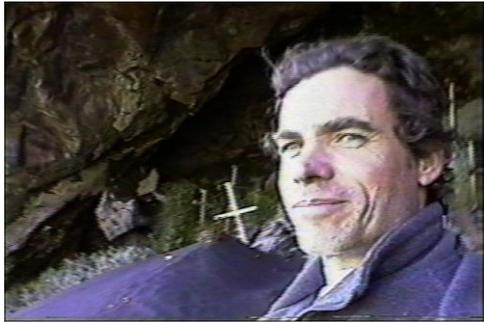
Fig. 2b. Mapa del Distrito de Texcoco, 1851 (Colección Orozco y Berra).



Fig. 3a. El investigador (JBP) registra video de ceremonia en el Templo de María Blanca. (foto: Alfredo de la Rosa)



Fig. 3b. JBP enseña fotografías en un I Pod a don Alejo (†) de ceremonias pasadas que él mismo dirigió. (foto: Elías Rodríguez)



4a. Autotoma en la cueva del Rostro Divino, en la cara sur del volcán Popocatepetl (4030 msnm).



4b. Interior cueva del Rostro Divino

(fotos JBP)



Fig. 5. Mapa del área principal de estudio (tomado de: CD-INEGI-20, 2003). En azul, área y lugares específicos del trabajo etnográfico de JBP.

### Abreviaturas Publicaciones

<i>Cbr</i>	<i>Códice Borgia</i>
<i>Cbb</i>	<i>Códice Borbónico</i>
<i>CC</i>	<i>Códice Chimalpopoca</i>
<i>CF</i>	<i>Códice Florentino</i>
<i>CM</i>	<i>Códice Magliabecchino</i>
<i>CVA</i>	<i>Códice Vaticano A</i>
<i>CVB</i>	<i>Códice Vaticano B</i>
<i>CV 3738</i>	<i>Códice Vaticano 3738</i>
<i>CVB</i>	<i>Códice Vindobonensis</i>
<i>ECN</i>	<i>Estudios de Cultura Náhuatl</i>
<i>HAM</i>	<i>Historia Antigua de México</i>
<i>HMP</i>	<i>Historia de los Mexicanos por sus Pinturas</i>
<i>Ix</i>	<i>Códice Ixtlixochitl</i>
<i>PM</i>	<i>Primeros Memoriales</i>

### Abreviaturas Instituciones

CIDHEM	Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos
ENAH	Escuela Nacional de Antropología e Historia
UCM	Universidad de la Ciudad de México
UAEM	Universidad Autónoma del Estado de Morelos
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México

### Entrevistas y registros audiovisuales realizados por JBP

(RA-JBP-AR)	Registro Audiovisual-JBP <sup>18</sup> -WG <sup>19</sup> -Aurelio Ramírez
(RA-JBP-AM)	Registro Audiovisual-JBP-Amelia Martínez
(RA-JBP-AV)	Registro Audiovisual-JBP-Alejo Villanueva
(RA-JBP-ADR)	Registro Audiovisual-JBP-Alfredo de la Rosa
(RA-JBP-CP)	Registro Audiovisual-JBP-Celso Pineda
(RA-JBP-EA)	Registro Audiovisual-JBP-Elodia Abdón
(RA-JBP-E)	Registro Audiovisual-JBP-Esteban
(RA-JBP-ET)	Registro Audiovisual-JBP-Ernestina Toledano
(RA-JBP-JJ)	Registro Audiovisual-JBP-WG-Jovita Jiménez
(RA-JBP-JS)	Registro Audiovisual-JBP-Jesús Soto
(RA-JBP-MP)	Registro Audiovisual-JBP-Margarita Pineda

<sup>18</sup> JBP = Juan Bulnes Petrowitsch.

<sup>19</sup> WG = Wilma Gómez (Camarógrafa).

(RA-JBP-SP)	Registro Audiovisual-JBP-Silvestra Palacios
(RA-JBP-TL)	Registro Audiovisual-JBP-Timoteo Linares
(RA-JBP-VL)	Registro Audiovisual-JBP-WG-Vicenta Laredes
(RA-JBP-VS)	Registro Audiovisual-JBP-Vicente Sánchez
(RA-JBP-AP)	Registro Audiovisual-JBP-Alberto Palacios
(RA-JBP-JH)	Registro Audiovisual-JBP-Jonhatan Hernández

## Capítulo I

### Representaciones escultóricas y pictográficas prehispánicas y coloniales, y fuentes escritas de los siglos XVI, XVII y XVIII

#### 1. La predicción del clima

Para todas las antiguas culturas y pueblos del mundo, desde recolectores, cazadores, pescadores, pastores, agrícolas, navegantes, comerciantes, hasta civilizaciones urbanas, ha sido primordial la predicción del clima para aprovechar al máximo los años y tiempos propicios para obtener buenas cosechas, así como para prevenir y hacer frente o prepararse con anticipación ante eventos climáticos y meteorológicos estacionales más severos que pudieren afectar a las gentes, sus cultivos y sustentos. Por ello, en todas partes, los pueblos han observado el movimiento de los astros, no sólo del sol y de la luna, sino también de los planetas y las estrellas; y todos los fenómenos atmosféricos y su relación e influencia con los animales y las plantas. Redundando todo ello en unos conocimientos y observaciones ordenados en una jerarquía de saberes que para quienes no los tienen resultan sorprendentes.

De ello nos hablan, en los pueblos con escritura, sus más antiguos libros. En las culturas mediterráneas, como Grecia, se destacan los poemas de Homero y Hesíodo, así como Arato [IV-III a. C.], en su obra *Fenómenos*, que comienza señalando:

[...] Porque de él [Zeus] también somos hijos, y afable con los humanos da señales propicias, despierta al pueblo para el trabajo recordando el sustento; le dice cuándo es óptimo el campo para el buey y la azada; le dice cuándo propio es el tiempo de [transplantar] las plantas y de esparcir toda semilla. En efecto, Zeus mismo fijó en el cielo dichas señales, al haber distinguido constelaciones; vio las estrellas que durante cada año muy definidos signos harían de los tiempos al hombre, para que todo firme creciera. (2000: 1,

vers. 5-13)

En el centro de México, y en referencia a las creencias y saberes mexicas aún vigentes en el siglo XVI, Sahagún consigna, en *Los Primeros Memoriales* y en el *Códice Florentino*, las características de los meteoros, algunas formas de predecir el clima, los significados simbólicos que los representaban, y sus influencias en la producción agrícola. Por medio de estos testimonios y dibujos de algunos meteoros, constatamos que era muy importante la observación de los fenómenos meteorológicos para las comunidades campesinas y sus graniceros. Nos da varios ejemplos como el siguiente: Cuando el arco iris (*ayauhcoça[malvtl<sup>20</sup>]*) comienza a levantarse se dice: “que la lluvia cesará, que ahora los *tlaloque* la pararán.” (Sahagún, *PM*, 1997: 157).<sup>21</sup>



Fig. 6a. Arco iris (*PM*, 1993: 282v).



Fig. 6b. Arco iris (*CF*)

(fotos JBP)

En el *Códice Florentino*, también, al recoger lo que se decía sobre el arco iris (*Aiuauhcoçamalotl*) si aparecía,

no habría de llover, no habría de llover duro, no habría de llover a cántaros. Pero que habría de quebrantar las nubes. Habría de disipar, impedir, y aquietar la lluvia torrencial que humedece, empapa e inunda. Si las nubes se apilan, si nubes pesadas ennegrecen [el cielo] de manera que por todas partes está oscuro, él [arco iris] solamente [las] disipa. Aunque llueva, ya no

<sup>20</sup> En este trabajo, se respeta la ortografía de las palabras nahuas tal como aparecen en las fuentes coloniales. Cuando se conocen varias versiones de una misma palabra, se adopta la ortografía propuesta en el *Gran Diccionario Náhuatl* de Thouvenot (2008). *Ayauhcoçamalotl* significa arco del cielo (Thouvenot, 2008: entrada “ayauhcoçamalotl”, 1571, Molina).

<sup>21</sup> (... *ye quiçaz yn quiavitl ye quiçazque in Tlaloque*).

será la lluvia pesada; ya no aumentará. Sólo chispeará; lloviznará, caerán unas pocas gotas; una neblina, una niebla menor y débil. O, a lo más, unas gotitas; seguirá chispeando y lloviznando. (Sahagún, *CF*, VII: 18)<sup>22</sup>

En la *Historia General* (1997, VII: 436), leemos: “El arco del cielo [...]; tiene apariencia de diversos colores (y) cuando aparece es señal de serenidad.”

En los *Primeros Memoriales*, de la helada (*Çetl*)<sup>23</sup>:

Decimos que la helada es Itztlacoliuhqui. Durante el año la helada viene en el período de veinte días de Ochpaniztli<sup>24</sup>. Y por ciento veinte días hay frío. Él cesa en el período de veinte días que llamamos Tititl. Decimos “El frío ha cesado. Ahora es el tiempo de las hojas verdes del maíz; ahora está cálido, ahora el tiempo es bueno. (Sahagún, *PM*, 1997b: 157)<sup>25</sup>



Fig. 7a. Nube (*PM*, 1993: 283r).



Fig. 7b. Nieve, (*Ibid.*: 283r).



Fig. 7c. Granizo, (*Ibid.*: 283r). (fotos JBP)

También en el *Códice Florentino*:

La helada se llamó [dios] Itztlacoliuhqui. Una vez al año viene el frío. Durante la fiesta de Ochpaniztli [en el onceavo mes del año prehispánico] comienza el

<sup>22</sup> (*in amo quiauiz, amo tlaelquiauiz, amo tilaoaz: çan quimomoiaoaz in mistli, quipopoloa, quelleltia, quiiacatzacuilia in quiiuaitl, in tlaelquiiuaitl: in tepaltli, in techacoani, in teçoquitli. Intla cenca omotlatlali mistli, in ouel cuicuicheoac, in onouian tlatlaoac: çan quipopoloa. Intlanel quiaui, aocmo cenca tilaoa, aocmo molhua: ça aoachquiaui, aoachtli in onueuetzi, in onchichipini: aoachptzactli, aoachpicilli, aoachpiciltoton, in onttzitzicuini in onueuetzi: anoçe çan aoachtlaoa aoachtlaomatimani, aoachtzetzeliuhtimani*).

<sup>23</sup> *Cetl* significa carambano o yelo (Thouvenot, 2008: entrada “cetl”, 1571, Molina).

<sup>24</sup> Ochpaniztli significa Barrer camino, La fiesta barrendera, Día de barrer. “Barrimiento”, (*Ibid.*: entrada “ochpaniztli”, 1579, Durán).

<sup>25</sup> (*tiquitoa itztlacoliuhqui çexiuhtica y vallauh in çevetzi ypã çempovallapoalli ochpaniztli. Auh chicuaçempoaliuaitl i çevetzi ipã quiça çempovallapovalli tiquitoa tititl tiquitoa oquiz in çetl ye toquizpa. Ye tlatonia. ye qualca*).

frío. Y por cientoveinte soles persiste y hay frío. Y él se acaba y desaparece [durante la fiesta] llamada Tititl”<sup>26</sup>, [en el décimo séptimo mes del año].

Cuando [el mes] llega a su fin, se dijo:

Porque la helada ha partido. Ahora habrá que sembrar –será tiempo de sembrar. Ya la tierra será plantada, para que [las semillas] sean puestas en el suelo. Ya está cálido, apacible, calmo, ya la estación es buena, el tiempo es propicio; la hora está a la mano; el tiempo está maduro; el momento ha llegado. [Porque] ya ellos se apuran y son diligentes. Ya hay inquietud; todos los hombres están agitados y solícitos; y estarán echando adelante el trabajo de los campos, la preparación del suelo, la vuelta a cultivar los campos; ya los campos serán vueltos a cultivar. Ahora habrá plantación de frijoles; los frijoles serán sembrados. Ahora las semillas de amaranto serán esparcidas; el amaranto será sembrado. Ahora la semilla de chíá será esparcida; las plantas de chile sacadas y trasplantadas. Ya los retoños serán podados y separados, y todos llevarán fruto. (Sahagún, *CF*, VII: 19)<sup>27</sup>

De la nube (*mixtli*)<sup>28</sup>, se lee que:

Cuando ellas se asientan en las cumbres de las montañas decimos que ahora va a llover, que ahora los *tlaloque* están llegando; las nubes se han asentado. (Sahagún, *PM*, 1997b: 157)<sup>29</sup>

También en el *Códice Florentino* (VII: 20) se dice de la nube (*mistli*):

Cuando [las nubes] se arremolinaban y formaban grandes truenos, y se asentaban y colgaban alrededor de las cimas de la montaña, se decía: Los

<sup>26</sup> *Tititl* significa estirar, “contracción” (Thouvenot, 2008: entrada “tititl”, 1579, Durán).

<sup>27</sup> (*Cetl*, *mitoa*: *itztlacoliuhqui*, *cexiuhtica in oallatiuh*, *in ceuetzi: ipan ochpaniztli*, *in peoa ceuetzi*. *Auh chicoacempoalihuitl*, *chiquacêpoaltonal: in mani*, *in ceuetzi*. *Auh ipan quiça*, *ipan poliui*, *in itoca tititl*. *Icoac tlami*, *mitoa ca oquiz in cetl*, *ie tocoz*, *ie toquizpan*, *ie tlatlalaquilloz*, *ic tlallan ontlatlalloz: ie tlatotonja*, *ie tlacacaoaca*, *ie tlaíamanja: ie qualcan*, *ie uncan*, *ie inman*, *ie tlainman*, *otlainmantic: ie tlaçui*, *otlaçuih*, *ie neamaloç*, *ie neacomanaloz*, *ie nemociuiloz*, *ie tlamociuiz*, *aoc onnetlaliloz: ie tlaçaitl eoaz*, *ie motocaz in tlaelimictli*, *in tlapopoxolli*, *in çacamolli*, *ie çacamoloz*, *ie etlaxoz*, *ie etlaçaloz: ie oauhpixoloz*, *ie oauhquetzaloz*, *ie chiempixoloz*, *ie chiltecoz*, *ie chilaquilloz: ie onpipilcotoz*, *ie onnemaiaohoaz*, *ie netlacatilloz*).

<sup>28</sup> *Mixtli* significa nuue (Thouvenot, 2008: entrada “mixtli”, 1571, Molina).

<sup>29</sup> (*In iquac tepeticpac omotlatlalli tiquitoa ca ye quiaviz ye viçe in tlaloque omotlatlalli ÿ mextli*).

*tlaloque*<sup>30</sup> ya están viniendo. Ahora lloverá. Ahora los amos de la colina lluviosa esparcirán agua.<sup>31</sup>

Y en su *Historia General* (1997, VII: 436-437), señala que ya venían los *tlaloque* cuando se veían nubes espesas encima de las sierras altas.

De la nieve (*çepayavitl*)<sup>32</sup>, se lee:

Es compañera de la helada. Es apreciada como la lluvia. Cuando nieva decimos que habrá una cosecha. (Sahagún, *PM*, 1997b: 157)<sup>33</sup>

En el *Códice Florentino* dice, de la nieve (*cepaiauitl*):

Era solamente la sirviente y compañero que seguía, acompañaba, y esparció la helada encima de la tierra. Se consideraba ser como la lluvia. Y se dijo que cuando había nieve, [las mieses] debían ser cosechadas; las mieses estarían bien. Se predecía, y era un augurio de [buenas] cosechas. (Sahagún, *CF*, VII: 19)<sup>34</sup>

Esta aseveración que nos presenta Sahagún de que la nieve era un augurio de buenas cosechas, tal vez se deba al hecho de que las nevadas o heladas antes del periodo de siembra ayudan a purificar la tierra de posibles plagas que pudieran afectar a las plantas en su crecimiento. A diferencia del granizo, que destruye la tierra y los cultivos cuando la planta está todavía en desarrollo.

Hay representaciones y vinculaciones de heladas muy fuertes con hambrunas, como la que presenta el *Códice Vaticanus A*, y a la que hace referencia Chimalpáhin:

10 Tochtli, 1450. En este año heló y hubo hambruna. Fue el primer año, de

<sup>30</sup> *Tlaloque* significa "Los que yacen en la tierra" (*Ibid.*: entrada "tlaloque", 1580, Sahagún/Máynez).

<sup>31</sup> (*In icoac tepeticpac moloni, momoloca, motlatlalia, mopiloa: mitoaia, ca ie uitze in tlaloque, ie quiauitl, ie pixauizque ia aoaque*).

<sup>32</sup> *Cepayauitl* significa nieve, (Thouvenot, 2008: entrada "cepayauitl", 1571, Molina).

<sup>33</sup> (*Çan itlauical yn çetl iuhquin quiauitl ypã povi in iquac çepayavi tiquitoa pixcoz*).

<sup>34</sup> (*Çan iuical, çan itlauical, qutoquilia, quitocatiuh, yoã onotiu in cetl: iuhquin quiauitl ipan poui. Auh mitoa, in icoac cepaiaui: piscoz, tlamochioaz: quinessia, inezca in pisquitzli*).

cinco años, que no se dieron las cosechas. [Y en] 11 Ácatl, 1451. Fue el segundo año en que hubo hambruna. En Chalco y en otras partes, los coyotes y los zopilotes comenzaron a comerse a la gente. La piel de los jóvenes se arrugaba como si fuera piel de viejos. Se caían muertos por los bosques, cerros, [...]. (Chimalpáhin, 1998: 257)

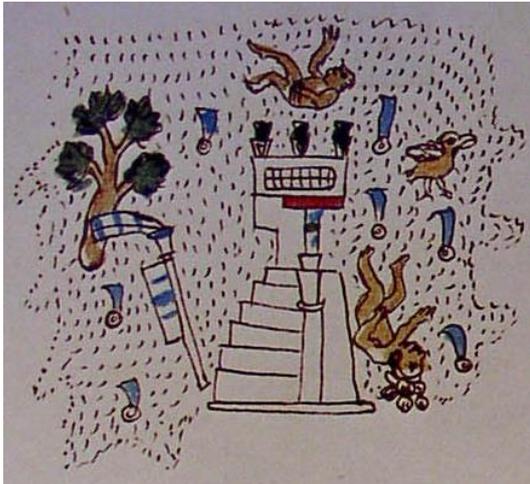


Fig. 8a. Fuerte helada en 10-Tochtli, (CVA: 77r).



Fig. 8b. (*Idem.*).



Fig. 8c. (*Idem.*).

También en su *Historia General*, Sahagún (1997, VII: 436) dice que

a la nieve cuando cae casi como agua o lluvia llaman *cepayáhuatl*, casi hielo blando, como niebla, y cuando así acontecía decían que era pronóstico de la cosecha buena, y que el año que venía sería muy fértil.

En los *Primeros Memoriales* se hace referencia a lo que dicen los *teciuhltlazque* acerca de nubes muy blancas que se asientan en la cima de las montañas: “Y cuando los expulsadores del granizo lo han visto, dicen “Ahora va a granizar”, y éste daña los frutos de la tierra.” (Sahagún, *PM*, 1997b: 157)<sup>35</sup> y en el *Códice Florentino*, del granizo (*teciuitl*)<sup>36</sup> se agrega:

“Ahora granizará; ahora nuestro alimento se congelará.” Y así caerá granizo, haciendo un estrépito como un traqueteo golpeante sobre la cabeza, diluviando [como si fueran] piedras. Así, verdaderamente, muertas y

<sup>35</sup> (*Ic muchita in iquac motlatlalia mexthli tepeticpac cenca iztac mitoa ca ye tetiviz. Auh nimã quitaya in teçiuhtlazque quitoaya ca ye tetiviz. auh quitlacoa in tonacaiotl*).

<sup>36</sup> *Teciuitl* significa granizo (Thouvenot, 2008: entrada “teciuitl”, 1571, Molina).

despojadas nuestras siembras. Porque a cierta distancia, se aplana sobre la tierra y esparce pájaros sobre la superficie del agua. (Sahagún, *CF*, VII: 20)<sup>37</sup>

En el siglo XVIII, Jacinto de la Serna describe una forma que tenían los indígenas de predecir cómo iban a estar sus cosechas:

No faltó en esta complicidad la noticia, que se tuvo de las idolatrias, y sacrificios, y supersticiones, que todos los indios de toda aquella comarca, y Valle de Toluca hazian con la sierra nevada de *Calimaya*. [...]: ay en este llano, ó placa algunos generos de rosas, que oy en dia les sirven á los indios de aquella comarca de Pronosticos de sus sementeras: pues en la falta destas rosas, ó en la abundancia de ellas pronostican el año malo, ó bueno, que tendrán, y aunque esto pudiera ser naturalmente: mas, por la parte donde se hallan, y por la deidad, que siempre án dado á aquella laguna, se hazen sospechosos sus pronosticos. (Serna, 1953: 82)

Todo lo anterior indica que el conocimiento del clima en los pueblos mesoamericanos, como en todo los pueblos del mundo, constituyó un asunto vital, como lo fue también para los españoles llegados a América.

En las representaciones escultóricas y pictográficas precolombinas y del siglo XVI, observamos una infinidad de imágenes de dioses, gobernantes y posibles sacerdotes en distintos contextos de carácter simbólico, mítico, o histórico, que nos permiten, de algún modo, hacer analogías con las descripciones de las primeras fuentes coloniales escritas.

Uno de los primeros cronistas dominicos, fray Diego Durán<sup>38</sup>, escribía:

<sup>37</sup> (Ic muchioa, ic neci: in icoac tepeticpac motlatlalia mistli, cêca iztac: mitoa, ca ie teciuiz, ie teciuiloiz in tonacaiotl. Auh inic uetzi teciuil, iuhquin tlacacalaca, tequacacalanja, temomotla: vel ic miqui, ic ispoliui, ic tonacamiqui, cematl quîmana, atlisco quinmana in totome).

<sup>38</sup> Fray Diego Durán (1537-1588), dominico, llegó a la Nueva España en 1542, quedando avecindado en Texcoco. Hizo “[...] profesión en la Orden de Predicadores [...] [y] escribió, fundado en varios manuscritos antiguos en lengua náhuatl, lo mismo que en diversos códices [...]” la *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme* (León-Portilla, 1995, II: 1123). En su estudio preliminar sobre dicha obra, Rosa de Lourdes Camelo y José Rubén Romero (2002, I: 24) dicen que, para Durán, la evangelización estaba fincada sobre tres elementos: la racionalidad indudable del indígena, los restos de una predicación primitiva en estrecho vínculo con las virtudes inherentes al hombre, y el engaño del demonio que había provocado una distorsión flagrante de la fe católica y había sumido al indígena en una realidad manchada con creencias y ritos abominables (*Ibid.*, I: 27).

*Rogaron los señores desta tierra á este Santo baron Hüímac que se casase [...]. En una pintura le bi pintado con una loba larga y un sombrero grande puesto en la caveça, [...], y un retulo que decia “padre de los hijos de las nube”. (Durán, 2002, Tomo II: 22)*

Durante la Conquista y Colonización de América, desde un comienzo, y, en México, desde la llegada de Cortés, la existencia de los trabajadores del tiempo atmosférico, conocidos en la actualidad comúnmente como “graniceros”, y de sus rituales, fue observada con atención y preocupación por los misioneros. En efecto, aunque existiera un parecido con especialistas meteorológicos europeos, pervivía en sus prácticas la invocación de los antiguos dioses. Además, los graniceros mantenían una suerte de sacerdocio, y seguían practicando su culto, en el cual los evangelizadores reconocían señales del paganismo, de la hechicería, de la brujería o de los engaños del demonio. En diversos escritos coloniales de los siglos XVI y XVII encontramos descripciones de graniceros, así como de sacerdotes prehispánicos que, en el centro de México, dirigían o participaban en ceremonias que correspondían a las “veintenas” dedicadas a las deidades agrícolas.

Se trata de diversos autores cuyos escritos, en el siglo XVI, consignaron cosas que ellos conocieron o de las que tuvieron noticia por informantes indígenas, sobre los graniceros, su visión de la naturaleza, sus dioses, rituales y creencias vinculadas con su tradición prehispánica.

## **2. Los graniceros en las fuentes escritas**

Los informantes, por ejemplo, de Fray Bernardino de Sahagún<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> El franciscano Fray Bernardino de Sahagún (1499-1550), además de haber sido uno de los primeros misioneros llegados a la Nueva España, se le reconoce, por su obra, como un gran precursor de los estudios etnográficos y por haber sido --como lo señala Jerónimo de Mendieta (1997 [XVI], Lib. V: 380)-- un inigualado estudioso “en alcanzar los secretos” de la lengua mexicana. Hacia 1548, Sahagún en Tepepulco, región texcocana (actual Estado de Hidalgo), comenzó a reunir los materiales para su obra, con “diez o doce principales ancianos” que le informaron sobre todo lo que él les preguntó; trabajo que duró aproximadamente dos años (Garibay, ed., 1997: 7-8). Lo acompañaron “hasta cuatro latinos” a quienes había enseñado la gramática en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Escribe el

presentan a los “atajadores de granizo o del mal tiempo” como personas dedicadas a interpretar y controlar los meteoros para que no afecten las sementeras. En relación a los nombres con los que se designaba a estos graniceros prehispánicos y de los primeros años de la Colonia, Sahagún (1997b [1580]: 157, 210) consigna, entre otros, el de *teciuhtlazque*, que Sullivan (ed., 1997: 157, nota 9) traduce como “echador o arrojador del granizo (*caster of hail*)”. En efecto, usaban sus poderes extraordinarios para proteger los campos de las tormentas de granizo perjudiciales (*Idem*). También mencionan los informantes de Sahagún (1997b: 211) al *quiauhtlaçá iztauhyatica*, un nombre que Sullivan (ed., 1997: 211) traduce como “él echa o aparta la lluvia con el ajenojo<sup>40</sup> (*he casts rain with wormwood*)”. López Austin (1967: 87-118), por su parte, se refiere a ellos como el *teciuhtlazqui*, “el que arroja el granizo”, el *teciuhpeuhqui*, “el que vence al granizo”, el *echecatlazqui* y el *mixtlazqui*, “el que arroja los vientos” y “el que arroja las nubes”, el *tlachixqui* y el *tlaciuhqui*<sup>41</sup>, “el que adivina situaciones e influencias dañinas contrarias, como el granizo y la falta de lluvias”. Según Aguirre Beltrán (1963: 99), el *tlaciuhqui* desencadenaba la lluvia.

En el *Códice Florentino* Sahagún describe lo que define el trabajo del

---

franciscano acerca de su método de trabajo: “Todas las cosas que conferimos me las dieron por pinturas, que aquella era la escritura que ellos antiguamente usaban, y los gramáticos las declararon en su lengua, [...] al pie de la pintura” (Sahagún 1997a: 7). De estas primeras entrevistas, surgieron los *Primeros Memoriales*. Sahagún después se mudó a Tlatelolco, en donde también reunió a unos diez principales, “muy hábiles en su lengua”, para contrastar las escrituras que traía de Tepepulco y agregar nuevas informaciones. Fue ayudado de unos cinco colegiales trilingües que volvieron a redactar la totalidad de los textos dando a luz los manuscritos que se vendrían a llamar posteriormente *Códices Matritenses*. Hacia 1656, Sahagún se trasladó al Convento de San Francisco el Grande, en la Ciudad de México. Allí revisó sus primeros escritos y sacó, junto con sus ayudantes, “en blanco, de buena letra, los doce libros” de la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, conocida también como el *Códice Florentino*.

<sup>40</sup> En Europa, el característico olor del ajenojo se usa contra las pestes. Antiguamente se utilizó como insecticida contra la polilla, que ataca a la ropa. Tiene secreciones de sus raíces, ejerciendo un efecto inhibitor sobre el crecimiento de plantas cercanas. Es muy útil como repelente de insectos, pero no alcanza con plantar sobre el borde de un área de cultivo. Es una de las plantas principales en la elaboración del licor de ajenojo o absenta. La *A. absinthium* procura el sabor y principio psicoactivo (tuyona) del ajenojo o absenta, bebida que, hoy día es ilegal en diversos países. Es un potente alucinógeno neurotóxico que, en grandes cantidades es adictivo y, al final, mortal. En el Norte de África reemplaza a la menta o hierbabuena durante el invierno para la preparación del té verde. En 1890, el “*hada verde*”, como era llamada la bebida de ajenojo o absenta, se extendió por toda Europa, Estados Unidos y América del Sur, principalmente en Chile y Argentina, donde se consumía (Wikipedia).

<sup>41</sup> *Tlaciuhqui* significa estrellero o astrólogo (Thouvenot, 2008: entrada “tlaciuhqui”, 1571, Molina).

granicero. Dice que cuando las

[...] nubes muy blancas se asentaban en las cimas de la montaña, se decía: Ahora granizará; [...] Ya entonces los habitantes de las aguas se van reuniendo por su cuenta; y ellos entran en su lucha. Y si pudiera no granizar, y que ellos pudieran no congelarse, y las jóvenes plantas de maíz pudieran no ser dañadas por el granizo, entonces los [hechiceros] que despiden el granizo y la lluvia la dirigen y mandan fuera. Ellos lo remueven de las aguas [del lago]; ellos le muestran el camino y lo toman [de aquí]. O, de otro modo, lo despachan a los lugares desiertos, las tierras no cultivadas donde no hay siembras, donde nadie vive, nada crece, y nada sale: la tierra vacía. (*Códice Florentino*, VII: 20)<sup>42</sup>



Fig. 9a. Pintura de Sahagún, *Arqueología Mexicana*, Vol. VI, N. 36, marzo-abril, 1999, p. 6.



Fig. 9b. Sahagún en su trabajo con los ancianos y escribanos (Portada, *Estudios de Cultura Náhuatl*, N. 29, 1999).

Sahagún (1997, *HG*, VII: 436-437), señala de manera similar, que cuando se veían nubes espesas encima de las sierras altas, se decía que ya venían los Tlaloque<sup>43</sup>, y para evitar que las granizadas cayeran sobre las sementeras,

Andaban unos hechiceros que llamaban *teciuhtlazque*<sup>44</sup>, que es caso

<sup>42</sup> (*Ic muchioa, ic neci: in icoac tepeticpac motlatlalia mistli, cêca iztac: mitoa, ca ie teciuiz, [...] Auh inic amo teciuiz, inic amo teciuiloz, inic amo tecinmiquiz toctli: niman quitopeoa, quipeuia, in teciuhtlazque, in quiiuhtlazque: atlanpa quiquanja, quitlachieltia, quiuca: anoço vmpa quitlaça in çacatla, çacaistlaoacan, in atle imuchioaian, atle iionoia, atle onoc, atle iieoia, atle eoatoc, atle iquiçaiã, atle quiztoc, atle onuetzoc: [...]*).

<sup>43</sup> Tlaloque es el plural de Tlálóc y significa “Los que yacen en la tierra” (Thouvenot, 2008: entrada “tlaloc”, 1580, Sahagún/Máynez).

<sup>44</sup> *Teciuhtlazque* significa “Los que arrojan el granizo” (*Ibid.*: entrada “teciuhtlazque”, 1580,

estorbadores del granizo; los cuales decían que sabían cierta arte o encantamiento para quitar los granizos, o para enviarlos a las partes desiertas, y no sembradas, ni cultivadas, o a los lugares donde no hay sementeras ningunas.

Las descripciones que hace Sahagún del trabajo que realizaban los *teciuhltlazqui* la podemos escuchar de un granicero en la actualidad casi en los mismos términos. Sin embargo, Sahagún, además de reconocer poderes extraordinarios de los *teciuhltlazque* para echar fuera el granizo, no nos dice cómo es que lo hacían.



Fig. 10a. Camaxtli (Durán, 2002: lám. 14).



Fig. 10b. Popocatépetl que humea Y otros cerros (Durán, 2002: lám. 28).

Fray Diego Durán, cuando habla de los sacerdotes dedicados a Camaxtli –dios de Huexotzinco y Tlaxcala, región en donde se evidenciaban prácticas graniceras– señala que eran personas que enseñaban a la gente varios conjuros para “[...] inbocar cerros y aguas y arboles y nubes y sol y luna y estrellas [...] ydolos [...] y quantas sabandijas hay en los montes [...]” y declara que todavía se usan y otros mil “que tienen para conjurar nubes, agua, cerros [granizos y tempestades] todo fundado en idolatría y ritos antiguos [...]” (2002, II: 88).

El cura benedictino indígena Pedro Ponce<sup>45</sup> también menciona que los

---

Sahagún/Máynez).

<sup>45</sup> Pedro Ponce (1546-?), “indio de raza” (León-Portilla, 1995, III: 2768), llegó a ser ordenado sacerdote, después de estudiar en la Universidad de México, en donde se graduó de licenciado en teología. En adelante, fue cura benedictino beneficiado de Zumpahuacan entre 1571 y 1626. Era “conocedor de los hechos e ideas de la antigua cultura nahua, [y] redactó un valioso libro que describe sus supervivencias en plena época cristiana”. Tal libro titulado

atajadores de granizo utilizaban conjuros para enfrentar las nubes y el granizo en el valle de Toluca:

Ay otros que llaman *teçiuhpuehque*<sup>46</sup> que en las mas partes del valle los ay que ahuyentan las nubes y las conjuran y los [...] pueblos los tienen señalados y los libran del *coatequitl*<sup>47</sup>, [...] (1953 [1626]: 379; Garibay, 1965: 131)

Y al decir que a los *teçiuhpuehque* los libraban del trabajo comunitario, vemos el reconocimiento que les daba la gente, por el importante trabajo que realizaban al defender los cultivos.

En sus *Ocho Relaciones*, el historiador indígena Domingo Chimalpáhin<sup>48</sup> narra, en orden cronológico, la serie de acontecimientos sucedidos, primero, a partir de la creación del mundo y de todas las cosas y, segundo, a partir del año 1 Tochtli (3 a. C.). Para lo que es nuestro asunto, me parece importante su historia de los grupos que se asentaron en el área de Chalco-Amecameca, entre los cuales destacan los xochtecas olmecas quiyahuiztecas y los totolimpanecas. En efecto, señala que todos ellos tenían la capacidad de tomar “como nahuales a la lluvia y a las fieras, [y que] bajaban ocultos entre las nubes y se comían a la gente de Chalco”. En esa descripción, todo parece indicar la existencia de algún tipo de “controladores del tiempo” para el periodo Clásico (específicamente en 720 d. C.) y Posclásico (1258 d. C.), en la misma área geográfica en donde, en la actualidad, existen varias corporaciones de graniceros y en donde hemos llevado a cabo parte de nuestro estudio etnográfico (RA-JBP).

---

*Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad* forma hoy parte del llamado Códice Chimalpopoca (*Idem*; Cf. Ponce, 1953).

<sup>46</sup> *Teciuhpuehque* es el plural de *teciuhpuehqui*, que significa “el que vence al granizo” (Cf. López Austin, 1967: 87-118). *Teciuhpuehqui* viene de *teciuitl* que significa “granizo” y de *petla* que Molina traduce como “romper” o “hender algo con impetu por los enemigos” (Thouvenot, 2008: entrada “petl”, 1571, Molina).

<sup>47</sup> *Coatequitl* significa “obra pública, o de comunidad” (*Ibid.*: entrada “coatequitl”, 1571, Molina).

<sup>48</sup> Domingo Chimalpáhin nació en 1579, en Tzacualtitlan Tenanco Chiconcóhuac, segunda cabecera de la ciudad de Amaquemecan Chalco. Sus padres descendían de los nobles tlailotlacas. Desde muy niño se trasladó a la ciudad de México, donde fue educado posiblemente por frailes franciscanos. Se le reconoce por su trabajo de historiador, a veces como autor, escribiente, y otras como compilador, traductor o copista (Tena, 1998, I: 11).

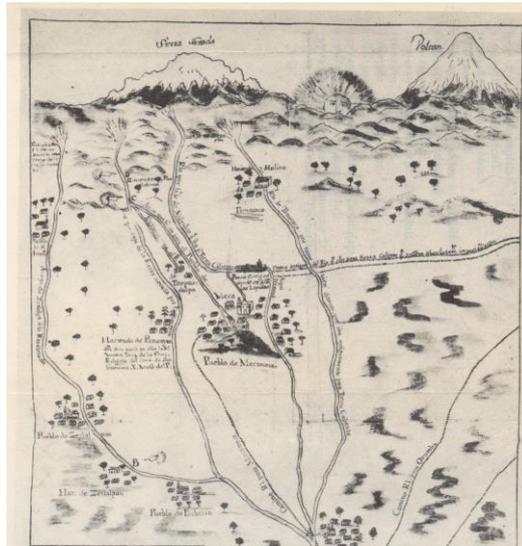


Fig. 11. Mapa de Amecameca (Cf. Rendón, 1965).

Además, sus *Ocho Relaciones de Chalco Amaquemecan* consignan varias de las costumbres de los pueblos del lugar y de las tribus que llegaban. Chimalpáhin señala que tanto unos como otros eran brujos y nahuales, mediante una serie de anécdotas, como cuando explica que, en el año 8 Técpatl (720 d. C.), “los colhuas se fingieron divinos y se creyeron brujos” y los apedrearon para que desistieran (Tena, 1998, I: 73). También informa que para el año 2 Técpatl (1260 d. C.), en Chalchihmomozco donde estaban asentados los xochtecas olmecas quiyahuiztecas cocolcas, en el cerrito de Chalchihmomoztli, donde se encontraba la fuente de agua a la que tomaron por diosa y le construyeron un templo en cuyo interior quedó el manantial (*Ibid.*, I: 133-137), y dieron también al lugar el nombre de Tamoanchan, lugar del cual decían:

Y porque creyeron que allí se encontraba el paraíso terrenal, respetaban y reverenciaban sobremanera [por lo que] Ni siquiera se atrevían a hacer ahí sus necesidades, para hacerlas, se transportaban por los aires para ir a un lugar que se llama Cuitlatépec o Cuitlatetelco, porque todos ellos eran grandes brujos y adivinos (*Ibid.*, I: 139).

También Chimalpáhin relata que en el año 3 Calli (1261 d. C.), cuando se festejaba a la diosa del agua en el templo del Chalchihmomoztli, el

*tlatoani* de los chichimecas totolimpanecas, recién llegados al área, se paró sobre un cerro de donde disparó sus flechas que dieron a dicho templo (*Ibid.*, I: 141). El agua contenida en el recinto empezó a salir a borbotones, se volvió amarga y luego se secó, hasta desaparecer. Después de este acontecimiento, los xochtecas olmecas xicalancas quiyahuitzecas cocolcas recitaron sus conjuros en vano y perdieron la capacidad de tomar por nahuales a las fieras y a la lluvia, pues sus conquistadores, los chichimecas totolimpanecas, fueron más capaces que ellos (*Ibid.*, I: 143).

Así vemos que en los historiadores como Chimalpáhin, se mezcla la historia con mitos, pueblos, gobernantes y seres humanos dotados de poderes especiales y que se transforman como los nahuales en distintos tipos de animales o fenómenos meteorológicos. En su descripción vemos, que dichos nahuales tenían una estrecha relación con el poder religioso, político y económico. Una vez perdido este poder, que en este caso fue al perder la guerra, los conquistados también perdieron sus poderes especiales de nahuales.

Acerca del nahual, Sahagún en el *Códice Florentino* dice:

El hechicero [es] un hombre sabio, un consejero, una persona de confianza - serio, respetuoso, venerable, dignificado, no revoltoso, no sujeto a los insultos.<sup>49</sup> Es buen consejero, un hombre de discreción, un guardián. Astuto, él es perspicaz, cuidadoso, útil; él nunca daña a nadie.<sup>50</sup>

El hechicero malo [es] un hacedor [de mal], un encantador. Él embruja a las mujeres; él desarregla, engaña a las personas; él lanza los hechizos encima de ellos; él los encanta; él les causa ser poseídos. A las personas las hace declinar. Las confunde.<sup>51</sup> (Sahagún, 1950-1982: 31)<sup>52</sup>

Al parecer, el nahual también podía controlar el tiempo atmosférico

<sup>49</sup> (*in naoalli tlamatini, nonotzale, piále, hacemelle ixtilli, imacaxtli, haquequelli, axictli, aixcoeoalitzli*).

<sup>50</sup> (*In qualli naoalli: tlapiani, tlaiollotl, tlapixqui: itzqui, itztica, tlapia, tlapaleuia, aiac quen quichioa*).

<sup>51</sup> (*In tlauelloc naoalli: tlachioale, tetlachiuiani suchioa, teiolmalacacho, teixcuepa, tetlanonochilia, texoxa, tetlachiuia tetlacatecolouia, teca mocaiaoa tetlapololtia*). Cf. George Foster: "Nagualism in Mexico and Guatemala", *Acta Americana*, II, 1-2 (1944), pp. 85 sqq. Corresponding Spanish text: "El naoalli propiamente se llama bruxo, que de noche espanta a los hombres y chupa a los niños." Cf. Also Dibble and Aderson, op. cit., IV, p. 42, n. 5.

<sup>52</sup> La traducción del inglés es mía.

como lo hacen en la actualidad los “graniceros” y como lo hacían los *teciuhltlazques* que describe Sahagún. En el vocabulario de su *Historia*, Sahagún (1997: 555) dice, sin embargo, que el “*nahualli* es el que entiende cualquier cosa de hechizos, y para usar de ellos es agudo y astuto; aprovecha y no daña.”

Resulta conveniente, tratándose de Sahagún, traer a colación algunas informaciones que nos ofrecen otras fuentes y autores contemporáneos en relación a lo mismo.

En *Teogonía e historia de los mexicanos* (1985: 152), Ángel María Garibay, en relación a un texto del Libro II de Sahagún, sobre los *teciuhltlazque*, dice que también se les llama *nanahualtin*. Garibay (1946, II: 167, en Aguirre Beltrán, 1963: 293) entre otras cosas dice: que el *nahualli* era conocedor del reino de los muertos, del cielo, sabía si habría de llover o no, reconocía cuando los dioses estaban enojados y se tenía que pagar la deuda, hacer “preses al Señor del reino de la lluvia.”

En el Libro Cuarto del *Códice Florentino*, también Sahagún (I, Lib. IV: f. 27r) nos muestra aspectos que vinculan a una persona, de acuerdo a su día de nacimiento, con ser o no un *nahuall*<sup>53</sup>: En el Capítulo XI, del séptimo signo llamado *ce quiauitl*<sup>54</sup>, y de su desastrosa fortuna, decían: “Los que en este signo nacen, son nigrománticos, bruxos, hechizeros, embaydores.” (CF, I, fol. 27r.)

El investigador Roberto Martínez (2010: 414-415) señala que aunque la mayoría de las fuentes del siglo XVI mencionen el término *nahualli*, no era una de las principales preocupaciones de los primeros cronistas, ya que “además de que la información es escueta y repetitiva, pocas veces se le define como algo más que un brujo que se transforma.

En las primeras fuentes no contamos con suficiente información sobre lo que era el *nahualli*, y mucho menos sobre los controladores atmosféricos prehispánicos o *teciuhltlazque*. Sin embargo, con la información que las fuentes nos aportan, podemos relacionarlos y decir que el nahuall, además de todas sus cualidades, era también *teciuhltlazqui*. Así lo vemos, cuando

<sup>53</sup> *Nahualli* significa “brujo, mago” (Thouvenot, 2008: entrada “nahualli”, 1580, Sahagún/Máynez); “nigromántico”, “bruxa”, “hechicero” (*Ibid.*: entrada “nahualli”, 1571, Molina); “hechicero” (*Ibid.*: entrada “nahualli”, 1780, Clavijero).

<sup>54</sup> *Ce quiauitl* significa 1 lluvia (*Ibid.*: entrada “ce quiauitl”, 1580, Sahagún/Máynez).

Aguirre Beltrán, apoyado en varias fuentes<sup>55</sup>, analiza lo que representaba ser un nahual. Dice que los huastecos eran famosos en la antigüedad por su conocimiento de la hechicería, poseían secretos necesarios para traer la lluvia, dañar a un enemigo, y el conocimiento para curar enfermedades. Uno de sus dioses, Nahualpilli<sup>56</sup>, “de *naua*, sabiduría, ciencia, magia; y *pilli*, jefe, principal, grande; el gran nahual, fue sincretizado con Tláloc, “el viejo dios jaguar de las culturas madres”. Estaba vestido como “cuexteca”, con cabello enmarañado. En uno de los cantares de los Dioses que Sahagún recogió y Seler tradujo, el sacerdote invoca al “Gran Nahual”, *oceloquiacuilli* (sacerdote jaguar), y le pide que “ejerza la hechicería sobre la lluvia” (1955: 3, 1963: 98-100).

En el mismo sentido, López Austin señala que muchos de estos magos tenían por *nanahuatlín* (CF, III: 17) a la lluvia o al ocelote (López Austin, 1967: 87-118). Los hombres-*nahualli* tienen atributos casi divinos que se dicen dioses, y por otro lado, están los dioses sobre la tierra dotados de cualidades humanas y mencionados como *nanahuatlín* (Martínez, 2011: 271).

De acuerdo con Navarrete (2000: 156), los autores que han intentado definir qué es el nahualismo han encontrado una ambigüedad irresoluble. El sustantivo *nahualli* y el verbo *nahualtia*, se referían específicamente en tiempos posclásico a la capacidad extraordinaria que tenían ciertos individuos de transformarse en algún animal o fenómeno natural. Sin embargo, al menos desde tiempos coloniales y hasta el presente, el término se ha aplicado en toda mesoamérica a un fenómeno más generalizado, que asocia al individuo con un animal compañero que comparte su destino. Esto es por

<sup>55</sup> Francisco de San Antón Muñón Chimalpáhin Cuauhtlehuanitzin, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, paleografía, traducción del náhuatl e introducción por Silvia Rendón, prefacio de Ángel Ma. Garibay K., México, F. C. E., 1965, 367 pp. [Biblioteca Americana, Serie de Literatura Indígena], p. 155. Fray Juan Bautista, *Algunas abusiones antiguas, en Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, edición preparada por Ángel Ma. Garibay K., pp. 121-140, México, Editorial Porrúa, S. A., 1965, 162 pp. [“Sepan cuantos...”, 37], p. 152.

<sup>56</sup> *Nahualpilli* significa “Noble brujo o mago”, (Naoalpilli) “Los lapidarios, que labran piedras preciosas, en tiempo de su idolatría, adoraban cuatro dioses: o por mejor decir diablos, el uno... el segundo dios a quien estos adoraban se llamava naoalpilli. [Al referirse a los cuatro dioses de los lapidarios: Chicunahui Itzcuintli, Nahualpilli, Macuilcalli y Cinteotl, dice:] A todos estos quatro davan sus imagines o sustitutos para que muriessen a su servicio el día de su fiesta: al que llamavan naoalpilli, ataviavanle, y cortavanle, los cabellos, como a cuextecatli, desiguales y maltratados.” (Thouvenot, 2008: entrada “nahualpilli”, 1580, Sahagún/Máynez); “una de las cuatro divinidades de Xochimilco y patrono de los talladores de piedras” (*Ibid.*: entrada “nahualpilli”, 2004, Wimmer).

la fecha de nacimiento, era conocido en los nahuas del posclásico como *tonalli*, en donde se establece una relación metafórica: ambos comparten cualidades análogas que los identifican entre sí y que los distinguen de otros hombres y animales (López Austin, 1967: 98-99; 1980: 226, en Navarrete, 2000: 159).

Para entender mejor el término nahual, puede consultarse el extenso libro *El nahualismo* (648 páginas) del investigador Roberto Martínez González (Cf. 2011).

### 3. El culto a las deidades agrícolas o *tlaloque*

Merece ser tratado en particular el culto a los *tlaloque* (“los que yacen en la tierra”)<sup>57</sup>, descritos en las primeras fuentes escritas, por la íntima relación que los graniceros dicen guardar con ellos, en sus prácticas rituales, desde tiempos inmemoriales.

Johanna Broda (2009: 59) afirma que los *tlaloque* personifican fenómenos concretos, como dioses de la lluvia y de las tempestades, originadas en las altas montañas, donde se engendran también las nubes. Pero no solamente ellos habitan en los cerros, sino que son también los mismos cerros personificados. “Se trataba de un grupo grande de dioses que representaban fenómenos causalmente vinculados”. A este grupo pertenecían: 1) Tláloc, y las huestes de seres pequeños (“*tlaloque*”) que ayudaban a producir la lluvia; 2) Chalchiuhtlicue, diosa de los ríos, fuentes y lagunas; 3) Huixtocíhuatl, diosa de la sal y el agua salada; 4) Ehécatl<sup>58</sup>, dios del viento y sus pequeños ayudantes, los *ehecatontin* (vientecillos); 5) Matlacueye, Iztac Cíhuatl, Popocatépetl y otros cerros deificados; y, 6) una serie de dioses como Opochtli o Nappatecutli, en cuya advocación se destacaba la laguna, y otros relacionados con los dioses del pulque. Estas deidades también eran patronos de gremios o *calpullis* y representados por víctimas humanas (el *ixiptla* del *teotl*), o por sacerdotes, en las ceremonias

<sup>57</sup> Tlaloque es el plural de Tláloc y significa “Los que yacen en la tierra” (*Ibid.*: entrada “tlaloque”, 1580, Sahagún/Máynez).

<sup>58</sup> *Ehecatl* significa espíritu o soplo, viento o ayre (*Ibid.*: entrada “ehécatl”, 1571, Molina).

rituales.

Pedro Carrasco (1976: 250; Juárez, 2010: 46-47) señala que los *tlaloque* recibían el nombre de *auaque* (dueños del agua) o *quiquiyauhtin* (dueños de las lluvias) junto a los servidores del dios del viento (Ehecatl) que eran los *ehecatontin* o las *cocoa*<sup>59</sup>.

En la cosmovisión prehispánica mesoamericana se consideraba que las deidades tenían sus ayudantes, que trabajaban para ellas; lo que tiene que ver con la idea de las réplicas de la divinidad que trataremos más adelante. Esta visión se mantuvo tras la Conquista española, y todavía subsiste en muchas comunidades campesinas de Mesoamérica. En la actualidad, el granicero, además de reconocer a esas entidades que los prehispánicos englobaban bajo el término de *tlaloque*, él mismo se asume como una parte importante del trabajo en grupo, como regar los campos y para alejar o deshacer las tormentas de granizo o trombas de agua.



Fig. 12a. "Tlálóc" (MNAH) Aunque al parecer se trata de Chalchiuhtlicue; Fig. 12b. Vasija Tlálóc; Fig. 12c. Tlálóc; Fig. 12d. y e. Chalchiuhtlicue (Sala Mexica, MNAH). (Fotos JBP)

En el *Códice Florentino*, Sahagún nos describe muy claramente la función de Quetzalcóatl como dios del viento y como guía y barredor de los *tlaloque* que traían la lluvia:

Era el viento, era el guía, el barrendero bueno de las lluvias, de los amos del agua, de aquellos que trajeron la lluvia. Y cuando el viento aumenta, se decía, el polvo se arremolina, ruge, aúlla, se hace oscuro, sopla en todas

<sup>59</sup> *Cocoa* significa culebras, o mellizos (*Ibid.*: entrada "cocoa", 1571, Molina).

direcciones; relampaguea; crecía iracundo. (Sahagún, *CF*, I: 9)<sup>60</sup>

Sopla el viento de cuatro partes del mundo por mandamiento de este dios, [el que viene del oriente, donde] dicen estar el paraíso terrenal al cual llaman Tlalocan, (y) a este viento le llamaban *tlalocáyotl*; <sup>61</sup> [...]. (Sahagún, 1997: 435)

Estas citas, otras informaciones y representaciones en códices prehispánicos y coloniales nos muestran que el Popocatépetl estaba muy relacionado a Tláloc. También la Iztaccíhuatl la relacionaban con Chalchiuhtlicue<sup>62</sup>. Y de manera similar sucedía con otras montañas. Junto con éstos, Quetzalcóatl, también se encuentra en los *Primeros memoriales* (267r., Fig. 17a) como uno de los Tepictoton. Me parece importante proponer como hipótesis, que la representación de Tláloc-Popocatépetl, podría ser también, la representación de Quetzalcóatl, ya que lleva un gorro cónico con plumas y en una mano lo que podría ser un *xonecuilli*<sup>63</sup>, elementos característicos de esta deidad, y nos podría estar demostrando lo emparentado de estos dioses como propiciadores de las lluvias. En la actualidad, a esas montañas se les personifica con otros nombres, muchos de ellos de origen católico.

En el área geográfica de nuestro estudio, dependiendo de la localidad, se habla de *ahuaques*<sup>64</sup> y *ecatontlis*<sup>65</sup> (o aires) como los principales responsables de traer el agua. Observamos una continuidad desde la época prehispánica al día de hoy en la forma de entender a estos espíritus del agua y del aire. También se les reconoce como niños o duendes. Los que son considerados benéficos otorgan revelaciones, buenos vientos y buenas

<sup>60</sup> (*yn ehecatl ynteiacancauh yntlachpancauh in tloaque yn aoaque, yn qujqujiauhti. Auh yn jquac molhuja eheca, mjtoa: teuhtli quaqualaca, ycoioca, tetecujca, tlatlaiooa, tlatlapitza, tlatlatzinnj, motlatlaueltia*).

<sup>61</sup> *Tlalocayotl* significa cosa del Tlalocan. Nombre del viento oriental (Sahagún, 1997: 954).

<sup>62</sup> Chalchiuhtlicue significa "su falda es de piedras preciosas -de chalchihuites-" (Thouvenot, 2008: entrada "chalchiuhtlicue", 1579, Durán).

<sup>63</sup> *Xonecuilli* significa "Bordon o palo con muescas que ofrecían a los idolos", (*Ibid.*: entrada "xonecuilli", 1571, Molina); "Pie torcido" (*Ibid.*: 1580, Sahagún/Máynez); Tortillas en forma de S (*Ibid.*: 2004, Wimmer).

<sup>64</sup> *Ahua* significa el dueño de la agua (*Ibid.*: entrada "aua; plural auaque" 1547, Olmos); cibdadano (*Ibid.*: entrada "ahua", 1571, Molina); Ahuaque significa "los dueños del agua" o "los que tienen agua" (la traducción es mía).

<sup>65</sup> *Eecatl* significa viento o ayre; espíritu o soplo, (*Ibid.*: entrada "ehecatl", 1571, Molina).

lluvias.

Los libros primero y segundo del *Códice Florentino*, Sahagún los dedica a los dioses, a sus atavíos, a sus nombres, a sus poderes y sus funciones, a las fiestas que los celebraban, a los himnos y rezos que se les dirigían, así como a los lugares y ministros de su culto. Nos interesa en particular la descripción contenida en ellos de algunas de las ceremonias que se llevaban a cabo en las 18 “veintenas” –llamadas “meses” por los españoles– que componían el año mexica. Al estar muchas de ellas relacionadas con los rituales agrícolas, donde se les rendía culto a los dioses del agua, de los mantenimientos y a los cerros donde se formaban las nubes que traían el agua.



Fig. 13a. Tláloc  
(Sahagún, *PM*,  
1993: 261v).



Fig. 13b. Tláloc  
(Sahagún, *CF*,  
1979: 10 r).



Fig. 13c. Napatecutli  
(Sahagún, *PM*, 1993:  
265r). (fotos: JBP)



Fig. 13d.  
Napatecutli  
(Sahagún, *CF*,  
1979: 12 r).

En los primeros meses del año Quahuitlehua, Tlacaxipehualiztli, Tozoztontli, Huey Tozoztli, etc., se festejaban, entre otras deidades, a los *tlaloque*, como divinades telúricas y pluviales. Se sacrificaban muchos niños: “juntábanlos en el primer mes, comprándolos a sus madres, e íbanlos matando en todas las fiestas siguientes hasta que las aguas comenzaban [...]” (Cf. *ibid.*, Lib.II: 77-82). En el sexto mes, llamado Etzalcualiztli, “[...] ayunaban los sacerdotes de estos dioses cuatro días [antes] de llegar a su fiesta [...]”. Se sacrificaban cautivos, ataviados con los ornamentos de los *tlaloque*. Sus corazones los iban a echar al remolino o sumidero de la laguna de México (Cf. *Idem*). Al décimo tercer mes, Tepeilhuitl, rendían culto a los cerros personificados, de donde decían provenían las aguas (Sahagún 1997a, Lib. II: 88).



Fig. 14a. Fiesta de Quauitleoa (Sahagún, *PM*, 1993: 250r).



Fig. 14b. Cerros personificados (Sahagún, *CF*, 1979: 52v).

También son muy ilustrativos los datos del Libro 1, en el cual Sahagún se preocupó por consignar los dioses de que dependían directamente los agricultores para la obtención de buenas cosechas. El dios principal era Tláloc<sup>66</sup> Tlamacazqui<sup>67</sup>, de quien decían sus informantes:

[...] a él se atribuyó la lluvia, porque él creó, hizo caer, trajo la lluvia y el granizo. Él hace que los árboles, los pastos y el maíz broten, echen hojas, florezcan y crezcan. Y también se le atribuye el ahogarse de la gente y los rayos. (Sahagún, 1953-82, Lib. 1: 7)<sup>68</sup>

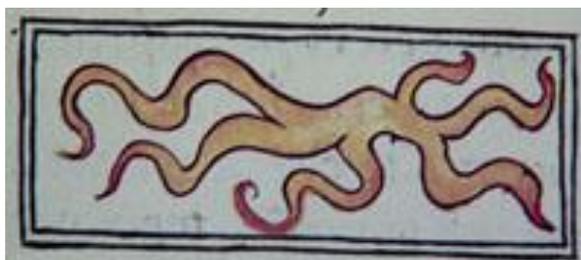


Fig. 15a. Relámpago (*CF*, 1979: 10v).

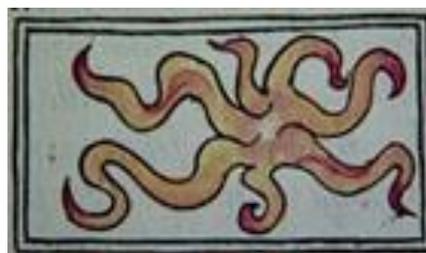


Fig. 15b. Relámpago (*CF*, 1979: 10v).  
(fotos JBP)

Refiriéndose al rayo del relámpago, e invocando el testimonio de sus

<sup>66</sup> Tláloc significa "el que yace en la tierra" (*Ibid.*: entrada "tlaloc", 1580, Sahagún/Máynez).

<sup>67</sup> Tláloc Tlamacazqui significa "el ofrendador o sacerdote de Tláloc" (*Ibid.*: entrada "Tláloc Tlamacazqui", 1580, Sahagún/Máynez). Tlamacazqui significa literalmente "el que dará algo". De ahí, los dos sentidos que se han otorgado a esta palabra: a) "el que dará lo necesario para la vida; o sea, el Proveedor divino. Es en este primer sentido se aplica a los dioses, en especial a los de la lluvia. b) El que dará algo para el servicio de los dioses, y en este sentido se aplica a los ministros secundarios del culto de los antiguos mexicanos (Garibay, 1954, Segunda Parte: 408).

<sup>68</sup> [...] ynjn ipan machoaia, in quijaujtl: ca iehoatl quiicoaia, qujpixoaia, in quijaujtl, yoan in teciujtl: quixotlaltiaja, qujtzmolinaltiaja, quixoxuvaltiaja, quicueponaltiaja, quizcaltiaia in in quaujtl, in çacatl, in tonacaiotl. Yoan no itech tlamjloia, in teilaqujliztli, in tlaujtequjliztli).

informantes, Sahagún también escribió:

El Rayo del Relámpago. Decimos que los Tlalocs lo producen. Ellos van cargando los rayos relampagueantes con los cuales ellos penetran las cosas cuando algo es golpeado [por el relámpago] en alguna parte.<sup>69</sup> [Y acerca de la lluvia (*quiyavitl*): Decimos que los *tlaloque* la hacen.<sup>70</sup> (Sahagún, *PM*, 1997: 156).

Sahagún (1997b: 88-89) refiere que en el décimotercer mes, que llamaban Tepéihuitl, se hacía fiesta a honra de los montes “donde se arman nublados”, en donde se hacían imágenes en figura humana de cada uno de los cerros y en memoria de las personas que se habían ahogado en el agua:

[...] la masa que se llama *tzoalli*<sup>71</sup>, y ofrecían delante de estas imágenes en respeto”. También se hacían “culebras de palo o de raíces de árboles, y labrabanles la cabeza”; se hacían también con unos trozos de palo largos y gruesos lo que llamaban *ecatontli*; a éstos como a las culebras los vestían “a manera de montes” con la misma masa: “[...] arriba les ponían su cabeza”.



Fig. 16a. Cerro personificado-nube-lluvia, (Sahagún, *PM*, 1993: 282v).



Fig. 16b. Rayo (Sahagún, *PM*, 1993: 282v). (fotos: JBP)

En la figura 16a (*PM*, 1993: 282v) vemos a Tláloc con cuerpo de cerro, corona de nubes, la lluvia representada con rayitas y los *chalchíhuitl*, piedra

<sup>69</sup> (*Tlatlatziniliztli. tiquitoa quichiva in tloaque quitquitiviçe in tlapetlanilutl ic tlauitequi in iquac cana tlauteco*).

<sup>70</sup> (*Tiquitoa quichiva in tloaque*).

<sup>71</sup> *Tzoalli* significa Masa de bledos apelmada para comerse a veces elaborada con figuras; Solía mezclarse con maíz [tlaolli]. Comida ritual, hecha de bledos con miel (Thouvenot, 2008: entrada “tzoalli”, 1580, Sahagún/Máynez).

verde o gota de agua (Contel, 2009: 24).

De los cerros deificados, Sahagún (1997b: 704) nos dice:

La devoción que esta gente tomó antiguamente de venir a visitar estos lugares es que como estos montes señalados en producir de sí nubes, que llueven por ciertas partes, antiguamente, las gentes que residen en aquellas tierras, donde riegan estas nubes que se forman en estas sierras, advirtiendo que aquel beneficio de la lluvia les viene de aquellos montes, [...].



Fig. 17a. Tepictoto  
(Sahagún, *PM*, 1993: 267r).

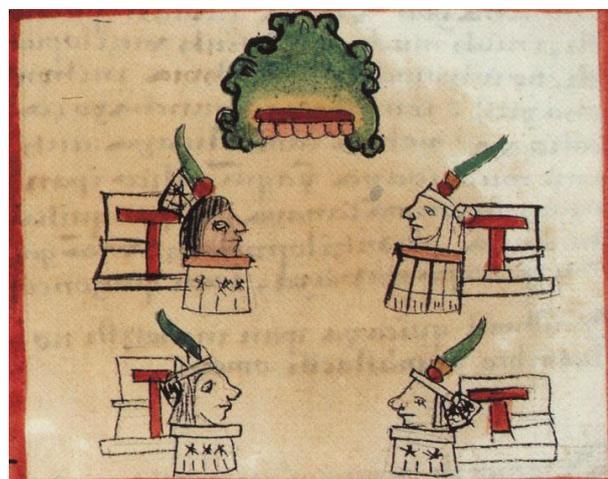


Fig. 17b. Fiesta de Tepehuítl  
(Sahagún, *PM*, 1993: 252r).

(fotos: JBP)

Sahagún, al referirse a la Sierra Nevada, precisa:

Hay uno muy alto que humea, que está cerca de la provincia de Chalco, que se llama Popocatépetl, quiere decir monte que humea; es monte monstruoso de ver, [...]. Hay otra sierra junto a ésta, que es la sierra nevada y llámase Iztactépetl quiere decir sierra blanca; es monstruoso de ver lo alto de ella, donde solía haber mucha idolatría (*Ibid.*: 703).

Sahagún (1997, Lib. I: 32), en la parte en español de su *Historia General*, escribe que “El llamarse Tláloc Tlamacazqui quiere decir que es dios que habita en el paraíso terrenal, y que da a los hombres los mantenimientos necesarios para la vida corporal”. En efecto, el franciscano –

inclinado a ver correspondencias de los dioses europeos antiguos y el dios cristiano con las creencias de los pueblos mesoamericanos— asocia el Paraíso Terrenal cristiano y el Tlalocan. A través de estas dos descripciones complementarias, entendemos que era necesario ofrendar al dios para obtener sus favores. Se le pedía por un buen clima y buenas cosechas.

En lo que concierne a la petición y agradecimiento a las entidades pluviales y telúricas, Fray Diego Durán (Cf. 2002) —al igual que Sahagún— describe sobre todo las imágenes de los dioses, el culto estatal a Tláloc y a los *tlaloque* y el papel que desempeñaban los sacerdotes. Cabe observar que sus descripciones son muy detalladas y, por lo mismo, resultan muy útiles.

Por ejemplo, describe el culto que se hacía en el cerro Tláloc, mencionando “cómo los sacerdotes y dignidades de los templos santificaban las aguas en las lagunas, en las fuentes y manantiales y en las sementeras, haciendo sacrificios y ofrendas” (Durán, 2002, II: 94). También al describir la fiesta de Huitzoztli, que se celebraba el 29 de abril, donde se pedía la lluvia, encuentra similitudes con las rogativas y letanías católicas que la Iglesia hacía y guardaba para pedir buen tiempo y buenas cosechas en el mes de mayo (*Ibid.*, II: 50).

En el Capítulo VIII del Libro VI de su *Historia General*, Sahagún (1997: 316-319) consigna una oración de petición de lluvias que hacían los “sátrapas” de Tlaloc en tiempo de seca<sup>72</sup>, advirtiendo que en ella se expresan muchos de los errores que se tenían. Es muy posible que este tipo de oraciones la haya utilizado también el *teciuhltlazqui* para conseguir el favor de la divinidad, como veremos lo hacen en la actualidad, de manera similar, los graniceros en sus ceremonias llamadas de “obligación”. Y nos permite también asomarnos a lo profundo de la sensibilidad humana, de los sentimientos íntimos y de la visión religiosa y moral de la vida cotidiana, y de su existencia sobre la tierra, propias de las gentes campesinas y pueblos de Mesoamérica. Ya que habla de la ofensa a los dioses del cielo y del infierno, y pide al dios de la lluvia que riegue al dios de la tierra, en una preocupación muy grande e intensa por la tierra misma y por el bienestar no sólo de los seres humanos, sino también de los animales y de las plantas, y del carácter

---

<sup>72</sup> Ver en el Anexo.

también escatológico de la vida en general sobre la tierra.

Según Mendieta (Cf. 2002), Fray Toribio de Motolinía se interesó en las costumbres religiosas de los indígenas y, al referirse a la diversidad y multitud de ídolos que los indígenas tenían, aporta un dato muy interesante para nosotros. En efecto, apunta que se les quedó a los indios la superstición de amontonar o colgar piedras de los árboles:

[...] como se ve en las cumbres de las sierras que se pasan de Huexotzingo y de los ranchos para Tlalmanalco, [...] junto a las aguas, [...] cerca de las fuentes, [colocando] cuatro altares [...] a manera de cruz unos enfrente de otros, y allí en el agua echaban mucho incienso [...] y papel (*Ibid.*, I: 195-196).

Los ídolos eran de piedra, madera, barro, masa y semillas de diferentes tamaños, con formas de personas y diversos animales (*Idem*). Aunque no sea evidente el vínculo entre estas descripciones y las prácticas de los graniceros, sin embargo existen semejanzas en los lugares frecuentados y los objetos rituales utilizados por parte de los especialistas prehispánicos y los actuales.

Aguirre Beltrán (1963: 289) consigna un archivo<sup>73</sup> en donde se dice que por 1710 fueron acusados de idolatras diversos lobos<sup>74</sup> que ofrecían sacrificios de ropa, incienso, comida, chocolate en una cueva a unos ídolos con forma de personas, de donde decían, salían las nubes para llover. Relata una ceremonia en donde un tal Lazaro tocaba un *teponaztli* de piedra. Después le ofrecía chocolate a los ídolos y él, al igual que los otros presentes, también lo bebían. Al salir de la cueva y ver que llovía, “volvieron clamando e incensando las nubes [...], creyendo que los ídolos le[s] habían enviado el agua.”

Es importante hacer notar aquí como algunas personas, que eran producto de ciertas mezclas raciales, para pedir el agua, tomaron cultos

<sup>73</sup> (AGN, Inquisición 715.18).

<sup>74</sup> Entre las castas de la Colonia, lobo era considerado el producto de la mezcla: de salta atrás con mulato [es.wikipedia.org/wiki/**Casta**\_ (colonial)]. Según Aguirre Beltrán (1963: 73), el hombre de mezcla fue, en gran parte producto del ayuntamiento del español con la india, del negro con la india y, secundariamente del español con la negra.

indígenas como suyos.

Ponce (1953 [1626]: 372) indica asimismo que:

También a las nubes reberençian y les llaman *ahuaque* y al Dios que las rige *tlaloque* y a los montes donde se engendran las nubes dizen *tlaloque tlamacazque* (*Ibid.*: 372).

En el siglo XVII, Hernando Ruiz de Alarcón<sup>75</sup>, al mencionar, en su obra, lo que fueron el ritual y el lenguaje secreto de los indios, así como los ídolos escondidos que los indígenas adoraban bajo la apariencia del culto a Dios y de la devoción a los santos católicos, no se refiere expresamente a los “graniceros”, pero sus observaciones acerca de los montes, las aguas, las nubes, las lluvias y algunos instrumentos utilizados en los rituales, revelan que lo que él describe ha de haber abarcado también prácticas graniceras. Bien se ve cuando escribe:

[...] que las mas o casi todas las adoraciones actuales, o acciones idolatricas, que aora hallamos, y a lo que podemos juzgar, son las mesmas que acostumbraban sus antepassados, tienen su rayz y fundamento formal en tener ellos fe que las nubes son Angeles y dioses, capaces de adoracion, y lo mesmo juzgan de los vientos, por lo qual creen que en todas las partes de la tierra habitan como en las lomas, montes, valles, y quebradas. Lo mismo creen de los rios, lagunas, y manantiales, pues a todo lo dicho ofrecen cera y encienso [...] (*Ibid.*: 23-24).

En relación con la tendencia indígena en asimilar las nubes a ángeles, Ruiz de Alarcón consigna también un testimonio recogido de “un indio cacique viejo, el más antiguo de todo su beneficio,” acerca de ciertos

---

<sup>75</sup> A fines del primer cuarto del siglo XVII, Hernando Ruiz de Alarcón se dedicó a reunir una considerable cantidad de conjuros indígenas nahuas en su *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España*. Se trataba de conjuros utilizados por los especialistas rituales de treinta comunidades situadas en seis jurisdicciones distintas –Chilapa, Cuautla Amilpas, Cuernavaca, Iguala, Taxco y Tistla–, ciudades y pueblos que actualmente forman parte de los estados de Morelos y Guerrero (Cf. López Austin, 1970: I; Tavárez, 1999: 208). Hernando fue hermano del famoso dramaturgo Juan Ruiz de Alarcón, inventor de la comedia moderna en la Edad de Oro de las letras españolas (Benítez, 1987: VII).

ancianos llamados *tlamacazque* que había en cada pueblo. Éstos escogían a alguien y “le mandaua[n] que fuesse bolando como orando a pedir mercedes” en las cumbres de los montes donde tenían ídolos de diferentes materiales y nombres, y en donde se encontraba *tlalticpaque*<sup>76</sup> (*Ibid.*: 36-37). El *tlamaceuhque*<sup>77</sup> o penitente llevaba copal, unas madejas de algodón mal hilado (*poton*) y papel en el cual iba envuelta la ofrenda (*quauhamatl*<sup>78</sup>). Este papel servía, junto con el algodón, para vestir al ídolo, “y assi responden oy los que ofrecen, que es para que se vistan los Angeles que andan en las nuues [...]” (*Ibid.*: 40).

De manera similar a lo descrito por Ruiz de Alarcón para el siglo XVII, en la actualidad, hay ceremonias en los santuarios o en sus propios altares o “mesas” en donde trabaja el granicero, que se coloca algodón en una jícara roja, para llamar a la nube y agua en un recipiente de vidrio, para llamar a la lluvia. Vemos así, otro elemento de continuidad en cuya ceremonia se imita a la nube y a la lluvia (RA-JBP).

#### 4. Los graniceros en la Iconografía prehispánica

La observación, predicción y manejo del clima en Mesoamérica antigua tiene raíces en tiempos inmemoriales, pero se hace más evidente desde el Periodo Preclásico, como se observa en Chalcatzingo, situado también dentro del área geográfica de nuestro estudio etnográfico y donde todavía se llevan a cabo ceremonias de petición de lluvias.

El sitio cuenta con una gran cantidad de representaciones relacionadas a la fertilidad, como la formación de nubes por el soplo de vapores, por un “Monstruo de la Tierra”; la caída de las gotas de agua; y plantas cultivadas, como la calabaza y el maíz o el maguey. El Monumento 1, llamado “El Rey” (López Austin, 2009: 67), que está representado dentro de una cueva, o fauces del monstruo de la tierra o jaguar, se lo podría interpretar como posible principal “controlador del tiempo atmosférico”<sup>79</sup>. Porque se lo ve

<sup>76</sup> Tlalticpaque significa “señor amo de la tierra” (Thouvenot, 2008, entrada “tlalticpaque”, 2004, Wimmer).

<sup>77</sup> Tlamaceuhque significa “penitentes” (*Ibid.*: entrada “tlamaceuhque”, 1579, Durán).

<sup>78</sup> Cuauhamatl se refiere al papel de árbol (amate).

<sup>79</sup> Fig. 18.

sentado sobre, y al mismo tiempo sosteniendo, el símbolo del *xonecuilli*, al que se le ha identificado principalmente con el aire, pero que podría tratarse de más elementos: aire, agua, tierra y fuego, o meteoros, como el rayo, la nube, el vapor, el granizo o el conjunto de ellos. La cueva como el origen de la vida que hay en la tierra y del hombre mismo, a donde todas las esencias regresan para recomenzar el ciclo.



Fig. 18. El "Rey" en la cueva, Chalcatzingo, Morelos.

(foto JBP)

Asimismo, para el Periodo Post-clásico, en códices prehispánicos, se cuenta con otras representaciones en donde también se observan elementos meteóricos en distintos cielos, como los Tlaloc que se encuentran en seis láminas del *Códice Vaticano B*<sup>80</sup> (43r a 48r). Están observando cielos distintos. Están ataviados con una variedad de objetos, y llevan todos, excepto uno, en una mano, una serpiente, y, en la otra, un hacha con empuñadura, que podrían ser símbolos de poder o instrumentos o armas con los que parecen estar trabajando con el tiempo atmosférico. Cada Tlaloc, a su vez, tiene enfrente una ofrenda, bulto o reliquia como parte de sus accesorios.

<sup>80</sup> Ver figs. 19a a 19f.



Fig. 19a. CVB, 43r.



Fig. 19b. CVB, 44r.



Fig. 19c. CVB, 45r.



Fig. 19d. CVB, 46r.



Fig. 19e. CVB, 47r.



Fig. 19f. CVB, 48r.

Otro caso es el cinco Tlaloc representados en la página 27, y de otros cinco en la página 28, del *Códice Borgia*.<sup>81</sup> Los cinco Tlaloc están mirando hacia el cielo, que es diferente en cada caso. En una mano llevan una serpiente y el “símbolo del rayo”, de donde vierten agua. En la otra, llevan una jarra con la efigie de la deidad, y con la que vierten agua, mazorcas y hachas (Batalla, 2008: 404). Las hachas incrustadas en las macanas que llevan los Tlaloc podrían ser las que en la actualidad se conocen como piedras-rayo, fecundadoras de la tierra, lanzadas por los rayos durante las tempestades (Eliade, 1972: 210-211; Montoya, 1981: 6-7; Ortiz, 2005: 240) o enterradas en los campos de cultivo para obtener buenas cosechas (Ruiz, 2001: 187-188). Sin embargo, en los cuadrantes, donde los Tlaloc la llevan en la mano, se ven condiciones de cosecha que podrían considerarse funestas, como son plagas e inundaciones de las milpas (Comunicación personal con la Dra. Ofelia Márquez, 2012).

---

<sup>81</sup> Ver figs. 20a y 20b.



Fig. 20a. (Cbr: 27).

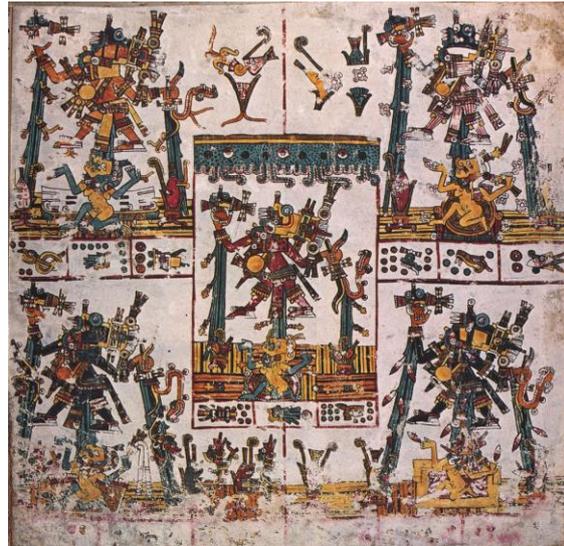


Fig. 20b. (Cbr: 28).

Elizabeth Boone señala que las láminas del *Códice Borgia* 27<sup>82</sup> y 28<sup>83</sup> representan un almanaque del Dios de la Lluvia, de acuerdo a los cuartos del *tonapohualli* y de acuerdo a la secuencia de los años, respectivamente (Boone, 2007: 148). Y según Batalla, en las manifestaciones del Dios de la Lluvia que se desarrollan en dichas páginas, incluyendo la opinión de F. Anders, M. Jansen y L. Reyes (1993: 167), “muestran pronósticos sobre el clima y la cosecha para los años, y para segmentos del ciclo del *tonalpohualli*, según su relación con uno de los puntos cardinales”. Cinco Tlaloc, indicando en cada lámina, las cinco direcciones (Batalla, 2008: 398-399).

## 5. El señalamiento, el viaje sobrenatural y las revelaciones

Debajo de su dominio, Tláloc tenía numerosos númenes, llamados *tlaloque*, de los cuales “decían que ellos hacían los rayos, y relámpagos, y truenos y que herían con ellos a quien querían” (Sahagún 1997a, Lib. VII: 436). Sahagún añade:

<sup>82</sup> Fig. 20a.

<sup>83</sup> Fig. 20b.

aquellos que son muertos de rayo, [...] los dioses los aman los llevan para sí al paraíso terrenal [Tlalocan], para que vivan con el dios llamado Tlalocatecutli, [...] (*Ibid.*, Lib. VI: 357).



Fig. 21a. Tlalocs con cetro rayo, (*Bbc*: 25).



Fig. 21b. (*Ix*: 110v).



Fig. 21c. (*Mbo*: 91r).



Fig. 21d. (*Vaticanus A*: 20r).

También menciona a Chalchiuhtlicue, diosa del agua, hermana de los dioses de la lluvia o *tlaloque*. Ella “[...] tenía poder sobre el agua de la mar y de los ríos, para ahogar a los que andaban en esta agua y hacer tempestades y torbellinos en el agua, y anegar los navíos y barcas y otros vasos que andan por el agua” (*Ibid.*, Lib. I: 35).

En el *Códice Carolino* (1967 [s. XVI]: 51) se lee que el rayo del cielo o *tlauitequiliztli*<sup>84</sup> “eran ángeles que mataban.” Y se agrega en esta entrada: “Atiéndase a esto y otras cosas” (*Ibid.*: 51). Vemos en el comentario un interés por averiguar más sobre este asunto.

Pedro Ponce se refiere al momento en que los nahuas ponían nombre al recién nacido, menciona el uso de una jícara con pulque y tamales que se ofrecían al fuego, así como de los nombres de ciertos espíritus que eran como ángeles y que ellos llamaban “*tlaloques* y *tlamacazques*” (Ponce, 1953 [1626]: 373). Lo cual ilustra, una vez más, la preocupación de los escritores de la época por la pervivencia de las antiguas creencias.

En un contexto que se reconoce como común de Mesoamérica, Tláloc y otros dioses de la lluvia, con sus ayudantes, o *tlaloque*, escogían a sus colaboradores señalándolos con un rayo, o, ahogándolos en una laguna, o, simplemente, ungiéndolos con agua. Unos, ya muertos, iban al Tlalocan, pero otros, regresaban con revelaciones, de los cuales algunos quedaban

<sup>84</sup> *Tlauitequiliztli* significa “rayo del cielo” (*Ibid.*: entrada “*tlauitequiliztli*”, 1571, Molina).

predestinados a ejercer el poder político y religioso, y al cabo de un tiempo eran entronizados y consagrados como “gobernantes” o *huey tlatoani*, quienes también adquirirían poder sobre los fenómenos atmosféricos.

En el mismo sentido, resulta de gran interés el caso referido por Chimalpáhin, de Chalchiuhtzin, uno de los guías de los tecuanipantlacas que llevaban como “envoltorio” al dios Mixcóhuatl, porque trata de un personaje con características que definen a los graniceros actuales. Llegaron a Atenco en 1296, pero después, continuaron su migración al no encontrar tierras libres y no ser bien recibidos por los pueblos ya asentados en el área de Chalco Amecameca. Por fin, los sobrevivientes se establecieron en Huexotzinco. Como fueron dos años de mucha sequía, Chalchiuhtzin, subió al Popocatepetl para pedir la lluvia. “Dicen los antiguos” que una vez llegado a la cumbre del volcán le cayó un rayo (Chimalpáhin, 1998 [XVII]: 347-349; Glockner, 2001: 325-326).

Estas descripciones de las primeras fuentes sobre los golpeados por el rayo o ahogados, escogidos por la divinidad, las podemos escuchar de manera muy similar por los graniceros en la actualidad. En la manera en que ellos son llamados por la divinidad y del viaje que realizan al “otro mundo”.

Como se desprende de varias de las primeras fuentes escritas, de las representaciones pictográficas y escultóricas prehispánicas y del siglo XVI, en las sociedades mesoamericanas prehispánicas la política y la religión estaban íntimamente relacionadas. Los gobernantes estaban rodeados o eran parte de un sacerdocio encargado de dirigir y rendir culto a los dioses de acuerdo a un calendárico astronómico y ritual muy preciso. Ellos eran portadores de los conocimientos astronómicos, arquitectónicos, mágicos, ingenieriles, meteorológicos, médicos, históricos, militares, etc. que les permitían ser reconocidos en un nivel jerárquico superior y, tener un diálogo directo con los dioses, siendo también intermediarios entre ellos y el resto de la población. Como se trataba de civilizaciones fundamentalmente agrícolas, se entiende la importancia del culto a las divinidades de la lluvia y la relación tan estrecha que los gobernantes y los sacerdotes tenían con estas divinidades.

Entre las capacidades de estos hombres-dioses<sup>85</sup>, se encontraba la de tener el “don” de predecir y controlar el tiempo atmosférico, así como la de curar personas enfermas.

Para el área maya, Jorge Luján Muñoz (en Montejo, 1999: vii), en el prefacio del libro *Q' anil, el hombre rayo*, señala que es una leyenda procedente de Jacaltenango, Guatemala, sobre épocas y acontecimientos míticos y heroicos. Intervienen lo sobrenatural, hombres especiales, dotados por los dioses con poderes extraordinarios, como es lanzar rayos, propio de los dioses de la lluvia del periodo Clásico maya. Chac, Dios de la Lluvia y del Rayo, y Kawil con su nariz larga e irregular, que compartían el poder de producir los relámpagos.

En las sociedades mesoamericanas prehispánicas, el rayo era uno de los atributos principales de las deidades de la lluvia y era un arma que usaban con distintos fines. Así lo señala el mismo Víctor Montejo apoyándose en otros autores, cuando dice que entre los jakaltecos, el rayo ayuda a romper la piedra de K'unha Ch'en o troje de piedra, para sacar el maíz. De esta forma nace la historia de los diferentes colores del maíz: el negro, que fue quemado por el rayo; el amarillo, que fue alcanzado, pero no quemado; y el blanco, que no fue tocado por el rayo. La misma historia también es común entre los tojolabales. Entre los ixiles, se cree que los que provocan el relámpago, el rayo y el trueno son ángeles que antes fueron personas (Colby y Colby, 1981: 167). Para los mopanes, q' eqchi'es y achies, el trueno es producido por los volcanes, o por las armas (rifles) de los ángeles protectores que le disparan a las culebras y desvanecen los peligros (Shaw, 1971: 26-27). Entre los mixes de Oaxaca, tanto hombres como mujeres pueden tener el rayo como su *tonal* o su alter ego. Hay dos tipos de rayos, los mayores fueron personas que ahora están incorporados en el mundo sobrenatural y

---

<sup>85</sup> La categoría de hombre-dios la utiliza López Austin para describir a personajes del México prehispánico que tenían comunicación con los dioses, de quienes recibían revelaciones, poderes sobrenaturales y el poder político y religioso (López Austin, 1998 [1973]: 9). Aunque también, ese poder el mismo dios se los podía quitar. El hombre-dios, considerado más importante, es Ce Acatl Topiltzin Quetzalcóatl, que fue gobernante de Tula. Nació aproximadamente a finales del siglo IX. López Austin también refiere otros hombres-dioses importantes: Tepetecuhtli, Moquíhuix, Nezahualcóyotl, Nezahualpilli, Tezozómoc, Maxtla, Chimalpopoca, Tzutzumatzin (*Ibid.*: 143). El mismo investigador (*Ibid.*: 145) señala que los hombres-dioses con mayor número de referencias en cuanto a sus antecesores son Quetzalcóatl, Xelhua, Ténuch, Ulmécatl, Xicaláncatl, Otómitl, Mixtécatl y Huémac.

son padres y protectores del pueblo. Los rayos menores son también sobrenaturales y aparecen como serpientes (Spero, 1987: 19). La presencia del hombre rayo en la tradición oral de los popolucas de Veracruz es similar a la de los jakaltecos y la del rayo (Homxuk) es muy parecido al de los héroes gemelos que aparecen, posteriormente, en el *Popol Wuj*. La tradición de visitar el santuario de Q'anil en la punta del monte que lleva el mismo nombre, también se continuó en tiempos modernos. Cuando los jóvenes eran llevados a la fuerza a los cuarteles, los padres acudían a los “rezadores” para ir a dicho santuario en la cumbre del cerro donde quemaban candelas y rezaban a Dios para que Q'anil protegiera a sus hijos, y regresaran sanos y salvos después de hacer el servicio militar (Cf. Montejo, 1999 : 14-19)



Fig. 22. Dzvui, dios de la lluvia mixteco señala con el rayo y vierte agua sobre 8-viento antes de casarse y ser entronizado como gobernante de Suchistlán. *Códice Nutall*, p. 5.

El hecho de ser tocado por el rayo, que es la forma principal de señalamiento de una persona para convertirse en granicero, estaría representado desde la época prehispánica y nos estaría mostrando una continuidad fundamental a través del tiempo, como lo vemos, por ejemplo, en la lámina 5 del *Códice Nutall*<sup>86</sup>, donde 8 Viento, en su preparación religiosa antes de casarse, y de ascender al trono de Suchistlán (Maarten Jansen, 1990), es bañado ritualmente por el dios de la lluvia (Dzvui, entre los mixtecos), quien además lo toca con un rayo, que tiene ojos y lenguas de fuego. Según Manuel Hermann (2008), en los rituales de entronización, esto

<sup>86</sup> Fig. 22.

convertía a los gobernantes en seres sagrados no sólo para ejercer el poder político, sino también para adquirir poderes sobrenaturales e incidir en el control del tiempo atmosférico.

Una escena comparable, en que los dioses de la lluvia señalan a los escogidos para gobernar y justificar su poder político y religioso, la podemos ver en un dintel en Mitla, Oaxaca, cuya datación se remontaría a los siglos X a XII d. C., donde se plasma una escena a cuatro personificaciones del dios de la lluvia que vierten agua de las ollas que llevan, sobre cuatro nobles<sup>87</sup> (Javier Urcid, 2009: 34).



Fig. 23. (Dintel de Mitla, Oaxaca<sup>88</sup>, Foto Museo Amparo, Puebla, en *Arqueología Mexicana*, Vol. XVI, N. 96, 2009: 34).

## 6. Los rituales para hacer llover, enfrentar tormentas y curar

En las descripciones de del siglo XVI y XVII, además del culto a los *tlaloque* para pedir un buen clima, una buena temporada de lluvias y buenas cosechas, en comparación con las fuentes etnográficas de los últimos ochenta años, contamos con poca información sobre las prácticas rituales graniceras y los instrumentos utilizados para hacer llover o atajar tormentas.

Así, en la *Histoire du Mechique*, al tratar del Quetzalcóatl gobernante de Tollan, que era “tenido por dios”, se dice que su hermano mayor

<sup>87</sup> Fig. 23.

<sup>88</sup> (Cf. López Austin y López Luján, 2009: 29).

Tezcatlipoca, por la envidia que le tenía y para hacerle daño al pueblo de Tollan, entró al templo y robó del altar, en donde estaba la efígie del dios Quetzalcóatl, un espejo que los indígenas apreciaban mucho, porque Quetzalcóatl, el gobernante, les hizo creer que todas las veces que quisieran hacer llover y lo pidieran, con ese espejo él se los concedería (Tena, 2011: 161, 163). De esta manera vemos que al gobernante, junto con su espejo, se le atribuían grandes dotes como hacedor de lluvias.

En el proceso del Santo Oficio en contra de Andrés Mixcóatl (González Obregón, 1912 [1537]: 53), se destacan, en los testimonios de sus denunciantes, los principales de Metepec y Zacatepec, luego confirmados por el pueblo, sus sorprendentes capacidades como granicero. Esos testimonios se pueden resumir de la manera siguiente: en Metepec, no llovía y se secaban los maizales, por lo que el dicho Andrés Mixcóatl pidió copal y papel para ofrendar en la noche. Al mediodía del día subsiguiente, llovió mucho en cuatro pueblos de la zona, por lo que la gente agradecida le hizo a Mixcóatl una casa en Atlixteca, que fue uno de los pueblos favorecidos. Andrés Mixcóatl volvió a hacer lo mismo en otros pueblos, razón por la cual le tuvieron por dios (*Ibid.*: 59-60).<sup>89</sup> También se declaró que tenía la capacidad para que dejara de llover:

[...] truxéronle un bracero de esos que son dedicados al demonio, y [...] cierta yerba que se llama *yzachcyatl*<sup>90</sup>, y púsola en el bracero para que

<sup>89</sup> Fue el caso, en particular, en Zacatepec, donde otros dos testigos declararon que el susodicho: “haciéndose dios pidió copal y papel, [e], hizo sus encantamientos, [...]” (González Obregón, 1912: 60).

<sup>90</sup> No se ha podido encontrar la traducción de la palabra *yzachcyatl*, pero se puede formular la hipótesis que fue mal escrita en el proceso por el escribano y que se trata más bien de la palabra *iztauhyatl*. Su significado podría ser “assensios o cosa semejante a ellos” (Thouvenot, 2008: entrada “iztauhyatl”, 1571, Molina) o “estafiate, o ajenjos” (*Ibid.*: entrada “iztauhyatl”, 1780, Clavijero). Esta hipótesis es apoyada por lo que escribe Ortiz de Montellano (Cf. 1980: 287-314) acerca de esta planta, la cual, junto con el *yauhtli*, era una de las plantas más frecuentemente utilizadas en las fiestas dedicadas a Tláloc. Se usaban, en particular, para alejar las tormentas, pues encontramos en los *Primeros Memoriales* la expresión siguiente “*quiauhllaçá iztauhyatica*” (*PM*, 58r. Col.A), que se puede traducir como “Él echa o aparta la lluvia con el ajenjo” (Sullivan, ed. 1997: 211). Resulta interesante que en el *Códice De la Cruz-Badiano (Libellus de medicinalibus indorum herbis)* de Martín de la Cruz ([1552], fol. 50r.) también se recomienda esta planta para herida del rayo. “El tocado por el cielo o fulminado, beba esta poción bién preparada con las ramas de estos árboles: Ayauhcuahuitl, Tepapaquilticuahtl, [...], ramas de Iztauhyatl, hierba Cuauhiyauhtli y Teamoxтли. Siempre que se haya de dar esta poción caliéntese al fuego” (Baytelman, [1981-1986] 2002: 76).

ahumase, y así hizo sus encantamientos para echar las nubes para que no lloviese: [...] (*Ibid.*: 56).

Y se consigna, asimismo, en la minuta del proceso que:

El dicho Andrés confesó ante mí, Fray Francisco Marmolejo, y ante otros religiosos, ciertos encantamientos para llover y para granizar, y para apedrear y para lo contrario, para no llover y para echar a otra parte las nubes; delante de mí hizo cómo conjuraba las nubes y las palabras que dixo no las pongo aquí porque no se me recuerdan (*Ibid.*: 57).

Al leer estas declaraciones, no podemos dejar de lamentar que no se haya llevado a cabo el registro de las palabras que usó Mixcóatl para hacer sus conjuros, ya que nos podrían dar muchas luces.

Se acusó también al dicho Mixcóatl de haber pedido a los indios del pueblo de Copilla que le diesen papel, copal y hule para hacer una ceremonia, destinada a hacer “cesar la mucha lluvia y tempestad que destruía los maizales y algodones” (*Ibid.*: 53).

En cuanto a Papálotl, otro de los acusados en dichos procesos (1537), la documentación atestigua que pretendía ser Tláloc y cuenta la siguiente historia:

porque no le quisieron dar de comer lo que él quería, dixo que él haría el viento que les perdiese sus maizales, é a la sazón aconteció que hizo una gran tempestad que se los destruyó. [...] con temor que tenían del dicho su hermano, de los vientos, y á este le tenían por Señor de la piedra y granizo, y por eso vinieron luego, y le traxeron mantas y miel, y de lo que tenían; [...] (*Ibid.*: 53-54).

Sahagún, por su parte, menciona una práctica utilizada contra el granizo:

Cuando llovió, y cayó mucho granizo, uno que ahí [tenía] su campo de maíz, chile, frijol, o chíá, esparció brasas del fogón del hogar fuera de la entrada, en el patio de la casa. Se dijo que así su campo de maíz no sería arrasado

por el granizo; se pensaba que de ese modo la granizada desaparecería. (*Códice Florentino*, V: 192)<sup>91</sup>

Y en el *Códice Carolino*<sup>92</sup> (1967: 39; López Austin, 1967: 100) se lee que: “aquí había, o hay, cierta hechicería de mujeres que cuando granizaba echaban cierta pedrezuela de moler el *chilli* que llaman *texolotl* o el *tzotzopaztli*,<sup>93</sup> y esparcían o sembraban ceniza por el patio y “tañían” o tocaban algún instrumento de metal, como hacha o azada u otra cosa.”

Ponce, también, nos dice que:

Ay otros que llaman *teçihpeuhque* que en las mas partes del valle los ay que ahuyentan las nubes y las conjuran [...], hazen con las manos muchas señales y soplan los vientos. (*op.cit.*: 379; Garibay, 1965: 131).

Por otra parte, es muy significativo, para lo que es nuestro asunto, lo que menciona Fray Gerónimode Mendieta<sup>94</sup> acerca de los milagros, como hacedores de lluvias, conseguidos por Fray Martín de Valencia y Fray Toribio de Motolinía. Uno de ellos, relatado por los viejos y principales de la ciudad de Tlaxcala, habría sucedido en 1528. Éste fue un año de tanta sequía, que los maizales se marchitaban; tanto así que “decían los indios nunca tal haber visto en tiempo de su infidelidad”. Como consecuencia, le fueron a suplicar a

<sup>91</sup> (*In jquac qujavi, in cenca tecivi: in aqujn vnca imjl, anoço ychilcuen, anoço yiecuen ychian: tleconextli qujiaoac qujoaltepeoa, itvalco: qujlmach yc amo teciviloz in jmjl, qujl ic poliui in tecivít*).

<sup>92</sup> El *Códice Carolino* (XVI) es un manuscrito anónimo, adicionado a la primera edición del *Vocabulario en Lengua Mexicana y Castellana* de Alonso de Molina. Consigna una serie de palabras en español y náhuatl, de las cuales algunas remiten a costumbres y concepciones prehispánicas.

<sup>93</sup> *Tzotzopaztli* significa Palo ancho como cuchilla con que tupen y aprietan la tela que se teje, (Thouvenot, 2008 : entrada “tzotzopaztli” 1571, Molina).

<sup>94</sup> Juan de Torquemada (1944, Tomo III: 561; Rubial García, ed. 2002: 29-30) dice de Fray Gerónimo de Mendieta (1525-1604) que aunque “no predicaba à españoles; [y] llamabanle el Cicerón de la Provincia, por el grave esftilo de su raçonar” (*Idem*) y que, por lo general, a él se le encomendaban las cartas dirigidas al rey. Tuvo un importante papel en la vida novohispana de la segunda mitad del siglo XVI y criticó la explotación desmedida de los indígenas. Para escribir su *Historia Eclesiástica Indiana* se apoyó en la obra de Andrés de Olmos, encargado de escribir las “antigüedades de estos naturales”, de México, Texcoco y Tlaxcala; así como también en los escritos de fray Toribio de Motolinía (Mendieta 2002, I: 179-180). Además de las informaciones que brinda acerca del México prehispánico, es también famoso el libro de Mendieta por tratar de la vida y obra de varios frailes de su orden llegados a la Nueva España.

Fray Martín de Valencia, “guardián de la ciudad”<sup>95</sup>, que pidiese a Dios ayuda y “los socorriese de tan extrema necesidad”. El fraile les pidió que se juntasen para ir en procesión a una cruz o “humilladero” que estaba donde después se edificó la iglesia de la Natividad de Nuestra Señora. Los testigos cuentan que allí “El santo viejo se desnudó el hábito, y de rodillas se fue azotando hasta la cruz, con ser todo cuesta arriba”. Apenas acabo la procesión, se armaron unas gruesas nubes y esa tarde cayó un gran aguacero. De allí en adelante no faltó el agua. Algo similar sucedió en otro lugar llamado Tlaelpán, donde había otra cruz, a la que él fue también azotándose, “y alcanzó de Nuestro Señor el agua” (*Ibid.*, II: 298).

Otro caso es el de Toribio de Motolinía, “guardián” de la ciudad de Texcoco, de quien Mendieta destaca sus dotes como un fraile milagroso que curaba enfermedades y como un hacedor de lluvias. El año en que sucedió el milagro había una gran sequía. Motolinía predicó a los indígenas y los mandó “en procesión, azotándose, a una iglesia de Santa Cruz, [...] y que con toda devoción pidiesen a Dios agua”. Así se hizo y fue con ellos el “santo Fr. Toribio, y vueltos de la procesión, en llegando al monasterio comenzó a llover.” También relata Mendieta que, en otro año, estuvo lloviendo demasiado, día y noche, y se perdieron cosechas y casas de adobe. Mandó Motolinía a los indios para que fueran en procesión azotándose a la iglesia de Santa Cruz, y volviendo de la procesión cesaron las aguas. “Después todo aquel verano llovió templadamente [...] por lo que los indios quedaron más firmes en la fe cristiana” (*Ibid.*, II: 324).

La descripción que hace Mendieta de estos dos grandes evangelizadores --Martín de Valencia y Toribio de Motolinía-- son ejemplos claros de dos misioneros “graniceros” que, gracias a su fe, lograron el favor de Dios para obtener lo deseado.

Por su parte, ya en el siglo XVII, en su *Tratado Segundo*, Ruiz de Alarcón nos presenta una serie de conjuros que los habitantes de estas tierras utilizaban con distintos fines para llevar a cabo sus labores. Aunque el

---

<sup>95</sup> “Algunos textos en español denominan a los evangelizadores como guardián, que no corresponde en absoluto a la terminología católica. La elección del concepto para autonombrarse muestra la visión que los misioneros quieren dar de sí a los nahuas: los franciscanos pretenden aparecer como protectores, como los guardianes de la imagen del dios universal del que sólo ellos tienen conocimiento” (Pury-Toumi, 1997: 57).

no ofrece casos de conjuros para atajar tormentas o hacer llover, nos interesan algunos que él consigna, como los referidos a la siembra y las nubes, por el parecido que pudieran tener con los de los graniceros. Y, porque en ellos se utilizaban términos metafóricos que son parte del lenguaje esotérico o *nahuallatolli*, usado por los brujos, curanderos y adivinos en sus conjuros (López Austin, 1967: 1)<sup>96</sup>, el cual según David Eduardo Tavárez (1999: 209) era un género oral caracterizado por designar entidades diversas con nombres que contienen “un número impresionante de epítetos con paralelismos morfológicos y sintácticos” (*Idem*) que se usaban para nombrarse a uno mismo como deidad, para nombrar las divinidades propiciatorias a las que se recurría, “y para designar las entidades participantes en los conjuros: manos, sogá, tabaco, cuchillo, paciente, venado, etcétera” (*Idem*).

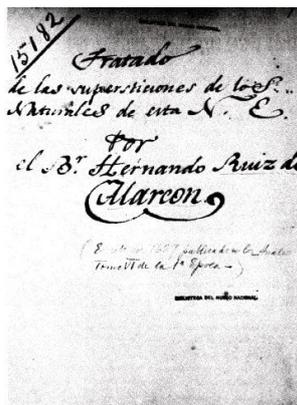


Fig. 24a. Portada del Tratado (1627).



Fig. 24b. Mapa del área de extirpación de idolatrías en la región Coahuixca-Tlahuica, 1548-1629. En redondas, comunidades investigadas por Ruiz de Alarcón entre 1613-1629, y, en cursivas, comunidades investigadas por otros extirpadores entre 1584-1625 (Tavárez, 1999: 202).

Por citar algunos ejemplos relacionados a las nubes y la lluvia, dice:

Pues llegando a la siembra del maíz, para ella se preuienen de una coa o

<sup>96</sup> Junto al *tecpillatolli*, forma elegante de hablar de la gente culta, y al *macehuallatolli*, el lenguaje popular, existía en el náhuatl el *nahuallatolli* que es el lenguaje esotérico usado por brujos, curanderos y adivinos (López Austin, 1967: 1).

tarequa de palo duro y bien labrado, con que han de cabar para sembrar el maiz; y juntamente cojen la espuerta de palma donde tienen guardados las maçorcas de maiz que han de servir de semilla, y [...], siempre empieçan la siembra por unas maçorcas escogidas sobre que cae el conjuro [...]. Ea espiritado (palo), cuia dicha está en las llubias, haz tu officio que ya han venido los espiritados, o los dioses (nubes), aora voi a dexar al espiritado principe (maiz) entre otros que es siete culebras.<sup>97</sup>

De esta metaphora de las siete culebras vsan siempre en estos conjuros por el maíz, y es o por los raçimos atados de las maçorcas, o par las cañas en que se da, que de ordinario los siembran y naçen de siete en siete, o por las hileras del maiz en la misma maçorca que suelen assemear las culebras tendidas de diferentes colores” (Ruiz de Alarcón, 1953: 101-102).

La traducción de los conjuros que aquí presentamos son los que hizo Ruiz de Alarcón. Sin embargo, López Austin (1972: I) considera que dicha traducción fue hecha para satisfacer los requerimientos de los misioneros, sin proporcionar la información suficiente a los estudiosos actuales (1970: I)<sup>98</sup>.

Posteriormente, Coe y Whittaker (1982), así como Andrews y Hassig (1984), hicieron una traducción del *Tratado*, del náhuatl al inglés. Para el mismo texto citado con anterioridad, que tradujo originalmente al español Ruiz de Alarcón, observamos diferencias significativas, dándonos una traducción más fidedigna la del náhuatl al inglés por los autores recién mencionados. Así tenemos para el mismo conjuro de la siembra del maíz la siguiente traducción:

Adelantado, poseído uno, cuya felicidad está en las lluvias (palillo), haga su deber, para los poseídos, o dioses (nubes), que han llegado ya. Ahora voy para dejar al príncipe poseído (maíz) entre otros por ser él siete serpientes.<sup>99</sup>

<sup>97</sup> (*Tla xihualmohuica, tlantacazqui ceatl itonal; ca ye axcan oyecoque tlamacazque, axcan niccahuaco tlamacazqui tlaçòpilli chicomecoatl*).

<sup>98</sup> López Austin señala que tradujo la primera mitad de los textos que aparecen en la obra del párroco pesquisador al comprobar la falta de una traducción más apegada a la letra. Entre ellos, todos los conjuros (*Idem.*).

<sup>99</sup> *Come on, possessed one, whose happiness is in the rains (stick), do your duty, for the possessed ones, or the gods (clouds), have already arrived. Now I am going in order to leave the possessed prince (maize) among others for he is seven snakes* (Andrews y Hassig, 1984: 124). La traducción al español es mía.

Ya en el siglo XVIII, En su *Manual de Ministros de Indios, para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, Jacinto de la Serna escribió lo observado por él en su larga investigación de 25 años. Y llama la atención que lo que describe sea muy semejante a lo que vieron, casi dos siglos antes, los primeros cronistas; lo que confirmaría la pervivencia, por lo menos desde los primeros años de la Conquista, de esos cultos y prácticas rituales graniceras, probablemente muchas de ellas, gestualmente al menos, de origen prehispánico.

De la Serna describe diferentes formas que se tenían para conjurar las tempestades:

Si bien el pacto con el Demonio, en cuya virtud esto se hazia, y haze el dia de oy, es igual en todos: porque vnos conjuraban con las mismas palabras del Manual Romano, que tiene para estos efectos, y concluian su conjuro con soplos á vnas, y otras partes, y mouimientos de cabeza, que parecian locos con toda fuerça, y violencia, para que con aquellas acciones se apartassen los nublados, y tempestades á vnas, y otras partes (Serna, 1953: 77-78).

Menciona otros conjuros con las mismas acciones, pero en donde se comunicaban con los meteoros para conseguir sus favores:

-A vosotros los Señores Ahuaque, y Tlaloque-, que quiere decir: -Truenos y Relampagos: ya comienço á desterraros, para que os aparteis vnos á vna parte, y otros á otra-. Y esto decia santiguandose, [...]. Otro diciendo: -Señor, y Dios mío, ayudadme, porque con prisa, y apresuradamente viene el agua, y las nubes, con lo qual se dañarán las mieses, que son criadas por nuestra ordenacion. Amada Madre mía, Reyna y Madre de Dios, Sancta Maria ayudame, sed mi intersessora, porque ay muchas cosas, que son hechuras vuestras, que se pierden,- y luego decia: -Sanctiago el moço, ayudadme, varon fuerte, vencedor, y hombre valeroso, [...]. Y santiguandose decia: -En el nombre del Padre, y del Hijo, y del Spiritu Sancto. Amen- y soplando á vn cabo, y á otro se ivan las nubes, y daba á Dios gracias de auerlas auyentado. [...] (*Ibid.*: 78-79).

Refiere asimismo una técnica contra el granizo, que también viene consignada de manera muy parecida en la obra de Sahagún y en el *Códice Carolino*:

En las sementeras de chile, mais, y otras cosas de sus menesteres, para que no corriessen riesgo con la tempestad del granizo, y se les dañassen, quando començava a granizar, començava á sembrar seniza por el patio de su casa, y con esto, decian, se remediava (*Ibid.*: 217).

Dice que otro conjuraba con una culebra viva envuelta en un palo, “y esgremia con ella asia la parte de los nublados, y tempestades con soplos, y acciones de cabeza, y palabras, que nunca se podian entender” (*Ibid.*: 78).

La culebra envuelta en un palo nos trae, inevitablemente, a la memoria el poder mágico milagroso que, según el *Éxodo* bíblico (2º libro del Antiguo Testamento), Yahvé le otorgara a Moisés y Aarón frente a Faraón y a sus sabios, encantadores y magos, comenzando Aarón por convertir su bastón en serpiente, prodigio que engulló las serpientes en que también los magos egipcios convirtieron, con sus sortilegios, sus bastones (*Éxodo*, 7y sgg.). De donde, se podría sospechar que esta forma de enfrentar a la tempestad que describe De la Serna tuviera, en el siglo XVIII, ya una raíz hebreo-cristiana. La otra posibilidad es que se trataría de una similitud simbólica, en diversas culturas, de la serpiente y el saber poderoso, ya que, en algunos códices prehispánicos, como en el *Borgia* (lám. 27r y 28r: Figs. 20a. Y 20b.), y en el *Vaticano B* (43r a 48r: Figs. 19a. a 19f.), observamos, que los Tláloc que aparecen como posibles controladores atmosféricos, llevan serpientes vivas en sus manos, y en otros códices, prehispánicos y coloniales se representa a Tláloc con un cetro en la mano en forma de serpiente, que también se asemeja al rayo, uno de los atributos propios de este dios. Asimismo, vemos en los braseros con la representación de *tlaloc tlamacazque* dedicados a esta deidad o *teciuhltazque* (Figs. 25a. y 25b.), que se encuentran en el Museo Nacional de Antropología, que llevan en una de sus manos un cetro-rayo-serpiente. Además, en una excavación, hecha en la cúspide de la montaña Iztaccíhuatl, correspondiente al pecho de la también llamada Mujer Dormida, se encontraron cetros-rayos de madera de forma serpentiforme (Cf.

Iwanizsewski y Montero, 2001). Vinculación también de estas cumbres con los dioses del Agua o *tlaloque*.

La relación de la serpiente con el rayo hubo de estar muy establecida en tiempos prehispánicos, y de ahí su representación en las armas que utilizaban los sacerdotes consagrados a Tláloc, o *teciuhltlazque*, y que fueron sustituidas por la Cruz y la espada de acero de San Miguel Arcángel, o la palma bendita del Domingo de Ramos. A ellas se añadiría también el antiguo empleo de plantas nativas mesoamericanas, y otras traídas de fuera, para combatir el mal tiempo y los malos aires, así como otros recursos y objetos y elementos rituales, como la quema de copal en sahumeros con cuello largo y cabeza de serpiente, como los encontrados en la Cueva de Chimalacatepec, Morelos (Broda y Maldonado, 1997: 175-211). Es posible que ese tipo de sahumeros se usaran también como arma de los *teciuhltlazque* para enfrentar la tempestad, ya que es un objeto generador de calor, representado también en la serpiente, que bien podría ser el rayo, y que además del copal se pudieran haber quemado otras plantas de naturaleza caliente, como es el caso del *yauhtli* y el *iztauhyatl*. Además, tienen en el brasero con forma de vasija, unos respiraderos en forma de cruz de malta<sup>100</sup>.



Fig. 25a. Gran sahumero de barro (2 mts. aprox.).



25b. Otro gran sahumero del mismo tipo (MNAH)



25c. Sahumero mexicano como los

<sup>100</sup> Ver Fig. 25c. A esa cruz se le relaciona con los cuatro rumbos y es como la que lleva Ehecatl-Quetzalcóatl en su gorro, cuando se encuentra en contra espalda de Mictlantecuhtli, en la lámina 73v del *Códice Borgia* (ver Fig. 63a). Además los sahumeros llevan un cuello largo que remata en cabeza de serpiente, lo que de algún modo también nos remite a la misma deidad.

Representación de un  
*tlamacazqui* dedicado  
a Tláloc (MNAH)

encontrados en la cueva de  
Chimalacatepec (Broda y  
Maldonado, 1997) (fotos JBP)

De la Serna (1953: 92) también refiere que en ciertas fiestas señaladas del calendario los indios llevaban a cabo sus “idolatrias”, en cerros y lagunas, como sucedía en la Sierra Nevada y en otros lugares.

Y en relación a la costumbre de hacer fogatas para defender las sementeras que las considera equivocadamente superstición escribe:

[...] vna accion, que en el Valle de Toluca se haze, [...] es que quando temen algun yelo, todas, aquellas noches rodean las sementeras con grandes lumbradas con pretexto, de que calientan el aire, [...] que solo podrá estorbar la parte donde está la lumbrada: es muy verisimil, que son offrendas, y sacrificios á el fuego, para que con su ayuda, é inuocacion se impida el yelo (*Ibid.*: 310).

Podemos ver que De la Serna no tenía conocimiento de la efectividad comprobada de esta técnica de prender fogatas para defender los campos de cultivo de las heladas. Técnica llevaba a cabo en muchas partes de América y del mundo.

Durán (2002, II: 64-65), al describir a los sacerdotes u oficiantes de los rituales prehispánicos, menciona que ellos hacían penitencias, ayunaban quince días y guardaban continencia:

No bebían, y dormían muy poco porque la mayoría de sus ejercicios eran de noche, como atizar el fuego, y era ordinario que fuesen a ofrecer sacrificio a los montes llevando ofrendas de incienso y comida; vino, olin, cajetillos, escudillas y cestillos. El que más penitencia hacía y ser tenido en más opinión, lo llamaban *tlamaceuhque*<sup>101</sup> y *mocauhque*<sup>102</sup>, que quiere decir penitentes y abstinentes.<sup>103</sup>

<sup>101</sup> *Tlamaceuhqueh* significa “penitentes” (Thouvenot, 2008: entrada “tlamaceuhque”, 1579, Durán).

<sup>102</sup> *Mocauhque* posiblemente es el plural de *mocatlahuatl* significa “neruiosa cosa” (*Ibid.*: entrada “mocatl”, 1571, Molina).

<sup>103</sup> Fig. 26.



Fig. 26. Sacerdotes o *tlamaceuhque* (Durán, 2002, II, lám. 12.)

En la imagen de la Fig. 26 (Durán, 2002, II, lám. 12.) uno de los sacerdotes o *tlamaceuhque* lleva un sahumerio con mango largo que termina en cabeza de serpiente y en la hornilla con forma de vasija, al otro extremo, la representación de una cruz, de los cuatro vientos o rumbos; como los sahumeros encontrados en la Cueva de Chimalacatepec (Broda y Maldonado, 1997: 175-211). En la otra mano el *tlamaceuhqui*, lleva una bolsa de copal, pero que bien pudo contener otras hierbas y objetos rituales. Así mismo, vemos que el otro sacerdote se autosacrifica la pantorrilla con una de espina de maguey. En la parte superior derecha vemos una madeja, posiblemente de ixtle, con las espinas enterradas ensangrentadas del autosacrificio dentro del símbolo mexicana de un templo.

### Observaciones finales

En todas las fuentes citadas, se hace evidente la importancia que se le reconoció, en México, desde los inicios de la Colonia y la evangelización, a los cultos relacionados con los dioses antiguos. Destacan las prácticas de los "graniceros", por su profundo arraigo, prestigio, difusión, vigencia y forma de expresión del existir campesino y comunitario. Habida cuenta, sobre todo, de la vital importancia de la agricultura y el trabajo de la tierra en la supervivencia y alimentación de la población y también en la economía general del Virreinato.

Por otra parte, existía la imperiosa necesidad de avanzar en lo que debía ser la aceptación, por los indígenas, de la evangelización, y a la par la

paulatina desaparición de la veneración y culto a sus antiguos dioses. En relación con las creencias, resulta muy explicable históricamente la superposición que fue dándose, en el calendario anual de las festividades religiosas y rituales agrícolas, de las festividades del Santoral católico sobre las propias de las tradiciones prehispánicas. Superposición o mezcla semejante a la que se dio tanto en la cristianización del Imperio Romano como de los antiguos pueblos de Europa tras el derrumbe del Imperio de Occidente (Cf. Baschet, 2009; Rubial, 2010).

En las mismas fuentes reseñadas, y en las descripciones de las supersticiones sobre las calamidades propias del tiempo atmosférico que hiciera, en España, Pedro Ciruelo (Cf. 1996), y de las rogativas y prácticas rituales muy comunes de la Iglesia, así como de clérigos, frailes, e incluso "nigromantes", en tierras cristianas y todos los países del Viejo Mundo, y en España y Portugal (Cf. Caro Baroja, 1973, 1995), comparándolas con las descripciones que hace Diego Durán, en el siglo XVI, y De la Serna (Cf. 1953) en el siglo XVII, podrían advertirse paralelismos, superposiciones e influencias europeas en tierras indígenas o mestizas. Manifiestas en toda suerte de sincretismos y en la supervivencia de cultos no cristianos, o "paganos", no disimulados o solapados, provenientes de las religiones prehispánicas o africanas, presentes en la mayor parte de, si no en todos, los países latinoamericanos.

Añádase el hecho de que las prácticas "graniceras" cristianas europeas fueron traídas a la Nueva España por los propios primeros evangelizadores, hasta el punto que ello hizo que algunos llegaran a ser considerados, popularmente, "santos" con poderes milagrosos. Prácticas, invocaciones, oraciones y conjuros, que fueron adoptadas por curanderos y graniceros indígenas o *teciuhltlazque*, que sobrevivieron a persecuciones inquisitoriales. Se allegaron a la Iglesia, para aprender rezos, oraciones y rituales católicos, que unieron a sus prácticas y rituales tradicionales prehispánicos, para poder seguir ejerciendo su oficio sin ser denunciados y perseguidos.

Es significativo, en esto, lo que Stanislaw Iwaniszewski (2003: 410) hace notar en base al texto de De la Serna (1953: 78), de que, mientras las prácticas indígenas de arrojar las nubes con granizo parecen haber sido

aceptadas por los encomenderos españoles, fueron muchas veces perseguidas por la Iglesia durante la Colonia, y significaban también una institución<sup>104</sup> que rivalizaba con ella en un campo de fe y confianza en Dios que también le correspondía.

Y las descripciones que hace De la Serna de cómo enfrentaban los graniceros una tormenta y cuáles eran los conjuros que se usaban, se corresponden con las descripciones y observaciones de cómo lo hacen en la actualidad los graniceros del centro de México. Observamos, entonces, que desde el siglo XVII hasta hoy ha habido una continuidad en estas prácticas, sin mayores cambios. Las mayores diferencias las podemos encontrar entre los tiempos prehispánicos y los inicios del período colonial, en cuanto a la sustitución de deidades prehispánicas por Dios, Jesucristo, la Virgen y santos, la sustitución paulatina de los ídolos por las imágenes católicas, y la abolición del sacrificio y del autosacrificio humano, por la penitencia. Ahora bien, hay excepciones muy significativas para otras regiones de Mesoamérica, en las cuales —como ya vimos— hay ejemplos de comienzos del siglo XVIII, en donde se llevaban a cabo cultos de petición de lluvias a ciertos ídolos. Y, como el mismo De la Serna lo denuncia, aunque los indios mostraran gran veneración por las cosas de la Santa Fe, seguían manteniendo los cultos y ceremonias a sus antepasados, lo cual, en muchos aspectos, sería observable, en muchos lugares, hasta hoy. Como es en la utilización de ciertas plantas, consideradas divinas, en sus prácticas rituales, aunque no de manera abierta, como lo hacía el enjuiciado Andrés Mixcóatl a comienzos del siglo XVI, que hacía comulgar con *teonanacatl*<sup>105</sup> a todos los

<sup>104</sup> Establecimiento o fundación de una cosa. Cosa establecida o fundada. Organismo que desempeña una función de interés público, especialmente benéfico o de enseñanza. Cada una de las organizaciones fundamentales de un Estado, nación o sociedad (Cf. Zamora, 1989). Organismo instituido para desempeñar una función de interés público: particularmente de enseñanza o beneficencia (Moliner, 2007: 1660). Designa lo que está establecido por los hombres y no por la naturaleza. Designa el conjunto de la estructura fundamental de la organización social (Rey, 1998: 1851).

<sup>105</sup> *Teonanacatl* significa “hongo divino” (Thouvenot, 2008: entrada “teonanacatl”, 1580, Sahagún/Máynez); [...] emborrachan, los que los comen veen visiones y sienten bascas del coraçon, y veen visiones a las vezes espantables y a las vezes de risa, a los que come muchos dellos provocan a luxuria y aunque sean pocos. Lib. 11, fols. 130, 131, p. 282 v. y 283 r., (Sahagún, *HG*, 1997, p. 666); Los llamados teihuinti, que no causan comidos la muerte, pero producen cierta demencia temporal que se manifiesta en risa inmoderada [...]. Hay otros que, sin producir risa, hacen pasar delante de los ojos toda suerte de visiones, como guerras y figuras de demonios, y otros, enormes y horrendos, preferidos por los hombres principales y adquiridos a gran precio y con sumo cuidado para sus fiestas y

presentes en sus ceremonias.

Nos corresponde representarnos ahora, lo más fielmente posible, la realidad de los graniceros tal como nos la informan los estudios de los últimos ochenta años, teniendo además en cuenta las descripciones y hallazgos arqueológicos, y las representaciones iconográficas, en códices, relieves y esculturas. Ello podrá permitirnos apreciar, comparar y analizar algunos de los elementos señalables más notorios de continuidad y discontinuidad entre lo que es actualmente la realidad de ellos y lo que fuera la de los *teciuhtlazque* descritos en las fuentes de los siglos XVI y XVII que hemos reseñado.

## Capítulo II

### **Los “graniceros” en la actualidad: nombres, elección y aprendizaje**

Es evidente el interés antropológico y etnográfico que tiene la pervivencia en México, sobre todo en comunidades agrícolas de “tierras de temporal”, de los rituales “graniceros”. Ellos han venido siendo, por lo mismo, objeto de especial estudio, investigación y registro por historiadores, etnólogos, antropólogos y arqueólogos. Estos rituales dirigidos y celebrados por los graniceros revelan una tradición que se remonta a inmemoriales tiempos prehispánicos, pero también se hacen evidentes muchos elementos católicos adoptados de los españoles durante la Colonia y otros de origen africano. En este sentido, en México, los rituales graniceros representarían, junto a algunos otros rituales tradicionales, como es el caso del temazcal (Cf. Bulnes, 2001), no sólo una reminiscencia sino una fuente viva de acercamiento a la cosmovisión y a las creencias de aquel mundo antiguo.

En este capítulo, nos referiremos a los distintos nombres con que se conoce a los graniceros, a las formas en que son elegidos, así como a

distintos aspectos del aprendizaje que llevan a cabo para ejercer sus “trabajo”. Relacionaremos los estudios etnográficos y datos publicados por otros investigadores con el trabajo de campo que hemos realizado, y comparando, cuando es posible, estas observaciones con las fuentes antiguas, para tratar de entender qué elementos de origen prehispánico, qué otros son paralelismos culturales y cuáles de influencia europea o africana.

Así, Johanna Broda (1997: 52) destaca la importancia de los estudios etnohistóricos sobre los graniceros, por el hecho de que ellos representan uno de los casos más interesantes de la persistencia de prácticas religiosas de raigambre prehispánica, articuladas orgánicamente al medio natural que ha rodeado milenariamente a las comunidades del Altiplano Central de México.

## 1. Nombres de los graniceros

Según Guillermo Bonfil (1968: 101), el nombre más común con que se designa a los graniceros es el de “*aureros*”, acaso derivado de “*zahoríes*”<sup>106</sup>, o “*agoreros*”. Respecto a las funciones que sus diferentes nombres apuntan, apoyándose en Alfredo López Austin (Cf. 1967: 87-118), el antropólogo señala que son comparables a las de varias clases de magos prehispánicos. En el suroeste de la Sierra Nevada, se designan a sí mismos como *quiapequi* (de *quiahuitl* = lluvia; el que hace la lluvia)<sup>107</sup>, o “trabajadores temporaleños”, y dicen que su destino es “trabajar con el tiempo”. También les dicen *teotlazqui*<sup>108</sup>.

<sup>106</sup> Según Aguirre Beltrán, el zahorí es quien en las enfermedades de causa mística acude a la revelación provocada o divinación (1963: 28).

<sup>107</sup> El mismo término de *quiapequi* lo siguen utilizando los graniceros del templo de Canoahtitla, (RA-JBP-AM, 04-11-2003).

<sup>108</sup> Teotl significa “Dios” (Thouvenot, 2008: entrada “teotl”, 1571, Molina); y *tlaztli* significa “echada cosa assi” (*Ibid.*: entrada “tlaatlan tlaztli”, 1571, Molina).



Figs. 27a, 27b y 27c. Templo de Canoahitla en donde hizo trabajo etnográfico Guillermo Bonfil.  
(fotos: Alfonso Muñoz, 1966)

Pero sus nombres varían según la región o el lugar particular en que se les encuentra. Por ejemplo, en Hueyapan, Morelos, Antonieta Espejo (1963: 239) menciona el nombre de *quitlazque* cuando se refiere a la señora encargada de realizar la petición de lluvias. En el “linaje”<sup>109</sup> (o clan) de que fuera su “director”, por su parte, el granicero don Lucio Campos, de Santiago Nepopualco, Estado de Morelos, afirmaba que se llaman a si mismos “servidores del tiempo” (Grinberg-Zylberbaum, 1987: 61). En los Altos de Morelos, se les llama también *claclasquis*, “aguadores”, “pedidores de agua” o “temporalistas” (Maya, 1997: 257) o *kiohtlaskeh* (Álvarez, 1987: 198). A los que suben al volcán Oloteppec, en el Estado de México, se les conoce con el nombre de *quicleazque*, *quisclazque*, *quiezlazqui*, *ixlasque* (*ishlazque*), *cislazqui*, *quicazcles*, además de dos variantes que aporta Orihuela (1986, 1991): *quietelazqui* y *tequieslasqui* (Albores, 1997: 387, 389). En Xalatalaco, también en el Estado de México, se les conoce como *ahuizotes* (González, 1997: 316, Bravo, 1997: 361-362). La palabra *ahuizote*, puede entenderse como “llamar el agua”, y se la ha traducido como “el que ataja el agua” (Giménez, 1978: 188, en Bravo Marentes, 1997: 362). Y, en Santa Isabel Xiloxotla, Estado de Tlaxcala, se les llama “conjuradores del tiempo” (González, 1997: 476-477). También, en el Cofre del Perote y en el sur de Puebla y Tlaxcala, se les conoce por *tlatamine* o, en su forma original, *tlatamini*. *Tlatamine* es la contracción del plural *tlataminime*, que etimológicamente deriva de “*mati*”, “saber, conocer, sentir”; y de “*ni*”, participio de verbo transitivo. *Matini* puede usarse como *teomatini*, “sabio de las cosas divinas”. Los *tlatamine* son los que “manejan el viento, los rayos,

<sup>109</sup> Linaje significa ascendencia o descendencia de una persona (Alboukrek, 2005: 613).

los relámpagos y el arco iris” (Noriega, 1997: 527-528). En la Sierra Norte de Puebla, el *tlamatine* sabio de Veracruz se transforma en el *tamatini achiuanimej*, como los “hacedores de agua” que provienen del Tlalocan. Don Ery, músico tradicional xiqueño, decía que el *tlamatine* es realmente el que sabe, pero de la tierra; *tla*<sup>1</sup>: tierra y *mati*: saber (*Ibid.*: 544-546). Para el Estado de Tlaxcala, David Robichaux (2009: 406, 413) menciona los nombres de *quiatlaz* o “conjuradores”; mientras que Nutini y Forbes (1987: 325-326) informan de los nombres *kiatlaske*, *tesitlaske* (Starr, 1900), *teztlazcs*, *quiatlaxcs*, *quiatlazques* y *teztlazques*. Según Nutini (1998: 163) los términos *teztlazc* y el *quiatlazc* son transformaciones de *teciuhltlazqui* y *quiauhltlazqui*. Según Lorente y Fernández (2009: 433, 448), en la sierra de Texcoco, además de “graniceros”, se les conoce con el nombre de *tesifteros*, que designa no solamente a los individuos que poseen el don de “atajar el granizo”, sino el de “entender el tiempo”. “El término tesiftero parece derivar del náhuatl *tesihuitl* y del sufijo español –ero, [...]” (Lorente Fernández, 2008: 448); *tecihuitl* significa granizo (Thouvenot, 2008: entrada “tecihuitl”, 1571, Molina).

En San Andrés de la Cal, Morelos, se les conoce como *huehuentles* o ancianos ofrendadores (Ruiz, 2001: 18). En el México Central, reciben también el nombre de “señores del temporal”, “tiemperos”, “temporalistas”, y “lluvieros” (Iwaniszewski, 2003: 393; Juárez, 2010: 18).

En nuestro trabajo de campo, registramos que Alfredo de la Rosa (RA-JBP-ADR)<sup>110</sup>, de la corporación<sup>111</sup> de San Pedro Nexapa, en el Estado de México, además de utilizar el término de “graniceros”, menciona a los *tlatlausquis*.

Además, en los pueblos de Morelos al suroeste del Popocatepetl, como Tetela del Volcán y Hueyapan, hay miembros de Iglesias espiritualistas que se autodenominan como “misioneros del temporal” o “soldados de Dios”

<sup>110</sup> Las referencias del trabajo de campo realizado por nosotros, como son los registros en video, con las entrevistas transcritas y sintetizadas, irán referidas abreviadas entre paréntesis. Para el desglose de las siglas consultar tabla de abreviaturas.

<sup>111</sup> La corporación está constituida por un grupo de graniceros que asisten a un mismo templo o conjunto de templos, en donde llevan a cabo sus ceremonias llamadas de “obligación”. La corporación está organizada jerárquicamente: “los mayores” o “padrinos” guían a los demás en el aprendizaje y en las ceremonias que se llevan a cabo.

(Cf. Sedano, 2002).

De acuerdo con Julio Glockner es preferible usar el término “tiempero”, en vez del de “granicero”, para nombrarlos, debido a que muchos de “ellos” no quieren ser confundidos con los que echan a propósito el granizo a otras partes para hacer daño (Sedano, 2002). Son reconocidos como controladores del tiempo atmosférico, también realizan ceremonias y predicen el clima de acuerdo a un tiempo cíclico. Pero, considero que es mejor seguir utilizando el nombre de “graniceros” por ser el utilizado desde las primeras investigaciones etnográficas. Sin dejar, por ello, de mencionar los nombres con que ellos mismos se nombran, que varían de una región o “corporación” a otra. Se entiende por “Corporación” una agrupación de graniceros que asisten a un mismo templo o conjunto de templos, en donde llevan a cabo sus ceremonias llamadas de “obligación”. La corporación está organizada jerárquicamente: “los mayores” o “padrinos” guían a los demás en el aprendizaje y en las ceremonias que se llevan a cabo.

Interesa esta larga lista de nombres diversos que se les da en distintos lugares, porque ellos reflejan funciones o características de su trabajo con que más se les identifica, lo cual nos acerca a la mayor comprensión de su realidad.

## 2. “El llamado”. Trance e iniciación

En todas las épocas y culturas se ha reconocido a personas con poderes o facultades especiales que se desenvuelven en el ámbito de lo religioso. Entre estas personas algunas destacan por sus capacidades como controladores del tiempo atmosférico o “hacedores de lluvia”, en inglés “*rain makers*”, para nombrarlos del modo que lo hiciera James George Frazer (Cf. 1986) en su obra *La rama dorada*.<sup>112</sup>

En México se les llama generalmente “graniceros”, y lo primero a considerar es que ellos se sienten “señalados”, “llamados desde Arriba”, “exigidos para prestar servicio en la tierra”, y los más importantes en jerarquía, por tener mayores poderes, son los que fueron tocados por un rayo

---

<sup>112</sup> *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, Macmillan, New Cork, 1951. [1929].

(Bonfil, 1968; Morayta, 1997: 226-227; Schumann, 1997: 303; Bravo Marentes, 1997: 363-365; Albores, 1997: 391-392; González Jácome, 1997: 481)<sup>113</sup>. Ellos, por un lapso de tiempo variable, quedaron inconscientes, estado en que ellos dicen haber realizado un viaje espiritual al “otro mundo”, o a una “dimensión espiritual”<sup>114</sup>, para reunirse precisamente con los “seres espirituales”<sup>115</sup> de quienes reciben revelaciones y les enseñan las prácticas para defender los campos de cultivo de tempestades, granizadas o ventarrones que pudieran hacerlos perder o perjudicar sus cosechas. También les enseñan a curar a los enfermos de padecimientos relacionados con el tiempo atmosférico, como son los “aires”. De esta manera, el aspecto nodal del oficio del granicero es su capacidad y obligación para controlar los meteoros (deshacer o alejar las tempestades, los ventarrones y granizadas), pero también para curar a enfermos de males relacionados con distintos elementos.

Alfredo Paulo Maya (1997: 260), que investigó en las comunidades al sur del Popocatépetl, en el Estado de Morelos, señala que hay dos tipos de “marcados”: los llamados “rayados”, “torturados” de manera directa por el rayo, que “mueren” por la acción de la centella, de origen femenino, relacionada con el mal, y que “resucitan” por un rayo de origen masculino, relacionado con el bien, a quien se le atribuye mayores poderes; y los “cuarteados”, marcados indirectamente por el rayo, que deja inconsciente al elegido.

Según G. Bonfil (1968: 102), la mayor parte de los golpeados por el rayo, mueren, y van “a trabajar” desde lo “Alto”, y los que sobreviven tienen un destino al que no pueden renunciar: “trabajar con el tiempo”. Así también nos lo declaró don Alejo Ubaldo Villanueva<sup>116</sup> de Atlatlahucan, Morelos (RA-JBP-AV), quien fuera el “mayor” del templo de las Cruces o de Canoahuitla,

---

<sup>113</sup> A nivel físico-químico, Alicia Juárez (2010: 97), apoyándose en estudios científicos especializados, refiere cómo se forman los rayos, y, las afecciones que tres principales tipos de descargas eléctricas pueden causar en el ser humano. Lo que nos ayuda también a entender los testimonios de los graniceros cuando nos hablan de la experiencia que tuvieron al ser golpeados por un rayo, la marca que les dejó y el proceso de recuperación que fue necesario para alcanzar nuevamente la salud.

<sup>114</sup> “Dimensión espiritual”: denominación utilizada por Julio Glockner (Cf. 2004: 40).

<sup>115</sup> “Seres espirituales”: denominación utilizada por Jacobo Grinberg-Zylberbaum (Cf. 1987: 62).

<sup>116</sup> Figs. 28a, y 28b.

en el Estado de México, a quien le pegó un rayo en el año 1955.

Miguel Barrios (1949: 65) refiere que la granicera María de los Santos de Hueyapan, Morelos, le dijo que cuando sobre un hombre o una mujer, relampaguea, o le cae un rayo y se muere, su espíritu se va con los espíritus del aire y del agua. Cuando no muere, queda desmayado o desmayada, pero “esta alma queda en el mundo y curará.”

Pero hay otras formas de ser elegido o señalado para trabajar como “granicero”. Éstas pueden ser: recuperarse de una terrible enfermedad, o recibir en sueños “el llamado” (Maya, 1997: 260-261; Aviña, 1997: 292; González, 1997: 316-318; RA-JBP); o bien, la ingestión de “plantas sagradas” (Broda, 1997: 11). Aunque también hay “aguadores” que nunca reciben el llamado, sino que son familiares cercanos, vecinos y amigos de los *clacalquis* principales “pedidores del temporal”, a quienes ellos acompañan (Maya, 1997: 261).<sup>117</sup>

Cabe precisar que existen mujeres que son tocadas por el rayo (Schumann, 1997: 308), y que generalmente están destinadas a trabajar como “partoleras” (parteras), y tienen sus propios “templos” en alguna cueva de la montaña, y sus altares domésticos y sus cruces (Bonfil, 1968: 103; Grinberg-Zylberbaum, 1991: 98-99). Finalmente, hay otros escogidos que reciben un rayo espiritual a través de un sueño, y se dicen “misioneros del temporal”. Ellos combinan la tradición de los “marcados” con una visión espiritualista (Cf. Sedano, 2002).



Figura 28a. Alejo Ubaldo Villanueva (†), fue “Mayor” de la corporación del templo de



Figura 28b. Ceremonia de agradecimiento en donde se dirige a los espíritus de los

<sup>117</sup> Para la región de Puebla y Tlaxcala, Nutini (1998: 161) señala que hay dos maneras de convertirse en *tezitlazc*: una es que la persona con poderes inmanentes desde su nacimiento, en edad adulta en sueños se le aparece La Malitzin y le da revelaciones; la otra puede ser cualquier persona de unos 45 años que revela su deseo al *tezitlazc*.

Canoahuitla durante muchos años.

trabajadores “temporales” ya muertos.  
(fotos: JBP)

Algunos ejemplos de testimonios recogidos en nuestros trabajos de campo son esclarecedores. Doña Elodia, granicera de Tetela del Volcán, Morelos, cuando la curaron de su enfermedad de gravedad, le dijeron que ella tenía que curar, hacer que la gente y los niños enfermos sanaran. Entonces, ella se preguntó cómo lo iba a hacer, si nunca había curado. Pero la señora que la curó, le dijo que tenía un don, una estrella, y que tenía que curar para que también pudiera ver por su salud (RA-JBP-EA)<sup>118</sup>.

El caso de doña Vicenta Laredes es muy similar. Ella se estaba muriendo porque la “espantó cuatro veces el río”. Su mamá la estuvo limpiando con blanquillos<sup>119</sup>, y su esposo, Esteban, se los llevó a doña Teófila<sup>120</sup> para que los quebrara y los revisara. Le dijo que tenía cuatro sustos, o sea, que se había espantado en cuatro lugares distintos. Después de muchos intentos, Vicenta por fin fue curada en Tapachula, Chiapas. La señora que la curó, le dijo que ella iba a curar. A los veinte años de eso, en un centro espiritual, un día le dijeron: “Hasta que llegó la hora, hermana, arregla tu casa, el 28 de junio arreglas tu mesa con flores, vamos a ir a plantar una rosa en tu casa, porque tú vas a curar”. Ella les dijo que cómo lo iba a hacer si no sabía. Entonces, le dijeron: “Escoge cuál quieres, vas a curar aquí en este triste suelo o te venimos a traer lo más pronto” (RA-JBP-VL)<sup>121</sup>.

---

<sup>118</sup> Figs. 37a y 37b.

<sup>119</sup> En México llaman blanquillos a los huevos de gallina.

<sup>120</sup> Nosotros no conocimos a doña Teófila Flores, reconocida tiempira de Hueyapan. Miguel Barrios (1949) la cita, y muchos años después, Julio Glockner (1997) que también hizo un registro en video. Parte de ese registro aparece en el documental realizado por Diego Sedano: Popocatépetl, soñar con Dios, Editorial Clío, México, 2002.

<sup>121</sup> Figs. 31a y 31b.



Fig. 29a. Alfredo de la Rosa en San Pedro Nexapa.  
(fotos: JBP)



Fig. 29b. En el templo de Malacaxco.

Alfredo de la Rosa (RA-JBP-ADR)<sup>122</sup>, granicero muy joven de la Corporación de San Pedro Nexapa, Estado de México, era un niño como de seis años cuando le pegó “una centella”. Años después, su actual madrina, doña Silvestra Palacios, le dijo que desde hacía tiempo lo estaban solicitando para que se recibiera como granicero.

En cuanto a Timoteo Linares<sup>123</sup> (RA-JBP-TL), de Atlatlahucan, Morelos, además de ser granicero se dedica a la medicina tradicional. Es el actual segundo en jerarquía de la corporación del templo de Canoahuitla, desde la muerte de don Alejo. Pero, no fue sino hasta muchos años después que se recibió como *quiapequi*<sup>124</sup> una vez que se contactó con don Alejo. Fue en un evento de medicina tradicional en un pueblo llamado San Pedro, en el Estado de México, donde conoció a un viejito curandero que le preguntó si no había alguien en su pueblo que trabajara como él. Timoteo le respondió que sí, refiriéndose a don Alejo. Entonces, el viejo le recomendó que fuera a verlo cuando regresara, le dijo: “nomás saludelo”. Entonces, un tiempo después de que regresara a su pueblo, Timoteo fue a ver a don Alejo, que cuando lo vio llegar le dijo que era muy bueno que hubiera venido, que ya él se podía morir tranquilo, porque había llegado su relevo. Timoteo se negó en un principio a aceptar el cargo y le sugirió a don Alejo que mejor le dejara el puesto a sus hijos. Sin embargo, don Alejo insistió en que a ellos no les tocaba, que “a ver cómo le hacía, porque le tocaba a él”. Y así fue cómo, pasado un tiempo, Timoteo se recibió como granicero, primero en su casa, y después fue

<sup>122</sup> Figs. 29a y 29b.

<sup>123</sup> Figs. 30a y 30b.

<sup>124</sup> *Quiapequi* de *quiahuitl* = lluvia; el que hace la lluvia (Bonfil, 1968: 101).

“coronado” junto con su esposa el día 4 de noviembre de 2005, en el templo de Canoahuitla a donde también llevó una cruz.

En general, todos los graniceros llevan una cruz al templo a donde les corresponde ir todos los años para “enflorarlo” y tienen otra cruz en su “mesa” en donde llevan a cabo sus curaciones.

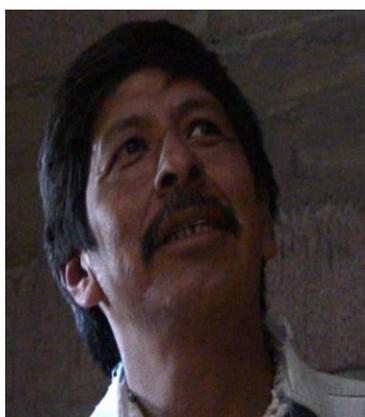


Fig. 30a. Timoteo nos platica en su sala de curación.



Fig. 30b. Nos muestra la cruz con la fecha de su coronación, en su mesa. (fotos: JBP)

Me parece que es importante destacar como un elemento de continuidad del pasado prehispánico al día de hoy, la visión que se tiene de los golpeados por el rayo y que se convierten en graniceros, es muy similar a la que describe Sahagún acerca de los que eran muertos por el rayo. Ellos iban al Tlalocan y se convertían en los ayudantes de Tláloc (Sahagún, 1997: 357). Sólo que en la actualidad, se habla de Dios, de la Virgen, de un santo, del espíritu de la montaña o de un antepasado. Según Glockner (2001: 304) los que mueren fulminados por el rayo pasan a formar parte de las huestes celestiales de los “trabajadores temporales” que combaten el mal tiempo, “su espíritu se incorpora a un ejército de ángeles, espíritus de niños que murieron sin ser bautizados y espíritus de conjuradores muertos”.

Sea como fuere, veamos la declaración que nos hiciera don Esteban<sup>125</sup> (RA-JBP-E), “rezandero”, ayudante y esposo de Vicenta Laredes, “tiempera” y curandera de Hueyapan, Morelos, cuando se refirió a los “ahuadores”. Nos dijo que el rayista, es “de rayos”, y que hay una persona que dirige esos rayos, y que cuando a alguna persona le llega a tocar, o a relampaguear, “es porque trae un destino de lo alto”, y es que tiene que cumplir con su trabajo

<sup>125</sup> Fig. 31a.

de granicero. Sí no cumple, lo mandan “a traer”, “muere”, y tiene que cumplir “en espíritu”<sup>126</sup>, y “ésos son los que llegan a curar a las personas”. Utilizan el cuerpo o “la caja” del granicero o de la granicera que se encuentran en una situación de trance o ensueño, y una vez que la persona que puso su cuerpo como recipiente de estos espíritus, regresa de ese estado, no recuerda nada de lo que pasó, sino que sus acompañantes o rezanderos, en muchas ocasiones, le cuentan lo sucedido. Es lo que llaman ellos trabajar “en espíritu”, a diferencia de cuando trabajan “material”, que es cuando lo hacen de forma consciente, como cuando hacen las “limpias” o “levantamientos de sombra”, con granos de maíz azules, con blanquillos (de gallina) y hierbas olorosas<sup>127</sup>.

Hasta este momento, en nuestro trabajo de campo, no hemos conocido de un caso concreto de un granicero elegido por la ingestión de alguna “planta sagrada”. Sin embargo, se sabe de graniceros que las han usado, y se cuenta con algunos registros de estudios etnográficos sobre graniceros, que ya murieron, que usaban los *teonanacatl*, conocidos en la zona también como “los niñitos” (hongos psilocibios) y el *ololiuhqui*<sup>128</sup> (semillas de la Virgen). Se utilizan con fines adivinatorios, para saber cómo venía el temporal y para saber cómo curar a los enfermos (Barrios, 1949: 66; Cf. Cook de Leonard, 1966; RA-JBP-SP-VS).

Según Aguirre Beltrán (1963: 48), esas plantas y otras como el peyote o el *tlapatl*, son el receptáculo de fuerzas misteriosas y seres divinos dotados de virtudes excelsas. Su ingestión daba el poder para conocer las cosas ocultas. El médico agorero realiza un acto de canibalismo ritual, al comerse al dios, entra en un estado de omnipotencia y omniscencia, convirtiéndose

<sup>126</sup> Curar en espíritu es muy similar a la posesión mística de origen africano, que Aguirre Beltrán consigna como la posesión por un dios ancestro, *loa* u *orisha* (1963: 61-62). La crisis de posesión se presenta en el curso de una danza ceremonial (*Ibid.*: 69). En el área geográfica de nuestro estudio, los curanderos o graniceros que “curan en espíritu”, generalmente son poseídos por un antepasado o un gobernante y la crisis de posesión también se da en un ritual (RA-JBP).

<sup>127</sup> Las hierbas que se utilizan en las limpias, en Morelos, son: ruda, Santa María, albhácar (albhaca), romero, pirú, flores de genario. (Baytelman, [1981-1986] 2002: 259). Gregorio López (1674: fol. 8v., en Baytelaman, 2002: 180) dice que la ruda: “dada a oler defpierta a los dormidos de modorra aunque [sea] lethargo, y finalmente la cafa donde eftuviere la ruda, es libre de toda hechizería, en la parte que llegare fu fragancia y es contra todo mal de ojo y contra los espíritus malignos.”

<sup>128</sup> *Ololiuhqui* significa “Que hace dar vueltas” (*Ibid.*: entrada “ololiuhqui”, 1580, Sahagún/Máynez).

transitoriamente en el dios mismo. El mismo nombre que los antiguos mexicanos daban al hongo psicibio de *teonanacatl* lo confirma.

María de los Santos, pedidora de agua y curandera de Hueyapan, Morelos, daba cuenta a Miguel Barrios (1949: 65-66) que un pedidor de agua se hace tal cuando cree fuertemente en ese trabajo. El que guía, le pregunta si cree en la pedida de agua; y si el interpelado dice que sí, el guía busca los hongos de agua, y se los da a comer. Cuando ya los comió o bebió, el iniciado cae dormido; en el sueño ve a muchos niños, que son los “espíritus del agua” (“aguadores y regadores, trabajadores y cultivadores”) quienes le comunican las revelaciones.

Para la época prehispánica, vemos en códices y esculturas representaciones de personajes con bebidas u otros elementos, entre los que también figuran plantas psicoactivas, como hongos psicibios o *teonanacatl*<sup>129</sup>, y otras no identificadas claramente, también semillas como las del *ololiuhqui* o las semillas de colorín<sup>130</sup>. Por las fuentes escritas, se sabe que “comulgar” con estas sustancias con fines adivinatorios y propiciatorios era frecuente. Al parecer, en los últimos treinta años, la utilización de estas plantas ha caído en desuso, debido a que se tiene mayor conocimiento de que ellas afectan la salud de quienes las consumen en exceso. Aunque también quienes las utilizan son muy discretos, ya que en la actualidad, son consideradas drogas ilegales y objeto de persecución por parte de la Policía, el Ejército, Salubridad, las distintas Iglesias y mucha gente.



Figura 31a. Vicenta Laredes y su esposo Esteban en la Ceremonia de Petición de lluvias en “el calvario” del cerro Quetzaltépetl, Hueyapan, Morelos.

31b. Vicenta en su “santa mesa”. Habitación de su casa donde hace las curaciones.

(fotos: Wilma Gómez)

<sup>129</sup> Ver CVB, 24 (Fig. 74a) y CM, 90r (Fig. 74b).

<sup>130</sup> Árbol de colorín = *Erythrina corallodendron*.

Pero volviendo a lo que es "el señalamiento" de los graniceros, como recordara Vicenta Laredes<sup>131</sup> en la entrevista que le hicimos (RA-JBP-VL), parece ser que algunas veces estos escogidos fueron vistos desde jóvenes, por otros, como personas con características que hacían presumir unos dotes especiales. En su caso, por ejemplo, doña Vicenta, cuando estaba enferma se enteró de una señora, vecina suya, que andaba diciendo que ella no se iba a aliviar, que se "estaba enseñando para bruja". Cuando esto se lo platicó a la señora que por fin la curó en Tapachula, Chiapas, ésta, al escuchar esta historia, le dijo: "[...] , a ti te vieron lo que eres, por eso así te hicieron [...]." Y le dijo también que cuando regresara a Hueyapan se buscara un centro espiritual porque ella iba a curar.

Así como a doña Vicenta le vieran alguna señal que la distinguiera de los demás, de manera similar le sucedió a Timoteo cuando llegó a ver a don Alejo, que le dijo que ya podía descansar porque había "llegado su relevo". Como ya hemos visto, en la época prehispánica, el hecho de nacer en 1-lluvia los convertía inmediatamente en nigrománticos, bruxos, hechizeros, embaydores." (CF, I, fol. 27r.). En la actualidad también cuando el niño nace envuelto en una tela o membrana amniótica (Fagetti, 2010: 19)<sup>132</sup> Podría ser que los graniceros son personas que ya venían predestinadas para realizar ese tipo de trabajo, y que a la hora de ser golpeados por el rayo o a través de sueños, viaje extático o enfermedad, se confirma el llamado para trabajar con el tiempo y curar.

Algo que es muy significativo en algunas personas con capacidades especiales como son las que tienen los graniceros, es el hecho de que tienen un rasgo físico, marca o padecimiento. Puede ser tener un problema en un ojo, o en los dos pero también puede ser una joroba, un problema en una pierna, en otra de las extremidades, o en alguna otra parte del cuerpo, producto de la descarga o descargas eléctricas recibidas por el rayo o

---

<sup>131</sup> Figs. 31a y 31b.

<sup>132</sup> Según Fagetti (2010: 19), "a veces el don se anuncia desde embarazo, con el llanto del niño o la niña en gestación, con la desaparición en la noche del vientre materno, o porque nace con la "ropita", el "cuerito" o el "gorito", es decir, el amnios adherido al cuerpo o a la cabeza." En el área maya Nájera (2000: 114, en Cordero, 2010: 151) dice que unas de las causas del mandato divino se da por nacer cubierto por el saco amniótico descrito como una telita blanca que cubre al bebé.

consecuencia de alguna enfermedad de gravedad, de la que se recuperaron para convertirse posteriormente en lo que son. López Austin (1996: 413), apoyándose en varias fuentes escritas del siglo XVI y XVII, dice que en la antigüedad, una marca corporal identificaba a su poseedor como un hombre no común, que frecuentemente lo asemejaba al dios protector y hacía que compartieran, hombre y numen la fuerza divina. Sin embargo, no todos estos hombres señalados eran magos, sino que muchas veces su función sobre la tierra se limitaba a terminar sacrificados en una ceremonia. Tal es el caso de los albinos y niños con dos remolinos en el cabello que eran entregados al Sol a la Luna y a Tláloc, para aumentar la energía de los dioses cuando los eclipses o la sequía demostraban que éstos estaban hambrientos o en peligro. En este sentido vemos un claro elemento de continuidad que se da hasta el día de hoy, pero que también es distinguible en otras culturas del mundo.

En la entrevista a don Jesús Soto<sup>133</sup> (RA-JBP-JS), granicero de Santiago Mamalhuazuca, Estado de México, nos dijo que a él le pegó un rayo en sus pies, como a los doce años, que lo tiró al suelo. Después, pasaron como dos años, y empezó a estar enfermo. Lo intentaron curar varias veces los doctores y nunca pudieron. Hasta que llegó el tiempo en que se puso muy grave, al grado de que se estaba muriendo. Su mamá se enteró de un señor de San Juan Tehuixtitlán, que se llamaba Severino Torres, que curaba de eso del tiempo. Lo fueron a buscar y Severino le hizo una limpia. Luego quebró los blanquillos, los revisó en medio vaso con agua y le dijo que tenía un aire, pero que en el blanquillo se veía que también venía coronado, que tenía un cargo y que iba a curar.



---

<sup>133</sup> Figs. 32a. y 32b.

Fig. 32a. Don Jesús en su “mesa”, nos explica, cómo él hace para enfrentar una tormenta.

Fig. 32b. Don Jesús en ceremonia de Petición de lluvias en el “Templo” de Canoahitla (fotos: JBP)

Es importante señalar que el oficio de granicero no es algo que comúnmente se herede, sino que es consecuencia de las causas que ya vimos en este apartado. Sin embargo, a veces puede haber más de un granicero en una misma familia, y la transmisión del conocimiento, se da generalmente de abuelos a nietos, más que de padres a hijos. Y esto es más común entre los curanderos que enseñan a alguno de sus descendientes el uso de las plantas y las terapias. Como veremos más adelante, para hacer bien su trabajo, al nuevo granicero le enseñan los mayores de la corporación que lo curaron.

### 3. Ceremonias de coronación

Don Jesús se “recibió” en 1977, el 26 de mayo, fecha que tiene la cruz que está sobre la mesa donde trabaja. Cuenta que cuando se recibió, llegaron muchas personas a su casa, lugar que a partir de entonces fue bautizado como el templo de Hueyotenco. Se “recibió” con su familia. Los vistieron, les colocaron un velo como de novia y les pusieron una corona. “Con paciencia y con oraciones se recibe a la Santa Cruz.” Nos dijo que ya cuando vio la ceremonia, se dio cuenta de que, después de todo, era “bien bonito cuando se recibe uno”. Después, sacaron la Santa Cruz y se la entregaron, se pararon en el patio que está enfrente de la casa, y empezaron a hablar: “Espíritus y ángeles trabajadores temporaleños: les hacemos presente a un nuevo compañero que va a servir al tiempo”. Con todos sus sahumadores, le estuvieron rogando a los espíritus que lo reconocieran como compañero, y cuenta que dijeron muchas palabras en náhuatl hacia el Oriente, en dirección al Popocatepetl. Pasearon la “Santa Cruz”, y se metieron a la casa y la colocaron en su “Santa Mesa”, que es donde trabaja desde entonces como curandero. Se hicieron cantos y oraciones, como las

que se hacen en las ceremonias de obligación en el templo en Canoahitla<sup>134</sup>, con ofrendas de flores y alimentos. Además, nos comentó, que esa primera vez que lo reconocieron todos los compañeros *quiapequi*, no les entendió muy bien, porque le hablaron “en mexicano”.<sup>135</sup>

Para el 4 de noviembre de ese mismo año, se recibieron en el templo de Canoahitla. Ahí los pararon hasta que llegara toda la compañía, y de ahí ya los bajaron y los coronaron. Iban con sahumerios diciendo oraciones hasta que llegaron al templo. Los presentaron a toda la compañía, a los espíritus de la cueva, a los espíritus de los graniceros ya muertos y a las cruces que están en el templo para que los reconocieran.



Fig. 33. Timoteo e Irene son coronados el 4 de noviembre de 2005, en el templo de Canoahitla en la ceremonia de agradecimiento por las lluvias recibidas ese año. (foto: JBP)

Nosotros registramos la coronación de Timoteo e Irene, en el templo de Canoahitla, el 4 de noviembre del 2005 (RA-JBP)<sup>136</sup>

En el sur del Popocatepetl, Maya (1997: 262) refiere que, en su iniciación, el elegido asiste a la casa del *claclasqui* que lo limpian de todos los “malos aires”. Luego, lleva una cruz al cerro Zempualtepec donde es recibido por los *claclasquis* que lo limpian una vez más. Esto así, lo pudimos registrar (RA-JBP) en el cerro Cempoaltepetl el 3 de mayo de 2003. Doña Elodia de Tetela del Volcán dirigió la ceremonia a donde llegaron con sus

<sup>134</sup> Ver anexo y (Cf. Bulnes, 2006).

<sup>135</sup> Es importante señalar que en el centro de México, y en particular en el área delimitada de nuestro estudio etnográfico, el náhuatl ya no se habla. El estudio de la lengua se ha retomado en algunas escuelas de primaria. Pero los graniceros que lo hablaban y que fueron los mayores de los actuales graniceros, la mayoría ya murieron.

<sup>136</sup> Ver anexo.

familiares varias personas con sus cruces para colocarlas en el llamado calvario. Una vez terminada la ceremonia, Elodia limpió a los asistentes que se iban formando en una fila.

Cuando Alfredo de la Rosa (RA-JBP-ADR) se recibió, antes de entrar al templo, en la orilla del río que está un poco antes de llegar a la cueva de Malacaxco, en la “volcana” (Iztaccíhuatl) le hicieron una corona con pino, le incrustaron claveles blancos, le dieron su palma, su sahumador y su escoba, que son las armas para enfrentar el temporal. Los padrinos iban a su lado, y entraron cantando por toda la veredita, y, ya enfrente, lo presentaron con los espíritus y le dijeron que él iba a ser el nuevo encargado de atender ese templo<sup>137</sup>.

En las ceremonias de coronación descritas vemos que hay cierta similitud con el mito de Nezahualcoyotzin que siendo muy pequeño los dioses lo rescataron de la laguna y lo llevaron a la cumbre del cerro Tláloc para que hiciera penitencia, lo refregaron con agua divina y le pronosticaron que sería el gobernante de Texcoco (CC, 1975: 40). Sin embargo, en las coronaciones actuales de los graniceros en los templos que hay en los cerros, que generalmente se llevan a cabo en las ceremonias de obligación de petición de lluvias o de agradecimiento, ellos llevan una cruz y otros objetos, como son los san miguelitos ángeles-soldaditos, toritos, flores, etc. y como veremos más adelante, esas ceremonias están cargadas de elementos católicos, como son rezos, cantos y oraciones.

#### 4. El comportamiento exigido

Los graniceros, dedicados principalmente a solicitar la lluvia para garantizar las buenas cosechas; a proteger los cultivos de cualquier fenómeno meteorológico que pudiese afectar las siembras; y, a curar a las personas que enferman sobre todo de males relacionados con el tiempo atmosférico, tienen que observar una serie de obligaciones y normas en su relación con los demás, así como con la corporación a la que pertenecen

---

<sup>137</sup> La corporación de graniceros de San Pedro Nexapa visita varios templos para las peticiones de lluvia, y se hacen responsables de ir a “enflorar” todos los años.

desde el momento de su “coronación”; y, también, con su comunidad, y en relación con su propia vida. Todo ello para desempeñarse con eficacia, ser dignos de su encomienda y evitar el castigo del “cielo” (Barrios, 1949: 67, González, 1997: 322-323; Maya, 1997: 260<sup>138</sup>; Schumann, 1997: 308; Juárez, 2010: 115; RA-JBP-VL-E-SP-AV-VS-JS-AR-EA).

Una vez que los escogidos son “recibidos” como graniceros, y sobre todo los principales o “mayores” en jerarquía, se dedican casi de tiempo completo a “trabajar con el tiempo” y a curar a los enfermos. Entre las obligaciones principales que adquieren, está la de acudir todos los años a las ceremonias de “obligación” a “enflorar” y ofrendar en el templo que le ha sido asignado en la “corporación”. Las ceremonias de “obligación” se cumplen para tener contentos a los espíritus. Es a ellos a quienes se les pide por una buena temporada de lluvias y, en caso de tormenta, poder tenerlos como aliados. Además, el que no cumple, generalmente cae enfermo o le vuelve a pegar un rayo.

Las ceremonias de “obligación” son la de “Petición de Lluvias”, que se celebra el día 3 de mayo, día de la Santa Cruz, en la que se pide por buenas aguas para la temporada de lluvias que se inicia; y, la de “Agradecimiento”, que se celebra el 4 de noviembre, en la que se agradece por las cosechas obtenidas de la temporada de lluvias que acaba de terminar. Se les llama de “obligación” porque es parte del comportamiento exigido a los graniceros de asistir siempre a esas ceremonias mientras estén vivos. El trabajo de ellos se incrementa durante la temporada de lluvias, sobre todo durante el periodo de tempestades y tormentas de granizo, que en muchas ocasiones tienen que salir a enfrentarlas no importando la hora del día o de la noche, para deshacerlas o desviarlas. Cuando los graniceros son casados, generalmente sus cónyuges los ayudan a realizar su trabajo o hacen uno complementario o paralelo al suyo.

Como ya señalamos, cuando a doña Vicenta (RA-JBP-VL) le avisaron que ya había llegado su hora para trabajar como curandera, sus dudas cómo hacerlo no le fueron aceptadas, y ella fue conminada a hacerlo, bajo la

---

<sup>138</sup> María de los Santos le dijo a Miguel Barrios (1949: 67) que al enfermo de rayo, cuando se recupera, se le indica que tiene la obligación de unirse a quien lo curó para ayudarlo en el “trabajo del temporal”. Si se niega, puede enfermar de gravedad otra vez (Maya, 1997: 260).

amenaza de ser llevada pronto de este mundo. Más tarde, Vicenta le platicó a su esposo de lo que le habían dicho, y que lo requerían allá en el centro espiritual. Entonces, él fue, y le dijeron que Vicenta iba a curar y que si no la dejaba, pronto se la iban a llevar, y que él iba a tener que ayudarla con rezos mientras ella trabajara “en espíritu”, porque si la dejaba sola cuando trabajara, podían llegar malos espíritus y lo podían “encarnar”, y si hacía las oraciones se retirarían. Además, le pidieron que en días que ella trabajara “material”, él estuviera ahí para lo que se pudiera ofrecer. A partir de entonces, Esteban (RA-JBP-E) dejó otras actividades que tenía, como la de albañil, para dedicarse a apoyar a Vicenta en su trabajo. Él reza un Padre Nuestro, un Dios te Salve, un Ave María, cuando ella trabaja “en espíritu”.

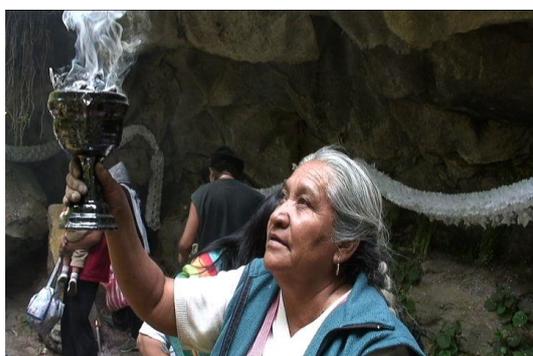


Fig. 34a. Silvestra Palacios en el templo de Malacaxco, Iztaccihuatl, Estado de México.



Fig. 34b. Silvestra pide un buen camino antes de salir hacia el templo de María Blanca. (fotos: JBP)

Por su parte, Silvestra Palacios (RA-JBP-SP)<sup>139</sup> nos contaba que, hacía como dos o tres años, un rayo “agarró” a un muchacho con dos niños que estaban trabajando en el campo. Les mató el caballo, y los niños salieron quemados y muy afectados. Fueron a verlos para curarlos. Pero, nos comentó que hay veces, cuando son jóvenes, que no quieren cumplir, porque les da pena<sup>140</sup>, o todavía no se les revela nada, pero con el tiempo, ellos tienen que seguir. Nos dijo que a ella la recibieron personas grandes, que ya murieron, que ahora está ella, pero que al rato se va y quedarán otros. También nos comentó que esto que recibieron es para toda la vida, hasta que Dios los llame “de aquí de esta tierra.”

Además de trabajar con el tiempo, curar a los enfermos y asistir a

<sup>139</sup> Figs. 34a y 34b.

<sup>140</sup> “pena” en México significa vergüenza.

enflorar sus templos, los golpeados por el rayo tienen que cumplir con una serie de normas para mantenerse sanos y cumplir bien con su trabajo. Ellos no deben comer “cosas verdes”, frescas, durante el temporal: quelites, aguacates, cilantro, habas verdes, capulín o elotes, porque se enferman gravemente de aires, se “aventan”. Su estomago “no consiente” las cosas que crecen durante el temporal, y que están cargadas de agua; no pueden comer las cosas que tienen encargado cuidar. Sí pueden “comer seco”, alimentos a base de maíz seco, habas secas; como es el caso de las “gorditas de habas” o tlacoyos (González, 1997: 322-323).

Otto Schumann (1997: 308), por su parte, dice que, en temporada “de secas”, la dieta de los graniceros, debe ser húmeda. En determinados momentos, principalmente previos a sus ceremonias, curaciones y reuniones, ellos deben guardar abstinencia sexual, ya que el acto sexual produce debilidad, y abstenerse de estos actos es una forma de mantener la fuerza necesaria para su trabajo.

Danièle Dehouve (2010: 67) señala que la abstinencia sexual (*ahmo cihuacochi, oquichcochi*: “no dormir con mujer, no dormir con varón”), era un aspecto fundamental de la penitencia, pero poco se mencionaba salvo para contestar una pregunta precisa de un misionero. Y agrega que entre los tlapanecos, el término “dieta” que significa “ayuno” comprende la abstinencia sexual que rara vez se designa de manera directa. González (1997: 354) también señala que para que el *ahuizote* conserve el don divino de guiar las “borregas/nubes”, debe cumplir con su mandato de trabajar con el tiempo, curar de aires, no desear a la mujer ajena, ni tener malas compañías, ya que las transgresiones provocan terribles padecimientos y hasta la muerte.

En este sentido, podemos ver que los graniceros, como intermediarios entre la divinidad y los hombres, llevan a cabo una serie de acciones similares a las que llevaban a cabo los *tlamacazque* de la época prehispánica y como las que practicaban y practican los sacerdotes de distintas religiones en diversas partes del mundo.

Como parte del registro en video que realizamos en el templo de las Cruces o Canoahitla, don Alejo (RA-JBP-AV) nos habló de la importancia de cumplir con las obligaciones para no sufrir ningún mal. Nos mostró a una familia que estaba ahí, y que ya no querían venir a cumplir con su deber de

“enflorar” el templo. Pudimos observar que, efectivamente, el hombre se veía mal, sin voluntad, sentado en una silla y sin emitir palabra alguna. Ernestina Toledano (RA-JBP-ET), esposa de Jesús Soto, que escuchaba nuestra conversación, nos contó que en Santiago Mamalhuazuca, de donde ellos son, el 13 de agosto, a dos muchachos les había pegado un rayo, que uno se murió y el otro no. Nos dijo que el joven como de 18 años, soltero, como ahora siente que ya está bien, no necesita venir, pero nos dijo: “el día que ya le duela algo es cuando ya nos acordamos.”



Fig. 35a. Vicente Sánchez de San Pedro Nexapa en el Templo de María Blanca.



Fig. 35b. Vicente en el Templo de Malacaxco. (fotos: JBP)

Asimismo, Vicente Sánchez<sup>141</sup> nos señaló (RA-JBP-VS) que este trabajo lo tienen que hacer siempre, mientras estén en la tierra, y después de ellos vendrán otros, porque es algo que no se va perder.

En una de las entrevistas, Jesús Soto<sup>142</sup> (RA-JBP-JS), actual “mayor” del Templo de Canoahtitla, nos dijo que a él, el rayo lo ha golpeado dos veces<sup>143</sup>. La segunda fue porque ya no venía a enflorar el templo ni curaba a los enfermos que lo buscaban.<sup>144</sup>

<sup>141</sup> Figs. 35a y 35b.

<sup>142</sup> Figs. 32a. y 32b.

<sup>143</sup> Un día se juntaron las nubes y se veía que venía una tempestad, entonces le pidió a su esposa que le preparara su incensario, “su arma, para salir a encontrar a esos espíritus”. Ella le dio su sahumador y una crucecita. Él estuvo pidiendo, pero como si no lo oyera, la tempestad se vino más fuerte, con más truenos, que le deslumbraban la vista. Después de mucho intentar, se dio cuenta que no los podía atajar, le pidió ayuda a su señora. Ella también agarró sus armas para ayudarle y los dos estuvieron trabajando juntos, pero sin lograr detenerla, hasta que llegó con granizo y viento. Les pegó un rayo, que los mandó, a cada uno, lejos. Su señora se levantó como a los veinte minutos, y le pidió a su hermano que fuera a buscar a los señores de San Juan Tehuixtlán.

<sup>144</sup> Según González (1997: 318), si los marcados por el rayo “no se someten a la voluntad

Don Jesús estuvo más de dos horas tirado en el suelo sin poder moverse. Cuando llegaron a verlo sus mayores, lo estuvieron limpiando, también con cantos y oraciones, hasta que pudo empezar a moverse. Así lo curaron durante una semana. Ya cuando se alivió, un mayor de Tepetlixpa lo regañó y le dijo que era la última vez que lo curaba y que lo venía a “levantar”, porque era “un necio y un caprichudo”, por no querer atender a los enfermos ni ir a enflorar el templo. Entonces, a partir de ese día, vengan de donde vengan, los reciben. Don Jesús dice que de esa zona a muchos ha limpiado y ha ido a curar a varios lugares como Chalco, Ozumba y Amecameca.

Me parece importante subrayar el hecho de que “el llamado” no puede eludirse. En la entrevista hecha a don Aurelio Ramírez<sup>145</sup> (RA-JBP-AR) de Amatlán, Morelos, a quien también le pegó un rayo cuando era niño, él nos habló de un capitán de unos danzantes concheros que ya murió, un tal Andrés Segura, que le viera el encargo que traía y le dijo: “Tienes que hacer eso, porque tienes una misión que cumplir, porque, si no, los dioses de los aires te pueden castigar”.



Fig. 36a. Aurelio Ramírez en su casa, en Amatlán de Quetzalcóatl, en Morelos. (foto: JBP)



Fig. 36b. Aurelio haciendo una limpia con un “blanquillo” al autor de esta investigación, en su cuarto de curación. (foto: Wilma Gómez)

Silvestra Palacios (RA-JBP-SP) dice que ellos llaman “trabajo” a lo que hacen, porque cuando viene una tempestad, tienen que dejar de hacer lo que están haciendo, a la hora que sea, para salir al patio o en donde se encuentren, para atajar el mal tiempo y “poderlo apagar”, a cambio de recibir

---

divina”, cada año corren peligro de que el rayo los “chicotee” nuevamente.

<sup>145</sup> Figs. 36a y 36b.

una buena mojada o granizada en sus cabezas, y a veces hasta enfermar de gripa. Además, de recibir a los enfermos que llegan a buscarlos.

Ya hemos recordado el caso de doña Elodia<sup>146</sup> (RA-JBP-EA), de Tetela del Volcán, Morelos, en donde también le dijeron que si no podía o no quería hacer su trabajo, ella no se iba a “levantar” (curar).



Fig. 37a. Elodia en su “mesa”, Tetela del Volcán, en Morelos.



Fig. 37b. Elodia curando al finalizar ceremonia de petición de lluvias en el cerro Zempoaltépetl. (fotos: JBP)

Es importante también señalar que los graniceros dicen estar obligados a trabajar para hacer el bien, nunca el mal. Sin embargo, se dice que hay algunos que trabajan en “lo negro” y hacen daño. Cito a Don Vicente (RA-JBP-VS):

[...]. Hay mucha gente que practica lo negro en hacer maldad, en hacer sufrir al ser humano. Nosotros no lo tenemos permitido [...], nosotros trabajamos todo lo blanco, lo que es permitido por Dios Nuestro Señor, sanar a las personas, si es su voluntad, porque es la voluntad de él, [...].

## 5. Aprendizaje

En general, los graniceros para hacer su trabajo reciben revelaciones en sueños, o recurren a sustancias psicoactivas, o a la lectura de granos de maíz azules, o, de las cartas españolas; así como, también, cuando trabajan

<sup>146</sup> Figs. 37a y 37b.

en “espíritu”, que es cuando el granicero pone su cuerpo como recipiente de un espíritu que se introduce en él para comunicarse o para curar a las personas. La mayoría afirma que no escogieron ni estudiaron lo que son, sino que fueron escogidos por Dios para hacer ese trabajo.

A la pregunta que le hiciéramos a don Alejo Villanueva (RA-JBP-AV) de cómo se había convertido en curandero, nos contestó: “Yo no me metí a curandero. A nosotros nos pega el rayo y entonces, de ahí, vienen las revelaciones de qué es lo que vamos a hacer con el enfermo. [...] A nosotros nadie nos da clases, es la mente la que ve la revelación de lo que tenemos que hacer.”

Por lo general, en los testimonios de los mismos graniceros, ellos declaran recibir las revelaciones de “seres espirituales”, para manejar el tiempo y para curar a los enfermos. Ellos entran en estados de conciencia “no ordinario”, provocados principalmente por el golpe de un rayo, por enfermar de gravedad, por el uso de ciertas plantas psicoactivas, o en sueños.<sup>147</sup>

Ellos también reciben revelaciones de otra índole, como la que nos comentó Vicente (RA-JBP-VS), de que él tiene entendido que “esto empezó en el año Uno”<sup>148</sup>, y que lo supieron gracias a una abuelita de su esposa Silvestra, que él no conoció, pero que les hizo un relato “espiritual” de cómo se recibió. Dice que ellos han preguntado a otros espíritus y que les dieron la misma respuesta, y es que primero cayó una estrella y luego cayó una nube y que Dios los mandó para adorar su agua como trabajadores del tiempo.

En una de las entrevistas que le hicimos a Timoteo Linares (RA-JBP-TL), él nos dijo que antes de que se recibiera como granicero, él ya trabajaba como curandero tradicional, vocación que heredó de su familia<sup>149</sup>. Años

---

<sup>147</sup> Don Nicolás afirma que su inicio en el camino del conocimiento no tiene antecedentes genealógicos, sino que todo su conocimiento y entrenamiento lo recibió en el período comprendido entre el primero y segundo rayo que le cayó hace 35 años (Grinberg-Zylberbaum, 1991: 118). Doña Teófila Flores, levantadora de sombras, y la señora María de los Santos, pedidora de agua, le dijeron a Miguel Barrios (1949: 66) que los curanderos que no estudian, como en el caso de ellas, “se hacen así cuando les cae el relámpago”. Cuando caen desmayadas casi muertas, ven en sueños cómo deben curar y qué se debe decir para sanar a los enfermos. Por otro lado, Jovita (RA-JBP-JJ) nos dijo que para aprender a curar, los mismos “aires” le dieron estudios.

<sup>148</sup> No estamos seguros a qué fecha se refería, pero suponemos que puede ser el año 1 d. C.

<sup>149</sup> Su abuelo era curandero, era limpiador y “le hacía a todo”. Fue el primer curandero del pueblo. Su abuelita, su mamá y una tía eran parteras, [...]. Su abuelo era de Tlalama y era “cura huesos”. Él, de niño, nunca se interesó, ni pensó que iba a vivir de eso, pero ya más

después se recibió como granicero a consecuencia del rayo que le había pegado de niño.

Jesús Soto, por el contrario, nos dijo (RA-JBP-JS), que él aprendió a curar después de haberse recibido. Iba con “un señor San Juan Tehuixtltlán”, que fue el que lo alivió de la enfermedad de gravedad adquirida por la descarga eléctrica del rayo que recibió. Nos señaló que se llaman “secciones”<sup>150</sup> cuando se va “a enseñar uno”. Su esposa aprendió a limpiar a la señora, y Jesús limpiaba al señor, que además le enseñó a leer el huevo de una limpia, que se quebraba, después, dentro de un vaso medio lleno con agua. También sabemos por otros estudios que el granicero se instruye con conocimientos prácticos que aprende de sus “mayores”, de la corporación a la que pertenece. Así lo señala Otto Schumann en su investigación basada en conversaciones con ancianos de la zona otomí de Tilapa, Estado de México, en donde a los elegidos que quieren desarrollar las potencialidades recibidas, los instruyen personas que ya tienen esa virtud. Algunos se especializan en curar determinadas enfermedades, o bien en el conocimiento de hierbas curativas; otros, en el control del tiempo atmosférico; y otros, se especializan en curar de sustos, “espantos” o “caídas de sombra” (1997: 307). Como en el caso referido de don Goyo, *ahuizote* de Xalatlaco, que cuando se fue a recibir a Chalma, le encargaron a su papá, que también era *ahuizote*, que le enseñara las armas y las oraciones para deshacer las granizadas y las colas de agua, y curar con yerbas. Y, ya en la noche, se encerraron en un cuarto grande y el jefe de los *ahuizotes*, con el sahumero en la mano, con el aire de su boca les echaba el humo a los de las primeras filas, quienes con el aire de su boca tenían que regresarlo, pero el que lo dejaba pasar era castigado (Bravo, 1997: 365-366). También lo señala González (1997: 326-327), que al parecer también trabajó con el mismo don Goyo, quien le contó que en los años 50 el jefe de los *ahuizotes* enseñaba a los demás “socios” cómo hacer su trabajo a través de unos juegos o ejercicios que simulaban los combates contra los meteoros dañinos. Había tres formas de representar el combate con las nubes, para ver si sabían

---

maduro, se dio cuenta que lo podía hacer.

<sup>150</sup> Don Jesús dice “secciones”, pero tal vez se refiere a “sesiones”, o acaso “lecciones” y haya sido un defecto de pronunciación o de léxico.

trabajar en grupo o individualmente. El jefe, Fernando Cedillo, simulaba ser la tempestad o el granizo, y si lograba pasar una línea en donde se encontraban los demás *ahuizotes* tratando de atajarlo, quería decir que la tempestad les ganaría, y si eso sucedía, don Fernando los castigaba. El entrenamiento también incluía otras pruebas: Cedillo tomaba pétalos de los arreglos florales que estaban frente a la imagen de San Miguel y los ponía a flotar en un lavamanos redondo con agua. Eran distintos tipos de flores, de varios colores, y cada pétalo representaba a uno de los *ahuizotes*. Fernando los iba nombrando, y si el pétalo que correspondía a la persona nombrada se juntaba con los demás, quería decir que ese *ahuizote* sabía trabajar con los demás. Otra prueba era que el jefe soplabla el sahumerio de copal hasta que se formaba una nube de humo que dirigía hasta la cabeza del bulto de San Miguel. Por turnos, ordenaba a cada *ahuizote* que soplara el humo en diferentes direcciones que representaban los caminos del pueblo, como si fuera la nube de granizo. El humo “no se tenía que desparramar ni borrar” (González, 1997: 326-327).

Todo eso fueron aprendiendo poco a poco, hasta que llegó el tiempo, que fue a través de sueños, que aprendieron cómo tenía que hacerse un trabajo, o del sueño del enfermo que se está curando, y en base a ese sueño se le hace el trabajo.

Nos está demás referirse al hecho, siempre muy significativo y definitorio en las vocaciones profesionales de servicio a personas y comunidades, como es el caso de maestros, médicos y religiosos, y también el de los graniceros, que, en su oficio, en ese contacto con otros, a medida que su experiencia abarca más años, son muchísimas las cosas que se aprenden, que distinguen a estas personas, y que los convierten, a los ojos de quienes acuden a ellos, en “sabios” o personas que son muy respetadas por su sabiduría. Inclusive, el hecho de que muchos de ellos son aceptados y sirven como ayudantes, auxiliares, sacristanes, o cantores y rezadores, en las iglesias o parroquias de sus comunidades, los hace también entender y adquirir muchísimos conocimientos religiosos y de la fe católica que ellos incorporan con gran naturalidad en sus prácticas rituales. Ello es muy visible en el tipo de oraciones, letanías y cantos que hemos tenido el privilegio de registrar.

## 6. Sus jerarquías y sucesión

En su estudio clásico de Guillermo Bonfil, “Los que trabajan con el tiempo [...]” (1968: 106), vale recordar lo ya señalado que él apuntaba: “En lo que atañe a su actual posición social, [...] que en el mundo prehispánico y durante los inicios de la época colonial los graniceros ocupaban un rango más alto e incluso una situación de privilegio.”

No se trataría sólo de una situación de privilegio, sino también de una clara jerarquía entre ellos. Los graniceros, una vez que son “coronados”, pasan a pertenecer a una compañía o “corporación”, en donde se da una jerarquía de rangos, mayores y menores.

Alfredo de la Rosa (RA-JBP-ADR) nos dijo que la organización de graniceros o *tlatlausquis* de San Pedro Nexapa es dirigida por los mayores, que, en este caso, son sus padrinos, Silvestra Palacios y Vicente Sánchez. Son ellos los que se encargan de guiarlos, tanto en el camino espiritual, como en las ceremonias de petición de lluvias.

El grado que pasará a ocupar el iniciado se decide en base a diferentes factores. Por ejemplo, se dice que los golpeados por el rayo, “los rayistas”, son más fuertes que los graniceros que se incorporaron a la corporación por otras causas. Entre los graniceros “rayados”, también se distinguen distintos rangos. El grado jerárquico, declarado o no, que pasan a ocupar, muchas veces se decide en las revelaciones que reciben en el “otro mundo”, y también por la antigüedad que lleva el granicero en la corporación. La sucesión del mayor se da, a veces, cuando está muy enfermo y no puede asistir al “templo”, o cuando muere, y el que le sigue en jerarquía es el que pasa a tomar su lugar.

En este sentido, me parece que viene al caso recordar la antigua leyenda de *Q' anil, el hombre rayo*, un personaje mítico y legendario entregado a la defensa de su pueblo, que originalmente era uno de los dos cargadores de las cosas que llevaban unos brujos, los más reconocidos del pueblo, enviados para enfrentar a un enemigo invasor. Los brujos se negaban a llevarlos y los consideraban un estorbo, pero por insistencia del

gobernante del pueblo, ellos aceptaron. Pero dichos brujos no pudieron derrotar a los enemigos, en cambio fue el mismo *Q' anil* el que lo hizo gracias al poder del rayo, que le otorgó, en el camino, la divinidad del cerro (Cf. Montejo, 1999).

También los graniceros distinguen la mayor jerarquía del “otro mundo” sobre éste. Según Alicia Juárez (2010: 142), doña Jovita se reconoce como la sirvienta de los “Señores”, que son vistos como los “*patrones*”, que mandan y poseen el poder ante los hombres.

Volviendo a las jerarquías de graniceros, según Antonieta Espejo (1963: 244) los *quiotlazque* de más de cincuenta localidades del suroeste del Popocatepetl consideran más poderosos a los que offician en el Quetzaltépetl y Popocatepetl.

Otro dato que se puede añadir, a partir del testimonio de Celso Pineda<sup>151</sup> (RA-JBP-CP) es que el “rayista” es más fuerte porque puede trabajar en cualquier momento, y el “temporalista”<sup>152</sup> si trabaja dos o tres horas, ya no puede más. También nos dijo que los rayados jóvenes son más fuertes que los más viejos: “son más fuertes de la mente, por eso aguantan más”. En la aseveración de Celso, podemos observar que se insinúa que se da un desgaste o pérdida de fuerza para ejercer su trabajo de curanderos en los más viejos. Sin embargo, los mayores son los que generalmente ocupan un rango más alto en la jerarquía de las corporaciones y son los encargados de dirigir las ceremonias de “obligación”.

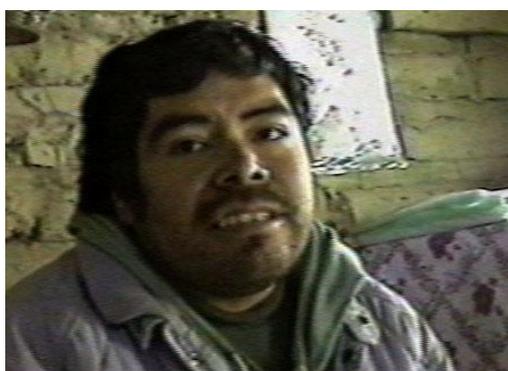


Fig. 38a. Celso Pineda en su



Fig. 38b. Haciendo un diagnóstico.

<sup>151</sup> Figs. 38a. y 38b. Celso es del pueblo de Alpanocan, Puebla, que está entre Tetela del Volcán y Hueyapan, Morelos.

<sup>152</sup> Los temporalistas son los que tienen la capacidad de controlar el tiempo atmosférico, pero que no fueron escogidos o señalados por el golpe de un rayo.

La distinción hecha por Maya (1997: 260), anteriormente señalada, sobre los dos tipos de “marcados” por el rayo, establecería también una jerarquía. Como Bonfil señaló, de ello resultaría qué tipo de trabajo desempeñarán, si “Mayor”, “Orador”, o simple “Discípulo”. El Mayor más antiguo es llamado “caporal”. Los discípulos reconocen la autoridad del Mayor y la función especial de los “oradores” que consiste en dirigir el canto de alabanzas durante las ceremonias. Don Francisco Maya era el “Mayor” del templo Las Cruces, siendo menor que otros graniceros o que los que recibieron “el llamado” antes. Se hizo cargo de dirigir la corporación, a la muerte del antiguo Mayor, debido a que vino “coronado con corona de tres reyes” (1968: 103-104).

En algunos testimonios que hemos registrado (RA-JBP), nos han comentado que el rayo les deja una marca en la piel, que con el tiempo se borra.<sup>153</sup>

En la entrevista a don Jesús (RA-JBP-JS), acerca de quiénes dirigen las ceremonias en el Templo de Canoahitla, nos dijo que

Antes eran tres los que mandaban: el que me curó, Severino Torres, otro mayor de Tepetlixpa, Francisco, y uno de acá, de San José Tlacotitlán, Félix Rojas. Ahí se juntaban todos, aunque había tres, cuatro o cinco mayores, siempre había uno que iba dando la orden, no cualquiera. Todos nos decimos compadres, pero al que señalaban: “Usted compadrito va a dirigir”, uno no podía decir que no.

Como se hace muy notorio en los registros de rituales y entrevistas que hemos realizado (RA-JBP), junto a los graniceros, hombres o mujeres, se destaca la figura de sus ayudantes o auxiliares, a menudo el cónyuge o algún

---

<sup>153</sup> A este respecto, González (1997: 318) señala que en Xalatlaco no todos los *ahuizote* tienen el mismo grado o poder, sino que depende de la marca o señal que les deja el rayo. Ésta puede ser con figura de “espada”, “sahumerio”, “palma”, “lazo”, “lluvia” o, para el más alto grado, “cáliz”; y, “víbora” en los “maldosos”, y agrega, que los de mayor grado trabajan con el tiempo y los de menor grado sólo curan de aires. Por su parte, Albores (1997: 389-390) dice que además del toque del rayo, el grado en la jerarquía también depende del número de descargas recibidas.

otro miembro de la familia que, sin ser graniceros, contribuyen de manera importante como ayudantes y “rezaderos”, y que los acompañan en sus ceremonias. También estos auxiliares reciben muchas veces la encomienda, cuando es iniciado el granicero, o el encargo, de dejar sus otras actividades laborales para dedicarse casi por completo a cuidar y atender al escogido.

Carlos Bravo (1997: 375-376) sostiene, curiosamente, que el círculo de los *ahuizotes* de Xalatlaco es una de las pocas organizaciones de posible origen prehispánico que se mantiene. La institucionalidad en la transmisión de un conocimiento, en la forma de adiestramiento y reclutamiento de sus miembros, presenta la posibilidad de conocer la transformación y adecuación de las formas y creencias religiosas prehispánicas a condiciones sociales que han ido cambiando a lo largo del tiempo. Mantienen un aprendizaje que les permite ascender en su jerarquía y también ascienden por nuevos señalamientos divinos que refuerzan su poder, como es el caso de “Tío Goyito” a quien le han caído siete rayos, por lo que es uno de los *ahuizotes* principales de Xalatlaco (Bravo, 1997: 372).

Según Laurencia Álvarez, en Hueyapan, Morelos, hay una organización de “terapeutas”, o curanderos, a los que se les reconoce en la jerarquía más baja, ya que sólo tratan una o dos enfermedades. El que tiene el grado más alto y posee conocimientos para tratar los casos más complicados, como por ejemplo, la “pérdida de la sombra”, es el granicero (1987: 225).

En la entrevista que le hiciera Jacobo Grinberg-Zylberbaum (1987: 74-75) a don Lucio Campos de Nepopualco, Morelos, quien fuera director de uno de los linajes de “servidores del tiempo”, encargados de resguardar los pueblos de catástrofes naturales, causadas por granizos, tempestades, etcétera, el entrevistado le explicaba que esto es muy antiguo, y que antes los graniceros eran mucho mejores para hacer su trabajo. Grinberg-Zylberbaum nos presenta la transcripción de una de las conversaciones que tuvo con Don Lucio de la cual cito un fragmento que me parece importante:

Y ahorita Don Lucio, además de usted, ¿quién está trabajando [...] ? Don Lucio: ¡Ah claro que es el que reparte! El autor: No, pero otro trabajador como usted. Don Lucio: ¡Ah no, no! Ya no hay. Yo he buscado y no puedo

encontrarlo, el día que lo encuentre, [...], que me haga un testimonio, que diga pues, yo sé “cómo se dispara un rayo, como lo elaboran” y que me dé las pruebas de veras, lo que es verídico, cómo se trabaja allí. Entonces me dará mucho gusto, entonces diré ¡hasta que tuve un compañero! [...] . (*Id.*)

Al respecto, don Vicente (RA-JBP-VS) nos dijo que el golpeado por el rayo que no puede hacer su trabajo, al final de cuentas muere. Y que ya muerto va a seguir trabajando en una jerarquía, de modo semejante a la sociedad política en la tierra mexicana:

[...] pero allá sí, lo van a preparar, es simplemente una apariencia para volver a trabajar. Aquí es como la política, empieza desde un delegado, un presidente municipal, un diputado local, un diputado federal, y así, hasta llegar a la Presidencia de la República, así es el tempero cuando lo llaman. Le tocó la mala suerte de no trabajar aquí, pero allá arriba, sí, tiene que pasar primero ciertas partes hasta llegar.

## 7. Su sostenimiento material

Los graniceros, al igual que los campesinos de sus comunidades, suelen tener tierras de temporal y algunos animales, como guajolotes y gallinas. Pero, debido a su condición de graniceros, a diferencia de los demás, quedan muy restringidas sus posibilidades de atender sus propias sementeras y realizar otras actividades para su sustento, debido a que se dedican a su trabajo de curar y trabajar con el tiempo. Se sabe, por ejemplo, que en el siglo XVI y a principios del XVII se les libraba del *coatequitl*<sup>154</sup> (Ponce, *op. cit.*: 379; Garibay, 1965: 131). En los pueblos de San Mateo, Xalatlaco, Tenango (Estado de México), y pueblos menores aledaños, “se aueriguó: las supersticiones, y hechizeras, que tenían en auyentar los nublados”, de quienes temían el daño del granizo a las siembras. Habían hasta diez de estos conjuradores, a quienes pagaban los indios con dinero u otras cosas, “para que con sus conjuros estorbassen los daños de los

<sup>154</sup> *Coatequitl* significa obra pública, o de comunidad (Thouvenot, 2008 : entrada “coatequitl”, 1571, Molina).

temporales, y tempestades” (Serna, 1953: 77-78).

Bonfil (1968: 105) señala que en las ceremonias de “obligación” que se hacen en el templo de Las Cruces, o Canoahitla (Estado de México), los graniceros se encargan de cubrir ellos mismos todos los gastos. Y que cuando realizan ceremonias propiciatorias, a petición de un campesino o de un grupo, reciben un cierto pago, llamado “aranceles”, y que el interesado cubre los gastos.

Se cuenta con pruebas de que, al menos hace ochenta años, se hacían contratos avalados por el municipio, como lo constatará Christensen (1962 : 91) quien reproduce un contrato celebrado en el mes de agosto de 1935, entre vecinos de seis pueblos de Texcoco con el señor Domingo Mireles, granicero de la zona, en donde se comprometía a no dejar caer granizo en las siembras de dichos pueblos, y de que el pago se haría cuando terminara la temporada de lluvias. Otro caso, consignado por Christensen, es el de Lucio Valverde que tenía el don de ahuyentar a la nube que trae granizo, y no cobraba por sus servicios (*Ibid.*: 93).

Actualmente, los graniceros dedican bastante tiempo y dinero a conseguir las cosas necesarias para las ofrendas de las ceremonias llamadas “de obligación”, de “petición de lluvias” y de “agradecimiento”, aunque también a veces cooperan algunos campesinos o solicitantes que quieren agradecer o pedir por ciertos beneficios. Vicente (RA-JBP-VS) nos dice que ellos no tienen sueldo por el trabajo que hacen, que es con sacrificio de ellos mismos: “cuando vamos a florear, recorreremos templos, [y] los gastos salen de nosotros [...]” Por lo que nosotros hemos visto (RA-JBP) en las ceremonias a las que hemos asistido, los invitados también suelen cooperar con frutas, bebida, flores y velas, Se cree que mientras mejor sea la ofrenda ofrecida a los trabajadores del tiempo ya muertos, mejor será su respuesta al pedimento que se les hace y en momentos importantes en donde se solicita su apoyo.

A todo esto se agrega que, como curanderos, los graniceros reciben a todo el que llegue a buscarlos, cobrando una cantidad mínima por sus servicios<sup>155</sup> y, si el solicitante no cuenta con recursos, de todos modos se le

---

<sup>155</sup> Aunque varía de un granicero a otro, y de un lugar a otro, todavía en el 2005, por una

atiende.

El desempeño de trabajos o funciones en las iglesias o parroquias ubicadas en sus comunidades o pueblos, como ayudantes del párroco o del sacerdote que dice misa, como rezadores<sup>156</sup> o desarrollando alguna labor como auxiliar, ya señalado también por Bonfil (1968: 109), suele también significar un apoyo económico.

Sobre el sostenimiento material de los graniceros cabe aquí hacer una reflexión final en relación con el hecho de su sobrevivencia en su medio.

De acuerdo con lo que Robichaux (2008: 411) indica, con el paso de la obligatoriedad del pago comunitario a un sistema menos rígido en tiempos más recientes, se evidencia la pérdida de fuerza del “complejo ideológico” ante los embates de la modernidad. Según el mismo autor (2008: 410), cuando Frederick Starr visitó la región de la montaña de La Malinche en 1898, el oficio de “granicero” tenía todavía las características de un cargo público. El cobro comunitario por este servicio, de acuerdo con algunos informantes, era práctica común en Acxotla, Tlaxcala, así como en varias comunidades de la región. Robichaux también señala que, congruente con esta información, Hugo Nutini y Jean Forbes (1987: 327) señalaron que alrededor de 1960, tanto en la región de la Malinche como en la del Popocatepetl, los “graniceros” eran recompensados por comunidades enteras, aunque también trabajaban proporcionando protección individual a los terrenos de determinados agricultores. En algunas comunidades, el pago era una especie de sueldo, mientras que en otras era una contribución voluntaria.<sup>157</sup> Según Bravo (1997: 369), el *ahuizote* de Xalatlaco recibe un pago en dinero o en especie por las curaciones que hace, pero en lo relacionado a “espantar a las aguas”, es su obligación y nadie les da nada.

---

limpia solían cobrar entre \$10.00 y 20.00 (pesos), y a los fuereños generalmente de \$30.00 a \$40.00 (pesos). Pero esto también varía de acuerdo a las posibilidades económicas del solicitante y al tipo de tratamiento.

<sup>156</sup> en velorios, entierros bautizos, rosarios asociados con las mayordomías; son actividades que adquieren mayor importancia en comunidades donde no hay un sacerdote residente. Son también los oficiantes en importantes rituales como en paradas de cruz en ciertos lugares, o cruz de entierro, limpias, primeras piedras, bendiciones de casas, etc. (Nutini, 1998: 163).

<sup>157</sup> Según Nutini (1998: 160) Los *tezcitlazcs* oficiales, que son los más prestigiosos y confiables, reciben por sus servicios algún tipo de compensación, que puede ser comida, bebida o maíz, o bien pagos comunales en dinero. Y, en las comunidades más tradicionales reciben un salario anual producto de las limosnas que colectan los fiscales.

Robichaux (2008: 410-411) refiere el relato de un hombre de más de 80 años que contó que antes, en Axcotla, una vez recolectada la cosecha del maíz, todas las casas le daban al “granicero” un *chiquihuite* de maíz como pago por haber protegido la cosecha.

Una de las observaciones más comunes y ciertas en los buenos estudios económicos sobre las comunidades agrícolas campesinas en tierras de temporal, no sólo en América Latina, es que una de las cosas más difíciles de señalar, cuantificar y valorizar es la de los recursos con que ellas cuentan para su sobrevivencia, y no siempre deprimida, como pudiera pensarse. Son muchísimas formas de prestaciones mutuas, de economías informales, de trabajos esporádicos, de intercambio de bienes y servicios. En nuestro caso, de los graniceros, aparte de todo lo dicho, es claro que esto mismo se cumple. En el caso de México, aparte también de la práctica ancestral del *coatequitl* (trabajo comunitario), se agregan, sobre todo en los últimos años, las transferencias o remesas hechas por miembros migrantes de las comunidades a otras regiones o centros urbanos o al exterior, como trabajadores temporales o permanentes.

## 8. Saberes campesinos y de los graniceros sobre el clima

La tradición de los “graniceros” revela la continuidad y la importancia de una serie de conocimientos, o saberes campesinos<sup>158</sup> como los define González (2008: 40, en Juárez, 2010: 31) que se vinculan también con sus creencias religiosas, dioses y seres sobrenaturales, en sus formas animistas y en sus manifestaciones hierofánicas.

Sobre la importancia de la predicción del clima, y como referencia general, merece ser destacado, como buena síntesis, el artículo de Esther Katz (1994: 108) sobre “Meteorología popular mixteca: tradiciones indígenas y europeas”.<sup>159</sup> La investigadora nos dice también que el popular *Calendario*

---

<sup>158</sup> “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).

<sup>159</sup> Para saber más sobre las nubes y cómo se forma un cumulonimbus o nube “tormentosa

*Galván*, que se vende en México, es similar al usado por los campesinos en Europa. Allí están indicadas las fiestas de los santos y las previsiones meteorológicas para todos los meses del año. Apoyándose en muchos otros autores (en *Ibid.*: 109), ella señala que en muchas partes de México se usan las cabañuelas para saber cómo va estar el clima durante el año (Munich, 1982). Se practicaban en la Mixteca desde el siglo XVII (Burgoa, 1934: 289), y las llaman en la actualidad “pintada de los meses”, o *ka’ vi yoo* en mixteco (cómputo de los meses). Y consiste en que los estados del tiempo de los doce primeros días del año, en enero, “pintan” el clima de todos los demás meses, y los doce días siguientes aportan más precisiones sobre el clima de cada mes, así como los seis días que siguen, representan cada día dos meses. El método o cábala es seguramente de origen europeo, llamado de los Doce Días (Van Gennep, 2008: 246; Rose, 1981: 60-68, en Katz, 1994: 109) y suele aplicarse antes de Navidad, de Navidad a Reyes, o durante los primeros días de enero (Van Gennep, 1958: 2855-62, en Katz, 1994: 109). Muller (1992), que a su vez se apoya en los trabajos de Loth, Frazer, Gaignebet, Le Roux y Guyonvarc’h, indica que los doce días corresponden a la diferencia entre el calendario solar y el calendario lunar, ya que un año solar se compone de doce meses lunares más doce días. Los doce días ubicados, a la vez, al inicio y al final del año, son el eje central de la rueda del año<sup>160</sup>, es el momento en que el ciclo anual muere para nutrir el ciclo siguiente. Se cree que en Mesoamérica se adoptó este cómputo de tiempo, porque debió haber sistemas de cómputo comparables (en Katz, 1994: 109).

Según Van Gennep (2008: 248-249), la correspondencia que hay entre las fases de la luna y la alternancia de ascenso y descenso de la vida vegetal, animal y humana es una de las más viejas creencias de la humanidad. Responde a una correspondencia aproximada real, debido a que las fases de la luna son de por sí un elemento de los grandes ritmos cósmicos, a los que están sometidos desde los cuerpos celestes a la circulación de la sangre.

En lo consignado por nosotros, Don Aurelio (RA-JBP-AR) dice que las

---

vertical”, que es la que provoca una fuerte granizada con “pedrisco”, revisar al información que nos presenta García Sanjuán y que está consignada en el anexo de esta tesis (García Sanjuán: [www.mapa.es/ministerio/pags/biblioteca/hojas/hd\\_1976\\_20.pdf](http://www.mapa.es/ministerio/pags/biblioteca/hojas/hd_1976_20.pdf)).

<sup>160</sup> Entre los indoeuropeos se concibe el año como una rueda (Muller, 1920).

cabañuelas se ven desde el día primero hasta el día doce de enero, y “se ve el tiempo de todo el año, de cómo viene entonces”. Cada día corresponde a un mes, y después, de ahí, si no pinta en la primera, viene la segunda, del día 13 al día 24. Si no se presenta, ya nomás se cuentan los seis días restantes del mes, o sea del 24 al 30, que ya nomás son de a medios días, de la una a las doce del día es un mes, y de las doce del día a las doce de la noche, es el otro mes. Pero nos dijo que eso es my raro que suceda, ya que casi por lo regular es en el primer ciclo donde se ve. También don Vicente (RA-JBP-VS) dice que se dan cuenta de las cabañuelas “conforme se comporte el día, así viene el mes, viene caluroso, viene nublado. Si va a llover póngale mucha atención a las cabañuelas, y verá.”

Para mayor claridad, el nombre de “cabañuelas”<sup>161</sup> corresponde a la idea de pequeñas cabañas o casitas, representantes en pequeño de algo más grande, como lo encontramos también en la astrología, donde se habla de “casas” correspondientes a los planetas y signos del zodiaco.

Según Burgoa, los mixtecos sembraban algunas sementeras durante los 5 días del “mes menguado”, que sobran de los dieciocho meses de veinte días, para ver acá a manera de los españoles las cabañuelas, para ver la fertilidad del año y para prevenir “la abundancia de aguas, o sequedad de vientos, que ha de seguirse”. También observó que dividían el ciclo de 52 años en cuatro, formando así cuatro periodos de 13 años, cada uno correspondiente a las cuatro partes del mundo: Oriente, “fértiles y saludables”; Norte, “tenían por varios”; Poniente, buenos para la generación y multiplicación de los hombres, y remisos para los frutos; al Sur, tenían por nocivos de excesivos, y secos calores” (Burgoa, 1934: 289, en Katz, 1994: 110).

Katz señala que Jansen (1982: 233-234) compara estos datos con el *Códice Vaticano B* en el cual se ven 4 grupos de 13 años colocados en cuatro esquinas y junto a ellos el dios de la lluvia. Relaciona estas prácticas antiguas con el sistema actual de las cabañuelas, y la observación del cielo durante la última noche del año para ver de qué rumbo viene la primera nube.

---

<sup>161</sup> Cabañuela f. Dim. de cabaña. 2 f. pl. Cálculo que, observando ciertas variaciones atmosféricas, forma el vulgo para pronosticar el tiempo de cada uno de los meses del año o del siguiente. 3 Bol. Primeras lluvias del verano. 4 Méj. Lluvia de invierno (Diccionario General Ilustrado de la Lengua Española, Arrayan Editores, VOX, 1994).

Según Monaghan (1987: 416), si la nube va de sur a norte, el año nuevo será bueno, si la nube va de norte a sur, el año será malo, y si no hay nube, morirá mucha gente y las cosechas serán malas. Las actuales cabañuelas en Mesoamérica parecen ser el resultado de una fusión entre la forma de predecir el clima de cómo iba a estar el año en Europa y las que se tenían en en la Mesoamérica antigua. Al final de la estación de sequía, los mixtecos observan si va a llover pronto si encuentran huellas de humedad o por exceso de sequía. La luna indica los cambios climáticos a corto plazo. Si está de lado, va a llover (en Katz: 110-111).

Para los mixtecos y mexicas la temporada de lluvias se inicia cuando las Pléyades desaparecen en el cielo al anochecer. En español las llaman “las siete cabrillas”, y en mixteco, *yukuu* (montón de estrellas) (Cf. Lévi-Strauss, 1964: 228-232; Ichon, 1973: 114-115; Broda, 1971: 479). (en Katz: 110)

En cada época del año, Venus aparece a horas diferentes. Lo relacionaban con la serpiente emplumada, el maíz y la llegada de las lluvias. Venus se ubicaba en el punto más septentrional de su ciclo a fines de abril y principios de mayo.

Muchas veces se trata de finas observaciones de la naturaleza, que han sido siempre propias de las culturas agrícolas en todas partes del mundo, y que resultan muy sorprendentes para los urbanos de hoy.

Los mixtecos dicen que va a llover si las luciérnagas vuelan hacia abajo y que ellas abundan en los panteones por ser los espíritus de los muertos. En Europa se dice que si las ranas salen del agua, va a llover. (en Katz 111). Cuando va a llover, cantan todas las aves. Cuando cantan en la mañana, llueve el mismo día, y cuando cantan en la tarde, se va a parar la lluvia por unos días. El gaviucho (*tili*) y el *cocuyui* anuncian la parada de las lluvias. Puede ser que el momento del acoplamiento de las aves corresponda al inicio de las lluvias, para que nazcan sus pequeñuelos después de la incubación, cuando abunda la vegetación.

Los pronósticos de las lluvias, entre los nahuas prehispánicos, ya se hacían con la venida de ciertas aves (Sahagún, 1975, II, 20, 1:98). En Europa, la llegada de las golondrinas anuncia la primavera (Amstrong 1958: 183) y ellas anuncian lluvia cuando vuelan hacia abajo (en Katz: 62).

En beneficio de la comprensión de todo esto, y para no repetirlo una y otra vez al consignar los testimonios recogidos en nuestras entrevistas, insistiríamos en el hecho de que en la tradición campesina europea es manifiesta también la superposición de la religión cristiana y sus santos sobre antiguas observaciones, tradiciones y creencias precristianas relacionadas con el trabajo agrícola. De modo que las actuales supervivencias prehispánicas en América representan también esa continuidad de superposiciones de tradiciones culturales y religiosas que podrían remontarse a los tiempos más antiguos tanto americanos como europeos.

Y ha de haber favorecido mucho esas superposiciones en Mesoamérica el hecho de la introducción española del caballo, del asno, de los rebaños de ovejas y cabras, y del buey, en suma, animales mayores domesticados y auxiliares, en la cultura agraria y los cultivos, en culturas como las prehispánicas que eran fundamentalmente agrícolas y que carecían de esos animales y del arado, por lo que su agricultura estaba fundada exclusivamente en las fuerzas físicas de hombres y mujeres, en un grado muchísimo más pesado. Se hubieron de asimilar, y con mucha admiración, aunque de manera restringida a los indígenas, esas nuevas introducciones inimaginadas y revolucionarias, y se hubo de prestar mucha atención también a lo que eran los saberes de todo orden que llegaban junto con ellas de parte de los recién llegados y vencedores, colonos y religiosos.

Don Aurelio (RA-JBP-AR) afirma que sus antepasados con ver nada más el significado del viento, las nubes y las estrellas, se orientaban bien, y con eso sabían bien el tiempo cómo venía. Dice que su papá conocía bien el tiempo, el aire como viene, si es fresco o es seco. Le decía: “está haciendo un airecito, es aire fresco, va a llover”. Entonces, había que apresurar el trabajo en el campo, porque en uno o dos días llovería. Su papá en la noche salía y decía: “Hay dos estrellas juntas, eso significa que el temporal va estar bien cargado, va a llover mucho, va a venir con mucha agua, y sí, se cumplía”. Señala que ahora ellos, si no es por el *Calendario Galván*, las cabañuelas, las lunas y los santos, no podrían. Nos comentó que el año pasado, marcó que en julio y agosto no iba llover, y se cumplió, no llovió, el 15 de julio llovió y luego el 22 porque es fiesta, tiene que llover, pero de ahí hasta el 25 de agosto no llovió, por lo que él cree que las cabañuelas así se

pintan, sí pronostican el tiempo, y el *Calendario Galván* es nada más para confirmar. Afirma que hay varias formas de ver el tiempo. Una son las cabañuelas, otra son las lunas, ver con qué signo zodiacal vienen, cuando, por ejemplo, cae en luna nueva, en cuarto creciente, en luna llena, en el cuarto menguante, hay que ver con qué signo zodiacal cae, es cuando llueve o hay ventarrones o hay algo. “Ése es otro de los tiempos, con la luna, porque la luna también lleva un tiempo”. Es un conocimiento muy antiguo. Don Aurelio sabe que cuando es Acuario, Piscis, Capricornio y Sagitario, en los cuatro meses tiene que llover o hay vientos. Con su *Calendario Galván*, se dirige para ver el tiempo, sí es cuarto menguante, a tales horas en Piscis puede llover, pero no es tan exacta la hora o ese día que llueva, “porque la luna hay veces que se adelanta o atrasa, pero sí se cumple”. Hay otros días que son de los santos en que a fuerza tiene que llover, como es San Juan, el 24 de junio; San Pedro y San Pablo, el 29 de junio; Santa María Magdalena, el 22 de julio; Santa Marta, el 29 de julio; y San Bartola, el 24 de agosto. Entonces, hay muchas formas de ver el tiempo, si no llueve por el lado de la luna, llueve por el lado de un santo, por ejemplo, el día de San Marcos, él es el que abre el tiempo. Aurelio dice que él cree que con la Conquista, los españoles no dejaron de lado el calendario prehispánico, sino que lo acomodaron para que coincidiera también.

Don Goyo, de Xalatlaco, Estado de México, le refirió a Bravo Marentes (1997: 367-368) que los *ahuizotes* conocen las nubes, saben cuáles traen granizo o tormenta peligrosa con relámpagos y mucha agua; también los pájaros les dan la señal, las golondrinas son buenas mensajeras, según su vuelo es el tipo de lluvia que viene. También los *tititziquiz*, otro tipo de ave, les ayudan a presagiar la lluvia.

Según Grigsby (1983: 10), en San Andrés de la Cal, Morelos, en la cuarta cueva de Ayolcaltipac, “sobre la casa del corazón del agua”, es donde se pronostica el temporal; si los muros están secos, el año será seco y si están húmedos, se prevee un año mojado (en Huicochea, 1997: 247).<sup>162</sup>

---

<sup>162</sup> Robles (1997: 160-170) señala que los graniceros del Ajusco, al suroeste de la ciudad de México, que iban a las cuevas del Aire y la de Iztotempa, distinguían en las rocas de basaltos retorcidas, formas de serpientes: una cacariza a la que llamaban de granizo, y otra lisa que era la de lluvia. Los mayores las venían a ver, las golpeaban con una vara y, dependiendo del sonido, sabían si iba a llover o a granizar. Otro indicador era entrar a la cueva y ver si por

Según Ruiz, don Angel, *huehuentle*<sup>163</sup> de San Andrés, suele predecir el tiempo de la observación de los animales. Dice que con la llegada de las mariposas blancas o cuando los marranitos juegan, es anuncio de inicio de la temporada de lluvias. También cuando las hormigas salen de su hormiguero es señal de que pronto lloverá. Se usa también la técnica de las cabañuelas (2001: 186). En la cueva de Aiocalticpac, unos de los santuarios que se visita en la petición de lluvias, dependiendo de la humedad y líquenes que hayan en las paredes de la cueva, les da a saber cómo vendrá la temporada de lluvias (*Ibid.*: 169). Y en Tepeculiquian “donde el cerro predice”, es donde según Jovita, se hace la última predicción, de acuerdo también con la humedad existente en la cueva (*Ibid.*: 172-173).

En nuestro registro, don Aurelio (RA-JBP-AR) nos explicó que en la noche se ve un resplandor atrás del cerro, como que se quema algo del otro lado, entonces es el tiempo en que los Dioses de los aires y los Dioses del agua dan ese anuncio, y es lo que sus antepasados llamaban el *tlacalli*<sup>164</sup>, o sea, donde ya la tierra se esta quemando, se está purificando para que cuando venga el temporal todo esté limpio, y es cuando uno tiene que buscar el día, la fecha, en que se va a ir a pedir “el tiempo”.

Según Ana María Salazar (1997: 110-111), la presencia del *tlacalli* como fenómeno astronómico y sus propiedades calendáricas parece corresponder al culto prehispánico de las Pléyades. El *tlacalli* en Amatlan de Quetzalcóatl (*Ibid.*: 112) se presenta al amanecer entre abril y mayo, cuando los campos agrícolas ya han sido limpiados y la tierra está preparada para ser sembrada, antes de que el temporal se presente. La investigadora (*Ibid.*: 113) señala que, dependiendo de la intensidad de la luz que emana este conjunto de estrellas, se determina si va a haber una buena o mala cosecha.

Celso Pineda (RA-JBP-CP), en relación a un cerrito de arena que se forma en el gigantesco arenal frente a la cueva o templo del “Santo Rostro”, en la cara sur del Popocatepetl (4,030 msnm), en donde habíamos estado el

---

dentro estaba goteando. También mencionaban que cuando se ven las nubes negras y se ve que algo cuelga de ella, es una “culebra de agua”; y cuando lo que cuelga es una nube blanca, es una “culebra de granizo”.

<sup>163</sup> *Huehue* significa viejo (*Ibid.*: entrada “huehue”, 1765, Cortés y Zedeño), y *huentli* significa ofrenda (*Ibid.*: entrada “huentli”, 1547, Olmos).

<sup>164</sup> *Tlacalli* de *tlalli* significa tierra y *calli* significa casa (*Ibid.*: entradas: “tlalli” y “calli”, Molina, 1571).

día anterior, nos dijo: “Ése nomás se pinta solito”, y hay veces que se pintan tres volcanes de arena, como de más de medio metro y significa que va a haber agua alrededor del volcán, “porque ya están diciendo tres”.

Es importante destacar que las cuevas eran y siguen siendo lugares en donde se puede predecir el clima, por señales que en ellas encuentran los graniceros cuando van a hacer sus ceremonias.

Vicente dice que cuando viene un remolino, es un ser que viene, que tiene que salir, y cuando salen remolinos uno, dos, tres días antes, es señal que en la noche, o al otro día, haya agua, “pero suelta primero, o a veces hay uno muy feo que viene de momento” (RA-JBP-VS).

Valga aquí también señalar lo que nos declaró Jonathan Hernández (RA-JBP-JH), campesino de Tepoztlán, de que los fuertes vientos o ventarrones y lo que llaman agua-nieve cuando el maíz no ha terminado de madurar puede tirar la milpa y ya no se pueden recoger bien los elotes.

Según Maldonado (1998: 176), mediante una interpretación cuantitativa de los mensajes transmitidos por medio de la luz de las velas de cada uno de los lugares de culto, en el *huentli*<sup>165</sup> a los aires en Coatetelco, una vez terminado el ritual, el “guiador” sabrá como se presentará el temporal. El movimiento de las velas señala si los aires ya se presentaron y si se menciona algún cerro éstas también se mueven.<sup>166</sup>

Pero también, en el transcurso del trabajo agrícola, el campesino sabe pronosticar cómo vendrá el temporal, de la observación de un charco de agua estancada o en las oquedades de las rocas. Si el agua está verde, seguirá lloviendo, pero si está roja, no hay que mover la tierra, porque habrá sequía (*Ibid.*: 178).

<sup>165</sup> *Huentli* significa ofrenda (Thouvenot, 2008: entrada “huentli”, 1547, Olmos); *ventli* significa sacrificio o ofrenda (*Ibid.*, Molina, 1571).

<sup>166</sup> Para el área del Cofre del Perote y del Pico de Orizaba, en el Estado de Veracruz, Blanca Noriega refiere que los *tlamatine*, conocidos como los “adivinos o taurinos del tiempo” y “viajeros del tiempo físico”, conocen todo sobre el tiempo climatológico. Saben cuándo va a llover o habrá sequía. La gente de Xico les atribuye conocimientos como los que argumentan que cuando truena por el lado del volcán Citlaltépetl o Pico de Orizaba, es decir, al Sur, indica que son “truenos de calor”, sin lluvia. Si truena por el lado del volcán del Cofre del Perote, por el Norte, indica irremediablemente lluvia, entonces se habla de “truenos de agua”. También le explicaron que “el contrapunteo” es un intercambio de gases entre los volcanes, que toman al salir de la tierra un aspecto de “astros” y sirven para predecir el tiempo. Si es el Cofre el que avienta al Pico, habrá lluvias; y si es el Pico el que avienta al Cofre, pronostica seca (1997: 542-544).

## 9. Tradiciones comparables en otras partes del globo

En lo que toca a los graniceros, en México, las similitudes son muchas con rituales agrícolas comparables de otras partes de la Antigua América. Pero también de Europa. Porque, si se trata de situarse en el siglo XVI y principios del XVII, vale la pena releer lo que, en el Capítulo LII de la Primera Parte del *Quijote*, se cuenta:

Era el caso que aquel año habían las nubes negado su rocío a la tierra, y por todos los lugares de aquella comarca se hacían procesiones, rogativas y disciplinas, pidiendo a Dios abriese las manos de su misericordia y les lloviese; y para este efecto la gente de una aldea que allí junto estaba venía en procesión a una devota ermita que en un recuesto de aquel valle había.

James George Frazer, en su famosa obra *La rama dorada*, dedicó todo un capítulo a “El dominio mágico del tiempo”, en donde describe una gran cantidad de prácticas mágico religiosas que se usaban en el mundo para controlar el tiempo atmosférico. (Cf. 1986 [1922]: 87-92). Y agrega: “Entre los objetivos de utilidad pública que puede proponerse la magia, el más esencial es el suministro adecuado de víveres.” Dice que cuando se instituye una clase especial de magos se realiza un gran progreso; ya que a un grupo de hombres relevados de la necesidad de ganarse la vida con el duro trabajo manual, les permite investigar en las secretas vías de la naturaleza. Era, a la vez, el deber de ellos, y su interés, saber más sobre las propiedades de las drogas y minerales, las causas de la lluvia y de las sequías, del trueno y del relámpago, los cambios de las estaciones, las fases de la luna, la jornada diaria y el viaje anual del sol, los cambios de las estrellas, el misterio de la vida y el misterio de la muerte (*Ibid.*: 88-89).

Frazer dice que se necesita el hacedor de lluvias (*rainmaker*), sobretodo en regiones de la tierra como Australia central, África oriental y meridional, que tienen muchísimos meses de sequía. Pero, también, dice, se usaron o usan en los climas húmedos de Europa. Lo principal era mandar

sobre el clima y especialmente asegurar una caída de lluvia adecuada. Generalmente, si desean hacer que llueva,

lo imitan salpicando agua o remendando las nubes; si su objeto es parar la lluvia y producir sequía, evitan el agua y recurren al calor y al fuego con el designio de enjugar [quitar] la humedad demasiado abundante” (*Ibid.*: 90).

El autor da varios ejemplos en ese mismo sentido. Aquí cito tres de ellos:

[...] en una aldea cercana a Dorpar, en Rusia, cuando se hacía esperar mucho la lluvia, gateaban tres hombres a lo alto de los abetos de un bosque sagrado. Uno golpeaba con un martillo sobre un caldero o pequeño barrilillo para imitar el trueno; el segundo entrechocaba dos hachones encendidos para que volasen las chispas, imitando el relámpago, y el tercero, llamado el “hacedor de lluvia”, con un puñado de ramillas asperjaba agua de una vasija en todas direcciones. Para poner fin a una sequía y atraer la lluvia, las mujeres y las muchachas del pueblecito de Ploska tenían costumbre de ir desnudas por la noche a los límites del poblado y allí arrojaban agua sobre la tierra. En Halmahera o Gilolo, gran isla al oeste de Nueva Guinea, un brujo hace llover sumergiendo una rama de un árbol especial en el agua y después esparciendo la humedad de la goteante rama sobre el suelo (*Ibid.*: 90-91).

Esther Katz (1994: 108-¿?), citando a Sébillot, nos recuerda que en Europa existían por los menos hasta principios del siglo XX, ritos de petición de lluvia (Sébillot, 1982-3, Vol. 1 & 4), y se practicaban cultos en las cuevas y en las cumbres de montañas (Sébillot, 1982-83, Vol. 2). Se hacían frecuentemente con la imagen de un santo (Sébillot, 1982-83, Vol. 1: 118-119, 141; Vol. 4: 202). Generalmente no eran los mismos santos que en México. En Francia, el más comúnmente relacionado con la lluvia es Saint Médard. Las procesiones se hacen con Saint Roch, San Antonio, etc. Los santos cuyas fiestas ocurren a finales de abril y principios de mayo (Santa Cruz, San Jorge, San Marcos, San Felipe, San Eutrope) eran considerados responsables de proteger de las heladas perjudiciales para las plantas (Sébillot, 1982-3, Vol. 1: 141-143). También existían brujos y sacerdotes

capaces de mandar la lluvia o el granizo, o pararlos (Sébillot, 1982-3).

Y en el Extremo Sur de América, es interesante lo que escribía en Roma el jesuita chileno Alonso de Ovalle, en 1646, cuando habla de las características de la tierra y de las estaciones en Chile, sabedor de prácticas graniceras en otras partes del mundo:

La otra buena cualidad de esta tierra es estar libre de rayos, porque jamás cae ni uno: algunos truenos se oyen alguna vez, pero muy de lejos en la cordillera. Tampoco cae piedra el verano, ni se ven las tempestades, que obligan en otras partes a clamorear las campanas y exorcizar las nubes [...] (1978: 6).<sup>167</sup>

## 10. Comparación de las primeras fuentes con las etnográficas

Si comparamos las observaciones hechas en las investigaciones etnográficas realizadas en México sobre los graniceros en los últimos ochenta años, podemos reconocer semejanzas muy grandes entre los graniceros en la actualidad y los descritos por Jacinto de la Serna en el siglo XVIII. También es importante destacar la posible filiación de los graniceros mexicanos con los conjuradores del granizo en España descritos por Pedro Ciruelo (Cf. 1986) para el siglo XV y XVI en España. Acaso la mayor diferencia sería que Ciruelo dice que los conjuradores contra las tempestades concebían en esas nubes diablos, mientras que Ruiz de Alarcón (1953: 23-24) dice que los conjuradores de la Nueva España las veían como ángeles, con los cuales se podía negociar.

Bien conocido es el caso de los “ídolos” que siguieron ejerciendo un papel importante, ocultos en cuevas o detrás o debajo de las imágenes cristianas. Las oraciones y cantos católicos para entablar comunicación con Dios, la Virgen, los santos, los aires y los trabajadores del tiempo ya muertos, sustituyeron las oraciones a sus antiguos dioses. De esta manera, vemos la fuerte influencia que ejerció la Iglesia en la institución de los graniceros a

<sup>167</sup> “piedra” querría decir granizo crecido, dice la nota de Walter Hanisch, S.J., quien hace el prólogo y las notas al libro.

partir de la Conquista. Pero también se hace evidente una manera muy particular de entender y adoptar la religión cristiana por los pueblos conquistados y sus especialistas rituales, como los curanderos y los tiemporos, en donde subyace la cosmovisión mesoamericana prehispánica.

Algo similar ocurrió también en España, entre los godos (700 d.C) cuando se le rendía homenaje a muchas imágenes, como son vírgenes, y con el avance de los moros, fueron escondidas en cuevas y en otros lugares lejos de los caminos, pero éstas permanecieron olvidadas y en la Reconquista se redescubrieron y muchas fueron consideradas milagrosas, construyéndoles una capilla (Foster, 1962b: 276-277).

Otros elementos de clara raigambre prehispánica son tanto la creencia sobre la elección divina por nacimiento<sup>168</sup> y el don que se recibe por el golpe del rayo, como la del viaje al Tlalocan u otro mundo o mundo de los muertos, para recibir revelaciones.

Nutini señala que, a diferencia del *tetlachihuic* (hechicero), la *tlahuelpuchi* (bruja) y el *nahual* (especie de engañador), el *tezitlazc* no es un personaje sobrenatural sincrético, sino que ha sobrevivido con su personalidad casi intacta hasta el presente. Dice que la razón principal de esto es que este personaje no tuvo una contraparte de origen español. Sus poderes para controlar elementos y curar enfermedades son esencialmente los mismos de las varias de manifestaciones de los dominadores de meteoros prehispánicos (1998: 163). Es importante señalar que los *tezitlazcs* o *quiatlazcs*, al igual que los graniceros, desarrollaron funciones curativas y adivinatorias que pertenecían al *ticitl*, al *tlapouhqui* y otros personajes prehispánicos que López Austin (1967-106-108) incluye en la categoría de los *tlacihque* (Nutini, 1998: 164). Según el antropólogo (*Ibid.*: 165), casi todo lo que Starr describe (1900: 14-37) seguía vigente cuando comenzó su trabajo etnográfico en 1958, incluyendo creencias y prácticas sobrenaturales acerca del ciclo de vida, el ciclo anual y la “medicina folk”.

Se pueden añadir las ofrendas de comida, bebida, velas e incienso que se llevan a los espíritus, aires y *ahuaques* y a los graniceros ya muertos, para agradecerles y pedirles buenas lluvias.

---

<sup>168</sup> Según Nutini los *tezitlazcs* de Tlaxacala y Puebla son siempre hombres, reclutados principalmente de dos maneras: una de ellas son los que nacen con poderes inmanentes.

También la creencia en las réplicas de las divinidades de las montañas con otros cerros, cuevas y manantiales. Se reconoce una jerarquía en los santuarios de los graniceros, siendo muchas veces los más importantes los que son de más difícil acceso y los más elevados en la montaña. El esfuerzo que significa para los penitentes les concede ese rango superior, como debe haber sido el cerro Tláloc para los mexicas y otros pueblos de la cuenca de México y del valle poblano-tlaxcalteca. Por lo general el 3 de mayo los graniceros de las comunidades en tierras de temporal hacen las ceremonias petición de lluvias y el 4 de noviembre la de agradecimiento en cerros cercanos a sus comunidades, desde donde se visualizan los grandes nevados, y en los templos ubicados en ellos.

Asimismo, se ha comprobado históricamente la subsistencia de prácticas de sacrificio, aunque ya no de humanos pero sí todavía de animales, gallinas de color negro principalmente (Foster, 1962) como parte importante de las ofrendas en algunas regiones de Mesoamérica. El sacrificio de animales casi ha desaparecido por completo en el área geográfica de nuestro estudio etnográfico, en donde la carne de los animales ya viene preparada, para la ofrenda. Generalmente se trata de pollo o guajolote con mole y arroz, además de la fruta. Sin embargo, me parece importante mencionar que según Rubén Morante (1997: 128), Wicke y Horcasitas (1957: 86-87) recogieron de la señora Sara Díaz, del pueblo de Purificación, cerca de Tetzoco, la narración de que el último sacrificio de un infante no bautizado, en el cerro Tláloc, se llevó a cabo en 1887, a la manera de como lo describe Durán para la época prehispánica.

Queda en evidencia la pervivencia, sobre todo en tierras de temporal indígenas y mestizas, de la institución "granicera", por así nombrarla, como del muy particular sacerdocio de los "graniceros" que, como "llamado" de "lo alto", más personal individual que hereditario. Considero importante destacar que existe una continuidad de la época prehispánica hasta el día de hoy en la forma en que es escogido el granicero por la divinidad, siendo la principal, el ser golpeado por el rayo, que es uno de los elementos principales de esta tradición.

Pero es necesario que nos adentremos en la naturaleza de los seres sobrenaturales y fuerzas y poderes terrenales con los que los graniceros

declaran relacionarse.

Como ya vimos, Sahagún (*Códice Florentino*, VII: 20) menciona que la gente se preparaba para enfrentar una granizada, y existían también especialistas para estos fines. De la misma manera, en la actualidad, vemos que la gente de las comunidades campesinas también realizan prácticas rituales en donde utilizan un conjunto de instrumentos o “armas” para enfrentar las tormentas y defender los campos de cultivo y sus pueblos. Paralelamente a estos trabajos comunitarios, existe el trabajo de los graniceros, especialistas en enfrentar las tormentas, al igual de los *teciuhtlazque* que describe Sahagún.

El *teciuhtlazqui* estaba dedicado al control meteorológico del tiempo, y al parecer relacionado más a las prácticas adivinatorias que a curar. El granicero a partir de la Conquista, al igual que otros curanderos de origen prehispánico que sobrevivieron, integró a su trabajo conocimientos propios del *tíctil* prehispánico y otros provenientes de la medicina afro y europea.



## Capítulo III

### Los graniceros y su relación con los seres sobrenaturales

Como ya hemos visto, los graniceros, desde el momento del llamado que reciben de lo Alto, durante su iniciación y aprendizaje, y en el ejercicio de su oficio como atajadores de tormentas y como curanderos, en sus sueños, y finalmente a lo largo de su vida, mantienen una relación privilegiada con los seres sobrenaturales.

Esta relación no sólo se da de manera individual sino también se alimenta, complementa y enriquece con los demás graniceros de su corporación y de otras, con los lugares a que asisten, rituales en que participan o llevan a cabo, así como con las personas y comunidades que lo rodean, a que pertenecen o sirven. Forman parte, de este modo, de una forma de sacerdocio muy significativo, como intermediarios escogidos para mantener y celebrar la comunicación entre los hombres, la naturaleza y su dimensión espiritual y divina.

#### 1. Animismo y reciprocidad

Las visiones dualistas del mundo que distinguen y separan el cuerpo y el alma, la materia y el espíritu, el hombre y la naturaleza, el mundo natural y

el mundo sobrenatural, el mundo físico y el mundo espiritual, en distintas formas y combinaciones, han marcado y marcan predominantemente la visión del mundo, el pensamiento y la religión en Occidente. Por el contrario, lo propio del mundo indígena mesoamericano sería una visión “animista” de todo lo existente. En la creencia y convicción de que todas las cosas que constituyen el universo, desde la tierra misma, las aguas, los montes, las cuevas, las piedras, las plantas, los animales, todos los seres, la atmósfera, los astros, el fuego, las nubes, el aire, e incluso los objetos e instrumentos, tienen “alma”, o están poseídos por un espíritu determinado, de modo semejante a los seres humanos, lo que les permite a los hombres establecer una comunicación y relaciones con ellos. Sin dejar de tener en cuenta, además, que en la cosmovisión mesoamericana se concebiría que hubiera dos, tres, o más almas en el cuerpo humano, dependiendo de la época y del grupo o pueblo del caso.<sup>169</sup>

Como bien dice Lorente y Fernández (2011: 225-226), para los indígenas las esencias se relacionan directamente con la existencia del cosmos. Son inalienables y están sometidas a una continua circulación. Se caracterizan por cruzar umbrales ontológicos. Los nahuas tratan de comprender la interacción entre humanos vivos y muertos en la reproducción de la vida.

Como dice Glockner (2001: 301-302), el hombre que cultiva la tierra siempre ha experimentado en su relación con la naturaleza, la regularidad, y la alternancia periódica, pero también aspectos azarosos, sobre todo en la temporada de lluvias, lo que nada les asegura que el trabajo desempeñado fructificará. Es debido a eso que una de las formas empleadas para encarar esa incertidumbre sea la magia, donde establecen con la naturaleza una relación simbólica a través de rituales en donde se reconoce una dependencia

---

<sup>169</sup> Para los tzotziles el ser humano tiene dos almas: el *ch'ulel*, que es indestructible, que continúa existiendo después de la muerte del cuerpo, y el *wayjel*, que es el alma animal que asocia al hombre con la naturaleza, indispensable para su vida terrena (Holmes, 1986: 229). Para los nahuas antiguos se habla de tres entidades anímicas: el *teyolía*, el *tonalli* y el *ihiyotl* (López Austin, 1996a: 262). El *teyolía* era el alma que iba al Tlalocan y se convertía en auxiliar del señor de la lluvia para participar en la distribución de las aguas. Es una de las creencias actuales más difundidas en las poblaciones indígenas, en las que se considera que los muertos por causas acuáticas, a las que se agregan las almas de los niños muertos sin bautismo, provocan la lluvia y dirigen los vientos (*Ibid.*: 388).

y reciprocidad<sup>170</sup> con ella, pero entendida como algo superior a los hombres.

En ese sentido, de gran importancia me parece lo planteado por David Lorente y Fernández (2011: 226-227) cuando utiliza la noción de restitución, utilizada por López Austin (2000: 204), para hablar del tipo de relación que se establece entre el granicero y la comunidad indígena, con los *ahuaque*. Lorente también se apoya en la noción de dualismo asimétrico planteado por Galinier (1990: 41-42) para destacar que el intercambio del dualismo secas/aguas es asimétrico, otorgándole supremacía al de las aguas. Además, recurre al concepto de “dualismo jerarquizado” de Louise Dumont (1971), que utiliza Johannes Neurath (2001: 480) para explicar la cosmovisión huichola. Lorente apoyado en dos principios: violencia y obligatoriedad, propone que la reciprocidad es activada por el motor divino de la rapacidad predatoria.

Las tormentas activan dos principios opuestos y complementarios: el robo de esencias terrenas con los rayos y el granizo para restituir periódicamente los elementos perecederos del inframundo y el don de la lluvia que, en un movimiento inverso, es retribuida a la tierra para lograr su fertilidad. (*Ibid.*: 226).

El investigador (2011: 226-227) señala, de manera acertada, que la rapacidad activa la reciprocidad de forma directa y utiliza el término de “contradón” (Neurath, 2001: 479) que sucede a la predación, como la acción que echa a andar el sistema. Para destacar la supremacía de la agresión del mundo de los espíritus sobre el de los seres de este mundo, Lorente, justifica la utilización del término “razzia cósmica” para definir el ciclo y que lleva el título de su libro. A la rapiña divina sucederá el “contradón” imprescindible con la lluvia.

Sin embargo, además del ciclo, podríamos decir cerrado, que se forma de la rapacidad predatoria, en donde los rayos, el granizo, etc., se apropian

---

<sup>170</sup> “La reciprocidad es una inversión de la rapacidad y define esos sistemas animistas en los que las relaciones entre los humanos, así como entre humanos y no humanos, son alimentadas por un intercambio constante de servicios, almas, alimentos o vitalidad genérica. La creencia dominante en esos sistemas es que los humanos tienen una deuda con los no humanos, principalmente por la comida que estos últimos les proporcionan” (Descola y Gíslí Pálsson, 1992: 105).

de las esencias de las cosas y con la consecuente reciprocidad de forma directa de la lluvia, también los humanos realizan los trabajos necesarios para la producción de alimentos, mismos que son aprovechados por animales y humanos, pero incluyendo a los espíritus rapaces predatorios. Los graniceros realizan las ceremonias de obligación para agradecer y ofrendar y, pedir a los espíritus de los trabajadores del tiempo que les ayuden a tener buenas lluvias y obtener buenas cosechas. Así establecen una alianza con los seres espirituales. Cuando se presenta una tormenta o cuando curan a alguien, el granicero pide a los espíritus considerados sus aliados, que se presenten y lo ayuden contra los espíritus considerados dañinos. Sólo o en compañía de otros graniceros los enfrenta. Los espíritus aliados suelen ser: en primer término Dios, y después pueden ser la Virgen o el arcángel San Miguel que va al frente, y los “trabajadores temporales” ya muertos. Se les pide a los malos espíritus que se alejen o vayan a tirar ese granizo o tromba de agua a otro lado. Con un sombrero o una palma se barren esas nubes hacia otra parte, o se les enfrenta con sahumero o una cruz mientras se les grita o regaña.

Hamayon sostiene que en las sociedades de cazadores de Siberia, para ser legítimo capturador de presas entre los espíritus animales, hace falta ser marido y no raptor, legitimando a la vez la función chamánica para administrar el intercambio, y asegurar la reproducción, porque obliga a quien captura a convertirse a su vez en donador. Concepción que asigna al detentador “de la función chamánica, llevada a cabo en grupo o individualmente, una posición de macho”; ser capturador de presas es ser capturador de mujeres, asignando, a su vez, al socio sobrenatural una posición femenina (2011: 66).

Por el contrario, hasta donde sabemos, el granicero, por lo general, en las “ceremonias de obligación” se presenta a los seres espirituales con su cónyuge o con su familia, en “alianza” matrimonial, de familia y amigos con la contraparte espiritual. Pero también, el granicero accede a la dimensión espiritual de manera individual en sueños o ensueños donde se encuentra con uno o más seres espirituales de quienes recibe revelaciones. Se reconocen jerarquías de uno y otro lado, a manera de réplica o de espejo entre los dos mundos, pero siendo en la dimensión espiritual donde se decide

sobre el mundo habitado por el hombre.

## 2. Seres sobrenaturales y fuerzas

Para entender o tener una visión de conjunto de los seres sobrenaturales, como son los “aires” y los “espíritus”, que los pueblos mesoamericanos contemplan como seres que intervienen y se combinan en lo que es la realidad atmosférica, es también muy importante lo que nos dice Alessandro Lupo en su artículo: “Aire, viento, espíritu. Reflexiones a partir del pensamiento nahua”. Él compara y distingue las relaciones que se dan entre esos seres según los nahuas con la visión que tenían, “naturalistas” y “astrólogos”, como Paracelso en el Renacimiento. Añade que misioneros como Mendieta han de haber conocido esta idea clásica griega de que la realidad del Mundo estaba constituida por cuatro elementos fundamentales: tierra, agua, aire y fuego (Lupo, 1999: 229).

Para los nahuas prehispánicos, se aparecían como las fuerzas cósmicas fundamentales que irrumpían violentamente, desde los cuatro rumbos del universo, en una lucha constante e interminable y que se desarrollaba en cada uno de los Soles. Y las fuerzas-substancias que connotaban a las eras nahuas se remontarían a las dos fuerzas fundamentales que se consideraba que animaban el cosmos, bajo la denominación de *Ometecuhtli* (señor de la dualidad) y *Omecihuatl* (señora de la dualidad) (López Austin, 1996: 58, 59; 2000: 89; Lupo, 1999: 230).

Los postes se convirtieron en el camino de los dioses. Así quedó el constante presente en los pisos celestes (*chicnauhtopan*) y en los de las profundidades de la tierra (*chicnauhmitlan*). El viaje de sus fragmentos, producía el correr del tiempo en las capas intermedias, en *tlalticpac*, el mundo habitado por el hombre. El pecado fue producido de la unión de los dioses del cielo y del inframundo, naciendo así el transcurso del tiempo.

Los postes tienen dos bandas, una descendente, que es la de fuego y otra ascendente, que es la de agua. Éstas se van cruzando de forma helicoidal siendo la figura del *malinalli* (López Austin, 2000: 90-92).

La descomposición de este principio en dos polos opuestos y

complementarios sería uno de los ejes del pensamiento cosmológico mesoamericano expresado constantemente en la mitología, en la iconografía, en el rito y en las formas de la simbología nahua. Estas concepciones se habrían expresado en los siguientes polos o binomios opuestos: masculino-femenino, lo que fecunda-lo que concibe, activo-pasivo, caliente-frío, luz-oscuridad, seco-húmedo, estación árida-estación lluviosa, día-noche, cielo-inframundo, vida-muerte. El concepto que de todas ellas se tenía, desde las entidades extrahumanas a los hombres, o a las demás formas de la materia, era la de estar formadas por una desigual combinación de las cualidades de ambos polos. De esta manera, aun a pesar de presentarse caracterizadas de manera esencialmente homogénea, se les podía a veces atribuir aspectos de la polaridad opuesta (Lupo, 1999: 230-231).

En la multiplicidad de seres divinos, en sus representaciones en estelas, esculturas y pinturas en los templos, en los dibujos coloreados de los códices y en los relatos de los mitos, así como en los ritos, el Conquistador y los evangelizadores instruidos han de haber observado como algo nunca visto y muy hermoso, con profunda admiración, como lo hiciera Sahagún --y, en Europa, lo declarara Pedro Mártir de Anglería y Alberto Durero--<sup>171</sup>, estas representaciones simbólicas del mundo material y de los espíritus y seres divinos, con todos sus atributos, en perpetuo movimiento e interacción. Y ellos consideraron también con asombro la religiosidad y fe contenida en todo ello, y en que el mundo físico y natural y todos sus elementos estaban dotados de espíritu, alma y existencia.

A todo ello se agregaba el que, en la cosmovisión prehispánica mesoamericana, se consideraba que las deidades tenían también sus ayudantes, que trabajaban para ellas, visión que se mantuvo tras la Conquista española y que todavía subsiste en muchas comunidades campesinas de Mesoamérica. De donde, como ya hemos dicho, el lugar de

---

<sup>171</sup> “Dos elogios del primer tesoro mexicano” de Piero Martir d'Anghiera (*De Orbe Novo*, Alcalá de Henares, 1530) y Alberto Durero (Diario). La corte del Emperador era una corte ambulante, de tal modo que el tesoro pasó de ciudades españolas a las flamencas y a la gran sala del Palacio del Ayuntamiento de Bruselas, donde se celebraba precisamente la entronización del joven Carlos de Gante como Sacro Emperador Romano. Y a donde llegó también, viajando desde Nüremberg, Albrecht Dürer (Alberto Durero), anotando ¡en su diario: “A lo largo de mi vida, nada he visto que regocije tanto mi corazón como estas cosas [...]” (Martínez, 1995: 77-78).

mucho respeto y de gran auxilio que se le reconoce al granicero, como intermediador y parte importante del trabajo que se hace para regar los campos y para alejar o deshacer las tormentas de granizo o trombas de agua, así como para curar de enfermedades relacionadas a los aires. recibiendo también para ello revelaciones de los espíritus de los graniceros ya muertos, que también trabajan desde esa dimensión.

Varias montañas se identificaban con los dioses locales de la lluvia (Carrasco 1976: 249-250), y éstas también tenían género. En el área delimitada de nuestro estudio etnográfico, al Popocatepetl se le conoce como don Goyo y a la Iztaccíhuatl como Rosita (Cf. Glockner, 1996; Sedano, 2002; RA-JBP). Stanislaw Iwaniszewski (2001: 117) se refiere a un texto de Muñoz Camargo (1984 [1577]: 202-203) en donde se relata las relaciones amorosas entre las montañas personificadas, en donde se dan raptos, peleas y cambios de parejas.

Dicen que esta Xochiquetzal fue mujer del dios Tlaloc, [...] y que se la hurtó Tezcatlipuca, [...]. Otra diosa [...] Matlalcueye con ésta casó Tlaloc después [...]. Estas diosas y dioses, para eternizar sus memorias, dejaron puestos sus nombres en sierras muy conocidas, [...].

Observaciones éstas que podrían hacerse hoy, casi en los mismos términos. A las montañas se les reconoce con género y con nombres de dioses prehispánicos, santos o vírgenes. Y existen mitos sobre sus relaciones amorosas y peleas. Iwaniszewski (2001: 117) señala que los campesinos que viven cerca de la Sierra Nevada narran historias semejantes acerca de los enredados amoríos entre los cerros. En este sentido, el investigador cita varias narraciones que consigna Glockner (1996: 19). Entre muchas, una de ellas habla de la rivalidad entre el Popocatepetl y el Francisco Cerro Gordo para convertirse en amante de la Iztaccíhuatl. Otra trata de que un día Gregorio Popocatepetl raptó a la Malinche, quien dejó solo a su compañero, el Pico de Orizaba.

Carrasco (*Ibid.*: 237), por su parte, afirma que la visión antropomórfica de los dioses, las creencias de que los muertos se unían al mundo de los dioses, y las ceremonias que relacionaban a hombres y dioses, permiten

concebir una estructura y una organización social entre ellos, incluyéndolos en un sistema único.

Según Broda (2001c: 173-174), para los mexicas el principal centro religioso era el Templo Mayor de Tenochtitlan; ellos incorporaron el paisaje mismo de la cuenca a su culto, mediante la celebración de ritos en ciertos santuarios de la periferia. Así tomaron posesión ritualmente del espacio político de los territorios conquistados que pertenecían antaño a otros grupos étnicos. Expresando de esta manera “relaciones de dominio, de sincretismo e integración, así como la fuerte vigencia de una tradición cultural que conectaba a los mexicas con las culturas anteriores a ellos.” De esta manera integraron dioses y cultos que ya existían en el área a sus prácticas rituales.

En la actualidad, en las ceremonias de obligación, hay varias corporaciones de graniceros que visitan varios templos alrededor de sus comunidades que conforman el paisaje geográfico-ritual de su comarca.

En la iconografía prehispánica, en su arquitectura, así como en las primeras fuentes escritas, vemos la importancia que tenían los cerros y las cuevas. Lugares que, según Broda y Maldonado (1997: 177), forman una unidad conceptual en Mesoamérica en donde, desde la época prehispánica hasta la actualidad, se llevan a cabo ceremonias rituales. Estos investigadores proponen que los sacerdotes prehispánicos y, sobretodo, a partir de la Colonia, los curanderos y especialistas indígenas en el control meteorológico, han usado estos lugares “[...] como reductos de las prácticas antiguas, escondiéndolas de los ojos de las autoridades de la Iglesia Católica y la Corona española”. Así lo atestiguan también, para el siglo XVII y XVIII, los escritos de Ruiz de Alarcón (Cf. 1953, 36-39) y Jacinto de la Serna (Cf. 1953, 92-93).

Es importante decir que éstos lugares ya eran desde antes sitios “liminares” o umbrales en donde se establecía una comunicación con el “otro mundo”. Los espíritus o seres sobrenaturales que habitan estos espacios son los espíritus del aire y del agua y los espíritus de los antepasados. Tal es el caso, por ejemplo, de la Cueva de Chimalacatepec, en San Juan Tlacotenco, Morelos, en donde se encontraron muchos objetos arqueológicos, entre los que destacan un ídolos de piedra verde, otro de piedra negra, cajetes y varios sahumadores de estilo mexica, con mango que acaba en cabeza de

serpiente (Cf. Broda y Maldonado, 1997; Fig. 69c). De hecho, estos objetos son similares a los ya mencionados que se encuentran en el Museo Nacional de Antropología (Fig. 25c.) así como al que aparece en el Atlas de Durán (2002, II, lám. 12., Fig. 26). Broda y Maldonado (*Ibid.*: 186) y César Ruiz (2001: 100) también refieren que en la *Relación de Tepoztlán* de 1580 (Acuña, 1985: 194) se menciona un antiguo ritual en la cueva de Acacueyecan, en San Andrés de la Cal.

De los ejemplos más antiguo del culto en las cuevas y su clara relación con los aires, el ciclo del agua, la fertilidad y los ancestros, hay representaciones, para el período pre-clásico, en los bajo relieves de Chacaltzingo, Morelos. Destacándose, entre ellas, el abrigo rocoso donde se encuentra el bajo relieve del denominado “Rey en la Cueva” o Monumento 1.

172

Es importante señalar que los tres sitios prehispánicos mencionados y otros no mencionados aquí, se encuentran en cerros que tienen vista al Popocatepetl, al igual que muchas de las cuevas, barrancas y manatales, donde todavía en la actualidad se llevan a cabo rituales graniceros en el sur y suroeste de la Sierra Nevada (RA-JBP). Lo que nos estaría indicando la importancia del Popocatepetl y “la” Iztaccíhuatl en los rituales agrícolas desde tiempos inmemoriales hasta los graniceros de la actualidad, lugares de las ceremonias rituales como apéndices del gran volcán. Al que también se le ve como antropomorfizado, donde los cerros menores circundantes vendrían a ser sus pies y sus dedos. Y lo mismo los manantiales de esas montañas y sus ramales, que son vistos como sus venas.

También en las primeras fuentes se mencionan a las cuevas como umbrales de acceso al Tlalocan.

En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (Tena, 2011: 29), hay un relato sobre un corcovado que el gobernante de Chalco mandó encerrar vivo en una cueva del Popocatepetl como una ofrenda a Tláloc. El corcovado sobrevive gracias a que el dios lo lleva consigo al Tlalocan, donde recibió revelaciones.

Para lo que fueran los primeros tiempos coloniales, Chimalpáhin

---

<sup>172</sup> Fig. 18.

(1998, II: 183) refiere que en 1531 se estableció en Amecameca fray Martín de Valencia. El religioso franciscano solía retirarse a una cueva, en el cerrito, en las noches, para hacer sus penitencias. Es importante recordar que Martín de Valencia, como ya vimos, fue reconocido como un santo por sus dotes milagrosas de curandero y granicero (Mendieta 2002, II: 298).

En el siglo XVII, Juan Coatl (1665) declaró tener una cueva en la montaña de la Malinche que usaba como su santuario. La cueva tenía ídolos y una Virgen y un indio a sus pies adorándola. Pero también había una pintura con cuatro serpientes y otra con una serpiente de nubes (Gruzinski, 1989: 92).

A partir de la revisión de las fuentes del siglo XVI, podemos constatar que se mantuvo, desde la época prehispánica en adelante, una continuidad en la concepción que se tenía del mundo y en la forma de relacionarse con él. Un siglo después de Sahagún, ya avanzado el siglo XVII, Hernando Ruiz de Alarcón (1953: 23-24), al referirse a las adoraciones y prácticas idolátricas que se hacían, señalaba que seguían siendo las mismas que acostumbraban sus antepasados:

[...] tienen su rayz y fundamento formal en tener ellos fe que las nubes son Angeles y dioses, capaces de adoracion, y lo mesmo juzgan de los vientos, por lo qual creen que en todas las partes de la tierra habitan como en las lomas, montes, valles, y quebradas. Lo mismo creen de los rios, lagunas, y manantiales, pues a todo lo dicho ofrecen cera y encienso, [...].<sup>173</sup>

Sobre esta pervivencia de las antiguas creencias, también el investigador Enrique Florescano (2000: 18) afirma que, en la cosmovisión de los indígenas actuales, el inframundo tiene una importancia semejante a la que le otorgaron los antiguos mesoamericanos, ya que se describe físicamente como una región fría, húmeda y oscura, con ríos subterráneos y el almacén donde se guardan las semillas nutricias, y las cuevas como aberturas que comunican con la superficie terrestre. Indica que los nahuas de

---

<sup>173</sup> Según González (1997: 337-338), en el pensamiento del granicero don Goyo de Xalatlaco, para formar el agua de lluvia están involucrados procesos naturales y entidades personalizadas que los mueven como ángeles, demonios y “serafines”, llovedores, regadores, sin que las diferencias entre unos y otros sean muy claras.

Cuetzalan, dicen que el “Tlalokan” es la fuente de la riqueza cósmica donde se regeneran los astros, los seres humanos y la naturaleza.

Y, más adelante, citando a otros autores<sup>174</sup>, señala que el corazón del cerro o espíritu de la montaña, Yahwal Balamil, entre los zinacantecos simboliza la riqueza agrícola, y es representado como un gordo que habita en el interior de la tierra, con los atributos del rayo y la serpiente, dueño de los pozos, de los relámpagos, y que a través de las cuevas libera las nubes cargadas de agua (*Ibid.*: 19).

Asimismo, López Austin, al referirse a la cosmovisión de los *tzotziles* señala que el crecimiento y la reproducción de plantas, animales y hombres, así como el incremento de las riquezas dependen de un complejo de dioses que integran esta parte húmeda, terrestre, oscura, fría y nocturna del cosmos. Integran el complejo los dioses de la tierra y de la lluvia, la luna y los padres-madres. Dos figuras divinas, una subordinada a la otra, presiden los dominios de la tierra y de la lluvia, predominando la Santa Tierra. La figura subordinada es el “Anjel,<sup>175</sup> el Dios de la Lluvia” (2004: 110). Literalmente, los “padres-madres” son seres que vivieron en la tierra en vísperas de la Creación, como lo hicieron el Sol y la Luna,<sup>176</sup> y que quedaron en el mundo para proteger a los grupos humanos que les fueron encomendados. Hoy habitan en las “montañas sagradas”, equivalentes al cielo. Estas montañas están divididas, como el cielo, en trece escalones, cada uno gobernado por una de estas deidades ancestrales.<sup>177</sup> Los padres-madres son los ancianos y ancianas antepasados remotos de los hombres; su residencia dentro de la montaña fue ordenada por los cuatro señores de las esquinas del mundo; son los vigilantes de sus descendientes y cuidan de la conservación de la sabiduría tradicional; protegen a sus respectivos pueblos, pero también los castigan por sus desviaciones<sup>178</sup> (López Austin, 2004: 108-109).

<sup>174</sup> (López Austin, 1994: 110-111; Vogt, 1979: 35-36 y 94-95; García de León, 1969: 292-294).

<sup>175</sup> La palabra ‘anjel’ deriva del español “ángel” y sustituye al *tzotzil* *ojov* –equivalente al maya yucateco *ajau-*, que significa “dueño”, “señor” (Arias, San Pedro Chenhaló, 179-180).

<sup>176</sup> (Guiteras Holmes, *Los peligros del alma*, 237, en López Austin, 2004).

<sup>177</sup> (Holland, *Medicina maya*, 70, en López Austin, 2004).

<sup>178</sup> (*Ibid.*: 74, en López Austin, 2004).

### 3. El viaje sobrenatural y el concepto de Tlalocan

Al hablar del momento de su iniciación, los graniceros suelen referirse a un viaje que realizan, que nosotros llamamos “sobrenatural”.

Antes de analizar sus testimonios, nos parece oportuno, en un paréntesis, decir algo más acerca del Tlalocan y de los escogidos de Tláloc.

Ya Sahagún (1997, *HG*, VI: 357), como hemos visto, anotaba que el dios de la lluvia *Tlalocan tecutli* tenía númenes debajo de su dominio, los *tlaloque*<sup>179</sup>, que hacían los rayos, los relámpagos y los truenos y que herían con ellos a quienes escogían. Según los informantes de Sahagún, “aquellos que son muertos de rayo, [...] los dioses los aman los llevan para sí al paraíso terrenal [o Tlalocan], para que vivan con el dios llamado Tlalocatecutli, [...]”

El hecho de morir por el golpe del rayo, o ahogado, y de viajar a otra dimensión, como lo sería el Tlalocan en la época prehispánica, es, pues, una creencia muy antigua. Cabe añadir que, según López Austin (2000: 9), el Tlalocan es el lugar de la muerte. Es una montaña hueca llena de frutos porque en ella hay eterna estación productiva. A su interior van los hombres muertos bajo la protección o por el ataque del dios de la lluvia: los caídos por el golpe del rayo, los ahogados, los bubosos, los hidrónicos, cualquiera que haya padecido y muerto de un mal de naturaleza acuosa. Asimismo, según el mismo autor, Tamoanchan y Tlalocan se confunden. Ahora bien, las cosas se complicaron a la llegada de los cristianos, que al conocer las descripciones del Tlalocan en donde habían flores inmarcesibles<sup>180</sup>, perennidad de los frutos, deliciosas corrientes de agua, etc., concluyeron que Tlalocan era el Paraíso Terrenal.

Tamoanchan es lugar de creación. La pareja suprema, Ometecuhtli y Omecíhuatl, envía desde Tamoanchan el germen anímico del niño al vientre de la madre, y fue en Tamoanchan, en el tiempo primordial, donde los dioses pusieron el maíz en los labios del hombre después de haber triturado Los granos con sus propias muelas. (*Id.*)

<sup>179</sup> Tlaloque es el plural de Tláloc y significa “Los que yacen en la tierra” (Thouvenot, 2008: entrada “Tlaloque”, 1580, Sahagún/Máynez).

<sup>180</sup> Que no se puede marchitar (Albouktek, 2005: 563).

Es importante destacar, como Lorente lo señala, que el mundo de los *ahuaque* para restituirse se nutre de las esencias de las cosas del mundo material y como contradón nos entrega el agua necesaria para la vida. Entonces si es un mundo o región de riqueza perene como lo afirman varios autores apoyados en Sahagún, habría que decir esta riqueza se da gracias a las esencias que obtiene de los seres o las cosas del mundo material.

Según Pedro Carrasco (1976: 249), el Tlalocan estaba situado en el primero de los cielos, por encima de la superficie de la tierra, incluyendo a la luna, pero también se identificaba con el Oriente. Más adelante, el mismo autor (*Ibid.*: 252) dice que según Seler; el Tlalocan es la morada del maíz tierno y de la germinación de las plantas, mientras que Tamoanchan es la morada del maíz maduro.

López Austin, apoyándose en Graulich (1990: 132-133), señala que el mito completo de Tamoanchan debe interpretarse como toda una secuencia de acontecimientos: la presencia de los dioses en el paraíso, el pecado, la expulsión, y la recuperación del paraíso por un acto heroico de purificación. Los dioses, o los primeros hombres, fueron desterrados de la Tamoanchan original que estaba en el cielo, pero dos de ellos, sacrificados en un proceso de redención, bajaron al Mictlan para ascender posteriormente al cielo y reconstruir la Tamoanchan perdida. Pero, al ser dos las acciones divinas, la de Nanahuatzin y la de Tecciztécatl, se crearon dos nuevas Tamoanchan: una solar, recreada por Nanahuatzin a través de una purificación perfecta por el fuego, y otra lunar, en una cueva, recreada por Tecciztécatl, identificada con el Tlalocan, identificando la Tamoanchan lunar con el Tlalocan y una cueva, en la lámina ii del *Códice Vaticano A*, que da a uno de los cielos el nombre de “cielo del Tlalocan y de la Luna” (López Austin 2000: 81). “Tlalocan es como Tamoanchan. Tiene su corazón en el centro del mundo y se yergue como postes en cada uno de los cuatro rincones del plano.” Tlalocan como Tamoanchan, es uno, es cuatro y es cinco y, su ubicación arquetípica está en el Oriente (*Ibid.*: 190).

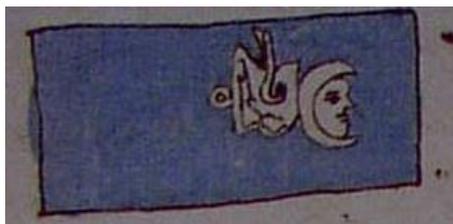
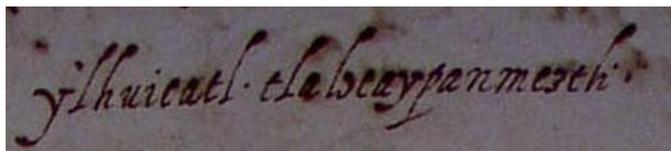


Fig. 39a. CVA, ii

Fig. 39b. CVA, ii (*ilhuicatl tlalocaypanmeztli*)

A partir de la Conquista, el término católico de “Paraíso Terrenal” para nombrar “el jardín de Edén” del que habla el libro del *Génesis* de *la Biblia*, se utilizó para sustituir lo que para los indígenas era el Tlalocan<sup>181</sup>. Ello debido, seguramente, a las similitudes que encontraron en la descripción de estos espacios, como lugares de abundancia infinita y verdor perenne (López Luján: 2009: 52). El “Paraíso Terrenal” estaba en la tierra, en tanto que “el Paraíso” se encuentra sólo en el cielo. A diferencia del Tlalocan, que se refiere a la tierra, a su interior, incluyendo a la luna, es en donde se estaría cumpliendo el ciclo del agua necesario para la vida, según la cosmovisión prehispánica (Graulich, 1990: 132-133).<sup>182</sup>

Sybillé Pury-Toumi (1997: 177) señala que el Tlalocan era considerado, a la vez, como el paraíso original y como la morada de los muertos, y debido a que los primeros evangelizadores identificaron el Mictlan con el infierno, lo lógico hubiera sido identificar al Tlalocan con el Paraíso. Pero propone que esta asimilación no habría hecho sino reavivar el culto a Tláloc. Por lo cual se les propuso entonces un infierno, con el nombre de Mictlan, y un paraíso llamado Paraíso, no Tlalocan.

<sup>181</sup> Tlalocan significa “Morada de Tláloc” (el que yace en la tierra); La otra parte adonde dezian que se yvan las anjmas de los difunctos es el parayso terrenal, que se nombra tlalocan: en el qual ay muchos regozijos, y refrigerios, sin pena ninguna: nunca iamas faltan maçorcas, de mahiz verdes, y calabças, y ramjtas de bledos, y axi verde, y xitomates, y frisoles verdes en vayna, y flores (Lib. 3, fols. 27 y 28, p. 228 v y 229 r.); [Al referirse a los vientos que soplan, según los antiguos, de las cuatro partes del mundo, dice:] De la una parte viene, de hazia el oriente, donde ellos dizen estar el parayso terrenal: al qual llaman tlalocan (Lib. 7, fol. 9, p. 235 r.). Los antiguos desta tierra dezian. Que los rriyos todos salian de un lugar que se llama tlalocan, que es como parayso terrenal: el qual lugar, es de un dios que se llama chalchiujtlycue (Lib. 11, fol. 223, p. 374 v.) (Thouvenot, 2008: entrada “Tlalocan”, 1580, Sahagún/Máynez).

<sup>182</sup> La luna está representada en general en los códices sobre un marco de noche oscura, como una especie de vasija cortada en forma transversal y normalmente llena de algún líquido. La vasija parece estar formada de un hueso retorcido, y en su interior casi siempre se encuentra la figura de un conejo, de un pedernal o, en ocasiones, de un pequeño caracol (González (1972: 114). La luna estaba directa o indirectamente relacionada con varios dioses entre los cuales se encuentran Tláloc y otros dioses del agua, Quetzalcóatl, Tezcatlipoca, los dioses del pulque, e incluso Huitzilopochtli (*Ibid.*: 118).

En este mismo sentido, me parece crucial la discusión que plantea Katarzyna Mikulska (2008b: 154-155) en cuanto al “concepto de *ilhuicatl* en la cosmovisión nahua y sus representaciones gráficas en códices”. En el *Códice Florentino* se menciona el Tlalocan como un lugar que está en el cielo, al igual que los otros dos lugares a donde iban los muertos. De esta forma, los guerreros muertos en la batalla, así como las mujeres muertas en el parto, iban a “la casa del sol, el cielo” (*tonatiuh ichan ilhuicatl*); y, asimismo, los que murieron por una causa acuática, ahogados, golpeados por un rayo, etc., iban al Tlalocan, el paraíso del dios Tláloc, “al cielo, al lugar llamado Tlalocan” (*in ilhujcac, jn jtocaiocan tlalocan*). Y, finalmente, los que morían de muerte natural, iban al Mictlan, “al Mictlan, al cielo” (*in mictlan in ilhuicatl*), por lo que los tres lugares estaban relacionados con el cielo. Y el Tlalocan, además de estar dentro de la montaña, también estaría en el cielo nocturno. “Es decir, el sol, a la hora del atardecer, cuando se pone en el lugar donde lo han acompañado las mujeres muertas en el parto, entra en Mictlan y allí desprende su luz, volviéndose sol nocturno” (*Ibid.*: 164)<sup>183</sup>. Y por eso la luna, que estaba considerada llena de agua, estaría perteneciendo también al Tlalocan, a diferencia del cielo, arriba, y el infierno, abajo, de la religión católica, donde iban los buenos y los malos, respectivamente. Extremos que también estarían contradiciendo la cosmovisión prehispánica mesoamericana, en donde vemos que tanto el fuego contiene agua, como el agua, fuego. Nanahuatzin provenía de una condición acuosa y se convirtió en sol, y Tecciztécatl, al revés.

Lo anterior nos permite señalar que cuando los graniceros en la actualidad hablan del cielo o del llamado que reciben desde arriba por el golpe de un rayo, esto no contradice la idea del Tlalocan prehispánico, ya que vimos que, además del interior de la tierra, también se ubicaba en el cielo nocturno al que pertenece la Luna. La concepción del interior de la montaña llena de riqueza ha permanecido de la época prehispánica hasta el día de hoy, solo que ahora tiene también riquezas relacionadas al mundo moderno,

---

<sup>183</sup> La investigadora, apoyándose en la metodología semiótica, analiza el concepto de *ilhuicatl*, en la cosmovisión nahua prehispánica, llegando a la conclusión de que el término designa el cielo diurno y el cielo nocturno, y no tanto entre lo de arriba y lo de abajo. La similitud y oposición se ve confirmada en las representaciones gráficas de los códices (Mikulska, 2008b: 151).

como podrían ser carreteras, coches, etc.

Regresando al trance que tuvieron algunos “trabajadores del tiempo” al momento de ser elegidos, y del viaje que hicieron a esa “dimensión espiritual” u “otro mundo” en sueños posteriores, esas descripciones las englobamos bajo el nombre de “el viaje sobrenatural”.

Cuando el granicero sueña, o cuando entra en un estado de trance extático, o de ensueño, realiza ese viaje “sobrenatural” a esa otra dimensión espacial y temporal, en donde recibe revelaciones.<sup>184</sup> Son aspectos que están muy relacionados entre sí y por eso el tratarlos separadamente, para distinguirlos, no quiere decir que se den de manera independiente. Se trata, a la vez, del viaje sobrenatural, de la revelación en sueños y de la adivinación que se hace por otros medios, como del empleo de plantas con propiedades psicoactivas. Posibilidades que, generalmente, se dan de manera combinada.

Ahora bien, como vimos, la principal causa para que los “graniceros” o “los que trabajan con el tiempo” se conviertan en lo que son, es a partir del golpe de rayo. Y es estando, a raíz de ello, inconscientes, que ellos realizan ese viaje espiritual al “otro mundo” o, más bien, a la “dimensión espiritual” de este mismo mundo<sup>185</sup>, para reunirse con los “seres espirituales” que les enseñan las técnicas para defender los campos de cultivo de tempestades, granizadas o ventarrones que pudieran echar a perder las cosechas y, para curar a los enfermos con padecimientos relacionados con el tiempo atmosférico, como son los “aires”.

Jacobo Grinberg-Zylberbaum presenta el caso de don Lucio Campos (†), de Nepopualco, en Morelos, que fue uno de los graniceros y curanderos más reconocidos. Cuando a don Lucio le pegó el rayo, pudo regresar a su casa, pero luego de varios encuentros con los “Señores del tiempo”, que habitan la niebla”, perdió el apetito y debilitó hasta desfallecer. Quedó inconsciente por un largo tiempo, casi por tres años. (Glockner, 2001: 306;

---

<sup>184</sup> Según Mercedes de la Garza (1990: 15), en el pensamiento religioso de los nahuas y los mayas se conciben espacios y umbrales a los que se puede acceder sólo en estados especiales, cuando el espíritu se desprende del cuerpo. Esto se logra estando en sueño, o en un trance extático. Y de acuerdo a la significación que tiene para los indígenas, este desdoblamiento, más que estados irracionales podrían ser considerados como supraconscientes.

<sup>185</sup> La “dimensión espiritual” de los graniceros actuales no se contradice con la idea del Tlalocan.

Cf. Grinberg-Zylberbaum, 1987; Glockner en Sedano, 2002b). Don Lucio ahí conoció a los “trabajadores del tiempo” que habitan “el mundo invisible” y son comandados por “los pastores”, que guían a sus “rebaños”. Los rebaños se distinguen por sus colores, pero están comunicados entre sí y trabajan juntos en diferentes acciones. Son “seres espirituales”, y le enseñaron el manejo del tiempo y las indicaciones de curación para los enfermos (Grinberg-Zylberbaum, 1987: 62).

Glockner (2001: 307) apoyándose en relatos hechos por don Lucio a Labarta, a Grinberg y a él, dice que durante los 3 años que estuvo don Lucio inconsciente, cuenta que viajó con los “trabajadores temporales” alrededor de la Tierra,

repartiendo agua por el mundo. Le enseñaron a controlar las tormentas, desviar los granizos, y dirigir los rayos con una potente luz que emanaba de sus dedos. [...] Aprendió también a reconocer las propiedades curativas de las hierbas medicinales y a emplearlas adecuadamente.

Grinberg-Zylberbaum, en un libro posterior (1991: 104), nos presenta el caso de don Nicolás, también de Neopualco, que le dijo que, estando en el campo, le cayó un rayo, perdió el conocimiento, y los “seres espirituales” le explicaron los secretos de las curaciones, de las hierbas y de los tratamientos; y, después, le volvió a caer otro rayo que lo despertó.

Carlos Bravo (1997: 364) refiere el caso de don Goyo, leñador de Xalatlaco, Estado de México, quien después del golpe de rayo, estuvo casi muerto, y viajó en forma espiritual al santuario de Chalma, antes de ser curado por los *ahuizotes*. Tiempo después, cuando fue a “recibirse”<sup>186</sup> como *ahuizote* a Chalma, reconoció el camino y los pueblos por donde ya había pasado en forma espiritual cuando lo golpeó el rayo.

De la misma manera Doña Pragedis “fue iniciada por los trabajadores del tiempo, quienes en un mundo de ensueño la llevaron volando por los aires hacia el lugar del tiempo y los misterios del cielo, a los cerros, a la cima del mundo” (Aviña, 1997: 291-292).

---

<sup>186</sup> La expresión “recibirse” la hemos empleado y la seguiremos empleando muchas veces, porque es la expresión que ellos usan cuando son coronados y pasan a ser parte de una corporación de graniceros.

Según le informara don Alejo a Glockner (2001: 305), cuando recibió la descarga, se le apareció un señor y una señora con un crucifijo, y un sahumero, una palma y una escoba que son las armas principales del granicero para enfrentar las tempestades.

En una de las entrevistas que nos concediera Jovita Jiménez<sup>187</sup> (RA-JBP-JJ), tiempira de San Andrés de la Cal, Morelos, nos dijo que ella enfermó de tifo cuando tenía como 7 años. En esa ocasión, hizo un viaje al otro mundo. Nos dijo que sentía que caminaba y caminaba sin poder llegar. Al fin llegó a una iglesia como en la que estábamos conversando (la de San Andrés de la Cal), pero en vez de pura tierra, “había pasto”, y vió que habían unas niñas pastorcitas bailando, “de puro blanco”. Llegó a una reja que trató de abrir pero no pudo. En eso, salió un señor corriendo a preguntarle qué era lo que quería. Ella le dijo que quería entrar a bailar con las niñas. Él le contestó que no, que todavía no le tocaba, que se regresara antes de que sonaran las campanas. Y se regresó, y fue cuando por fin movió sus manos y escuchó que su abuelita dijo: “Ya va a revivir, o ya volvió”.

Me parece importante señalar que la “dimensión espiritual” u “otro mundo”, o “mundo de los muertos”, del que hablan los graniceros actuales, no se contradice con la idea del Tlalocan prehispánico, ubicado en el interior de la Tierra, pero también en la Luna, y de donde provienen el aire, las nubes, el rayo, el agua y el granizo. Los testimonios de sus viajes a esa “dimensión espiritual” hacen referencia a espacios en la tierra y a su atmósfera pero en otra dimensión.

Según César Ruiz (2001: 194), quien investigó varios años el culto a los “señores del tiempo” en San Andrés de la Cal, dice que Jovita comenzó a tener comunicación con los “señores del tiempo” desde muy chica, sin imaginar que un día se iba a dedicar a poner ofrendas, ser partera y curar de aires. Y como ella nos dijo (RA-JBP-JJ), no fue sino hasta muchos años después, que recibió el don, un día que acompañó a una pareja, un señor y una señora que llevaban muchos años yendo a las cuevas o templos a ofrendar a “los aires”. Ahí aprendió cómo se preparaba la “mesa”, y le gustó. Esa noche, soñó que llegaron unas personas del templo de la Corona. “Eran

---

<sup>187</sup> Figs. 40a y 40b.

dos, chiquitos”, y le dijeron: “Tú vas a ser la sirvienta de nosotros, tú nos vas a llevar comida.” A partir de entonces, hace más de cuarenta años, en un día a principios de mayo, día de la petición de lluvias<sup>188</sup>, Jovita recorre varios templos alrededor de San Andrés de la Cal, para llevar ofrenda a los aires y pedirles por buenas lluvias.

Según Ruiz (2001: 194), Jovita se hizo *huehuentle* y aprendió muchas cosas de Fortina, que fue la principal en su momento y también era partera y limpiadora.



Fig. 40a. Jovita Jiménez hace la petición de lluvias a los “aires” en uno de los 13 templos que actualmente se visitan.

(fotos: JBP)



Fig. 40b. Jovita orando en la Iglesia, previo a la ceremonia en donde también el Padre cura bendice los *chiquihuite* con las ofrendas que se llevarán a los “aires”.

En el testimonio de Jovita (RA-JBP-JJ), como en el de otros graniceros entrevistados, sobre todo entre los mayores, se expresa una experiencia personal, sin que ellos tengan, necesariamente, conocimiento de lo que se ha registrado y analizado sobre experiencias similares de otros graniceros. Sin embargo, en los últimos veinte años aproximadamente, varios de ellos han recibido copias de algunas investigaciones hechas en torno a su trabajo, o se han visto en algunos documentales en video. Además, algunos, sobretodo los más jóvenes, han asistido a congresos o ferias artesanales en donde han conocido curanderos indígenas de otros lugares, lo que les ha permitido compartir conocimientos y experiencias, en donde han podido distinguir similitudes y diferencias, así como adoptar nuevas prácticas en sus curaciones. De manera similar, durante los primeros años de la Conquista y

<sup>188</sup> En San Andrés de la Cal, el día en que se visitan las cuevas para hacer la petición de lluvias no siempre es el 3 de mayo, sino que la fecha se escoge año con año (Cf. Huicochea; 1997, Juárez, 2010).

durante la Colonia, junto al mestizaje racial, se dieron también combinaciones en los conocimientos y prácticas médicas, en el uso de las plantas medicinales, creencias y prácticas rituales, lo que también hace difícil definir los elementos netamente prehispánicos, de los africanos y europeos. Se comprueban paralelismos importantes (Cf. Aguirre Beltrán, 1970), pero se confirma una superposición de la religión católica sobre el conjunto de las creencias y ceremonias rituales de otros orígenes. Y en este mismo sentido podríamos señalar superposiciones de elementos europeos de origen pagano sobre los mesoamericanos indígenas de origen prehispánico como la creencia en seres pequeños o duendes que viven en las cuevas, guardianes de manantiales que pudieron ser sobrepuestos a los *ehecatontin* y a los *ahuaque* o *tlaloque*. Sin embargo, curiosamente en Mesoamérica no se difundió la creencia en las hadas, lo que podría estar confirmando la creencia en seres pequeños, representados en los ídolos de piedra desde la época prehispánica con formas de personas y animales, que posteriormente fueron sustituidos por santos como el arcángel san Miguel, o esculturas de personas y animales como son los toritos, que representan un tipo de aire muy poderoso. Pero también encontramos muñecos de plástico de bebés, que podrían representar a “los niñitos”, a los que se quiere agradar y los soldaditos, que en el ritual se les coloca para pelear contra los malos aires.

En relación con “el viaje sobrenatural”, podemos, finalmente, señalar que en ello se advierten semejanzas con la experiencia de otros “hacedores de lluvia” (*rainmakers*, en Frazer), o especialistas rituales, de otras culturas agrícolas o cazadoras-recolectoras de otras regiones de la tierra, denominados comúnmente chamanes (Eliade; Hamayon), que también experimentan “viajes sobrenaturales” tanto iniciáticos como, ulteriormente, simples fuentes de revelación. Aquí también el “viaje” se da en el sueño, o en ciertos lugares, o se procura mediante formas de meditación, trance, música, bailes, o mediante la ingestión de ciertas plantas o sustancias que permiten acceder a estados no ordinarios de conciencia<sup>189</sup>. Asimismo, se podrían establecer comparaciones con experiencias extáticas, místicas o de “posesión”, “espiritualistas” o “espiritistas”, de comunicación, adivinación o

---

<sup>189</sup> Término utilizado por Antonella Fagetti (2010: 21-22) que me parece adecuado para englobar a todas las formas de acceder a esa otra dimensión.

“iluminación”.

#### 4. Los ciclos estacionales

En la salida del sol en el horizonte, los cerros también representaban importantes indicadores de los ciclos estacionales. Broda (2001c: 183) señala que desde Zacatépetl-Cuicuilco se ha visto que las cumbres más imponentes del horizonte marcan los solsticios y los días de la mitad del año y también los cuartos del horizonte (del 13.5°), respecto al Cerro Tlaloc y al Iztaccíhuatl. “Estos marcadores naturales delimitaban casi exactamente dos periodos de 260 días: (1) entre el 12 de febrero y el 30 de octubre”, ambas fechas coinciden con la salida del sol sobre el pecho de la Iztaccíhuatl; “y (2) entre el 13 de agosto y el 30 de abril”, fechas en donde el sol sale en el horizonte en el cerro Tlaloc.

Broda señala que no sólo registraban estas observaciones en inscripciones, estelas y textos jeroglíficos, sino que la orientación de los edificios y sitios ceremoniales se establecía en relación con el paisaje, y en donde las montañas jugaban un papel determinante (Broda, 1991: 463; Juárez, 2010: 33).

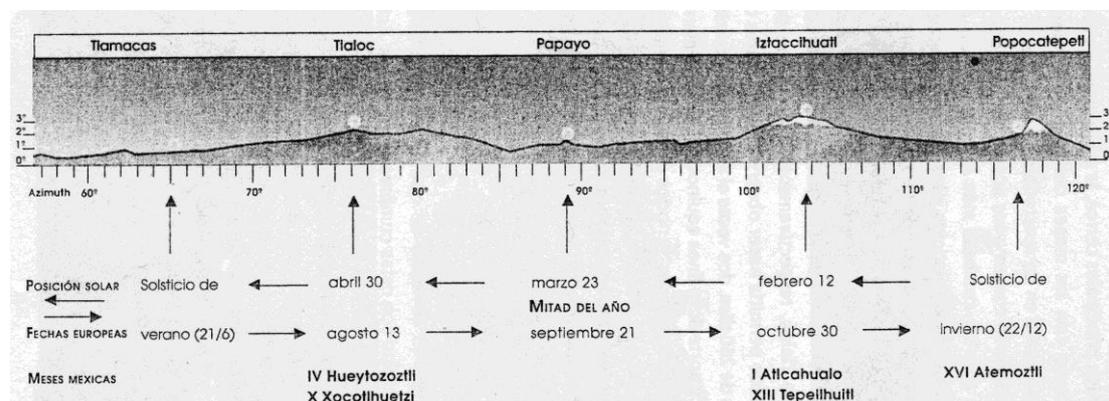


Fig. 41. El calendario de horizonte de Cuicuilco con las principales fechas solares (Dibujo de Franz Tichy, en Broda, 2001: 184).

Según Broda (2000: 55; Juárez, 2010: 45), dentro del calendario ritual agrícola mexicana existían cuatro fechas clave: el inicio del año calendárico (febrero 12); la siembra (abril 30); el apogeo de las lluvias y el crecimiento del maíz (agosto 13); y la cosecha (octubre 30).

Las fechas descritas se corresponden en la actualidad con las del calendario cristiano, y son la Virgen de la Candelaria (2 de febrero), la Santa Cruz (3 de mayo), la Asunción de la Virgen (15 de agosto) y día de Muertos (1 y 2 de noviembre). Constituyen un marco fundamental para la celebración de los rituales agrícolas en las comunidades indígenas campesinas tradicionales mesoamericanas (Cf. Broda 2001b; Juárez, 2010: 48).



Fig. 42. Pirámide de Cuicuilco con el Popocatepetl atrás.

(Foto cortesía: Fernán González. Retoque digital JBP)

Según Beatriz Albores (1997: 401-403), a estas cuatro fechas se las ha llamado: “las cuatro fiestas en cruz”. las fechas se vinculan con cuatro posiciones del sol que marcan puntos casi equidistantes respecto a los solsticios y a los equinoccios, en el recorrido del astro sobre el horizonte. Además, la investigadora señala que delimitan la parte nuclear del culto a los cerros, la lluvia, la fecundidad y los mantenimientos. Y en un sentido más amplio, marcan la ubicación espacio-temporal de los árboles cósmicos y del ceremonial cuádruple concatenado para propiciar la continuidad del orden universal, por lo que la actividad de los “especialistas rituales” es fundamental

para mantener levantados los postes que sostienen el cielo (*Ibid.*: 406-407). Albores (en prensa: 38), señala la existencia de dos grupos festivos. Denomina grupo A a las “cuatro fiestas en cruz griega” y grupo B a las “cuatro fiestas en cruz de San Andrés”<sup>190</sup> y aluden al significado de sus nexos *cruzados*, a partir de los cuales se puede reconocer el vínculo estructural de Venus vespertino y del Sol, con base en algunas representaciones jeroglíficas e iconográficas en general, desde el Formativo hasta las etnográficas modernas.

#### Ocho fiestas en cruz

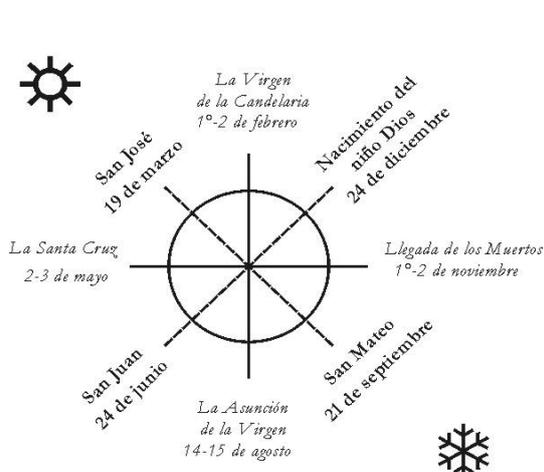


Fig. 43a. Las cuatro fiestas en cruz (Albores, en prensa: 38).



Fig. 43b. Caja de Tizapán (MNAH) con la representación de cuatro *tloque* que sostienen el cielo. (foto y retoque JBP)

La investigadora (en prensa: 16-17) señala que en Texcalyacac, Estado de México, las cuatro fiestas del grupo A se encuentran unidas, orgánicamente, por la actividad ritual de los quicazcles y forman parte del calendario religioso de numerosos pueblos del territorio que abarcó Mesoamérica. Alude al tiempo-espacio o tiempo cósmico, pues expresa los ciclos *universales*, entre los cuales, los más significativos son seis tipos: agrícola, meteorológico, humano, mítico, astronómico y calendárico. De éstos, los primeros cinco tipos de ciclos están articulados o estructurados de acuerdo con las cuentas calendáricas de 260 y 365 días. La alusión ritual y

<sup>190</sup> Fig. 43a. La cruz griega se refiere a un signo como el de sumar y la de San Andrés se refiere a un signo como el de multiplicar.

conceptual a los seis tipos de ciclos puede detectarse mediante numerosos aspectos del entramado ceremonial de las fiestas del grupo A, y del grupo B.

En la actualidad, los graniceros, para las actividades agrícolas como la preparación de la tierra, la siembra y cosecha, así como las fiestas rituales relacionadas, al parecer, no parecen guiarse por las posiciones del sol y de otros astros como Venus, sino de acuerdo a las fechas de las fiestas que coinciden con ciertas posiciones de estos astros en el horizonte.

## 5. La idea de las réplicas

Según también López Austin (2000: 170-171), en la cosmovisión mesoamericana encontramos la idea de las réplicas de la divinidad que se posesiona en lugares, personas, imágenes y objetos, que se recrean y se bendicen para que ella los posea. “Los hombres podían servir como imágenes de los dioses. Se convertían así en hombres-dioses” Los gobernantes supremos eran considerados ojos y orejas, colmillos y garras de la divinidad (Sahagún, 1989: 338-339, en López Austin, 2000: 170).

Esto lo entienden también así los graniceros en la actualidad, cuando “ponen el cuerpo” como recipiente o “caja” para que entre un espíritu, o como son también, recipientes de la divinidad la montaña, el cerro, la cueva, el manantial, el aire y el agua. O los instrumentos o “armas”, que se cargan con la energía de la deidad, como son las cruces, los santos y otros objetos rituales.

López Austin (*Ibid.*: 171) dice que los hombres construían sobre la tierra las réplicas de los lugares míticos. Las ciudades mundanas eran copias de otras que se encontraban fuera de la ecumene, y las pirámides eran edificios templarios que reproducían la figura de los cerros. Fue también común en Mesoamérica que los templos fuesen réplicas del cosmos.

Según López Austin (*Ibid.*: 190), el Tlalocan se reproduce, proyectándose en lugares sagrados, cerros y templos. Uno de ellos es el Monte Tláloc o también la Sierra Nevada, cerros aledaños y otras montañas en otras regiones de Mesoamérica.

En efecto, podemos ver que también existen réplicas de las pirámides en miniaturas, como son las “maquetas”, en donde también, tal vez por medio de un especie de animismo o mimetismo (Cf. Descola y Pálsson, 2001), se representaban modelos cosmológicos en miniatura (Lorente, 2011: 35), en los cuales se pretendía incidir. Encontramos también en varios sitios arqueológicos, como en la pirámide del Tepozteco, pocitas horadadas en las grandes piedras que pudieron haber servido para llenarlas con agua y, por imitación, atraer las lluvias.

Así lo hacen en la actualidad en el cerro del Judío en donde hay una Gran roca con escalinatas, canalitos y oquedades (pocitas), que los pobladores los llaman hoyitos. En el más grande de estos hoyitos, los niños bañan a San Bernabé, cuando no ha llovido (Padrón, 2009: 323-324).

Esto se reflejó también en la época del contacto, y que se le ha llamado arte *tequitqui*<sup>191</sup>, en donde vemos representaciones que imitan el paisaje o son réplicas de otras, como, por ejemplo, en miniaturas, réplicas de los cerros, representados en las almenas de los templos católicos como el de Tepoztlán que imitan las formas del cerro del Tepozteco (Fig. 46b) y en muchos otros elementos, por ejemplo, en donde se disimula al dios Tláloc en los capiteles de las columnas del convento (Amecameca), o el cordón franciscano que recorre el convento, y que bien podría ser la representación de Quetzalcoatl. En la actualidad, las representaciones de los cerros con sus casitas labradas en la madera del árbol de pochote que imitan a Tepoztlán.

---

<sup>191</sup> *Tequitqui* significa pechero, trabajador o tributario (Thouvenot, 2008: entrada “tequitqui”, 1571, Molina). El término lo utilizó José Moreno Villa para definir el producto mestizo que aparece en América al interpretar los indígenas las imágenes de una religión importada (...) está sujeto a la superstición indígena. Es una extraña mezcla de estilos pertenecientes a tres épocas: románica, gótica y renacimiento. Es anacrónico, parece haber nacido fuera de tiempo, debido a que el indio adoctrinado por los frailes o los maestros venidos de Europa, recibía como modelos estampas, dibujos, marfiles, ricas telas bordadas, breviarios, cruces, y mil objetos menores. No todos ellos obedecían a un mismo estilo y a una misma época" (*Lo mexicano en las artes*, 1949); La influencia iconográfica y técnica europea fusionada a la técnica e iconografía indígena dio origen a un conjunto de manifestaciones singulares pictóricas y escultóricas. Este se manifestó principalmente en las portadas de los templos cristianos, cruces atriales y murales en los claustros y capillas abiertas de los conventos. También es utilizado como sinónimo el término arte indocristiano, propuesto por Constantino Reyes-Valerio (2000).

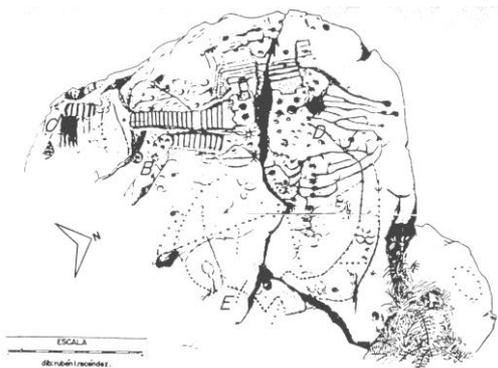


Fig. 44a. Maqueta de Acalpixca que tiene escaleras y pocitas (Broda, 1997: 63).



Fig. 44b. Almenas del Convento de Tepoztlán (s. XVI).  
(foto: JBP)

Los *ahuizotes* de Xalatlaco, Estado de México, eran enseñados por el “mayor” y practicaban con el humo de un incensario, como si fueran las nubes de una tormenta, cómo era la manera correcta de atajarlas (Bravo, 1997: 365-366; González, 1997: 326-327). Después, durante la temporada de lluvias, de acuerdo al cumplimiento de las ceremonias y prácticas a las que habían sido exigidos, los graniceros demostraban su capacidad de barredores de las nubes y atajadores de las tormentas.

De manera similar, cuando el Popocatepetl truena y hecha exhalaciones, don Jesús (RA-JBP-JS) nos dijo que él voltea su sombrero y lo tapa por donde entra la cabeza, y el volcán se calma.



Fig. 45a. CB, 29r.



Fig. 45b. CB, 33r.



Fig. 45c. Vientos, CF, 10r.  
(Foto JBP)

En los ejemplos descritos, vemos como en una recreación a nivel micro del cosmos, se reproduce a un nivel macro. Esto mismo sucede en otras regiones del mundo, que como veremos demuestra paralelismos con el

mundo mágico-brujeril europeo (Cf. Caro Baroja, 1995: 130) y de otras regiones de la tierra (Cf. Frazer, 1986: 104).

De esta manera, vemos que en la idea de las réplicas de la divinidad se encuentran elementos de continuidad de la concepción prehispánica a la indígena actual, y que también se comprueba en la cosmovisión de los graniceros. Así como Tláloc contaba con sus *tlaloque*, Quetzalcóatl, como dios del viento, tenía sus réplicas en los *ehecatontli*. Los dos dioses están íntimamente relacionados como generadores de los fenómenos atmosféricos. Se decía que Quetzalcóatl provenía del Oriente o Tlalocan. En la lámina 29r y 33r del *Códice Borgia*<sup>192</sup>, vemos salir vientos, de algún interior, de cuatro y cinco diferentes colores respectivamente, y éstos, a su vez, generan réplicas en infinidad de vientos, vientecillos o *ehecatontin*. Las montañas más grandes tenían sus réplicas en las más chicas y en las pirámides, y, a su vez, los santuarios o templos de las montañas más grandes también encuentran sus réplicas en los templos de las montañas más chicas. Las pirámides o templos principales de las ciudades mesoamericanas prehispánicas tenían sus réplicas en los *calpulli*, y en el santuario de cada familia.

Del mismo modo se hacían réplicas de las divinidades en ídolos y en representantes humanos o *ixiptla* del *teotl*. Así lo podemos ver en fiestas como la de Toxcatl, en el que el *ixiptla*<sup>193</sup> de Tezcatlipoca, guerrero cautivo, que vivía durante un año cultivándose en la música y otras artes, lograba así los atributos del dios antes de su sacrificio. Se dice que se paseaba por muchos lugares saludando a la gente amablemente. La ceremonia, ya en el mes de Toxcatl, antes de ser sacrificado, consistía en visitar varios templos de la periferia de la cuenca del Centro de México. (Cf. Carrasco, 1991).

Según Broda (2001: 296), los mexicas celebraban muchos ritos de su calendario fuera del recinto del Templo Mayor, [...] en los adoratorios de los cerros, en la laguna, en el remolino Pantitlan, etc., “conformaban un paisaje ritual, [...] un paisaje culturalmente transformado a través de la historia [...]”. Conectaba los centros políticos con sus grandes templos y con adoratorios, que resaltaban fenómenos “naturales” como cerros, cuevas, manantiales, barrancas, grandes piedras, etc.

<sup>192</sup> Figs. 45a. y 45b.

<sup>193</sup> *Ixiptla* significa “poruisor de obispo” (Thouvenot, 2008: entrada “ixiptla”, 1571, Molina).

En estos lugares existían [existen] estructuras, petrograbados, pintura rupestre, maquetas y tallados en roca. (Broda, 1996, 1997a, b, 2001: 297)

Según la investigadora,

este paisaje ritual fue creado por los mexicas durante el siglo XV al tomar posesión de los espacios políticos de la Cuenca y ocupar los santuarios más antiguos que antaño habían pertenecido a otros pueblos [...]. (*Idem.*)

Seguramente el “paisaje ritual” ya estaba conformado desde mucho antes de la llegada de los mexicas a la cuenca, acaso desde el periodo Preclásico con Cuicuilco, pero en el post-clásico se superpusieron adoratorios mexicas en estos lugares, junto con el Templo Mayor, para controlar el poder político y económico junto con la Triple Alianza.

Pudiera también hacerse una analogía de la idea de las réplicas en la cosmovisión mesoamericana con la actual teoría de los fractales<sup>194</sup> propuesta en los últimos años, según la cual el Universo conocido está compuesto de réplicas a distintas escalas.

Así como en la fiesta de Tepéhuitl, descrita con anterioridad, se hacían figuras de *tzoalli* a imagen de los cerros, en la actualidad el día de San Gregorio<sup>195</sup> (12 de marzo), los graniceros de Santiago Xalitzintla visten una cruz con un traje de vestir nuevo de hombre (oficinista), en el templo llamado “El Ombligo”, abrigo rocoso que se encuentra en el Popocatepetl a 4.300 msnm, en donde también se hace la petición de lluvias el 2 de mayo. Al día siguiente, el 3 de mayo, día de la Santa Cruz se hace la procesión y ceremonia en la “Volcana” o Iztaccíhuatl (Cf. Glockner, 1996: 166-187; Juárez, 2009: 332-333, 338; 2010: 195-196). En otro artículo, Glockner señala que de la antigua indumentaria de Tláloc-Popocatepetl se ha recreado

<sup>194</sup> Un fractal es un objeto semigeométrico cuya estructura básica, fragmentada o irregular, se repite a diferentes escalas (*Wikipedia*).

<sup>195</sup> Al parecer, fueron los frailes franciscanos, quienes, cuando iniciaron su guerra contra la idolatría, bautizaron al Popocatepetl con el nombre de Don Gregorio, ya que el inicio de las festividades agrícolas coincidía con la conmemoración de San Gregorio I Magno (540-604 d. C.) al que estaba dedicada la festividad del día 12 de marzo. Fotos de Francisco Palma ver: flickr.com (<http://sapiensovni.blogspot.com/2007/06/los-misterios-del-gigante-de-fuego.html>).

hoy en los trajes de licenciado y de guerrero con que se visten las cruces de Gregorio Popocatepetzintli. Agrega que los antiguos mexicanos conocían la cruz como símbolo de los cuatro rumbos del universo y como atributo de las deidades de la lluvia y el viento, de modo que en la utilización sacra de las cruces cristianas podemos ver los primeros brotes de un sincretismo religioso (2001: 331). Ritual muy similar a Rosita o Manuelita (30 de agosto), que es la “Madre Montaña”, se le coloca ropa femenina nueva como brasieres, fondos, pantaletas, aretes, zapatos y vestidos. Hay una cruz que está dirigida hacia los campos de cultivo que se enflora con claveles o gladiolas rojas. Además, al igual que en la del Ombligo, se le ata una palma bendita para conjurar el granizo. Se ejecuta la danza de las varillas en donde se van enlazando los 13 listones de colores que los tiemporos dicen representan al arco iris, simbolizando el equilibrio entre el sol y la lluvia (Glockner, 1996: 188-190). A la Iztaccíhuatl también se le visita a finales de agosto con motivo de su día, de Santa Rosa de Lima (30 de agosto). En los días de santo de estos dos volcanes, se les lleva un regalo especial que les pide en sueños el volcán. En una ocasión, fue una esclava de oro que pidió Don Goyo (Juárez, 2009: 333).

En el documental *Popocatépetl, soñar con Dios*, Julio Glockner menciona que cuando estaban arriba en el volcán se apareció un hombre como de 60 años que parecía indigente, con barbas crecidas, y buena chamarra. Don Antonio, granicero guía con el que iban, menciona, en el mismo documental, que este hombre compartió con ellos los alimentos. Cuando regresaron a Tonantzintla, le platicaron a doña Selva, suegra de Antonio, lo que les había sucedido. Ella, entonces, dijo que creía que había sido don Goyo, refiriéndose al Popocatépetl, y los niños la apoyaron, porque le dijeron que esta persona no dejaba huellas al caminar. Una de las compañeras antropólogas que subió con ellos ese día, le tomó una fotografía, misma que aparece en el documental (Cf. Sedano, 2002b). Parecería del todo inverosímil que el sujeto fotografiado sea Don Goyo, el volcán transpuesto en un hombre como de 60 años con barbas crecidas, pero no deja de ser extraño haberlo encontrado caminando solo en la nieve, en el Popocatépetl, a más de 4.000 msnm, y sin más equipo que una buena chamarra.



Fig. 46a. Representación de la Iztaccíhuatl.



Fig. 46b. Representación del Popocatepetl.  
(fotos JBP tomadas del video de Alfredo de la Rosa)

Los graniceros de San Pedro Nexapa nos presentaron un video hecho por ellos mismos (De la Rosa: 2002) de una floreada en el templo de María Blanca, en la cara poniente de la Iztaccíhuatl, a más de 4000 msnm, en donde vemos que vistieron dos figuras hechas de palos con ropas típicas mexicanas, una de mujer y otra de hombre, en representación de los dos volcanes<sup>196</sup>. Según Alfredo de la Rosa<sup>197</sup>, granicero de la corporación, fue una ofrenda que le solicitaron en sueños “los espíritus”, a su madrina, Silvestra Palacios.

## 6. Espíritus

Guillermo Bonfil, como ya hemos señalado, hace ya más de cuarenta años (1968: 111-116), hacía notar que los seres sobrenaturales con los que los graniceros se relacionan se confunden en una simbiosis<sup>198</sup> que no se percibe contradictoria y excluyente. Se encuentran entidades que proceden de la religión católica con otras cuyas raíces podrán hallarse tanto en el mundo prehispánico como en el mágico y brujeril de la Europa medieval. Encuentra la expresión más clara de ello en la invocación que frecuentemente se hace a los “espíritus” y “ángeles del cielo”, “trabajadores temporales”. Como acabamos de ver el granicero guarda una relación

<sup>196</sup> Figs. 46a. y 46b.

<sup>197</sup> Granicero joven de la corporación de San Pedro Nexapa, Estado de México, que realizó el video en donde se visten las representaciones de la Iztaccíhuatl y del Popocatepetl.

<sup>198</sup> El término “simbiosis” (gr. “*Syn*” = con, y “*biósis*” = medios de subsistencia) Asociación entre personas o entidades que se apoyan o ayudan mutuamente (Alboukrek y Lucena, 2005: 927).

íntima con los espíritus de las montañas cercanas que se le manifiestan en sueños<sup>199</sup>.

En entrevista al granicero don Vicente (RA-JBP-VS), él nos dijo:

Nosotros tenemos una Iglesia especialmente en donde están todos los tiemperos. Hasta llegar a esa Iglesia y ahí, ya que está limpio de toda culpa, ya sale a trabajar espiritualmente de tiempereo, allá en lo alto ya viene. Hay veces que se presentan en persona, a veces en nubes, en remolino, son trabajadores del tiempo.

El testimonio de don Vicente nos muestra que existe un espacio aparte donde habitan diversos espíritus, y en donde se destacan los trabajadores del tiempo ya muertos. Se les presentan a los graniceros en sueños, de distintas maneras, y les avisan cómo va a venir el tiempo atmosférico durante los siguientes días, además de decirles cómo curar a los enfermos.

Este tipo de descripciones, por parte de los graniceros actuales, de la intervención de los seres sobrenaturales y espíritus, no es una supervivencia vaga y en retirada sino muy viva y concreta. De tal modo que no podemos menos que concordar con las afirmaciones de Grinberg-Zylberbaum, quien afirma que: “[...] una de las características principales de los curanderos es la que sostiene que cualquier evento del Universo posee mente propia e intenciones individuales. Así, por ejemplo, la consideración de que el rayo comandado por los trabajadores del tiempo decide dónde caer, es la asignación de una mente a este fenómeno que el occidental contemporáneo simplemente considera como acontecimiento físico y natural.” Y, así, la idea de que el Universo posee mente, y cada uno de sus fenómenos, conciencia, es una explicación animista extrema, que contrasta radicalmente con la concepción materialista de que los fenómenos físicos son totalmente independientes de la mente (Grinberg-Zylberbaum, 1991: 114-115).

Cabe destacar que los graniceros o curanderos pueden acceder a estados no ordinarios de conciencia, y que de esta manera se comunican con “seres espirituales”. De esta forma, ellos reciben revelaciones adivinatorias,

---

<sup>199</sup> Para el área de Tlaxcala y Puebla, Nutini (1998: 161) señala que el *tezitlāzc* comparte una relación íntima con La Malitzin y El Cuatalpanga, de quienes vienen los poderes para controlar los elementos.

de cómo vendrá el tiempo o de curación, o en que se les solicita alguna ofrenda o un favor especial. De hecho, como ya hemos visto, los “espíritus” también utilizan el cuerpo del curandero como “caja”, recipiente, o “cáscara” en donde se introducen para revelar cosas y curar a las personas que se acercan.

En este sentido, me parece importante lo que nos dijo el granicero don Vicente a una pregunta sobre las actuales variaciones del clima, contestando:

Ahora se adelantaron unas aguas, está dividido el trabajo del tiempere, ahorita son otras tómbolas que se vinieron antes, y eso nosotros lo tenemos contemplado, pero la fuerza de los tiempere apenas va a entrar, ya esas tómbolas que vienen aparte, tienen que salir a fuerzas, pero también está conectado con lo del tiempo, pero el trabajo de la lluvia apenas va a entrar y sale a veces en octubre, a veces en noviembre. Hay unas fechas que a nosotros nos marca, hasta tal fecha salimos, y a veces sigue lloviendo, pero ésa ya es otra etapa. Cada espíritu tiene su trabajo al que responder, y éste es otro. [...] nos lo dicen cuándo va a salir esto: [...], y tienen que salir a fuerza, [...]. A nosotros nos dicen tal fecha, y ya entramos definitivamente a regar la tierra. Y en tal fecha salimos ya. Las reservas que, a veces en diciembre, en enero, se sueltan, ésas son otras etapas. Es lo mismo del agua, hay otros mandos, se puede decir, en ese sentido, que tienen que cumplirse. (RA-JBP-VS)

En relación a los seres sobrenaturales del agua y de los aires, en la entrevista que le hicimos a don Aurelio (RA-JBP-AR), nos dijo:

Bueno, para nosotros los Dioses del agua, no sé si ustedes o quizá en la ciudad ya no se vea, pero aquí se ve bien cuando empieza a llover... Hay unas cositas como humito, que caminan, son los que les decimos los Dioses del agua. Los Dioses del aire no se ven, pero sí se sienten, porque los Dioses de los aires son los que están cuidando los lugares sagrados en las barrancas, en lo más apartado, [...].

Según don Jesús Soto (RA-JBP-JS), los espíritus no se ven, pero a veces “uno los sueña”.

También don Vicente (RA-JBP-VS) nos dijo, en relación a los espíritus:

[...] cada templo tiene su huracán, tiene su granizo, tiene su agua, tiene de todo. Así es de que está conectado, no hay fronteras. Mi esposa, gracias a Dios, ha tenido ciertos privilegios que la han llevado espiritualmente hasta las profundidades del mar, en donde hay un sótano, en donde salen todos los huracanes. Ella ya lo vio: dice que es un sótano en donde hay un vigilante y ahí tiene los huracanes, el granizo, las heladas, las nevadas, los vientos. [¡No!] Hay una regla que tiene que cumplirse, y a fuerza tiene que salir [...], porque, si no, es peligroso cuando no sale. Tiene que salir a sacar todo lo que tiene, y a veces hacen destrozos porque traen mucha fuerza. Es una historia muy bonita para nosotros, que a la mejor nunca nos demos a la tarea de conocer todo, porque cada espíritu te enseña una cosa, y otro te enseña otra, y otro te enseña otra, [...].

Una vez más podemos observar cómo para los graniceros todo tiene una explicación, y lo entienden claramente. Todo esto para ejemplificar o certificar, con un testimonio, que Vicente no pone en duda, de su esposa, lo que él ha tratado de explicar sobre lo que son o cómo se manifiestan los distintos espíritus y, como dice Aurelio, que están cuidando lugares sagrados en lo más apartado de las barrancas y a los que se tiene que pedir permiso para poder hacer “cualquier cosita” (las necesidades, orinar, defecar) sin castigo, sin que le dé un aire, etc. Los dioses del agua apenas se perciben como humito, y los dioses del aire no se ven sino solamente se sienten.

Siguiendo a Alfredo López Austin y a Leonardo López Luján (2009: 43) en la idea de que en el mundo conocido o ecúmeno hay un reflejo del mundo divino o anecúmeno<sup>200</sup>, y examinando los testimonios obtenidos en nuestro trabajo de campo, se impone con mucha fuerza el hecho de que se cree que en el otro mundo existen jerarquías, hombres, mujeres y niños a semejanza de nuestro mundo. Y, como bien señala Mercedes De la Garza (1990: 16),

---

<sup>200</sup> El anecúmeno es el tiempo-espacio propio de los dioses y los muertos, ajeno a las criaturas. El ecúmeno, por el contrario, es el mundo habitado por las criaturas, aunque también ocupado definitiva o transitoriamente por seres sobrenaturales. Entre una y otra dimensión se encuentran los umbrales, por donde los dioses circulan libremente (López Austin y López Luján, 2009: 43).

el espíritu, para los indígenas, “no es privativo del hombre, sino que lo poseen también los animales, las plantas y las cosas”, y puede ser considerado como una materia sutil, más dinámica que la corpórea, que procede de las sustancias de las que el hombre fue formado, “de las que se alimenta”. Es por eso que se cree que los espíritus de los muertos se alimentan de los olores de las ofrendas. Así, la dualidad cuerpo-espíritu, en el pensamiento indígena, como también ocurre en diversas culturas antiguas, es en el hombre, para los nahuas y los mayas, esencialmente una unidad, al mismo tiempo que él es un ser dual, y que su espíritu también es dual, a diferencia del “dualismo sustancial” occidental.

Hay espíritus que, efectivamente, se cree que andan volando, pero que, como también la mayoría de los espíritus relacionados con los meteoros atmosféricos, salen de las cuevas que hay en las montañas o del fondo del mar provenientes del interior de la tierra. Dichos umbrales tienen muchas veces sus propios guardianes. Aunque también hay que considerar a los “aires” llamados “de muerto”, que son espíritus de personas que al morir, todavía no abandonan la dimensión material o plano mundano, y afectan negativamente a las personas que pasan por ahí. También se dice que hay “brujos”, que trabajan en “lo negro”. En general, los espíritus dañinos o “malos aires” se introducen en personas débiles espiritualmente o niños, los cuales todavía no se han desarrollado o fortalecido espiritualmente.

Jacobo Grinberg-Zylberbaum (1987: 62) al referirse al concepto de realidad que Don Lucio<sup>201</sup> sostiene y enseña, anota:

[...], tiene como características principales la consideración de que tanto el manejo atmosférico del tiempo como las indicaciones de curación y de seguimiento de cualquier caso de enfermedad, son dictadas por seres a los que denomina trabajadores del tiempo.

Dice que estos seres, a su vez, son comandados por una serie de personajes “etéreos”, a quien don Lucio denomina “los pastores”, y que existen una cantidad considerable de “rebaños” que están comunicados entre

---

<sup>201</sup> Don Lucio, granicero que ya murió, de Nepopualco, en el Estado de Morelos. Fue uno de los curanderos más reconocido de México.

sí y trabajan juntos en diferentes acciones tendientes a resolver problemas. Para don Lucio, el mundo invisible es el mundo habitado por los “trabajadores del tiempo”. En cambio el mundo visible, es el de los objetos concretos y de los individuos corporizados. Vale decir, de los hombres, de los animales, de las cosas, de las nubes, de las tormentas, de los campos, etc. Y el mundo “visible” está controlado por el mundo “invisible”, de tal forma que todo lo que sucede en la realidad concreta son decisiones que toman los seres espirituales en lo invisible.

Bonfil, en su artículo ya citado, nos habla de varios espíritus: “Los dueños del agua”, que los hay buenos y malos. Se les encuentra y venera en las cuevas y cobertizos que son los templos de los graniceros en toda el área. Ellos traen la lluvia o la detienen. Se les propicia con rezos, alabanzas y ofrendas (Bonfil, 1968: 114). Los “granizos”, también llamados “perlas” y “granicillos”, son, como su nombre lo indica, los espíritus del granizo. Denotan su presencia en el “templo” bajo la forma de un “humito como de cigarro”. No son entes autónomos, sino que obedecen al “espíritu del torito”, que habita en Alcaeca, cueva o templo considerado el principal de los graniceros del suroeste de la Sierra Nevada del Centro de México. Dice que para “llamar al torito” y “soltarlo” se requiere un especial conocimiento de fórmulas rituales específicas; pero lo más difícil es “volverlo a atar”. Además, ocupa un sitio importante en el “altar doméstico” (*Ibid.*: 112), en donde se coloca una figura de un torito hecho de cerámica de Tlayacapan (Morelos).

El toro por sus características bravas, es violento, echa aire por la nariz y tierra con las patas, es un elemento adoptado por los graniceros a partir de la Conquista, se le asimila al espíritu de algún tipo de aire peligroso. En efecto, hay que mantenerlo controlado porque si se escapa, es difícil de agarrar. Según Glockner, el torito es un espíritu tempestuoso que sueltan algunos graniceros interesados en hacer maldades y perjudicar los cultivos ajenos. Nos otros hemos visto que en algunos templos como el de Malacaxco los *tlatlautis* tienen colocados toritos de cerámica sobre una plancha de cemento que tiene una oquedad por donde sale aire (RA-JBP).<sup>202</sup>

Según Bonfil, el espíritu del “culebrín de aire”, como el del “torito”,

---

<sup>202</sup> Fig. 47a.

habita sólo en la Alcaleca. El culebrín se percibe como una tenue corriente de aire cuando se mete la mano en ciertas oquedades de la cueva, y es, al parecer, quien manda sobre la lluvia, sobre las “aguas llovedizas” necesarias para el trabajo agrícola. “El rayo” que, además de su papel de mensajero, anuncia la llamada “de arriba”, cuando “castiga”, y cuyo espíritu permanece durante algún tiempo en el sitio en que cayó. El caminante descuidado puede “levantar el espíritu del rayo” al pasar sin precaución por ese lugar. “La centella”, que se liga estrechamente con el rayo (*Ibid.*: 112-113). También se dice, que no es bueno acercarse o tocar los árboles “rayados”, debido a que ahí permanece “el aire” de rayo que puede posesionarse del descuidado paseante.

Maya (1989: 56) dice que la centella es considerada como un rayo femenino que es maligno y da muerte al marcado, y el rayo a solas es masculino, es benefactor y resucita a los marcados.<sup>203</sup>

Sin embargo, como ya vimos antes, don Vicente (RA-JBP-VS) señala que cada templo tiene espíritus: de agua, granizo, etc., “cada uno tiene su mandato”. Nosotros también hemos podido observar (RA-JBP) cómo en el templo de Malacaxco, en la Iztaccíhuatl, un granicero metió la mano en una oquedad para sentir el airecito que de ahí emanaba. Sobre esa oquedad está colocada una piedra plana con algunas figurillas de cerámica de Tlayacapan, entre las que se encuentran unos toritos y un San Miguelito-angelito-soldadito<sup>204</sup> (Cf. González y Valdés, 2006).

Y, finalmente, Bonfil (*Ibid.*: 114) señala que existen

otros espíritus no identificados que de alguna manera forman parte del sobremundo de los graniceros. Así, por dolo, los espíritus “intranquilizan” a ciertas personas [o] les producen alguna enfermedad, que los graniceros pueden identificar por medio de limpias con huevos.

---

<sup>203</sup> Blanca Noriega (1997: 551) nos dice que: “El *tlamatine* es el Trueno” y que los hay de naturaleza masculina y femenina. Que el sexo del *tlamatine* se distingue por el color o la intensidad del relámpago. Si es en tono rojo, se trata de una mujer, y el desecho de piedra es de color verde, y determina que se trató de una centella; si la tonalidad es blanca, se trata de un hombre, y el desecho del rayo es de piedra negra (obsidiana).

<sup>204</sup> Fig. 47a y 47b.



Fig. 47a. Toritos, angelitos y otras figurillas, representativas de los espíritus de la Cueva de Malacaxco, en la Iztaccíhuatl.

Fig. 47b. Soldadito-angelito-san miguelito y personita en la Cueva de Canoahuitla.

Fig. 47c. Huevo en vaso con agua, después de limpia.

Fotos: JBP

Montoya (1981: 6) señala que los númenes del aire están relacionados con el viento, la lluvia, el rayo y la fecundidad, y que aparecen en la tradición religiosa de todos los pueblos del mundo. Relación que se evidencia en las universalmente conocidas “piedras rayo”, “piedras de tempestad”, o “hachas rayo”, objetos arqueológicos considerados provenientes del cielo. Y, apoyándose en Mircea Eliade (1972: 210-211), señala que provienen de “una zona sagrada y fértil por excelencia; [caen] del cielo al mismo tiempo que el rayo que trae la lluvia.” Según M. Eliade (1988: 211), “las piedras de lluvia” tienen por fundamento su origen meteórico o la relación que existiría entre ellas y ciertas fuerzas, formas, o seres que mandan la lluvia. Por su parte, también Frazer, refiere que en muchas partes del mundo, algunas piedras tienen la propiedad de atraer la lluvia, muchas veces sumergidas en el agua o remojadas en ella (1986: 104).<sup>205</sup>

Montoya (1981: 6-7), apoyándose en Thompson (1959: 248), dice que para el caso concreto de Mesoamérica estas hachas de piedra pulida datarían principalmente del Periodo Mexicano. Y agrega que los nahuas de la huasteca sostienen que las hachas son lanzadas por el rayo durante las tempestades, que en esta región son de cobre y son muy apreciadas por los curanderos, que las utilizan en las mujeres de edad, para que puedan engendrar y dar a luz sin problemas. También se dice que las hachas se

<sup>205</sup> El investigador nos da algunos ejemplos: cerca de un templo de Marte, se guardaba una piedra especial llamada *lapis manalis* y se llevaba en época de sequía a Roma para que lloviera (*Ibid.*: 107). Otro ejemplo, es cuando los wakondyo, del África central, desean que llueva, se dirigen a los wawamba, que moran al pie de unas montañas nevadas, para que a cambio de un pago, laven una piedra preciosa que tienen, “piedra de lluvia”, quienes la ungen y colocan en un puchero lleno de agua, con lo que la lluvia no puede fallar (*Ibid.*: 106).

usan para curar a los enfermos que son atacados por los “rayos”, que los identifican con los aires. Además, las utilizan para “cortar la humedad” en época de roza o quema de sus terrenos para que prendan los arbustos.

En una procesión que los graniceros de Xalizintla hicieron el 30 de agosto para celebrar a Rosita, la volcana, o sea, a la Iztaccíhuatl, Glockner (2001: 326-327) refiere que algunas mujeres bucaron en el fondo de arroyo transparente, cercano a la cueva en donde estaba la ofrenda, pequeñas piedras que por su forma fueran semejantes a las semillas de maíz, de frijol, el ayocote o la calabaza. Son “piedras-semilla” que las conservan el resto del año, para bendecirlas el 2 de febrero, día de la Virgen de la Candelaria. Posteriormente, son sembradas en los terrenos de cultivo para procurar el crecimiento de las plantas.

César Ruiz (2001: 187-188) señala que en San Andrés de la Cal se pueden encontrar antiguas hachas de piedra serpentina verde, y todavía algunos conservan la costumbre de enterrarlas durante la siembra para garantizar la germinación de la semilla del maíz, y que haya buena cosecha. Dichas piedras se consideran de naturaleza fría, pero con empuñaduras de madera se convierten en objeto caliente que simboliza al rayo. En ese sentido, podrían ser similares a las que llevan en la mano derecha los Tláloc en las representaciones de los códices *Vaticano B* (43r a 48r) y en dos de los Tláloc del *Borgia* (27).<sup>206</sup>

Según Fernando Ortiz (2005: 240), la “piedra de rayo” y el huracán hubieron de ser elementos benéficos a la par que maléficos, así como el *tecpatl*<sup>207</sup> hubo de tener también otras funciones provechosas. Puesto que la “piedra de rayo” fue imaginada como fecundadora de la tierra y, una vez penetrada en ella, se convertía en raíz tuberosa de cierta planta que germina y se desarrolla hasta dar unas flores dispuestas en serie al final de un largo tallo, a la manera de los circulillos blancos en la línea externa del *xonecuilli*.

Noriega (1997: 552) señala que lo que produce el trueno es la “capa” que porta el *tlamatine*. Y, que se sostiene que no hay que pegar con machete en las piedras de los ríos, pues el *tlamatine* puede descargar el trueno si se le molesta. Siendo también otra causa del rugir del trueno, los entierros de

<sup>206</sup> Figs. 19a a 19f; 20a.

<sup>207</sup> *Tecpatl* significa pedernal (Thouvenot, 2008: entrada “tecpatl”, 1579, Durán).

abortos, donde cae irremediabilmente para recoger esa alma sin dueño.

A partir de dichos datos confirmamos que las “piedras rayo” o “piedras de lluvia” es un elemento común a varias regiones del mundo.

Por otro lado, en las comunidades que se asientan en la falda sureste del Cofre de Perote, en el Estado de Veracruz, se tiene por un hecho que los truenos son unos chamacos que viven dentro del volcán, que tienen una casa grande y cada uno tiene su traje colgado, listo para usarse en las tormentas (*Ibid.*: 556). En relación a la figura del enano que habita los ríos, arroyos y nacimientos de agua, Noriega señala que también es relacionada con el *tlamatine*. Los duendes son vistos como pelones o de pelo largo, desnudos o vestidos de rojo, como “santiaguitos” (danza tradicional); organizan juegos, danzas y fiestas para distraer al paseante o trabajador del campo y para hacerlo caer dentro del encanto y capturar su espíritu. Entonces, será necesario someter a la persona a un ritual de curación de “espanto” para regresarla a su antiguo estado. Los niños, por no tener su “espíritu completo”, son los preferidos de los *tlamatines*, quienes aprovechan su apariencia de “muñequitos” para encantar a los niños, aunque se admite que muchas veces no les hacen daño, sino que juegan con ellos, cuidándolos si se aventuran solos por el monte. En Tonanalco se cree que aquel pequeño que se encuentre un duende es anuncio de que cuando crezca será curandero. Para don Juan, informante de Noriega, los malos vientos “son niños encuerados que atarantan, pero nombrando a San Miguel se desaparecen”. Otra manera de librarse del encantamiento de los duendes, es colocándose la camisa al revés. Es común ver a los hijos de campesinos menores de cuatro años con la camiseta puesta al revés, debido a esa creencia (*Ibid.*: 553-555). Como veremos en el inciso dedicado a los aires en la actualidad, Doña Jovita (RA-JBP-JJ), de San Andrés de la Cal, hace alusión a los aires como si fueran enanos.

Pero, en este mundo de dioses y espíritus conectados con la tierra y con todas las cosas que hay en el cielo y sobre la tierra, que ellos también habitan, y que se dan como alturas y cimas, aguas, manantiales, ríos, cuevas, clima, atmósfera, plantas, animales y seres humanos, formando un sólo mundo, hay también personas escogidas que sirven de intermediadoras y propiciadoras y cuyo trabajo se funda en la reciprocidad con los espíritus

más benéficos que a ellas las iluminan, guían y ponen sobre aviso de lo que ocurrirá y han de hacer. Y ello en una comunicación que se da en distintas formas, como nuestros entrevistados nos las describen, y que a veces comienzan a darse de modo que ellos no se dan cuenta.

Acerca de los espíritus que se manifiestan cuando Elodia entra en trance en el “calvario” o “cementerio”, en la cima del cerro Zempoaltépetl durante la petición de lluvias, ella nos dijo (RA-JBP-EA) que eran:

Seres que son curativos, éstos son pasajeros, son mensajeros [¿Son benéficos?] ¡Ándele! Así es, de que vienen a dar energía para que cure, porque no cualquiera. Hay personas que decidieron morir en el camino o que son atropellados, y hay veces que con cualquier persona, por decirlo, se concentran, y las personas tienen que ponerse mal, porque con cualquiera hay que hacerles una limpia espiritual para que se les quite, y a veces les piden lo que sea para el consuelo. Hay veces que les piden misa en la iglesia o su madero [refiriéndose a la cruz de madera que se lleva al calvario].

Y a la pregunta, a don Vicente (RA-JBP-VS), de: ¿Qué cosa pasa con el espíritu de aquella persona que lo mató el rayo?, Don Vicente dijo:

Si lo mata, se va de esta tierra, pero en lo espiritual va trabajar, de eso no se va a escapar, es un grupo. Por ejemplo, todos somos seres humanos, pero nosotros tenemos entendido que aparte está el grupo de tiemperos, y aparte está el grupo de los que no son tiemperos, todos en lo alto, ya son espíritus, pero aparte está el grupo y aparte son los espíritus del tiempo, [son] espíritus que tienen que regar, riegan el agua y el agua también la juntan ellos, y aparte nosotros. Son ellos, le nombran ollas, ya tengo 15 ollas para regar este año, tengo 30 ollas para regar en este año, y lo riegan. Ellos te mandan. Por ejemplo, si usted fuera encargado de este grupo, y si este grupo son trabajadores del tiempo, tú te encargas de ir a regar esto, tú te encargas de hacer esto, y así es el trabajo espiritual.

Me parece importante destacar aquí el gran parecido de este relato con el que le hiciera don Lucio a Glockner (2001), de los espíritus de los tiemperos, con sus pastores y sus rebaños, y con la *Historia de los*

*mexicanos por sus pinturas* (Tena, 2011: 29) en donde se dice que Tlalóc manda a regar a sus pequeños ministros los *tlaloque*.

Entonces, tendríamos distintas clases de espíritus, y los trabajadores de arriba, del tiempo, serían una suerte de sociedad, y tendrían o estarían organizados en una jerarquía, de modo semejante a nuestra sociedad republicana, en la que se asciende cumpliendo los trabajos que son indicados. No se trataría, entonces, solamente de un “animismo”, y la muerte en la tierra, a veces, sería sólo una apariencia para un paso de la existencia, con sus encargos, tareas y trabajos, al “otro mundo” o dimensión espiritual.

En relación al tema de los huracanes y de los espíritus del tiempo, don Vicente (RA-JBP-VS) nos dijo:

En eso nosotros tenemos un límite que a nosotros nos han indicado. Que de los espíritus del tiempo hay uno quien los manda [...], se llama Damiana, [...].

Don Vicente también nos habló de que, cuando su esposa trabaja en espíritu, lo primero es encomendarse a Dios:

[Ella] pone el cuerpo y empiezan a trabajar. Lo primerito es encomendándose a mi Padre Santísimo, pidiéndole permiso para poder trabajar. [Eso] para que les dé la fuerza, y poder, y ellos trabajar espiritualmente, reconcentrarse en el cuerpo de la carne, nunca dicen el espíritu que quiere esto, primero a Dios Nuestro.

Este testimonio, como muchos de los que hemos recogido, nos hablan de graniceros que son cristianos creyentes, que no se sienten en absoluto siendo parte de un movimiento o grupo de contracultura oculta u opuesta a la fe católica o cristiana. Ellos no tienen ninguna traba para contarnos y darnos a entender lo que ellos hacen, lo que los distingue y les ha sido encomendado. Mantienen no sólo una relación con los espíritus que están bajo Dios y que están en los aires, sino que también son instruidos por éstos, y de lo cual, como de todo lo que nos dicen, ellos están seguros, con toda tranquilidad y fe. Y de lo que están también seguros es que ellos y a veces sus esposas, y algunas mujeres solas, han recibido un don especial y un

conocimiento que los demás no tienen, y un poder grande, para servir a los demás, como intercesores, en el caso del tiempo climático, o en la curación de enfermedades, de males ocasionados por gente mala, por brujerías, o por espíritus malignos. Y en ello no hacen distinciones en el sentido de decir esto nos viene del México antiguo y esto otro nos viene de la enseñanza de la Iglesia, aunque suelen saberse de algún modo vigilados o tenidos en duda por los sacerdotes, pero también sintiéndose suficientemente aceptados en su terreno aparte de lo que son las cosas de la Iglesia.

También don Esteban al referirse a los espíritus que llegan al lugar donde se les pone la ofrenda el 3 de mayo en el calvario del cerro Quetzaltépetl o de las Campanas, en Hueyapan, nos dijo (RA-JBP-E):

Entonces, aquí el árbol [refiriéndose a Vicenta su esposa, que es la que entra en trance<sup>208</sup>], y sí, se concentra, rezando nomás, de repente como que se duerme y ya comienzan a entrar los espíritus a presentarse.

Y, como a él lo pusieron de velador de ella, reza un Padre Nuestro, para que el espíritu se introduzca en la “casa”. Saludan como una persona que llega: “¡Buenos días!” Dice que hay que preguntarles de dónde vienen, ya que hay unos que viene del volcán de la Malinche, del Nevado de Toluca, y de otros volcanes,

[...] de los que cuidan, ahí vienen a recibir esa ofrenda, [...] entre ellos, los espíritus, también se buscan y se invitan cuando se va a dejar alguna ofrenda, sea en el volcán, sea en un ojo de agua [...], donde se dan las gracias del temporal, [o] se va a pedir el temporal. Aquellos espíritus, todos llegan ahí, llegan hartos [muchos], llegan a veces unos diez, a veces doce, a veces unos catorce [...]. Todos entran, todos saludan, y uno tiene que preguntarles su nombre, para saber qué persona viene, si es señora, si es hombre, si es joven, como esos relampaguean no nada más aquí, de este pueblo, sino de varias partes y toda esa gente, toda, trabaja ahí, y entre ellos se invitan. Es necesario poner atención qué espíritus vienen y qué se manda, si son aguadores, son centellistas, son rayistas. Cada quien tiene su trabajo ahí porque no todos trabajan lo mismo.

---

<sup>208</sup> Fig. 31a.

Nos dijo que hay unos que tiene más fuerza que otros:

También está el que está vigilando, por eso le digo, a veces hacen choques de relámpagos, luego truena y se oye bien feo, a veces relampaguean los postes de luz o árboles o algo así, también desgarran la vía de los canales, [...].

Y acerca del trance nos dijo que dura como media hora. Una vez que llegan los espíritus se quedan como quince minutos a recibir todos los aromas de las flores y de la ofrenda, mientras ellos rezan, y después dan las gracias de lo que les fueron a llevar y se despiden uno por uno. Terminando su trance, ya comienza Vicenta a reaccionar, “ya se concentra, y no se da cuenta qué es lo que pasó, sino uno de los que estuvimos ahí, ése ya le platica quiénes pasaron, qué dijeron.”

Resulta muy impresionante su relato del momento y la descripción, simultánea, del “convivio” colectivo con los espíritus.

También Esteban nos comentó que llegan malos espíritus: “Llegan y se apoderan, ahí, cuando no hay ningún rezo, por eso se reza esas oraciones, para que al mal espíritu no lo dejen entrar.”

## **7. El complejo del viento y los “aires”**

Como ya vimos, los espíritus con los que los graniceros se relacionan muchas veces se manifiestan en los “aires”, por lo que habría que considerar en sí misma la relación del viento y los “aires” para entender mejor esta creencia antigua que pervive en los graniceros.

Fernando Ortiz (2005:162-163), apoyándose en J.E. Mackenzie (1926 :68), hace notar que de manera similar a los mesoamericanos, entre los indostánicos y los chinos, así como en el centro de África, se creía que los vientos se originaban en las cavernas de las montañas. El mismo Ortiz, apoyándose también en la investigadora Jane E. Harrison (1922: 67), señala que los espíritus de los vientos en Grecia eran de carácter “ctónico”, porque

se creía que provenían de las cavernas, como las serpientes y los manantiales, y que tenían relación con los antepasados, que también intervenían en la fecundidad de los seres. Y recordaba que Virgilio habla en su *Eneida* de Eolo, rey de los vientos, a los que mantenía encerrados en profundas cavernas para que no salieran y devastasen tierras y mares con sus terribles ráfagas.

Vemos en todas estas referencias, y en los testimonios recogidos por otros investigadores y por nosotros, similitudes importantes. Tal es el caso del vigilante que, según don Vicente, ha visto su esposa, Silvestra, en las profundidades del mar, vigilante que cuida la salida de los huracanes. Semejante, yo diría, a Eolo, dios griego de los vientos, y a Poseidón o Neptuno, dios de los mares.

Difícilmente se podría exagerar la importancia que el viento tenía en la cosmovisión y, como divinidad, en las religiones prehispánicas mesoamericanas, y, para lo que es nuestro asunto, de los graniceros, en el conjunto de creencias y rituales agrícolas nahuas, y mesoamericanos.

¿Qué era el viento, como divinidad, en las religiones prehispánicas mesoamericanas?

El viento era uno de los veinte símbolos que, combinados con 13 números, formaban el calendario ritual de 260 días, el *tonalpohualli*; y era representado con la cabeza de Quetzalcóatl con la máscara del viento. Por lo demás, uno de los elementos distintivos de la indumentaria de Ehecatl-Quetzalcóatl era el pectoral llamado *ecacozcatl* (joya del viento), formado por un caracol seccionado, cuyo dibujo en espiral recordaba los remolinos y trombas de viento. También el viento, cuya personificación en el plano divino era el dios Quetzalcóatl, representa uno de los principales vivificadores adscribibles al polo de la masculinidad celeste; cuya intervención en forma de viento, en la *Leyenda de los soles*, dio el impulso decisivo al sol una vez que este salió por primera vez (Lupo, 1999: 233).

Según el mismo Lupo, el vocablo *ehecatl* designaba ante todo el aire en movimiento, el viento; y luego, las entidades extrahumanas que lo provocaban, y las esencias etéreas e invisibles que animaban los cuerpos de los vivos; y, finalmente, las mismas enfermedades que los tipos de “aire” podían provocar (*Ibid.*: 232).



Fig. 48a.  
Quetzalcóatl,  
(*PM*, 282v.)



Fig. 48b. Quetzalcóatl,  
(*PM*, 261v.)



Fig. 48c.  
Popocatepetl (*PM*,  
267r.) (Fotos JBP)



Fig. 48d. Tláloc y  
Popocatepetl  
(*CR*, 20r.)

Entre los atavíos de Quetzalcóatl, Sahagún destaca:

una mitra en la cabeza, con un penacho de plumas [o] *quetzalli*; orejeras de turquesas de labor mosaica; [...] un collar de oro con caracolitos mariscos [...] llevaba a cuestras un plumaje a manera de llamas de fuego [...]; tenía en la mano izquierda una rodela con una pintura con cinco ángulos, que llaman joyel del viento. En la mano derecha tenía un cetro a manera de báculo de obispo; en lo alto era enroscado; [...]. (Sahagún, 1997: 32)

También en la representación antropomórfica de los cerros que se encuentra en la lámina 267r de los *Primeros Memoriales*, vemos al Popocatepetl posiblemente personificado como Quetzalcóatl<sup>209</sup>, con un gorro cónico y un *xonecuilli* en la mano, lo que nos estaría también indicando esta relación íntima con Tláloc, por lo menos, como ya vimos, en la pirámide de Quetzalcóatl en Teotihuacan. Tal vez, este parentesco esté representado en lo cónico del gorro de Quetzalcóatl, semejante al volcán, así como las plumas del gorro podrían representar las fumarolas del volcán, y por provenir Quetzalcóatl como viento benéfico del Oriente, al igual que el lugar donde se encuentra el Tlalocan y el Popocatepetl, respecto a la cuenca lacustre del centro de México.

Encontramos también otra representación muy sugerente de lo mismo

<sup>209</sup> Fig. 48c.

en la página 20r del *Códice Ríos*<sup>210</sup>, en donde aparece el Popocatepetl con Tláloc en su interior, lámina que tiene escrita la palabra “*Tlaloque*”. Y, también otra representación de Chalchihuitlicue y Tlaloc sobre los dos nevados, en la página 14 del *Códice Nutall*<sup>211</sup> (Cf. Brotherston, 1997: 32-40). Vemos, así, la gran importancia del volcán como representación del Tlalocan, y de Chalchihuitlicue con la Iztaccíhuatl, que juntos conforman la Sierra Nevada, y otras montañas personificadas, proveedoras del vital líquido, a los que se les sigue rindiendo culto hoy en día.

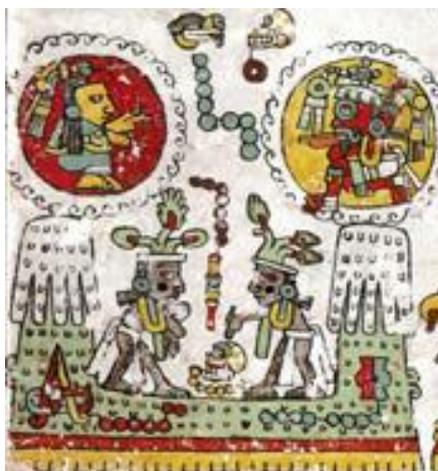


Fig. 49. (Nutall, 14).

Por su parte, F. Ortiz (2005, 247) señalaba que el simbolismo de la marcha del sol conducido por los vientos responde al mito de la cosmogénesis. Ehécatl, con su soplo movió al sol apenas éste fuera creado, y lo conducen dos serpientes de fuego o “dragones rojos” llamados *xiuhcoatl*, los cuales llevaban en la nariz la simbólica espiral del *xonecuilli* o del *xicalcolihqui*<sup>212</sup>.

<sup>210</sup> Fig. 48d.

<sup>211</sup> Fig. 51.

<sup>212</sup> *Xicalcolihqui* significa figura helicoidal de corte transversal de un gran caracol marino, 192; suele comprender cinco elementos: la espiral, el conoide o triángulo básico, el zig-zag, la escalera y la abertura, 185, 193, 194, pudo representar a la serpiente emplumada, 187 (Cf. Ortiz, 2005).

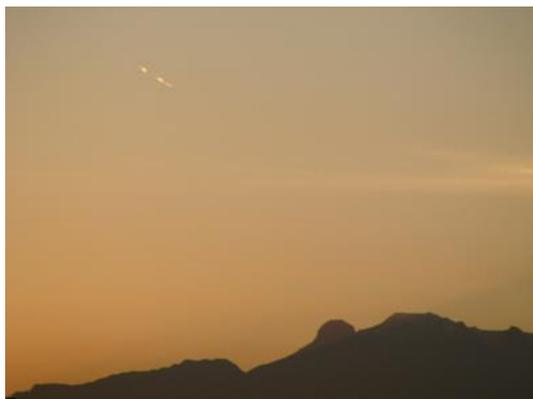


Fig. 50a. Fenómeno óptico registrado desde Tizapán, San Ángel, que podría ser lo que consideraron una serpiente de fuego o *xiuhcoatl* guiando al sol en el amanecer por la Sierra Nevada.



Fig. 50b. Detalle del fenómeno visual, que puede ser algún tipo de *parhelias* o parhelio.<sup>213</sup>

(fotos JBP)

Ahora bien, ¿cuál era el lugar o la obra del viento en el tiempo atmosférico y en el cultivo de la tierra?

Todo lo que hemos escuchado y lo que hemos registrado en nuestras entrevistas a graniceros concuerda con lo señalado por Karl Taube, de que el viento constituiría la última fuente de donde se derivan la lluvia, el maíz y la vida humana. Aunque invisible, vendría a ser una canalización esencial para las fuerzas de la vida y la fertilidad (en Taube, 2001: 58).

Ortiz describe a Quetzalcóatl como un dios de color azul-negrusco. Como se lo representaba, llevando su cara teñida de negro. El color oscuro del dios es el de las nubes de lluvia, y sus barbas son los chorros de agua de la lluvia que cae (Cf. Alexander). “Quetzalcóatl lleva en su mano derecha el *xonecuilli* o atributo del huracán, y en la izquierda una rodela, con el cruciforme emblema de los cuatro vientos” (Ortiz, 2005: 231).<sup>214</sup> Así, Quetzalcóatl tenía el dominio de las aguas, y es por lo que los de Cholula amenazaron a Cortés de que con sólo echar él abajo los muros del templo, ellos harían brotar ríos caudalosos para producir grandes inundaciones (Clavijero, 1944, t. II: 153, en Ortiz, 2005: 226).

<sup>213</sup> *Parhelias* o parhelio significa fenómeno luminoso, que, como el halo, se produce por la reflexión de la luz sobre los pequeños cristales de hielo que se encuentran en suspensión en la atmósfera (Alboukrek y Lucena, 2005: 768).

<sup>214</sup> Arma nacional de los huastecas (Beyer), de diferentes tipos, a manera de corto báculo, hoz o machete, atributo de varios dioses, en forma de sigma. Figs. 54a. Y 54b.

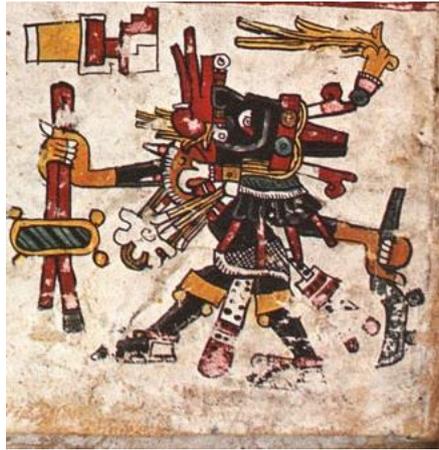


Figura 51. Ehecatl-Quetzalcóatl. En la mano izquierda trae un *xonecuilli* (CB, 23r).

Ortiz también afirmaba que si bien era necesario distinguir la “serpiente de viento”, o Quetzalcóatl, de la “serpiente de fuego”, ellas no eran sino aspectos distintos del viento en sus varias funciones cósmicas. Las dos *xiuhcoatl* son las serpientes de fuego que conducen al sol. Y otra *xiuhcoatl* del Templo Mayor lleva el arma de Quetzalcóatl, un curvado *xonecuilli*. Como también, en su imagen antropomorfa, lleva en su mano derecha un arma curva o cetro ganchudo que termina en forma de espiral. Y, cuando la divinidad era representada por una serpiente, a veces llevaba colocado ese atributo sobre su nariz (*Ibid.*: 227-228).

Me parece importante destacar que aunque Ortiz señale que Quetzalcóatl lleva en su mano derecha un *xonecuilli*, según Wimmer (2004) lo que define el *xonecuilli* es la forma de S. En ese caso, Quetzalcóatl estaría llevando un medio *xonecuilli*, o la representación simplificada del mismo.



Fig. 52a. Quetzalcóatl en el CM, 62r.



Fig. 52b. Quetzalcóatl, Veytia, M., HAM, t. II, 19r.

La espiral del *xicalcolihqui* y la sigma del *xonecuilli* de cierto modo se equivaldrían. Uno y otro signo aparecen en la nariz de los *xiuhcoatl* (*Ibid.*: 230). El “signo escalonado” se complica con gran frecuencia con otro, la “espiral”, simple o compuesta y curvilínea o rectilínea, y es esta combinación la que da origen al símbolo que los mexicanos denominaron *xicalcolihqui*. Una línea en escalera unida de un extremo a otro en espiral. El emblema de la línea espiroidea debió ser el originario para significar el viento poderoso, y que fue unido a la línea en zigzag para significar el rayo, la montaña o la nube (Ortiz: 183).



Fig. 53a. Mitla.



Fig. 53b. Mitla.



Fig. 53c. Monte Albán

(Fotos JBP)

Por su parte, Karl Taube sostiene que el concepto del viento que surge de la tierra se relaciona al fenómeno natural común del “respirar de las cuevas”. Frecuentemente, el viento de respiración es dos cosas: ser propio de la muerte y ser propio de la comida o del aroma de ella y de otras ofrendas que los espíritus consumen (en Taube, 2001: 61<sup>215</sup>).

Para Taube, los bajorelieves tallados del Formativo Medio (700 a 500 a. C.) de Chalcatzingo reflejan la relación que los olmecas establecían de las montañas con la fertilidad agrícola, y al referirse él al aliento o respiros que salen de la cueva del Monumento 1, discute lo que generalmente ha sido su interpretación como niebla o nubes, como fuente de la lluvia; y propone que las espirales simplemente denotan movimiento y viento (Taube, 2001: 62-63). Para lo que es nuestro asunto, sería importante precisarlo. Pero, en todo caso, como sea que se lo vea, ello no contradeciría el hecho de que, en la visión mesoamericana, el viento y las nubes salen de las cuevas que hay en las montañas.

<sup>215</sup> (López Austin, 1988, 1999, 209; Sahagún, 1950-82, vol. 6, 202-3).

Sobre la figura de “El Rey” en el Monumento 1 de Chalcatzingo, y su posición sedente dentro de una cueva, como ya vimos, está sentado sobre un “sitial” en forma de una doble espiral en S, posible antecedente del *xonecuilli* (símbolo pluvial y estelar), símbolo que, en el caso preciso de Chalcatzingo, está formado por una banda cuyos extremos rematan en dos espiras de giro opuesto.<sup>216</sup> El personaje sostiene sobre los brazos, como si fuera un infante, otro símbolo idéntico. “Por la boca de la cueva salen bandas rematadas por roleos que pueden ser interpretados como corrientes de viento, y fuera de la cueva, en la parte superior, hay figuras de nubes que derraman lluvia.” Este relieve y otros del sitio han sido atribuidos a hombres de tradición olmeca en el periodo Preclásico Medio (López Austin y López Luján, 2009: 67).

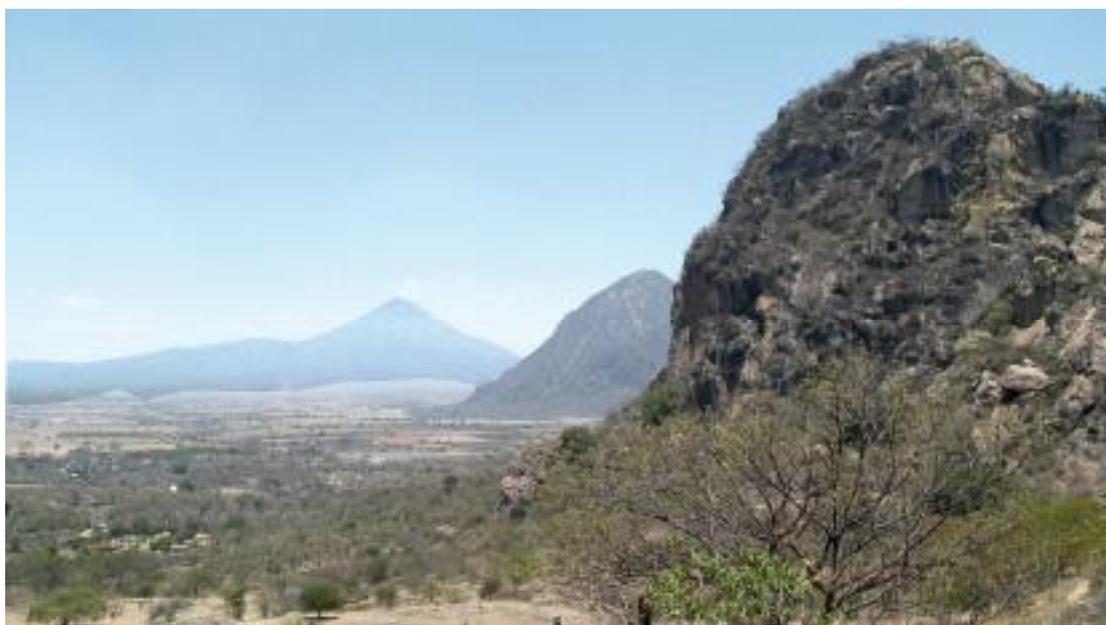


Fig. 54. Panorámica, desde Chalcatzingo, del Popocatepetl, que humea al fondo (mayo: 2010).

(foto y retoque JBP)

Aun cuando entre los investigadores se ha planteado la duda de si se trata de un dios o de una de sus personificaciones terrenales (*Ibid.*: 68), lo

<sup>216</sup> Como ejemplo de su antiguo valor pluvial, aparece como nube en Chalcatzingo (Taube, 1995: 101, Fig. 24-c; 2001: 106-107, Fig. 73-75, 78). Urcid (2003: 95 y 97, Fig. 14-1 a 4). Sahagún (2000, Lib. I, Cáp. x., v. I: 79) dice que es “figura del rayo que cae del cielo”. Como constelación, el mismo Sahagún (2000, Lib. VII, Cáp. iv, v. II:700) lo identifica como *citlaxonecuilli*, “las estrellas que están en la boca de la bocina”. Es interesante ver los *xonecuilli* en la entrada del templo del Edificio 22 de Copán (Freídle, Shele y Parker, 1993: 151-152; Baudez, 1994: 206-209, figs. 102-103; 1995: 48-49) y en la Estructura 10L-29 de Copán (Andrews V y Fash, 1992: 73, Fig. 10) (en López Austin y López Luján, 2009: 67).

que importa aquí es que el personaje aparece como producto y a la vez como “dueño” o controlador del tiempo atmosférico, ya que además de estar sentado sobre, y sosteniendo en sus brazos, el símbolo del *xonecuilli* o espiral doble, se encuentra dentro de una cueva zoomórfica, posiblemente en las fauces del “monstruo terrestre” (Cf. Mikulska, 2008: 139-150), posiblemente un jaguar, umbral al inframundo, mirando hacia la salida, hacia donde salen al mundo posibles vientos y vapores.



Fig. 55a. El “Rey” sentado sobre la doble espiral y cargando otra en las manos



Fig. 55b. La espiral doble en forma de nube y lloviendo sobre el jaguar  
(fotos: JBP).



Fig. 55c. Un “cocodrilo o dragón” o monstruo sobre una espiral doble expulsando por su boca otra espiral doble, generadora de lluvia.

Taube, por su parte, apoyado en varios autores lo describe como una figura humana con trenzas de flores, sentado dentro de una cueva zoomórfica que está respirando detallados “pergaminos”. El paisaje que rodea este motivo central ofrece nubes de lluvia que cae en el maíz creciente (Cf. Gay: 1972: Fig. II;)<sup>217</sup>. Y menciona el hecho de que, en 1968, Florencia Ellis y Laurens Hammack compararon esta escena con la cueva de los indios Pueblo y el simbolismo de la lluvia, sugiriendo que este complejo del Sudoeste de Estados Unidos provino finalmente de la Costa del Golfo Olmeca (Cf. Ellis y Hammack, 1968: 39). Siendo posible imaginar que los “pergaminos” en espiral que salen de la cueva son simétricos, con cuatro pares que flanquean dos pergaminos largos, centrales, una composición que podría representar los cuatro vientos que radian del eje central de la boca de la cueva (en Taube, 2001: 62-63)

<sup>217</sup> Fig. 57a.

Chalcatzingo en sus relieves nos muestra la existencia de un fuerte culto a la fertilidad. Vemos que el viento, las nubes y la lluvia juegan un papel decisivo en el crecimiento de las plantas cultivadas representadas, como la calabaza y plantas de maíz o maguey (Cf. Mikulska, 2008: 143-144).



Fig. 56a. Nubes y lluvia.



Fig. 56b.  
Gota de agua.



Fig. 56c. Planta de calabaza.  
(fotos JBP)

Se reconocen representaciones de “monstruos de la tierra” sobre el signo en espiral doble al que ya nos hemos referido, echando, al parecer, “aire” o vapor de agua hacia arriba, formando dos espirales opuestas, que generan la lluvia. También se observa en el Monumento 9<sup>218</sup> la representación zoomorfa de la cueva, posiblemente la boca de un jaguar, en el exterior con plantas de maíz o maguey. Los labios de la boca están formados de varias capas, cuatro muy claramente, al igual que en la cueva del Monumento I, lo que nos confirma que “El Rey”, se encuentra también dentro de las fauces de un jaguar o de la tierra zoomorfizada.

Taube observa que la mayoría de las criaturas descansan en la espiral doble, en forma de S, que sirve de asiento a la figura del personaje del Monumento I. Entre los mayas antiguos, este motivo significó una nube, o muyal, y el monumento de Chalcatzingo recientemente descubierto revelaría que los olmecas también lo consideraron como una nube de lluvia (Houston y Stuart, 1990). Pero en el Monumento I de Chalcatzingo las volutas en espiral doble representarían la combinación dinámica de nubes y viento revuelto (en Taube, 2001: 63).

---

<sup>218</sup> Fig. 57b.



Fig. 57a. Monumento 1  
(Dibujo: López Austin y López Luján, 2009: 67)



Fig. 57b. Monumento 9  
(Grove, 1987: 125)

Yo me inclino a pensar que las representaciones de Chalcatzingo nos estarían mostrando de alguna manera cómo se concebía el ciclo de la vida en base a los cuatro elementos primordiales, la tierra, el agua, el aire y el fuego, generadores de la vida y de las plantas. Todo ello gracias a la respiración del “monstruo de la tierra”, generador de aire caliente y húmedo o vapor de agua, que sube para formar las nubes junto con los otros elementos meteorológicos, para provocar la lluvia. Planteo como hipótesis que la representación de esta doble espiral en S podría estar hablándonos del movimiento del aire y del agua en la tierra, que figuran, como opuestos complementarios, representados en la respiración del “monstruo de la tierra” que genera la vida. Sería así que varias representaciones de Chalcatzingo, como los llamados “cocodrilos” o “dragones” estarían sostenidos por la espiral doble en S, pero al mismo tiempo la estarían generando con el aliento de su respiración. Como ya vimos, “El Rey”, en la cueva, se encuentra sentado sobre este símbolo, circuito en movimiento, generador de vida, que lo sustenta, pero al mismo tiempo lo carga en sus brazos como su poseedor y protector, por lo que podríamos decir que este personaje es la representación más antigua de un dios, o un hombre-dios, controlador del tiempo atmosférico, o “granicero”.

En estos relieves de Chalcatzingo podríamos, así, reconocer un antecedente de lo que después será, durante el periodo Clásico y el Postclásico, el culto a Tláloc y Quetzalcóatl que, entre sus atributos representados, llevan elementos simbólicos muy similares, que representan

elementos atmosféricos, lo que confirmaría una continuidad, sin rupturas mayores, en la evolución de la cosmovisión y religión mesoamericana, por lo menos hasta la Conquista española, en la que sí hubo de darse un cambio importante, con la superposición de la religión cristiana. Sin embargo, hubo de seguirse dando una continuidad en la manera de entender el mundo, y, a la montaña, como llena de riqueza, contenedora de los elementos atmosféricos que generan las nubes y las lluvias necesarias para la vida en la tierra.



Fig. 58a. Nube, (CF, Lib. 7, Cap. IV, fol. 12r.) (fotos JBP)

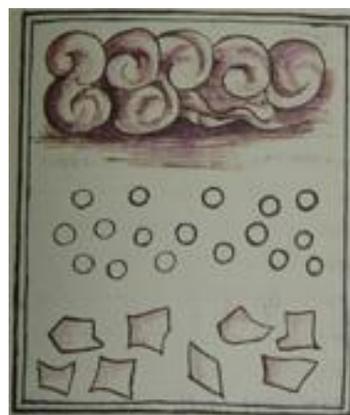


Fig. 58b. Nube, nieve y granizo (CF, Lib. 7, Cap. IV, fol. 13r.)

En este sentido, es importante señalar que las nubes representadas en las figuras que Sahagún nos presenta en el *Códice Florentino* (fol. 12r y 13r<sup>219</sup>, están dibujadas con varias espirales, y se aprecia claramente una forma de S<sup>220</sup> (60b) que nos recuerda el símbolo del *xonecuilli* prehispánico y que está plasmado en otras representaciones en otros codices, como en la lamina 30 del *Códice Borbónico*, y algunos coloniales, donde vemos representadas gotas de lluvia, a la manera prehispánica, como es el caso de la helada representada en el *Códice Vaticano A* (77r)<sup>221</sup>, dibujadas seguramente por un *tlacuilo*<sup>222</sup>.

Muchas más cosas se han observado o dicho y debatido sobre el

<sup>219</sup> Figs. 58a y 58b.

<sup>220</sup> Fig. 58b.

<sup>221</sup> Fig. 8a.

<sup>222</sup> *Tlacuilo* significa escriuano, o pintor ( Thouvenot, 2008: entrada "tlacuillo", 1571, Molina); *Tlacuilolli* significa escritura como quiera; pintada cosa; escritura, o pintura (*Idem.*).

significado del viento en Mesoamérica antigua y sobre lo que de ello se conserva actualmente unido a creencias y concepciones sobre los aires provenientes de Europa y también de posibles raíces africanas en algunas partes de América. Centrando la atención en el área de nuestra investigación, en la actualidad la percepción del viento es un asunto decisivo, en el caso de los graniceros.

### 8. Los “aires” en la actualidad

Alessandro Lupo (1999: 257), refiriéndose al “aire” en sus varias manifestaciones, nos dice que las concepciones y prácticas de los nahuas actuales de la Sierra Madre Oriental ya no contienen la riqueza y complejidad que tuvieron en el siglo XVI, en que el nombre de *ehecatl* se refería a un muy amplio y articulado abanico de fenómenos, entidades y símbolos. Y, afirma que la introducción de modelos de raíz europea modificó la tradición indígena prehispánica, de la cual, sin embargo, se conservan muchos elementos.

López Austin (1975: 19-20, citado por Maldonado, 1998: 162) dice que el temor a las corrientes de aire proviene de España, y que, en México, los aires son seres individualizados, personificados.

Maldonado (1998: 162-163) señala que en Coatetelco, Estado de Morelos, a los “airecitos” se les ve, efectivamente, como seres pequeños, invisibles y volátiles, y con apariencia y atributos humanos, y que se hacen visibles a quienes tienen el don. Y, que ellos tienen jerarquías, comparables a las de gobierno actualmente establecidas en Coatetelco. El investigador sostiene que esta concepción de los aires tiene un origen prehispánico, en los *ehecatontin*, vientecillos ayudantes de Quetzalcóatl. Y, que es mediante el culto agrario del huentele (ofrenda) a los “aires”, que la apropiación religiosa de la naturaleza se reafirma y actualiza. Como es la veneración que se les rinde el 23 de junio, víspera de la fiesta de San Juan Bautista y solsticio de verano, en señal de tributo y gratitud, y para que con sus poderes ayuden a que haya una buena temporada de lluvias. Se cree que hay “aires” de malos modos, sordos, castellanos, y mudos, y por eso cuando algunos de éstos agarran a un persona, es difícil quitárselos, porque no oyen (*Ibid.*: 164).

Montoya (1981: 11), por su parte, señala que la creencia en los aires como entes, que ayudan a explicar muchas enfermedades, es común en toda Hispanoamérica y España, y que en América, con la llegada de los españoles se reforzó y sincretizó. Esto se expresa, por ejemplo, en los nahuas de la Sierra de Puebla, quienes señalan que los aires originalmente eran individuos, pero que maltrataron y dieron muerte a Jesucristo, razón por la cual desde entonces fueron malditos y enviados como castigo a vivir en las cuevas, dedicándose desde entonces a hacer maldades a los humanos.

A los aires se les asocia con elementos naturales, como los vientos fríos que ocasionan dolores de cabeza, fiebres y gripes, o bien con “las emanaciones malsanas”, que proceden de cadáveres de animales o personas y de otros objetos, y que también enferman (*Ibid.*: 12).

En Santiago Yancuictlalpan, con el término *ehecatl* se designa al aire y al viento atmosférico en general, pasando por las entidades etéreas que pueblan el mundo mágico-religioso local, hasta las dolencias fisiológicas que pueden provocar en los seres vivos que se topan con ellos (Lupo, 1999: 236).

Laurencia Álvarez en su libro *sobre La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan, Morelos*, pueblo donde también nosotros hicimos trabajo de campo, dice que para los hueyapeños la residencia de los aires (1987: 122) es el campo,

[...] los cerros, las cuevas, los árboles, los parajes solitarios; así como los lagos, los ríos, los manantiales, los mares, las nubes, los rayos, los relámpagos, las centellas [y también habitan en la tierra]. Son los poseedores de los lugares donde residen, [...] porque ahí es donde viven y donde ejercen su dominio y su autoridad. [...] Los aires son el alma de los mismos objetos o lugares.

Y sobre su origen se dice que los aires aparecieron cuando se originó el bien y el mal. Satanás y espíritus relacionados con él se rebelaron contra Dios y entonces cayeron del cielo. Unos quedaron en el “medio cielo” (los truenos, relámpagos, centellas y lluvias), otros en el “cuarto cielo”, y los restantes viven ahora en la tierra escondidos en los lugares más agrestes (*Ibid.*: 126).

Miguel Morayta (1997: 219-224) señala que el norte de Morelos es una región de mayor precipitación pluvial, y de tormentas eléctricas, por lo que se encuentran muchos eventos naturales que dan expresión a “los aires”. Todo ello, en nuestros trabajos de campo, como ya queda dicho, lo hemos constatado.

Morayta, refiriéndose a las ceremonias de petición y de agradecimiento en Ocoatepec, Morelos, que se hacían en las tierras de labor, manantiales y barrancas, y, de las enfermedades causadas por los “aires” y su curación, destaca los ritos a los “aires” y a los “señores del tiempo”, y lo que es el otorgamiento del don de los “espíritus” del tiempo a sus elegidos. Señala que las víboras, además de ser cuidanderas de las milpas del ataque de los roedores, son también consideradas “aires” y, dependiendo del color de su piel, será el color del grano de maíz. Pero se les alejaba de las casas, porque podían, también como otros “aires”, enfermar a las personas.

Habla también de los rayos, las barrancas y la lluvia, de “los aires” “buenos” y “malos”, de su relación con las cuevas y de la relación que se establece con ellos en los rituales y creencias: “aires de lluvia, de rayo, de manantiales, de tormentas, de granizo, y de la milpa”, y aires que tienen que ver con la salud y el comportamiento humano (Cf. *Idem.*).

Liliana Huicochea (1997: 241-254) relata lo que fuera hace años en San Andrés de la Cal, Morelos, el arreglo y la entrega de las ofrendas para llamar a la lluvia, así como la participación femenina en las ceremonias, el mensaje sobre la llegada de las lluvias a través de los sueños, de los señores del tiempo y los vientos (*ahuaque, yeyecame*). Y, cómo, en la petición de lluvias, al llegar a cada lugar de culto, se prenden cigarros, para alejar los “malos aires”, y se colocan “los muñequitos” y “los soldaditos” que pelean contra los “malos aires”. “Se les dice a los aires: “Van a comer, aquí les mandaron esto, van a comer”, se le grita al aire, pero en mexicano.”

A más de 10 años de distancia, nosotros, en nuestra visita a Jovita Jiménez (RA- JBP-JJ), que fue la informante de Huicochea, registramos su respuesta a la pregunta que le hicimos: ¿Los aires son lo mismo que los señores del tiempo? Ella respondió:

Sí. Porque en náhuatl se llaman *yeyecame*, y en español “aires”, señores del

tiempo. Ellos son los que trabajan para traer el agua, ellos son los trabajadores del temporal.

Y a la pregunta: Usted, ¿cómo se comunica con los aires?, su respuesta fue:

En pensamiento. Ellos me hablan y yo también les contesto igual. Les digo: ¡Buenos días, señores!, en náhuatl. [...] en náhuatl les saludo, se les dice *timotlatuilti aguacatziltin nomicuala nomicualiqui* [...]. Cuando ya les dije así, empiezan a rezumar mis oídos, se moja mi frente (ésta es la contestación de ellos), porque yo no los oigo, me hablan en la noche si va ser buen tiempo o si va a ser medio así... [...] Me hablan en sueños la misma noche, y aquí, en la calle, en la entrada, hay dos guardias, uno en cada lado, muchas personas los sueñan y siempre tengo guardias aquí.

Y, también, refiriéndose al momento en que entrega la ofrenda en la petición de lluvias, les dice:

Señores trabajadores, ya les traje lo que ustedes me mandan a pedir, ya lo traje, recíbanlo. Les digo más cosas, recíbanlo para ustedes, para que aprovechen, para que trabajen bien cuando trabajen en el temporal con mucho gusto, que no haiga granizo, de que no haiga agua-viento. A veces me lo cumplen, y a veces, también, no, pero ellos saben por qué.

En este testimonio, como en otros registrados (RA-JBP) se reconoce, una inteligencia superior de la dimensión espiritual a la de los seres humanos, se trate de una deidad prehispánica, o a a partir de la Conquista, en Dios, la Virgen, los santos y otros espíritus.

Y a la pregunta a Jovita, si los aires son dueños del agua, me llamó la atención su respuesta en que los compara con los hombres. Nos dijo, confirmando lo señalado por otros investigadores y nosotros, sobre el parecido que se da en su jerarquía con las sociedades humanas:

[...] no son dueños, es como, mire, por ejemplo, si usted tiene una quinta, alquila a quien va trabajar ahí, o adonde hay trabajo, se alquilan peones, así

son también los señores, igual como nosotros aquí, también ellos así, así es. No, no son dueños. El dueño es solamente Dios Nuestro Señor y él manda, a ver que día manda el agua.

Y a la pregunta si los señores del temporal trabajan para Dios, responde:

Pues, sí, son aires, pero también son como nosotros, semos creyentes y habemos creyentes y también ellos.

Laurencia Álvarez (1987: 125) dice también que los aires están organizados jerárquicamente. El diablo es el más poderoso de los malos aires, aunque siempre está subordinado a Dios, que es aun más poderoso. El aire del fresno, que es el árbol de la vida, domina sobre los aires de los demás árboles, ordena a los perros y otros seres de la naturaleza. El aire de rayo es de los de mayor jerarquía debido a la severidad de la enfermedad que provoca. La pérdida de la sombra por rayo es la más grave y sólo la pueden curar ciertos especialistas.

Acerca de los aires buenos y malos, y a mi pregunta (RA-JBP-JJ) sobre si los aires malos también los hace el temporal, la respuesta de Jovita Jiménez fue hacer una comparación de los aires con los hombres:

Le diré también, como que se agregan. ¿Ve? Como, pues, digo, aquí, nosotros los hombres, los que están en su juicio y los que están borrachitos. Yo pienso así: ya ve que los borrachos, si algo le dice el otro borracho, ya se pelean, ya empieza la bronca, y así [...].

Para Jovita el “otro mundo” es semejante al mundo de acá.

Álvarez (1987: 124) dice que, en Hueyapan, a los aires buenos se les conoce como *cuale yeyecatl* y, a los malos, como *amo cuale yeyecatl*, que son también conocidos como aires de mentira, aires de brujería, aires de muerto, o los malos. Y, apoyándose en Barrios (1949: 69), dice que existen aires de todos los colores. Cuando se hacía la petición de lluvia se les decía: “Señores aires, colorados, blancos, amarillos, azules, negros y de todos los

colores....”

González (1997: 346-348) dice que los “aires de campo” son como niños que siguen a la persona que va cargando alguna cosa de comer y no la dejan. “Los aires del arco iris”, como de otros fenómenos meteorológicos, son ambivalentes. Para los seres humanos, pueden ser benéficos o dañinos. El arco iris, por ejemplo, en su primera faceta, “ayuda” a los *ahuizotes* a apartar la tempestad: lucha con ella y vence; por eso aparece en el cielo y llueve pero más despacio. Pero, al mismo tiempo, los aires más peligrosos son los de arco iris, el *ocosamáloc*, el arco iris hembra, que se le presenta a los hombres groseros en forma de mujer bonita, y a los que hace sucumbir inflándolos. Y el *ahuizote*, que ya conoce, le dice al hombre: “te mió el arco iris”. Lo mismo les puede suceder a las mujeres con el arco iris macho, quien las sigue y quedan encinta. Para evitar que el arco iris haga daño, el hombre puede fumar un cigarro para ahuyentarlo y “la mujer puede orinar para que se retire el mal”.

La investigadora dice más adelante (*Ibid.*:349) que para don Goyo los aires son una entidad que se desprende del agua y se transmite a la atmósfera. El concepto más aproximado, en español, parecería ser “vapor”, palabra que don Goyo utiliza mucho, pero sería insuficiente, ya que estas entidades son sexuadas y adoptan el sexo opuesto de las personas en que se introducen produciendo un desequilibrio. Los “aires machos”, *yeyecatepochtli*, producen vómito; y los “aires hembras”, *yeyecasohuatl*, producen calentura y escalofrío.

Señala que el nombre cercano al de “aire”, pero que aparentemente es diferente, es el de *xoquiahque*<sup>223</sup>, que es el de un vaporcito que no se ve. Es un olorcito que huele mal, que sale de todo lo que está muerto. A los aires dueños del agua, que están en el interior de los cerros, don Goyo los imagina como “niños chiquitos” a los que hay que llevarles consuelo, pues lloran; y a los aires del campo los concibe como “chamaquitos hambrientos”; y en otros momentos, se refiere a los aires como los ángeles/demonios que vienen en las nubes y las mueven, los cuales tienen que obedecer a los *ahuizotes* que son rayados por Dios (Cf. *Ibid.*: 351-353).

<sup>223</sup> *Xoquializtli* significa hedor de piedra çufre, o de cosa assi (Thouvenot, 2008: entrada “xoquializtli”, 1571, Molina).

Alejandro Robles (1997: 160-161), que estudió los aires en las cuevas al sur de la Ciudad de México, dice que los *tiahuiztecos* o *quiahuiztecos*, representan un sincretismo entre las ideas antiguas sobre los seres sobrenaturales que habitan en las cuevas, los *tlaloque*, y los conceptos coloniales introducidos por los españoles. Las imágenes de los *tiahuiztecos*, son hombrecillos vestidos como San Miguel.

Álvarez señala que los aires que provocan los factores climáticos, conocidos como aires de la temporada o aires ayudantes del tiempo son buenos porque traen la lluvia, y malos porque producen enfermedades. Dice que los aires de manantiales forman posiblemente los aires de agua de la tierra y se conciben como “muñequitos” parecidos a una criatura de seis meses de edad y se les conoce también como enanos, duendes o *aguahke*. Y agrega que existen los celadores que son aires de los árboles (1987: 124-125).

En relación a los niñitos chiquitos (“aires”) que visitan a doña Jovita (RA-JBP-WG-JJ) en su casa, ella nos dijo que no se ven, pero que sí se oyen. Sin embargo, nos dio una descripción de ellos como si ella los hubiera visto:

Son chiquitos, puros chiquitos, así [me enseña el tamaño como hasta sus rodillas], así chiquitos, los hombrecitos; las señoras, más o menos [un poco más abajo]; los niños, así [me señala más abajito]. [Y a la pregunta: ¿Y ellos de dónde son, de dónde salen?, me contestó]: Diosito los formó así, y así son, pero nadie los ve, nadie, pero sí oyen, ellos oyen si usted les platica, pero, le digo, si no es fuerte de espíritu lo pueden agarrar y ¡quién lo va curar!, porque de los aires, los doctores no saben, no los conocen. Ellos saben de enfermedades, [pero de otras] enfermedades, [...] no.

José de Jesús Montoya (1981: 12) menciona que en Pahuatlán, en la Sierra de Puebla, se cree que los aires o *yeyékatl* son entidades que tienen vida, pensamiento y voluntad propia, al igual que un ser humano; y que están hechos de una materia fina y sutil que los hace invisibles para los hombres comunes, ya que sólo tienen el privilegio de verlos los *tlamaktki* o brujos.

Dice también, como otros autores, y como a nosotros nos lo han dicho

nuestros entrevistados, que los aires poseen diversas cualidades: que pueden ser buenos y malos, pueden ser blancos o negros, hombres o mujeres, jóvenes, maduros o viejos (*Ibid.*: 15).

También Laurencia Álvarez (1987: 128), citando a Madsen (1965: 102), anota que a los seres sobrenaturales, en Milpa Alta, se les denomina enanos de la lluvia, y que el aire que emana es su aliento.

Lupo aclara que, como el aire es una sustancia impalpable, invisible e inasible por naturaleza, permite, a quienes deciden interpretarlo simbólicamente, un alto grado de libertad expresiva, mayor que otras realidades de referencia más concretas e inmediatas, como la tierra y el agua (Lupo, 1999: 258 ).

Por su parte, Alicia Juárez (2010: 138) señala que 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*.”

A este complejo de los aires vemos que se les identifica con seres pequeños. Aguirre Beltrán (1963: 104-105) denomina chanismo a seres que poseen características antropomorfas, pero cuya particularidad esencial es el nanismo. Conectados también con la economía del agua, y con idéntica función, en cuanto a resolver la ansiedad alimentaria existen los *chanes*, y el investigador señala, que esta creencia, aunque sincretizada en la colonia, proviene desde las sociedades seminómadas llamados *chichimecas*, basado en la idea de cada ojo de agua tiene una deidad tutelar que vela por su conservación.<sup>224</sup>

## 9. El rayo

En relación al rayo, me parecen muy interesantes sus

---

<sup>224</sup> Aguirre Beltrán (1963: 295) cita algunos fragmentos de procesos inquisitoriales, en donde se habla de los *chanes*, como los provocadores de la enfermedad de alguien por ofenderlos. La india pastora aconseja a la madre de una niña enferma, que lleve al ojo de agua y “le gritara al chan del agua y le pusiera en la orilla unas lanitas de todos colores y unos itacatitos o tamalitos” porque con eso el chan desenojaría y la niña sanaría (AGN, Inquisición: 912.70). Otro caso es de la india que dijo que la enferma había ido al ojo de agua, había pisado el metate de las mujeres *chanes* del agua, se habían enojado, y que el remedio que tenía era llevar copal, tochomite y listones, sus cabellos y una jicarita, y echarlo dentro del agua (AGN, Inquisición: 497.23).

representaciones en los códices. En la página 33r del *Códice Borgia*<sup>225</sup>, en lo que parece ser un torbellino de viento, emergen cuatro figurillas, cada una con un pie perdido u oculto entre las espiroides y cada uno de color distinto, y por encima una figura negra en “movimiento veloz”, con dos *xonecuillis* en sus manos (Ortiz, *op. cit.*: 312). Los instrumentos que Ortiz define como *xonecuilli*, Juan José Batalla (2008: 404) los llama “símbolos del rayo”. Por otra parte, en la lámina 282v de los *Primeros Memoriales* de Sahagún, se observa a Ehécatl Quetzalcóatl con un palo sembrador o *huictli*<sup>226</sup>, o cetro-rayo, provocando la lluvia o deteniendo una tormenta o granizada, vale decir, al parecer, desempeñando el oficio de granicero<sup>227</sup>. Quetzalcóatl y sus *ehecatontin* son considerados parte de los *tlaloque* (Cf. Broda, 2009: 59), y vemos, por ejemplo, desde el Período Clásico, esculturas de serpientes emplumadas y Tlálocs emparentados, en el Templo llamado de Quetzalcóatl, en Teotihuacán.

Aun cuando no se menciona en *Los Primeros Memoriales*, ni en el *Códice Florentino*, que Quetzalcóatl lleve en una de sus manos un *xonecuilli*, Sahagún en su *Historia General* dice que él lleva un cetro que en lo alto era enroscado como báculo de obispo (HG, 1997: 32); Y esto no impediría que haya podido también llevar la representación de este símbolo de manera simplificada, debido a que no se habla de su significado, pero no sería nada raro que el dios, en su condición de Ehécatl-Quetzalcóatl lo llevara. Sin embargo, es cierto que el símbolo no completa la forma en S que vemos en los bajorrelieves de los monumentos de Chalcatzingo, o como los panes que el mismo Sahagún menciona que se ofrecían a las Cihuapipiltin:

En esta fiesta ofrecían en su templo, o en las encrucijadas de los caminos, pan hecho de diversas figuras. Unos, como mariposas, otros de figura de rayo que cae del cielo que llaman *xonecuilli* (Sahagún, 1997: 35).

---

<sup>225</sup> Fig. 45b.

<sup>226</sup> *Huictli* significa coa para labrar, o cauar la tierra (Thouvenot, 2008: entrada “huictli”, 1571, Molina).

<sup>227</sup> Fig. 48a.



Fig. 59. CB, 20r. Tláloc con un palo sembrador-rayo y mazorcas personalizadas, un rayo con el líquido precioso, otro *tlaloque* descende del cielo con dos *xonecuillis* en las manos. Se observa otro *xonecuilli* penetrando la tierra de donde salen mazorcas personificadas

Además, la representación de una de las constelaciones a la que denomina Sahagún en *Los Primeros Memoriales* como *xonecuilli*<sup>228</sup>, no cierra en una S completa, por lo que considero, como Ortiz, que el arma que lleva Quetzalcóatl, a veces, en la mano derecha, y en otras ocasiones en la izquierda, perfectamente podría ser la representación del *xonecuilli*.

En la parte superior de la lámina 20r del *Códice Borgia*<sup>229</sup> vemos a Tláloc con un palo sembrador o *huictli* que podría estar representando también al rayo, de donde salen mazorcas de maíz personificadas. Vemos a un *tlaloque* que descende del cielo con dos *xonecuillis*, o símbolos del rayo, fecundadores de la tierra, ya que un poco más abajo se observa un *xonecuilli* enterrado en la tierra de donde emergen dos mazorcas también personificadas. Aparece, entre otros elementos, un *huictli* quebrado de donde sale sangre y una serpiente que engulle a otra. Tanto el *huictli* como el rayo representados en el *xonecuilli* podrían estar simbolizando un elemento hiriente, pero fecundador de la tierra, desde el plano celeste y, a la vez, del terrestre, en el cultivo del maíz.

<sup>228</sup> Fig. 60a.

<sup>229</sup> Fig. 59.

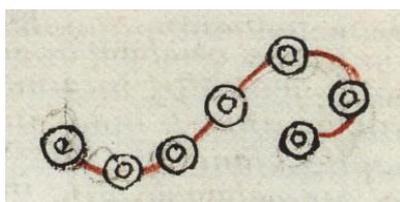


Fig. 60a. La constelación *Xonecuilli* (PM, 282v.)



Fig. 60b. Piedra del sol o Calendario Azteca, MNAH. (fotos JBP)



Fig. 60c. Dibujo de la Piedra del Sol (Aveni, 1980: 46)

Anthony Aveni afirma que en las configuraciones punteadas inscritas en los bordes de la Piedra del Sol es inequívoca la identificación de la constelación de *xonecuilli* en la parte superior, y agrega que la constelación de la serpiente podría corresponder a nuestra Osa Menor (1980: 46-47). Pero Guilhem Olivier (2004: 417) señala que Aveni “vacila en identificar la constelación que corresponde al *Xonecuilli*.” Y agrega que Sahagún “identifica *Citlaxonecuilli* con la “bocina del norte”, es decir, con la Osa Mayor (CF, VII: 67)”. Finalmente, Olivier señala: “con base en la palabra *Xonecuillic*, “coxo del pie” (Molina, 1977: fol. 161r), el propio nombre de esta constelación se tradujo por “pie curvo” o “pierna curva” (Seler, 1993: IV, 202, 219; Beyer, 1969: 506). Sin duda, se trata de una alusión a la mutilación de Tezcatlipoca, del que se sabe que era identificado con la Osa Mayor (HMP, 1941: 213).”

Así, vemos que el rayo no sólo es una entidad divina y arma de los *tlaloque* muy importante, sino que él también se identifica con el *xonecuilli*, o está íntimamente emparentado con grandes divinidades del panteón mexica, como son Tláloc, Quetzalcóatl o Tezcatlipoca.

Doña Elodia (RA-JBP-EA), en las oraciones que hace para pedir el agua, y después, al final del pedimento, dijo: “porque nosotros somos del rayo”.

## 10. Santos

En la denuncia que hace Sahagún de los cultos que se hacían a los

montes para obtener estados del tiempo favorables, dice que aunque la población de las provincias que asistían pretendían visitar a Santa María, a Santa Ana o a San Juan, en realidad seguían rindiendo culto a antiguas deidades como Tonantzin, Tocitzin y Tepochtli (*Ibid.*, Lib. XI : 706).

Esther Katz señala que en México los santos sustituyeron a los antiguos dioses, pero sus atributos fueron escogidos en relación con el calendario climático y agrícola propio. Así, San Marcos (25 de abril) y la Santa Cruz (3 de mayo) que en Europa están asociados con las heladas tardías de abril y mayo, peligrosas para los cultivos, en México se asocian con la llegada de las lluvias (Katz, 1994: 108). En los grupos indígenas de la Montaña de Guerrero se les considera como las principales deidades. En el mito, San Marcos es el héroe civilizador, relacionado con Quetzalcóatl, que dio el grano básico a los campesinos desde el interior del cerro, por lo que se configura una continuidad con la tradición mesoamericana, en la que Quetzalcóatl da el maíz a los hombres. Sin embargo, en los *na savi* o mixtecos (pueblo de la lluvia), se conoce a San Marcos como Nú Savi Tché (dios de la lluvia); y en los mixtecos, tlapanecos y nahuas se relaciona al santo con cerros, cuevas, manantiales y pozos. Se le asocia, en la cima de algunos cerros, con unas grandes piedras redondas, que representarían las gotas de lluvia o ídolos antropomorfos. San Marcos es sinónimo de "ídolo", y es la figura central en las peticiones de lluvias que se celebran el 25 de abril en la Montaña alta, y tiene presencia en los rituales que realizan en la misma fecha los nahuas de la Montaña baja de Chilapa, Zitlala, Atlixac y Ahuacotzingo (Katz, 2009: 70-71).

Lupo, por su parte, afirma que, pese a que los nahuas se convirtieron al cristianismo hace siglos, en su concepción de lo sobrenatural existen, junto al Padre Eterno, toda una serie de figuras que, por lo regular, llevan nombres de santos católicos y que difícilmente se reconocen como simples almas mediadoras entre Dios y los hombres, configurándose como verdaderas divinidades menores, dotadas, cada una de ellas, de un campo de acción preciso y relativamente autónomo. Como es el caso de las entidades que controlan los fenómenos meteorológicos, encabezados por San Juan Bautista, controlador de los rayos y administrador de las aguas pluviales, a cuyas órdenes están la Atmalin o remolino de agua, que custodia las aguas

de los ríos, lagos y mares; y gran número de “ángeles”, pequeñas criaturas aladas que dirigen las nubes y distribuyen la lluvia, y que llevan, entre otros nombres, en náhuatl, el de los rayos que arrojan: *quiauhteyome* (Lupo, 1999: 237). A los vientos atmosféricos (*ehecame*) se les identifica con figuras menores a las órdenes de un santo, que tiene el poder de desencadenar y detener cualquier corriente de aire. Para algunos se trata de San Diego, para otros se trata, en cambio, de San Ramos, es decir, la imagen de Jesús del Domingo de Ramos, al que se le atribuye una identidad propia y distinta de la del Cristo Redentor. La palma que empuña –diríamos nosotros: tal como lo hace el granicero--, es el instrumento que le permite producir, dirigir y hacer amainar el viento (*Ibid.*: 238). San Ramos es tenido como un imaginario discípulo de Cristo, que lo defendió de sus perseguidores agitando hojas de palmera y levantando un gran viento, del que se le considera patrón y que se le implora que mantenga lejos de los cultivos (Lupo, 1996: 27).



Fig. 61a. Ehecatl-Quetzalcóatl-Mictlantecuhtli, CB 73v.



Fig. 61b. San Ramos (Tlayacapan, Morelos).



Fig. 61c. San Ramos (Tlayacapan, Morelos).  
(fotos: JBP)

El mismo investigador dice que el uso de las cruces de palma contra los vientos y tempestades, muy extendido en México, recuerda la asociación prehispánica del dios Ehecatl-Quetzalcóatl y el símbolo de la Cruz (llamada “cruz del viento” por Selser), representada a menudo en su gorro cónico

(*Códice Borgia* 1980: 1. 73v)<sup>230</sup> y sus vestimentas, junto con otras características que ofrecen indicios de las traslaciones sincréticas que han llevado a los nahuas a identificar la imagen de Jesús montado en el asno con el antiguo señor de los vientos (Lupo, 1999: 239; 2001: 352).<sup>231</sup>

Algunas de los santos del Santoral católico reciben de los graniceros de la Sierra Nevada un culto especial, además del que se destina a Dios, a la Cruz, a Jesucristo y a la Virgen. Entre ellos, se cuentan San Miguel Arcángel, Santiago Apóstol, San Pedro (“San Pedrito puertero”), San Pablo y San Antonio Abad. A San Miguel, por ejemplo, se le menciona en una alabanza como “capitán del cielo, príncipe del cielo, de las nubes promovidas”. En los altares familiares se encuentran estampas de esos santos, más otras que con frecuencia proceden de santuarios muy visitados como los de Guadalajara, Chalma, Cholula, Amecameca, Tepaltingo, etc. (Bonfil, 1968: 114).



Fig. 62a. San Miguel arcángel  
(foto: JBP)



Fig. 62b. San Marcos



Fig. 62c. San Juan Bautista

San Miguel Arcángel es, en Morelos y en el Estado de México, el más venerado encargado de cuidar el cielo, cabeza de las guardias celestiales, protector de las siembras y capaz de destruir al temporal malo (granizo, culebras de agua, aires) mediante un “rayo” benéfico que se desprende de su espada de fuego (Morayta, 1997: 223). En las ceremonias de petición de lluvias se le llega a nombrar como “Señor de los cuatro vientos”: el que guía

<sup>230</sup> Ver Fig. 61a.

<sup>231</sup> San Ramos, es capaz de luchar contra todas las manifestaciones negativas del aire, desde las tempestades y los ventarrones hasta los espíritus malignos y las proyecciones anímicas de los brujos, en donde todos están engarzados en un *continuum* que no permite separar la dimensión física de la metafísica (Lupo, 1999: 258).

las nubes cargadas de lluvia por los cuatro puntos cardinales. Otro gran protector es El Señor de Chalma, así como La Virgen de la Candelaria, Pascuala, Mariana, que encarna tres personalidades en una, y se la asocia con el poder de atraer las lluvias, y otorgar fertilidad a la tierra, estando relacionada con las corrientes de agua. En su fiesta se bendicen los granos para la siembra. La consideran “Nuestra Madre Santísima” (Maya, 1997: 278-280). Para curar sobre todo enfermedades de “aire”, también se pide a La Santa Cruz, a La Virgen María, al Señor Santiago, a San Lucas, a San Gabriel y al Niño Jesús (Morayta, 1997: 224).

Durante la temporada de lluvias, otra fecha importante para los *ahuizotes* de Xalatlaco es el 24 de junio, día de San Juan Bautista<sup>232</sup>, santo patrono del barrio del mismo nombre. Es cuando se hace la danza de los Lobitos o Tecuanes (jaguas), cuyo maestro (director) y único músico, es don Goyo, y los danzantes son de las rancherías. El Sábado de Gloria es un día de festejo de las fuentes de agua; todos deben bañarse, de preferencia en el río y los niños y jóvenes juegan a echar cubetazos de agua a cualquiera que pase por la calle, como en otros lugares también se acostumbra en días de carnaval. Las mujeres adornan con tiras de papel de colores los árboles junto al río donde lavan, y los lavaderos públicos, y llaves y depósitos de agua, y con escobas lavan el río, lavan el agua, para que no falte (González, 1997: 331-336). Para los nahuas san Juan Bautista personifica la mayor divinidad pluvial y se le reconoce como *achihuahque* “hacedor de agua” y se le pide que coordine a las divinidades menores que de él dependen para que envíe las lluvias (Lupo, 1996: 27).

Es interesante que en el área de nuestro estudio etnográfico, que se distingue por sus altas precipitaciones y tormentas eléctricas, y sus graniceros rayados, San Juan Bautista sea precisamente el patrono de los conventos, del siglo XVI, de Tlayacapan, Yecapixtla y Tetela del Volcán.

Otras fiestas de santos, que van de abril a agosto, pueden ser de petición o de reconfirmación de la lluvia: San Isidro Labrador (15 de mayo), San Antonio (13 de junio), San Pedro (29 de junio), Santiago (25 de julio); en

---

<sup>232</sup> San Juan Bautista, su imagen generalmente aparece en medio del río vertiendo agua sobre Jesucristo. Los xalatlacuenses invocan esta imagen para explicar su poder sobre el agua. Lo ven como dador de agua benéfico pero también peligroso porque la puede dar en exceso.

Tlaxcala, San Lorenzo (10 de agosto), y, entre los totonacas, San Juan (24 de junio), considerado como dios del trueno y del agua (Ichon, 1973: 123).

En el pueblo mixteco de Santiago Nuyoo, el 1º de mayo (Monaghan, 1987: 423-427), si no ha llovido o ha llovido demasiado, son llevados en procesión estos santos. Y, en ciertos lugares, se pide la lluvia fuera del calendario religioso: en la Mixteca de la Costa (Flanet, 1977) y en la Montaña de Guerrero, los primeros días de enero, de mayo, de junio, de julio y de agosto (Dehouve, 1974). Las fiestas de octubre y de principios de noviembre, como la de la Virgen del Rosario (7 de octubre), están relacionadas con el fin de la temporada de lluvias, y según Nutini (1988), en la época prehispánica, la mayoría de los ritos agrarios estaban ligados al culto de los muertos (en Katz, *op. cit.*: 106).

Otro santo identificado con el tiempo atmosférico es San Francisco de Asís, pues su fiesta, el 4 de octubre, se asocia con la última lluvia fuerte del año, que es llamada el Cordonazo de San Francisco (com. personal con Valentina Borremans<sup>233</sup>).

En cuanto a las diversas entidades a las que hace referencia el *claclasqui*, Maya (Cf. 1997: 283-285) dice que éstas pueden cambiar sus atributos dependiendo del contexto y de las circunstancias en que se las invoque o utilice. Por ejemplo, San Miguel Arcángel, en la Iglesia, es concebido como un santo católico y en los “calvarios” es concebido como un “Señor del temporal”. A su vez, las entidades sobrenaturales, en sus múltiples facetas, no son ni completamente buenas, ni totalmente malas. Tal es el caso del espíritu de la tierra, que otorga diversos beneficios a los campos, como el agua y la fertilidad; pero cuando se le pide que haga maldad, puede mandar aires de las barrancas y cuevas, o granizo o culebras de agua.

## 11. Observaciones finales

---

<sup>233</sup> Investigadora belga, vecina de Ocotepéc, Morelos.

De acuerdo con lo dicho por Bonfil (1968: 111-116) considero que los graniceros se relacionan con un conjunto de entidades que no se perciben contradictorias ni excluyentes. Algunas provienen de la cosmovisión prehispánica y otras fueron adoptadas a partir de la Conquista española. En ese sentido podríamos decir que el término de espíritu fue adoptado como un concepto general para hablar de los distintos entes sobrenaturales. Así tenemos, por ejemplo, al espíritu de la montaña, de la cueva, del torito, del culebrín de aire, de la nube, los niñitos, etc. Algunos de estos espíritus, como el culebrín de aire o los dueños del agua, pueden ser en algunos lugares reformulaciones de los antiguos *tlaloque*, de los *ehecatontin* o de los *ahuaque*. Cabe precisar que en algunas localidades todavía se les siguen designando por su nombre en náhuatl. También se les relacionan con niños o enanos del aire y del agua, así como con plantas psicoactivas como el *ololiuhqui* (semillas de la Virgen) y *teonanacatl* (hongos psicocibios), comunes alrededor de los grandes nevados en temporada de lluvias. En las mesas de los graniceros, donde ellos trabajan como curanderos vemos muchas veces, junto con elementos católicos, como son los santos, la representación tradicional del cosmos, con sus cuatro esquinas y sus planos principales: tierra, cielo e inframundo. Asimismo la mesa que se coloca con ofrendas de comida, bebida, velas, incienso y flores, es una representación del universo, herencia prehispánica y a la vez creación actual en la cual se integran de manera armoniosa elementos cristianos.

Otros entes, como el torito, pudieron ser adoptado para explicar algún tipo de aire dañino o sustituto de algún ente prehispánico que desconocemos. La cruz utilizada por los graniceros, identificada con el Dios cristiano, cada uno la lleva en penitencia al templo que le corresponde enflorar y ofrendar todos los años en las dos ceremonias de obligación, y otra que tiene en su "mesa". Es una cruz de "agua", porque generalmente la pintan de azul, o cruz del tiempo, lo que la asemeja más a la cruz prehispánica de los cuatro vientos o rumbos, porque también la acomodan como un instrumento para que llueva bien en los campos que tienen encargados.

En cuanto al complejo de los aires, de las enfermedades que provocan y de sus sus curaciones, lo trataremos con detalle en el Capítulo IV, en el

ínciso: Curar de los aires.

En el caso del rayo vemos claramente una continuidad desde la época prehispánica hasta el día de hoy, por ejemplo en la manera en que son escogidos los graniceros para ejercer su trabajo como regadores.

En cuanto a los santos, considero que más que hablar de una sustitución por la deidades agrícolas mesoamericanas, se dio más bien una superposición de ellos sobre dichas deidades, al ser adaptados e intengrados al ciclo y las ceremonias agrícolas mesoamericanas ya existentes.

Yo diría que el concepto de “animismo”, aunque se lo utilice para designar, aparte de una doctrina filosófica particular, “el estado mental de los pueblos que creen en la presencia de almas antropomórficas en todos los seres de la naturaleza” (*Vocabulario técnico y crítico de la Filosofía* de André Lalande)<sup>234</sup>, es demasiado general, como lo es también, en otra dirección, la noción de “sincretismo”, que podría aplicarse, en rigor, a todas las religiones. Hay en esto un gran desafío para los investigadores y descriptores de la cosmovisión mesoamericana. En ese sentido, creo que además de hablar de elementos de aculturación, sincretismo o sustitución, convendría también utilizar los conceptos de adopción y superposición de elementos nuevos a la cosmovisión mesoamericana.

## Capítulo IV

---

<sup>234</sup> Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, editado por la Société Française de Philosophie, y en su 6a. edición, revisada y aumentada, publicada por Presses Universitaires de France (PUF) en 1951. La edición original primera fue en fascículos, en el Boletín de la Sociedad francesa de Filosofía, entre 1902 y 1923.

## Lugares de culto y rituales

Los graniceros se dirigen a lugares considerados sagrados para celebrar las ceremonias llamadas “de obligación”. Éstas son las de petición de lluvias, —la mayoría se realizan entre el 26 de abril y el 3 o 4 de mayo—, y las “de agradecimiento” por las lluvias que ya terminaron, que se llevan a cabo, por lo general, el 4 de noviembre. Estos lugares, que se encuentran en las cimas de cerros, en las cuevas, en grandes peñas, barrancas o manantiales, tienen algún tipo de construcción, y un mismo lugar o “templo” puede reunir varias de estas características. Generalmente estos “templos” tienen cruces de los “rayistas” o “tiemperos” ya muertos, o de alguna otra persona que murió en el camino. Pero también pueden ser algunas cruces de graniceros que están vivos. Además estos templos cuentan con una serie de objetos rituales que los graniceros usan para distintos fines, y que son dejados ahí, y que se van acumulando, de ceremonias anteriores. De hecho, algunos se reutilizan y otros son de desecho (Cf. Bulnes, 2006).



Fig. 63a. Petición de lluvias el 3 de mayo en el Templo de Canoahuitla. (fotos JBP)



Fig. 63b. Flor de *cempoaxochitl* de la ceremonia de Agradecimiento anterior.

En nuestros registros (RA-JBP), los objetos que participan como “aliados” de los graniceros en estos templos son: las cruces, que generalmente están pintadas de azul, de verde o blanco, porque se les considera cruces de agua; sahumadores con forma de cáliz, que se utilizan para limpiar el lugar de los malos aires, para dirigirse a los espíritus de los temporaleros ya muertos, mismos que también se usan, en ocasiones, para

enfrentar una tormenta. Se hacen ramilletes o adornos de flores, naturales y artificiales (de papel y plástico). Se colocan botellas de plástico con agua, que son bendecidas durante la ceremonia; figurillas de cerámica o plástico, como “soldaditos”, “san miguelitos” o “angelitos”, “hombrecitos” (“Adán y Eva”), “bebecitos”, “toritos”, “caballitos”; veladoras, velas o cirios pascuales; cohetes; trompetas de caracol o de plástico confetti, etc. Además de la ofrenda de comida que consiste muchas veces en frutas, pan, tortillas, arroz, pollo con mole, mezcal, pulque u otra bebida alcohólica, etc. (Glockner: 2001: 320; Bulnes, 2006: 49). La palma bendita y la escoba sin mango son instrumentos que se utilizan para “barrer” las tempestades y ahuyentarlas en dirección de la cueva de Alcaleca, de donde provienen o hacia otros lugares.

Según Soledad González (1997: 351), las ofrendas cumplen varias funciones: son vehículo de la presencia humana en los dominios de la naturaleza, y retribuyen a las entidades naturales personalizadas por la perturbación que se les puede causar por la propia presencia, buscando que ellas revelen sus facetas más benéficas, como una buena temporada de lluvias o salud, para los seres humanos.

Además habría que agregar, que las ofrendas colocadas en esos umbrales que comunican al interior de la Tierra o Tlalocan, como son las cuevas, son el vehículo para entablar una comunicación con los espíritus de la naturaleza y con los seres sobrenaturales. Pero en el caso de dichas ceremonias, el diálogo se hace con los espíritus de los “trabajadores temporales” ya muertos de ese templo y de otros. Se trata de agradar a estos espíritus para que ayuden en el trabajo del temporal y haya buenas cosechas.

## **1. Lugares sagrados, templos y altares**

Los “templos” de los graniceros son espacios bien delimitados en lugares apartados de los pueblos. Como ya mencionamos, se encuentran en cuevas que hay en los cerros o en las cimas de éstos<sup>235</sup>, donde se observa

---

<sup>235</sup> Lo cual confirma una continuidad cultural del culto en los cerros (Brotherston, 1997: 43).

un ordenamiento de elementos materiales y muchas veces un trazado marcado con piedras en forma de basamentos o terrazas, o alineadas formando pequeños muros. Algunos parecen ser de origen prehispánico, sobre los cuales también suele haber alineamientos de piedras de estructuras posteriores, al parecer coloniales. Estos “templos” cuentan casi siempre con un altar de piedras amontonadas o *momoztli*<sup>236</sup>, a veces unidas con algún cementante. En los altares generalmente se destacan tres cruces, de diferente altura, dos menores y una mayor, que puede en algunos casos alcanzar más de 3 metros, como en el caso de la Cueva de Alcaeca en la Iztaccíhuatl, Estado de México, o en el cerro Zempoaltépetl, en Tetela del Volcán, Morelos (RA-JBP). Además de estas cruces principales, generalmente se observan otras de menor tamaño. Por eso también se les llama calvarios.

Aquí me parece importante señalar, que algunos de estos espacios de origen prehispánico, se hace evidente, la sustitución, desde principios de la Colonia, de los ídolos y sahumadores prehispánicos de mango largo que terminan en cabeza de serpiente, por figuras en miniatura de santos, toros, caballos y sahumadores en forma de cáliz.

Según Glockner (2001: 327), las cruces de madera que se colocan en las cimas de los cerros alrededor de Xalizintla, y que son arrancadas por los mayordomos del Sacromonte y del señor de Chalma de sus lugares y llevadas a “oir misa” en el pueblo el día de la Cruz, no sólo son objetos sagrados, son además instrumentos mágicos, es decir, sujetos activos en la propiciación y el mantenimiento del buen temporal. De la iglesia las recogen el 13 de junio, día de San Antonio y santo del tiempere, para volverlas a plantar en las cimas de los cerros.

---

Sin embargo esos sitios están cargados de elementos cristianos. Los calvarios ubicados al sur del Popocatepetl, —que representan el lugar donde murió Cristo— se encuentran en la cima de los cerros que están ubicados entre las comunidades y el volcán. Están orientados hacia la cara sur del volcán, en donde se puede ver una formación que asemeja el “Rostro Divino” de Cristo. Cerca se encuentra una cueva con las cruces de “los rayistas” más importantes de dichas comunidades, y es donde se acude cuando no ha llovido (RA-JBP). Se cree que como Cristo murió en el calvario, esa es la mejor manera de acercarse a él y pedirle por buenas lluvias y buena salud. En total son 32 calvarios (Cf. Sedano, 2002).

<sup>236</sup> *Momoztli* significa altar de los ydolos, o humilladero (Thouvenot, 2008: entrada “momoztli”, 1571, Molina). Así se les dice también en Coatetelco a las estructuras prehispánicas que todavía en la actualidad son considerados sitios predilectos de los “aires” y donde reciben culto el 23 de junio (Maldonado, 1998: 182-183).

Para el área geográfica delimitada de nuestro estudio, Antonieta Espejo (1963: 243) informa que hay cincuenta lugares donde se llevan a cabo ceremonias rituales de petición de lluvias.<sup>237</sup> A esa lista habría que agregar otros, dentro del área de nuestra investigación, como son los templos de la corporación de San Pedro Nexapa y otros, al suroeste de la Sierra Nevada.



Fig. 64a. "Calvario" en la cima del cerro Zempoaltépetl (2958 msnm), Tetela del Volcán, Morelos.



Fig. 64b. "Calvario" en la cima del cerro Quetzaltépetl, Hueyapan, Morelos. (Fotos: JBP)

En las cimas de los cerros que hay en el lado sur del Popocatepetl, se reconocen varios "calvarios", a donde van los *claclasquis* o "aguadores" de las comunidades al sur del Popocatepetl para hacer sus ceremonias de "obligación". Tienen muchas cruces, y algunos de ellos, el Cempoaltépetl (2950 msnm) en Tetela del Volcán y Quetzaltépetl,<sup>238</sup> en Hueyapan (3000 msnm), cuentan con una suerte de planta rectangular con un altar orientado al Norte, en dirección al volcán. Los dos sitios, tienen en dirección a la comunidad, una cuevita con cruces más pequeñas. Los grupos espiritualistas que hay en la zona, y que se autodenominan como los "misioneros del temporal", consideran a estos "templos" como iglesias. Dicen que la mayor de ellas es el volcán Popocatepetl, porque al parecer ahí se ve representado el rostro de Cristo, visto el volcán desde el Suroeste. Ahí, hay una cueva,

<sup>237</sup> Ahuatelco, Albanocan, Amatelco, Amecac, Amilcingo, Axochiapan, Calmecac Coaxaltepec, Cuauhtematitla, Chalcatzingo, Ecatzingo, Huapalcalco, Huazulco, Hueyapan, Huilango, Jantelco, Jonatepec, Metepec, Metepec Tetela, Ocoxaltepetl, Ocuituco, Popocatepetl, Popotlan, Quetzaltepetl, San Felipe, San Miguel Amacnitlapilco, San Miguel Tepanipa, Santa Cruz Cuauhtecamaitlan, Santiago, Tomichalco, San Pedro Tlalmimilolpan, San Miguel Chicalco, San Miguel Tlacotepec, Santa Cruz, Tecajec, Temoac, Teocalco, Tepango, Tepatzingo, Tetela, Tetelcingo, Texcala, Tlacotepec, Tlalmimilolpan, Xochicalco (del volcán), Xochitlan, Yecapixtla, Zacualpan.

<sup>238</sup> A este cerro también le dicen "Cerro de la campana", porque dicen que ahí hay una campana enterrada que suena a las doce (Espejo, 1963: 249).

santuario de los graniceros, que se encuentra a 4,030 msnm., le llaman el Rostro Divino, por su altitud (4030 msnm) y difícil acceso es visitado con menor frecuencia. Se dice que ahí están las cruces de los graniceros “rayistas” más fuertes del sur del Popocatepetl (Cf. Sedano, 2002; RA-JB). Es considerado el templo de mayor jerarquía, del que se esperan favores mayores (Cf. Maya, 1989; Rodríguez, 2006; RA-JBP).

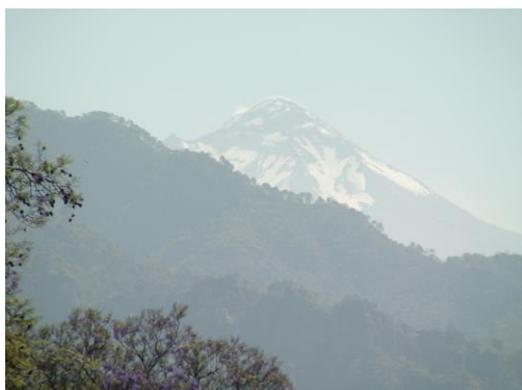


Fig. 65a. Volcán Popocatepetl visto desde Tepoztlán, Morelos.



Fig. 65b. Cueva del Rostro Divino en la cara sur del Popocatepetl. (4,030 msnm)(fotos JBP)

Según Don Jesús (RA-JBP-JS), el templo de Canoahtitla es el centro ceremonial de toda el área suroeste de la Sierra Nevada, esto es, de los pueblos circundantes, principalmente Atlatlahucan, Chimalhuacan, Mamalhuazuca y Tepetlixpa, porque otros van a otros cerros, como a Tlamalac, Xochiqui, Alcaleca, donde hay otros muchos templos (los iba señalando hacia el Oriente, en dirección al Popocatepetl). Don Jesús agregó, en relación a las ceremonias de obligación que se hacen en los templos el mismo día, alrededor de los volcanes: “Se reparte uno, pero todos hacen lo mismo, o para lo mismo”.

Este último comentario, me parece muy importante, porque refleja la idea de las réplicas, en la relación con la divinidad y los seres espirituales en santuarios mayores y menores, para agradecer y pedir una buena temporada de lluvias que llevan a cabo al mismo tiempo varias corporaciones de graniceros.



Fig. 66a. Templo o cueva de Canoahuitla en ceremonia de agradecimiento. (fotos JBP)

Fig. 66b. Templo o cueva de Canoahuitla saqueada antes de una petición de lluvias.

Alfredo Paulo Maya se refiere y describe los cuatro lugares principales en donde los aguadores de la región al sur del Popocatepetl hacen sus ceremonias.



Fig. 67a. Altares domésticos



Fig. 67b.



Fig. 67c.

(fotos JBP)

Uno es el Altar doméstico, en donde se hacen algunas curaciones y las bendiciones (preparativos) antes de emprender un “viaje” por los reinos de los señores del temporal. Está ubicado en el interior de un cuarto. Se compone de una mesa pegada a la pared, en donde hay colocados sahumeros, veladoras, floreros y huevos, la imagen del santo patrón del pueblo y una jícara roja con algodón. Sobre la pared se encuentran imágenes del Arcángel San Miguel, Santiago Apostol, San Pedro, Señor de Chalma, Señor de Tepalcingo, Santo Niño de Atocha, Virgen de Guadalupe, Virgen de la Candelaria y otras.

Otro son los calvarios en las cimas de los cerros: se trata de Metepetzin, Cerro de la Cruz, Cerro del Granicillo, Cerro Capulín, La Torre, Cerro Picacho, Cerro de la Mina, Tecamachalco, Cerro de la Campana, etc. El cerro Zempoaltépetl, a tres horas de camino de Tetela del Volcán, donde está “el altar de las tres cruces”, es lugar idóneo para realizar las ceremonias

de inicio y culminación del temporal. El Santo Rostro, o Rostro Dvino, que está a nueve horas de camino de Tetela del Volcán, es una cueva a donde se va en ocasiones especiales, como sequías, a pedir el agua.

En tercer lugar, las iglesias, en donde los *claclosquis* de cada comunidad ocupan un lugar “preponderante” en las principales ceremonias religiosas celebradas en el año, ya sea dirigiendo actos religiosos u ocupando un cargo importante en el cabildo. En la ceremonia en honor al “Santo Patrón” de cada población, los aguadores ofrendan una “manda”, que generalmente consiste en doce ramos de flores blancas y doce grandes cirios que se colocan en el altar del santo a festejar.

Y Cuarto, los templos, en donde las compañías de aguadores se agrupan y se ponen de acuerdo para llevar a cabo sus ceremonias y promesas en las iglesias (Cf. Maya, 1997: 272-277).

En nuestro registro, Alfredo de la Rosa (RA-JBP-ADR) nos dijo que en la Corporación de *tlatlautis* de San Pedro Nexapa a la que él pertenece, cada tiemporo tiene a su cargo un templo, y cubre los costos de la realización de la ceremonia.

En mayo las cruces son adornadas con flores naturales, y flores de papel confeccionadas por nosotros mismos, [...], también con un adorno que se llama “festón”. La cuestión de las flores es darle vida al templo, que se vea bonito, que se sienta alegre, para que de ese modo nos pueda brindar el agua que tanto necesitamos. [Los templos cuentan con una mesa principal donde están depositadas las cruces] y hay templos u otros altares, [...] fuera del mismo lugar o relacionados [...], que están dedicados [...] al huracán, al espíritu del granizo, al espíritu del arco iris, [...]. [Dice que en la mesa principal es donde están las cruces] se colocan las ofrendas dispuestas para la ceremonia que son fruta, ceras, flores, comida, bebidas, cigarros, etc.

Bonfil hace una descripción del cuarto principal de la casa de todo granicero de la corporación de Canoahuitla, que en términos generales es muy parecida a la “santa mesa” que utilizan los graniceros de otras corporaciones. Ésta ocupa una pared, en donde se halla el altar doméstico. Nos dice que ésta se “levanta” cuando se es “coronado”, cuando se “acepta

el llamado” y, por lo común, consiste de una mesa grande en la que se colocan: una cruz de madera, bendita, con la fecha de la coronación, pintada en color azul; unos toritos de barro; candeleros con la figura de un angelito, policromados sobre blanco, que se hacen en Tlayacapan y se venden en el mercado de Ozumba antes del Día de Difuntos; sahumadores, de Tlayacapan o del barrio de la Luz, Puebla; imágenes católicas de bulto; flores de diversas especies. En la pared, atrás de la mesa, cuelgan estampas y crucifijos. Es común que del techo penda una tira de tela bordada que enmarca el altar. En ciertas fechas se colocan ofrendas alimenticias en la mesa. Junto a la cruz hay una escoba sin mango y una palma bendita del Domingo de Ramos, que como ya vimos, son las “armas” con las que el granicero realiza sus “trabajos”; “con ellas ahuyenta las nubes de tormenta y quita el granizo.” (Bonfil, *op. cit.*: 115).

También Bonfil hace una descripción del Templo cueva de “Las Cruces” que recibe también el nombre de Canoahitla y nos presenta en su artículo algunas fotografías tomadas por Alfonso Muñoz durante el trabajo de campo que realizaron en 1966<sup>239</sup>:

Se trata de un cobertizo rocoso, de unos seis metros en su parte más ancha, cuatro de fondo máximo y dos en su mayor altura, Abierta hacia el Oriente, de frente al Popocatepetl. En ella se encuentran diecinueve cruces, todas de madera pintada de azul, salvo una de cemento que está sobre una base de mampostería en un extremo de la cueva. Aquí y allá, restos de ofrendas, candeleros viejos e incensarios rotos. (*Ibid.*: 115-116; RA-JBP)

Cada cruz pertenece a un granicero, quien la levanta cuando acude por primera vez y es coronado. A esta ceremonia se le llama la “presentación”, y se efectúa por lo general en algunas de las dos fechas de las ceremonias de “obligación” del 3-4 de mayo y del 4 de noviembre; el nuevo “aurero” llega cargando las ofrendas y la cruz que ha de levantar, con una corona de cartón y papel dorado en la cabeza. Cuando entra por primera vez al templo y se hace “presentación”, se forma en el cielo una corona de nubes. Entre sus obligaciones, a partir de entonces, está la de cuidar y honrar

---

<sup>239</sup> Figs. 27a, 27b y 27c.

la cruz que ha levantado en el templo (Bonfil, *Ibid.*: 116).<sup>240</sup>

Guadalupe Barrientos en su estudio de Maestría sobre los mazahuas y otomíes del Altiplano de Ixtlahuaca (2001: 128), al referirse a las cruces que se encuentran en la cima del Cerrito de Tepexpan dice que están pintadas de azul, color que, según Broda (s.f.b: 44), junto con el verde, simboliza el agua.

Nosotros hemos visto (RA-JBP) que no siempre las cruces son de color azul, como lo afirman Bonfil y otros autores. En algunas ocasiones se colocan cruces nuevas de los nuevos iniciados y otras en sustitución de las muy maltratadas. En una ocasión, previo a la petición de lluvias del 3 de mayo de 2005, llegamos al Templo de las Cruces y había sido saqueado. Las cruces y demás objetos rituales como los sahumadores, los angelitos, y otros animalitos, como toritos, los habían roto y quemado en una fogata cercana. Fue entonces que se hizo una ceremonia ritual para “levantar” los “espíritus” de dichos objetos, los cuales fueron reintegrados, del “contexto arqueológico”, al “contexto sistémico”<sup>241</sup> de la cueva en dos bolsas grandes de plástico. Se elaboraron nuevas cruces con ramas derechas de arbustos cercanos, que fueron adornadas con los ramilletes de flores y otros adornos, previamente a realizar la ceremonia de petición de lluvias que correspondía (Cf. Bulnes, 2006).

De los angelitos de cerámica que Bonfil describe, también los llaman “san miguelitos”, que son como “soldaditos” y son colocados tanto en la “Santa Mesa”, como en la entrada a la “Cueva-Templo”, como guardianes del lugar, para defender de cualquier mal, según palabras de don Jesús Soto (RA-JBP-JS), actual “Mayor” de la corporación. Estos mismos angelitos-soldaditos los hemos visto colocados en otros templos de otras corporaciones como es el templo de Malacaxco de la corporación de San Pedro Nexapa. En los templos de San Andrés de la Cal, hemos observado que colocan

<sup>240</sup> Sin embargo, en el ascenso al volcán Oloteppec, la ceremonia del recibimiento del poder del elegido, se celebra el 14 de agosto (Cf. Albores, 1997: 393-399).

<sup>241</sup> Schiffer (1992: 81) presenta un modelo de flujo con el cual se visualiza la historia de vida o procesos del contexto sistémico para cualquier elemento material. Los procesos fundamentales de este proceso son: obtención, manufactura, uso, mantenimiento y desecho. El desecho o basura se refiere al estado de un elemento en contexto arqueológico. Los elementos incluye alimentos, instrumentos, instalaciones, maquinaria, seres humanos y otros materiales que participan en un sistema cultural. El contexto arqueológico describe los materiales que han pasado por el sistema y que ahora son los objetos de investigación de los arqueólogos. El contexto sistémico se refiere a la condición de un elemento que está participando en un sistema conductual (*Ibid.*: 83).

soldaditos de plástico, pero que cumplen la misma función de defender el lugar (RA-JBP).

Según Bonfil, El Torito ocupa un sitio importante en el altar doméstico (1968: 112), pero también, como ya vimos, los colocan en otros templos como el de Malacaxco, en la Iztaccíhuatl, sobre una base de cemento de donde abajo hay una oquedad por donde sale aire (RA-JBP).

En la entrevista a doña Elodia (RA-JBP-EA), nos dijo que al Zempoaltépetl donde se lleva a cabo la ceremonia de petición de lluvias también le llaman

el cementerio, por las cruces de madera que tiene y que representan a las personas que ya murieron por el golpe de un rayo, o en el camino, y tienen el beneficio de que los van a ver como si fuera una casa hogar. Cuando realizan la petición de lluvias se lleva lo que le pidieron los espíritus de los rayistas para colocar en la cima del cerro. Se lleva algodón y agua.

Y a la pregunta de qué significado tienen, nos dijo que el algodón es la nube que trae la lluvia, el agua se concibe como el espejo para reflejar el agua celeste en el espacio terrestre. Y a la pregunta: ¿Qué significado tiene el color blanco en las flores y en las velas? Nos dijo que significaba “la salud. Y las flores de color oscuro son para atraer buenos pensamientos.”

Antes de que la procesión de las personas que vienen entren al basamento rectangular de piedras, al parecer de origen prehispánico, entran dos asistentes de doña Elodia con varas de membrillo<sup>242</sup> para alejar cualquier mal que pudiera haber, “[...] porque a algunos les da dolor de cabeza o de pies porque entraron primero. Entonces, esa vara significa limpiar el lugar de los malos espíritus.”

Como ejemplo de lo que representa para un granicero un lugar sagrado está lo que don Aurelio (RA-JBP-AR) nos dijera sobre la poza llamada de Quetzalcóatl, uno de los lugares donde ellos hacen la ceremonia de petición de lluvias. El dice que los antropólogos fueron los que le dieron a la barranca el nombre de Michatlauco,

<sup>242</sup> Membrillo = lat. *melimenum*, especie de manzana dulce, [...]. Árbol originario de Asia (Alboukrek y Lucena, 2005: 665). Fue traído a América por los españoles.

pero es para nosotros Xochatlaco, barranca de flores, y ahí es barranca de peces [...], para nosotros es un lugar muy sagrado, porque esa poza sagrada, o esa barranca, tiene una cascada donde hasta hoy el que tenga fe y el que vaya con ese cierto respeto, se ve bien, se forma, entre la nubecita y la brisita que cae del agua de la cascada, se forma bien, una serpiente, así, con multicolores, porque son los arco iris que se ven, porque como está cayendo, entonces el humito del agua de la cascada que está cayendo, la brisita y el airecito, y se ve bien, entonces ahí esta Quetzalcóatl, [...] y de vez en cuando se ve que sale [...], ahorita en estos días cuando llueve es cuando se ve bien, y nos acercamos en donde está la caída, claro, hasta como a las doce del día, porque ya después de ahí ya lo ataja el cerro, ya no se ven los rayos solares que pegan, entonces, claro está, que esa poza también en nuestra lengua es el nahuala, [...].

En cuanto a los pedimentos que se hacen en ciertos lugares considerados sagrados, vemos que hay unos lugares específicos para pedir por deseos personales que no corresponden en todas las ocasiones con el lugar en donde se hace la petición de lluvias, como nos lo dijo don Aurelio a la pregunta que le hiciera (RA-JBP-AR), si en este lugar, además de la petición de lluvias, también se podían pedir deseos personales, me contestó:

No, eso no es cierto, para pedir, para hacer un pedimento o pedir un deseo es otro lugar, es el lugar de Tepexenola, “la mujer de piedra”, en donde, llegando aquí al Cerro de la Ventana, al terminar por el lado del Poniente, ahí está el rebozo, que es una roca como ésta, así, pero parejito, y va en forma de un caminito, una carreterita, ése es, según es el rebozo, y enseguida, así, a un ladito, está un niño. Lástima que no cuidamos las cosas, o no se quién fue que le mochó la cabecita al niño, está descabezado (en una revista salió el descabezado), y luego, enseguida, está la mujer, que es la Tepexenola. También les cuento de que ya este peregrinar, porque por aquí, caminan mucho los peregrinos que van al Señor de Chalma, vienen desde Tlaxcala, Puebla, todo eso lo cruzan y pasan por aquí. [...], esa peregrinación, mucho más antes de la Conquista ya se hacía. Entonces, se sabe que allá estaba el Ozteotl, el Dios de la Cueva, que ya lo adoraban. Por eso, le digo que nada más lo intercalaron, y no dejaron quitarlo, sino que lo intercalaron ahí, para

que siga nomás que, pues, si buscando al Dios de la Cueva, al Señor de Chalma, pero de todos modos es lo mismo. [...] ahí se quedó, ahí se quedó, la estatua todavía se ve que el hombre esta sentado y la mujer está parada [...], envuelta como en un rebozo, [...], y se le ven los pechos, [...]. Entonces, el hombre está así, metiéndole la mano, como para querer cargarla, para irse. Ahí se quedaron. Entonces, es la estatua de piedra, y ahí es el lugar del pedimento, ahí es donde se pide. Claro, se piden cosas, como cosas personales, no pedir el tiempo. Por ejemplo, vienen familias que no pueden tener una criatura, van y le piden, llevan una ofrenda, lo que quieran, quieren niño o quieren niña, llevan cositas, por ejemplo, hay personas que quieren una niña, llevan unos aretitos.

Cabe mencionar, que en el área de nuestro estudio, se dieron cambios importantes en el uso de los objetos rituales usados por los graniceros a partir de la Conquista. Los ídolos fueron sustituidos por representaciones católicas en pintura o bulto, y ahora en foto. Las sustituciones de los objetos al parecer no fue de uno por otro específicamente, sino que los nuevos objetos fueron utilizados, en sustitución de los de origen prehispánicos para fines similares. Por ejemplo, los cetro-rayo utilizados por los *tlamaclazque* dedicados a Tláloc, por un crucifijo o por una cuchara de madera de la cocina, o por un sombrero o por la palma del Domingo de Ramos; el sahumador con mango de serpiente, por uno con forma de copa o cáliz; el sacrificio de personas, por el de animales y posteriormente, por el animal ya preparado para la ofrenda (guajolote, mole con pollo); Algodón mal hilado (*piton*) por algodón, el caracol por la trompeta y cohetes; una variedad de plantas nativas (*yauhtli*, *yeloquiliztli*, *iztauhyatl*, etc.) por otras venidas de fuera (albhácar, pirul, romero, ruda, santamaría, membrillo) o combinadas de manera simultánea. Sin mencionar aquí las que producen estados no ordinarios de conciencia, de las cuales la mayoría son de origen local.

## 2. La revelación mediante sueños

He decidido colocar este inciso en el capítulo de lugares de culto y rituales, porque en los sueños, ya sean inconscientes o inducidos, se reciben revelaciones de gran importancia para el trabajo del granicero, de manera similar a lo que es para ellos la adivinación, que veremos en el inciso siguiente.<sup>243</sup> Y es por lo anterior, que la revelación en sueños para los graniceros viene a ser también una práctica ritual.

Aguirre Beltrán (1963: 181) dice que uno de los diagnósticos y pronósticos principales del curandero colonial fueron los sueños, en donde se aprecia la incuestionable influencia de las ideas y patrones de acción de la medicina indígena. “Las percepciones logradas por el sueño añaden a la experiencia objetiva los datos de esa parte del mundo, la invisible e intangible, que sólo pueden ser conseguidos por la experiencia mística.”<sup>244</sup>

Un gran aliado de los graniceros son los sueños, porque en ellos se reciben revelaciones de cómo vendrá el tiempo y también de cómo curar a los enfermos (Morayta, 1997: 226-227; Bravo Marentes, 1997, 370-373). Además, se les indica si tienen que hacer un trabajo especial, como por ejemplo, llevarle ropa y vestir a la representación del volcán, llevar una ofrenda y enflorar algún templo a donde no se haya ido hace tiempo. De esta manera, el “trabajador del tiempo” se convierte en un intermediario entre la gente de su pueblo y la naturaleza deificada. El sueño se convierte en un núcleo en torno al cual se organizan actos rituales de carácter individual y colectivo, con la finalidad de atraer las buenas lluvias y alejar los malos temporales (Alborez, Broda, 1997: 16; Cf. Sedano, 2002; RA-JBP).

No estaría demás, aunque fuera muy sabido, señalar que la revelación de muchas cosas mediante sueños es una creencia que, en forma de certeza, ha estado presente desde tiempos inmemoriales, en todas las culturas. Por mencionar tan sólo la tradición judía y cristiana, la Biblia da

---

<sup>243</sup> Como De la Graza (1990: 17) señala, los sueños y los trances extáticos son para los nahuas y los mayas desprendimientos del “espíritu”, involuntarios o voluntarios, para dirigirse a otros ámbitos de la realidad, “concebidos muchas veces como residencias de los seres divinos.”

<sup>244</sup> Hallowell (1934: 398, en Aguirre Beltrán (1963: 330) dice que en “tales sueños el individuo entra en relación directa con los seres que, según cree, son potencias que actúan en el mundo”, y que solo se ven con los ojos del alma, no los del cuerpo. Para ellos los seres espirituales constituyen “un *continuum* con el mundo ordinario de la percepción sensible. Son partes integrales de la realidad y no seres sobrenaturales en el estricto sentido de la palabra.

cuenta de ello a lo largo de muchos de los libros que la componen, tanto en el *Antiguo* como en el *Nuevo Testamento*. En lo relativo a la predicción del clima, es muy conocido el sueño del faraón egipcio de las siete vacas gordas y de las siete vacas flacas, y de las siete espigas hermosas y de las siete espigas medio quemadas, que el hebreo José interpretó como los siete años de abundancia que vendrían y los siete años de hambruna que se seguirían, y que permitió que el faraón entregara a José la administración de Egipto, guardando el trigo de los primeros siete años de abundancia. Esta historia que se cuenta en el capítulo 41 del *Génesis*, subraya también el hecho de que José era ya conocido por interpretar el futuro a través de sueños, y ello, como él siempre lo señalara, no por una capacidad que él tuviera sino por la inspiración que le otorgara Dios (Yahvé).

Cuando Bartolomé de las Casas (1993: 189) se refiere a los tipos de libros que había en la Nueva España, los divide en cinco categorías.

El primero contenía la historia y cuenta de los tiempos y de los años. El segundo daba noticia de los días solemnes y fiestas de cada año. El tercero trataba de los sueños y de los agüeros y supersticiones que cerca desto usaban. El cuarto trataba del bautismo y nombre que ponían a los niños, según lo acostumbraban. El quinto era de los ritos y ceremonias que tenían en los matrimonios cuando se casaban, [y quizá de los sacrificios y dioses que adoraban].

Patrick Johansson señala que en los libros figurativos o códices, existen varios géneros expresivos, y uno de ellos son los “libros de los sueños” o *temicamatl*<sup>245</sup>, que mencionan algunas fuentes y que permitían al *tlapouhqui*<sup>246</sup> practicar una forma de oniromancia<sup>247</sup>. Al parecer, ningún *temicamatl* se salvó de la destrucción, natural o intencional, salvo que alguno de los que se conservan, haya servido también como libro de los sueños, y no se sepa (2004: 125, 130).

Aunque, aparentemente, no se cuente con un ejemplo concreto de un

<sup>245</sup> *Temicamatl* significa livre des songes (Thouvenot, 2008: entrada “temicamatl”, 2004, Wimmer; “libro de los sueños” (Johansson, 2004: 130).

<sup>246</sup> *Tlapouhqui* significa adiuino tal, (Thouvenot, 2008: entrada “tlapouhqui”, 1571, Molina); “el lector de los destinos” (Johansson, 2004: 125).

<sup>247</sup> Oniromancia significa adivinación por los sueños (Alboukrek, 2005: 739).

“libro de los sueños”, o *temicamatl*, vemos la gran importancia que los sueños y su interpretación tuvieron también para los pueblos prehispánicos, y la importancia que revisten para los graniceros actuales, es otro elemento de continuidad que ha prevalecido en Mesoamérica. Así lo señala Mercedes de la Garza (1990: 47) cuando se refiere a la peregrinación azteca, en el momento en que Huitzilopochtli comunica sus órdenes a los hombres en sus sueños, según el *Códice Ramírez*<sup>248</sup>. Se observa una idea sobre los sueños, como un estado que le permite “al espíritu” recibir mensajes de los dioses.

Para el siglo XVII, H. Ruiz de Alarcón (1953: 157-158) [1629], en su Tratado Sexto, cuando se refiere a “los medicos supersticiosos y sus embustes”, nos refiere claros ejemplos de personas que estando gravemente enfermas recibieron en sueños revelaciones para convertirse en curanderos. Relata el caso de Domingo Hernández, que estando enfermo de gravedad

Se le apareçieron dos personas vestidas de tunicas blancas, las cuales le lleuaron mui lexos de aquel lugar a otro donde estaba otro enfermo y alli le echaran aire, y luego le llebaron a otro lugar dónde auiendo hallado otro enfermo, le tornaron a echar ayre, y luego dixeron: voluamonos a tu casa que ya te lloran, descansa aora, que pasado mañana volueremos por ti; [...]. Luego al terçero dia voluieron los dos vestidos de blanco y le lleuaron como la primera vez, y auiendo visto los dos enfermos y auiendole soplado como antes, [...]. Luego le dixeron: oye tu que eres pobre y miserable, ves aqui con lo que tendras en el mundo de comer y beber, y que entonçes le enseñaron las palabras [...], conque desde aquel dia auia siempre curado y açertado las curas por difficultosas que fuessen, y con esto le voluieron a su casa, donde buelto en si halló que le lloraban por muerto. [Después se le presentaron la Virgen María, la Verónica, y otra.] La Veronica, le echó ayre con un lienço, y que con esto voluio en si y a la mañana se halló bueno; y que luego le truxeron un niño enfermo en quien hiço experiençia de las palabras y sano el niño, con que probó la virtud de las palabras; y que despues aca auia sanado a quantos auia curado con ellas, [...].”

Cuando Domingo Hernández fue llamado a declarar acerca de su oficio con Ruiz de Alarcón, le dijo que él no había aprendido de los hombres,

<sup>248</sup> Ver, el relato del abandono de la bruja Malinaxoch, 25.

sino de gente de la otra vida (Ruiz de Alarcón, 1953: 157-158).

Ruiz de Alarcón también refiere el caso de un ciego que se convirtió en curandero. Estando éste también al borde de la muerte,

baxó al infierno donde auia visto muchos indios y mucho genero de gente, y que estaba alli en lo alto la magestad de dios Padre, y otros desuarios [...] alli le dixeron se voluiesse al mundo y que lleuase consigo aquella mediçina y la bebiesse, que con ella sanaria assi y a otros, y que le dieron dos pelotas de yerbas mediçinales y le enseñaron como se auian de aplicar, [...]. (*Ibid.*: 160; de la Serna, 1953: 89).

Según Mercedes De la Garza (1990: 38), al referirse a éste caso del médico ciego, consignado de viva voz por Ruiz de Alarcón y publicado en su *Tratado* de 1629, y referido después, a principios del siglo XVIII, por Jacinto de la Serna, en su *Manual de Ministros de Indios*, señala que se trató de una iniciación de muerte y renacimiento. La muerte de la vida profana se expresa en el acceso al inframundo, donde el espíritu ha dejado al cuerpo dormido en un trance extático, para aprender el oficio de curandero y regresar al mundo como un hombre sacralizado.

De la Garza (*id.*) también refiere otro caso consignado por Jacinto de la Serna (1953: 98-99), de una india curandera llamada Francisca, que dijo haber heredado el oficio de sus padres, pero que siendo niña había muerto, estando tres días debajo del agua, y había visto a todos sus parientes y le habían dado la gracia y los instrumentos para curar.

Según Glockner (2001: 327), los “sueños sagrados” fueron condenados por las instituciones eclesiásticas durante la Colonia. Sin embargo, dice que la tradición que ve en ellos revelaciones y signos admonitorios no desapareció en la region de los volcanes, sino que continua existiendo lo que el llama un “relevo onírico”, en función del cual, una vez muerto el tiempere en funciones, otra persona vuelve a recibir en sueños instrucciones precisas para realizar el trabajo.

En lo que respecta a nuestras observaciones (RA-JBP) generalmente el que sueña es uno de los llamados mayores o padrinos, que comunica su sueño al resto de la corporación y a los presentes a la ceremonia.

El desprendimiento del alma o “espíritu” no sólo sucede en sueños o bajo el efecto de una sustancia psicoactiva, también se sabe les ocurre a los que se convierten en graniceros, al momento de ser golpeados por un rayo y quedar inconscientes, y que posteriormente, también en sueños, entran a esa dimensión espiritual en donde reciben revelaciones de los “seres espirituales”. Considero que esto pudo ser también así en los tiempos prehispánicos, ya que, aunque no contamos con un registro de la revelación mediante sueños, sí existen representaciones, en códices prehispánicos y en las primeras fuentes escritas, del uso de plantas y animales con propiedades psicoactivas, así como representaciones de viajes de divinidades al inframundo u otros planos de existencia, o divinidades y personajes que se transforman, por lo que no sería nada raro que también hayan tenido una fuerte creencia en viajes realizados y mensajes recibidos en sueños.

De acuerdo con Aguirre Beltrán (1963: 182), no todos los sueños tienen trascendencia, sino sólo aquellos a los que la tradición asigna un sentido y una posición en el orden de la realidad.

Como lo registrara González (1997: 322-323), sobre don Goyo, granicero de Xalatlaco, que, como queda recordado, cuando le pegó el rayo, entró en un sueño donde los *ahuizotes* lo llevaban a Chalma, y se le “revelaron” todos los lugares por donde habría de pasar tiempo después cuando fue llevado para su iniciación. En su sueño, una mujer con una niña le dieron a beber “un agua” que le permitió “revivir” y despertar.

Don Goyo dice que el *ahuizote* debe estar atento durante el temporal, para reconocer las señales de peligro y así proteger las milpas de su zona. Esto lo hace por la observación directa del cielo, y a través de sueños que le revelan cómo vendrá el tiempo. En el sueño, se le presenta primero una persona, y, al otro día, ya se sueña la nube. También sueña con los *ahuizotes* ya finados, como don Fernando Cedillo que le enseña como en un templo. También ha visto a San Juan Bautista, a quien ve como al Señor de Chalma, al Señor San Miguel y a otros santos, que le enseñan qué cosa va a hacer. Además, sueña con borregas o bueyes que pelean entre sí, que él interpreta como anuncio de nubes de granizo o tempestad (*Ibid.*: 341-342).

Como dice Aguirre Beltrán (1963: 184) el sueño es una señal, un anuncio de un mal próximo que se debe contrarrestar.

Algo muy importante que señala Glockner (1997: 505-520), y que nosotros hemos también registrado (RA-JBP) es que la revelación en sueños no se guarda como una experiencia íntima, sino que se va dando a conocer a los demás, y va pasando la prueba de su aceptación y reconocimiento. Algunos miembros de la colectividad van haciendo suyo el mensaje del sueño, y colaboran con el “tiempereo”, como rezanderos y acompañantes, en su trabajo de atraer las buenas lluvias y alejar los tiempos desfavorables. Para Silvestra Palacios (RA-JBP-SP), los sueños vienen de los mismos templos, de sus antecesores. Son “antigüitas”, que se le aparecen vestidos como se usaba antes, las mujeres con vestidos largos, con rebozos, y los hombres con ropa de manta. “Ellos les dan la fuerza para seguir trabajando”. Nos contó algo que le sucedió muchos años después de haberse “coronado”: Se le presentó un señor, llevaba su calzón, su camisa de manta, y entró, y le dijo que venía a verla para mostrarle algo. Entonces, alzó su mano, y estaba todo quemado. Silvestra le preguntó que de dónde venía, y el señor le mostró que del lado del volcán, y le pidió que le comprara algo para llevárselo. Más tarde, cuando llegó su esposo, le dijo que había venido un viejito del volcán. Entonces, hablaron con los demás graniceros de la corporación, compraron las cosas para la ofrenda, ropa, y fueron a hacer la ceremonia de la que ya hablamos con anterioridad, cuando visten representaciones de los volcanes.<sup>249</sup>

Doña Elodia (RA-JBP-EA) nos dijo que la Virgen es su abogada. Nos aclaró que ella nunca iba a Chalma y que en sueños se le apareció la Virgen y le dijo que tenía que ir. En su sueño también había muchos niños y la Virgen le dijo que tenía que curar a los enfermos y le dio unas hierbas y flores que cortó. También le dijo que llevara esas flores a su casa y que ahí las repartiera, que tenía que “cumplir” porque si se pasaba de lista, entonces se la iba a pasar a llevar. Elodia nos comentó que las flores olían muy bonito,

---

<sup>249</sup> El registro en video de la enflorada donde visten a los volcanes fue hecho por el granicero y arqueólogo Alfredo de la Rosa, y lo presentó en el Coloquio: “Jornadas sobre graniceros, Cosmovisión ritual y lugar sagrado”, ENAH, 12-05-2004. Ver fotos de las Figs. 46a y 46b. Nutini (1998: 161) dice que cuando el *tezitlaxc* que nace con poderes inmanentes llega a la edad madura, 40 años aproximadamente, La Malitzin se le aparece en un sueño y le explica “la naturaleza, magnitud y práctica de su conocimiento”, y cita al recién ungido a su morada, que es una enorme caverna en el corazón de la montaña “para instruirlo en el uso apropiado y benéfico de su oficio”.

eran guindas, rosas y blancas. Cuando despertó, no sabía dónde había dejado las flores, pero sus manos olían bien bonito. Cuando a Doña Elodia se le revela algo en los sueños, dice que es de los truenos. Ve a personas como nosotros, con equipo, “como de soldado”. Algunas vestidas de café, otras de verde. Están revueltos hombres, mujeres, jóvenes y niños. Dice que por eso ella no le teme a los truenos, porque sabe que son “seres”.

Según Glockner (1997: 508-509), para Teófila, tiempera de Hueyapan, Morelos, no existe una ruptura entre el sueño y la vigilia. El hombre montado a caballo con quien habla, en sueños, es tan real como el propio volcán, pues no se trata de una representación del volcán sino de una transposición del volcán al sueño. De ahí la posibilidad de concebirlo como una montaña en la que se manifiesta lo sagrado y con la cual es posible tener un intercambio benéfico mediante rituales. También existe una profunda relación entre la intemporalidad del tiempo sagrado y la imagen despojada de tiempo de los sueños. La imagen de sí mismo que sueña el tiempero es la comprobación de su presencia en otro lugar, en otra dimensión espacio-temporal.

Alfredo Paulo Maya (1997: 273) afirma que los “aguadores” tienen un profundo respeto por los sueños, ya que “es una de las vías para alcanzar la forma espiritual y emprender el viaje a los dominios de los señores del temporal”, en donde se les enseña a curar y la lectura de las cartas españolas que los *clacloquis* también utilizan como técnica adivinatoria.

Según Silvestra, los sueños vienen para que se le revele a uno lo que se hace con el enfermo. Mientras se duerme, no se puede curar. Lo que hay que ver en el sueño es de dónde entró esa enfermedad, cómo se va a curar. Lo dicen los “espíritus del tiempo”. Ellos entran, e indican, en el sueño: “Tu curaste este enfermo o lo estás curando. Cúralo con esto”. Ahí dan hierbitas, dan raíces, dan cosas que son naturales. Te dicen: “Dale esto, para que se cure, y se le tiene que dar. Si no, ellos mismos ya dicen: Bueno, tú lo vas a curar, lo vas a inyectar espiritualmente. Entonces, “uno pone el cuerpo para poder curar el cuerpo” (RA-JBP-SP). Eso es cuando el granicero cura en “espíritu”.<sup>250</sup>

---

<sup>250</sup> Según los graniceros, cuando ellos curan en “espiritual” o en “espíritu”, ellos no se dan cuenta de lo que hacen, sino que lo hacen de una manera inconsciente. Ellos ponen el cuerpo o la “caja” como recipiente, para que entre ahí alguna divinidad o el espíritu de algún

Cuando los graniceros dicen trabajar en espiritual, es muy similar a lo que Aguirre Beltrán (1963: 61) ha denominado como posesión mística, que proviene de la medicina negra. “El dios tribal, orisha, vodú o loa, a quién debe interrogarse sobre el motivo del mal y, para ello, el negro a ideado e institucionalizado un método asombroso: el de la posesión mística.” Además de la influencia afro, de la posesión mística, en Mesoamérica, que se dio a partir de la Conquista, el hecho de comunicarse con los espíritus de la deidad o de los ancestros, en la utilización del cuerpo como “caja”, o en sueños, no es algo ajeno a las culturas prehispánicas, cuyos pueblos sabemos establecían una comunicación con humanos, representantes del Dios en la Tierra, como lo era el *ixiptla del teotl*, representante humano del Dios Tezcatlipoca, o con el *tlaquimiloli*<sup>251</sup> o “bulto sagrado”, que una de sus funciones era ser un instrumento privilegiado de comunicación con la deidad, y para lo que es nuestro asunto, otra de sus funciones era propiciar la prosperidad agrícola (Olivier, 2010: 53, 55-56). Así también, con las “cajas”, llamadas parlantes, que contenían objetos rituales simbólicos, o con los ídolos cargados con la energía de la deidad en los rituales y con gobernantes o sacerdotes o *tlamacazque* considerados dioses o semi-dioses.

Pero también sabemos que esto se dio en otras regiones de la tierra, como lo refiere Frazer (Cf. 1986 [1890]: 126-128) con algunos ejemplos. Uno de ellos, que por nuestro asunto resulta de gran interés, por sus dotes de granicero, es el del filósofo siciliano Empédocles<sup>252</sup> de la antigüedad clásica (VI a. C.), que decía de sí mismo ser Dios, además de hechicero. Aseguraba que enseñaba a sus discípulos cómo hacer para que el viento soplara o no, que cayera lluvia o que brillara el sol, además de curar a enfermos y de la vejez o resucitar muertos. Sin embargo, en la Conquista de México, esos “semi-dioses” venidos de Europa (XVI d. C.), eran sacerdotes de la Iglesia, considerados santos por sus poderes milagrosos, como el caso que ya vimos de Fray Martín de Valencia por sus dotes de granicero y curandero.

Aunque doña Silvestra diga que en sueños el tiempiero no puede curar”, en la región del Cofre del Perote, Blanca Noriega (1997: 552) señala

---

antepasado que viene a curar a los enfermos que se presentan.

<sup>251</sup> *Tlaquimiloli* significa “embuelta cosa”, “cosa liada assi”, “embuelto assi” (Thouvenot, 2008: entrada “tlaquimiloli”, 1571, Molina).

<sup>252</sup> Según Frazer (1986: 129) fue precursor de la doctrina evolucionista de Lamarck-Darwin.

que cuando la tormenta arrecia y se hace acompañar de vientos, truenos y relámpagos, en algunas casas hay cuerpos dormidos, cuyo espíritu sale a ayudar a los *tlamatines* “celestes, en su trabajo o guerra cósmica.”

De acuerdo con Aguirre Beltrán, “si los datos percibidos durante el sueño son sentidos como válidos y se les otorga creencia y certidumbre”, es lógico que conllevan la misma responsabilidad que si se hubiera realizado durante la vigilia y, en caso de maleficio, exigen la reparación del daño (1963: 183). Lo mismo sucede si en el sueño se revela un meteoro dañino para los cultivos o alguna solicitud de ofrenda de los espíritus. El granicero que lo soñó lo comunica a los mayores de la corporación, y se toman decisiones para los rituales a realizar.<sup>253</sup>

Doña Jovita nos comentó (RA-JBP-JJ) que cuando comenzó a acompañar a un señor y a una señora que solían ir a ofrendar en templos de los “aires”, aprendió a “colocar la mesa”, una noche soñó que llegaron a verla “señora y señor chiquitos” que le dijeron:

Tú nos vas a llevar nuestra comida, vas a ser la sirvienta de nosotros, cada año tienes que ir a las cuevas en donde estamos, porque nosotros no somos dignos para ir a tomar en donde están en su lugar las cosas, lo respetamos, así es que tú nos vas a llevar comida y más cosas.

Y, a partir de entonces, por más de cuarenta años, Jovita lo ha hecho. En sueños, esos espíritus de personitas, o aires, “vienen y le avisan si va a ser buen tiempo”. Le han dicho, por ejemplo, que para el mes de septiembre va haber un poco de granizo y agua-viento. “Y ¿qué les digo? ¡Ellos mandan!” (RA-JBP-JJ). Jovita sueña con los aires que para ella son enanitos, y habla también de guardias, que se ubican en la puerta de su casa.

Estando en el templo de Malacaxco, Alfredo de la Rosa<sup>254</sup> (RA-JBP-ADR) nos dijo que la cruz de granizo que trajo al templo se la pidió en sueños el espíritu del granizo. Le dijo que necesitaba un árbol, nos comentó que si

<sup>253</sup> Según Bravo Marentes, algunas veces, el *ahuizote* sueña, con dos o tres días de anticipación, la tormenta, y se prepara para controlarla, para destruirla. Puede verse pastoreando un rebaño del cual se escapan algunas ovejas, lo que le indica que se avecina una tormenta (1997: 368, 370).

<sup>254</sup> Fig. 29a. y 29b.

uno sueña un árbol, significa una cruz. También nos dijo que, cuando él se “recibió”, soñó que llegaba a San Pedro Nexapa, y había unos toros haciendo desorden en la milpa, y su madrina, doña Silvestra, le daba un lazo y le decía que los tenía que meter al corral, porque no había nadie que los estuviera atendiendo. “Se desbocan y se salen, tienes que ir a amarrarlos”. Ésa fue la señal, y, después del sueño, le preguntó a su madrina dónde era eso, y que estaba por la carretera subiendo a Tlamacas, por donde había una curva, y ella le dijo: “Ya sé dónde te toca”; es en el templo de Malacaxco. El encargado original del templo era Apolinar Palacios, hermano de doña Silvestra, pero ya había muerto, hacía más diez años, y el templo había quedado sin “encargado”, aunque a veces de todos modos lo visitaban. Según Alfredo de la Rosa siguió diciéndonos, los “toros” son las nubes, “fenómenos meteorológicos que aquí están y salen en forma de espíritus. Como nadie los atiende y, pues, ya desde que estoy aquí, me toca atenderlos.”

Para explicar la relación del granicero con esa dimensión espiritual, vemos muchos de ellos la hacen en relación y como reflejo del mundo presente, el de los seres vivos, como debió ser hablar del Tlalocan en la época prehispánica. Se reconoce siempre una supremacía de ese “otro mundo”, que se hace evidente en las manifestaciones de la naturaleza, como son los meteoros que el granicero enfrenta. En la actualidad, en sus sueños, hacen referencia a animales y costumbre traídas de Europa. Sueñan con toros y borregos, y pastores, o de un hombre sobre un caballo, que guían a sus rebaños. Se sueña con Dios, la Virgen y los santos. También sueñan con grupos “como de soldado”, que hacen referencia a militares o a equipos de montañismo, frecuentes en el área de nuestro estudio.

En un registro que hicimos después de una ceremonia de agradecimiento, un 4 de noviembre, en el Templo de María Blanca (RA-JBP-SP y VS), Vicente nos hizo saber de un relato que escuchó de su esposa Silvestra, cuando ella se encontraba trabajando en espíritu<sup>255</sup>, sirviendo de caja o canal de su abuelita María Castro, que también sirvió como “curandera

---

<sup>255</sup> La persona que pone su cuerpo o “caja”, una vez que el espíritu que usó su cuerpo se va, no recuerda nada de lo que pasó. Es su acompañante quien después le cuenta qué fue lo que hizo o qué estuvo diciendo.

de tiempo”. Todo empezó un día que María andaba por la Lama buscando “hongos de tuza”, y, sintió un aire que le dio vueltas, que la trastornó. Después se dio cuenta que estaba parada en la punta del cerro Zultepec, y se encontró a alguien que le dijo que ella iba a alzar esas tres estrellas, “una verde, una roja y otra roja” que estaban más allá. Para cuando se dio cuenta, ya no estaban las demás personas con las que venía, por lo que se regresó para su casa. Y, llegando, le contó a su esposo y a su familia lo que le había sucedido, y ellos le dijeron que estaba loca. Con el tiempo, siguió soñando y le platicó a su tía y a su suegra. Después vino un curandero de “Juchi”, que se llamaba Luciano, y fue él quien le dijo que ella iba “a curar”. Que fuera al cerro a poner una cruz con unos palos y una vela. Vicente nos comentó que en esos tiempos había “mucho tifo” [tifoidea] y que las personas se morían pronto. María fue a curar a su primer enfermo. Le dijeron a su familia que la dejaran trabajar, que no se perdía nada con intentarlo. Les pidió que le trajeran hierba mora, iziate y hierba de tuza. Echó las hierbas a una cazuela con alcohol y lo limpió desde las plantas de los pies hacia arriba y por enfrente de su cuerpo y dijo: “Padre mío, si va a ser para mí, quítale esta enfermedad y perdona lo malo y lo bueno que haya hecho”. A las dos horas el paciente empezó a sudar como si ya no estuviera enfermo. Se terminó recuperando. A María le pagaron con unos cuartillos de frijol. Así es como empezó a curar. Le pagaban entonces de 10 a 20 centavos, y así fue juntando su dinero. Con el tiempo compró unos terrenos por el lado de Ameca. Fueron cuatro hectáreas, que después se las quitaron a sus hijos Antonio y Viviano. Un tal Jerónimo Conde no se las pagó. Por eso dijo: “¡Hoy no lo dejo en paz, lo saco y lo vuelvo a meter, ese es mi coraje!”. María compró otros cuatro solares, por el lado de Zupanco, otros por Xalome, otros por el Cornejal, y ahora que los recorrió en espíritu, dice que no encuentra nada para sus hijos.

En este ejemplo, podemos ver la importancia que tiene el sueño o el “servir de caja” al espíritu de un antepasado para poder comunicarse y conocer ciertos acontecimientos que, de otra manera, hubiera sido imposible saberlos. Lo hicieron colectivo, declarándolo a todos los presentes en la ceremonia, momentos antes de compartir los alimentos, no sin antes haber pedido permiso al espíritu de María Castro para contar esa historia.

Aunque, en el caso de doña Silvestra, fue el espíritu de su abuela la que utilizó su cuerpo como caja para comunicarse. En otros casos, quien se manifiesta es alguna deidad, como podría ser el caso del volcán Popocatepetl, “don Goyo”, que se le presenta en sueños a doña Teófila (Cf. Glockner, 1997), así como el hombre con ropa de manta y quemado por el rayo que se le presentó en otra ocasión a Silvestra (RA-JBP-SP) y le pidió ofrenda, considerándolo también el espíritu de “don Goyo”. O como el caso del hermanito Cuauhtemoc, personaje que en la ciudad de México, es poseído por el espíritu del *tlatoani* mexicana, y en cuyo trance cura y opera a varios enfermos.

Grinberg-Zylberbaum (1991: 99-100) señala que doña Pragedis, partera y granicera de Npopualco, Morelos, considera que tanto los seres que ve en sus sueños como las condiciones climatológicas poseen una realidad espiritual con la cual es posible interactuar y comunicarse. Ella, al igual que doña Teófila (Cf. Glockner 1997: 508-509), no habla, como Don Lucio, de un mundo visible y un mundo invisible, sino que vive ambas realidades como una sola. En su discurso, el universo material no se distingue del universo mental psíquico o espiritual, concediéndoles a todos éstos una misma realidad viva, de tal forma que de la misma manera como se comunica con las nubes, lo hace con sus hijos, los animales que la rodean, y con los “seres espirituales” que la visitan y aconsejan durante sus sueños.

Aviña Cerecer (1997: 293), por su parte, señala que doña Pragedis ejemplifica otro medio de entrar en contacto con los trabajadores del tiempo. Lo hizo en sueños, que tuvo la víspera de la muerte de su padre (granicero reconocido), quien pidió a su hija que cuidara a su pueblo del granizo. Le dijo: “[...] vas a tomar la cuchara de la olla en el fogón y te vas para allá (al Este) y cuando las veas que vienen las nubes todas cargadas, negras, les dices: ¡váyanse, váyanse de aquí!”.

Mercedes de la Garza refiere que en Molina encontramos una distinción especialmente significativa para entender las ideas nahuas acerca de los sueños: *çannen temictli*. *yztlaca temictli*, que significa “sueño vano”, y *nelly temictli*. *melauac temictli*. *melauacatemictli*, que significa “sueño verdadero”. La investigadora propone, que habían algunas representaciones

oníricas que se consideraban falsas, y se pregunta ¿cuáles? y ¿por qué?, ya que arguye que no hay datos al respecto, pero señala que tal vez algunas imágenes fueron consideradas carentes de realidad, meros espejismos o engaños, asociadas, tal vez, con lo que nosotros llamamos ensueño, y por ello “falsas” (1990: 46-47).

Yo considero que no necesariamente un “sueño vano” tendría que ser “falso”, es real que uno sueña, pero su significado no es considerado importante para el soñador y la colectividad, y podría ser también un sueño no claro o con imágenes difíciles de interpretar.

En ese sentido, Glockner (2004: 44) señala que al escogido, se le incrementa su sensibilidad, adquiriendo ciertas cualidades que le van a permitir experimentar algunos sueños como auténticas revelaciones del mundo espiritual. Deberá, entonces, ejercitar estas cualidades, o lo que algunos curanderos de la región llaman “agarrar el sueño”, que consiste en permanecer dormido “introduciendo una firme voluntad de acción y control de la trama onírica”.

Considero que esto mismo es lo que, de algún modo, Alejandro Jodorowsky ha definido como “sueño lúcido”, en el que sabemos que estamos soñando, lo que nos da la posibilidad de trabajar sobre el contenido del sueño (2007: 73).

En este mismo sentido, los graniceros han tenido distintas formas de adivinación para que se les revele el pasado, el futuro, el presente oculto de las cosas, el clima y las enfermedades. De estas formas de adivinación, algunas habrían caído en desuso. La adivinación o premoniciones por revelaciones en sueños, según sus testimonios, es general en todos ellos y sigue vigente; las revelaciones cuando trabajan en espíritu también son bastante comunes, en tanto que otras, practicadas, son todavía utilizadas por algunos, como es la lectura de los granos de maíz, la lectura del huevo, la lectura de las cartas españolas<sup>256</sup> o la ingestión de algunas plantas consideradas “sagradas”, como sería, entre otras, el uso del *ololiuhqui* y el *teonanacatl*, sobre todo para el área geográfica de nuestro estudio.

---

<sup>256</sup> Método de adivinación introducido a partir de la Conquista de México.



Fig. 68a. *ololihqui*: 70; 68b. *tlápatl*: 66; 68c. *coaxíhuítl*: 203; 68d. *tlahoelilocaquahuitl*<sup>257</sup>: 185; 68e. *píciatl*: 80-81 (Hernández, Vol. II y I, 1959 [1577]).

### 3. Adivinación<sup>258</sup>

Una de las facultades que se les atribuye a los graniceros es la adivinación. En el siglo I a. C., el romano Cicerón, en su tratado *De la Adivinación*, dice que existe entre los hombres cierta adivinación, que los griegos llamaron *mantiké*, que es presentimiento y conocimiento de las cosas futuras. “Es una facultad especialmente magnífica y saludable, si es que existe, y con la cual la naturaleza mortal puede acercarse muchísimo al poder de los dioses.” Y, aunque Cicerón no creyera realmente en la adivinación, más adelante dice: “[...] , no conozco nación alguna, ni tan humana y docta, ni tan salvaje y bárbara, que no piense que las cosas futuras son reveladas por medio de signos y que pueden ser comprendidas y predichas por algunos” (Cicerón, 1988: 1).

<sup>257</sup> *Tlahuelilocaquahuitl* = El árbol de la caraña, goma conocida (Thouvenot, 2008: entrada “tlahuelilocaquahuitl”, 1780, Clavijero); *quahuitl* significa árbol, [...]; *tlaueliloc* significa maléfico hazedor de mal, loco de atar, vellaco, maluado, malicioso, peruerso, ruyn, (*Ibid.*: entrada “quahuitl” y “tlaueliloc”, 1571, Molina); y, -ca instrumental.

<sup>258</sup> Los libros de magia describen las diversas clases de divinación con sus denominaciones. “Cuando ésta se hace consultando a los ídolos, se la llama oráculo; si solicita a los muertos, nigromancia; si interpreta los sueños oniromancia; cuando apela a figuras fingidas, prestigios; si examina las entrañas de los animales, aruspicina; si ve las imágenes en el agua, higromancia; si en la tierra, geomancia; si en el fuego, piromancia; si en el aire, aeromancia. Cuando por la posición y movimiento de los astros, astrología; cuando por el vuelo de las aves, auspicio; cuando por señales en los demás animales, agüero; cuando por un caso funesto, presagio y cuando se hace por la suerte, sortilegio.” Además, la que saca conclusiones a partir de las líneas de la mano, quiromancia y la cartomancia, en la lectura de las cartas (Aguirre Beltrán, 1963: 28).

Fig. 69a. Oxomoco y cipactonal, *Bbc*, 21.Fig. 69b. *CF*, 246r

Alfredo López Austin sostiene que, para los nahuas prehispánicos, los dos viejos Oxomoco y Cipactónal, eran expertos en las artes adivinatorias. El manejo eficaz de las artes adivinatorias lo hacían especialistas, cuyas facultades tenían fuentes muy similares a las de los magos (Cf. López Austin, 1967 y 2004). Entre los adivinos famosos, había algunos “gobernantes”, como se ve en el *Códice Ramírez*, que registra las palabras de Nezahualpilli, *tlatoani* de Tetzcoco y notable adivino, cuando se refiere a su homólogo Motecuhzoma Xocoyotzin: “Quién duda que un señor y príncipe que antes de reinar sabía investigar los nueve dobleces del cielo”. López Austin (2004: 28) señala que “con la adivinación se pretende conocer el futuro, el pasado distante y el presente oculto”. En relación a los graniceros contemporáneos, lo que se busca saber por su intermedio es, entre otras cosas: la ubicación que se ignora de algunas personas, como serían las esposas huidas o familiares extraviados; el origen de unas enfermedades; el tratamiento adecuado de unos pacientes; el clima futuro; las calamidades que se ciernen sobre la población; el destino de unas empresas; la autoría de unos robos, y el sitio donde se encuentran los animales perdidos o robados.

López Austin (*ibid.*: 29) presenta una propuesta de clasificación de las técnicas adivinatorias usadas por los adivinos nahuas prehispánicos: a) La acción directa, gracias a “la sabiduría del adivino que lo facultaba para interpretar las láminas de los códices adivinatorios, los libros de los sueños y el brillo del destino de un niño que refleja su rostro en el agua de una vasija”; b) La construcción de un modelo, en que el adivino crea un escenario apropiado para la búsqueda, en donde las partes de la réplica se estiman armónicas con el acaecer de lo proyectado. Si, por ejemplo, las partes del paciente se figuran con granos de maíz y se les imprime movimiento, la

posición final podrá ser interpretada como diagnóstico; c) El viaje extático, a partir de la ingestión de plantas como el *poyomatli*<sup>259</sup>, que, menciona López Austin, apoyándose en Francisco Hernández [1577], es “una extraña locura creen los indios que se les revelan las cosas ocultas y venideras”; o el *ololiuhqui*<sup>260</sup>, que Jacinto de la Serna refiere a la creencia de que él revela las cosas secretas.

Si revisamos el pasado prehispánico, vemos muchas representaciones iconográficas de piscotrópicos, en esculturas y códices, y podríamos de ello concluir que su uso fue muy recurrente y formaba parte de la religión, la cosmovisión, la medicina y la cultura en su conjunto. Según Glockner (2010: 441-442), así lo confirman algunos hallazgos arqueológicos. Entre varios ejemplos, menciona el entierro de al menos tres mil años de antigüedad en Tlatilco, Estado de México, donde se encuentran los restos de un “chamán”<sup>261</sup> que fue sepultado, a su lado, con dos hongos de cerámica y metates de tezontle que eran utilizados para moler plantas psicoactivas.

<sup>259</sup> *Poyomatli* significa nombre dado a diversas especies de plantas no identificadas. Se atribuye a sus flores un intenso aroma y propiedades psicotrópicas. Ay muchas maneras destes cañutos: y se hazen de muchas, y diversas, yervas, olorosas, molidas, y mezcladas, unas con otras, conque los tupen muy bien de rosas, de especies, aromaticas del betun llamado chapuputli y de hongos, de rosa llamada, poiomatli e de itzietl: [...]. Lib. 10, fol. 64, p. 66 v. (*Ibid.*: entrada “poyomatli”, 1580, Sahagún/Máynez); Hay otra raíz del mismo nombre, con la cual, por una extraña locura, creen los indios que se les revelan las cosas ocultas y venideras (Hernández, vol. I, 1959, [1577]: 105).

<sup>260</sup> *Ololiuhqui* significa “que hace dar vueltas”. Ofrecian le [a la imagen de Huitzilopochtli] flores, de todo genero: compuestas de diversas maneras, y con diversos labores; unas llaman chimalsuchitl, y otras ololiuhqij: y otras momoyaoac. Lib. 4, fol. 47, p. 290r.; Semilla molida “El esférico”, [...], que se ponen los indios y la beben para solo ver visiones, el cual tiene el efecto de emborrachar y echaban gusanos negros peludos que solo el pelo tiene ponzoña y lastima a los que toca (T. I: 52); cierta planta muy medicinal, que ha servido a la superstición (Thouvenot, 2008: entrada “ololiuhqui”, 1580, Sahagún/Máynez; 1579, Durán; 1780, Clavijero); Hay otra hierba que se llama cóatl xoxouhqui, y cría una semilla que se llama ololiuhqui; esta semilla emborracha y enloquece. Danla por bebedizos para hacer daño a los que quieren mal, y los que la comen paréceles que ven visiones y cosas espantables; (Sahagún, *HG*, 1997: 666); Los sacerdotes indios, cuando querían simular que conversaban con los dioses y recibían respuestas de ellos, comían esta planta para delirar y ver mil fantasmas y figuras de demonios (Hernández, 1959, [1577], Vol. II: 73); Al *ololiuhqui* se le conoce también en la actualidad con el nombre de “semillas de la Virgen” o “semillas del manto de María” (JBP).

<sup>261</sup> Glockner señala que entiende al chamán como “toda persona que ha experimentado una muerte y una resurrección simbólicas como signo de una apertura al mundo de lo sagrado; una persona que ha recibido un mensaje iniciático de las deidades y el don correspondiente, sea a través de los sueños, mediante visiones enteogénicas, disciplinas físicas o el padecimiento de alguna enfermedad”, capaz de mantener un vínculo con la dimensión espiritual [...] (*Ibid.*: 442).

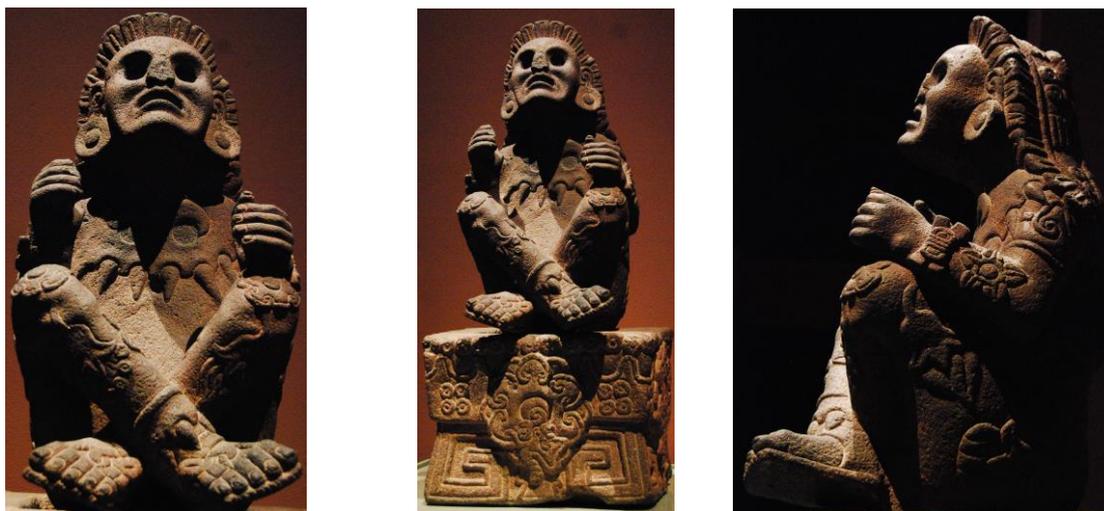


Fig. 70a, b, c, Xochipilli, Sala mexicana, MNAH.

(fotos JBP)

R. Evans, botánico, especialista en plantas “sagradas” y Albert Hofmann, químico, que sintetizó el LSD<sup>262</sup> del cornezuelo de la espiga del centeno, y que también descubrió los alcaloides del *ololiuhqui*, examinan con detalle las propiedades de las plantas llamadas alucinógenas (1993: 62), y consideran que Xochipilli, el “extasiado príncipe de las flores”, escultura en piedra, desenterrado en Tlalmanalco, en las faldas del Popocatepetl, contiene los glifos estilísticos que representan varias de estas plantas.

Por medio de éstos y otros psicotrópicos y otras plantas que alteran la conciencia, de ejercicios penitenciales y hemorragias, el adivino impulsa una de sus entidades anímicas a la región divina donde se ve el tiempo absoluto. Viaja a un “allá-entonces” donde permanecen todas las posibilidades de existencia; es el presente perpetuo, porque habitan en él todos los “dioses-tiempos” que vienen al mundo por turno calendárico, ya que el flujo temporal acaece sólo en la casa de las criaturas. “El adivino trasciende las limitaciones de la percepción humana, va al eterno presente y todo lo ve” (López Austin, 2004: 29).



<sup>262</sup> La dietilamida de ácido lisérgico (LSD-25).

Fig. 71a y 71b, De izquierda a derecha: hongo visto desde arriba, zarcillo de la maravilla, flor de tabaco, flor de la sagrada maravilla, el botón de sinicuiche y hongos estilizados del género *Psilocybe aztecorum* (Evans y Hofmann, 1993: 62).

En la llamada “poesía náhuatl”, vemos que en varios poemas se hace referencia a las flores que embriagan. Aquí presentamos uno de ellos, recogido por Juan Bautista de Pomar en los *Romances de los señores de la Nueva España, Texcoco, 1582*.

<p><i>Ica xon ahuiyacan ihuinti xochitli tomac mani Aya. Ma on te ya aquiloto xochicozquitl: in toquiappancaxochiuh: tla celia xochitli: oncan nemi tototl Chachalaca tlatohua. Hahaya hual on quimati teotl ichan Ohuaya Ohuaya.</i></p>	<p>Deleitaos con las embriagadoras flores que están en nuestras manos. ¡Vengan a ponerse en los cuellos collarres de flores: nuestras flores de tiempo de lluvia: estén frescas abran sus capullos! Allí anda el ave: parlotea, trina: Viene a conocer la casa del dios</p>
<p><i>Zaniyo in toxochiuh ica tonahuiyacan zaniyo in cuicatl Aya ica on pupulihui in amotlaocol in tepilhuan ica yehua amelel on quiza. Ohuaya Ohuaya.</i></p>	<p>Sólo con nuestras flores démonos placer; sólo con nuestros cantos vaya desapareciendo nuestra tristeza, príncipes: con ellas huya vuestro hastío.</p>
<p><i>Quiyocoya in ipalnemohua Aya qui ya hual temohuiya Moyocoyatzin in ayahauilo xochitli ica tehua amelel on quiza Ohuaya Ohuaya.</i></p>	<p>Las crea el que hace vivir todo, las hace nacer el Árbitro Supremo: flores placenteras: con ellas huya nuestro hastío.  (Pomar [1582], 1993: 50)</p>

Para el siglo XVII, Hernando Ruiz de Alarcón dedica los capítulos VI y VII de su *Tratado* al uso de las semillas de *ololiuhqui*. Señala que bebiendo la semilla uno de “sus embusteros medicos” *ticitl*<sup>263</sup>, *paini*<sup>264</sup> o el enfermo, u otro alquilado para tal efecto (1953: 48-49), “priua del juicio, y es de marauillar la fe que estos desdichados naturales tienen con esta semilla”, la consultan

<sup>263</sup> *Ticitl* significa Adiuino tal, curador o medico (Thouvenot, 2008: entrada “ticitl”, 1571, Molina).

<sup>264</sup> *Paini* significa Beuedor tal (Thouvenot, 2008: entrada “paini”, 1571, Molina).

como oráculo para todas cuantas cosas desean saber, “hasta aquellas a que el conocimiento humano no puede llegar, como para saber la causa de las enfermedades”, como de las cosas hurtadas y de sus agresores (*Ibid.*: 43). También el párroco inquisidor menciona el uso del peyote para los mismos fines adivinatorios. Nos presenta algunos casos en donde se utilizaron las semillas, para encontrar, por ejemplo, a esposas huídas (*Ibid.*: 51).



Fig. 72a. Personaje con hongos “divinos”, CVB, 24.

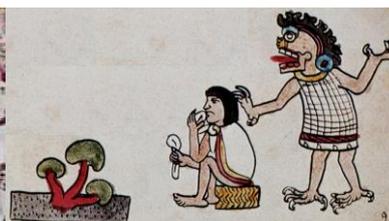


Fig. 72b. CM, 90r. (retoque JBP)

Según Julio Glockner (2010: 455-456), el rechazo de que fueron objeto las plantas visionarias como el *ololiuhqui*, el *peyotl* y el *teonanacatl* “durante el virreinato respondía, por un lado, a una consideración metafísica, pues se trataba de plantas con las que El Maligno pretendía simular la comunión cristiana [...]”, pero había también una sanción de la conducta de los nativos sustentada en la razón y el buen juicio occidental, de que la gente que ingería esas plantas perdía la razón y extraviaba el juicio, comportándose como borrachos. Y apoyándose en Sonia Corchera (1991), Glockner (2010: 456) señala que la tradición judeocristiana asoció el “Mal con el politeísmo, la poligamia y la embriaguez, en tanto que identificó el Bien con el monoteísmo, la monogamia y la sobriedad.”

En la zona de nuestro estudio etnográfico, Bonfil menciona el uso de una variedad de frijoles (pequeños, redondos, colorados con una mancha negra) llamados “niños” *pipiltzintli*, que se ingieren con la semilla de la marihuana y producen efectos alucinantes. Dice que éstos “niños” hablan; y que quien los ingiere actúa como “médium” y presta su voz para que los “espíritus” o seres sobrenaturales se expresen, los que generalmente hablan en náhuatl. Ellos ven el mundo, el pasado y saben de las cosas perdidas. Afirma que el uso de los “niños” no es privativo de los graniceros, sino que también otros “yerberos” los usan con fines adivinatorios y curativos; además, sirven para conocer en última instancia, cuando la consulta de los huevos de

gallina falla, si alguien tocado por el rayo está o no exigido, cuáles poderes tendrá y qué rango le corresponderá en la corporación (1968: 114-115)<sup>265</sup>.

Me parece importante el señalamiento que hace Glockner (2010: 456) en el sentido de que debido a la fuerza de estos prejuicios culturales en México, se ha cultivado en nuestros días una actitud displicente entre la mayoría de los historiadores y antropólogos al tratar el consumo ritual de estas plantas, y agrega que la desinformación es tanta, que se sigue hablando de alucinógenos, a pesar de que hace más de dos décadas que existe una propuesta de connotados etnomicólogos que nos aproxima mucho mejor a la experiencia vivida y a la espiritualidad de los pueblos indígenas, de utilizar el neologismo de “enteógeno”, que viene de las raíces griegas *en theos genos*, que significa, “generar lo sagrado”, o de “engendrar dentro de sí lo sagrado”, a diferencia del término alucinógeno, que viene del latín *allucinari*, que significa “ofuscar, seducir o engañar”. El mismo autor (*op. cit.*: 464) reconoce estar consciente que su propuesta pasa por encima de algunos criterios bioquímicos y farmacológicos, pero privilegia criterios antropológicos y éticos, además dice que quizá sea la única manera de salvar estas virtuosas plantas de la estupidez moderna, “que en su delirante combate a las drogas y el narcotráfico puede llegar a convertir el tema de la experiencia mística en vulgar asunto de comisaría.”

En este sentido, me parece importante el testimonio que Miguel Barrios (1949) consignara, de María de los Santos, tiempira de Hueyapan, donde podemos ver que todavía hace más de sesenta años, se reconocía abiertamente el uso de los “hongos divinos” con fines adivinatorios para saber cómo iba a estar la cosecha. María decía que un pedidor de agua se hace tal cuando cree fuertemente en ese trabajo. El guía le pregunta al elegido, si acaso cree sobre la pedida de agua. Si le contesta que sí, entonces el guía busca los hongos, “llamados espíritus del agua”. Se los da a comer crudos, o también hervidos, tomándose el caldo. La persona cae dormida. Dentro de ese sueño ve a muchos niños, que son los espíritus del agua (“aguadores, regadores, trabajadores y cultivadores”); algunas veces se ven muchas

---

<sup>265</sup> Bonfil supone que las semillas del árbol de colorín se les dice “los niños”. Sin embargo, en la misma zona, Vicente utiliza el mismo término para designar a un tipo de hongo psilocibio y a los frijolitos que les nombran colorines se les dice también tepoztecas (RA-JBP-VS). También María de los Santos llama niños a los hongos psilocibios (Barrios, 1949: 66).

milpas, “muchas calabacitas, muchas flores y muchas cosas, todo reverdecido”. Eso significa, lo que van a producir los campesinos. “Cuando dentro del sueño no se ve nada, eso quiere decir que ningún campesino hará producir”. Los “niños” también solicitan lo que se tiene que llevar como ofrenda a donde se pedirá la lluvia (1949: 66).

Luis Reyes (1970: 140-141), en base a una información obtenida en náhuatl de una mujer de setenta años, en la comunidad de Amatlán de los Reyes, Veracruz, señala que cuando se provoca el estado de trance al ingerir los hongos psilocibios, se invoca a los santos y vírgenes. Para obtener mejores resultados recomendaban tomarlos en “la fiesta de *yewatsin* (Transfiguración del Señor, 6 de agosto), afirmación que se basa en que en esa fecha se conmemora el pasaje bíblico en el que Jesús entró en contacto con seres celestiales.” Cito textual fragmentos de dos párrafos traducidos por el investigador.

Y la que bien y sinceramente los toma empieza a ver muchos hombrecitos como niños, con ellos empieza a platicar y estos hombrecitos le dicen todas las cosas a causa de que allá del Tlalocan vienen; es pues la tierra la que contesta porque sobre ella estamos, por eso todas las cosas ella sabe [...]. Allí lo sabrás todo. (*Ibid.*: 144)

Las mujeres antiguas tenían muy por su costumbre tomarlos, ahora ya no, ya les tienen miedo. (*Ibid.*: 145)

Quizás Bonfil se confundió al llamar “niños” a las semillas del árbol del colorín<sup>266</sup>, o podría ser el caso de que el término de “niños” se utilizaba para denominar tanto a los hongos psilocibios, como a las semillas de colorín, y a los duendes que hay en las cuevas o lugares de encanto.

Maya (1997: 272) confirma que a los graniceros, al sur del Popocatepetl, se les atribuían prácticas adivinatorias, mediante la ingestión de “remedios” u hongos, logrando así que el *clacalqui* emprendiera un viaje espiritual, en donde era poseído por seres divinos. Asimismo, señala que este recurso habría dejado de utilizarse por lo peligroso que resultaba y

---

<sup>266</sup> Árbol de ramas espinosas y madera blanca, de flores comestibles, rojas y agrupadas en racimos (Alboukrek, 2005: 264) o *Erythrinacoralloides*.

también debido a las acusaciones de brujería por parte de los grupos religiosos protestantes llegados a la región en años más recientes.

El investigador Felipe Zafra, asistente al Coloquio sobre graniceros celebrado en la ENAH en 2004 (RA-JBP-VS)<sup>267</sup>, nos comentó que en la comunidad de San Marcos Huecahuaxco, en el Estado de Morelos, en las faldas del Popocatepetl, el granicero es designado nahual y consulta los hongos psilocibios para tener revelaciones del clima y también los usa para curar. El mismo investigador le preguntó a don Vicente, granicero de San Pedro Nexapa, si ellos en su comunidad tenían este “arraigo prehispánico”. Vicente le contestó que antes sí existía. Nos contó del caso de María Córdoba, curandera que era muy conocida y que todos acudían a ella. Se comía “los honguitos”, se sentaba y se dormía, y ya cuando le hacía efecto, empezaba a hablar. Se le preguntaba por el que estaba malo, y ella ya decía lo que había que hacer al enfermo, para que se aliviara. Pero, si a la hora de preguntarle qué es lo que tenía, ella empezaba a cantar una alabanza de difunto, era señal de que esa persona iba a morir. Si no se escuchaba nada de eso, era señal de que sí se iba a aliviar: ...“y se aliviaba, con eso adivinaba”. Pero, don Vicente nos dijo que ahora ellos no, porque les han dado la facilidad de consultar rápidamente por medio de “lo espiritual del tiempo”. Su esposa, Silvestra, “pone el cuerpo”, y cuando viene algún enfermo, él le pregunta “al espíritu”. Así trabajan ellos, y así fácilmente se dan cuenta, “sin necesidad de tomar esas sustancias”.

Si analizamos las primeras fuentes, comparándolas con las etnográficas de los últimos 60 años, podemos reconocer, que en las primeras fuentes, además de mencionar las cualidades curativas de algunas de estas plantas, también psicoactivas, la descripción que hacen de los efectos que producen algunas de ellas, son muy negativos donde se expresa siempre “el demonio”, a diferencia de los testimonios que hacen los curanderos en general que sí las conocen. En este mismo sentido, me parece importante decir que la visión de las cosas de muchos españoles en la Nueva España era bastante negativa en general hacia lo que veían y no conocían. Como lo señala Francisco Hernández, en relación a algunas plantas. Cuando habla de

---

<sup>267</sup> Registro audiovisual hecho en el Coloquio: “Jornadas sobre graniceros, Cosmovisión ritual y lugar sagrado”, ENAH, 12-05-2004.

las cualidades y virtudes del *tlaolli* (maíz), nos da a entender que había una visión deformada de la planta. El protomédico de Felipe II se cuestionaba de cómo era posible que los españoles, siendo buenos imitadores de lo extranjero, no lo hubieran adoptado todavía, ya que usado convenientemente es muy saludable tanto para sanos como enfermos, de fácil cultivo, que nace casi en cualquier suelo y está poco sujeto a los perjuicios de la sequía y demás rigores del cielo y de la tierra, y mediante el cual podrían tal vez librarse del hambre y de los innumerables males que de ella derivan (Hernández, 1959: 288-289) [1577].



Fig. 73a. *Tlaolli*  
(Hernández, 1959 [1577]: 288)



Fig. 73b. *Tlaolli* (*Ibid.*: 288)  
(fotos JBP)

En nuestros registros, me pareció importante destacar que cuando Vicente comenzó a hablar del uso de los hongos como método de adivinación y curativo, nos haya dicho que “en esos tiempos estaban muy carecidos de la ciencia en los pueblos, y por eso se usaban” (RA-JBP-VS). Lo curioso es que, al parecer, el trabajo que hace en espiritual con su esposa, y que lo atribuyen a los “espíritus del tiempo”, no lo ven como algo alejado de la ciencia, como tampoco contradicho con la religión cristiana.

Sobre el mismo tema, doña Silvestra considera que el uso de los hongos o de las semillas de colorín, como medio adivinatorio también funciona. Sin embargo, ella cree que al pasar el tiempo, pueden hacer daño, porque son muy fuertes, y la “cabeza” podría sufrir alguna enfermedad (RA-JBP-SP).

Actualmente, las plantas con propiedades “psicoactivas” son consideradas “perjudiciales para la salud” tanto por las distintas Iglesias como

por la Secretaría de Salubridad, y es perseguido también su uso por parte de los cuerpos de seguridad, como el Ejército y la Policía, por ser consideradas drogas ilegales, y por ser parte del negocio del narcotráfico. Serían razones suficientemente poderosas para que los que todavía las utilizan, no reconozcan que así lo hacen, para evitar de esta manera represalias, ya que, además, de por sí, los curanderos indígenas, son muchas veces vistos con malos ojos por las autoridades eclesiásticas, el gobierno y la sociedad en general.

A partir de la Conquista y durante la Colonia, la utilización de estas plantas fue perseguida por la Iglesia. Se consideraron plantas del “demonio”, que producían locura y visiones fantásticas, y que formaban parte importante de los rituales y cultos a sus antiguos dioses (Cf. González Obregón, 1912, 2009; Ruiz de Alarcón, 1953; Serna, 1953).

Para finales del periodo Post-clásico, aunque el uso de estas plantas fueran aceptadas socialmente por sus virtudes adivinatorias y curativas, el abuso en su consumo era castigado. Así, nos lo describe Broda (1978: 225) apoyándose en algunos textos del *Códice Florentino*, cuando se refiere al primer discurso que el *tlatoani* hacía, al pueblo reunido, una vez entronizado. Exhortaba a su pueblo, al servicio de los dioses, a la guerra (*teuatl tlachinolli*), a la agricultura (*tlachioaliztli*); pero también, vigilaba, la administración de la justicia. Hablaba a sus súbditos de los peligros de darse a la borrachera y a las drogas o alucinógenos, y les advertía que si se hacían adictos, les alcanzaría la justicia, la que se comparaba a una fiera (*tecuaní*), refiriéndose a los “jueces” que la impartían.

#### **4. Ceremonias de obligación**

Como ya hemos visto, los graniceros llevan a cabo una serie de ceremonias rituales para realizar su trabajo. Las ceremonias que ellos llaman “de obligación” son, como lo dice su nombre, aquellas a las que no debe dejar de asistir el granicero. Se trata, como ya hemos visto, de la de “petición de lluvias”, que se realiza el 3 o 4 de mayo, día de la Santa Cruz, y de la de

“agradecimiento”, que se lleva a cabo el 4 de noviembre. En relación al 3 de mayo y 2 de noviembre, en palabras de un granicero entrevistado por Broda (1997: 71), estas fechas, respectivamente, “abren y cierran el temporal”. Y agrega Broda más adelante (*Ibid.*: 73, 77) que si bien la relación con las fiestas católicas actuales abarcan un sincretismo complejo, fechas cercanas, como son el 30 de abril y el 30 de octubre, junto con el 12 de febrero y el 13 de agosto, son correspondientes con la orientación 15.5°, de gran importancia en el Cerro Tláloc y que conecta al sitio de Tenayuca, orientación que tomó auge desde Teotihuacan en la desviación de su eje, lo que refleja elementos importantes del calendario agrícola prehispánico. El 29 de abril el sol se pone justo enfrente de la escalinata de la pirámide del Sol (Morante, 1997: 124).

Jacinto de la Serna, apoyándose en el trabajo que llevó a cabo Hernando Ruiz de Alarcón, refiere el caso de una ofrenda de copal, “madejas de hilo, y pañitos de algodón mal hilado, que llaman *Piton*; candelas, y ramilletes vnos muy antiguos, y otros muy frescos” (Serna, 1953: 92) que el beneficiado halló recién colocada en un cerro el día de San Miguel en el año de 1626:

[...], halle en vn cerro la ofrenda acabada de poner, y la huella fresca, del que la puso, y aunque la siguieron no la pudieron dar alcance porque la aspereza de la tierra no sufre mucha señal de huellas (Ruiz de Alarcón, 1953: 29).

De la Serna señala:

[...] que á las gallinas que àn de comer, les cortan las cabezas ante el fuego, [...]; y se haze en casa del indio mas principal, y adereçadas las gallinas, á vezes guisadas á su modo, y yá vezes hechas en tamales, y aparejado el pulque, poquietes, y rosas con cacao: hazen dos partes de todo, la vna es para ofrecer á el fuego, y la otra lleuan á ofrecer á la Iglesia, poniendolo todo delante del altar, y en medio con todo cuidado. y á el descuido ponen vn poco de pulque en vn vaso en el mismo altar, y luego lo quitan todo, y de lo vno, y de lo otro dan de almorsar á los Cantores, [...]. (*Ibid.*: 142-143)

María de los Santos le describe a Miguel Barrios (1949: 67) cómo se hacen las peticiones de lluvia en el cerro Quetzaltépetl, cercano a Hueyapan. Cuando comienza un nuevo año, se va a visitar, se va a orar, “nomás a anticiparse”. Después, se trabaja los días jueves, sábados y domingos, que son los días que trabajan los “señores aires”.

Se necesita no cenar la noche anterior, tienen que rezar toda la noche los que van a ir; al día siguiente tampoco se debe almorzar; “se come después, cuando ya se pidió el agua”, después de 24 horas de ayuno. Se debe saludar con reverencia, porque si no, lo enferman los espíritus del aire. Se debe pedir “media gota de agua” porque si uno pide toda la gota, habrá inundación, se perderán las milpas (*Ibid.*: 69). Primero, llegando, se hace la salutación al sitio:

Aguadores y serafines: ¡Ave María Purísima! Llegamos aquí en este patio, altar sagrado y templo; pedimos un saludo con lo que traemos. Recíbannos con mucho gusto, con mucha atención, perdónesenos por haber venido pasando ante ustedes por un saludo que venimos a hacer. Les recibiremos con mucho gusto lo que nos brinden para sobrevivir, con lo que debemos vivir. Si Dios otra vez nos vuelve a dar fuerzas, nuevamente pasaremos con otra visita. (*Ibid.*: 67)

María le dice a Barrios que se colocan las flores sobre las 24 cruces. El patio se deshierba y se barre. Luego, andan de rodillas y piden perdón con oraciones. Se reza la letanía mayor. Después alinean toda la fruta que llevan; tortillas, pollo cocido en mole, café endulzado, pan, galletas, y todo lo que se pueda llevar.

No es bueno llevar aguacates, capulín y el tejocote, porque no les agrada a los señores aires.” [Y se les habla así]: “Señores aires, colorados, blancos, amarillos, azules, negros y de todos colores: tengan el favor de regalarnos media gota de agua para todos nuestros alrededores de este mundo; para ricos y para pobres. ¡Ave María Purísima! Pedimos permiso, que ya vayamos pasando, sírvanse darnos un buen camino. ¡Ave María Purísima! ¡Madre Santísima! Que llueva que haya jilotes, que se hagan elotes; lo que ustedes

dispongan (*Ibid.*: 69).

Alfredo de la Rosa (RA-JBP-ADR), que, además de ser granicero, es licenciado en arqueología, dice que las “floreadas” son las fiestas principales que se hacen en el mes de mayo:

Consiste en recorrer todos nuestros sagrados templos, solicitar el agua, pedir por una abundante lluvia, y, bueno, también pedir bendiciones personales, [...]. Estas ceremonias propiciatorias del agua, en ellas son alojadas las “cruces de tiempo”, [que] representan el nexo del granicero con este mundo y con el mundo de lo espiritual, con el mundo etéreo, el mundo que no podemos ver comúnmente.

En las ceremonias de obligación, la práctica del ritual tiene características propias y un orden en su desarrollo que generalmente se respeta sin cambios. Sin embargo, estas características propias y el orden de su ejecución, aunque son similares en muchos aspectos, varían de una corporación a otra y de un ritual a otro. Esto se debe a aspectos físicos y sociales que están presentes, como las condiciones del lugar a la hora de llegar, como podría ser el hecho de que se encontraron con el templo saqueado, o se detectó una cruz movida u orientada hacia otra parte. Pero, también vemos que hay variaciones en aspectos sociales propios, o que tienen alguna relación con la corporación, como podría ser la coronación de un nuevo granicero, o, por ejemplo, asuntos relacionados con las visitas o acompañantes que acuden al ritual (Cf. Bulnes, 2006).

Alfredo de la Rosa (RA-JBP-ADR) explicó el orden en la ejecución de “las floreadas”. Dice que se hacen saluciones antes de partir.

Regularmente nos quedamos de ver en la casa de los mayores. Es ahí donde decimos las saluciones, pidiendo un buen camino, que los espíritus reciban bien su ofrenda y que nos permitan entrar bien, sin ningún percance, [ya] que regularmente suceden cosas como fallas en el transporte, [o que] a alguien le dé un aire, cuestiones así. Por eso, pedimos primero un buen camino a los espíritus.

Como un ejemplo de salutación contamos con un registro (RA-JBP) en San Pedro Nexapa, antes de salir al templo de María Blanca, en la Iztaccíhuatl, para realizar una ceremonia de agradecimiento. Silvestra reunida con otros graniceros, frente a la mesa, se persignaron y después dijo:

Santísima Cruz de tiempo, danos el buen camino, que vamos a visitar en el sagrado templo de María Blanca. Te pedimos de que juntes tu ramal para estar todos juntos en ese sagrado templo, que ya sabes muy bien a que vamos, por todos los que están de esta rama, que tú los llames para que se pasen un día aunque sea una fiesta pequeña [...] pero ya sabes a que vamos, a agradecerles lo que tuvimos en este año.

Una vez que se llega al templo se canta un canto de alabanza. Generalmente, hemos constatado (RA-JBP) que cuando comienzan las ceremonias en diferentes templos de distintas corporaciones, se canta “Buenos días Paloma Blanca”.<sup>268</sup> Después se procede a limpiar el templo. Regresando con la descripción de Alfredo (RA-JBP-ADR) sobre lo que se hace llegando al templo, nos dijo:

Después que llegamos al templo, hacemos las saluciones, se agradece la llegada, se solicita un buen temporal, cada uno de los graniceros, pasan a saludar a la mesa principal con el sahumador dándole aroma a los espíritus [...] Es la forma en que [...] los saludamos [...]. Después damos una pequeña limpieza al templo y se pide la presencia también de otros templos. Se solicita, por ejemplo, la presencia del templo de Alcaeca, que se hace presente en esos momentos. A todos los templos se les pide que en esos momentos se presenten y compartan con nosotros estas ofrendas.

El hecho de solicitar la presencia de otros templos lo hemos visto en otras ceremonias de obligación de otras corporaciones como en el templo de Canoahitla. En una ocasión don Alejo (RA-JBP-AV), al comenzar la ceremonia hablo a los espíritus de los “trabajadores temporales” llamándolos por su nombre y de sus templos. Y Esteban de Hueyapan, como ya vimos, dice que en la ceremonia se acercan espíritus de otros lugares, como del Pico de Orizaba. “Se

---

<sup>268</sup> Ver Anexo.

invitan entre ellos” (RA-JBP-E).

Regresando al proceso de la ceremonia, De la Rosa (RA-JBP-ADR) también nos dijo:

Después adornamos las cruces y el templo. También se elaboran ramilletes de flores con los que son adornados, la delimitación del templo o de la mesa principal. Se van colocando flores, ramilletes de flores. Regularmente se utilizan de flor blanca, pero también puede ser de colores, que están representando el arco iris, y después de eso, se colocan las ofrendas [velas y comida] y todos los graniceros y la gente que nos haya acompañado pasamos a hacer una pequeña comida, para convivir junto con los espíritus. Después de eso se despide uno, y se reparten las ofrendas y, en algunos casos, si la gente así lo solicita, se dan limpias [para] desalojar algo que le pesa al corazón, [...]. Podemos decir que las floreadas es una pequeña peregrinación. Se sale de la vida cotidiana, tanto en el espacio como en el tiempo, para llegar a un lugar sagrado y convivir con el mundo espiritual. Tiene la función de educar a los nuevos graniceros sobre la elaboración del ritual, así como la topografía sagrada del templo. Muchas veces uno es nuevo, llega ahí, a ese lugar, y sólo ve una cueva. No alcanza a comprender [...]. Los mayores, o los graniceros más avanzados, nos van explicando: Mira, aquí reside tal espíritu, tienes que adornarlo así, tienes que saludarlo de tal forma, y la manera en que debes de acercarte, o sea, nos van explicando cómo se tiene que elaborar el ritual.<sup>269</sup>

Los graniceros están organizados en corporaciones en torno a un templo (Bonfil, 1968: 101). Sin embargo, también hay corporaciones que acostumbran visitar varios templos. En la actualidad, la corporación de San Pedro Nexapa visita catorce templos. Los de San Andrés de la Cal visitaban seis, después fueron nueve, y ahora son trece (RA-JBP). En la cueva “Templo de las Cruces”, o Canoahitla, las ceremonias de “obligación” son los días 4 de mayo y 4 de noviembre. En la cueva de Alcaeca, al suroeste de la Sierra Nevada, en el volcán Iztaccíhuatl, que es el “templo” principal del área, se hace la petición el 3 de mayo, día de la Santa Cruz (Bonfil, 1968: 99-128), pero varía la fecha exacta de un lugar a otro. En el Oloteppec, 2-3 de mayo, y

---

<sup>269</sup> Ver continuación de la explicación de Alfredo de la Rosa en el Anexo.

1-2 de noviembre –“Días de Muertos” (Albores, 1997: 401-403). Nosotros hemos asistido a varias ceremonias, y, por lo que hemos visto, muchas se hacen tratando de aprovechar el fin de semana más cercano, de preferencia que sea en Sábado o Domingo, sobre todo cuando hay personas invitadas a la “enfloración”. En 2010, nos tocó asistir a una petición de lluvias en el templo de María Blanca, el día Sábado 1º de mayo, y a otra, en Canoahuitla, el Lunes 3 de mayo, en donde, por lo general, como en muchos lugares, se respeta el día aunque caiga entre semana.

Los *ahuizotes* de Xalatlaco tienen dos fechas importantes en su calendario ritual, en las que hacen sendas peregrinaciones al santuario de Chalma. Una, es el último día de abril, en donde van a “pedir el arma” (“machete de acero bendito”), con la cual luchan contra los meteoros dañinos encomendándose al Arcángel San Miguel, dueño del santuario, “para salir con bien” en sus combates, para tener éxito (González, 1997: 324-325)<sup>270</sup>.

El 3 de mayo o día de la Santa Cruz, los *ahuizotes* llevan ofrenda de flores a los manantiales, “ojos” de agua, y adornan los árboles cercanos con grandes tiras de papel crepé blanco y/o azul cielo. Encienden el sahumerio con copal, hacen “rogaciones” pidiendo el agua, y echan dos cohetones por cada manantial. También lo consideran el Día del Árbol, porque “Jesucristo murió en un palo”. La creencia es también que cuando encuentran un árbol en el monte a los que le salen bracitos con forma de cruz, lo adornan, y los festejan en su día. Ese día el pueblo celebra una misa en una capilla que está en la cima del volcán Cuáhuatl, y también hay rituales familiares ligados a los compadrazgos “de cruz” que se establecen cuando se abren los cimientos de una casa. Cuando se coloca la primera piedra, el padrino levanta una cruz a la que le pone ofrenda para que cuando venga el temblor no se caiga; costumbre que se extiende a cualquier tipo de construcción (Cf. *Ibid.*: 331-336).

De esta manera, todos los 3 de mayo, mientras los graniceros y

---

<sup>270</sup> La iglesia de Chalma se encuentra junto a una cueva en donde, según los *ahuizotes*, estaba el demonio con forma de serpiente, al que venció San Miguel. Antes era mayor el número de *ahuizotes* que iban a Chalma y tanto en la ida como en el regreso iban rezando y cantando, llevando un estandarte con un cuadrado del Señor de Chalma amarrado con dos varitas en cruz y echaban cohetones al salir del pueblo y al volver a entrar. Cuando regresaban la gente salía a esperarlos con sahumerios de copal y cirios (González, 1997: 325).

acompañantes hacen la petición de lluvias en distintos templos de la Sierra Nevada del centro de México, en los alrededores y otros lugares, los albañiles de todas las obras en construcción en la República Mexicana, hacen también una ceremonia a la Santa Cruz y celebran con comida y bebida.

Ese día también se adornan todas las cruces que hay en los caminos (RA-JBP).<sup>271</sup>

Bonfil (*Ibid.*: 114) dice que aunque no haya una referencia explícita a los “cuatro vientos”, y a los cuatro puntos cardinales, durante muchos de los momentos de la ceremonia ritual se sahuma en las cuatro direcciones, al brindar las ofrendas, al hacer ciertas limpiezas, etcétera.

En varias de las ceremonias que nosotros hemos presenciado (RA-JBP), además de todos los arreglos que se hacen en el templo, a las cruces y la ofrenda, vemos que efectivamente se sahuma a los “cuatro vientos”, y a distintos lugares que se van mencionando. Y también hemos visto que se hace lo mismo con los platos servidos con comida, para la ofrenda, en el templo de Canoahuitla, antes de colocarlos, para los espíritus, sobre el mantel o “mesa”, frente a la cueva. Y pudimos constatar, en una ceremonia en el templo de Malacaxco, de la corporación de graniceros de San Pedro Nexapa, que una vez que se terminó de colocar la ofrenda de comida, el Mayor, don Vicente Sánchez, llamó a los espíritus para que “merecieran”, y se refirió también a los cuatro puntos cardinales.

Su esposa, Silvestra Palacios (RA-JBP-SP), dirigiéndose con el sahumador hacia distintas orientaciones, habló así a los distintos templos de la corporación que ellos visitan:

Templos de Caleca, la Coronilla, Eructitla, Ameyalco, Amula, Xoltepec, Santo Domingo, Tlachanole, Tlacoxtotec, Provincial, María Blanca, y Agua Dulce, les pido que estén reunidos aquí en el sagrado templo Malacaxco, para que tengamos aquí esta reunión con todos los espíritus tiemporos, que

---

<sup>271</sup> Albores (1997: 410-416) menciona la vestiduras de las cruces en el primer ascenso que hacen los *quicazcles* el 2 de mayo al Olotepic. Dice que también se visten las cruces del pueblo y del camposanto, y las familias plantan una cruz al centro de la milpa. Simultáneamente, la noche del 2 de mayo, para amanecer el 3 de mayo, se hace la “lumbrada” o “luminaria”, en donde se reúnen familiares, amigos y compadres alrededor de una fogata en torno a la cual se obsequia atole.

pasen a merecer lo que se les ha puesto, [...].

En las ceremonias de la corporación de Canoahtitla o templo de Las Cruces, como en la de San Pedro Nexapa, hemos consignado que se recuerda por sus nombres a los antiguos mayores, ya muertos, que asistían a ofrendar a los templos. Como ejemplo, presentamos lo que don Vicente dijo en una ceremonia de petición de lluvias:

En estos momentos estamos mencionando a los que fueron del tiempo y estuvieron en esta tierra: Apolinar Palacios, Melesio Palacios, Agapito López, Inés Pedregal, Mariano Flores, Raymundo Flores, Arcadia Rivera, [...], María Castro, Guadalupe, todos éstos que se me está pasando algo principal, Victorio Jiménez y Marciano Sánchez y Leonardo Palacios, ¿y quién era [...] cómo se llamaba? ¡Graciano! Graciano Martínez, nunca te hemos mencionado, pero ahora sí, aquí, en este sagrado templo, para que pasen todos a merecer y todos los que no nos acordemos pasen todos aquí, en este antiguo templo de Apolinar Palacios que en vida tuvo su ejército y este ramal, y no se olviden de regar nuestros campos porque es necesario para nuestros cuerpos mortales. Todo esto te lo pedimos, espíritu de Namiánchi, espíritu de Damiana, tú que comandas este ejército de espíritus.

Y Vicente continuó su invitación “a merecer” a los espíritus, pero ahora, dirigiéndose con el sahumador a los distintos rumbos que iba mencionando:

También mencionamos a los espíritus del mar de Veracruz, los de Japón, los de Italia, a todos los del mar de Guerrero, los de Oaxaca, todos de los cuatro puntos cardinales, pasen aquí, en este momento, a tomar este aroma y estos alimentos que están puestos para todos ustedes. Los espíritus graniceros de “llama” [*ilama*], también pasen aquí, en este momento, pasen a tomar sus alimentos, merezcan, que nosotros vamos hacer también lo mismo, gracias.

En la entrevista a doña Elodia (RA-JBP-EA), nos dijo que la señora que la curó y que le enseñó a trabajar como curandera, le dijo, después de que se alivió, que al comenzar la temporada de lluvias tenía que ir al cerro a

llevar ofrenda:

Ya cuando llegó el temporal al principio, que me dicen, fue por abril, [...] que viene y que me dice que tenía yo que llevar algodón, que tenía que llevar agua en un vaso o en una cosa blanca, y, bueno, pues, lo llevé todo en una charolita, así, con mucha rosa blanca, porque esa huele mucho.

En una de las entrevistas, don Jesús (RA-JBP-JS) también nos dijo:

En la petición de lluvias se le pide a Dios Todopoderoso<sup>272</sup>, que es el que nos da las cosas: primero, la vida a uno, el pan de cada día, y la lluvia que es lo importante para nuestra vida. El tipo de ofrenda que se ponen es de lo que tenga uno: naranja, plátano, sandía, melón, guayaba; de lo que quiera uno, porque como son espíritus que tuvieron vida, nada más es como un olor que les llega así de la fruta. Más que nada son a los que se les invita, a los que trabajaban, Fulano de Tal y Fulano de Tal y a los que no conocía uno les dice: Yo les doy este incienso al mundo alrededor para todos aquellos que no conocimos. Se les grita: Pasen, lleguen aquí, en esta mesa que ya está puesta, está tendida. Pasen a alimentarse.

Celso (RA-JBP-CP) nos dijo que para hacer el pedimiento en el “Rostro Divino”

se persina uno, se dice en el nombre del Padre, del Hijo, del Espíritu Santo, el que más quiera uno, y ya dice uno que llueva, y cuando uno hace la oración, terminando, ya comienza a renacer el agua de arriba de la cueva, ya nomás es de abrir estas partes de los cerros, cada cerro trabaja aparte.

Doña Jovita (RA-JBP-JJ), por su parte, dice que para las ofrendas:

lo primero, llevamos tamales, tamalitos chiquitos, así, Trece tamalitos, luego un huevo, mole. Luego, en cada parte una pieza de pan. Lo mandamos a hacer, el pan, porque siempre lo hacen así, como nosotros lo llevamos allá. Son así, las muñequitas, pero la azúcar de color rojo, así lo quieren. [...], son

---

<sup>272</sup> Oraciones de la ceremonias, ver Anexo.

trece piezas y trece naranjas, trece plátanos, trece manzanas rojas y trece manzanas amarillas y trece ciruelas (chabacana), de esas así grandes, así moradas (así se llaman). Luego llevamos un mango a cada cueva, llevamos galletas, de animalitos, hacen así los bultitos, y de a un bultito en cada *chiquihuite*. Llevamos dulces, también, igual, un bultito, y llevamos vino blanco [pulque, mezcal], llevamos refresco rojo, llevamos cerveza [...]. Eso es lo que llevamos, porque también, aunque son esos Señores, también les gusta tomar. Llevamos una velita y un ramito de flores; llevamos otras cositas, de lo que viene en el pensamiento de las señoras que le digo que sueñan, que ya me pidieron esto. Bueno, vamos a llevar, llevamos, capulín, llevamos durazno, llevamos plátano dominico, también uno, y más cositas, llevamos, de trastes, cazuelitas chiquitas y más chiquitas, así, y jarritos, así, una cucharita y unos platitos para que con eso se sirvan los Señores, si no yo lo paso a servir. [...]. Luego, cuando ya tendí la mesa, entonces yo rezo, rezo un Padre Nuestro, pero antes de rezar el Padre Nuestro, primero le pido a nuestro Padre Dios que está en el cielo, Jesucristo Señor, a él le pido, porque él es el que sabe, él es el Todopoderoso, [...].

Es importante mencionar que Jovita (RA-JBP-JJ), de la cazuela, sirve mole en platitos más chicos para los aires. Al parecer éstos no se pueden ver, pero se entiende que son chiquitos. Una vez colocada la mesa, se echa un cohete al aire, y Jovita toca el silbato para llamar a los aires que viven en las cuevas cercanas para que pasen a alimentarse. Según don Angel, la pólvora de los cohetes es para que los *ahuaques* de los truenos trabajen (Ruiz, 2001: 199). Cada figura que se coloca en la ofrenda representa un “aire” o un *ahuaque* que tienen sus casas en los cerros cuyas cuevas son las entradas. La diamantina personifica los “aires” de los rayos del sol, la pintura blanca simboliza la luz del día, las líneas transversales encarnan el arcoiris, etc.; y señala que los diferentes elementos “ofrendarios” guardan un simbolismo mesoamericano. Los elementos españoles se insertan bajo un orden establecido de concordancia con lo autóctono (*Ibid.*: 196-197).

Según (Maldonado, 1998: 187), en Coatetelco, al llegar el “guía” u ofrendador con sus diez o doce “vasallos”, a cada *momoztli* o altar, se echa un cohete. Lo mismo hemos visto nosotros en otras ceremonias de obligación, en el templo de María Blanca, y en el calvario del Quetzaltépetl

(RA-JBP).

Según Jovita, antes las ofrendas eran de barro y se compraban en Tlayacapan, como todavía vemos que lo hacen los graniceros de la corporación de Canoahitla y la de San Pedro Nexapa. Hay que destacar la capacidad de adaptación de los graniceros a los nuevos materiales, como en este caso sería el plástico (*Ibid.*: 194). Así vemos que no importan tanto los materiales de lo que están hechos los objetos, sino que gracias a todo el ceremonial ritual, dichos materiales se cargan de la energía de la divinidad, de los trabajadores temporales, “señores del tiempo” o “aires”, en este caso concreto, para defender el lugar de los “malos aires” que pudieran llegar. Lo mismo sucede con las botellas de plástico, de Coca Cola o de otros refrescos, que se llenan de agua y se colocan dentro del espacio ritual, a veces semi-enterradas, y que de esta manera se convierte en agua bendita, que se utiliza durante el resto del año con fines curativos y protección, característica en muchas ceremonias de distintas corporaciones de graniceros. De manera similar, Jovita usa una trompeta de plástico con los colores de la bandera mexicana para llamar a los aires una vez colocada la ofrenda. Esta trompetilla vino a sustituir las trompetas de barro o de caracol que seguramente se utilizaron en la época prehispánica en ceremonias rituales agrícolas y como todavía las utilizan grupos de concheros o de la “mexicanidad”<sup>273</sup> en la actualidad, como lo tenemos consignado en una petición de lluvias en el templo de Canoahitla (RA-JBP).

Es de tener presente que en las ofrendas de los *chiquihuites* que se colocan en los templos ubicados alrededor de San Andrés, muchos objetos llevan estambres de lana amarrados con los colores de la bandera mexicana. Si revisamos las fotos tomadas por Alfonso Muñoz en el templo de Canoahitla en 1966, vemos que el mayor de los graniceros llevaba una banda delgada con los colores de la bandera, a manera de la banda que utiliza el presidente de la República, tradición que ya se había perdido cuando nosotros asistimos por primera vez a una ceremonia en ese templo en el año 2002. Maldonado (1998: 169) también describe el uso de estambre con los colores de la bandera para cubrir las varitas de ocote en el huente

---

<sup>273</sup> Se trata de grupos que se dicen ser descendientes directos de los mexica.

(ofrenda) a los aires que se hace en Coatetelco. Aunque señala que también se utilizan otros colores de estambre, menos el negro.

Las banderitas son los truenos, son como regalos con los que juegan los aires, “son los resplandores de los relámpagos” (*Ibid.*: 174-175).

En las ceremonias de petición de lluvias, en los *chiquihuites* de las ofrendas se colocan animales diversos de plástico, de carácter acuático, como culebras, cien pies, arañas, ranas, etc., característicos de la temporada de lluvias. Son colocados en la mesa, junto a la ofrenda de comida y bebida que se les coloca a los aires. Estaríamos, así, observando una continuidad de la cosmovisión mesoamericana antigua, que prevalece hasta el día de hoy, comparándolas, por ejemplo, con las ofrendas con huesos de fauna acuática encontradas en el Templo Mayor, o con las representaciones de elementos acuáticos asociadas a las esculturas de Tláloc y la Serpiente Emplumada en la pirámide llamada de Quetzalcóatl, en Teotihuacan.

En las ofrendas de San Andrés se colocan varios animalitos hechos de masa de maíz azul, que también nos podrían estar hablando de una tradición mucho más antigua, a manera de lo que fueron las figuras hechas de *tzoalli* que se hacían en la fiesta de *tepéhuatl* o culto a los cerros y que consigna Sahagún en el siglo XVI (RA-JBP, Cf. Sahagún, *PM*, *CF* y *HG*).

Según le comunicara Jovita a César Ruiz (2001: 192), a los espíritus de los aires y *ahuaques*, como no tienen cuerpo físico, “en las ofrendas se les representa en figuras de su forma animal, para que por medio de ellas coman el olor de la ofrenda en comida.” El huehuentle Javier dice que: “El sacrificio y la ofrenda de carne va representada en las diferentes figuras humanas y animales” (*Ibid.*: 196).

Jovita (RA-JBP-JJ)<sup>274</sup> le habla en “mexicano” a los “aires”, aunque como ella misma me confesó, ya no puede hablar muy duro (le faltan casi todos los dientes), y las personas ya no la oyen.

Y sobre la pareja de muñequitos que se coloca en la ofrenda, y que en esa ocasión fueron una parejita de bebés (RA-JBP-WG-JJ)

[...] se les dice a los muñequitos: Mira, niño, yo te traje aquí para que

---

<sup>274</sup> 2 de mayo de 2008.

trabajos junto con los señores trabajadores, y a la niña también le platico: Niña, tú vas a hacer de sirvienta para las personas que están aquí, para los señores que van a trabajar. Niños, niñas y señoras se van a trabajar, y tú te quedas aquí, en la cocina, para hacer comida, para que, cuando vengan, tengan que comer, así como nosotros que aquí vivimos, [...].

Es importante decir que en algunos de los templos que visitamos con doña Jovita (RA-JBP) eran visibles restos de muñecos de plástico utilizados en ceremonias anteriores. Sin embargo, la mayoría eran hombres de acción articulados, mujeres tipo Barbie, soldaditos de plástico, lo que confirma, que están ahí para cuidar el lugar, a manera de los soldaditos-san miguelitos o angelitos, utilizados todavía por otras corporaciones como la de Canoahtitla y San Pedro Nexapa.

Según el maestro y cronista Alberto Palacios (RA-JBP-AP), de Tepoztlán, no se les pide a los aires, sino a los *ahuaques*, que son los dueños del agua. Sin embargo, a partir de los estudios etnográficos y de nuestro trabajo de campo (RA-JBP), los aires son los que empujan las nubes que traen el agua. Por su parte, don Vicente (RA-JBP-VS) dice que en esto de los graniceros hay varios espíritus: los hay de agua, de granizo, de helada, de aire, de nube, “cada quien tiene su mandato”.

Don Aurelio (RA-JBP-AR) dice que donde ellos hacen el pedimento es:

[...] en una barranca que está en Xochatlaco, donde naciera Quetzalcóatl. Ahí hay una cueva especialmente, es una cueva que creo yo que ahí es donde sale ese resplandor. Porque, si viera, las piedras están de un color tipo color sangre, así manchado todas las piedras, entonces creo yo es donde se produce ese fuego, entonces ése es un lugar que nuestros antepasados nos han dado, que es el lugar, es el pedimento, entonces, para nosotros, ya lo llamamos como el lugar del pedimento, donde vamos a pedir el tiempo. [El lugar también es conocido como el Templo de Cinteopa] Se lleva una ofrenda, se lleva sahumerio, el copal se quema, y se habla con los Dioses. Hay lugares principales a donde hay que ir a pedir, y sí se cumple, aquí he pedido, y he ido a otros lugares en donde me han invitado, me invitan, y tal día yo estoy por ahí, vamos y pedimos, y luego, pues, después de que pasa un buen temporal, también hay que dar gracias, agradecer,

porque se nos vino un buen temporal, de que estuvo buena la lluvia, que no faltó nada, [...]. Se lleva otra ofrenda, en agradecimiento. [...] en San Juan Tlacontenco [Morelos], también se va a pedir en una cueva, ahí sí es una cueva donde está llorando el agua. Dicen que cuando ya, la señora que ya se encarga ahí, cuando ya uno va ir a pedir, empieza a llorar la cueva. Está uno en la ceremonia, están cayendo las gotitas de agua, [...]. Y así, en otros lugares, si no hay un lugar adecuado lo buscamos en algún río. En Estados Unidos, en Texas, fuimos a un río que se estaba secando, y fuimos allá, me invitaron ahí, hicimos la ceremonia. Estuvimos varias personas, principalmente danzantes “concheros”, y vinieron otros representantes indígenas del Norte.” [También nos dijo que van a Chalcatzingo en donde]: tienen un manantialito atrás del cerro. Allá vamos, y hacemos el pedimento.

Aurelio (RA-JBP-AR) nos comentó que la señora que dirige la ceremonia en Chalcatzingo es doña Malvina Ríos. Cuando se va a estos lugares, es muy importante pedir permiso:

Pues para cualquier cosita, hay que pedir permiso: Con permiso, yo voy a pasar aquí, o quiero estar con ustedes, o cualquier cosita, pero siempre con un cierto respeto, con un cierto permiso, para que no pase nada. Ellos son los Dioses, que están ahí cuidando esos lugares sagrados. Entonces si uno va sin pedir permiso, como que uno está profanando las cosas, como se dice. Entonces como que no toma respeto, y precisamente por eso mucha gente también ha perdido eso, porque no le toma interés a ese respeto, a esa creencia, entonces por eso también ya nos falta agua, ya no llueve, o viene con ventarrones. Si viene con ventarrones o granizos es porque obviamente la gente ya no cree, entonces son los castigos que nos mandan por no creer.

Las ceremonias de obligación que hemos registrados se parecen en muchos aspectos, tienen elementos en común, pero también tienen sus diferencias. En base a nuestros registros, podemos decir que ninguna ceremonia es igual a otra, aunque sean ceremonias del mismo tipo, o sea, de petición de lluvias o de agradecimiento por las lluvias recibidas en el año, llevadas a cabo por una misma corporación de graniceros y en el mismo “templo”, y que conservan la misma estructura del ritual. Éstas serán siempre

distintas (Cf. Bulnes: 2006). Ahora, si analizamos ceremonias de obligación entre diferentes corporaciones de graniceros, encontraremos mayores diferencias en la estructura, orden y elementos que constituyen el ritual, así como en las personas que participan.

En el área de nuestro estudio etnográfico, sabemos que hay algunos graniceros que son concheros o que pertenecen a otros grupos, como los de la mexicanidad. Ellos suelen practicar también la danza y la música, pero en los registros audiovisuales (RA-JBP) de las ceremonias de obligación solo contamos con toques de trompeta (caracol o plástico) y de cantos de alabanza en donde también se mueve el cuerpo, pero con movimientos repetidos de ida y vuelta. Aunque sabemos de ceremonias en las que se lleva un grupo de música, como la llevada a cabo en el santuario del ombligo para celebrar el santo de Gregorio Popocatépetl (Cf. Glockner, 1996; Sedano, 2002).

Una de las características similares que encontramos, es la manera en que se les habla a los “dioses” y a los “espíritus”. Es decir, generalmente, se les habla con mucho respeto y cariño.

En la ceremonia de agradecimiento en el templo de María Blanca (3900 msnm aprox.), en la Iztaccíhuatl, se comenzó con el canto de alabanza de “Buenos días Paloma Blanca”<sup>275</sup>, seguido de un Padre Nuestro y de un Ave María. Y Vicente Sánchez (RA-JBP-VS) procedió a hablar de la siguiente manera:

Con el permiso de ustedes, en nombre sea de Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo, Santísimo arroyito de agua, te venimos a dar las gracias en estos momentos porque tú nos has socorrido nuestra agua para nuestros cuerpos, que no nos dejes caer. Te venimos a dar gracias en tu nombre del Popocatépetl, María Blanca, santísimo templo de Alcaleca, templo del Ocho, templo de la Coronilla, Señor del Sacromonte, templo del Otlita, Ameyalco, Almela, Xoltepec, Santo Domingo, Clachanone, Provincial, Malacaxco, Agua Dulce, todos estos templos los llamamos, que estén reunidos aquí, en este sagrado templo de María Blanca. Pedimos también por tu nombre, María Montoya, de que tú estés con nosotros conviviendo un rato aquí, en tu

---

<sup>275</sup> Ver canto completo en el Anexo.

sagrado templo, que son las venas de la Volcana. Espíritu de Lilia Montoya, de la vena de la Volcana, te damos las gracias, en tu nombre, porque tú prometiste darnos agua, y así fue. Gracias por tu infinito poder, que tienes ante este ramal, en espíritu de María Blanca. Te damos las gracias, espíritu del Popocatepetl, te damos las gracias también por darnos este año, quiere dar nuestros campos para nuestros cuerpos que tuvieran nuestros alimentos, [menciona otra vez los 14 templos]. Todos estos templos y templos ramales que son de esta zona les pedimos que pasen aquí, para tener una pequeña fiesta, ya que les venimos a dar las gracias en nombre de mi Padre Santísimo, que nos ha dado, ha regado nuestros campos para darnos de comer a todo el globo terrestre. Así como le damos las gracias también a los ríos, mares, lagunas, de los cuatro puntos cardinales. Padre mío Señor. Les damos las gracias por este año y queremos que no nos dejen sin agua este año que viene, para que también, así, nosotros sentirnos ayudados, y también les pido por los demás compañeros que no hayan venido, pero sé que se acuerdan de ustedes, y les pido de todo corazón que no se olviden de nosotros, se nos den más, que me siento muy contento para que así estemos con ustedes. [Agradece nuevamente a los templos] Esperemos que nos haga intervenciones, gracias por este año venidero. De todo corazón, yo les pido para nuestros compañeros que no han entregado ningún trabajo, les pido de todo corazón que hagan lo posible para que les den más entusiasmo, para que ellos puedan entregar los trabajos que les hacen falta de ustedes mismos para ellos puedan trabajar, pues, gracias por todo lo que nos han dado, todos los dones que nos han entregado, es para nuestros cuerpos, que salvemos el agua, que debemos tener siempre porque es nuestra salvación, el agua espiritual que también nos tiene que tener siempre en nuestros hogares, nunca nos falte, nada que nunca nos falte, siempre esta agüita para nuestros bienes y para todo nuestra familia, gracias por todo, lo pedimos en nombre de todos los hermanos espirituales que estén aquí con nosotros, en especial por todos aquellos espíritus que nunca han llegado con nosotros que los esperamos aquí, espíritus buenos o malos, para que también se puedan ir confortando con ellos mismos para que vuelvan a tener otro poder.<sup>276</sup>

En las ceremonias rituales actuales de los graniceros, podemos

---

<sup>276</sup> Para leer el agradecimiento completo de lo registrado ir al Anexo.

observar (RA-JBP) que se comunican tanto con los espíritus que están dentro de la tierra, desde la boca de una cueva, como con los que están en el exterior, en el aire, y que llegan volando de otros ramales de la misma montaña, o de otros nevados de México y de otros lugares de la Tierra, y en ese sentido la concepción del Tlalocan o del “paraíso terrenal” prehispánico no habría cambiado, sino que se encuentra en el interior de la tierra, sobre todo en el interior de las grandes montañas.

Para la época prehispánica, vemos que hay representaciones en códices y en descripciones de algunas de las primeras fuentes donde se comprueba una fuerte relación que se daba entre los gobernantes con el dios de la lluvia, que era quien les revelaba conocimientos, les otorgaba poder, pero también se lo quitaba. Fue a partir de la Conquista que los nuevos gobernantes y los clérigos pasaron a heredar el favor de Dios para controlar los meteoros. Los antiguos graniceros o *teciuhlazque* que sobrevivieron fueron desplazados por el nuevo poder político y religioso, pasando por ello a hacer su trabajo muchas veces de manera clandestina, a nivel de las comunidades campesinas, para lo cual tuvieron que abandonar ciertas prácticas rituales como el sacrificio humano, el uso del hule pintado o salpicado sobre papeles y el culto a sus antiguos dioses e ídolos, o las figuras de *tzoalli*<sup>277</sup>, adoptando o superponiendo el Dios católico, vírgenes y santos; e incorporando, asimismo, a sus ceremonias, rezos y oraciones católicas, para evitar que se les persiguiera y enjuiciara. Aun así, los graniceros no dejaron de ser una competencia en un quehacer que correspondía a los sacerdotes de la Iglesia, ya que ellos debían tener un particular favor de Dios, la Virgen y los santos en el ejercicio de los deberes de su sacerdocio y ministerio.

Si los “espíritus” se lo piden, los graniceros realizan otras ceremonias extraordinarias en sus templos, además de las dos llamadas de obligación. Por ejemplo, para curar a algún enfermo, o algo relacionado con el “tiempo”, o arreglar algo en un templo, como tapar la salida de una helada. Así, por ejemplo, nos lo refirió Silvestra (RA-JBP-SP):

---

<sup>277</sup> *Tzoalli* significa Masa de bledos apelmazada para comerse a veces elaborada con figuras (Thouvenot, 2008: entrada “tzoalli”, 1580, Sahagún/Máynez).

Nosotros tenemos nuestra fe. Más que nada le doy gracias a Dios que tenemos las fuerzas principales para apagar un aire, si un viento se viene muy mal, hay que tratar de apagarlo. Si un granizo se viene así a soltarse. Para eso son los tiemperos, para salir y apagarlos. Nosotros cuando algunas heladas se vienen, también tenemos algunas revelaciones de que nos avisan, van a haber heladas, así es que prevénganse. Van a ir a hacerlo en algún templo que diosito nos indica, por base de unos sueños y tendremos que ir a ver, para tapar una helada, para que no nos caiga en nuestras milpas, que no eche a perder las frutas que tienen. Muchas veces no todos lo tenemos, pero hay algunos que tienen todo, les agarra y les come, entonces todo eso nosotros lo trabajamos, ¿por qué? Porque Dios nos escogió para trabajar en eso del tiempo.

[Y a la pregunta que le hicieran]: ¿Qué pasa cuando, no sé, su capacidad económica les impide ofrendar en el lugar, en el templo que deben de ofrendar, qué pasa? Silvestra contestó: Si nos indican, sí tenemos que ir, es la indicación, que sí nos están pidiendo, tenemos que ir.

Como ya vimos al tratar la revelación mediante sueños, en una ocasión a Silvestra se le presentó un señor que llevaba calzón y camisa de manta y venía quemado abajo del brazo. Le pidió le comprara algo para llevárselo. Entonces, una vez que compartió la revelación que tuvo con Vicente su esposo y la corporación, se decidió a subir a uno de los templos, para hacer una ceremonia en donde hicieron representaciones antropomórficas de los volcanes, un hombre y una mujer del tamaño aproximado de una persona. Vistieron unos palos, para representar al Popocatepetl con ropa de manta y sombrero; y a la Iztaccíhuatl con una sábana blanca y un velo azul claro. Se hizo la enflorada y ofrenda de comida. Todo esto como una ceremonia extraordinaria de culto a los volcanes.

## **5. Reliquias, instrumentos, rezos y gestualidades**

En el análisis de los instrumentos u objetos rituales que se utilizan, vemos continuidades y cambios, de acuerdo a los materiales con que están

hechos, y de conceptos como son forma, función y significado que estos tienen (Cf. Barnett, 1940: 31, en Foster 1962a: 26). En este sentido es importante destacar la clasificación que hace Stanislaw Iwaniszewski (2003: 395) de las estrategias/acciones contra las tempestades que tienen en la actualidad los graniceros de la Región de la Malinche, en el Valle de Toluca y los de Polonia. También señala cuáles son sus antecedentes coloniales y prehispánicos en las fuentes del siglo XVI y XVII del centro de México. Las estrategias/acciones son de tipo comunal o particular, y las define de acuerdo a: las “acciones/parafernalia”, el lugar donde se llevan a cabo las “prácticas/estrategias”, las cuáles son a largo plazo o *ad hoc*<sup>278</sup>.

En la actualidad, y probablemente desde la Conquista, el sahumador con forma de cáliz o copa, al que se le coloca copal y otras hierbas, es un objeto ritual o una de las armas principales del granicero. Anteriormente, debieron de utilizarse los sahumadores prehispánicos con mango que termina en cabeza de serpiente con respiraderos con forma de cruz de malta en el brasero, como los que ya vimos en el capítulo anterior, encontrados en sitios arqueológicos y representados en algunos códices. De esta manera vemos, que a partir de la Conquista, hubo una clara sustitución del sahumador prehispánico por uno de forma de cáliz, que fue traído o implementado por los españoles en la Nueva España. Además, también los grandes sahumadores, propios de los centros ceremoniales prehispánicos, fueron destruidos y dejaron de utilizarse. Otro aspecto que cambió fue el que los especialistas rituales, los nuevos graniceros dejaron de autosacrificarse con su sangre y la de otros seres humanos, realizando otro tipo de penitencias o sacrificios con animales para conseguir la benevolencia de la divinidad.

La cruz es un instrumento de gran importancia para los graniceros. Al llegar al templo en las ceremonias de obligación si alguna cruz esta desalineada en relación con la comunidad, se orienta correctamente para que llueva bien en los campos de cultivo. Así lo pudimos consignar en una ocasión en el templo de María Blanca (RA-JBP).

Este tipo de prácticas nos recuerda la piedra que menciona Robles

---

<sup>278</sup> Son las acciones que se realizan en el momento en que se acerca una tempestad.

(1997: 166), que llamaban cuartillo, a la que acudían antes de lluvias las comunidades del Ajusco y de otros lugares como Xochimilco, para moverla y orientar su puerta hacia sus poblados con el fin de obtener buenas cosechas. Aunque las cruces en la actualidad se encuentren colocadas de manera vertical, como la cruz cristiana, tiene, sin embargo, el propósito de orientarla hacia sus campos y pueblos para que llueva bien; y podría tener su antecedente prehispánico en la cruz de los cuatro rumbos, que vemos en diversas representaciones gráficas, y que a veces lleva Quetzalcóatl como dios del viento y que es uno de los *tlaloque*.

En general, sobre la mezcla de elementos y oraciones en los rituales graniceros, como hemos visto, ya De la Serna denunciaba que ellos mezclaban las cosas divinas y las ceremonias de la Iglesia con sus supersticiones (*Ibid.*: 78-79).

En cierta forma, esto sigue siendo así hasta el día de hoy. Ya que se llama a los espíritus de los antepasados que se dedicaron a trabajar con el tiempo, que vendrían siendo los ayudantes de Tláloc o *tlaloque*, así como al espíritu de la montaña y sus santuarios, que son cuevas y manantiales o entradas, donde habitan los ayudantes de Dios o del antiguo Tláloc. También se persignan y piden permiso a Dios y a la Virgen, e invocan algunos santos, pero ofreciendo el copal a los cuatro rumbos, marcando la cruz también de manera horizontal.

Doña Pragedis, granicera de Nepopualco, Morelos, informó, a Jacobo Grinberg-Zylberbaum (1991: 98), cómo enfrentaba ella una tormenta de granizo. Toma ceniza de su hoguera con una cuchara y con toda su fuerza le grita a las nubes para que se alejen y vayan a depositar su granizo en otra parte, en donde no exista peligro de perder las cosechas, o causar daños a las casas y a los habitantes de los pueblos. Esta técnica al parecer se usa cuando todavía el granizo se está formando en la nube y todavía es considerado un elemento frío que es contrarrestado con un elemento caliente que lo deshace, ya que una vez que el granizo cae en la tierra es considerado como un elemento caliente que quema las plantas (Cf. López Austin, 1996: 286).

Iwaniszewski (2003: 413) señala que si se aplica el esquema de la clasificación binaria, presentado por Madsen (1955), que se funda en pares

de oposición frío/caliente, el granizo es considerado frío y las acciones en su contra consisten en utilizar elementos calientes, como son: quemar o incensar hojas de laurel, de romero, las plamas benditas, copal, disparar cohetes, cortar el aire con el machete, tirar sal en contra del nubarrón y enterrar huesos de coyote en los campos de cultivo.

Gringberg-Zylberbaum dice que doña Pragedis no habla de un mundo visible y un mundo invisible, como lo hace don Lucio, sino que manifiesta vivir ambas realidades como una sóla.

[...] de tal forma que de la misma manera como se comunica con las nubes, como si éstas fueran seres vivos, lo hace con sus hijos, los animales que la rodean, y aún los seres espirituales que afirma la visitan y aconsejan durante sus sueños. (*Ibid.*: 100)

Hugo Nutini (1998: 162-163), cuando define el oficio del *tezitlasc* de Puebla y Tlaxcala, y que los identifica casi en los mismos términos con los graniceros de las comunidades indígenas y mestizas de los estados de Hidalgo, Morelos, Guerrero y Veracruz, señala que éstos en su trabajo incluyen “una larga lista de oraciones, plegarias, ritos, ceremonias y actividades que pueden tener un carácter propiciatorio, intensificante o protector”.<sup>279</sup>

Bien sabido es por los campesinos, en todas partes del mundo, que el humo, efectivamente, lo mismo que el fuego, el calor, el ruido y toda cosa que mueve el aire o produce una vibración mayor, conjura, evita o debilita las heladas dañinas.<sup>280</sup>

<sup>279</sup> Son: “el uso simbólico de ruidos (campanas, cohetes, matracas); encantamientos, letanías y súplicas a La Malitzin, El Cuatlapanga, El Peñón, el Santo Patrón de la comunidad, San Lorenzo, San Isidro y San Juan Bautista; ayunos, flagelación ritual e inducción de sueños; control de los atributos propios para aplacar los elementos que poseen los colibríes, sapos y culebras; manipulación de objetos sagrados y talismanes dotados de poderes especiales como cruces negras, cruces de palma, copal, calaveras y huesos humanos, huesos de coyote, ídolos de piedra, figurillas de barro, cabello humano, agua bendita, etc.” También son los encargados de organizar la participación comunal para caminatas rituales, peregrinaciones y procesiones (Nutini, 1998: 162).

<sup>280</sup> Bodil Christensen (1962: 89) relata que, en 1935, conocieron a Domingo Mireles, un granicero del pueblo de La Magdalena Panuaya, en Texcoco, Estado de México, obteniendo de él algunos datos y oraciones que usaba para proteger las siembras. Durante la tempestad (*Ibid.*: 93), los graniceros llevan cohetes y una cosa que tienen en la iglesia que depositan en una cajita en el campo hasta que termine la tempestad; entonces la llevan otra vez a la

Se dice que los *claclasquis* son capaces de ahuyentar o atraer el granizo. Las técnicas para lograr estos fines son muy variados. Por ejemplo: para espantar el granizo se hace la “señal de la Cruz” en dirección a las nubes “cargadas con el mal”. El mismo procedimiento se repite entre los *claclasquis* de las diversas poblaciones, sólo que cambian los elementos. Se utilizan machetes, varas de membrillo, “la palma bendita” (del Domingo de Ramos) o simplemente la mano (Maya, 1997: 226). Las cruces hechas de palma, bendecidas el Domingo de Ramos, se usan en los campos de cultivo para alejar los vientos que pudieran quebrar las plantas de maíz aún tiernas (Lupo, 1999: 238). Se invoca al “caballero Santiago” y al “caballero San Miguel” y con la palma bendita, sin tejer, en forma de espada, para pegarle a la nube, se le marca el camino que uno quiere que siga. Se le sopla con la boca. Se la regaña con palabras. Se le habla en náhuatl, y se le da razones de por qué no puede caer donde hay maíz sembrado y donde hay pueblos (Bravo Marentes, 1997: 365-368).

Para don Jesús (RA-JBP-JS), San Miguel Arcángel

es como un escudo que a nosotros nos protege. Le pedimos mucho al señor San Miguelito para que nos cuide, que nos libre del mal, del mal enemigo o espíritu, porque él va al frente de nosotros y nosotros atrás de él para hacer el trabajo, lo que vamos a hacer, por eso nos encomendamos harto al señor San Miguelito para que él nos defienda en el combate o en la lucha, o en el trabajo, en donde sea.

Según Aviña, Doña Pragedis, mujer morelense, iniciada por los “trabajadores del tiempo”, cree que “el sueño y el ensueño” es la forma de acceder a lo divino y, poder trasladarse del encierro del hogar, simbolizado por las piedras del fogón, a la “cima del mundo”. Con las cucharas largas de

---

iglesia. Pero no le dijeron al investigador qué cosa contenía la cajita.

En Cholula, Puebla, Christensen (*Ibid.*: 93-95) consiguió informes de un tal Emilio Suárez que, cuando las nubes parecen traer granizo, él, que: cuida la iglesia, toca una campanita especial para advertir a la gente del peligro. Entonces los campesinos colocan en el centro del patio de sus casas dos escobas cruzadas y dos metlapiles<sup>280</sup> (rodillos de piedra para moler en el metate) también cruzados. En un brasero con fuego se colocan unos chiles porque se cree que el humo espeso ayuda contra el granizo, y se queman cohetes para dispersar las nubes. Si no resulta, dicen que el granizo no obedeció.

madera amenaza a los “trabajadores del tiempo”, pero implorando y previniéndolos de que no se acerquen, porque serían mal recibidos, conjugando palabra e instrumento en una acción que conjura. En su caso, el medio para combatir el mal tiempo es la cuchara, proveniente de la cocina, instrumento de poder caliente. Con la cuchara, en señal de espavientos, ella “corta” las nubes y el viento. El investigador relaciona la cuchara de doña Pragedis con la función hiriente, pero creadora, del rayo que rompe el cielo, y con la serpiente de fuego prehispánica. El caso de doña Pragedis nos permite pensar en un mundo indígena aún vivo y trascendental, en donde las mujeres pueden participar en actividades esotéricas y calientes desde su mundo interior, de la casa y el fogón, capaz de desplazarse al monte y enfrentar a las fuerzas de la naturaleza (1997: 291-298).

Silvestra (RA-JBP-SP) nos dijo que ellos tienen su fe en Dios, que les da las fuerzas principales para apagar un aire. Si un viento se viene muy mal o un granizo, para eso son los temperos para salir y apagarlos.<sup>281</sup>

Cuando se refiere al trabajo que ellos hacen, añade: es apagar el granizo, ellos se dan cuenta cuando viene una nube negra, es agua, y cuando viene “así cenicienta”, es el granizo, y para salir a apagarlo, si ya se soltó, necesitan prender su sahúmador, sacar su palma, porque dice que ahora ya no hay escobas de las que antes usaban las señoras y los señores de antes que trabajaban en esto. Sacaban unas escobas de popote y con esa escoba lo apagaban y lo barrían, pero como ahora ya no hay, usan la palma bendita y el sahúmador y hay que llamar a los templos con su oración para poder apagar ese granizo.<sup>282</sup> En esta declaración que hace Silvestra de la transición de la escoba que llama de popote a la palma del Domingo de

---

<sup>281</sup> González, por su parte, dice que se sabe por relato, que a los *ahuizotes* nadie debe verlos mientras hacen su trabajo, a riesgo de la integridad del *ahuizote* o que caiga una granizada donde no debe (1997: 339-340).

<sup>282</sup> Dependiendo de donde venga la nube de granizo, es la oración que se le dice para dirigirla a un lugar donde no haga daño. Hay una oración distinta para cada uno de los rumbos. Las oraciones dichas en náhuatl salpicadas de algunas palabras en español que invocan al “Señor San Miguel”, “Señor Santiago”, ángeles, “serafines”, demonios y “clases de animales”, son para ayudar al *ahuizote* a mover las nubes hacia donde no causen perjuicio. Después de las invocaciones, se reza un Padre Nuestro o un Salve, y entonces ya se le da la “soplida” a la nube desde abajo del suelo hacia arriba. Don Goyo hace este trabajo encendiendo un cigarro “Alas”, soplando el humo de abajo hacia arriba, y de izquierda a derecha, haciendo la señal de la cruz. Las mujeres *ahuizotas*, en cambio, “trabajan con una escoba de perilla”, con la que hacen los movimientos de barrer las nubes en la dirección deseada (González, 1997: 339-340).

Ramos vemos una sustitución de un instrumento o arma por otra, de una de origen prehispánico por otra de la religión cristiana traída por los españoles. Sin embargo sabemos que en la actualidad todavía se utilizan los dos instrumentos, por lo que se complementan.

Regresando con Silvestra (RA-JBP-SP), nos dice que cuando se viene un aire de esos que razgan algunos árboles, también se apaga con el sahumador, y dándole su oración de ellos y el aire se va. Igual para llamar el agua, si ven que no llega para mayo, ellos van a tres templos que tienen, del agua. Tienen que estar antes de las doce, porque a las doce hay que llenar una jícara roja con agua, de esas que venden en las ferias, y traen flores y su pajarito, hay que ponerles su flor y llamar al espíritu del tiempo a las doce del día, y rociar, y regar. Se avienta para arriba, y el que se moje se tiene que mojar, y a los tres o cuatro días, o a más tardar ocho días, ya se vienen las aguas.

Según Vicente (RA-JBP-VS), ellos se dan cuenta cuando viene el granizo, porque cuando viene el agua no hace ruido, la nubes vienen negras y se revolotean y empieza a llover calmado, o a veces trae truenos, pero cuando viene el granizo es muy diferente, porque se oye que viene rezumbando, entonces hay que cortarlo: Sale uno con su sahumador y con su palma bendita, se reza una oración que ellos indican de qué modo se debe cortar el granizo y se corta y se manda para otros lados.

Bonfil (*op. cit.*: 113) dice que la Cruz es uno de los elementos fundamentales en el trabajo de los graniceros; representa su fuerza y su nexo con la divinidad. Se forma en el cielo una cruz de nube cuando se corona un nuevo "aurero". Y valga también hacer referencia a las cruces bendecidas según el ritual católico, así como la expresión "santísimas cruces" es muy usual en las alabanzas que cantan los graniceros.

Es importante mencionar que los angelitos de cerámica, que también llaman "san miguelitos", son colocados tanto en la "Santa Mesa", como en la entrada a la "Cueva-Templo", como guardianes del lugar, para defender de cualquier mal<sup>283</sup>, según palabras de don Jesús Soto (RA-JBP-JS), actual

---

<sup>283</sup> Las ceremonias a los cerros, que en Xalatlaco son volcanes, tenían por objeto rogar que se concediera abundante "agua buena". Son rogativas, en náhuatl, en las que se va nombrando cada cerro, cantadas con acompañamiento de violín y guitarra, y con

“Mayor” de la corporación<sup>284</sup>. Bonfil se refiere también al “espíritu del torito”, que habita en la Alcaeca, que también se le identifica con una prominencia del Iztaccíhuatl que es visible sólo desde ciertos puntos de la ladera. Y agrega que para llamar al torito y soltarlo se requiere un especial conocimiento de fórmulas rituales; pero aun más difícil que “soltarlo” es volverlo a atar (1968: 112). Como ya vimos, Glockner (2001: 320) dice que el torito es un espíritu tempestuoso que lo sueltan algunos graniceros interesados en hacer maldades y perjudicar cultivos ajenos.

Nosotros hemos visto (RA-JBP) que en algunos templos como el de Malacaxco, en el Iztaccíhuatl, colocan unas figuritas de cerámica de toritos, caballitos montados y San Miguelitos, arriba de una piedra que, abajo, tiene una oquedad por donde sale aire. Los san miguelitos, son comunes en otros templos como el de Canoahitla y se usan para defender el templo de cualquier espíritu maligno. Los toritos podrían estar representando al espíritu que describe Bonfil, y que pudiera ser un tipo de aire, como los toros que nos describió Alfredo de la Rosa (RA-JBP-ADR), del sueño que tuvo su madrina doña Silvestra, los cuales se habían soltado y había que irlos atrapar para encerrarlos en el templo de Malcaxco, encargo que le pidió a él, cuando le dijo que era el templo que le tocaba ir a atender.

En las ofrendas o *chiquihuites* que se colocan en los distintos santuarios de San Andrés de la Cal, se colocan soldaditos de plástico que según Jovita cumplen la función de defender el lugar contra cualquier mal (RA-JBP-JJ). Sin embargo, según Ruiz (2001: 199), don Angel, *huehuentle* también de San Andrés, dice que los soldados son la imagen de los “señores del tiempo malos y buenos”, ya que siempre están en lucha por el control de la lluvia y el viento.

---

movimientos de danza que sólo se realizaban en los rituales de los *ahuizotes*: se daban patadas y brincos dando fuerza con un pie, como si estuviera cayendo el rayo. Con estas “reverencias” se enterraban “reliquias” en “el corazón del cerro”, que creían tenían el poder de defender las milpas del granizo y la tempestad, como si fueran “guardianes”, durante la noche, cuando los ahuizotes descansan. En cada botellita colocaban, como una reliquia, tres crucecitas de palma, con laurel, copal y agua de gloria. La botellita ya llevaba su oración, un Padre Nuestro y un Ave María para cada cruz. Se le dejaba un agujerito un poco abierto a la hora de tajarla con copal. Entonces cuando viene la tempestad empieza a trabajar. Empieza a espumar, y eso es lo que retira el granizo. Hay personas que no oyen, pero durante todo el tiempo del temporal, rezumban como una colmena de abejas (González, 1997: 328-331).

<sup>284</sup> Mayor caporal (Glockner, 2001: 321).

Nosotros hemos visto que en la ceremonia de petición de lluvias en el calvario del cerro Quetzaltépetl, cercano a Hueyapan, Esteban estuvo prendiendo cigarros que colocó en cruz, tanto en el calvario como en la cuevita que se encuentra un poco más abajo, en dirección a Hueyapan. Por su parte Jovita, de San Andrés de la Cal, nos recomendaba que encendiéramos un cigarro<sup>285</sup>, siempre, antes de llegar a cualquiera de los santuarios que visitamos en la petición de lluvias (RA-JBP).

Albores dice que si las lluvias se retrasan, se llevan a cabo las “peticiones”, en las que, con una escoba, “barren” el aire en sentido descendente. Por otro lado, a partir del 25 de junio y hasta el 23 de julio es el periodo de mayor incidencia de los fenómenos meteorológicos que representan peligro para la milpa, a los cuales se les conoce como “colas de agua”, “malas nubes”, “trombas” y “nubes de tempestad”.<sup>286</sup> Es el periodo en que los graniceros tienen mucho trabajo, y la población en general emplea los conjuradores que han sido preparados, por medio de la bendición, desde el 2 de febrero, día de la Candelaria<sup>287</sup>, hasta el término de la Semana Santa (Albores, 1997: 418-420, RA-JBP, y otros autores). Éstas son:

[...] la cenizas del Miércoles; el ramo –romero, manzanilla y flores-, la palma, el laurel y el copal del Domingo de Ramos; las ceras del Jueves Santo y el copal, el romero, la cera o veladora, las naranjas y el pan de “la ofrenda de la última cena”; la cruz del Viernes Santo; el cirio pascual, el agua y los “rosarios de trébol” del Sábado de Gloria. (Albores, 1997: 409-410)

<sup>285</sup> En Coatetelco, los “delanteros” que llegan primero a los santuarios para cortar la maleza o hierba y limpiarlo, prenden un fuerte cigarro (“Alas”) o ingieren tepache o alcohol puro para alejar los malos aires (Cf. Maldonado, 1998).

<sup>286</sup> Según González (1997: 324-325, 331-336), el 24 de junio, día de San Juan, los *ahuizotes* trabajan mucho, viene el granizo, se ponen las colas de agua en forma de serpiente que se tuerce mucho como víbora, traen pura agua pero muy fuerte, con aire y granizo, rezumba el oyamel, el ocote, el maguey, haciendo mucha ruidera. Se corta, se troza por mitad, o se alza la cola con el “machete de acero bendito” y ya no hace nada. El Domingo de Pascua, los regidores de la parroquia de la Virgen de la Asunción, patrona de Xalatlaco, entregan a los que van a la misa, un poco de carbón bendito, para encender en caso de peligro de tormenta o cola de agua, y agua bendita para en caso de enfermedad. El 29 de septiembre, día de San Miguel, los *ahuizotes* regresan a Chalma “a entregar el arma” con la que trabajaron durante la temporada de lluvias.

<sup>287</sup> La fiesta de la Candelaria continuó realizándose el día 2 de febrero del calendario juliano, aun cuando corresponde al 12 de febrero, a partir de la Reforma Gregoriana de 1582 (Albores, en prensa: 10).

Morayta (1997: 228) menciona que una de las armas contra las tormentas es el *texolotl*<sup>288</sup>, mano del molcajete que es arrojada al patio pidiendo a Dios se detenga la tormenta.

En Tepoztlán, Morelos (Cf. Bulnes: 2005), el día anterior a la fiesta de San Miguel Arcángel, el 28 de septiembre temprano en la mañana, se va al campo a recolectar grandes cantidades de *yauhtli*<sup>289</sup>, que está muy crecido para esas fechas. Se adornan los palos de la iglesia del Barrio de San Miguel con esta flor. Se pasea al arcángel en procesión por todo el barrio. Se hace una misa y el padre bendice todo el *yauhtli* o pericón. La gente entonces, se lleva pericón, de a manojitos a sus casas, con los que confeccionan cruces, que colocan en las entradas de las casas, en la milpas y hasta en los coches. Se cree que el 28 en la noche, para amanecer el 29, el diablo anda suelto y se revuelca en la flor de pericón dejando como una especie de baba. Los mayordomos encargados de esta fiesta dicen que durante la temporada de lluvias del año siguiente, si viene una tempestad muy fuerte, la gente lo quema en un sahumero y con eso se deshace la tormenta: “Es así, neto”. Esta fiesta coincide con lo que comúnmente se llama la elotada, día en que familiares y amigos asan en las milpas los primeros elotes tiernos de la temporada de lluvia que está terminando. Se tiene la creencia, que nunca debe cortarse el elote antes de esta fecha, para que haya buena cosecha. Ese día, está permitido que cualquier caminante, pueda tomar algunos elotes para asarlos (Cf. Bulnes, 2005; Sierra, 2007).

A la pregunta que le hicimos a don Aurelio Ramírez (RA-JBP-AR) sobre cómo el desviaba los ventarrones y los granizos, nos contestó:

Bueno, bueno, por ejemplo, cuando no estoy pues ni modo, pero yo estando aquí se ven luego unos nubarrones. ¡Ah, no! Esto puede ser ventarrón o granizo. Entonces yo salgo a hablar con ellos, a hacerles... —pues no sé— a detenerlos o desviarlos o desbaratarlos. Mi único, mi fe, o mi creencia, es de que pues no molesten, y yo les digo que por algo yo estoy aquí, estoy enviado por ustedes mismos, respétenme como yo los respeto a ustedes

<sup>288</sup> *Texolotl* significa majadero tal (Thouvenot, 2008: entrada “texolotl”, 1571, Molina); el instrumento con que muelen (*Ibid.*: 17???, Bnf\_362).

<sup>289</sup> *Yauhtli* significa “El oscuro” (Thouvenot, 2008: entrada “yauhtli”, 1571, Molina) o “Niebla o cierta planta muy medicinal que tiene el gusto y el olor del anís” (*Ibid.*: entrada “yauhtli”, 1780, Clavijero).

también. No nos molesten. También creo [...] es una parte para que uno crea y les tenga uno respeto y fe, pero también que nos respeten que también nosotros somos humanos y estamos aquí, y no queremos sufrir esas consecuencias. Yo quisiera ir, para probar con esos huracanes que vienen pero no he podido pero quisiera ver hasta dónde llegaría esa capacidad, si podemos desviar esos huracanes, pero algún día lo voy a intentar y a ver qué tal, haber qué pasa, hacer una prueba o experimento, pero creo yo que sí, por algo estamos dotados. Es por lo que creo yo que sí nos pueden respetar.

Y a la pregunta: Así como usted puede alejar ese mal temporal, ¿puede atraer el temporal? Nos contestó:

Sí, sí, también lo traemos. Precisamente por eso son los pedimentos, cuando empieza es cuando se pide el tiempo. Claro, está uno al pendiente, porque luego hay veces que..., yo creo [...] porque hay mucha gente que ya no cree, entonces por eso se vienen esos huracanes o esos ventarrones o granizo. Entonces es como un castigo o como para que creamos, entonces yo debo estar al pendiente sobre eso. Y, realmente, pues aquí mejor han pasado, han brincado, y cae granizo por otro lado pero aquí no.

A don Jesús (RA-JBP-JS) le preguntamos ¿Cómo desvían la tormenta?

Lo primero se encomienda uno a Dios con el corazón y luego a la Santísima Cruz, y a nuestro señor San Miguelito Arcángel, para que nos defienda en el combate. Incensiamos nuestra cruz, y nos salimos. Les hablamos a los espíritus de enfrente: que no vayan a venir con ganas, con fuerza o con granizo. Les empezamos a platicar: no quiero que vengas pa' acá, desvíate para allá, le empieza a hacer con el mismo incienso le empieza uno a llamar en una dirección que lo quiera uno echar y solito se desvía para donde los está echando uno y ya. Y si está uno en el campo con un sombrero, lo empezamos a hacer a un lado por la dirección que lo queremos echar y se va para allá. Es lo de menos: primero, se encomienda uno a Dios, que nos acompañe y no queremos que pase por acá esa tempestad; no más que no moleste, que no vayan a ser ventarrones, ni granizo y que pase. Y si viene mal, ya como que le brinca una cosa, y hasta por allá, en ese cerro, se va a

caer bien duro, porque aquí le estuvimos rogando. Entonces, pasa lloviendo, pero una lluvia normal, y brinca hasta por allá, lejos, va a llover recio. Así le hacemos, como lo veamos, según. Es lo que hacemos.

[Y para atajar el temporal, nos dio otra versión que completa la anterior]: Primero, entra uno aquí adentro, donde está mi cruz [refiriéndose al altar que tiene en su casa que está en el templo de "Hueyotenco"]. Le pide uno a diosito permiso, hace uno un contacto como si estuviera uno hablando con diosito, le pide uno fuerza, que lo acompañe a uno, que lo libre de aquella tempestad. Entonces ya que le grita uno: Señor San Miguelito, señor San Miguelito Arcángel, príncipe generoso de aquellas nubes promovidas, de aquellas nubes resplandecientes, ayúdame señor San Miguelito porque, voy a encontrar a estos espíritus de ángeles trabajadores temporaleños. Entonces pide uno el permiso y se sale, con el sahumador les marca uno la cruz y que les toca el incienso. [...] y por donde viene el temporal, por donde viene aquella tempestad, me pongo de frente, a veces nomás con mi sombrero le hago así y se tiene que ir por allá, y viene para acá pero ya viene poca, llueve ya nomás poquito.

En una entrevista a don Vicente Sánchez (RA-JBP-VS) y a la pregunta de por qué cortan las tormentas de granizo, nos comentó:

Lo cortamos no por otra cosa que para que no se dañe nuestra semilla, porque si se suelta, da todo lo que tiene que dar, y hace destrozo. Entonces, para eso estamos nosotros, o si vienen vientos malos ya conocemos, hay que cortarlo, viene el granizo, ya sabemos. Las nubes, cuando viene de otro lado el granizo, aunque no salga una nubecita, viene de otro lado el granizo, se oye el rezumbado. Rezumba cuando va caer granizo, rezumba así, fuerte, ése, viene granizo. Entonces hay que salir, hay que cortarlo, y mandarlo por otro lado, y se va por otro lado. Luego, las personas de los otros pueblos luego se enojan, que se lo echamos. Pero cada quien cuida lo suyo, por allá también tienen sus graniceros, pero si no lo cortan o no trabaja [...].

[¿Con que lo cortan?]: Con una palma bendita, una escoba y un sahumador, [...]. No es nada más salir y hacer la petición, sino tiene que ser cortado. Antes de todo se pide a Nuestro Señor de arriba, antes de trabajar. Y sale uno con la palma, el sahumador y con la escoba. Se manda al lado que

quiere uno mandarlo, por decir, lo desvía uno para otro lado, que no pueda perjudicar. Pero, antes de todo, primero se encomienda uno a Dios. Él nos puede ayudar, ¡así es! A veces no es por hacerle daño (como dice el Señor) a otra persona. Solo que se desvíe, ora si que hay que apartarlo, porque uno tiene su patrimonio y hay que cuidarlo porque si no lo cuida uno, por donde va salir, y nosotros... éste es nuestro sustento, que sacamos cada año, así es, cada año. Cada tempestad que viene, nosotros vamos y sacamos el sahumador y salimos con eso.

Aurelio Ramírez (RA-JBP-AR) nos dijo:

Hay muchos que son graniceros y que dicen que conjuran. Yo no entiendo eso de que conjuren un mal tiempo, un mal temporal. Para mi, no. Retirarlo o que se calme, puedes hacer que se desbarate, pero no es que lo conjuramos [hace la señal de la cruz], que esto que lo otro, no. Porque el granizo también tiene una buena función, pero en su tiempo. Cuando son las primeras lluvias y cae una granizada, es bueno porque purifica la tierra. Cualquier plaga también se quema con el mismo granizo, se haya preparado o no la tierra para sembrar. Pero no afecta en nada, una vez naciendo el maicito, ya no, porque entonces acaba con todo.

Como que sí, estamos conectados entre el tiempo y nosotros, como ellos ya están en el otro mundo, parece que no, pero si los invocamos, sí hay esa conexión.

Según César Ruiz (2001: 186-187) en San Andrés, para atajar la tempestad, suelen lanzar cohetes con el fin de ahuyentar a los malos aires del granizo y del aguaviento. También se acostumbra quemar las cruces de *yauhtli* (pericón), que se colocaron en las casas, de la ceremonia del 28 de septiembre del año anterior, o la palma bendita del Domingo de Ramos, y se prende una veladora bendita. Hay señoras que lanzan los tejolotes de piedra viejos o agua bendita haciendo la señal de la cruz hacia el lugar de donde viene la tormenta.

## 6. Curar de los “aires”

Aguirre Beltrán (1963: 34) señala que en la medicina indígena (*ticiotl*) la ira incontrolada de los dioses es causa de enfermedad y en el diagnóstico y tratamiento de la enfermedad intervienen fuerzas divinas. La mayoría de la población tenía conocimientos médicos rudimentarios. Sabían distinguir las yerbas curativas y aplicarlas. Sin embargo, en los padecimientos graves que generaban angustia, se recurría al *ticitl*, “médico agorero”, quien velaba por la seguridad del grupo propio.<sup>290</sup> El investigador dice que el pronóstico en la medicina indígena tiene un papel tan fundamental, que en náhuatl agorería y medicina se expresan con la palabra *ticiotl* (*Ibid.*: 50).

Según el investigador, la medicina que los españoles difundieron en la Nueva España fue la “medicina-folk”, que se caracterizaba por combinar prácticas racionales con evangelios, conjuros y exorcismos. Los exorcismos eran efectuados por sacerdotes, pero las prácticas tendientes a desenojar o desenhechizar las llevaban a cabo los brujos, curanderos y hechiceros, econtrándose condenadas por la Inquisición como vanas observancias y supersticiones. La medicina académica, con todo y su lastre emotivo religioso, estaba dirigida hacia la experimentación científica, y quedó limitada a servir las necesidades del grupo en el poder (*Ibid.*: 35).

López Austin (1972: 400-401) señala que los aires mesoamericanos son vapores dañinos que entran al cuerpo por aperturas naturales o heridas, pero son además malos espíritus. El conocimiento de los aires en algunos pueblos es muy oscura, pero apoyándose en una clasificación de Claudia Madsen, para un pueblo cercano a la capital, en donde se encuentran aires que son enanos de la lluvia, aires de noche brotados de los fantasmas o llamados aires de difuntos, aires de basura (sexual) y, aires fríos que dañan al organismo cuando éste se encuentra caliente. Señala que este tercer tipo

---

<sup>290</sup> En la medicina indígena existen distintos especialistas. De los relacionados con los graniceros están: *tepatiani*, el que más conoce de las propiedades de las yerbas; *telacuicuilliani* o chupador, que por medio de la succión extrae la enfermedad; el *tetonalmacani* se dedica a volver el *tonalli* o alma a quienes la han perdido; *temixihuitiani* es la comadrona o partera; *atlahtlachixqui*, pronostica la enfermedad, examinando la jicara de agua; *tonalpouhqui*, los que apelan al calendario ritual; *paynani*, el que interpreta los sueños ingiriendo el *ololiuhqui*; *teomiquetzani*, el concertador de huesos desencajados o quebrados; *temazcalli*, el sudador; y el *nahualli*, de una popularidad mayor hasta nuestros días (Aguirre Beltrán, 1963: 39-40, 284).

puede ser considerado como derivado de las creencias del Viejo Mundo.

Los enanos de la lluvia habían sido hombres, elegidos por los dioses acuáticos y “atraídos al mundo de las entrañas de los montes por una muerte especial.” Estos pequeños seres pueden ser masculinos, femeninos, jóvenes o viejos. Los informantes no sólo los relacionan con los relámpagos, sino que les dan el nombre de *ahuaque* (*Ibid.*: 401).

En el caso de los graniceros, en su trabajo como curanderos, además de curar a los golpeados por el rayo<sup>291</sup>, curan de males relacionados con los “aires” o de algún “susto”, provocado por “aires” o de algún daño recibido de otras personas o “espíritus”<sup>292</sup>, como es el “aire de muerto”.

Según le señalara don Goyo a González, los aires dañan a personas que están débiles, a la que “tiene la sangre dulce”. Los síntomas son de tres tipos: “hay aires de vómito, de escalofrío y de calentura”. Don Goyo combina la “limpia” con infusiones de hierbas y da masajes, de la cabeza a los pies, con “agua de aires”, compuesta de éter de untar, agua de colonia y alcohol. También se hierve jara blanca con la raíz de *yeloquiliztli*, ruda, manrubio y albahaca y se le da líquido al enfermo en ayunas.

Los *ahuizotes* curan los aires mediante su extracción del cuerpo por medio de limpias con huevo, y, la recuperación del equilibrio, aplicando calor, dado que los aires son de naturaleza fría. Se frota al paciente por las extremidades, con movimientos del centro hacia fuera, y por la parte delantera y trasera de las piernas hasta los pies. Luego el huevo se casca y se vierte dentro de un vaso, a medio llenar, con agua. El *ahuizote* se fija en la forma que adoptan la clara y la yema, para su diagnóstico. Cuando se ve una forma de “escupitina” es “aire de maldad”, y diagnostica que la enfermedad es producto de alguien que le escupió el alimento. Los aires “meca”, son éstos, cuando la lectura del huevo se vuelve incomprensible. Son aires fuertes que vienen de lejos y se mezclan con los aires que hay en la zona. A los aires

---

<sup>291</sup> Los golpeados por rayo que se recuperan, entran a la corporación de los graniceros que lo curaron.

<sup>292</sup> Nutini (1998: 167) señala que los *teztlazcs* practican un conjunto de métodos siempre benéficos, y se resumen en los siguientes puntos: 1. Utiliza técnicas homeopáticas o imitativas: 2. Emplea hechizos para proteger una casa, una milpa o el exorcismo y la intrusión con fines curativos. 3. Prescribe pociones y emplastes preparados con porciones de vegetales, animales y minerales. 4. Manipula mágicamente varios animales dotados de atributos especiales. Además, las curas las efectúan con su fuerte vista y el poder inherente que las gente les atribuye.

no les gusta el olor de las hierbas del *yeloquiltzi* o santamaría y jara blanca, y con eso se refriega al paciente. Además, se colocan ofrendas en los lugares donde éstos se introdujeron en el cuerpo (González, 1997: 343-345). Otro aire “malo” es el de “remolino” que pasa por las barrancas y junta vapor. A alguna mujer recién “aliviada” de haber dado a luz, se le puede meter todo el “resuello” del aire o *yeyecatl*, y enferma. Se cura con un trapo que se tuerce al revés o al derecho, y se va desenredando para que salgan esos males. Los aires de “la enfermedad femenina” es cuando la mujer en su menstruación padece calambres de aire. Se calienta la cintura de la mujer enferma para curarla. Finalmente, dice que los *ahuizotes* también pueden limpiar de aires a los animales muertos por el rayo. Se les da una limpia para que puedan comerse o venderse. Si no se le hace la limpia al animal, al que lo come le vienen dolores de barriga muy fuertes y para curarlo hay que darle copal y laurel con tres gotas de alcohol puro para que lo mastique como un chicle. Se le da agua de manzanilla con dos cucharadas de carbonato. Si le viene mucha sed, se le da más agua con manzanilla, para que purgue por abajo y por arriba (*Ibid.*: 348-349).

En el área de nuestro estudio etnográfico y de acuerdo con Bonfil (*op. cit.*: 113), algunos graniceros curan gente que tiene “mal de aire”, como a aquellos que “pierden su sombra” y a quienes es necesario devolvérselas. La pérdida de sombra se denota por el debilitamiento del pulso hasta hacerse imperceptible. Es por eso que, en ocasiones, para conocer el ritmo cardiaco del paciente, el granicero o curandero lo toma por las muñecas y cerca de los codos para sentir su pulso. Tal es el caso de Celso Pineda de Alpanocan, Puebla, comunidad que se encuentra entre Tetela del Volcán y Hueyapan, Morelos. En una ocasión, además de la entrevista que le hicimos (RA-JBP-CP), entre varios compañeros de la maestría de la ENAH y algunos geólogos de la UNAM, él nos revisó a todos y también nos hizo preguntas, sobre todo acerca de nuestra condición emocional, y cuando nos hacía esas preguntas nos estaba tomando de las muñecas o cerca de los codos, así es que al parecer también percibía los cambios en nuestro ritmo cardiaco, de acuerdo a las preguntas o consejos que nos daba. Hubo dos momentos muy sorprendentes en este proceso. Uno, cuando percibió que en la vida de uno de nuestro compañeros existían en esos momentos dos mujeres; y otra fue

cuando increpó a uno y le dijo que por qué se había acercado a tocar un árbol rayado<sup>293</sup> el día anterior, cuando subimos al templo del Rostro Divino (4,030 msnm), sin haber estado presente él físicamente en el lugar: lo descubrió. Sin embargo, por un testimonio de una vecina del lugar, a Celso no lo veían, en ese entonces, como un curandero suficientemente fuerte, tal vez por ser demasiado joven, sino que confiaban más en el trabajo de doña Vicenta, de Hueyapan, a 10 minutos de distancia en auto. Ella es bastante mayor que Celso, y tiene un mayor prestigio, por un historial comprobado de buenos resultados, que la hace ser más solicitada, además de haber sido discípula de doña Teófila, famosa curandera y tiempira, ya finada, de Hueyapan, con la que trabajara en un principio el antropólogo Miguel Barrios en 1949 y, posteriormente, el antropólogo Julio Glockner en los años 80.

Laurencia Álvarez, que estudió las enfermedades y la cosmovisión en el mismo pueblo de Hueyapan, Morelos, señala que se cree que la pérdida de la sombra es ocasionada por los aires de la temporada de lluvias, como son los rayos, los truenos, las centellas y otros, y, sólo los “bautizados por el rayo”, o sea, los graniceros “rayistas”, pueden aplicar el tratamiento al enfermo, porque si lo intenta curar otro terapeuta, nunca se recuperará (Álvarez, 1987: 219).

El alma o sombra puede dejar el cuerpo por varios motivos: cuando el individuo duerme, el alma puede desprenderse del cuerpo y vagar, pero también puede dejar el cuerpo por motivo de un susto recibido por un encuentro repentino con un animal o con una visión, [...] producida por los seres sobrenaturales.

---

<sup>293</sup> Según Elías Rodríguez (2009: 174-175), los árboles rayados siempre están protegidos por los espíritus de los “relampaguistas”. Se cree que dichos árboles son los asientos que utilizan para descansar. Algunos tiempiros les colocan flores, frutas y velas. Las personas que quieren cortar un árbol rayado colocan cigarros encendidos en cruz y ofrenda de flores de muchos colores. Si no se coloca la ofrenda, uno se puede enfermar. Alicia Juárez (2010: 89) citando a Antonio Sampayo (2007: 46) señala que la fuerza que reside en los árboles rayados pueden afectar a quienes tienen contacto con ellos. Según González (1997: 337-338), que investigó en Xalatalaco, señala que en el pensamiento de don Goyo, el agua de lluvia y las nubes se forman del “servicio de los árboles”, del interior de los cerros, cuevas, volcanes y piedras; los rayos, en cambio, “los componen los ángeles que están en el cielo”. Cuando el árbol no quiere dar su servicio, le pega el rayo, lo quema, le saca toda la fuerza del palo. Los árboles que sí cooperan son los que, cuando apenas empieza a llover, les sale la “lublina” que es como humo.

Y a la pregunta que le hicimos a doña Jovita (RA-JBP-WG-JJ) de cómo aprendió a curar, nos contestó:

Aprendí porque ellos mismos me dijeron, me dieron estudio, los mismos aires. El que tiene, pues, yo no sé, digamos, tiene fe o, pues, tiene ganas de trabajar con ellos, ellos te platican, porque si tiene una enfermedad aquella persona, ellos te dicen dale esto, ponle esto, límpialo con esto o con lo otro, o les digo que lo compren y con eso lo limpio o le doy de tomar; ellos, los señores, todo me dicen, porque yo no sé nada, yo les digo: yo no soy Dios, solamente Dios nomás, con que lo vea y le ponga la mano, pues ya está, [...], y sí, hay unos que tienen su enfermedad que ya tardó dos años, tres años, cinco años, pues ya tardó, ya le concentró, ya no es lo mismo a cuando está reciente, y sí, pero ellos, gracias a Dios, ellos me dan permiso de que la persona se cure.

Alfredo Paulo Maya (1997: 268) señala que uno de los atributos que más se les reconoce a los *claclasquis* es el de curar “los malos aires”, relacionados con la naturaleza y muy especialmente los de temporal, como los del granizo, el viento, los arroyos, el aire de rayo o “pagua”, etc. “Se tiene la creencia de que los aires se acumulan en los árboles frondosos o en las barrancas, donde esperan el paso de individuos débiles de alma para atacarlos; [...]” También detalla Maya (1997: 268-271) la manera en que los *claclasquis* limpian al enfermo de un mal aire y cuáles son las hierbas más comunes para hacerlo. Se usa acjichán, alocote, azumiate, hediondilla, mechichi (*mexixi*), pirul, romero, ruda y santa maría. Además, se utilizan esencias muy aromáticas sobre todo para aires muy malignos: chía, incienso, copal, estorate, etc.; las cuales se combinan con romero y albahaca, para luego ser pasadas por el cuerpo del enfermo, haciendo la señal de la cruz en cada parte, a la vez que se le rezan oraciones especiales.

Según Bernardo Baytelman (2002: 185), un informante de Tlatempa le explicó que cuando llevan a un niño por primera vez a un arroyo o barranca y le lloran los ojos, le agarra punzadas o vómito, se comprende que le agarró un aire. Contra eso se debe tomar tres ramitas de Santa María, tres de ruda y tres de jara, se le hace una limpia con huevo y con las flores de esas tres

hierbas se hace un té que se le da al niño en vez de agua hasta que se le quita el aire.

Viescas (1974: 272-273), cuando se refiere a los procedimientos terapéuticos consignados en el *Códice Badiano*, señala que hay varios ejemplos basados en el principio de mimesis, remedios utilizados en razón de una semejanza manifiesta, como otros empleados en virtud de conceptos cosmogónicos-religiosos de la época prehispánica. Hay plantas en el *Códice Badiano* de Martín de la Cruz (fol. 50v) que no son mencionadas bajo el genérico de hierbas, pero el contenido mágico de su empleo es evidente: hierbas recogidas de algún jardín que alguna vez se hubiera quemado son útiles contra las quemaduras de rayos. Asimismo se recomiendan hierbas y fragmentos de un árbol sobre los que hubiera caído un rayo para curar a lo que los autores del código denominan “asustado por rayo” (fol. 53r).

Según Vicenta Laredes (RA-JBP-VL), la sombra se quiebra cuando un río “lo espanta a uno”. Cuenta que ella se estaba muriendo porque la espantó cuatro veces el río. Una, “por aquí por la Laja nos fue a alcanzar y, pues, yo sentí que no me espantó”, pero después resultó que sí, eso gracias a doña Teófila. Y Esteban, su esposo (RA-JBP-E), nos dijo que como Vicenta estaba enferma y ya no sabían qué hacer, vino su mamá y la estuvo limpiando con blanquillos, y le dijo que se los llevara a doña Teófila para que los viera. Ya allá, Teófila agarró el vaso, los quebró y los estuvo mirando. Le dijo que tenía cuatro sustos.

Según Miguel Barrios, Teófila Flores<sup>294</sup> cuando levantaba la sombra, primero limpiaba al enfermo con un huevo, a las doce del día o a las seis de la tarde. Al día siguiente, lo quebraba y veía las veces que debía limpiar al enfermo, “porque dentro se ve las veces que cayó o que se espantó, y se ve dónde fué”; y cuando aparecen las partes o los lugares donde dejó su sombra, las mismas veces lo limpiaba y, después lo llevaba a cada una de las partes y decía la siguiente oración fuertemente: “Santa Bárbara doncella, Santa Catalina, Santa Centella, Santa Librada, Santa Isabel, San Miguel

---

<sup>294</sup> Tiemperra famosa de Hueyapan, Morelos, y que ya murió. Fue una de las entrevistadas en la investigación de Miguel Barrios (Cf. 1949), muchos años después también entrevistada por Julio Glockner, quien la videograbó antes de su muerte y se aprovechó parte de ese material para el documental en donde aparece, titulado: “Popocatepetl, soñar con Dios” (Cf. Sedano: 2002).

Arcángel, ¡[Haced] que truene, que relampaguee!” Cuando ya decía la “rogación”, tomaba algo de agua y tierra con una jícara en cruz (Barrios, 1949: 70). Y decía esta oración: “Soy como el alma pecadora, yo soy la que te vengo a levantar. ¡Jesús! ¡Ave María purísima!” Luego se dirigen a casa del enfermo. La vecina de éste sale a encontrarla con sahumero y lo toma. Entra en la casa y dice: ¡Gloria al Padre, gloria al Hijo, gloria al Espíritu Santo! Después coloca la tierra y el agua en el altar, y dice por segunda vez: ¡Gloria al Padre! Algunas veces coloca la tierra y el agua junto a la pared. Riega la tierra y coloca el agua en el centro, y pone flores de distintos colores alrededor de la tierra en forma de cruz. Coloca cuatro cruces que enciende y al pie se coloca un “tamal de *picietl*”<sup>295</sup>. También coloca una cruz de palma bendecida. Después sahuma otra vez, toma la jícara con el agua y dice:

Los que son ángeles y serafines, vengan ustedes, acompáñenme, llamaremos a la sombra de [Fulano de Tal]. Luego le habla al enfermo dentro de la jícara: “¡Ven!, pronuncia el nombre del enfermo, ¡ven!

Después comienza a barrer todo su cuerpo con una rama de santamaría, con una escoba ancha, un ramo de epazote, un ramo de ruda, y otro de hierbas “apestosas”, y una palma bendecida. Todas estas hierbas se rocían con agua bendita y aguardiente. Se sahuma y se acuesta al enfermo, y las hierbas se arrojan lejos. A los tres días levanta la tierra, agua, flores, cigarro, tamales, y todo lo entierra al pie de un árbol corpulento; y las cruces de palma las coloca en las cuatro paredes dentro de la casa. “Así dejo terminado al enfermo. Hoy tengo cuarenta almas que ya curé” (*Ibid.*: 70-72).<sup>296</sup>

<sup>295</sup> *Picietl* significa yerba medicinal que embeoda, y es como veleño (Thouvenot, 2008: entrada “*picietl*”, 1571, Molina); “Tabaco” (*Ibid.*: entrada “*picietl*”, 1579, Durán).

<sup>296</sup> Schumann (1997: 307) señala que en Tlilapa, Estado de México, son cada vez menos los que curan de espanto y caída de la sombra; la misión específica que tenían era la de colocar ofrendas en los cruces de caminos y alejar aquellos seres invisibles que hacen daño a las personas. Esto nos recuerda lo consignado por Ruiz de Alarcón y De la Serna, de las ofrendas que encontraban en los cruces de caminos en el siglo XVII, consideradas por ellos como idolatrías. Robles (1997: 160-162), por su parte, nos dice que en las cuevas que hay al suroeste de la Ciudad de México, habitan “los aires” “que mueven las nubes”, los “dioses del aire y del agua”, “los charros”, “los que hacen los remolinitos”, o *tiahuizteco*<sup>296</sup>. Los curanderos del lugar intercedían por los enfermos de “aire” para que los *tiahuiztecos* los sanaran. En sueños se les revelaba a qué cueva, y qué ofrenda o *ixtlahuis*<sup>296</sup> le pedían, a cambio de la cura del enfermo.

Morayta (1997: 224) señala que, para las enfermedades de “aire” y protegerse contra el mal, en Tlayacapan, los curanderos se encomiendan a San Miguel, a la Santa Cruz, la Virgen María, el Señor Santiago, San Lucas, San Gabriel y el Niño Jesús.

Al referirse a los “Dioses de los aires” y cómo nos pueden afectar, Aurelio (RA-JBP-AR) dice que cuidan los lugares apartados que son sagrados, como son las barrancas. Es donde, si uno, o cualquier persona, sin permiso, se mete a hacer cualquier “cosita”, se pone mal. Es cuando se dice: “te dio un aire”, “se engranan, o les duele la cabeza, o les sale alguna mancha”. A veces la persona siente calor, que se ve también en el blanquillo (de gallina) después de una limpia. Cuando el paciente siente calentura, y se toca y está frío, significa que es un aire.

Don Jesús (RA-JBP-JS) utiliza, para curar, ciertas hierbas, como ruda, santamaría y, a veces, limón. Cuando son aires sencillos, utiliza blanquillos de gallina o de guajolota. Cuando son más difíciles, si el blanquillo dice que tiene un espíritu, que son los que se agarran donde está muy feo o donde hubo un accidente, como una volteadura de un automovil en donde hubo muertos, “y uno a veces se va a parar donde esos espíritus están”. No a todas las personas los agarra, sólo a los que tienen un espíritu débil. No los molesta pronto, varía de una persona a otra, puede ser al mes, al año, o hasta dentro de quince o veinte años. Cuando llegan a curarse, lo primero que les pregunta don Jesús, es si ya se fueron a revisar con un doctor. Si ya fueron, se hicieron exámenes, les dieron medicina, y no se curan, Jesús les hace una limpia. Hay veces que el blanquillo marca que tiene un espíritu. Cuando a la persona no le sale ningún espíritu, quiere decir que nada más es un aire pasajero, que lo puede agarrar cualquiera en cualquier lado; eso se quita nada más con puros blanquillos y hierbas; pero cuando hay un espíritu, se tiene que sahumar, se tiene que bañar con agua bendita, hacer una limpia con una escoba para poder arrojar el espíritu. “Siempre se va sahumando, para desalojar lo malo.”

Margarita Pineda (RA-JBP-MP), vecina de Alpanocan, nos comentó del caso de un enfermo del pueblo al que no pudieron curar en el Centro de

---

Salud. Lo llevaron a la ciudad de Cuautla, pero tampoco pudieron curarlo. Hasta que por fin lo llevaron con Doña Vicenta, que sí lo curó, porque dicen que “Sí tenía de rayo. Dicen que de brujerías, pero, así nos curamos nosotros, somos indígenas.”

Silvestra (RA-JBP-SP) dice que ella siempre cura a base de una yema de huevo. Rompe la yema del huevo y, en la yema, se da cuenta qué es lo que tiene. Pero en la noche, cuando sueña, se le revela qué es lo que tiene el enfermo, y por eso a las personas que se han ido a curar los cita tres o cuatro veces para saber bien qué es lo que tienen. Hasta que le digan que ya amanecieron mejor o que ya no sienten el dolor que traían. Dice que la han venido a buscar personas enfermas que vienen de San Marcos, de Santa María (por el lado de Puebla), de San Bartolo Cohuecan, de Hueyapan, de Alpanocan, de Cuautla, de Zochiapas, de Satana Colalpan. Si ella los puede curar, los cura, y si no, les dice que vayan a ver a un doctor. También cuando se va a los templos a hacer las floreadas, acabando la ceremonia, ahí corta sus hierbitas y “con eso les da su sacudida, porque ésa es la fuerza que ellos tienen”.

La limpia de aires se hace con huevos de una gallina negra, haciendo la forma de la cruz en la cabeza, en el pecho, en el cerebro. Existe la creencia de que la gente que cura se acaba más pronto porque en cada curación le da un pedazo de su salud al enfermo (Bravo Marentes, 1997: 369).

Aurelio (RA-JBP-AR) nos dijo que la limpia es algo muy ancestral. El huevo capta, y también la mano tiene esa energía con la que uno está conectado. “Se remueve cualquier tipo de mal que tiene la persona. Que les duele el estómago, la cabeza, la espalda, terminando la limpia, ahí se quedó, ya sano.” Él limpia, generalmente, con huevo y hierba de olor, albahaca, ruda, jarilla. Reconoce que cada lugar tiene sus hierbas; como, por ejemplo, el pirul, que ahí en Amatlán no hay. Dice que también es bueno el epazote, que dondequiera lo hay. En Amatlán, hay una hierbita que se llama el “altar reina”, que es muy buena. Todas esas hierbas se usan para limpiarlos de esa “mala vibra que los está molestando”. Cada curandero tiene su manera de limpiar. Dice que cuando él limpia, primero le habla a la persona, pide permiso, “para todo hay que pedir permiso”, luego le abre la mente y su

corazón, “para adentrarse espiritualmente y limpiar todos los males que tenga”. Hacia los cuatro rumbos, se hace la señal de la cruz en varias partes de su cuerpo. Se empieza tocando nada más las partes principales. Se le toca en las manos, el pecho, el cerebro, y se le toma la presión. Luego, el corazón, y se le toca la espalda, para saber cómo está, porque hay veces que el mal lo tienen hasta el fondo, por eso lo transmite, ahí se pasa, y luego el ombligo, que es muy importante, porque por ahí nos comenzó a alimentar nuestra madre. Si es un mal aire, la hierba lo absorbe, porque lo que quieren es algo oloroso, por eso el cigarro también lo retira.

Según Vicenta (RA-JBP-VL) la sombra<sup>297</sup> se pierde o se “quiebra” cuando uno recibe un fuerte “susto” por algún evento en la montaña, el bosque, al cruzar un río, o, por sufrir un accidente en dichos lugares, uno deja la sombra en dicho lugar y es necesario ir a levantarla y volverla a colocar en la “caja” o cuerpo. Nos platicó que los espíritus le dijeron cómo se pone la sombra:

Yo les pregunté: ¿Cómo, no sé, cómo le voy a poner? [Me respondieron:] Pues nomás le vas rezando, le vas rezando y, con agüita también, le vas gritando. No nomás porque le haces, y ¡ya!. ¡No!, le vas rezando, le vas gritando.” [Y Esteban (RA-JBP-E), su marido, agregó:] “Luego no se oye, porque tiene agua en la boca, pero ahí, de su sentido, va rezando, le va gritando a la persona, por eso le pregunta cómo se llama [al paciente], para que lo vaya nombrando.

Doña Vicenta hace varios trabajos. Les “pone la sombra”, los limpia de “aire de muerto”, “aire de relámpagos” y “aire de manantiales”; les va a levantar la sombra a donde se cayó, si se accidentó, si lo tiró el caballo, si lo tiró el toro, o hay veces que cuando cortan un palo y les cae o los sopla.

---

<sup>297</sup> Podríamos aseverar que la sombra es como el alma, pero no entendida en términos occidentales, que se trata de solo una, sino que en la cosmovisión mesoamericana, de modo que, dependiendo el lugar, tenemos entre tres o cuatro almas. Según López Austin (1996: 262), existen en todo el organismo, pero se concentran en la cabeza, el corazón y el hígado, tres fluidos vitales: a la cabeza, el *tonalli*; al corazón, el *teyolía*, y al hígado, el *ihíyotl*. En la “pérdida de la sombra”, se trataría principalmente de nuestra alma *tonalli*, que es nuestra alma viajera, que también se desprende del cuerpo cuando dormimos, pero entiendo que si perdemos la sombra, es porque el *tonalli* no regresa al cuerpo, sino que generalmente se queda en el lugar donde la perdimos por un susto (Cf. *Ibid.*: 223-252).

Según Baytelman (2002: 88), en el *Códice De la Cruz-Badiano* (fol. 53r) se menciona que el remedio contra el miedo de alguien que fue espantado por el rayo o la centella es unguirse con el jugo de aquel árbol “rayado” y de toda clase de hierbas “que en su cercanía se crían molidas”.

Tuvimos la suerte de registrar (RA-JBP-WG) a Vicenta (RA-JBP) cuando le levantó la sombra a un niño y a una niña con granos de maíz azules<sup>298</sup>. Así cura “material”, pero cuando cura en “espiritual”, ella no se da cuenta, y Esteban (RA-JBP-E), su esposo, mientras tanto, reza para alejar los malos espíritus que se pudieran acercar, y para que así sólo lleguen los buenos, que pueden ser varios, dependiendo de cómo traiga la enfermedad el paciente, y porque también son varios pacientes los que llegan a curarse, y es cuando estos espíritus se van cambiando y no todas las veces llegan los mismos, a veces llegan hombres, señoras, jóvenes y a veces vienen de varios lugares, de toda la República, nada más que “ya son finados, pero en espiritual sí trabajan.” Son espíritus de personas a las que les cayó un rayo y se convirtieron en “aguadores”, y una vez que mueren, ya sea porque no cumplieron en la tierra con el trabajo que se les encargó “de lo alto”, o porque murieron de viejos, pasan a hacer su trabajo en espíritu.

Por lo que hemos visto (RA-JBP), no todos los graniceros curan “en espiritual” y es una característica que se da más bien en las mujeres. Son ellas las que ponen el cuerpo como recipiente o “caja”, haciendo como una especie de canal, o sirviendo de médium, entre el consultante, o el enfermo, y el espíritu que haya entrado al cuerpo durante un determinado periodo de tiempo, con el fin de curar.

También, ocurre que esos espíritus entran al cuerpo para revelar asuntos o establecer un diálogo con la persona que está consultándolo. Una vez que el espíritu abandona el cuerpo y el granicero que sirvió de caja, recipiente o canal, regresa de su trance, no recuerda nada de lo sucedido, y es su acompañante el que le informa.

Acerca de los espíritus que ayudan al granicero a curar, Don Vicente (RA-JBP-VS) nos dijo:

---

<sup>298</sup> Ver oración de Vicenta para levantar la sombra en el Anexo.

[...] los hermanitos espirituales, los hermanitos del tiempo, sanan a ciertas personas, porque nosotros ponemos las manos, ponemos el cuerpo, pero si es la voluntad de Dios que sane, pues sanará, y si él dice éste es para que vaya a la presencia de Dios, ni la ciencia que está avanzada ¡ya no!.

Don Jesús (RA-JBP-JS) nos dijo que él no levanta la sombra, pero que su esposa sí lo hace. Al lugar donde se espantó el paciente, ahí se va, se grita al espíritu el nombre del enfermo, y se le va pegando con una vara, de preferencia de membrillo, para llevárselo hasta donde está el enfermo. Se le va diciendo: “¡Párate, levántate y vámonos de aquí!, ¿qué estás haciendo?, ¡camina!”, se le va gritando y lo va como arreando uno con la vara. Cuando son chicos, nomás se le pone, se le cura, con una jícara colorada, flores coloradas, maíz colorado, y se le baja de la cabeza, a las muñecas de las manos, para que quede bien, “porque hay veces que ya la llevan a la altura de los codos”. La descripción que hace don Jesús de cómo se hace el levantamiento de la sombra en los niños, es de un parecido asombroso al registro que hicimos (RA-JBP-VL) de doña Vicenta, en Hueyapan, cuando levantó la sombra de un niño y una niña. Ella utilizó para levantarla, una flor de color rojo. Llamó al espíritu del niño por su nombre, “¡Vente, levántate espíritu de Adalberto!”, le dijo, palabras que repitió en otros momentos, y rezando un Padre Nuestro y otros rezos le pasó la flor colorada por todo el cuerpo haciendo la señal de la Cruz. Luego, colocó la flor en la jícara “colorada” con agua. Luego, tomó los granos de maíz “azules” siguiendo un proceso similar al hecho con la flor y también los fue colocando en la jícara. Después, le fue como soplando por todo el cuerpo, con un poco de agua en la boca emitiendo un ruido como un pequeño silbido. Le golpeó las plantas de los pies descalzos. Por fin, al final, revisó los granos que había estado echando en la jícara. Entonces, al ver que uno estaba levantado hizo un comentario: “No más uno, ¡hasta sudan sus manitas!”. Este levantamiento de sombra también es muy similar al descrito por Barrios, y a uno que también registró el médico Rolando Collado en película de 8 mm, en 1972, de la curandera mixteca Rafaela, en una comunidad del Estado de Oaxaca,

película que presentó y describió en una ponencia suya sobre “el susto”.<sup>299</sup>

Las limpias de las casas o lugares, contra los “seres malignos”, se realizan combinando, dentro de un sahumerio, ajos (que no sean machos), romero, y algunas esencias. Posteriormente se ahuma toda la casa, al momento de rezar una oración. El *claclasqui* debe tener cuidado de no ser atacado por un “ser maligno”. Para evitar tal eventualidad, conviene hacer la señal de la cruz con un ajo en uno de los huevos para la limpia y embarrarse también las manos con ajo (Maya, 1997: 268-271).

Por su parte, Gregorio López ([1674], fol. 8v, en Baytelaman, 2002: 181) dice que la ruda no sólo despierta a los “dormidos de modorra o aunque [sea] de lethargo”, sino que también quien la tiene en algún espacio de la casa, se libra de hechicería, mal de ojo o de cualquier espíritu maligno.

Nutini (1998: 169) señala que de los cuatro personajes antropomórficos tradicionales del medio poblano-tlaxcalteca, el nahual y la *tlahuelpuchi* se encuentran en su última etapa, por ser entidades latentes de la cultura sobrenatural. Por el contrario el *tezitlazc* y el *tetlachihuic*, han sobrevivido y prosperan en la forma modificada. Esto se debe a que la cultura del medio poblano-tlaxcalteca ha experimentado “durante la pasada generación” un cambio perceptivo en una perspectiva más “naturalista” que transformó la visión social y sobrenatural, lo que explica la decadencia de la brujería (nahual y *tlahuelpuchi*). La variable determinante en este proceso de adaptación es el aspecto pragmático y público de la hechicería, que no tiene la configuración básica proyectiva de la brujería.

Examinaremos ahora la situación política y religiosa de los graniceros con la autoridad política y religiosa a través del tiempo, así como sus conflictos y rivalidades. Esta temática se justifica en el marco del objetivo principal de esta tesis, es decir, el análisis de los procesos de continuidad y cambio en las prácticas de los graniceros. De hecho, veremos que es precisamente en esa relación con el poder que la institución de los graniceros ha evolucionado en formas de expresión distintas.

---

<sup>299</sup> Taller permanente “Signos de Mesoamérica”, IIA, UNAM, 21-01-11.

## **Capítulo V**

### **Los graniceros y su relación con la autoridad política y religiosa**

Muy significativa es la relación de los graniceros con la autoridad política y religiosa, precisamente porque el don que ellos recibían del dios de la lluvia, era compartido también, se creía, por los gobernantes y los sacerdotes. Después de la Conquista y la pérdida de poder de las autoridades indígenas, los graniceros se mantuvieron como intermediadores

privilegiados con los espíritus y las divinidades que gobiernan el tiempo y las lluvias.

Conviene examinar ahora lo que fuera el antiguo poder de los graniceros, a través de las narraciones que describen los antiguos gobernantes y sus relaciones con aquellas deidades.

### 1. Los gobernantes y su relación con las deidades agrícolas prehispánicas

Una de esas narraciones la encontramos en la *Leyenda de los soles*<sup>300</sup> (Tena, 2011 [1561]: 195-197), en el pasaje en donde Huémac, gobernante de Tollan, juega a la pelota con los *tlaloque* y se apuestan *chalchihuite* y plumas de quetzal, evento que marca el inicio de la caída de los toltecas y el nuevo dominio de los mexicas. Los *tlaloque* le preguntan: “¿Qué ganamos?” Huémac responde: “Mis chalchihuites y mis plumas de quetzal”, a lo que le contestan que también él ganaría sus *chalchihuite* y plumas de quetzal. Juegan y gana Huémac; entonces los *tlaloque*, como pago, le van a dar un elote y una caña verde donde está el elote, pero Huémac no lo acepta porque insiste en que no era eso lo apostado. Entonces los *tlaloque* le dan los *chalchihuite* y plumas de quetzal y le quitan el elote y la caña verde que le habían dado primero, y se van, y le dicen: “Ahora esconderemos nuestros chalchihuites, y padecerá necesidad el tolteca durante cuatro años”. Después de eso, nevó y se perdió el maíz y se secaron los árboles, nopales y magueyes; “las piedras se partían por el calor”. Los toltecas empezaron a pasar hambre. “Cuando terminaron los cuatro años de hambruna, se aparecieron los *tlaloque* en Chapoltépec, donde está el agua, [...]” y salió un jilote comestible. Estaba allí un tolteca que tomó el jilote y comenzó a comerlo.

<sup>300</sup> La *Leyenda de los soles* empezó a escribirse el 22 de mayo de 1558, y se terminó en 1561. Es una pieza anónima, pero según Rafael Tena es posible que su recopilación se deba a alguno de los indígenas que colaboraron con fray Bernardino de Sahagún. Primo Feliciano Velázquez (1945: X) supone que el autor del texto fue el mexica tlatelolca Martín Jacobita, quien llegó a ser rector del colegio de Santa Cruz (Tena, 2011: 170).

Luego salió del agua un ministro de Tláloc que le dijo: “Hombre, ¿conoces esto?”. Respondióle el tolteca: “Sí, mi señor; hace mucho que lo perdimos”. [...] Entró nuevamente al agua [y] volvió a salir, cargando una brazada de elotes. Luego le dijo [al tolteca]: “Hombre llévale esto a Huémac. [Ahora] los dioses le piden a Tozcuécuc una hija de los mexitin, pues ellos la comerán, y un poco comerá [también] el tolteca; porque ya va a perecer el tolteca, y prevalecerá el mexica” (Tena, 2011: 195, 197).

José Contel (Cf. 2008: 341-343) señala que después de esos cuatro años Tláloc devolvió las mazorcas, pero esa aparente consideración al tolteca representaba en realidad el advenimiento del pueblo mexica, por lo que la devolución de los mantenimientos implicaba un cambio de poder.

También en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, contamos con un relato en el que Tláloc, a través de un corcovado le anuncia su derrota al señor de Chalco, y la de su pueblo por los mexicanos.

[...] el señor de Chalco quiso sacrificar a estos criados del dios [...] un su corcovado, lleváronle al Volcán, [...] y [lo metieron] en una cueva y cerráronle la puerta; [y por no tener nada que comer los llevo el dios a su palacio]; e idos después los criados del señor de Chalco a ver si era muerto, le hallaron vivo, y traído dijo lo que vio. Y en este año fueron vencidos los de Chalco por los mexicanos, y quedaron por sus esclavos; y [dicen que esa fue la señal de que se perdieran]. (Tena, 2011: 29-31)

Según Contel (2008: 343-344), fueron los dioses enojados por el desprecio de los poderosos, los que provocaron la derrota de los de Chalco.

En este mismo sentido, en *Los Anales de Cuauhtitlán*, que forma parte del *Códice Chimalpopoca*, se cuenta un incidente en donde Nezahualcoyotzin, biznieto de Quinatzin, siendo muy pequeño cayó en el lago mientras jugaba. Los dioses lo rescataron y lo condujeron hacia la cumbre del Poyauhtécatl<sup>301</sup>,

para que allá hiciera penitencia. [...] Allá le refregaron con agua divina y cosa chamuscada y que así le hablaron: Tu serás a quien hagamos la merced de

<sup>301</sup> Nombre que se le da tanto al cerro Tláloc como al Pico de Orizaba.

que la ciudad caiga en tus manos. Después le trajeron los diablos al mismo lugar a donde fueron a tomarle y de donde le sacaron (1975: 40; Morante, 1997: 124; Lorente, 2011: 188)

Contel (2008: 347-349) se apoya en este relato, para plantear que el recorrido del futuro *tlatoani* de Texcoco se parece a un rito iniciático: tras la muerte simbólica de Nezahualcoyotzin, posiblemente significada en el sacrificio de una víctima sustituta o *ixiptla*, embadurnada con sangre y hule derretido, estaría renaciendo Nezahualcóyotl recibiendo de los dioses el secreto de la conquista, el de la guerra, metafóricamente llamada *teoatl tlachinolli*, “el agua divina la hoguera”, gracias al que conquistaría el altépetl.

Crucial me parece la comparación que hace David Lorente (2011: 188) de Nezahualcóyotl con el cerro Tláloc, al ser bendecido por los dioses del agua, y “escogido”. Señala que

Se establece una conexión mitológica, precursora, del actual Tláloc-Nezahualcóyotl y existen deslizamientos semánticos entre los dominios referidos: los atributos pluviales de Tláloc-cerro y Nezahualcóyotl-*tlatoani* pueden traslaparse.

Además, refiere:

Nezahualcóyotl presidió la construcción del sistema de regadío texcocano que permitió afrontar las sequías e intensificar la agricultura, y dictó los Títulos de Tecuzingo para regularlo. Les dio a sus súbditos los cerros de los que brotaba el agua (*Ibid.*: 189)

Fue escogido por Tláloc para ser gobernante y, luego, presidir la construcción del sistema hidráulico y regular la distribución de las aguas del *altépetl*. Al igual que Tláloc, Nezahualcóyotl era representado en efigies de piedra, o representado en peñas por donde caía agua que simulaba el agua de lluvia (Lorente, 2011: 189)

Según López Austin (1998: 131, Lorente, 2011: 191) hay suficientes indicios para considerar a Nezahualcóyotl como un hombre-dios. Carrasco

(1976: 218) señala que a Nezahualcóyotl lo describen como legislador, poeta y constructor, pero subraya que ésta puede ser no únicamente una caracterización personal, sino una especialización funcional de los tetzcoanos.

Chimalpáhin (1998, I: 213) nos ofrece otro relato en donde se describe la fundación de Tenochtitlán. Dice que en el año de 1326, Axolohua fue sumergido en la laguna hasta encontrar a Tláloc quien le dijo:

Se ha fatigado mi hijo Huitzilopochtli viniendo acá; aquí estará su casa, y será preciosa para que [en ella] vivamos juntos sobre la tierra”. “[Se los contó a sus compañeros que] fueron enseguida a mirar y vieron allá un nopal y aderezaron [el sitio]. Luego los mexicas se asentaron en medio de los tules y de las cañas; [...]. Después de barrer y limpiar al pie del nopal, erigieron allí un altar de tierra. (*Id.*)

Según José Contel (2008: 346), Tláloc<sup>302</sup> es mencionado como padre de Huitzilopochtli, dios solar tutelar de los mexicas, y es el anunciador que se le presenta a Axolohua para indicarle el lugar donde habrían de asentarse en lo que sería más tarde la ciudad de México-Tenochtitlan.

De esta manera Tláloc, recibió a su hijo Huitzilopochtli, dios joven de los mexicas recién llegados, y anunció que compartirían el dominio sobre la nueva capital (Olivier, 2009: 40). Tláloc actúa como una deidad que otorga el valor, el mando, función que ha sido destacada por Contel.

Contel (2008: 337-339) destaca la descripción que se hace En el *Libro de los Coloquios*<sup>303</sup> (Sahagún 1986: 150-153), en un fragmento sacado de la respuesta que dieron a los doce franciscanos los *quequetzalcoa* sobre el Tlallocan. Al comienzo el texto refiere los poderes de los dioses de la lluvia, como los que otorgan las lluvias y los alimentos. Describen el Tlallocan como el lugar donde nunca hay hambre, enfermedad ni pobreza. Pero además, ellos dan a la gente “el valor, el mando, el hacer cautivos en la guerra, [etc.]”. Era un lugar donde se otorgaba el poder y también se quitaba, o sea, un

<sup>302</sup> Contel adopta la ortografía de “Tlálloc” y Tlallocan con doble l (ll) conforme al análisis etimológico de Thelma Sullivan (1973).

<sup>303</sup> Contel utiliza la paleografía del texto náhuatl con la versión al español (León-Portilla 1986).

ámbito espacio-temporal por donde pasaba todo lo que tenía que renacer, y los encuentros con los dioses de la lluvia y sus ministros eran siempre anunciadores de cambios benéficos o funestos, según los casos o según el enfoque. El patio donde se ubicaba la estatua del dios de la lluvia en la cumbre del cerro Tláloc, llevaba el nombre de Tetzacualco, “el lugar de los buenos prodigios” (Durán 1984: I, 83), y una de las advocaciones de Tláloc era Tetzauhpilli, “El Príncipe de los Funestos Presagios” (Sahagún 1993: f. 274v).”

Contel se refiere a los mitos toltecas como los primeros que ejemplifican lo arriba dicho. En ellos se describe Tollan, la capital tolteca, durante el reinado de Ce Acatl Topiltzin Quetzalcóatl, como el verdadero paraíso (Sahagún 1989: 196), una réplica de Tlallocan.<sup>304</sup>

La vida de un rey era comparada con el recorrido del sol. Por lo tanto, vino el tiempo en que la vida de Tollan y de Quetzalcóatl entró en decadencia, y por eso la deidad lleva rasgos tlalocoides, aparece viejo y buboso en el oscurecer de Tollan (Contel, 2008: 340).

De acuerdo con el investigador vemos que Tláloc está presente al principio o al final de los ciclos de vida, de los reinados humanos o divinos y es también uno de los protagonistas de los mitos de origen (*Ibid.*: 343).

Contel dice que también en la creación del Quinto Sol, el protagonismo de Tláloc es importante, ya que se le atribuye la paternidad de la Luna<sup>305</sup>, pero llama su atención la extraña relación del dios de la lluvia con Nanahuatzin, “El Buboso”, hijo de Quetzalcóatl (*HMP*, 1985: 35). Se sabe que las bubas eran parte de las enfermedades de Tláloc, y el destino de los bubosos era el Tlalocan, por lo tanto Nanahuatzin debió ir a ese lugar, si no se hubiera tirado primero a la hoguera en Teotihuacan en donde se convirtió en el sol. También Nanahuatzin lleva un traje de papel parecido al de los niños sacrificados a “Tláloc” (Sahagún, 1993: f. 250r). Además, Nanáhuatl aparece desgranando el maíz, a palos, el maíz de diferentes colores para los tlalloques de diferentes colores durante la destrucción del Tonacatépetl

<sup>304</sup> Véase Patrick Lesbre (2000: 491-509) un reino próspero es una “réplica terrestre del Tlallocan.”

<sup>305</sup> Tlallocantecuhtli y Calchiuhtlicue como padres de la Luna (*HMP*, 1985: 35) y en la *Leyenda de los Soles* (1975: 121) Tlallocantecuhtli y Nappatecuhtli aparecen como sus padrinos, que son advocaciones de la misma entidad.

(*Leyenda de los soles*, 1975: 121). El palo de Nanáhuatl es el rayo y su acción es muy parecida a la de los *tlaloque* cuando mandan las lluvias desde los cuatro cuartos de la casa de Tláloc (*HMP*, 1985: 26). Al tirarse a la hoguera Nanáhuatl sale del dominio de Tláloc y accede así a su destino solar mientras que Nahui Tecpatl, por haber caído en las cenizas, se convierte en la Luna. “El cielo de Tlallocan está en la Luna” *ylhuicatl tlalocaypanmeztli* (CVA, 2r) (Contel, 2008: 344-345).

Contel (2008: 347) cita también a Patrick Lesbre (2000: 500) que dice que los reinos prósperos son réplicas del Tlallocan y “los señores se comportan como semi-dioses, o como los *ixiptla*, representantes de los dioses en la tierra”. Además, refiere el caso del *tlatoani* Ahuítzotl que al querer desviar el río Acuecuexatl, inundó la capital mexicana, tragedia que fue el castigo de Tláloc por atreverse a desafiarlo (Contel: 2008: 350).

Tenemos, así, varios testimonios del castigo o la *némesis*<sup>306</sup> del poder, mal empleado por los gobernantes.

Se observa, entonces, una relación estrecha, que se daba en la Mesoamérica prehispánica entre los “graniceros” y los gobernantes y los sacerdotes de mayor rango mexicas. A partir de la Conquista, la desaparición de estos gobernantes y sacerdotes, habría reducido el papel de los “graniceros”, al marginarlos a un ámbito mucho más circunscrito, esto es, a las comunidades campesinas que ellos recorrían, como hubo de ser el caso de Martín Océlotl, y sus compañeros Mixcóatl y Papálotl. Océlotl, quien, de ser uno de los consejeros de Moctezuma, y uno de los que pronosticó la llegada de los españoles, pasó, por sus actividades posteriores, a ser acusado de brujo y hechicero por el Santo Oficio.

Otro testimonio, muy interesante por referirse al conquistador español, que también demuestra que el gobernante debía tener el favor de los dioses, nos lo da el cronista y capitán de Cortés, Andrés de Tapia (1971, II: 586; Gruzinski, 1995: 44 y 49). Nos comenta, pero sin atribuirle dotes de “granicero”, que, a una petición de Cortés, San Cristóbal hizo llover sobre Nueva España en 1520, y que, cuando el conquistador llegó a la ciudad de México-Tenochtitlán, y le exigió a Moctezuma que se le reservara un

---

<sup>306</sup> Némesis es la diosa de la venganza en la mitología griega (Alboukrek y Lucena, 2005: 1554).

emplazamiento a la Cruz y a la imagen de la Virgen en lo alto del Templo Mayor, una vez que consiguió el consentimiento del emperador mexica para colocar estas imágenes, los indígenas de la ciudad le pidieron a Cortés que interviniera ante su Dios para que hiciera llover.

Bonfil (1968: 106) dice: “En lo que atañe a su actual posición social, bien vale recordar que en el mundo prehispánico y durante los inicios de la época colonial los graniceros ocupaban un rango más alto e incluso una situación de privilegio.”

Apoyándose en Caro Baroja, Bonfil destaca que también en España, los que se dedicaban a actividades semejantes gozaron de buena posición (*Ibid.*: 107; Caro Baroja, 1973: 324).

Muy pronto los graniceros indígenas hubieron de recubrir sus prácticas rituales con símbolos y oraciones propias de la religión católica. Y una vez cristianizados, habrían recuperado un reconocimiento de algún modo comparable al que tuvieron antes.

Y, agregaríamos, en lo tocante a México, que durante el siglo XVI se continuó atribuyendo a la autoridad política, incluido a Cortés, dotes de intermediador con la divinidad en relación con un cierto control del tiempo atmosférico.

Como bien dice Espinoza (1997: 96-97) la Iglesia se apropió de lo que antes fuera exclusivamente el poder efectivo de los sacerdotes nativos. Les arrojó a la marginalidad y el sincretismo, les aisló con mayor o menor éxito y redujo su importancia al ámbito de lo local.

## **2. Denuncia de prácticas idolátricas y procesos inquisitoriales del siglo XVI**

En el momento en que realiza sus indagaciones, Sahagún (1997, Lib. I: 63-64) señala que los cultos a los dioses del agua y a los montes en donde se arman los nublados, como la Sierra Nevada,<sup>307</sup> la Sierra de Tlaxcala y la Sierra de Toluca, no han cesado, ya que si se visitan sus cumbres por el mes

---

<sup>307</sup> Popocatépetl e Iztaccíhuatl.

de mayo, se hallarán cada año ofrendas nuevas. Refiere, además, que en el año 1569, unos religiosos fueron a ver las lagunas que se encuentran sobre la Sierra de Toluca, y hallaron, en una de ellas, un sacrificio con una ofrenda reciente, enviado, al parecer, de más de quince pueblos. También denuncia, en el apéndice al libro 1 de su *Historia*, el hecho de que muchas fuentes y aguas son todavía objeto de reverencia y de ofrenda a los ídolos, y que estos cultos se hacían de manera disimulada, durante “las fiestas que la Iglesia celebra a Dios y a sus Santos”, por lo que el franciscano consideraba que convendría “requerirlas” (*Ibid.*, Lib. XI: 704-706).

Siempre en relación con los rituales destinados a obtener estados del tiempo favorables, Sahagún (*Ibid.*, Lib. XI: 704) argumenta que le parece “cosa de niños y sin seso, más que de hombres de razón” cuando los ministros de los *tlaloque* modelaban imágenes de *tzoalli*<sup>308</sup> a honra de esos montes. En frente de estas estatuillas antropomorfas, llamadas *tepictoton*, hacían sacrificios y ceremonias y, pasada la fiesta, dividían estas imágenes y se las comían (*Idem*). De manera más general, Sahagún criticó la creencia de que en los montes se producían las nubes, y que el beneficio de la lluvia les venía de aquellos montes, motivo por el cual estaban obligados a visitar esos lugares para dar gracias, mediante una ofrenda a la divinidad que allí residía y enviaba el agua:

Y porque esta costumbre no la perdiesen los pueblos que gozaban de ella, persuadieron a aquellas provincias que viniesen como solían, porque ya tenían a Tonantzin y Tocitzin, y al Tepochtli [que exteriormente les habría sonado a] Santa María y a Santa Ana y a San Juan Evangelista, o Bautista, y en lo interior de la gente popular que allí viene está claro que a lo que vienen no es sino lo antiguo (*Ibid.*, Lib. XI : 706).

Sahagún sugiere que no hay que impedirles que vayan a esos lugares, ni que coloquen su ofrenda, sino que conviene sacarlos del engaño (*Idem*).

También en el siglo XVI se dieron procesos del Santo Oficio (1536-1537) contra indígenas acusados de ser idólatras y hechiceros. Dichos

<sup>308</sup> *Tzoalli* significa “masa de bledos apelmazada para comerse a veces elaborada con figuras” (Thouvenot, 2008: entrada “tzoalli”, 1580, Sahagún/Máynez).

procesos se han de considerar separadamente de las obras de los cronistas debido a que su orientación es muy distinta, y en ellos se describen los testimonios registrados en los juicios.

A partir de la Conquista y durante los primeros años de la Colonia, los gobernantes y los sacerdotes mexicas no sólo perdieron su poder político, económico y religioso, sino que también fueron perseguidos y enjuiciados por continuar con sus costumbres, como las de practicar la poligamia y adorar a los antiguos dioses, cuando no, incluso, incitar a los indígenas a la rebelión. Estos juicios también fueron hechos como pretexto para quitarles sus tierras y bienes. Por ejemplo, en 1539, se procesó a don Carlos Ometochtzin, gobernante de Texcoco y nieto de Nezahualcóyotl, acusándolo de idólatra y amancebado, y sentenciándolo a muerte, y quemado, por orden de Juan de Zumárraga, primer obispo de México e inquisidor apostólico (Cf. González Obregón, 2009: 19-26). Los perseguidos que sobrevivieron hubieron de pasar a formas de resistencia y clandestinidad, o adaptarse o someterse a la nueva ley e institucionalidad política, religiosa y económica, de sus conquistadores.

Entre los casos juzgados por el Santo Oficio, interesa particularmente el proceso llevado, en 1536, contra Martín “Ucelo” (Océlotl), ya preso, en donde se le acusa de hechicerías y adivinaciones, así como de haberse transformado, él mismo, en jaguar (los españoles de la época dicen “tigre”), león y perro. Durante el juicio, un testigo declaró que el dicho Martín Ucelo le mandó pedir cañutos de colores, dándole a cambio una *coa*<sup>309</sup>, con la indicación de que se sembraran muchos maizales y que se pusieran muchos magueyes, debido a que iba a haber hambruna. Lo mismo sucedió con otro testigo, quien declaró que Martín Ucelo entregó al señor Gonzalo de Cachula una *coa* a cambio de pieles de venado, para que sembrase muchos maizales, magueyes y tunales, augurando que habría hambre por cuatro años (González Obregón, 1912: 17-19). Lo que describieron los vecinos de Tecalco se relaciona aun más con el tema de los graniceros, porque ellos atestiguaron que, en una ocasión, Ucelo les dijo: “id á vuestras casas, que en llegando allá ha de llover, porque ya vienen mis hermanas”, refiriéndose a las

---

<sup>309</sup> *Coa* es el nombre utilizado en las islas del Caribe para designar al palo sembrador. Los españoles lo adoptaron y lo aplicaron a un instrumento similar mesoamericano, que en náhuatl se llama *huictli*, lo que significa, según Molina, “coa para labrar o cauar la tierra” (*Ibid.*: entrada “huictli”, 1571, Molina).

nubes que traerían la lluvia (*Ibid.*: 20-21).

En 1537, se llevó a cabo otro proceso del Santo Oficio, esta vez en contra de los ya mencionados Mixcóatl y Papálotl, identificados como hermanos de Martín Ucelo. Para lo que es nuestro asunto, es particularmente interesante el proceso en contra del primero, de nombre Andrés, ya bautizado, “y en nombre de indio Mixcóatl” (*Ibid.*: 56),

Dos declaraciones suplementarias, en dicho proceso, son importantes de mencionar. Primero, el testimonio de un denunciante que indicaba que Andrés Mixcóatl tenía por costumbre, en cualquier parte a la que llegaba, hacer comulgar a la gente y comulgar él mismo con “ciertos honguillos” o “*nanacatl*” (*Ibid.*: 58), porque es una práctica a la que todavía recurren algunos “graniceros” y curanderos en la actualidad (Cf. Glockner, 2010). Segundo, las denuncias acerca de los regalos que llegó a recibir Andrés Mixcóatl por los milagros de prometer o “traer” agua para las sementeras, pues dan fe de que estos acusados, además de continuar con sus prácticas y adoración a sus antiguos dioses, representaban una amenaza religiosa y militar muy seria para los recién llegados frailes y conquistadores. En efecto, durante una fiesta que le hicieron, Andrés Mixcóatl había pedido a todos éstos pueblos

[...] mil seiscientas hachuelas de tepuztl, para hacer armas para pelear contra los xpianos<sup>310</sup>, y que las pedía Martín Ucelotl para hacer flechas; [...], les dió a comer del dicho nanacatl [...], les dixo que por qué dejaban las cosas pasadas y las olvidaban, porque los dioses que antes adoraban que ellos los remediaban y les daban lo que había menester, que mirasen que todo lo que los frailes decían, que es mentira y falsedad, que ellos no truxeron con que os remediáseis, que ni nos conocen ni nosotros á ellos [...] (*Idem*).

Como podemos ver, desde los comienzos de la Colonia se dio, paralelamente a la evangelización<sup>311</sup>, una persecución inquisitorial contra

---

<sup>310</sup> xpianos = cristianos.

<sup>311</sup> En el estudio preliminar a la publicación de la *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme* de Diego Durán, sus presentadores, Rosa de Lourdes Camelo y José Rubén Romero (Durán, 2002, I: 24), dicen que, para Durán, la evangelización estaba fincada

todos los indígenas que llevaban a cabo prácticas consideradas idolátricas. Sin embargo, en 1538, se promulgó una ley que absolvía a los indígenas de ser enjuiciados y condenados por el Santo Oficio<sup>312</sup>, debido a que se encontraban todavía en un proceso de evangelización. En la realidad de los hechos, dicha ley no se comenzó a cumplir sino hasta 1539, después de que la Corona se enteró del proceso y ejecución del cacique de Texcoco ya mencionado, por Juan de Zumárraga que lo sentenció a morir en la hoguera. La Corona consideró que Zumárraga se había extralimitado en sus facultades, no pareciéndole que contra los recién convertidos procediera el Santo Oficio (González Obregón, 2009: 22-25). David Eduardo Tavárez (1999) señala, no obstante, que si bien los idólatras indígenas quedaron por ley fuera de la persecución del Santo Oficio, de todas maneras siguieron siendo perseguidos y enjuiciados.

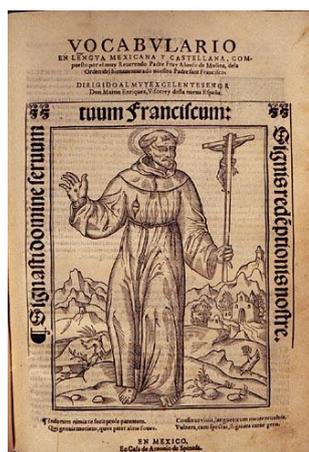


Fig. 74a. *Vocabulario en Lengua Mexicana y Castellana* (Molina, 1984 [1571]).

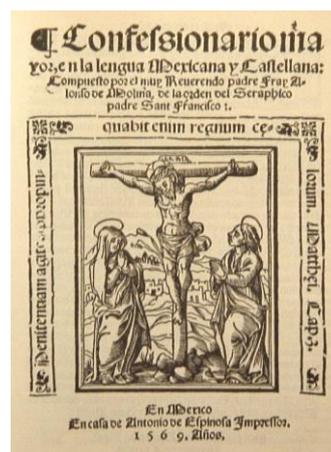


Fig. 74b. *Confesionario mayor en la lengua Mexicana y Castellana*. (Molina, 1984 [1569]).

En esta misma dimensión inquisitiva, en el *Confesionario mayor en la lengua Mexicana y Castellana* de Alonso de Molina<sup>313</sup> descubrimos que la

---

sobre tres elementos: la racionalidad indudable del indígena, los restos de una predicación primitiva en estrecho vínculo con las virtudes inherentes al hombre, y el engaño del demonio que había provocado una distorsión flagrante de la fe católica y había sumido al indígena en una realidad manchada con creencias y ritos abominables.

<sup>312</sup> La prohibición quedó incluida en la Ley 35, tit. 1º, Lib. VI de la Recopilación de Indias.

<sup>313</sup> Chimalpáhin (2003, II: 253; Molina, 2004: XV), en su Séptima Relación sobre Chalco Amaquemecan, al referirse al año de 1579, dice que murió "nuestro padre fray Alonso de Molina [1513-1579], religioso de San Francisco y gran predicador [...], que levantó la antorcha luminosa (de su saber) junto a los doce religiosos de San Francisco que llegaron primeramente de España [...]. Con entero conocimiento y en forma por demás ordenada compuso un gran Vocabulario, muy bueno, escrito en el alfabeto de los españoles, en el cual

confesión era, para los evangelizadores, un medio eficaz de investigar si los indígenas caían en prácticas consideradas de idolatría. Ya que se les pedía que confesaran y delataran las prácticas y creencias correspondientes a su antigua religión.

Prueba fehaciente de lo anterior, nos la da este *Confesionario* cuando aconseja al confesor preguntar al indígena bautizado que confiese el pecado de haber caído en el uso de “las palabras del demonio” “para conjurar el granizo”. Literalmente, en él se lee (1984 [1569]: 106):

[¿] Ofreciste por ventura alguna vez tu anima al demonio engañandote el, y escarneciendo de ti, con sus enbaymientos, o tu de tu voluntad te engañaste aprendiendo las palabras del demonio, para hechizar a los otros, o para provocar las mujeres a luxuria o para encantar, o para conjurar el granizo o para adivinar en agua, o echando suertes: Deseaste por ventura alguna vez que nuestro Señor hiziesse en ti algun milagro, no siendo necessario, quando pretendiste hazer algun negocio, o alguna obra [?].<sup>314</sup>

Este *confesionario* es testimonio documental directo de la prohibición, para los indígenas bautizados o cristianos, de mantenerse, recaer o caer en la tentación de la invocación de sus antiguos dioses y, en caso de que lo hayan hecho, se les intima la orden de confesarlo para recibir las advertencias y la penitencia que corresponde y ser absuelto por un sacerdote.

De acuerdo con Aguirre Beltrán (1963: 102-103) la función conservadora del nahual, tórnase de importancia capital desde el momento en que el grupo conquistador trata de imponer su cultura sobre la gran masa vencida, el nahual lucha contra el grupo dominante que se propone la destrucción de la cultura india y contra aquellos individuos, del grupo propio, que ofrece escasa resistencia a la compulsión de los dominadores y aceptan

---

reunió nuestra lengua náhuatl, [...] con el cual aprendieron varios religiosos que (luego) nos predicaron en nuestra lengua.”

<sup>314</sup> (*Aço quemanian ytech oticpouh in maniman tlacatecolotl ynic ytecanecacayualiztica, yteyxcuepaliztica, omitztlapo lolti: yuan moyollocopa oticmomachti tlacatecolotlatolli, yntetlahchiuiliztli intexoxaliztli, inciuatlatolli ynnauatlotl, yuan inteciuhtlcaliztli, yhuan yn atlanteyttaliztli yntlapohualiztli: Cuix quemmanian tiquelehui: yn maytlatlamahui çolli, mopan quimochiuili tote cuiyo yniquac amoma tlamahuiçolli monequi mochihuaz, yniquac tlein tictequipanozne qui:).*)

las innovaciones con demasiada facilidad. El movimiento de resistencia es la resultante del conflicto de dos culturas en contacto.

### **3. Antecedentes de las campañas de erradicación de la idolatría en Mesoamérica: la denuncia contra “graniceros” en España**

Jérôme Baschet (2009: 67-68) subraya el hecho de que a comienzos de la Edad Media, en Europa, el cristianismo era una religión de ciudades y el politeísmo antiguo era considerado como una creencia de rurales retrasados. Los dioses antiguos habrían pasado a ser considerados “demonios”,<sup>315</sup> y los clérigos y monjes hubieron de practicar en gran escala el exorcismo y, destruir los antiguos templos, altares y estatuas. La visión cristiana del mundo imponía desdivinizar totalmente la naturaleza. Si bien el “aire bajo” seguía siendo habitado por los “demonios”, los buenos cristianos debían rehusarse a hacer alianzas con ellos, y debían acogerse a los santos que, de hecho, los sustituyeron y pasaron a encarnar el conjunto de estos poderes intermedios entre los hombres y Dios (*Idem*). El culto a los santos dio al cristianismo una excepcional flexibilidad para emprender, con una mezcla de éxito y de realismo, su lucha siempre reiniciada contra el paganismo (*Ibid.*: 69). En España, existieron por siglos, ritos agrícolas propiciatorios del tiempo atmosférico, a pesar de que muchos de ellos ya habían sido cristianizados y, para el siglo XVI y posteriormente, la Inquisición denunció como contrarias a la religión todas estas prácticas (Cf. Caro Baroja, 1973, 1995: 325). Al igual que en el México del siglo XVII, se dio allí una persecución de estas creencias y prácticas, como lo ilustra, en España, el *Tratado de las supersticiones* de Pedro Ciruelo (1986 [1541; reedición 1628]). Ciruelo dedica

---

<sup>315</sup> El cristianismo en su explicación del origen del mal, lo llevó a diferenciar ángeles buenos y ángeles malos. De esta forma, *daimon* adquiere un sentido totalmente negativo. El diablo se convirtió en el jefe de los demonios. Tanto para San Agustín como para Gregorio Magno, Satán fue el primero de los “ángeles de luz”, pero dominado por el orgullo, quiso igualarse a su creador y fue precipitado a lo más bajo con sus cómplices. Esta caída es el principio de la historia humana. Dios creó a los hombres para que ocuparan en el paraíso los lugares dejados vacantes por los ángeles caídos. Satán lleno de resentimiento, puso todo su empeño en dirigir a Adán contra su creador; él es la serpiente tentadora del Génesis, y desde entonces no ha dejado de incitar a los hombres al pecado, a la idolatría y a las supersticiones (Cf. Schmitt, 1992: 17). Demonio significa espíritu que encarna el mal (Alboukrek, 2005: 322).

el capítulo IX de su obra a los conjuradores de nublados<sup>316</sup>, explicando en particular que entre las numerosas cosas que los “nigromantitos” hacen creer a la gente se encuentra lo siguiente:

los diablos engendran el nublado, el granizo, y el pedrisco, y toda la tempestad de truenos, relampagos y rayos, y que en aquellas nubes vienen los diablos [...] (Ciruelo, 1986: 156).

Más adelante, Ciruelo recomienda a los clérigos no hacer conjuros contra los nublados:

Que todas estas cosas comúnmente vienen por curso natural de sus causas corporales, y no porque los demonios las traygan [...] La razón es manifiesta. Por que aquellos conjuros no van contra los demonios, pues allí no los ay: ni tampoco contra las nubes, y agua que cae de ellas, porque son buenas criaturas de Dios [...]. Luego hacer conjuros allí parece cosa vana: y si es vana, es superflua, y se inclina hacia las cosas diabolicas de pacto secreto con el diablo [...]. Luego no hagan estos conjuros, fino quando tuieren muy suficiente razón para pensar que vienen diablos en los nublados [...] (*Ibid.*: 160-161).

Ciruelo recomienda a los buenos clérigos que rigen parroquias y pueblos que en el día y hora de la tempestad hagan como primera diligencia para enfrentarla

[...] de hacer los hombres todos los remedios que por industria y fuerzas humanas son posibles en aquel caso. La segunda es moral, de oraciones, Misas, ayunos, y limosnas, invocando a Dios y a los santos para que envíen ayuda sobrenatural del cielo por mano de sus santos Angeles: [...] (*Ibid.*: 162).

Más adelante, Ciruelo propone como remedio natural contra la tempestad de nublados hacer los mayores estruendos y movimientos que se

---

<sup>316</sup> El capítulo se titula “Disputa contra los comunes conjuradores de los nublados en tiempo de tempestad.”

pueda en el aire, tañer las campanas de las torres y soltar los más recios tiros de artillería contra la mala nube para que se caliente el aire y la nube se disuelva “o derrita en agua, limpia sin granizo, o piedra” (*Idem*). Y como remedio moral, en resumen, Ciruelo dice que hagan su procesión por el claustro o cuerpo de la iglesia, que no salgan a enfrentar la tempestad, que en las letanías digan las colectas y oraciones más apropiadas al caso y las oraciones a aquellos santos o imágenes que tienen en la iglesia (*Ibid.*: 163). En relación a los conjuradores, Ciruelo señala que en las tempestades los buenos cristianos no deben permitir que los “publicos conjuradores vengan a hablar con las nuues, ni con los diablos: [...]” (*Ibid.*: 164).

El antropólogo e historiador Julio Caro Baroja (1973: 324), cuando trata el problema de la hechicería en el País Vasco, se refiere también a los conjuradores de tempestades:

[...] a comienzos de la Edad Moderna el acto de conjurar las nubes, de preservar a los campos de las plagas, era incluso patrocinado por el municipio, que anualmente pagaba una cantidad a quienes lo efectuaban. Consta esto, por ejemplo, en los archivos Valmaseda, villa encartada, que ponía un cuidado particular en remediar las plagas de las viñas, no sólo con conjuros y exorcismos efectuados por sacerdotes expertos, sino también contratando saludadores de fuera (en 1516, 1529, 1532, 1583, etc.) (*Ibid.*: 324-325; Bonfil, 1968: 107).



Fig. 75. “Grabado del siglo XVI que representa a dos brujas provocando el granizo mediante conjuros mágicos” (Fernández Álvarez, 2005: 407).

Paralelamente, Caro Baroja (1995: 225) señala que además de los conjuradores de nublados, las brujas medievales y modernas de Europa también fueron frecuentemente acusadas de emplear sus poderes sobre los meteoros para hacer daño, como se percibe en en los célebres procesos llevados a cabo en Zugarramurdi (provincia de Logroño), en 1610:

Como Zugarramurdi queda en línea recta a una distancia no muy grande del Mar Cantábrico las brujas que tenían allí su centro solían provocar con frecuencia tempestades para perder los navíos que salían o entraban a San Juan de la Luz. Otras tempestades se levantaban para destruir panes y frutos. Pero siempre el simple nombre de Jesús bastaba para deshacerlas (*Idem*; Bonfil, 1968: 108).

Finalmente, otro caso ilustrativo de que la imagen popular de los graniceros contiene elementos no sólo de origen prehispánico, sino también de clara raigambre europea, así como de la capacidad de ciertos individuos para causar daño mediante el granizo, se manifiesta en un relato alemán, que refiere Caro Baroja del *Malleus Maleficarum* de 1486. Se trata de la historia de una vieja bruja de Baldshut en la diócesis de Constanza, que al no haber sido invitada a una boda...

[...] se incomodó tanto con sus vecinos que pidió al Demonio, que produjera una granizada, para que estropeará la fiesta en el momento de su máximo esplendor. El Demonio, condescendiente, la llevó por el aire, con este fin, a un monte cercano donde unos pastores vieron que la bruja hacía un hoyo en el que orinó y después con el dedo removió el líquido. En este momento el Demonio, elevando el humo aquel al cielo, provocó la granizada sobre la gente de la boda cuando estaba bailando. El testimonio de los pastores y las sospechas de los invitados sirvieron para que se formara proceso a la vieja y para que pereciera en las llamas<sup>317</sup> (Caro Baroja, 1995: 130; Bonfil 1968: 108-109).

Por último, Caro Baroja señala que a pesar de las denuncias contra los

---

<sup>317</sup> *Malleus...*, ed. Cit., I, p. 175 (parte II, quaestio I, cap. III).

controladores atmosféricos que se llevaron a cabo en los siglos XVI, XVII y posteriores, seguían existiendo conjuradores de tempestades en forma no oficial, por lo menos hasta principios del siglo XX. Refiere como ejemplo, la noticia de un periódico de un pueblo vasco con fecha 2 de julio de 1936, que informa de un “pedrisco” (granizada) acaecido en Orendain. Se menciona también (*sic*) que los ancianos del pueblo recordaban que hace más de sesenta años, cuando la tempestad se veía venir, había una persona que solía subir a un montículo con una ramita de nogal rociada en agua bendita y pronunciaba un conjuro para hacer que la tormenta siguiera su rumbo y no descargase sino hasta la parte pedregosa e inhabitada de Navarra (*Ibid.*: 325).

#### 4. Inquisidores del siglo XVII y XVIII

Cien años después de la llegada de los primeros evangelizadores, tenemos testimonios de que entre ciertos miembros de la Iglesia se mantenía una preocupación muy grande por el hecho de que los indígenas seguían conservando su antigua religión y sus cultos a sus antiguos dioses, ocultos bajo los ritos y las devociones de la Iglesia. Al respecto, Fernando Benítez (1987: VII) escribe que:

En el siglo XVII, [...] la iglesia alistó su cruzada. En toda la Nueva España, curas y frailes debían inquirir, hacer confesar, sacar lo oculto, descubrir las tretas del Diablo y conjurarlas, erradicar el veneno, ahuyentar para siempre al Demonio. Y se dio la voz de alarma. Debía emprenderse una nueva evangelización, la que dejaron trunca sus antecesores: recomenzar la evangelización reconociendo la verdad.

Porque el resultado de la investigación emprendida por curas y frailes los dejó consternados y preocupados: “los indios seguían en poder del

Diablo”. Y no sólo eso, esta continuación de la idolatría se disimulaba muy a menudo bajo la práctica del culto católico. Fingiendo adorar a Cristo, a la Virgen, a los santos, adoraban en realidad al Demonio: los “ídolos” antiguos estaban dentro de los altares, atrás de las imágenes católicas. La intencionalidad de esta ambigüedad de encubrir la religión prehispánica con la católica, es uno de los problemas mayores a considerar, de fundamental interés en el estudio de la identidad y tradición de los graniceros. En efecto, nos permite observar reacomodos de elementos cristianos y mágico-brujeriles venidos de Europa superpuestos a antiguas prácticas graniceras mesoamericanas.<sup>318</sup>

Serge Gruzinski (1991: 151-152) confirma lo anterior y lo extiende a los escritos de Jacinto de la Serna, señalando que éste y Hernando Ruiz de Alarcón, preocupados antes que nada por la eficacia de las acciones a emprender, reelaboraron relativamente poco los materiales que reunieron, por lo que los hechos se sitúan en su contexto original, en donde son identificados los hombres, las poblaciones, las fechas. Añade:

Se extienden de manera [...] detallada en los gestos, en los ritos y [...] en las invocaciones pronunciadas por los indios a los que perseguían. [...] Por consiguiente, los tratados ofrecen testimonios indígenas que, a diferencia de los recopilados por los grandes cronistas del siglo XVI, no son disociados arbitraria y sistemáticamente de las circunstancias de su producción para ser integrados al sistema de explicación del autor (*Idem*).

En este sentido, las obras de Hernando Ruiz de Alarcón y de Jacinto de la Serna son fundamentales para entender mejor la tradición y supervivencia de los graniceros, ya que nos podrían estar mostrando una

---

<sup>318</sup> En palabras de Benítez, fue [...] necesario reiniciar el combate [y] la movilización [eclesiástica] fue total. Entre los nuevos cruzados, figuraba el bachiller don Hernando Ruiz de Alarcón, [...] un noble escritor, un conocedor profundo del náhuatl y un investigador de primera línea. Allí estaban sus indios, su material de trabajo; y ante él no podían mentir ni engañarlo. Él sabía cómo hacerlos cantar. Y cantaron. No les dejaba una puerta de escape: los acorralaba, los hostigaba, y, por buenas o por malas, confesaron; no de cualquier modo, sino con sus propias palabras, que don Hernando cuidó mucho de escribir en su lengua, sin faltar una sola, y después de traducir a su buen español, con notas prolijas, pues hablaban de un modo esotérico, con metáforas ininteligibles para un español de razón (*Ibid.*: VIII). Señala Alfredo López Austin (1972: I) que la represión se dirigió no sólo contra algunos “magos”, sino también contra toda persona que acudiese a tales técnicas mágicas de invocación.

continuidad sin mayores cambios de aquella época hasta la actualidad.

Algunos antecedentes de las campañas de erradicación de la idolatría en la Nueva España, y de las denuncias contra los graniceros que se dieron en España en el siglo XVI permiten también apreciar los alcances de las campañas de erradicación de la idolatría llevadas a cabo en el siglo XVII en Mesoamérica.

Al mencionar H. Ruiz de Alarcón, en su obra, lo que fueron el ritual y el lenguaje secreto de los indios, así como los ídolos escondidos que los indígenas adoraban bajo la apariencia del culto a Dios y de la devoción a los santos católicos, el clérigo no se refiere expresamente a los “graniceros”, pero sus observaciones acerca de los montes, las aguas, las nubes, las lluvias y algunos instrumentos utilizados en los rituales, revelan que lo que él describe ha de haber abarcado también prácticas graniceras. Bien se ve cuando escribe:

Lo cierto es que las mas o casi todas las adoraciones actuales, o acciones idolatricas, que aora hallamos, y a lo que podemos juzgar, son las mismas que acostumbraban sus antepassados, tienen su rayz y fundamento formal en tener ellos fe que las nubes son Angeles y dioses, capaces de adoracion, y lo mesmo juzgan de los vientos, por lo qual creen que en todas las partes de la tierra habitan como en las lomas, montes, valles, y quebradas. Lo mismo creen de los rios, lagunas, y manantiales, pues a todo lo dicho offrecen cera y encienso [...] (*Ibid.*: 23-24).

En relación con la tendencia indígena en asimilar las nubes a ángeles, lo vemos en la descripción de un ritual que hace Ruiz de Alarcón que al parecer era para pedir buenas lluvias. Se trata de un testimonio recogido de “un indio cacique viejo, el más antiguo de todo su beneficio,” acerca de ciertos ancianos llamados *tlamacazque* que había en cada pueblo. Éstos escogían a alguien y “le mandaua[n] que fuesse bolando como orando a pedir mercedes” en las cumbres de los montes donde tenían ídolos de diferentes materiales y nombres, y en donde se encontraba *tlalticpaque*<sup>319</sup> (*Ibid.*: 36-37).

---

<sup>319</sup> Tlalticpaque significa “señor amo de la tierra” (Thouvenot, 2008, entrada “tlalticpaque”, 2004, Wimmer).

El *tlamaceuhque*<sup>320</sup> o penitente llevaba copal, unas madejas de algodón mal hilado (*poton*) y papel en el cual iba envuelta la ofrenda (*quauhamat*<sup>321</sup>). Este papel servía, junto con el algodón, para vestir al ídolo, “y assi responden oy los que ofrecen, que es para que se vistan los Angeles que andan en las nuues [...]” (*Ibid.*: 40). Paralelamente, el párroco inquisidor denuncia que solían

poner los ídolos en las peañas de las cruces, en especial las que estan por los despoblados, para dos fines: lo primero, porque nadie sospechara de la mezcla “*quae conventio luci ad tenebras*” [<sup>322</sup>] lo segundo, porque con ese reboço [o recubrimiento] veneran y adoran los ídolos poniendoles delante [...] candelas encendidas, encienso, ramilletes y otras cosas [como se vio] en una cruz de *Chilapa*, [en el actual estado de Guerrero] la qual frecuentaban mucho los indios con semejantes ofrendas que estaba la peaña preñada de esta pestilencia infernal (*Ibid.*: 47).

También menciona que lo mismo ocurría en la sierra de Meztlán, donde caían muchos rayos en la “peaña de una cruz”. Advertidos los religiosos agustinos del lugar, la deshicieron y hallaron dentro un ídolo, el cual quitaron y jamás en doce años volvió a caer un rayo (*Idem.*)

Este último hecho referido por Ruiz de Alarcón me parece sumamente importante, porque observamos que la extracción del ídolo oculto bajo la cruz resultó de efectos meteorológicos benéficos duraderos sorprendentes y corroboró por parte de los misioneros que la fuerte preocupación de que el diablo estaba presente en dichos ídolos no era ilusoria.

Desgraciadamente, Ruiz de Alarcón no consignó los conjuros que utilizaban los graniceros de la época para enfrentar las tormentas de granizos o trombas de agua. Ahora bien, suponemos que para designar a las nubes y a la lluvia debió haber sido en los mismos términos.<sup>323</sup>

Tratando de las cosas anotadas por Jacinto de la Serna en el siglo

<sup>320</sup> *Tlamaceuhque* significa “penitentes” (*Ibid.*: entrada “*tlamaceuhque*”, 1579, Durán).

<sup>321</sup> *Cuauhamatl* se refiere al papel de árbol (amate).

<sup>322</sup> La mezcla “*quae conventio luci ad tenebras*” se puede traducir como “mezcla de las cosas a la vista y las ocultas” (Traducción libre).

<sup>323</sup> La manera y los conjuros que se tenían para enfrentar a las tormentas se presentan más adelante en las descripciones incluidas en la obra de Jacinto de la Serna.

XVIII, la importancia e intensidad de las palabras que él utiliza para calificar esta situación de ambivalencia y ocultamiento de los antiguos cultos, hace que convenga tenerlas presentes en su literalidad. Entre otras cosas, dice:

[...] todos son sucesos averiguados, y probados, é inquiridos por Ministros tan cuydadosos, y vigilantes como el Licenciado Don Pedro Ponze de Leon, y el Licenciado Don Fernando Ruiz de Alarcon, y otros de los Primitivos Padres; [...].

[Los indios] affectan mucho las cosas de Nuestra Sancta Feé, mostrando á ellas gran veneracion; mas no se olvidan de sus antiguas mañas; [...] siendo idolatras quieren parecerse á los verdaderos Christianos, siendo verdaderos idolatras, queriendo las más vezes en sus conjuros, curas, y supersticiones imitar los Ministros de la Iglesia, y vsurparles sus officios, [...]. Y lo mas peligroso en ellos es, que en estas materias, apostatando de las leyes diuinas, y ceremonias de la Iglesia, en que fueron reengendrados, siguen los cultos, y ceremonias de sus antepassados; [...] (Serna, 1953: 334, 336-338).

De la Serna con anterioridad declara en su *Tratado* que:

Es tambien muy de aduertir, que los mas sacrificios de estos indios, començavan despues de la media noche inmediatamente, ó poco despues, ó á el Alba, y assi todas las que ellos hazen á sus Sanctos, para conformarlas con sus ceremonias idolatricas; antes que llegue el dia, y que vayan á la Iglesia, ya tienen obradas sus supersticiones (Serna, 1953: 142).

Existen también otras informaciones de denuncias contra graniceros en edictos de la Colonia conservados, en México, el Archivo General de la Nación. A manera de ejemplo, hay un caso registrado en los Procesos del Arzobispado (Maza: XVIII), del 15 de mayo de 1745, en el pueblo de Tenango del Aire. En este proceso el español Esteban Cayetano denunciaba ante el cura beneficiado y juez eclesiástico del Partido y Doctrina de Calimaya, Don Gerónimo Francisco Carranza, que conoce a un indio de nombre “Bentura” que es conjurador de granizo:

[...] y que el De  
 Nunciante saue esto, porque abra seis años que estando  
 el Denunciante en su casa en este Pueblo, llego ablarle An  
 drea, la madre del Denunciado Bentura y preguntando  
 le que si estaua bueno dicho Bentura, le respondió que si que  
 ai benia, que estaua conjurando el dicho Bentura vna nube  
 De graniso que se auia puesto, y que por entonses hizo poco ca  
 So, teniendo esto por disparate del tal bentura, [...] (caja 62, exp 2,  
 1r).

Entre otros ejemplos, Aguirre Beltrán registra algunos procesos de la Inquisición en donde se destaca la adoración que tenían los acusados a ciertos ídolos relacionados con el agua: en 1673-74 en Mérida se instauraron causas criminales contra varios mulatos por idolatrías en milpas y colmenares: hacían fiesta y a los ídolos y bebían *baalché* para pedir buenos temporales, vientos y lluvia (Aguirre Beltrán, 1963: 289)<sup>324</sup>. Uno es sobre una piedras divinatorias o Zaztum, dios cristalino, que daba agua cuando se la pedían para sus milpas (*Ibid.*: 332)<sup>325</sup>. Otro caso, es una denuncia contra una mujer que guardaba bultos pequeños llamados *iztacteteo* o dioses falsos<sup>326</sup>, que, según Aguirre Beltrán, eran divinidades menores conectadas con el dios del Rayo, identificados con el copal, sahumerio y con las nubes que concurren en las tormentas. Por último, el caso de un mulato esclavo, vecino de Oaxaca, casado con india, que conservaba un ídolo en su casa con temor de quebrarlo, porque dijo que si lo hacía, “le mataría un rayo”<sup>327</sup> (*Ibid.*: 338).

Gruzinski (1989: 92) señala que en la “Relación de la causa de los indios idólatras” del Archivo General de Indias, en Sevilla (siglo XVII), se encuentra el caso de Juan Coatl, en la Audiencia de Indios Idólatras de 1665. En el testimonio de un español de Huamantla en el juicio, declaró que hacía seis años, que un indio llamado Juan Coatl, de la aldea de San Juan Ixtenco [Tlaxcala], [...] le había dicho que lo quería hacer rico, como ya lo había hecho con otros. Para ello se supone que debía ir con él a la sierra de

<sup>324</sup> (AGN. Inquisición: 516.556 y 629.4).

<sup>325</sup> (AGN. Inquisición: 629.4).

<sup>326</sup> (AGN. Inquisición: 303.24).

<sup>327</sup> (AGN. Inquisición: 329.12. 3).

Tlaxcala, en donde le daría una buena cantidad de oro y plata, pero le dijo que tendría que mantenerse alejado de las mujeres durante dos días antes de la ascensión.

De acuerdo con la investigación realizada por el tribunal eclesiástico del obispado de Puebla Juan Coatl declaró que tenía una cueva en la montaña de la Malinche que usaba como su santuario. La cueva tenía ídolos y la pintura de una mujer y de un indio a sus pies adorándola. Además, había otra pintura con cuatro serpientes y otra con una serpiente de nubes. Pasaban en la cueva un día y una noche con velas encendidas y gran cantidad de copal. Les decía a los presentes que esos eran sus verdaderos dioses que les daban agua y buenas cosechas, y todos los bienes que poseen (*Ibid.*: 93).

En los procesos inquisitoriales o denuncias contra los indios “idólatras” observamos una clara persecución y enjuiciamiento de quienes conservaban el culto a sus antiguos dioses; y de la denuncia y confesión de quienes, en sus cultos, los dirigían a Vírgenes y santos, pero que en el fondo sus ceremonias rituales estaban dirigidas de manera oculta a las deidades prehispánicas. En la tradición de los graniceros prehispánicos es evidente el cambio profundo, que se da a partir de la Conquista, en la continuidad que se venía dando de estas prácticas rituales en la época prehispánica, como sería el culto institucional en el post-clásico a deidades agrícolas más antiguas como son Tláloc y Quetzalcóatl.

## **5. Relación de los graniceros con la autoridad política y religiosa**

En la actualidad, vemos que todavía hay denuncias contra graniceros. Glockner (2001: 321) dice que a don Alejo lo acusaron de brujería en su propio pueblo. Llegó un a verlo un judicial fingiendo ser un enfermo. Don Alejo comenzó a “limpiarlo”, cuando de pronto el hombre se identificó como policía que iba a cumplir una orden de aprehensión en su contra por el cargo de brujería. Se le acusaba de utilizar, en sus supuestas hechicerías, culebras, huesos de muerto y tierra de panteón, además de poseer un tecolote, un gato negro y un zopilote con los que hacía maleficios. El policía, al no hallar

ninguna prueba, después de revisar toda la casa, más una propina de veinte pesos, se disculpó con don Alejo y su familia.

Don Jesús Soto, a partir de la muerte de don Alejo, es el nuevo mayor del “templo” de Canoahuitla. Él también ayuda en la iglesia de su pueblo, Santiago Mamalhuazuca. En una de las entrevistas que le hicimos, nos contó (RA-JBP-JS) que alguien lo acusó con el cura de la iglesia de ser curandero, por lo que éste lo mandó a traer para preguntarle si era cierto que curaba. Don Jesús le dijo que sí, que lo hacía con yerbas y con blanquillo. A lo que el padre le preguntó si curaba en lo negro o en lo blanco. “No, curo en lo blanco, yo en lo negro no sé”, le contestó Jesús. “¿Le haces maldad a alguno de tus hermanos para que no se alivie? Le digo que no, padre, yo le digo que de eso yo no sé nada. Yo pido a Dios que me ayude, para que se componga el enfermo [...], que se alivie para que reencuentre su salud.” A lo que el padre le dijo que si era así, Dios le habría de ayudar, le daría fuerza, y lo interpeló: “que si hacía el mal...” A lo que Jesús le dijo:

Dios sabe bien lo que hago, cómo voy a hacer una tontería de esas, no me conviene, en ese caso ni la hacía yo, pa' qué, [...] tarde o temprano tendría yo que pagar. Yo lo hago con mi fe [...], que si ya no pude, bueno, ya se le hizo la lucha ¿no?

Hoy en día, en América Latina en general, y desde luego en México, se hace visible un mayor acercamiento de los pastores y los sacerdotes a la “religiosidad popular”<sup>328</sup> y, así, también, a la práctica de los graniceros. Esa relación suele ser muy respetuosa de una y otra parte, y, como ya hemos dicho al hablar del sostenimiento material de los graniceros, puede traducirse en una relación cercana y de colaboración de los graniceros con la Iglesia.

En San Andrés de la Cal, el 3 de mayo, día en que se hace la petición de lluvias, el cura dice una misa donde pide a Dios, a menudo con oraciones inspiradas o contenidas en el *Misal Romano* para situaciones especiales, o “sacramentales”, por un buen clima o buenas cosechas<sup>329</sup>, y en

<sup>328</sup> “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.” (Broda cita a: Báez-Jorge, 2001: 21).

<sup>329</sup> Ver en el anexo: Mensaje del cura de San Andrés de la Cal.

donde pide no contaminar, tener cuidado del agua y del medio ambiente. E incluso bendice los *chiquihuites*, que son los canastos con las ofrendas que se prepararon durante toda la noche anterior, y que después de la misa son llevados por los “huehuentles” y gente de la comunidad a las cuevas y pozos donde se cree habitan “los aires” a los que se les hace la petición de lluvias.

Algunos graniceros, participan en las ceremonias de la Iglesia como cantores y danzantes, como los *ahuizotes* de Xalatlaco, en el Valle de Toluca, que dirigen danzas como la de los “lobitos”, que es la danza del tecuán o jaguar, compuesta con diálogos en náhuatl, que es originaria de la tierra caliente de Morelos y Guerrero (González, 1997: 322). Asimismo, según Schumann (1997: 310), en Tilaza, Estado de México, algunos capitanes de danzantes que estaban dedicados al Señor de Chalma, a Santiago Apóstol y a la Virgen de Guadalupe, consultaban a los graniceros o también podían ser uno de ellos, por lo que se observa también la importancia de la música y la danza entre los grupos de graniceros.

Alfredo Paulo Maya (1997: 280), por su parte, cuando se refiere a los grupos de espiritualistas que hay en la región, al sur del Popocatepetl, entre los que también se cuentan algunos que desempeñan funciones de graniceros, señala que éstos se caracterizan “por creer en el Espíritu Santo, y trinitarios, por creer en la Santísima Trinidad, Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo, que son las tres formas de manifestación de Dios: esencia, presencia y potencia.” Y, también, “marianos, por creer en la Virgen María, cualquiera que sea su representación.” También conceptualizan el alma como perpetua e infinita; siendo la materia lo único que muere. El mismo investigador refiere que en las entrevistas realizadas a este tipo de *claclasquis*, se comprobó que antes de haber recibido “la marca del rayo”, ya eran fieles seguidores de las sectas espiritualistas, pero que, sin embargo, mantienen la presencia de conceptos tradicionales, como también nosotros lo hemos podido constatar en nuestros registros (RA-JBP).

Maya (1997: 281-282) señala que la entidad de José Treviño Pacheco representa uno de los máximos “guías espirituales o mensajeros” y el uso de prácticas curativas invisibles es la mayor influencia que tienen dichas sectas, y que, así, “[...] los señores del temporal y los seres ‘espirituales’ o mensajeros, se agrupan de acuerdo con su poder y lugar de origen.” Los

señores del temporal están conformados por: Dios, Huitzilopochtli (Padre de los rayistas), José Treviño Pacheco (Rey de los rayistas) San Miguel, San Pedro, Santiago Apóstol y La Candelaria. Los hermanos rayistas o mensajeros espirituales son: Luz Brillante (proveniente de un templo en Jonacatepec), Rafael Rayo Veloz, Pluma Blanca (Templo de Cuautlixco), Cristóbal Vigoroso, Piel Roja (Templo de Cuautla), Rodolfo de la Vega y Camerino Rosas (Templo de Cuautlixco).

Por otra parte, Bonfil también anotaba que frecuentemente los graniceros en sus prácticas rituales emplean objetos bendecidos, y oraciones y conceptos católicos (Bonfil, 1968: 102). Cita el caso de don Alejo Ubaldo Villanueva, de Atlatlahucan (Morelos), quien fuera, hasta hace poco años, mayor del “Templo” de Canoahitla. Dice que don Alejo era cantor en las ceremonias de la iglesia y en los velorios, y que en sus libretas manuscritas se mezclaban los textos de las alabanzas propias de su corporación, con párrafos transcritos de libros de doctrina cristiana y cánticos que fueron promovidos y cantados por los sacerdotes. Sin embargo, en la fecha de su “coronación” como granicero, la cruz que conmemoraba ese acontecimiento y que conservaba en su altar familiar debía ser bendecida por el sacerdote, pero éste se negó a hacerlo por considerar que se trataba de asuntos de brujería, y hubo necesidad de ir hasta la ciudad de Cuautla para hallar un clérigo menos reticente. Bonfil señala que es frecuente encontrar graniceros que mantienen una actitud crítica ante los sacerdotes, a quienes ven como enemigos de las costumbres, incapaces de comprenderlas, y movidos casi siempre por un interés de lucro personal. En ninguna de las ceremonias propias de la corporación es imaginable la presencia de un sacerdote; pero se emplean, en cambio, muchos objetos, oraciones y conceptos a los que se les atribuye carácter sacro por el hecho de haber sido bendecidos o de pertenecer al ritual católico (Bonfil, 1968: 109).

En el mismo sentido y de acuerdo con Lupo, 2001: 365) es posible verificar los presupuestos de lo que Pedro Carrasco (1975: 199) definió como “sistema religioso doble”, en el que el monopolio de la Iglesia católica le confiere a las expresiones sacramentales, colectivas y públicas del culto, como una *facies* en sintonía con los modelos cristianos ortodoxos, en contraste con los actos rituales que la población nativa practica en la

intimidad de sus espacios, conservando una connotación de tradición más autóctona, aunque también cristianizada, pero conservando conceptos y valores que pueden rastrearse en el pasado prehispánico.

## 6. Graniceros y nahuales

Andrés Fábregas (1998: 187), en un artículo sobre los nahuales de la región de Chalco-Amecameca, afirma que son aquellas personas que tienen la capacidad de “metamorfosearse” en animales. La transformación se logra por la noche. Quien va a transformarse se envuelve “en un gabán o jorongo y acurrucado en una esquina, a los cuatro vientos cardinales, concentrándose”, lo logra. Su tiempo propicio es la temporada de lluvias. La montaña es su lugar preferido para refugiarse, aunque en su forma humana habite en la comunidad.

En cuanto a la relación de los graniceros con los nahuales, Bonfil señala que es un problema histórico sobre el cual sería necesario profundizar, y menciona que en los textos de Chimalpáhin se insinúa claramente que los mismos que podían provocar a voluntad la lluvia podían tomar también aspecto de fieras y bestias. Acerca del nahualismo, el investigador asegura que pervive hasta el día de hoy en la región. Dice que: “[...] por lo común el nahual adopta la forma de un burro pequeño, negro, que entra de noche a los corrales para desatar las vacas y llevárselas pero puede adquirir también la apariencia de perro, o volverse pájaro” (Bonfil, 1968: 107).

Los nahuales atisban de noche mientras todos duermen, atacan a los desvelados que deambulan borrachos, solitarios, de dispendio gozoso e irresponsable. Atacan a los cobardes y a los mujeriegos. Roban gallinas y fruta, o asustan a los habitantes de las moradas. Para combatirlos, los apedrean. En Tlayacapan, Morelos, se dice que el nahual es gente con vista fuerte. Según los campesinos del valle de Chalco-Amecameca, los elementos constitutivos del nahual son de origen sobrenatural, portentoso e insólito. Se aparece de noche pero asociado a la lluvia, la montaña es su morada, se transforma en perro, burro, zorra o guajolote, es un burlador que castiga a quienes transgreden los valores comunitarios, sufre en persona las acciones

que sobre él se ejercen en su forma animal. Por su lado, la nahuala se aparece en las noches en toda época del año, se transforma en guajolota con alas de petate, vive en su casa como una persona normal, es un ser maligno, perverso, que ataca a los niños sacándoles la sangre. El investigador propone que hace falta agregar otras consideraciones a la tesis de Aguirre Beltrán que enriquezcan nuestra percepción de tan complejo asunto. Primero, la metamorfosis implica el tránsito de la cultura a la naturaleza, en el contexto de un pensamiento, “que sitúa al ser humano no como dominador de ésta, sino como dialogante”. Señala que en el caso de la nahuala, intervienen elementos que nos dan la clave de este diálogo. El fuego encendido en un fogón es el medio para transformar a la naturaleza en cultura, donde la nahuala logra trascender la humana naturaleza (Fábregas, 1998: 187-189).

Federico Navarrete (2000: 159) sostiene que *nahualli* y *nahualtia*, el sustantivo y el verbo nahuas, se referían específicamente en tiempos posclásicos a la capacidad extraordinaria que tenían ciertos individuos de transformarse en algún animal o fenómeno natural. Así, el nahualismo puede ser concebido como una relación metonímica establecida entre dos seres vinculados metafóricamente por el tonalismo. Al transformarse en su animal compañero, el nahual confirma y aprovecha una relación de analogía y coesencia previamente existente (*Ibid.*: 160). Esta relación ambigua entre la realización de una transformación efectiva sobrenatural y las relaciones simbólicas que le dan sentido es uno de los rasgos fundamentales del nahualismo, como lo es de las mayorías de las prácticas rituales que funcionan combinando la metáfora y la metonimia en un discurso en el que se hace difícil distinguir una de otra. Nos da como el ejemplo más conocido la transubstanciación de la hostia, que se convierte en una metáfora de la carne de Cristo en su carne misma en el momento de la consagración. Y agrega que el hecho de que la raíz *nahual* en náhuatl signifique también engaño y disimulo confirma esta ambigüedad y nos permite imaginar la superchería e ilusionismo que seguramente acompañaba esta práctica en tiempos prehispánicos (*Ibid.*: 163-164).

Hay que señalar que la correspondencia entre el nahualismo y el tonalismo no es completa, puesto que un nahual puede asumir la forma de muchos animales, sin que éstos sean necesariamente sus animales

compañeros y, sobre todo, porque el nahual, “puede transformarse en fuerzas naturales, los dioses pueden transformarse en otros dioses y también en hombres, y los muertos pueden tomar posesión de criaturas vivientes” (*Ibid.*: 164). Además, el nahualismo puede ser comprendido como una técnica de mediación y comunicación entre los planos cósmicos, que aprovecha estas vinculaciones. Permite al ser que se transforma en otro ser de naturaleza distinta, actuar en otros planos cósmicos (*Ibid.*: 165).

Miguel Barrios recogió un relato (1949: 56-57) en Hueyapan, Morelos, que trata de un pueblo donde todos los vecinos se enfermaban y morían sin que nadie supiera la causa. Un día se reunieron el sacerdote, el pedidor de agua y el brujo, considerados los más sabios. El sacerdote dijo: “Nosotros sabemos todo, hoy secaremos un árbol verde con nuestra sabiduría”. “Sí”, dijeron el pedidor de agua y el brujo, apoyándolo. Luego, separadamente cada quien se puso frente a su árbol, sacaron cada quien un libro y comenzaron a rezar. Al momento, vieron que ya se secaron sus árboles. El sacerdote, entonces, dijo: “Es verdad, todos somos sabios, hoy otra vez démosles su verdor a los árboles”. “Sí”, dijo el pedidor de agua; y el brujo comenzó a asustarse. Nuevamente empezaron a orar; el sacerdote y el pedidor de agua hicieron reverdecer sus árboles, pero el brujo lo pudo. Cuando se vio que no pudo reverdecer su árbol, fueron a ver a la autoridad del pueblo, el gobernante; le dijeron: “el vecindario se enferma y muere por causa de este brujo, sabe embrujar y no sabe curar; por esa razón muchos mueren”. Entonces la autoridad del pueblo ordenó que se hiciera un gran fuego con mucho ocote y leña, y que se tirara dentro de la lumbre al brujo. “Así murió el brujo, así se detuvo la enfermedad; ya ningún vecino murió”.

Según Noriega (1997: 547), a partir de la Conquista española se marcó la constante, que persiste hasta nuestros días, de considerar al *tlamatine* como un agente del mal, como brujo, relacionándolo incluso con el mismo demonio.

Las entrevistas a graniceros y graniceras registradas por nosotros estuvieron centradas en el manejo del tiempo atmosférico y en las curaciones de males de aires, sustos y otras enfermedades. En ningún momento, los entrevistados citados se refirieron a los nahuales. Esto, tal vez, también se deba a que como dice Aguirre Beltrán (1963: 99), el nahual a partir de la

Conquista, perdió sus antiguos atributos socialmente productivos; en cambio conservó las particularidades malignas que le había asignado el temor sublime de un pueblo ansioso por las contingencias de una agricultura de temporal.

Aunque considero una gran aportación el estudio que hace Mercedes de la Garza en su libro *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya* (1990), no estoy muy de acuerdo en que se deba utilizar el término de “chamán”<sup>330</sup> para definir al *nahual* y a estas personas con “poderes especiales” debido a que, aunque el concepto, utilizado por Mircea Eliade y por muchos otros antropólogos investigadores, podría servir para definirlos, considero que convendría rescatar y utilizar los nombres autóctonos mesoamericanos como *nahual*, desmitificando y aclarando las connotaciones negativas de que fue objeto el *nahual* a partir de la Colonia. Además, por haberse abusado del uso del término “chamán” (hechicero y mago del Centro y Norte de Asia) utilizándolo para todos los “especialistas rituales” del resto del mundo.

En este sentido, me parece importante que Chimalpáhin, al referirse al grupo de los *xochtecas olmecas xicalancas quiyahuiztecas cocolcas*, dice que ellos tenían la capacidad para tomar por nahuales a las fieras y a la lluvia, y que cuando fueron conquistados por los *chichimecas totolimpanecas*, perdieron esta capacidad porque estos últimos fueron más capaces que ellos para tomar a las fieras y a la lluvia por nahuales (Cf. 117-143). Cayó en desuso el nombre de Chalchiuhmomoztli que tenía la ciudad anteriormente y comenzó a llamarse Amaquemecan Chalco. “Nadie se alzaba contra ella y nunca se acercaban a ella los brujos llamados “viejos lechuzas”, aunque eran grandes dueños de los nahuales del Diablo, [...]” (*Ibid.*: 151).

Estas facultades eran propias no sólo de los nahuales, sino que también las vemos en las divinidades mesoamericanas, principalmente en Tezcatlipoca, “dios de las transformaciones”, o en la capacidad que tenían otras divinidades de adquirir distintas capacidades de transformación, como es claro en el viaje que Quetzalcóatl hace al inframundo, en su advocación

---

<sup>330</sup> Creencias en seres supremos, relaciones especiales con los “espíritus”, capacidades extáticas que permiten el vuelo mágico, la ascensión al Cielo, el descenso a los Infiernos, el dominio del fuego, magia, concepciones mitológicas y técnicas del éxtasis (Cf. Eliade, 1982: 24).

de Xólotl (perro), o cuando se convirtió en hormiga para ir por el grano de maíz.

Como también hemos podido averiguar, y de acuerdo con Bonfil (1968: 105-106), los graniceros son gente respetada y hasta cierto punto temida en sus propias comunidades. Hay quienes les atribuyen artes malélicas por lo que se procura guardar una cierta distancia con ellos. Se les asimila, a veces, con los espiritistas que hay en varios pueblos o con los nahuales. Se les designa a veces como “brujos”. Pero sus poderes vienen de arriba; han sido escogidos, señalados por fuerzas superiores, las fuerzas que controlan el “tiempo” y los meteoros. Bien es cierto que pueden hacer daño, pero quienes así obran, se apartan del “código ético”, de la “obligación” que aceptaron. De acuerdo con Bonfil y por lo que nosotros hemos podido observar, los “graniceros” niegan totalmente tener relación con la brujería, aunque admiten que hay graniceros que se dedican a hacer daño y reconocen que ellos tienen esa capacidad. Como don Vicente (RA-JBP-VS) nos dijo:

Lo que es permitido por Dios, Nuestro Señor, lo haremos, y lo que no sea permitido [...], no lo podemos hacer. A lo mejor sí lo podemos hacer rebasando, pero qué mal, sería doloroso al dar cuenta de nuestros actos cuando Dios nos llame a cuentas, porque nosotros tenemos entendido que hay un espíritu que cargamos [...] cada uno de nosotros, que está anotando día y noche qué es lo que hacemos [...], porque gracias a Dios, hemos podido platicar con esos espíritus y ellos nos han indicado todo. Pues hay que tener mucho cuidado en esta vida.

Katz (*op. cit.* 107) dice que respecto a los chamanes mixteco, llamados *tee nuvi* (hombres que se transforman), se considera que su nahual, habitualmente un animal, *kivi nuvi* (animal en el cual se transforma uno), es el rayo (*tajia*); y que son los intermediarios entre los humanos y los dioses (o santos) de la lluvia; que pueden prever la lluvia, o pedirla, subiendo a cuatro cumbres de montaña.

En relación al nahualismo, es también interesante el testimonio de don Aurelio que (RA-JBP-AR), hablando de la poza que la gente suele llamar de

Quetzalcóatl, Michatlauco o Xochatlaco, señaló: “[...] esa poza también en nuestra lengua es la nahuala, es la poza de las aguas misteriosas porque se ven varias visiones; entonces, precisamente por eso, es la nahuala, es el agua de los nahuales, pero para nuestros antepasados, los indígenas, el nahual era exactamente el maestro, el curandero, el sacerdote, entonces éstos eran los nahuales; ahora se le ha dado otro nombre, el nahual es el que hace el mal.” Y sigue:

El nahual es el verdadero curandero, el verdadero maestro, entonces ahí los sometían al bautizo, y al salir tenía que verse una forma, una visión, por eso los tatas, los abuelos, eran los que tenían que darle la forma o más bien saber interpretar la forma en que salía esa visión, y es como le daban el nombre, por ejemplo, al papá de Quetzalcóatl lo bautizaron allá [...], entonces salió la serpiente de nubes, porque nada más la pura nube negra así salió, entonces es una serpiente de nubes, por eso le llamaron Mixcóatl; entonces, para eso, todo eso, saber interpretar, y para nuestros abuelos, era eso, y a Quetzacóatl, eso fue lo que vieron, la visión, y ahí fue que le dieron ese nombre: Ce acatl topiltzin [...].

## **7. Conflictos y rivalidades de los graniceros**

No debe pensarse que los graniceros forman un cuerpo cerrado sin diferencias entre ellos, que también suelen darse. Las corporaciones de graniceros coinciden en varias actividades, como cuando se llevan las ceremonias de petición de lluvias el 3 de mayo, en que la mayoría van a sus templos, y en dichas ceremonias, en cada lugar, se pide por los demás templos que hay en la región. Pero, en cuanto a la relación que hay entre las diversas corporaciones de graniceros, Bonfil dice que ésta no ha sido establecida con suficiente precisión. Señala que el principal templo de la región es la cueva de Alcaleca o Alcalicán, o Alcalecaltzingo, en la Iztaccíhuatl, llamada en un canto de alabanza “la gobernación”, y agrega que la cueva está bajo el control de la corporación cuyos mayores residen en San Pedro Nexapa Amecameca. En el mismo canto se menciona a San Pedro

Nexapa y a San Juan Tehuiztítlan como “los porteros de los volcanes”. Y dice que para poder oficiar en la cueva de Alcala es necesario obtener el permiso de los mayores de San Pedro (Bonfil, 1968: 109). Y también, según Grinberg-Zylberbaum (1987), el día 5 de mayo, todos los linajes de graniceros de Morelos se reúnen en Alcala donde realizan una serie de ceremonias para pedir “fuerza y voluntad para poder manejar las condiciones atmosféricas de sus pueblos durante el resto del año”.

Sin embargo, se han dado también conflictos o rivalidades entre los “graniceros”. Por ejemplo, hay testimonios de que algunos han desviado tormentas de granizo hacia otras comunidades, en vez de mandarlas hacia los cerros. Debido a ello, los graniceros de cada pueblo tienen que estar vigilantes para no ser sorprendidos por eventos o contratiempos semejantes. Y también, a veces, entre ellos se observan diferencias y rivalidades de prestigio, u otras, que se transmiten a quienes más recurren a unos u otros, o que se derivan de la relación personal que gozan ante las autoridades políticas y religiosas.

Esto puede haber sido siempre así. De la Serna (1953: 77) refiere, en su *Manual de Ministros de Indios,...* (siglo XVIII), un caso de que se tuvo noticias por la declaración de un indio, sobre una rivalidad que se dio entre estos conjuradores, y es que estando en una ocasión siete conjuradores, para echar un granizo en el pueblo de San Mateo, “de parte de el Oriente hacia la iglesia”, uno de ellos se adelantó a los otros para conjurarlo, y lo echó a otra parte de la Iglesia, hacia el Poniente, y causó mucho daño, y los demás se volvieron en su contra, “como contra vn mal Ministro, y lo prendieron por tal, y porque no auia sabido, siendo tan presumido, su officio.”

El mismo de la Serna (1953: 78) consigna otro caso de un conflicto en donde vemos que también los hacendados españoles pagaban por los servicios de dichos conjuradores. Es el caso de un español mayordomo de una hacienda, que declaró que le habían pedido paga para estos fines, y que les respondió que si el otro mayordomo español la daba, el la daría, y aquel día cayó una granizada tan grande que le echó a perder toda su sementera, y con lo sucedido en su sementera riñó con un indio de quien tenia noticia que era de este oficio, porque se había descuidado tanto en ahuyentar el granizo; a lo que éste le respondió que ni él ni otros se atrevían a

vssarlo, porque el Señor Arçobispo, que [...] era el Illmo. Sr. Don Fray Garcia Guerra [...], auia castigado á los tales conjuradores en Tenango; y que por esta causa, y el miedo que tenían todos, no se atreuián á hazer los conjuros, que acostumbraban.

Bonfil (1968: 106) también menciona que hay “aureros” que aceptan echar granizo en ciertos pueblos o determinadas parcelas, a cambio de recibir el pago de quien está interesado en perjudicar a otros. Y que también los hay inhábiles, los incapaces de hacer bien su trabajo.

Por lo que hemos podido observar, y de acuerdo con el investigador, los tiempers niegan absolutamente tener relación con la brujería, aunque admiten que cuando un granicero se dedica a hacer daño puede considerársele brujo. Ellos conciben su propio trabajo como una tarea benéfica, de servicio, en tanto que piensan la brujería como una actividad dañina. En relación a ello, Bonfil señala que se plantea un problema histórico, ya que en el mundo prehispánico solían usar sus artes para fines perjudiciales, y cita a Sahagún cuando se refiere a los casos en que se ofrecían servicio de brujos:

También alcanzaban a ejercer oficio de Brujo. Si tenía odio a un pueblo o a un rey, si quería que se acabara un pueblo, o que un rey muriera, así pronosticaba: “va a helar o va a caer granizo”. Decía: “De ahora en un año todo lo que caerá sobre nosotros será fuego”. [Señala asimismo que] el “fuego” que ha de caer es probablemente el de los rayos”. (*Ibid.*: 108; Garibay, 1946, II: 2).

Un informante dijo a Barrios (1949: 69) que si en la ceremonia de petición de lluvias “se pide culebra de agua”, es para hacer daño. Se adorna con flores una serpiente de piedra. Y si se quiere que granice se coge un sapo y se le adorna con flores y se pide lluvia de granizo.

Bonfil refiere que en una ocasión, tratando de quitar los granizos de un pueblo, los granizos le dijeron a don Francisco que no podían retirarse porque “venían mandados”, esto es, otro granicero, previamente, había

pedido a “el torito” que los echara sobre ese pueblo (*Ibid.*:112).

González Montes (1997: 339-340), por su parte, dice que entre todos los *ahuizotes* del municipio deben ayudarse, como si fuesen “los pastores de un mismo rebaño”. Con los *ahuizotes* del pueblo vecino de San Nicolás Coatepec hay, sin embargo, una rivalidad manifiesta, pues éstos avientan la nube, de maldosos que son, hacia Xalatlaco.

Blanca Noriega (1997: 548-549), al referirse al *tlamatine*, dice que cuando está desdoblado en espíritu, toma bienes materiales, y espirituales, como puede ser el alma de las personas. “Destruye, roba e incluso mata”. Son “brujos” que por envidia “provocan la tempestad” en terrenos del vecino.

Paulo Maya (1997: 267) también refiere un relato sobre el poder que podía adquirir el *claclasqui*, por lo que eran muy respetados y temidos. Hace tiempo, los hacendados de Tetela no quisieron dar el dinero para la fiesta del Santo patrono, que es San Juan Bautista. Los pobladores, en respuesta, llamaron a los *claclasquis*, quienes acudieron a una roca desde donde brotaba una cascada de agua. Sacaron unas jicaritas con flores blancas y algodones; se pusieron a rezar y hundieron la cascada bajo la tierra como represalia.

## 8. Consideraciones finales

En la comprensión del cosmos y en la manera de interactuar con él, para asegurar la vida y evitar calamidades, han existido fuertes paralelismos entre distintas culturas del mundo. Es por lo anterior que fue posible que se diera la superposición de la religión católica sobre la prehispánica mesoamericana, en términos comparables con lo que sucedió con la evangelización de Europa durante la Edad Media. Fue así, como Dios y la Virgen y los santos pasaron a ocupar el lugar de los antiguos dioses.

En el caso concreto de los graniceros de la Sierra Nevada del centro de México, San Miguel arcángel, con su espada de “acero” o de fuego, paladín de Dios y del bien contra el Demonio, Lucifer o Satanás, sus secuaces y el mal, pasó de alguna manera a reemplazar a Tláloc, en el

trabajo que ellos hacen, frente a los malos aires y a las tormentas y granizos que pudieran afectar las siembras.

Sin embargo, en esta superposición de los elementos católicos, vemos, en el caso de los graniceros, que persiste una comprensión antigua y, en la manera de relacionarse con los distintos espíritus, formas muy particulares propias de una tradición mesoamericana mucho más antigua. Como es el hecho de seguir considerando a las montañas, cuevas y a los manantiales y espíritus que allí se encuentran, seres proveedores del agua, con una personalidad propia, a la que se les rinde culto y ofrendas para conseguir sus favores. El ser escogidos por la divinidad, al ser golpeados por un rayo, y hacer un viaje a la dimensión atemporal, en donde reciben las revelaciones, etc., nos puede estar hablando de ciertos paralelismos con otras culturas, pero con sus particularidades propias ancestrales, y que, a pesar de la adopción del catolicismo, en este caso por parte de los graniceros, el modo antiguo de relacionarse con los espíritus y de actuar con ellos sigue siendo lo medular. De acuerdo con Broda (1997: 53) los mismos conceptos cosmológicos han perdurado en la cosmovisión indígena hasta la actualidad.

Se hace ello muy evidente en la creencia en las réplicas de las divinidades que se dan en las personas, en las imágenes pintadas o de bulto, y, en el hecho que los santuarios pueden contener a la deidad o espíritus que viajan en los aires, siendo los templos menores, en los cerros, réplicas también de templos mayores que hay en las montañas.

Otro aspecto, que podemos encontrar en muchas culturas de la Antigüedad, son los cultos que se hacían en las cuevas, consideradas umbrales de comunicación con los dioses. Mesoamérica no es la excepción, y lo podemos ver representado, para el periodo Preclásico, en el bajo relieve del "Rey" en la cueva en el Monumento I de Chalcatzingo, Morelos. También se cuenta con evidencias arqueológicas del uso que se hizo de varias cuevas del área para rituales agrícolas, al menos en el Post-clásico y primeros años de la Conquista y durante la Colonia. En la actualidad, algunas cuevas son templos de graniceros en donde llevan a cabo sus ceremonias rituales, y se comunican y establecen una relación de reciprocidad con los aires o dueños del agua, elementos necesarios para la vida. En ese sentido podríamos estar

hablando de una continuidad ininterrumpida de esta creencia en, al menos, el área de la Sierra Nevada del Centro de México, desde el periodo Preclásico Medio (2000 a.C) hasta el día de hoy.

## Conclusiones

La pervivencia de la institución y tradición prehispánica de los graniceros y sus rituales en comunidades y pueblos agrícolas de México, en tierras de temporal, tiene una significación que va mucho más allá de lo que pudiera pensarse como un fenómeno o ejemplo de supervivencia popular de una antigua tradición. Esta pervivencia se funda y hunde sus raíces en una realidad y una historia vivas, que dan cuenta no sólo de creencias, costumbres y prácticas heredadas de larga historia sino de la tradición viva de formas de existencia colectiva y comunitarias constitutivas de una sociabilidad y cultura identitaria de pueblos originarios y su patrimonio, que les ha permitido, sobrevivir como tales, en su diferenciación, diversidad y riqueza, como parte del Patrimonio vivo de la Humanidad.

Se planteó como hipótesis de esta tesis que la tradición e institución de los graniceros, si bien es cierto tiene elementos de continuidad en el tiempo desde la época prehispánica hasta nuestros días, también ha experimentado dos periodos de profundos cambios. El primero a partir de la Conquista de México y el segundo con la urbanización y modernización que viene viviendo el campo, sobre todo desde el segundo tercio del siglo XX. Para comprobarlo, fue necesario llevar a cabo una búsqueda exhaustiva de informaciones acerca de los graniceros en las primeras fuentes escritas e iconográficas. Estas informaciones tratan de los últimos años de la época prehispánica y principios de la Colonia. Están consignadas en el Capítulo I y algunos incisos de los capítulos III, IV y V de la tesis, y constituye un fundamento histórico para el estudio de los graniceros en la larga duración.

Por otro lado, para conocer a los graniceros en la actualidad, fue a su vez necesario hacer una recopilación pormenorizada de los estudios etnográficos hechos sobre los graniceros del centro de México, y una revisión del trabajo etnográfico visual que nosotros realizamos en comunidades del suroeste de la Sierra Nevada. Además, se hizo una revisión general de las tradiciones graniceras en otras partes del mundo. A partir de estos materiales llevé a cabo un análisis comparativo de los elementos actuales de esta tradición con los de origen prehispánico, y con los que fueron introducidos a partir de la Conquista por los europeos. Se trataba de entender cómo estos elementos se han combinado y han ido evolucionando a través del tiempo para formar un conjunto coherente de la cosmovisión de los graniceros en la actualidad.

Como ya vimos, en las primeras fuentes escritas se hace evidente que existía la imperiosa necesidad de los misioneros de avanzar en lo que debía ser la aceptación, por los indígenas, de la evangelización, y a la par la paulatina desaparición de la veneración y culto a sus antiguos dioses. En relación con las creencias, resulta muy explicable históricamente la superposición que fue dándose, en el calendario anual de las festividades religiosas y rituales agrícolas, de las festividades del Santoral católico sobre las propias de las tradiciones prehispánicas. Los graniceros que sobrevivieron a la persecución y enjuiciamiento por parte de la Iglesia, también adoptaron el cristianismo para seguir ejerciendo su oficio. Ahora bien, como controladores del tiempo atmosférico y curanderos, las instituciones oficiales de los conquistadores los mantuvieron al margen, ya que representaban una competencia real al trabajo de los misioneros y de los médicos españoles. No se les permitió hacer carrera en el sacerdocio de la Iglesia, sino solo como ayudantes, cantores y rezadores; tampoco pudieron ejercer la medicina de manera oficial.

El resultado de la investigación emprendida por curas y frailes en el siglo XVII los dejó consternados y preocupados: “los indios seguían en poder del Diablo”. Y no sólo eso, esta continuación de la idolatría se disimulaba muy a menudo bajo la práctica del culto católico. Fingiendo adorar a Cristo, a la Virgen, a los santos, adoraban en realidad al Demonio: los “ídolos” antiguos estaban dentro de los altares, atrás de las imágenes católicas. La

intencionalidad de esta ambigüedad de encubrir la religión prehispánica con la católica, es uno de los problemas mayores a considerar, de fundamental interés en el estudio de la identidad y tradición de los graniceros. En efecto, nos permite observar reacomodos de elementos cristianos y mágico-brujeriles venidos de Europa superpuestos a antiguas prácticas graniceras mesoamericanas.

Las descripciones que hace de la Serna de cómo enfrentaban los graniceros una tormenta y cuáles eran los conjuros que se usaban, se corresponden con las descripciones y observaciones de cómo lo hacen en la actualidad los graniceros del centro de México. Observamos, entonces, que desde el siglo XVII hasta hoy ha habido una continuidad en estas prácticas, sin mayores cambios, al menos, para el área de nuestro estudio. Las mayores diferencias las podemos encontrar entre los tiempos prehispánicos y los inicios del período colonial, en la sustitución o superposición de Dios, Jesucristo, la Virgen y santos, sobre sus deidades prehispánicas -Ehecatl-Quetzalcóatl y Tláloc principalmente- y la abolición del sacrificio o del autosacrificio humano, por la penitencia. Ahora bien, hay excepciones muy significativas para otras regiones de Mesoamérica, en las cuales —como ya vimos— hay ejemplos de comienzos del siglo XVIII, en donde todavía se llevaban a cabo cultos de petición de lluvias a ciertos ídolos. Y, como el mismo de la Serna lo denuncia, aunque los indios mostraran gran veneración por las cosas de la Santa Fe, seguían manteniendo los cultos y ceremonias a sus antepasados, lo cual, en muchos aspectos, sería observable, en muchos lugares, hasta hoy. Como es la utilización de ciertas plantas, consideradas divinas, en sus prácticas rituales, aunque no de manera abierta, como lo hacía el enjuiciado Andrés Mixcóatl a comienzos del siglo XVI, que hacía comulgar con *teonanacatl* a todos los presentes en sus ceremonias.

Si comparamos las observaciones hechas en las investigaciones etnográficas realizadas en México sobre los graniceros en los últimos ochenta años, podemos reconocer semejanzas muy grandes entre los graniceros en la actualidad y los descritos por Jacinto de la Serna en el siglo XVIII. También es importante destacar la posible filiación de los graniceros mexicanos con los conjuradores del granizo en España descritos por Pedro Ciruelo (Cf. 1986) para el siglo XV y XVI en España.

No comparto la interpretación de Nutini (1998: 163), según la cual el *teztlazc* o el nahual, al no tener su contraparte de origen español, no se sincretizó. Para el caso concreto de los graniceros y para todos los especialistas rituales de tradición indígena del centro de México, diríamos que todos ellos fueron cristianizados, al no tener elección, y así no ser perseguidos, en la medida de lo posible, como lo fueron, entre muchos otros, Martín Ocelotl y Andrés Mixcóatl en el siglo XVI. Los graniceros prehispánicos se volvieron concedores del credo católico, utilizaron rezos, oraciones y cantos cristianos, sin perder la comunicación con los *tlaloque*, pero ahora revestidos de elementos cristianos. Su comunicación con el mundo supernatural integró sin dificultad a Dios, a Cristo, a la Virgen y a los santos, al lado de las deidades autóctonas y de los graniceros difuntos ancestralizados.

Sin embargo, se sabe, que los “ídolos” siguieron ejerciendo un papel importante, ocultos en cuevas o detrás o debajo de las imágenes cristianas. Las oraciones y cantos católicos para entablar comunicación con Dios, la Virgen, los santos, los aires y los trabajadores del tiempo ya muertos, sustituyeron las oraciones a sus antiguos dioses. De esta manera, vemos la fuerte influencia que ejerció la Iglesia en la institución de los graniceros a partir de la Conquista. Pero también se hace evidente una manera muy particular de entender y adoptar la religión cristiana por los pueblos conquistados y sus especialistas rituales, como los curanderos y los tiemperos, en donde subyace la cosmovisión mesoamericana prehispánica.

Otros elementos de clara raigambre prehispánica son tanto la creencia sobre la elección divina por nacimiento y el señalamiento que se recibe por el golpe del rayo, el viaje al Tlalocan u otro mundo o mundo de los muertos, para recibir revelaciones. Se pueden añadir las ofrendas de comida, bebida, velas e incienso que se llevan a los espíritus, aires y *ahuaque* y a los graniceros ya muertos, para agradecerles y pedirles buenas lluvias.

Otro elemento de continuidad de la cosmovisión mesoamericana prehispánica y que se observa claramente en las prácticas rituales de los graniceros, es la creencia en las réplicas de las divinidades de las montañas con otros cerros, cuevas, manantiales y templos. Se reconoce una jerarquía en los santuarios de los graniceros, siendo muchas veces los más

importantes los que son de más difícil acceso y los más elevados en la montaña. En este sentido, vemos que también los graniceros realizan la magia por imitación recreando un universo mayor en uno menor. Por ejemplo, cuando el Popocatepetl truena y hecha exhalaciones, don Jesús (RA-JBP-JS) nos dijo que voltea su sombrero y lo tapa por donde entra la cabeza, y el volcán se calma.

Asimismo, se ha comprobado históricamente la subsistencia de prácticas de sacrificio, aunque ya no de humanos pero sí todavía de animales, gallinas de color negro principalmente (Foster, 1962) como parte importante de las ofrendas en algunas regiones de Mesoamérica. El sacrificio de animales casi ha desaparecido por completo en el área geográfica de nuestro estudio etnográfico, en donde la carne de los animales para la ofrenda, ya viene previamente preparada en las casas de los participantes del ritual. Generalmente se trata de pollo o guajolote con mole y arroz, además de la fruta. Queda en evidencia la pervivencia, sobre todo en tierras de temporal indígenas y mestizas, de la institución “granicera”, por así nombrarla, como del muy particular sacerdocio de los “graniceros” que, como “llamado” de “lo alto”, más personal individual que hereditario. Es importante destacar que existe una continuidad de la época prehispánica hasta el día de hoy en la forma en que es escogido el granicero por la divinidad, siendo la principal, el ser golpeado por el rayo, es uno de los elementos principales que los distingue de otros especialistas rituales.

Como ya vimos, Sahagún (*Códice Florentino*, VII: 20) menciona que la gente se preparaba para enfrentar una granizada, y existían también especialistas para estos fines. De la misma manera, en la actualidad, vemos que la gente de las comunidades campesinas también realizan prácticas rituales en donde utilizan un conjunto de instrumentos o “armas” para enfrentar las tormentas y defender los campos de cultivo y sus pueblos. Paralelamente a estos trabajos comunitarios, existe el trabajo de los graniceros, especialistas en enfrentar las tormentas, al igual de los *teciuhlazque* que describe Sahagún. Aunque es importante decir, que muchos elementos son de origen cristiano: la palma del Domingo de Ramos, el sahumero con forma de cáliz, y varias plantas traídas por los españoles a América. En la actualidad, para sus rituales se utilizan a la vez plantas

nativas y plantas de origen europeo.

Estoy de acuerdo con Johanna Broda (1997a: 49-90) cuando analiza la sobrevivencia semi-clandestina de sacerdotes indígenas en la sociedad colonial. Es el caso de los graniceros del suroeste de la Sierra Nevada, quienes han mantenido el culto de la lluvia y de los cerros. Invocan y pretenden controlar las nubes, las tormentas, los rayos, los vientos, el granizo, etc. Afirma Broda que la meteorología campesina y los ritos agrícolas constituyen parte de lo que Alfredo López Austin (1994) ha llamado el “núcleo duro de la religión mesoamericana”. Ese “núcleo duro” del que habla López Austin, lo observamos en la cosmovisión de los graniceros, al que se le han integrado otros elementos para conformar un “nuevo” núcleo duro.

La importancia de los cerros ha permanecido, en las cimas, cuevas y manantiales que hay en ellos; y las ceremonias rituales que se llevan en esos lugares. Sin embargo, a partir de la Conquista pudieron convertirse en lugares más socorridos por nahuales, graniceros y brujos, para realizar sus ceremonias, sin la observancia directa de la Iglesia y del gobierno colonial (Broda y Maldonado 1997: 177). Ahora bien, durante la colonia nunca dejaron de llevarse a cabo rituales en el *santoscalli*, el *temazcalli*, *cuezcomatli* y en espacios de la casa, cocina, horno alfarero, jardín, milpa, etc., rituales cuya vigencia permaneció hasta la primera mitad del siglo XX e incluso hasta nuestros días. Si bien en la actualidad muchos de estos rituales están desapareciendo, otros permanecen o se están revitalizando con el turismo ecológico-cultural y de sanación alternativa.

Desde la época preclásica —Chalcatzingo por ejemplo— sabemos que las cuevas han sido utilizadas como umbrales de comunicación con ancestros y deidades del agua. Estos espacios se vinculan con el concepto posclásico del Tlalocan, que es el interior de la tierra, el cielo nocturno y se asocia con la temporada de lluvias (Mikulska 2008b: 154-155).

En ese mismo sentido, Guillermo Bonfil (1968: 111-116) ya hacía notar que los Seres sobrenaturales con los que los graniceros se relacionan se confunden en una simbiosis<sup>331</sup> que no se percibe contradictoria ni excluyente,

---

<sup>331</sup> Simbiosis (gr. *syn*, con, y *biósis* medios de subsistencia) significa: asociación entre

de símbolos y entidades que proceden de la religión católica con otras cuyas raíces podrán hallarse tanto en el mundo prehispánico como en el mágico y bruñeril de la Europa medieval. La expresión más clara de ello sería la invocación que frecuentemente se hace a los “espíritus” y “ángeles del cielo”, “trabajadores temporales”. Y si comparamos algunas de las descripciones de Ciruelo (Cf. 1986), de las acciones que hacían los clérigos o “nigrománticos” contra las tempestades, así como de otras consignadas por Caro Baroja (Cf. 1973, 1995), podemos apreciar que éstas tuvieron una fuerte influencia sobre las prácticas graniceras cumplidas en la Nueva España por los primeros evangelizadores y por los graniceros autóctonos que se allegaron a la Iglesia católica desde el siglo XVI. Estos últimos, tomaron elementos de la liturgia, rezos y oraciones cristianas para sus ceremonias rituales, y que, en gran medida, han heredado los graniceros actuales del Centro de México. De esta manera, podríamos pensar que se dieron desarrollos paralelos similares de controladores del tiempo atmosférico y sus meteoros, en Mesoamérica y con otras partes del mundo, en la forma de entenderlos y enfrentarlos, mediante rituales posteriormente cristianizados, con oraciones católicas superpuestas sobre prácticas graniceras de origen prehispánico. Ahora bien, estas prácticas fueron denunciados y perseguidos tanto en España como en Mesoamérica por reconocer en ellos, aunque revestidos de elementos católicos, supersticiones paganas o prácticas idolátricas.

Al menos en el centro de México, como los describen las primeras fuentes escritas, y como lo observamos hasta el día de hoy entre los graniceros, el término de espíritu ha sido adoptado como un concepto general para hablar de los distintos entes sobrenaturales. Así tenemos, por ejemplo, al espíritu de la montaña, de la cueva, del torito, del culebrín de aire, de la nube, los niñitos, etc. Algunos de estos espíritus, como el culebrín de aire o los dueños del agua, pueden ser en algunos lugares reformulaciones de los antiguos *tlaloque*, de los *ehecatontin* o de los *ahuaque*. Cabe precisar que en algunas localidades todavía se les siguen designando por su nombre en náhuatl, como sucede en la sierra de Texcoco (Lorente, 2011: 226-227), en

---

personas o entidades que se apoyan o ayudan mutuamente (Alboukrek, 2005: 927).

San Andrés de la Cal (Huicochea, 1997: 241-254; Ruiz, 2001: 199) y en Tepoztlán (RA-JBP). Por su parte, don Vicente (RA-JBP-VS), de San Pedro Nexapa, dice que en esto de los graniceros hay varios espíritus: los hay de agua, de granizo, de helada, de aire, de nube, “cada quien tiene su mandato”. También se les relacionan con niños o enanos del aire y del agua, así como con plantas psicoactivas como el *ololiuhqui* (semillas de la Virgen) y *teonanacatl* (hongos psilocibios), comunes alrededor de los grandes nevados en temporada de lluvias. En las mesas de los graniceros, donde ellos trabajan como curanderos vemos muchas veces, junto con elementos católicos, como son los santos, la representación tradicional del cosmos, con sus cuatro esquinas y sus planos principales: tierra, cielo e inframundo. Asimismo la mesa que se coloca con ofrendas de comida, bebida, velas, incienso y flores, es una representación, aun nivel micro del universo, herencia prehispánica y a la vez creación actual en la cual se integran de manera armoniosa elementos cristianos.

Otros entes, como el torito, fue adoptado quizás para explicar algún tipo de aire dañino. La cruz utilizada por los graniceros, identificada con el Dios cristiano, es una cruz de “agua”, lo que la asemeja más a la cruz prehispánica de los cuatro vientos o rumbos, porque también la acomodan como un instrumento para que llueva bien en los campos que tienen encargados.

En cuanto a los santos, se dio una superposición de ellos sobre las deidades prehispánicas, adaptados e intengrados al ciclo y las ceremonias agrícolas mesoamericanas ya existentes. Las fechas claves que celebran los graniceros como el inicio de la temporada de lluvias y el cierre de las misma están marcadas por orientaciones del Sol en su salida por el Este y a posiciones de Venus vespertino (Albores, en prensa: 29-30).

Hay que destacar que siempre los graniceros reconocen una inteligencia superior al ser humano, que habita en la “dimensión espiritual” pero que se manifiesta en distintos aspectos de la naturaleza como son los meteoros. Y en eso también vemos elementos de continuidad y por eso la antropomorfización de los cerros y en las representaciones de las deidades antropozoomorfizadas.

A partir de este estudio vemos que hay muchos elementos de

continuidad de la época prehispánica al día de hoy. Otros elementos de cambios profundos, sobre todo a partir de la Conquista de México, los cuales muchos de ellos han permanecido casi intactos hasta el día de hoy. Y otros elementos de cambios que se han venido dando en la época actual desde comienzos del siglo XX. A pesar de estas continuidades y cambios vemos que en la institución de los graniceros se manifiesta una característica primordial de la cosmovisión mesoamericana, que es precisamente su capacidad de apropiarse de una serie de elementos nuevos sin que hasta el momento esto afecte la visión de la existencia de una sobrenaturaleza con la que se establece un diálogo y una relación de reciprocidad.

De gran importancia me parece lo planteado por Lorente (2011: 226-227) cuando retoma de López Austin (2000: 204) la noción de restitución, para hablar del tipo de relación que se establece entre el granicero y la comunidad indígena, con los *ahuaque*. A partir de los principios de violencia y de obligatoriedad, Lorente propone que la reciprocidad es activada por el motor divino de la rapacidad predatoria. Me parece que esto efectivamente funciona así. A la vez es importante destacar el trabajo del granicero, o de su espíritu, que con la ayuda de otros espíritus poderosos, es capaz de controlar a esos espíritus predatorios-rapaces, y así evitar daños mayores, lo cual representa la razón de ser de los graniceros.

Por otra parte, se reconoce siempre una supremacía de ese “otro mundo”, que se hace evidente en los meteoros que el granicero enfrenta. En la actualidad, en sus sueños, hacen referencia a animales y costumbres traídas de Europa. Sueñan con toros y borregos, y pastores, o de un hombre sobre un caballo, que guían a sus rebaños. Se sueña con Dios, la Virgen y los santos. También sueñan con grupos “como de soldado”, que hacen referencia a militares o a equipos de montañismo, frecuentes en el área de nuestro estudio. Vemos así que el mundo onírico tiene un referente análogo con el mundo de los seres vivos.

Algunos graniceros (RA-JBP-VS) piensan que la variación del clima de los últimos años: “son espíritus que tienen que salir, pero el trabajo que a ellos les toca es otro” regar durante la temporada de lluvias. O el comentario de don Aurelio (RA-JBP-AR) de que en algún momento le gustaría probar con un grupo de graniceros intentar detener un huracán en la costa: “Y yo creo

que si lo podríamos detener.”

Un cambio importante también se ha dado en relación al sostenimiento económico de los graniceros. Todavía hasta el primer cuarto del siglo XX, como hemos visto, Christensen (1962: 91) reproduce un contrato de 1935 en que el granicero Domingo Mireles, granicero de la zona, se comprometía a no dejar caer granizo en las siembras de dichos pueblos, y de que el pago se haría cuando terminara la temporada de lluvias. En la actualidad, observamos que muchas corporaciones de graniceros ya no reciben pagos en especie o dinero de toda la comunidad, sino solo de algunos particulares que quieren algún favor especial. Ellos dedican bastante tiempo y dinero a conseguir las cosas necesarias para las ofrendas de las ceremonias llamadas “de obligación”, de “petición de lluvias” y de “agradecimiento”. Los recursos provienen del esfuerzo de su trabajo, como cualquier campesino, obrero, albañil o de sus familiares migrantes, y del apoyo voluntario de los asistentes a las ceremonias, que en los últimos años ha ido en aumento. Éstos últimos son personas que apoyan estas tradiciones, y que están en la búsqueda de un mundo mejor, algunos se dicen de tradición mexicana, otros son sanadores de otros lugares o de clínicas comunitarias; hay estudiantes y personas de otras regiones del mundo, visitantes; algunos son prospectos a convertirse en graniceros.

En la práctica ancestral del *coatequitl* (trabajo comunitario) al que se eximía al granicero, se agregan, sobre todo en los últimos años, las transferencias o remesas hechas por miembros migrantes a sus familias y comunidades.<sup>332</sup>

A todo esto se agrega que, como curanderos, los graniceros reciben a todo el que llegue a buscarlos, cobrando una cantidad mínima por sus servicios y, si el solicitante no cuenta con recursos, de todos modos se le atiende.

---

<sup>332</sup> Programas como el 3 x 1 de Sedesol (por cada peso que aporta la gente, el Gobierno Federal, Estatal y Municipal, cada uno de ellos, aporta otro peso). Por lo general, son los clubes de migrantes en Estados Unidos los que reúnen dinero para apoyar a sus comunidades de origen, para la realización de obras, como la restauración del templo (Iglesia), de la plaza, o de infraestructura: alcantarillado, iluminación, calles, banquetas y canchas deportivas, y en los últimos años, a proyectos productivos (RA-JBP).

### Su visión sobre el mundo actual

En los testimonios registrados y en las entrevistas que hemos hecho, hemos comprobado que los graniceros tienen muy clara conciencia de la realidad del mundo presente, contra lo que se pudiera sospechar de que viven en un mundo aparte o esotérico debido al ejercicio de su oficio, que nos puede parecer tan alejado de la ciencia y de las técnicas agrícolas actuales.

En una de las entrevistas realizadas a Jovita Jiménez (RA-JBP-JJ), a nuestra pregunta de si ella piensa que se va a acabar esta tradición, ella contestó: “con el tiempo, sí.” Y el sobrino de ella, Marciano, me dijo: que la agricultura en México no tiene el respaldo o el subsidio del gobierno, y por eso no es rentable, la inversión es mayor que lo que sale.

Allá, en Estados Unidos, al campesino, le subsidia todo el gobierno, y toda la cosecha es para el agricultor, o sea, su trabajo nada más es producir, y aquí en México, ¿cuándo vamos a ser competitivos?, por ejemplo, ¿qué nos mandan con el libre comercio?, pues nosotros no somos competitivos, porque el gobierno no subsidia como debería de subsidiar. En cambio, en Estados Unidos, aquel que produce leche, la vaca la mantiene el gobierno, él campesino solamente la cuida.

Marciano agregaba: que los jóvenes estudian, otros trabajan de obreros, y de que es muy poca la gente que se dedica al campo. La mayoría salen a Cuernavaca, Tepoztlán, México, y muchos otros han emigrado a Estados Unidos. Pero, de todos modos, se les continúa pidiendo a los aires, porque es una tradición, que fue heredada de los antepasados, se sigue conservando, pero con el tiempo se va a seguir transformando, seguramente hasta desaparecer, porque se va perdiendo la agricultura, y se va perdiendo el interés.

En todo lo observado, llama la atención una simultaneidad de su clara conciencia tanto del mundo presente, de la crisis de la agricultura de subsistencia, de la entrada de los transgénicos, a costa de las semillas fértiles, en especial del maíz criollo, de lo que ellos han vivido por generaciones, como también de su gran respeto por la tradición que ellos

mantiene de las prácticas rituales de los “tiemperos”.

Claude Levi-Strauss, con respecto a la relación entre la magia y la religión, sostiene que la religión consiste en una humanización de las leyes naturales, y la magia en una naturalización de las acciones humanas, como si fuesen una parte integrante del determinismo físico. El antropomorfismo de la naturaleza (en lo que consiste la religión) y el fisiomorfismo del hombre (por el cual definimos a la magia) forman dos componentes siempre dados, y en cuya comparecencia sólo varía su dosificación. Cada una envuelve a la otra. “No hay religión sin magia, como no hay magia que no contenga, por lo menos, un poco de religión. La noción de una sobrenaturaleza no existe más que para una humanidad que se atribuye a sí misma poderes sobrenaturales, y que presta, a su vez, a la naturaleza, los poderes de su superhumanidad” (Levi-Strauss, 1997: 321).

Creo que en la actualidad también se podría hablar de una artificialización de la naturaleza, en donde el hombre es capaz de modificar artificialmente casi todo, como sería el tiempo atmosférico y la vida de los seres vivos, creándolos y modificándolos genéticamente, sin advertir ni precaver las posibles consecuencias.

Me parece muy acertado lo que señala Julio Glockner (2010: 451) de que en México, al igual que en otros países hispanoamericanos, se pueden distinguir dos tipos de sociedad: una tradicional, que habita principalmente en el medio rural, que ordena y concibe el mundo de acuerdo a principios e ideas vinculados a la noción de lo sagrado, herederos de una larga tradición religiosa, y otra moderna, que habita principalmente en las grandes ciudades, cuyo pensamiento y sentido de la vida es, del todo desacralizado, herederos del pensamiento renacentista e ilustrado que encuentra su expresión máxima en el pensamiento científico contemporáneo. Sin embargo, no deja de reconocer que esta polaridad es producto de intensos y prolongados procesos de intercambio cultural y de la realidad histórico social que existen en un complejo *continuum*.

El mismo autor (*Ibid.*: 454), más adelante, plantea, que entre el carácter divino que tuvieron las plantas enteogénicas en la época prehispánica y el carácter demoníaco que le otorgaron los colonizadores europeos, no hay una ruptura radical, porque ambas perspectivas se

construyen desde el ámbito de lo sagrado a diferencia de lo que se da con la modernidad que, apoyada en la ciencia, desacraliza el mundo.

Según el mismo investigador (*Ibid.*: 452), la sociedad moderna asimila lo real a lo objetivo y deja lo imaginario en el terreno de la mera fantasía. La sociedad tradicional, en cambio, tiene una noción más amplia de lo real, que comprende tanto lo objetivo como lo imaginario. En ese sentido, los sueños o las visiones enteogénicas son tan reales como el mundo de la vigilia, y lo que ahí ocurre puede ser hasta más decisivo, que lo que sucede estando despierto a plena luz del día.

En cuanto a la importancia que tienen los graniceros para México, don Vicente Sánchez (RA-JBP-VS)<sup>333</sup> dice que “el trabajador del tiempo vela por lo que se siembra en la tierra, para que unos meses después se coseche lo que generalmente se utiliza para comer, y lo que no, se vende”. Agrega, que “las semillas o el alimento que tiene la nación se debe, también, al trabajo que ellos hacen, y que eso nunca se toma en cuenta, pero que si se viniera un torrencial donde realmente se perdiera todo lo que se siembra en la tierra, lo que está almacenado se acabaría y no habría producto”. Asimismo, dice que nosotros los ciudadanos no sembramos, pero con el dinero compramos diversas frutas, que es producto de la “madre tierra” y que “si el trabajador del tiempo no existiera, el chilar se perdería, con el granizo se destruirían las plantas y ya no darían frutos”.

### ¿Nuevos “graniceros”?

Sin emitir ningún juicio de valor, quedaría por decir algo sobre una realidad también actual, como son los que llamaríamos los nuevos “graniceros”. Se trata de gentes mayormente jóvenes, provenientes principalmente de las ciudades, que insatisfechos tanto con la educación que recibieron en las escuelas como con las ideas y creencias consabidas de sus padres, buscan formas distintas, y a veces muy lejanas a la cultura en que se

---

<sup>333</sup> Registro audiovisual hecho en el Coloquio: “Jornadas sobre graniceros, Cosmovisión ritual y lugar sagrado”, ENAH, 12-05-2004.

criaron. Tienen una forma distinta de ver el mundo, de sentir la vida y de expresarse, frente al universo y al mundo que los rodea. Sobre esto se ha escrito muchísimo por sociólogos, psicólogos, antropólogos sociales e investigadores políticos. Ellos, atraídos por formas antiguas de existencia y de ver el mundo, diferentes, presentes en muchos pueblos y culturas de la Tierra, con sus cosmovisiones también diferentes a la occidental dominante, viendo en la tradición y práctica de los graniceros una evidencia palpable de esos mundos relacionados con la naturaleza, que la civilización moderna actual desdice, la intentan recuperar y vivir. El caso de los graniceros les ofrece una posibilidad de acceso a esos mundos, y les ofrece la posibilidad de una entrada, de un contacto, de una reciprocidad y de una vida con mayor sentido. Sin embargo es importante recordar a algunos grupos new age que la tierra no solo es benévola, en la cosmovisión prehispánica mesoamericana la tierra es un ser dual que trae beneficios pero también puede generar terribles catástrofes. Tlaltecuhltli al igual que los dioses de la muerte, asume un doble papel en el cosmos, es generativa pero también devoradora insasiable de sangre y cadáveres (López Luján, 2010: 106). Así se entiende también en la actualidad, sobretodo por los campesinos, que dependen de ella de manera directa para su sobrevivencia.

Teniendo todo ello delante, creemos que lo que conocemos como los graniceros en la actualidad, en el centro de México, sería una tradición que quizás no habría sufrido mayores cambios desde la Colonia hasta nuestros días, salvo en los últimos años, tanto debido a la mecanización de la agricultura, como, en sentido contrario, a la revitalización que se ha dado a los rituales graniceros. El estudio por parte de varios antropólogos, rescatando observaciones hechas en estudios sobre el pasado prehispánico, con la difusión de dichas investigaciones y también con la comparecencia de grupos de personas venidas de fuera, interesadas en participar en sus rituales, que registran con cámaras fotográficas y de video. Los graniceros muchas veces reciben una copia de dichas investigaciones o registros, que les permite conocer la historia de su tradición, las prácticas de graniceros de otras corporaciones y se ven a ellos mismos en documentales, retroalimentándose y revitalizando su tradición.

En la última ceremonia de petición de lluvias que registré en el templo

de Canoahitla, en mayo de 2010, asistí a una ceremonia nunca antes vivida por mí, en la que había muchísimos invitados, algunos de ellos, grupos de graniceros “New Age”, “alternativos”, o de la “mexicanidad” provenientes de las ciudades, en busca de experiencias enriquecedoras distintas a la sociedad urbana actual. La mayoría de los invitados, muchos más en número que los graniceros, registrábamos el ritual con cámaras fotográficas y de video. A mí, entonces, después de llevar ya varios años registrando en video ceremonias en ese lugar y en otros espacios rituales de graniceros de la zona, me pareció importante hacer un registro de los invitados con sus cámaras (RA-JBP). Irónicamente, en mi tesis de Maestría en Arqueología sobre la “Formación de contextos arqueológicos en los espacios rituales de los graniceros [...]” (2006), producto de registros en video de ceremonias y de prospección arqueológica en el mismo sitio de Canoahitla (Etnoarqueología Visual), planteé como posibilidad, que para tener una visión no sesgada del ritual, se podrían utilizar muchas cámaras a manera de un *reality*. Efectivamente, si juntáramos todos esos materiales audiovisuales, tendríamos hasta el último detalle, y desde diferentes ángulos, del ritual. Sin embargo, por otro lado, la presencia de tantos invitados, algunos de otros países, con sus nuevas tecnologías, debe estar provocando cambios importantes en la tradición indígena o campesina de los graniceros. Pregunté a uno de los mayores si no se sentían incomodados por tantos visitantes con sus cámaras. Me dijo que no, que mientras vinieran con respeto eran bienvenidos. Además, en dicha ocasión, se logró reunir una rica ofrenda de comida, con muchas frutas, flores, velas, que según la creencia agrada a los espíritus de los “trabajadores temporaleños” ya muertos.

Existen personas que vienen a recibirse como graniceros de regiones distantes del Mundo. Hay corporaciones de nuevos graniceros que se encargan de traerlos, alojarlos, alimentarlos y prepararlos para que finalmente se reciban como graniceros y puedan ejercer su oficio en sus lugares de origen. Tal es el caso de un norteamericano de nombre Cristobal que junto a una hija del reconocido granicero don Lucio (†), de Nepopualco, en Morelos, se han dedicado durante los últimos años a organizar estos tours y preparativos para recibir a nuevos graniceros, muchos de ellos extranjeros.

En este sentido, podemos concordar con Hobsbwan (Cf. 2007), en el

sentido de que las tradiciones no excluyen del todo, la innovación y el cambio, mientras éstos sean coherentes con lo que precede.

Para concluir quisiera plantear los siguientes puntos, a la vez como resultados de esta investigación y como posibles ejes de futuros trabajos:

Como ya vimos en la introducción los graniceros en la actualidad son reconocidos en sus comunidades campesinas como personas dotadas de ciertos poderes que les permite controlar de algún modo el tiempo atmosférico y curar a las personas. Se cree que ellos pueden transformarse en fenómenos meteorológicos, recibir revelaciones en sueños de “seres espirituales”, viajar en sueños o en estados de ensueño y servir como recipiente a dichos seres. Son personas, que algunas veces, ya venían predestinadas para realizar ese tipo de trabajo, y que a la hora de ser golpeados por el rayo o a través de sueños, viaje extático o enfermedad, se confirma el llamado para trabajar con el tiempo y curar.

1. La tradición de los graniceros se inscribe en el campo mágico-religioso, en donde llevan a cabo ceremonias rituales para pedir por un buen clima para sus siembras y cosechas, y curar, actuando como mediadores entre el mundo de los seres vivos y las entidades sobrenaturales y naturales anímicas.

2. El territorio escogido, aunque se encuentra cercano a muchas zonas urbanas, es uno de aquellos en que la tradición de los graniceros se mantiene viva; tradición en la que se combinan raíces prehispánicas y cristianas.

3. Los rituales religiosos colectivos son de carácter propiciatorio y de intermediación, de petición y de agradecimiento, durante los cuales se entregan ofrendas de alimentos, flores, sahumadores, saludos, plegarias e invitación a convivios, para conjurar, como retribución, tiempos atmosféricos nocivos, y obtener tiempos favorables para las siembras, cultivos y buenas cosechas. Estos ritos se cumplen: a) en fechas señaladas del año y b) también en momentos de excesivas lluvias, tormentas, granizadas, plagas o sequías, y c) en determinados lugares señalados de esos cultos a los espíritus y entidades anímicas naturales y sobrenaturales y divinas, la Virgen, santos y santas.

4. Respecto al carácter y a la naturaleza de estos rituales y cultos, así

como al carácter de intermediadores de “los graniceros” que los dirigen, se trata de un orden de cultos, de obligaciones y de un tipo de “sacerdocio” o función religiosa servicial que, en su cumplimiento, compromete la vida y conducta de quienes son señalados o llamados a ello.

5. Las actividades “granicero” no se limitan al de un “controlador atmosférico”. En efecto, hemos visto que también llevaban a cabo actividades adivinatorias, de oniromancia, actuaban como curanderos e incluso algunos tenían nahual.<sup>334</sup> Se puede añadir que a menudo trabajan en equipo, con gente del mismo grupo o con otras corporaciones o cofradías.

6. Cabe destacar la importancia de las iniciaciones y aprendizajes, en donde existe una jerarquía, un punto importante de nuestra investigación que no había sido desarrollado en los estudios anteriores.

7. Asimismo, si bien la mayoría de los trabajos previos sobre graniceros destacan la continuidad de muchos elementos de raigambre prehispánica que han sobrevivido hasta el día de hoy, nosotros hemos analizado con detalle las fuentes antiguas sobre graniceros, lo que nos permitió evaluar con mayor precisión la evolución histórica de esta tradición y la importancia de los procesos de cambio que ha experimentado.

---

<sup>334</sup> De *nahualli* = capacidad de transformarse en un animal o fenómeno natural (Navarrete, 2000: 156), o tener u obtener cualidades sobrenaturales, por nacimiento, sueños, enfermedad o por el uso de psicoactivos u otros métodos (López Austin, 1967: 98-99). *Nahualli* significa "brujo, mago" (Thouvenot, 2008: entrada "nahualli", 1580, Sahagún/Máynez); "nigromántico", "bruxa", "hechicero" (*Ibid.*: entrada "nahualli", 1571, Molina)



## Anexo

### Oraciones

#### Sahagún

En el Capítulo VIII del Libro Sexto de su *Historia General* Sahagún consigna una oración que hacían los “sátrapas” para pedir lluvias en tiempo de seca a Tláloc y a “a otros dioses sujetos que llaman tlaloques y su hermana Chicomecóatl: la diosa ceres” y, nos dice “están expresos en ella muchos de los errores que antiguamente tenían”.

1.- ¡Oh señor nuestro humanísimo, y liberal dador y señor de las verduras y frescuras, oloroso y florido, y señor del incienso y copal! ¡Ay dolor, que los dioses del agua vuestros sujetos se han recogido y escondido en su recogimiento! –los cuales suelen dar las cosas necesarias, y son servidos con *ulli* y con *yauhtli* y con copal- y dejaron escondidos todos los mantenimientos necesarios a nuestra vida, que son piedras preciosas, como esmeraldas y zafiros;

2.- y lleváronse consigo a su hermana la diosa de los mantenimientos, y también se llevaron consigo la diosa del *chilli* o *ají*.

3.- ¡Oh señor nuestro, dolor de nosotros que vivimos, que las cosas de nuestro mantenimiento por tierra van, todo se pierde y todo se seca, parece que está empolvorizado y revuelto con telas de arañas por la falta del agua!

4.- ¡Oh dolor de los tristes *macehuales* y gente baja!, ya se pierden de hambre, todos andan desemejados y desfigurados:

5.- Unas orejas traen como de muertos; traen las bocas secas, como esparto, y los cuerpos que se les pueden contar todos los huesos, bien como figura de muerte; y los niños todos andan desfigurados y amarillos, de color de tierra, no solamente aquellos que ya comienzan a andar, pero aun también todos los que están en las cunas; no hay nadie a quien no llegue esta aflicción y tribulación de el hambre que ahora hay.

6.- hasta los animales y aves padecen gran necesidad por razón de la

sequedad que hay; es gran angustia de ver las aves, unas de ellas traen las alas caídas y arrastrando, de hambre, otras que se van cayendo de su estado, que no pueden andar, y otras abiertas las bocas de sed y hambre; y los animales, señor nuestro, es gran dolor de verlos que andan azcadillando y cayendo de hambre, y andan lamiendo la tierra de hambre, andan las lenguas colgadas y las bocas abiertas carleando de hambre y de sed.

7.- Y la gente toda pierde el seso, y se mueren por la falta de agua: todos perecen sin quedar nadie.

8.- Es también, señor, gran dolor ver toda la haz de la tierra seca, ni puede criar ni producir las yerbas ni los árboles, ni cosa ninguna que pueda servir de mantenimiento;

9.- solía como padre y madre criarnos, y darnos leche y con los mantenimientos y yerbas y frutos que en ella se criaban, y ahora todo está seco, todo está perdido, no parece sino que los dioses *Tlaloques* lo llevaron todo consigo, y lo escondieron donde ellos están recogidos, en su casa, que es el paraíso terrenal.”<sup>335</sup>

“10.- ¡Señor nuestro: todas las cosas que nos solíades dar por vuestra l argueza, con que vivíamos y nos alegrábamos, y que son vida y alegría de todo el mundo, y que son preciosas como esmeraldas y como zafiros, todas estas cosas se nos han ausentado y se nos han ido!”<sup>336</sup>

“11.- Señor nuestro, dios de los mantenimientos y dador de ellos, humanísimo y piadosísimo, ¿qué es lo que habéis determinado de hacer de nosotros?

12.- ¿Habéisnos por ventura desamparado del todo? ¿No se aplacará vuestra ira e indignación? ¿Habéis determinado que se pierdan todos vuestros siervos y vasallos, y que quede desolado y despoblado vuestro pueblo, reino o señorío? ¿Está ya determinado por ventura que esto se haga? Determinóse en el cielo y en el infierno?

13.- ¡Oh señor, siquiera concededme esto, que los niños inocentes que aún no saben andar, y los que están aún en las cunas, sean proveídos de las cosas de comer, porque vivan y no perezcan en esta necesidad tan grande! ¿Qué han hecho los pobrecitos para que sean afligidos y muertos de hambre?

14.- Ninguna ofensa han hecho, ni saben que cosa es pecar, ni han ofendido a los dioses del cielo ni a los del infierno; y si nosotros hemos ofendido en muchas cosas, y nuestras ofensas han llegado al cielo y al infierno, y los hedores de nuestros pecados se han dilatado hasta los fines de la tierra, justo es que seamos destruidos y acabados; ni tenemos que decir, ni con qué nos excusar, ni con qué resistir a lo que está determinado contra nosotros en el cielo y en el infierno.

15.- Hágase, perdamos todos, y esto con brevedad por (que) no suframos tan prolija fatiga, que más grave es lo que padecemos que si estuviésemos en el fuego quemándonos.

16.- Cierto, es cosa espantable sufrir el hambre, que así como una culebra que con deseo de comer está tragando la saliva y está carleando, demandando de comer, y está voceando porque le den comida; es cosa espantable ver la agonía que tiene demandando de comer; en esta hambre tan intensa, como un fuego encendido, que está echando de sí chispas o centellas.

17.- Hágase, señor, lo que muchos años ha que oímos decir a los viejos y viejas que pasaron, caiga sobre nos el cielo y descendan los demonios del aire llamados *tzitzimites*, los cuales han de venir a destruir la tierra con todos

<sup>335</sup> Sahagún, op. cit. , p. 316. Lib. VI, Cap. VIII.

<sup>336</sup> *Ibid.*: 316- 317. Lib. VI, Cap. VIII.

los que en ella habitan, y para que siempre sean tinieblas y obscuridad en todo el mundo y en ninguna parte haya habitación de gente.

18.- Esto los viejos lo supieron y ellos lo divulgaron, y de mano ha venido hasta nosotros, que se han de cumplir hacia el fin del mundo, después de que ya la tierra estuviera harta de producir más criaturas. ¡Señor nuestro: por riquezas y pasatiempos tendremos que esto venga sobre nosotros!

19.- ¡Oh pobres de nosotros!, tuviérades ya por bien, señor, que viniera pestilencia, que de presto nos acabara, la cual plaga suele venir del dios del infierno. En tal caso, por ventura, la diosa de los mantenimientos y el dios de las mieses hubieran proveído de algún refrigerio, con que los que muriesen llevasen alguna mochila para andar el camino hacia el infierno.

20.- Ojalá esta tribulación fuera de guerra, que procede de la impresión del sol, la cual él despierta como fuerte y valeroso en la tierra, porque en este caso tuvieran los soldados y valientes hombres, fuertes y belicosos, gran regocijo y placer en hallarse en ella, puesto que allí mueren muchos y se derrama mucha sangre, y se hinche el campo de cuerpos muertos y de huesos, y calaveras de los vencidos, y se hinche la luz de la tierra de cabellos de las cabezas que allí se pelan, cuando se pudren;" <sup>337</sup>

"21.- y esto no se teme con tener entendido que sus almas van a la casa del sol, donde se hace aplauso al sol con voces de alegría, y se chupan las flores de diversas maneras, con gran delectación, donde son glorificados y ensalzados todos los valientes y esforzados que murieron en la guerra." <sup>338</sup>

"22.- Y los niños chiquititos tiernos que mueren en la guerra son presentados al sol muy limpios y pulidos y resplandecientes, como una piedra preciosa, y para ir su camino a la casa del sol, vuestra hermana, la diosa de los mantenimientos, los provee de la mochila que han de llevar, porque esta provisión de las cosas necesarias, es el esfuerzo y ánimo y el bordón de toda la gente del mundo, y sin ella no hay vivir.

23.- Pero esta hambre con que nos afliges, oh señor nuestro humanísimo, es tan aflictiva y tan intolerable, que los tristes de los *macehuales* no lo pueden sufrir ni soportar y mueren muchas veces estando vivos; y no solamente este daño siente la gente toda, pero también todos los animales.

24.- ¡Oh señor nuestro piadosísimo, señor de las verduras, y de las gomas y de las yerbas olorosas y virtuosas!

25.- Suplícoos tengáis por bien de mirar con ojos de piedad a la gente de este vuestro pueblo, reino o señorío, que ya se pierde, ya pelagra, ya se acaba, ya se destruye y perece todo el mundo, hasta las bestias y animales y aves se pierden y a caban sin remedio ninguno.

26.- Pues que esto pasa así, como digo, suplicoos tengáis por bien enviar a los dioses que dan los mantenimientos, y dan las lluvias y temporales, y que son señores de las yerbas y de los árboles, para que vengan a hacer sus oficios acá al mundo; ábrase la riqueza y la prosperidad de vuestros tesoros, y muévase las sonajas de alegría, que son báculos de los señores dioses del agua, y tomen sus cotaras de *ulli* para caminar con ligereza.

27.- Ayudad, señor, a nuestro señor dios de la tierra, siquiera con una mollizna de agua, porque él nos cría y nos mantiene cuando hay agua; tened por bien, señor, de consolar al maíz y a los *etles*, y a los otros mantenimientos muy deseados y muy necesarios que están sembrados y plantados en los camellones de la tierra, y padecen gran necesidad y gran angustia por la falta de agua.

28.- Tened por bien, señor, que reciba la gente esta merced y este favor de vuestra mano, que merezcan ver y gozar de las verduras y

<sup>337</sup> *Ibid.*: p. 317. Lib. VI, Cap. VIII.

<sup>338</sup> *Ibid.*: p. 317-318. Lib. VI, Cap. VIII.

frescuras, que son como piedras preciosas, que es el fruto y la sustancia de los señores *Tlaloques*, que son las nubes que traen consigo y siembran sobre nosotros la lluvia.

29.- Tened por bien, señor, que se alegren y regocijen los animales, y las yerbas, y tened por bien que las aves y los pájaros de preciosas plumas como son el *quechol* y *zacuan* vuelen y canten, y chupen las yerbas y flores.

30.- Y no sea esto con truenos y rayos, significadores de vuestro enojo, porque si vienen nuestros señores *Tlaloques* con truenos y rayos, como los *macehuales* están flacos y toda la gente muy debilitada del hambre, espantarlos han, y atemorizarlos han;

31.- y si algunos están ya señalados para que vayan al paraíso terrenal, heridos y muertos con rayos, sean sólo éstos y no más, y no se haga daño, ni fraude a otro alguno a la demás gente que andan derramados por los montes y por las cabañas, ni tampoco dañen a los árboles, y magueyes y otras plantas que nacen de la tierra, que son, que son necesarias para la vida, y mantenimiento y sustento de la gente pobre y desamparada y desechada, que con dificultad pueden haber los mantenimientos para vivir y pasar la vida, los cuales de hambre andan las tripas vacías y pegadas a las costillas.”<sup>339</sup>

“32.- ¡Oh señor humanísimo, generosísimo, dador de todos los mantenimientos, tened, señor, por bien de consolar a la tierra, y a todas las cosas que viven sobre la haz de la tierra! Con gran suspiro y angustia de mi corazón llamo, y ruego a todos los que sois dioses del agua, que estáis en las cuatro partes del mundo, oriente, occidente, septentrión y austro,

33.- y los que habitáis en las concavidades de la tierra, o en el aire, o en los montes altos, o en las cuevas profundas, que vengáis a consolar esta pobre gente y a regar al tierra, porque los ojos de los que habitan en la tierra, así hombres, como animales y aves, están puestos –y su esperanza- en vuestras personas. ¡Oh señores nuestros, tened por bien de venir!”<sup>340</sup>

<sup>339</sup> *Ibid.*: 318. Lib. VI, Cap. VIII.

<sup>340</sup> *Ibid.*: 318-319. Lib. VI, Cap. VIII.

**Conjuro utilizado por Domingo Hernández en el siglo XVII, consignado por Ruiz de Alarcón**

<p>Ea pues, culebra, culebra negra, culebra amarilla, adierte que ya te demasias y que dañas en el cofre o çestonçillo las cuerdas de carne que son las tripas, pero ya va allá el Aguila blanca, el aguila negra (el aguja), pero no es mi intençion dañarte ni destruirte que solo pretendo impedir el daño que haçes compeliendote a meterte en un rincon, y alli impidiendote tus poderosas manos y pies, pero en caso de rebeldia, llamaré en mi ayuda al espiritu o conjurado <i>huactzin</i> y juntamente llamaré al negro chichimeco (la aguja) que tambien tiene hambre y sed y arrastra sus tripas (el hilo ensartado) que entre tras ti.</p> <p>Tambien llamaré a mi Hermana la de la saya de piedras preciosas, que desatina piedras y arboles, en cuia compañia irá el pardo conjurado que irá haçiendo ruido en el lugar de las piedras preçiosas y de las azorcas. Tambien le acompañará el verde y pardo espiritado, en el nombre del Padre y del Hijo y del Espiritu Santo.</p>	<p>Tlacuel, iztac coatl, yayauhqui coatl, coahuic coatl. Ye titlàtlacoa in topco, in petlactalco; ye tiquitlacoa in tonacamecatl, in tonacacuetlaxcolli. In axcan ic ompa yauh in iztac quauhtli, yayahuic quauhtli: in axcan àmo mocan onihualla, àmo onimitzpòpoloco: izan çomolli, çan caltechli nocontoctiz in moma, in mocxitzin. Auh intlacamo tinechtlacamatiz noconnotzaz tlamacazqui huactzin, noconnotzaz yayahuic chichimecatl: no amiqui, no teocihui, quihuilana in icuitlaxcol. Ompa yaz. Noconnotzaz in nollueltiuh chalchicueye, tetl ihuinti, quahuitl ihuinti: contocataz in coçahuic tlamacazqui, quetzalcalco, maquizcalco içahuacatoc: contocataz in xoxohuic tlamacazqui, in yayahuic tlamacazqui. <i>In nomine Patris et Filij et Spiritus Sancti.</i></p> <p>(Ruiz de Alarcón, 1953: 159)</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

### **Ceremonia de agradecimiento y de coronación el 4 de noviembre de 2005 de Timoteo e Irene en el templo de Canoahritla**

Ceremonia de agradecimiento <sup>341</sup>

Una vez terminados los ramilletes de flores a los incensarios se les colocan las brazas para quemar el copal, ya que es un elemento indispensable en estas ceremonias rituales. Se colocan velas encendidas en la cueva principal.

La ceremonia comienza justo enfrente del camino de acceso a las cuevitas entre la 'sala' y la 'cocina'. Don Alejo al frente con un incensario prendido con copal comienza la ceremonia hablando a los espíritus de los trabajadores temporales y muertos. Recordemos que a don Alejo por desgracia es difícil entenderle lo que dice. Los demás atrás de él hacen una fila y llevan un incensario en la mano derecha y un ramillete de flores en el brazo izquierdo.

-Son mis antecesores: Don Felipe García, don Modesto Lima, Estefanía Martínez del Templo el Chirinco A decirles que..., de Tlalamac Don Francisco Maya, al espíritu de Mateo Tecalco, Don Felipe Jiménez, ... Pérez, al espíritu también de... Beltrán, Don Seferino Torres y Amalia García. Aquí estamos para que también nos acompañe la mayora de Ecatzingo, de Silvestra, que .... Vamos a comenzar nuestro trabajo, para dar nuestras enfloraciones que es lo que corresponde hoy 4 de noviembre que estamos aquí. Estamos esperando al nuevecillo, pero no se ha presentado. Para nosotros es nuestro deber ya que estamos aquí presentes acompañados de otras personas, ni modo de interrumpir para nuestro tiempo, vamos a comenzar para seguir este trabajo. Con el permiso de ustedes, también de Don Francisco Maya, reúnanse Ángeles del Cielo, a

---

<sup>341</sup> (Cf. Bulnes, 2006).

todas las mayorías de... Ecatzingo, San Pedro Nexapa..., ....., de todos los temporaleños, del Templo de La Paloma, que todos se presente con el permiso de ustedes para que reciban este anhelo, este Consuelo, éstos elementos sustanciables que estamos ofreciendo a todos los espíritus y ángeles del cielo, trabajadores temporaleños. Porque hoy venimos a dar gracias a Dios, que ya nos socorrió buen temporal, que ya vimos la cosecha de nuestras cementeras. ¿Por qué? Por el bien de las lluvias que Dios nos mandó; y por eso venimos a ofrecerles muchas cosas, este incienso de romería, para que se lo den a todos los ángeles del cielo, trabajadores temporaleños.

Con el permiso de usted, mayora, Silvestra, de Alcaeca, que son las más mayores que están allá. Les pedimos que nos dispensen, pero aquí estamos invitando con alegría a todos los ángeles del cielo. Gloria al Padre, Gloria al Hijo y al Espíritu Santo. Gloria al Padre y al Espíritu Santo, Gloria al Padre y al Espíritu Santo.

En ese momento todos giran ofreciendo el incienso a los cuatro puntos cardinales para cada vez que se dice Gloria al Padre y al Espíritu Santo, por lo que en realidad podríamos decir que lo ofrecen a todos los rumbos y no solo a cuatro. Esta misma observación la hace Guillermo Bonfil en su etnografía.

Don Alejo continua diciendo:

Pues muy bien, vamos a comenzar el trabajo. Como ustedes saben.... De acuerdo con los espíritus como ustedes son los mayores antecesores ustedes reúnan a todos para que pasen a alimentarse en este templo de Canoahitla para darles lo que hemos traído de voluntad de Atlauhtla, de aquí de Tlacotitlán, de Santiago Mamalhuazuca y de otras partes que están aquí presentes, vamos a ofrecerles lo poquito que hemos podido ofrecerles en este momento. Gloria al Padre y al Espíritu Santo, Gloria al Padre y al Espíritu Santo.

Otra vez todos saludan a los diferentes rumbos y al final se persignan.

Comienza la procesión a la Cueva Principal y siguen a Don Alejo y lo secundan en el canto: -Glorioso Señor de Chalma Padre de mi corazón, te adoro con toda mi alma tu dichosa aparición-

Coro: -Glorioso Señor de Chalma Padre de mi corazón, te adoro con toda mi alma tu dichosa aparición-

Llegando frente a la cueva principal don Alejo comienza a hablar, los demás se forman en una línea atrás de él:

Espíritus y ángeles del cielo de aquí de Canoahitla ..... .... Puertero, como

tu bien sabes, abrid las puertas de este templo consagrado, para hacer nuestro trabajo de hacer nuestras obligaciones de venir a adorar a aquellas santísimas cruces del cielo.... . Venimos a darles gracias a Dios, porque él nos socorrió un buen temporal, y por eso venimos a ofrecerle aquella flor de jardín, esos luceros brillantes, esos inciensos de romería que sigue ante vuestro padre del centro del cielo. ¿Con qué les pagaremos? Para nuenete con nuestra voluntad. Muchas flores que están aquí ofrendando, ... con María, unos luceros brillantes, que están resplandeciendo ante las plantas. Entonces nosotros con permiso de ustedes, vamos a ofrendar esas flores que traen aquí sus sirvientes escogidos ... del temporal. Gloria al Padre, Gloria al Hijo y al Espíritu Santo. Gloria al Padre y al Espíritu Santo, Gloria al Padre y al Espíritu Santo.

Todos giran saludando a todos los rumbos siguiendo a don Alejo de izquierda a derecha primero y de derecha a izquierda para regresar quedar otra vez frente a la cueva principal.

Don Alejo continúa su diálogo con los espíritus:

Bendita Cruz del cielo, tu sabes que nosotros venimos aquí porque en un tiempo tuvimos nuestros Dolores, porque Dios nos ofertó a aquellos trabajo que nos haya tocado un rayito, que gracias a él que nos dejó aquí todavía para trabajar en este valle de lágrimas para servirles, para ofertarles sus consuelos, ... la alegría que está en el cielo. Entonces ya que estamos todavía muy contentos queremos seguir nuestra pasión, nuestra devoción que tenemos a la divina Cruz en donde Jesucristo murió en esa Santa Cruz. Gloria al Padre y al Espíritu Santo.

Todos se persignan. Alejo saca su libreta de su bolsillo y leyendo comienza a cantar. Los demás lo secundan en el canto y se mecen girando de derecha a izquierda y viceversa al ritmo que lleva la canción:

-San Pedro y San Pablo, San Antonio Abad válgame el misterio de la Trinidad-

Coro: -San Pedro y San Pablo, San Antonio Abad válgame el misterio de la Trinidad-

Don Alejo: -Quiero santa mesa y santísimas cruces siendo los caporal para hacer la obligación-

Coro: -San Pedro y San Pablo, San Antonio Abad válgame el misterio de la Trinidad-

Don Alejo: -San Pedro y San Juan que son los porteros, de la volcán son los perros principales.

Coro: -San Pedro y San Pablo, San Antonio Abad válgame el misterio de la Trinidad-

Don Alejo: -Que la santa mesa y las santas cruces tienen que ser mayores para hacer la obligación-

Coro: -San Pedro y San Pablo, San Antonio Abad válgame el misterio de la Trinidad-.

Don Alejo: -Que la santa mesa y las santas cruces tiene trovadores para hacer la obligación-.

Coro: -San Pedro y San Pablo, San Antonio Abad válgame el misterio de la Trinidad-.

Don Alejo: -Que la santa mesa y santísimas cruces tienen su templo para hacer la obligación-.

Coro: -San Pedro y San Pablo, San Antonio Abad válgame el misterio de la Trinidad-.

Don Alejo: -Que la gobernación que está en Alcala tiene su distrito para hacer su división.

Coro: -San Pedro y San Pablo, San Antonio Abad válgame el misterio de la Trinidad-.

Don Alejo: -Por eso estas flores y también olorosas para presentar a la santa mesa-.

Coro: -San Pedro y San Pablo, San Antonio Abad válgame el misterio de la Trinidad-.

-Ángeles del cielo de los trabajadores, los temporales .... más versiones-.

Coro: -San Pedro y San Pablo, San Antonio Abad válgame el misterio de la Trinidad-.

Don Alejo: -San Pedro y San Pablo, San Antonio Abad válgame el misterio de la Trinidad-.

Coro: -San Pedro y San Pablo, San Antonio Abad válgame el misterio de la Trinidad- (55 y 56)

Termina el canto y don Alejo habla:

-Ave María Purísima, ave María Purísima. Gracias Santísimo del cielo. ....venimos para cantarte un canto de alabanza, .... acá de Canoahitla. Hora dales permisos a tus mayores, a tus escogidos y escobadores para que pongan aquellas flores de jardín en su altar, en la cruz que a cada quien le corresponde.

Gloria al Padre, al hijo y al Espíritu Santo, Gloria al Padre y al Espíritu Santo, Gloria al Padre y al Espíritu Santo, Gloria al Padre y al Espíritu Santo. Ave María Purísima.

Don Alejo les dice que pasen a enflorar el templo.

El primero en entrar al templo es don Jesús que es el segundo en jerarquía. Lleva un sahumero en la mano derecha con el que va sahumando el templo por todos los rincones. En su brazo izquierdo lleva uno de los ramilletes grandes de flores.

Lo sigue su esposa Ernestina Toledano, con otro ramillete de flores. Detrás de ella, viene Amelia Martínez, esposa de don Alejo, con otro ramillete grande de flores.

63. Don Alejo le da indicaciones a don Jesús Soto desde abajo de la cuevita, para que quite los listones viejos de la cruz principal y que los cambien por

nuevos.

Don Jesús adorna la cruz con un listón nuevo al que coloca flores de papel de distintos colores, don Alejo les ayuda desde abajo.

Al mismo tiempo se van colocando más velas en la cueva y se van encendiendo.

Jesús coloca un ramillete de flores a cada lado de la cruz principal del templo.

En ese momento llegó con su familia la pareja que iba a ser coronada (72). Él es Timoteo Linares que viene con su esposa, su hija y al parecer su suegra. Traen ramilletes de flores de *cempasúchil*.

Mientras tanto se siguen adornando las otras cruces del templo, incluyendo la cruz portera de cemento.

Don Jesús recibe a los 'nuevitos', que son los *quiapequis* que se van a coronar. Con las flores de *cempasúchil* que traen les ayuda a arreglar la cruz que colocarán en el templo.

Se sahuma con incienso de copal a los recién llegados y a los objetos que traen para su coronación y presentación en el templo.

Don Alejo se acerca caminando y apoyado en sus dos bastones para comenzar la ceremonia de coronación.

El templo permanece adornado con velas encendidas, flores, 'angelitos' y animalitos de barro pintados, antes de la coronación de los nuevos.

Comienza la ceremonia de coronación (90). Don Jesús coloca las coronas a la pareja. Don Jesús sahuma el manto de papel y luego se los coloca a la pareja.

Después de coronar a los nuevos Don Alejo comienza a hablar con los espíritus de los temporaleños ya muertos y vivos, mayores de otros templos cercanos a Canoahitla. Los recién coronados escuchan atentos:

-Trabajadores temporaleños, mayores Don Felipe García, ... Lima, ... Martínez del templo de Chirinco. También mayores de Tlalamac?, Don Francisco Maya, ... Martínez; mayores de San mateo Tecalco, ... Jiménez, ... Pérez; mayores de San Juan Tehuixtltlán, Don ... Torres, Doña Amalia García, mayores también de Alcala, de Silvestra. Ustedes ahorita van a presenciar, a recibir a estos nuevecillos, de aquí de Atlatlahucán. para los

reciban a ustedes y encuentren para hacer ... (no se le entiende)-.

Don Alejo vuelve a repetir los nombres de los mayores, entre los que pude transcribir, dijo:

-... Amalia García y todos los demás trabajadores temporales de Alcalecantzingo, de Mulatzingo, de San Pedro Nexapa, todos los espíritus de Amecameca, de San Juan Thuxitlán, de Atlautla, de (no se le entiende), Santiago, de todo el entorno; van a recibir a estos nuevecillos Timoteo Linares, su esposa y sus hijos que todavía están representando aquí mayoría para servirle a esa santa cruz del cielo que va a (no se le entiende) allá en (no se le entiende).

Aunque vienen un poco tarde, de todos modos es para cumplir con el fin después de encontrarlos cuando lleguen temporales, encontrarles con este Consuelo, con este crucifijo que debe traer en la mano, con esas flores de jardín, que tiene que traer en la frente, con la palma ...

En el nombre del Padre, Dios Hijo y Espíritu Santo, Dios Hijo y Espíritu Santo, (no se le entiende)-.

Alejo le da unas indicaciones a don Jesús, que contesta que sí.

Comienza la procesión a la cueva principal y van todos cantando “Glorioso Señor de Chalma” siguiendo a don Alejo que se apoya en sus dos bastones. Lo sigue su mujer Amelia Martínez que va marcando un camino con flores de *cempasúchil*, y enseguida viene la pareja de recién coronados con su manto y él cargando la cruz.

Don Jesús va cantando en el trayecto y los demás lo siguen y hacen el coro:

-Glorioso Señor de Chalma Padre de mi corazón, te adoro con toda mi alma tu dichosa aparición-

Coro: -Glorioso Señor de Chalma Padre de mi corazón, te adoro con toda mi alma tu dichosa aparición-

Don Alejo: -Somos todos mexicanos como grandes pecadores, vienen con velas y flores para encontrar a mi hermano-.

Coro: -Glorioso Señor de Chalma Padre de mi corazón, te adoro con toda mi alma tu dichosa aparición-.

Llegan frente a la cueva, don Alejo sube un peldaño en la roca, saca su cuaderno en donde tiene escritas sus canciones e intentando leer sigue cantando:

- (al principio no se le entiende) ... y alegría, celebrando en este día la cruz que brilla de palma-.

Coro: -Glorioso Señor de Chalma Padre de mi corazón, te adoro con toda mi alma tu dichosa aparición-.

Don Alejo: -La gente de ti (¿?) paganos te adoran de noche y día porque ya de idolatría que no es nuestra religión-.

Coro: -Glorioso Señor de Chalma Padre de mi corazón, te adoro con toda mi alma tu dichosa aparición-.

Don Alejo comienza a hablar con los espíritus de la cueva, los ángeles del cielo, trabajadores temporaleños:

Se encuentran aquí en este templo de Canoahtitla, vas a recibir a tu nuevecillo que está aquí presente, Timoteo Linares, su hija y su esposa que vienen representando para venir a enflorararte en mayo y en este mes de noviembre. Ellos se van a quedar aquí en mi lugar, ustedes saben que ya no puedo caminar muy bien, pero ellos van a quedar con Mariana (¿?) y el compadrito Jesús, aquí Santiago y también los de Ocotitlán que están ahorita presentes.

(no se le entiende)

Entonces aquí están presentes y van a pasar a entregar las flores, van a entregar las coronas que van a quedar aquí en lugar de ustedes-.

(no se le entiende)

-Van a rendir consuelo en este día a los ángeles del cielo trabajadores temporaleños. A todos los mayores, a todos los temporaleños, trabajadores del tiempo que se encuentran aquí, don Felipe García, don Modesto Lima, Ernestina Martínez, don Francisco Maya, ... Jiménez, Seferino Torres, y también don Lucio Campos de Nepopualco, (no se le entiende) los mayores ... para dar alegría a todos los ángeles del cielo, trabajadores temporaleños, para que pasen a ... que le van a presentar el nuevecillo. A que nosotros también traemos nuestra ofrenda, pero ellos van a presentar su ofrenda primero para que pasen ... a los ángeles del cielo, trabajadores temporaleños. Lo primero que van a recibir es este anhelo, este Consuelo, ¿por que? Porque venimos hoy a darles gracias a dios por el buen temporal que él nos recorrió este año. Por eso venimos con gusto y con alegría, así como vinimos en mayo a pedirles que nos ofrecieran un buen temporal, entonces hoy venimos a darles gracias, porque sí nos escuchó nuestras súplicas, nuestras plegarias y nos atendió y por eso venimos a cumplirle ... ese anhelo a todos los ángeles del cielo, trabajadores tempopraleños.

Terminado esto Saluda a todos los rumbos con el incensario:

Gloria al Padre, Gloria al Hijo y al Espíritu Santo, Gloria al Padre, Gloria al Hijo y al Espíritu Santo, Gloria al Padre, Gloria al Hijo y al Espíritu Santo, Gloria al Padre, Gloria al Hijo y al Espíritu Santo, Gloria al Padre, Gloria al Hijo y al Espíritu Santo, Gloria al Padre, Gloria al Hijo y al Espíritu Santo, Gloria al Padre, Gloria al Hijo y al Espíritu Santo-.

Acabando esto don Alejo les habla a la pareja de recién coronados:

-Pasen a que los reconozcan y él también reconozca el lugar que tiene que tener, Gloria al Padre, Gloria al Hijo y al Espíritu Santo, Gloria al Padre, Gloria al Hijo y al Espíritu Santo-.

Varios se persignan. Don Alejo le dice a don Jesús que pasen, y este

le pregunta si le quita las coronas.

Don Jesús pasa al frente de los coronados y los sahuma con el incensario haciendo la forma de la cruz, le pasa el sahumero a don Alejo y le quita la corona a Timoteo y después se la quita a la esposa. Mientras les retira el manto les explica que van a pasar a la cuevita y les voy a enseñar donde lo van a dejar muy bien. Suben a la cueva, don Jesús al frente, y le enseña a Timoteo más o menos donde colocar su cruz que se sostenga, etc.

Mientras tanto, don Jesús adorna la cruz principal con las coronas y el manto de los recién coronados.

La suegra de Timoteo Linares y su nieta acercan los 'angelitos' a la base de la cueva. Timoteo le pide a su madre y a su hija que le pasen los 'angelitos' para ser colocados en el templo. Mientras don Jesús y don Alejo terminan de adornar la cruz principal, los 'nuevitos cargan los 'angelitos', los presentan y los colocan en el templo.

Después de hecho esto se dio por terminada la ceremonia, se compartieron algunos alimentos y nos pasamos a retirar.

### **Ceremonia de agradecimiento en Canoahitla el 4 de noviembre de 2007**

Diálogo, oraciones y cantos de la ceremonia de agradecimiento del 4 de noviembre de 2007, en donde don Jesús Soto asume el papel de "mayor" en ausencia de don Alejo Ubaldo Villanueva, que dejó de ir por estar muy enfermo. Después murió.

Jesús Soto: Hoy venimos hacerles presentes estos alimentos sustanciables, esas frutillas que dejaron otros difuntitos para que ustedes los lleguen a gloriar también, así les pedimos madre mía los reciban ustedes mamita linda estos dulces alimentos consagrados que nos dejaron estas almas benditas estas frutillas, estos platanillos, estas naranjillas estos panecillos para que ustedes lo lleguen a alimentar, llamamos a todos los espíritus ya los trabajadores temporaleños que pasen en esta sagrada mesa en estos momentos vamos a empezar a dar estos dulces alimentos madre mía: por su sudor y trabajo de Señor Jesús Soto del templo de Hueyotenco

así les hacemos presente en el nombre sea de Dios padre, en el nombre sea de Dios padre (les indica a los demás en donde colocar la ofrenda de comida: aquí uno aquí el otro y luego así se va).

Ave María Purísima y Ave María santísima Madre de Dios espíritus de antes, trabajadores temporaleños que pasen aquí en esta sagrada mesa para que pasen y lleguen a alimentarse y por sudor y trabajo de aquí de mi compadrito Timoteo Linares les hago presentes estos alimentos para en el nombre sea de Dios Padre y Espíritu Santo (le van poniendo en donde le pusieron).

(Jesús): Ahora el aire nos fastidió.

(Timoteo): ¿Sí, verdad?

(Jesús): Porque dejó de llover y luego puro aire compadre, y no pues nos tumbo todas las ciruelas y estaban buenas para esta fecha.

TL: A mi me tiró la milpa ora si que me tiró la milpa el chamuco como dicen.

Don Jesús: Haber qué se le hace. El tiempo va cambiando verdad, hace mucho calor.

(Jesús): Compadrito, yo les voy hablar, pues, francamente nuestro mayor era Don Alejo, pero por estos motivos ya no viene yo no se porque ya vendrá si ya no podrá si ya no podía andar bien el señor y como ya no viene pues ahora nosotros lo vamos hacer de aquí en adelante, ya no pudo, ni modo, de todas maneras así va uno, así es de que vamos hacer como nos acomodemos.

TL: No, al contrario y que bueno que están aquí las personas que también tienen interés en que esto no se pierda y pues mientras vivamos compadre no hay que dejar de venir 4 y 3 seguiremos aquí.

(Jesús): Hay que hacerlo nosotros ahora. No hay que perder la fe también

TL: Ahora usted es el mayor compadre.

(Jesús): Bueno, gracias, Ave María purísima y Ave María Santísima, Santa Juanita de la Cruz Madre de Jesucristo Madre Santísima te pido Madre mía, Santísima Santa Juanita de la Cruz, Madre de Jesucristo que tu nos vayas guiando, tu nos vayas acompañando, tu nos vayas dando el buen ejemplo y el permiso y la licencia que te pedimos hoy este día 4 de noviembre de 2007, te pido que ya no vinieron mi mayor que es don Alejo Ubaldo, pero en representación nosotros estamos Padre Santísimo Señor, te pido padre mío Santísimo venimos hoy a dar las gracias por este temporal que nos haigas ver dado para estos campos que necesitaron para nuestras siembritas Padre mío, el pan de cada día que tu nos diste, si te pido Padre Santísimo y a todos sus espíritus y ángeles trabajadores temporaleños que se vayan reuniendo todos los espíritus alrededor de este contorno para que en unos momentos les daremos ese pan de cada día, esas frutillas que traemos para ustedes

que lo merezcan Padre Santísimo, así te lo pido, Santa Juanita de la Cruz, Madre de Jesucristo y a ti señor San Miguel Arcángel príncipe generoso, príncipe de aquellas nubes promovidas, de aquellas nubes resplandecientes y así te lo pido señor San Miguelito que tu nos acompañes en el trabajo y en la batalla Padre mío Señor porque tu eres nuestro defensor, tu eres quien nos cuida y nos amparas señor San Miguelito y a todos los espíritus y ángeles trabajadores temporaleños les daremos estos inciensos de romería en el nombre sea de Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo, en el nombre sea de Dios Padre Espíritu Santo, en el nombre sea de Dios Padre, Espíritu Santo [Van ofreciendo a los cuatro rumbos los platos con la ofrenda de comida, antes de colocarla en el mantel].

A ti Madre Virgen Santísima, Madre Virgen Santísima de Guadalupe reina del Tepeyac, Madrecita Linda te pido encarecidamente que nos cuides todos tus hijos cúbrelos bajo ese sagradísimo manto que tienes Madre mía y no dejes Madre mía el seno de tus hijos Madre mía y desde acá te mando estos inciensos Madrecita Santa Madre de Dios, en el nombre sea de Dios Padre con tu permiso mamita linda vamos a trabajar unos momentos.”

Comienza el canto: “Glorioso Señor de Chalma, padre de mi corazón, te adoro con toda mi alma tu dichosa aparición [dos veces].”

(Jesús): “Tus hijos los mexicanos como grandes pecadores vienen con velas y flores todos juntos como hermanos.”

Coro: “Glorioso Señor de Chalma, Padre de mi corazón, te adoro con toda mi alma tu dichosa aparición.

(Jesús): Y lo danzantes ufanos bailan ya con alegría celebrando en este día a la cruz brillante y palma.

Coro: Glorioso Señor de Chalma, Padre de mi corazón, te adoro con toda mi alma tu dichosa aparición.

(Jesús): Es la estrella que nos guía hermoso Señor de Chalma trescientos y tantos años van que fuiste aparecido.

Coro: Glorioso Señor de Chalma, Padre de mi corazón, te adoro con toda mi alma tu dichosa aparición.

(Jesús): Justo Juan quedó vencido y dolor de los anguianos tus gentiles y paganos lloraban de noche y día.

Coro: Glorioso Señor de Chalma, Padre de mi corazón, te adoro con toda mi alma tu dichosa aparición.

(Jesús): Pues querían su idolatría y no nuestra religión llegamos en romería Padre de mi corazón.

Coro: Glorioso Señor de Chalma, padre de mi corazón, te adoro con toda mi alma tu

dichosa aparición.

(Jesús): Ave María Purísima y Ave María Santísima, Santa Juanita de la Cruz Madre de Jesucristo, Madrecita linda te venimos a implorar Madre mía este 4 de noviembre de 2007 te pido Madre mía, Santísima Santa Juanita de la Cruz, tu eres nuestra Madre tu eres nuestra Santísima Trinidad, Madre mía, te pedimos que nos cuides que nos ampares que nos defiendas que nos libres Madre mía, ayúdanos Santísima Cruz del Cielo donde nuestro Padre Santísimo, Espíritu Santo te lo pido en el nombre del Señor, Dios Padre, Santísima Trinidad, mamita linda, Santa Cruz ampáranos Madre mía, no nos dejes ni un momento para que el mal enemigo no nos venga a vencer sin oportunidad, Madre mía siempre nos traerás libres, Madre mía seremos libres, Madre mía porque tu nos cuidas.

Ave María Purísima Ave María Santísima, espíritus trabajadores temporaleros.

Ave María Purísima, Ave María Santísima, Santa Juanita de la Cruz, Madre de Jesucristo, ahorita venimos llegando en esta hora de tardecita señores caporales mayores antecesores, cómo han estado que los venimos a saludar que sus ángeles del cielo vengan que han de ser floreados.

Ave María Purísima, Ave María Santísima, Santa Juanita de la Cruz, Madre de Jesucristo.

Ave María Purísima y Ave María Santísima, Santa Juanita de la Cruz, Madre de Jesucristo, Madre Santísima, te pido madrecita santa que tu nos cuides y que tu nos ampares y que tu nos vayas guiando Madre mía.”

Comienza otro canto: “San Pedro y San Pablo, San Antonio Adán, válgame el misterio de la trinidad [dos veces].

Y en esta santa mesa y sus santísimas cruces tienen sus caporales para hacer la obligación.

Coro: San Pedro y San Pablo San Antonio Adán válgame el misterio de la Trinidad.

San Pedro y San Juan que son sus porteros de los volcaneros y de los principales.

Coro: San Pedro y San Pablo San Antonio Adán válgame el misterio de la Trinidad.

Y en esta santa mesa y sus cruces tiene sus santos mayores para hacer la obligación.

Coro: San Pedro y San Pablo San Antonio Adán válgame el misterio de la Trinidad.

Tiene su santa mesa y sus santísimas cruces tiene sus escobadores para hacer la obligación.

Coro: San Pedro y San Pablo San Antonio Adán válgame el misterio de la Trinidad.

Tiene su santa mesa y sus santísimas cruces tiene sus templos para hacer la

obligación.

Coro: San Pedro y San Pablo San Antonio Adán válgame el misterio de la Trinidad.

Tiene su gobernación y es en Alcalega y tiene sus distritos para hacer la obligación.

Coro: San Pedro y San Pablo San Antonio Adán válgame el misterio de la Trinidad.

Presenten sus flores y también sus luces para presentar a la santa mesa.

Coro: San Pedro y San Pablo San Antonio Adán válgame el misterio de la Trinidad.

Ángeles del cielo y de los trabajadores y de los temporales y de los campos de volcaneros.

Coro: San Pedro y San Pablo San Antonio Adán válgame el misterio de la Trinidad.”

Don Jesús habla: Ave María Purísima y Ave María Santísima, Santa Juanita de la Cruz, Madre de Jesucristo, Madre Santísima, venimos llegando Madre mía para hacerte tu oración, Madre mía este 4 de noviembre venimos llegando Madre mía, para enflorar te pido que nos des ese permiso y licencia y que no nos vayas a castigar Madre mía, todos estamos aquí contigo reunidos para que tu nos acompañes y que tu nos cuides y nos ampares Madre mía, en el nombre sea de Dios Padre. Ave María Purísima y Ave María Santísima, Santa Juanita de la Cruz, Madre de Jesucristo, Madre mía santa, serán floreados en este sagrado día.”

Comienza canto de alabanza: “Viva Jesús, viva la cruz, crucificado por nuestro amor de mi dulce Jesús, entraron por ti vinieron, a Jesús crucificado y con flores exquisitas el suelo todo regado.

Coro: Viva Jesús, viva la cruz, crucificado por nuestro amor de mi dulce Jesús, tres cruces encendidas y en la tierra para alabarte a la luz de Jerusalén.

Viva Jesús, viva la cruz crucificado por nuestro amor de mi dulce Jesús. Tres cruces encendidas a la cruz de Jerusalén. Viva Jesús, viva la cruz crucificado por nuestro amor de mi dulce Jesús. Que adoración tan grande y la cruz de Jerusalén. Viva Jesús, viva la cruz crucificado por nuestro amor de mi dulce Jesús. Su pasión, sus tormentos y su cruz.

Jesús, viva la cruz crucificado por nuestro amor de mi dulce Jesús.”

Don Jesús habla: “Ave María Purísima y Ave María Santísima, Santa Juanita de la Cruz, Madre de Jesucristo, Madre Santísima, venimos en este día sagrado 4 de noviembre de 2007 a dar las gracias al Padre Santísimo salvador y maestro a ti te lo pido Padre Santísimo, Señor que te damos las gracias por todos los beneficios que hemos recibido de tu santa mano Padre mío de buen temporal, nos diste para ese pan de cada día que no nos falte, porque tu nos diste esos bríos Padre mío para

todas aquellas plantitas y esas semillitas que sembró en la sagrada tierra, por eso te lo pido Padre mío que nos perdones Señor, porque te damos las gracias de todos esos beneficios que hayamos recibido de tu santa mano Señor te damos las gracias Padre mío, tenemos ese pan de cada día que tu nos diste, te damos las gracias porque tu nos das la vida, nos das la dicha y la felicidad, te damos gracias de que todos estamos bien en este sagrado día queremos nos cuides ante nuestra Madre Virgen Santísima de Guadalupe reina del cielo y de la tierra nuestra mamita linda que nos cuide siempre y nos cubra bajo su sagradísimo manto, que hubo esos espíritus y ángeles trabajadores temporaleros y aquellos mayores antecesores que nos perdonan que nos guiaron en este sagrado día para ir haciendo estos trabajos, de esos tiempos temporales, también que pasen y lleguen todos esos espíritus y ángeles trabajadores temporaleños y al mundo alrededor que pasen a esta sagrada mesa para comer sus dulces alimentos, esos panecillos, esas frutillas, esas naranjillas que todos tus hijos te regalaron Padre mío, te pido que pasen y lleguen a tomar esos dulces alimentos, te damos gracias Padre mío que tu nos das la vida, dicha y la felicidad, te damos gracias por todo que nos has dado Padre mío y estamos aquí enflorando nuestra Santísima Cruz del cielo nuestra Santísima Trinidad ella es la que nos ampara y nos defiende, por eso te damos las gracias Señor, en el nombre de Dios Padre, Dios hijo, Dios Espíritu Santo.

Padre Santísimo, Señor, te damos las gracias Padre por estos dulces alimentos que los hayas puesto en esta sagrada mesa, Padre Santísimo en tu santo nombre rezaremos una oración: Padre nuestro que estas en el cielo  
 .....

Dios te salve María llena eres de gracia, el señor es contigo  
 .....

En el nombre del Padre del Hijo del Espíritu Santo, amén (pueden sentarse).

Espíritus ángeles trabajadores temporaleños en el nombre sea de Dios Padre Dios hijo, Dios Espíritu Santo.

### **Cantos de alabanza y rezos en la ceremonia de agradecimiento por las lluvias recibidas, en el Templo de María Blanca de la corporación de San Pedro Nexapa (Estado de México)**

Buenos días paloma blanca, hoy te vengo a saludar, saludando en tu belleza y en tu reino celestial.

Oh, graciosísima niña, en esa perla oriental, que a todo el orbe alimentas, en tu reino

celestial.

Buenos días paloma blanca, hoy te vengo a saludar, saludando en tu belleza y en tu reino celestial.

En la tierra y en el cielo cantemos dulce alabanza, repitiendo con anhelo buenos días paloma blanca.

Buenos días paloma blanca, hoy te vengo a saludar, saludando en tu belleza y en tu reino celestial.

Los ángeles en el cielo, Madre de dios sacrosanta, todos por siempre te digan, buenos días paloma blanca.

Buenos días paloma blanca, hoy te vengo a saludar, saludando en tu belleza y en tu reino celestial.

Tú has de ser nuestra madrina, en el juicio universal, óyenos graciosa niña, en tu reino celestial.

Buenos días paloma blanca, hoy te vengo a saludar, saludando en tu belleza y en tu reino celestial.

Padre Nuestro que estas en el cielo santificado sea tu nombre vénganos tu reino y hágase Señor tu voluntad en la tierra como en el cielo ... [se reza completo el Padre Nuestro].

Dios te salve María llena eres de gracia el señor es contigo, bendita tu eres entre las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre Jesús... [se reza completo el Ave María].

Gloria al Padre, gloria al Hijo y gloria al Espíritu Santo

### **Agradecimiento a los espíritus**

Con el permiso de ustedes, en nombre sea de Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo, Santísimo arroyito de agua, de alpuir, te venimos a dar las gracias en estos momentos porque tu nos has socorrido nuestra agua para nuestros cuerpos, que no nos dejes caer. Te venimos a dar gracias en tu nombre del Popocatépetl, María Blanca, santísimo templo de Alcala, templo del Ocho, templo de la Coronilla, Señor del Sacromonte, templo del Otlita, Ameyalco, Almela, Xoltepec, Santo Domingo, Clachanone, Provincial, Malacaxco, Agua Dulce, todos estos templos los llamamos, que estén reunidos aquí, en este sagrado templo de María Blanca. Pedimos también por tu nombre, María Montoya, de que tú estés con nosotros conviviendo un rato aquí, en tu sagrado templo, que son las venas de la Volcana. Espíritu de Lilia Montoya, de la vena de la Volcana, te damos las gracias, en tu nombre,

porque tú prometiste darnos agua, y así fue. Gracias por tu infinito poder, que tienes ante este ramal, en espíritu de María Blanca. Te damos las gracias, espíritu del Popocatepetl, te damos las gracias también por darnos este año, quiere dar nuestros campos para nuestros cuerpos que tuvieran nuestros alimentos, [menciona otra vez los 14 templos]. Todos estos templos y templos ramales que son de esta zona les pedimos que pasen aquí, para tener una pequeña fiesta, ya que les venimos a dar las gracias en nombre de mi Padre Santísimo, que nos ha dado, ha regado nuestros campos para darnos de comer a todo el globo terrestre. Así como le damos las gracias también a los ríos, mares, lagunas, de los cuatro puntos cardinales. Padre mío Señor. Les damos las gracias por este año y queremos que no nos dejen sin agua este año que viene, para que también, así, nosotros sentirnos ayudados, y también les pido por los demás compañeros que no hayan venido, pero sé que se acuerdan de ustedes, y les pido de todo corazón que no se olviden de nosotros, se nos den más que me siento muy contento para que así estemos con ustedes. [Agradece nuevamente a los templos] Esperemos que nos hagas intervenciones, gracias por este año venidero. De todo corazón, yo les pido para nuestros compañeros que no han entregado ningún trabajo, les pido de todo corazón que hagan lo posible para que les den más entusiasmo, para que ellos puedan entregar los trabajos que les hacen falta de ustedes mismos para ellos puedan trabajar, pues, gracias por todo lo que nos han dado, todos los dones que nos han entregado, es para nuestros cuerpos, que salvemos el agua, que debemos tener siempre porque es nuestra salvación, el agua espiritual que también nos tiene que tener siempre en nuestros hogares, nunca nos falte, nada que nunca nos falte, siempre esta agüita para nuestros bienes y para toda nuestra familia, gracias por todo, lo pedimos en nombre de todos los hermanos espirituales que estén aquí con nosotros, en especial por todos aquellos espíritus que nunca han llegado con nosotros que los esperamos aquí, espíritus buenos o malos, para que también se puedan ir confortando con ellos mismos para que vuelvan a tener otro poder.

[Ahijado de don Vicente]: Santísimo templo de María Blanca, una vez venimos aquí por el temporal que hemos recibido, y te pido disculpas por los compañeros que no se pudieron acercar, tú sabes por qué no pudieron, te pedimos que los llenes de bendiciones, muchas gracias por todo, templo de María Blanca, don Gregorio Chino, Popocatepetl, acérquese Señor a recibir esta sagrada ofrenda para agradecer el temporal que nos han regalado,

espíritu de Apolinar Palacios acércate, maestro, Padre, acércate aquí, don Julián de la Milla, acércate aquí a este sagrado templo, sagrada Rosita Iztaccíhuatl], que riega nuestros campos, acércate para recibir esta sagrada ofrenda, todo esto te lo pedimos en nombre de Nuestro Padre. También te pido por las personas que nos están acompañando, ellos vienen con fe acercándose, no los desconozcas, no les hagas daño ellos vienen a visitar, también quieren conocer esto no les hagas daño, no los desconozcas.

[Vicente]: Vas a salir bueno ahijado, así se habla. Quieren pasar a dar gracias. ¡Ahumen, háganlo con fe!

Jesucristo agradecemos mucho por este temporal, de verdad no faltó el agua acá y en todo el mundo te agradecemos por atender las suplicas de toda la gente que pidió en el buen temporal. [Refiriéndose a nosotros los investigadores dijo:] Te pedimos también para toda esta gente que acaba de venir para que ellos aprendan estas cosas, para que vean esto como algo muy importante porque esta ceremonia se pierde, la identidad se pierde, la costumbre se pierde, la historia entonces: que aprendan un poco de estos rituales, te pedimos.

[Vicente]: ¿Quieren pasar?

[Otro]: Yo presento la bolsa.

[Vicente]: Así sueltas, así que queden, o, si los puedes desatar, desátalos.

[Silvestra habla a los espíritus]: Santísimo templo de María Blanca aquí te traemos esta ofrenda, pues no es mucho lo que te traemos, pero te lo traemos de todo corazón y de buena voluntad. Más que nada, en especial, te damos gracias por todo lo que Tú, Señor nos has dado, por todo lo que ustedes nos ayudan, y nos dan en la mente, y nos dan para trabajar, ustedes, más que nada, nos dirigen en todo, Señor. Les damos gracias por todos los dones y los bienes que nos han ido dando en este año. Les pedimos, de todo corazón, que este año también, nos vaya bien. En especial, yo les pido de todo corazón que me quiten esta espina que tengo tan clavada en el corazón. En especial, yo les pido que le aumenten más la fe a este hermano, para que también pueda cambiar de parecer. Gracias, “espíritus del tiempo”, aquí les traigo esta humilde ofrenda para que puedan merecerlo, y puedan también, para todo lo que ustedes necesiten, aquí lo tienen. [...] Ponle las flores [le dice a su ayudante]. Templo de María Blanca, te vengo a ofrecer humildemente estas ceras y estas flores, muchísimas gracias. En nombre de todos mis hijos te lo pido de todo corazón. Viejo, acábame [le dice a su esposo Vicente]. Hay que florear. Voy a calentar la

comida.

[Vicente]: Te agradecemos por todo esto te lo pedimos por la salud de todos nosotros que estamos acá, te pedimos también que nos bendigas a todos nosotros que hemos subido y también a los que no pudieron hoy día cumplir con su compromiso. [...] o sea, porque eso es como no obedecer a la parte que nos está llamando tenemos que ir porque si nosotros de ahí tenemos la fuerza, tenemos nuestros templos de pedir, nuestra agua cuando la necesitamos. Entonces, si nos está pidiendo, tenemos que ir, porque si no, vamos a estar como aquél que dice tú quieres, pero no me sigues. Entonces, hay que tratar de ofrecer algo que nosotros podamos darle.

[Vicente agregó]: Y cuando un compañero de grupo se siente imposibilitado de lo económico, pues, como dicen, hacemos cooperacha, sabes qué, no tengo, no me alcanza, bueno, tú compras esto, yo compro esto, yo llevo esto, tú esto y vamos, pobremente, pero vamos. Al último agradece uno, gracias porque ya venimos a cumplir en este templo porque nosotros ¿cómo se puede hacer? una comparación, salimos de la casa, pero vamos a saber si vamos a volver, regresar entonces ése es el agradecimiento, gracias compañero que ya cumplimos, ya hicimos esto, gracias, al año si Dios nos presta vida otra vez, o a medio año, volveré y si no, no faltará quien, bueno, ése es el agradecimiento que se da, por eso se hacen esos abrazos, ése es lo del tiempéro.

### **Cantos de alabanza y rezos en la ceremonia de Petición de Lluvias en el templo de Malacaxco de la corporación de San Pedro Nexapa, Estado de México.**

[se reza un] Padre Nuestro que estas en el cielo.....

[se reza un] Dios te salve María llena eres de gracia.....Santa María Madre de Dios...

Ave María Purísima

Sin pecado concebido

[se canta una alabanza:] Buenos días paloma blanca hoy te vengo a saludar saludando a tu belleza y en tu reino celestial.

Eres madre del creador y a mi corazón encantas, gracias te doy con amor, buenos días paloma blanca.

Buenos días paloma blanca, hoy te vengo a saludar, saludando a tu belleza y en tu

reino celestial.

Niña linda, niña santa, tu dulce nombre alabamos porque eres tan sacrosanta, yo te vengo a saludar.

Buenos días paloma blanca, hoy te vengo a saludar, saludando a tu belleza y en tu reino celestial.

Reluciente como el alba pura sencilla y sin mancha que gusto recibe mi alma, buenos días paloma blanca.

Buenos días paloma blanca, hoy te vengo a saludar, saludando a tu belleza y en tu reino celestial.

Eres guía del marinero, eres estrella del mar, en la tierra y el cielo yo te vengo a saludar.

Buenos días paloma blanca, hoy te vengo a saludar, saludando a tu belleza y en tu reino celestial.

Santísima Señora, en ti tengo mi esperanza, ella reluciente aurora, buenos días paloma blanca.

Buenos días paloma blanca, hoy te vengo a saludar, saludando a tu belleza y en tu reino celestial.

...culpa original, desde tu primer instante es tu reino celestial.

Buenos días paloma blanca, hoy te vengo a saludar, saludando a tu belleza y en tu reino celestial.

Virgen celestial, princesa Virgen sagrada, María yo te alabo en este día, saludando a tu belleza.

Buenos días paloma blanca, hoy te vengo a saludar, saludando a tu belleza y en tu reino celestial.

Oh graciosísima niña, hermosa perla oriental, que a todo el orbe alimentas, en tu reino celestial.

Buenos días paloma blanca, hoy te vengo a saludar, saludando a tu belleza y en tu reino celestial.

En la tierra y en el cielo cantemos dulce alabanza, repitiendo con anhelo buenos días paloma blanca.

Buenos días paloma blanca, hoy te vengo a saludar, saludando a tu belleza y en tu reino celestial.

Los ángeles en el cielo, Madre de Dios sacrosanta, todos por ti que digan buenos días paloma blanca.

Buenos días paloma blanca, hoy te vengo a saludar, saludando a tu belleza y en tu reino celestial.

Vas a ser nuestra madrina, en el juicio universal, oyénos graciosa niña, en tu reino

celestial.

Buenos días paloma blanca, hoy te vengo a saludar, saludando a tu belleza y en tu reino celestial.

Padre Nuestro que estas en el cielo santificado sea tu nombre .....

Dios te salve Maria llena eres de gracia .....

Gloria al padre, Gloria al Hijo.....

[Silvestra Palacios es la primera en hablar y se dirige también a su hermano ya muerto, quien fuera el encargado de este templo:] Templo de Malacaxco, una vez mas hemos llegado, espíritu de Apolinar Palacios abre las puertas para poder entrar aquí contigo, para que podamos hacerte una limpieza en tu sagrado templo, que hoy en este día viene tu servidora a hacérselo es nuestra fe de nosotros y te pido por toda la gente que viene, que no nos desampares, cada uno de ellos dales fe, para que cada uno de ellos se acerque a este sagrado templo. [y sahuma todo el abrigo rocoso y las cruces].

Continuación de la explicación que hace Alfredo de la Rosa de lo que se hace en las ceremonias de obligación:

También se dan algunas explicaciones sobre las plantas medicinales que hay en los templos. Por ejemplo, hay plantas para dolor de estómago, para la gripa o cualquier cosa. Nos dicen: esta planta sirve para eso, tales cantidades. También nos explican, por ejemplo, qué cosas puede uno ir a pedir o hacer. Las floreadas sirven para educarnos, cómo prepararnos para nuestra función de graniceros y curanderos, qué es lo que podemos hacer con lo que hay en los templos. También recordamos a los graniceros del pasado, con sus historias, sus vivencias. Estar ahí, en la floreada, también es recordar: Mira, ésta es la cruz de Fulano de Tal, que murió en tales años. Esta cruz que ves, o esta corona que ves, perteneció a Fulana de Tal; ella sirvió en este templo cuarenta años, que ya no está en esta tierra y dejó encargado a Fulano de Tal, o sea, también somos conscientes de nuestra historicidad; además, porque las figurillas de cerámica que regularmente encontramos, luego preguntamos: Oye, éstas, ¿quién las trajo?, pues tienen determinado tiempo y las trajeron, no sé, del Estado de Puebla, o de cualquier otro lugar. Básicamente, estas son nuestras floreadas, son nuestras fiestas de mayo, el objetivo es pedir la lluvia y, también, nos permiten a nosotros como graniceros comprender lo hermoso que es este

trabajo de estar trabajando en el tiempo.

### **Mensaje de Alfredo de la Rosa en el templo de Malacaxco, del cual él es el actual encargado**

Santísimo templo de Malacaxco una vez mas reunidos aquí, te agradezco que me hayas permitido un año más para pedir el agua que tanto nos hace falta, un año más que dejes con nosotros a mis padrinos. Qué sería de nosotros y toda la compañía sin la fuerza de ellos y su guía, un año más te volvemos a pedir lo mismo el agua y para todo mundo convoco a todos los sagrados templos de los graniceros que se reúnan en este momento: Templo de Alcaleca, Templo de Admul, Templo de Rosita, María Blanca, Tlaltepec, Tlakahalone, Tlacoxtotec, Provincial, Agua Dulce, Santo Domingo, La Coronilla, Sacromonte, a los volcanes Gregorio chino Popocatépetl, Rosita, este presente para recibir esta ofrenda que te traemos con tanta fe, a los espíritus de la sierra nevada de California, también los convoco se me han estado revelando, también los invito, que se convoquen en este templo para que de este modo podamos llevar esta gran fiesta, todo esto te lo pido en nombre de nuestro señor Jesucristo que vive y reina por los siglos de los siglos Amén. [Y sahuma todo el templo].

[Granicera Joven:] Que aquí estoy presente y mientras pueda yo seguiré y no faltaré en estos momentos para seguir floreando todos los sagrados templos y también les pido, espíritu de Apolinar Palacios, ustedes también nos vean y nos cuiden en toda la compañía y también les pido que nos quiten todo afán, para que nosotros podamos estar contentos también y para que nosotros también sigamos mas adelante, en esta misión y yo les pido a todos los espíritus de tiempo y a hermanos espirituales y de los graniceros, que ustedes me den mas entendimiento y mas sabiduría para seguir mas adelante, en esta misión, que ustedes nos han puesto, Señor desde lo alto, y yo les pido, que me den más fuerzas y me pongan más buenos pensamientos, para que yo pueda seguir adelante y perdónenme que si

yo no estaba, yo para venir, pero aquí estoy presente, no era por otra cosa, yo creo que ustedes se dan cuenta, a por qué yo me negaba, de venir en este sagrado templo pero, no fue así, a lo contrario yo aquí estoy presente, y yo les pido a ustedes también nos den más fuerzas y más sabiduría para seguir más adelante, para que nosotros podamos cumplir con este don, que ustedes nos han puesto Señor. [Y sahuma todo el templo].

[Granicera Joven:] Que aquí estoy presente y mientras pueda yo seguiré y no faltaré en estos momentos para seguir floreciendo todos los sagrados templos y también les pido, espíritu de Apolinar Palacios, ustedes también nos vean y nos cuiden en toda la compañía y también les pido que nos quiten todo afán, para que nosotros podamos estar contentos también y para que nosotros también sigamos mas adelante, en esta misión y yo les pido a todos los espíritus de tiempo y a hermanos espirituales y de los graniceros, que ustedes me den mas entendimiento y mas sabiduría para seguir mas adelante, en esta misión, que ustedes nos han puesto, Señor desde lo alto, y yo les pido, que me den más fuerzas y me pongan más buenos pensamientos, para que yo pueda seguir adelante y perdónenme que si yo no estaba, yo para venir, pero aquí estoy presente, no era por otra cosa, yo creo que ustedes se dan cuenta, a por qué yo me negaba, de venir en este sagrado templo pero, no fue así, a lo contrario yo aquí estoy presente, y yo les pido a ustedes también nos den más fuerzas y más sabiduría para seguir más adelante, para que nosotros podamos cumplir con este don, que ustedes nos han puesto Señor. [Y sahuma todo el templo].

### **Despedida del templo de Malacaxco**

Silvestra Palacios: “Te damos gracias por habernos permitido que haigamos estado en tu sagrado templo y te damos las gracias, también, porque tu hayas ayudado aquí a mi compañero a poder cumplir como tu se lo has indicado, te damos las gracias por toda la compañía que viene para que más día con día les aumentes más la fe y que crean en ti, para que así puedan seguir acompañando en esta misión que tu nos has entregado, también damos las gracias, a todos los espíritus tiemporos y los hermanos graniceros, los hermanos espirituales que estén con nosotros. Siempre, para que podamos seguir en esta misión bendita que nos han dado desde lo alto, demos gracias a toda la compañía, que nos haya acompañado.

Padre nuestro que estas en el cielo.....

Dios te salve María llena eres de gracia, el señor es contigo ...

Ave María Purísima, sin pecado concebido.

Muy agradecido de esta casa vamos pues con su licencia ya nos retiramos (2 veces).

Muy agradecido ya vamos cantando mi padre Jesús ya nos lleva de ando. Muy agradecido de esta casa vamos pues con su licencia ya nos retiramos. Muy agradecido de tantos favores, María del Refugio nos llene de flores.

Muy agradecido de esta casa vamos pues con su licencia ya nos retiramos. Muy agradecido de su caridad mi padre Jesús se los pagará.

Muy agradecido de esta casa vamos pues con su licencia ya nos retiramos.

Bendita sea la hora en que ya nos vamos pues con su licencia ya nos retiramos.

Muy agradecido de esta casa vamos pues con su licencia ya nos retiramos. Bendita sea la hora para caminar mi padre Jesús él nos ha de guiar.

Muy agradecido de esta casa vamos pues con su licencia ya nos retiramos

Adiós casa bella vamos caminando pues con sus estrellas nos va iluminando

Muy agradecido de esta casa vamos pues con su licencia ya nos retiramos

Adiós moradores de toda esta tierra me llene de flores en la gloria eterna

Muy agradecido de esta casa vamos pues con su licencia ya nos retiramos

Adiós casa santa de mi nazareno a qué dicha canta todos volaremos

Muy agradecido de esta casa vamos pues con su licencia ya nos retiramos

Padre nuestro que estas en el cielo.....

Dios te salve María llena eres de gracia.....

Gloria al padre, gloria al hijo.....

Gracias compañeros por la compañía y, ya saben en donde nos toca [al templo de] Santo Domingo el próximo miércoles.

### **Rezo de doña Vicenta para hacer una limpia**

“No, nomás así, haber venga: En el nombre de Jesucristo vence todo lo que hay padre celestial tu tienes el poder señor, San Miguel Arcángel rechaza estos los malos espíritus que se han presentado sobre de este cuerpo, Creo en Dios padre todo poderoso creador del cielo y de la tierra Creo en Jesucristo su único hijo y señor nuestro fue concebido por obra y gracia del espíritu Santo, nació de Santa María Virgen padeció debajo del poder de Poncio y Pilato fue crucificado muerto y sepultado al Tercer día descendió de los infiernos, subió al cielo esta sentado a la

diestra de Dios padre todo poderoso y desde allá ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos, creo en el espíritu Santo de la Santa Iglesia Católica, la comunión de los santos el perdón de los pecados y la resurrección de la carne y de la vida que adoramos. Amén. Espíritus aléjense de esta caja no lo perturben, no lo maltraten, déjenlo en paz, espíritus aléjense. Padre celestial tu que tienes el poder celestial, (haber voltéate), en el nombre de Jesucristo vence todo tu que tienes el poder señor, a la paz del señor. Ya.”

### **Oración de doña Vicenta para levantar la sombra**

Para levantar la sombra que se le “quebró” a un niño que llegó, Vicenta uso las siguientes oraciones:

“Espíritu de Adalberto concéntrate, vente Padre Nuestro que estas en el cielo santificado sea tu nombre venga tu reino, haga señor tu voluntad así en la tierra como en el cielo, danos nuestro pan de cada día, perdona nuestras ofensas así como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden, no nos dejes caer en tentación y líbranos del mal, vente Adalberto, vente espíritu concéntrate ponte en tu lugar, vente, vente espíritu, vente no te espantes alevantate en donde estas, y Dios te salve reina y madre, madre de misericordia vida dulzura esperanza nuestra Dios te salve a ti llamamos los desterrados hijos de Eva a ti suspiramos gimiendo y llorando en este valle de lagrimas, ea pues señora abogada nuestra vuelve a nosotros esos tus ojos misericordiosos, después de este destierro muéstranos a Jesús fruto bendito de tu vientre oh, clemente, oh, piadosa, oh, dulce Virgen María ruega por nosotros Santa madre de dios para que seamos dignos de alcanzar la divina gracia y promesas de nuestro señor Jesucristo, Amén. Vente espíritu de Adalberto vente, no te espantes, alevantante, alevantate, Creo en Dios padre todo poderoso creador del cielo y de la tierra Creo en Jesucristo su único hijo y señor nuestro fue concebido por obra y gracia del espíritu Santo, nació de Santa María Virgen padeció debajo del poder de Poncio y Pilato fue crucificado muerto y sepultado al Tercer día descendió de los infiernos, subió al cielo esta sentado a diestra de Dios padre todo poderoso y desde allá ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos, creo en el espíritu Santo de la Santa Iglesia Católica, la comunión de los santos el perdón de los pecados y la resurrección de la carne y en la vida perdurable, Amén. Vente espíritu de Adalberto, vente, vente no te espantes, alevántate, ni un maicito no se levantó. Ahora toma el agua, vente espíritu Adalberto,

concéntrate, ponte en tu lugar, vente espíritu, vente, aquí esta tu caja no lo dejes, vente, más, tómallo más, vente espíritu, vente. Órale.”

El mismo rezo utilizo doña Vicenta para levantar la sombra de una niña, pero al final al revisar los granos de maíz azules que le iba pasando por el cuerpo mientras rezaba y que luego echaba en la jícara roja con agua, vio que uno estaba levantado y dio de beber del agua en la jícara a la niña: “Vente espíritu Alma Rosa, vente Alma Rosa, vente, vente, vente espíritu, nomás uno, ven a ver, nomás uno, uno que se paró ira, ira como esta, hasta suda sus manitas, ira nomás uno. Hasta suda sus pies y sus manitas, haber, agárralo, tómallo, vente espíritu de Alma Rosa, vente, alevántate espíritu, alevántate, vente concéntrate ponte en tu lugar, aquí esta tu caja, vente espíritu, tómallo, tómallo, así, gracias a Jesucristo.”

### **Mensaje del cura de San Andrés de la Cal**

2 de mayo de 2008

Es bueno siempre ser agradecidos con Dios por todo cuanto nos da por los frutos de la tierra que es de donde nos mantenemos pero también es nuestro deber de cristianos poner todos los medios para conservar el medio para conservar la tierra y para conservar todos los medios naturales que Dios ha puesto a cuidado de nuestras manos. Pidan al señor por esta gente humilde y sencilla que trabaja la tierra Pidan al señor por esta gente y sencilla que trabaja bajo el sol. Pidan al señor siempre con una gran fe que aumente nuestros productos que aumente el fruto de la tierra siempre en beneficio de sus hijos. Hermanos y hermanas démosle gracias a Dios siempre porque aún con todas las dificultades nunca nos deja sin alimento sin vestido y también pidámosle al señor que nos ayude a ser generosos con aquellos que menos tiene con aquellos que menos tiene y pidámosle al señor compartirlos entre nosotros- Hoy es urgente que como cristianos católicos recurramos a la caridad, a la caridad cristiana y caminar para que todo mundo con las personas que convivimos con el medio ambiente en que vivimos para cuidarlo, yo les pido yo les pido a los que laboran la tierra y que además todos estamos obligados a informarnos como cuidar mas el medio ambiente todos estamos obligados a cuidar la tierra entonces los exhorto a que nos informemos con gente especializada a que nos ayuden como hacer para cuidar el agua cuidar la tierra contaminar menos el agua, no echando tanto humo (empezando por mi) y buscar la forma condiciones en que vivimos reciclar nuestros residuos la basura, todo esto hermanos

es urgente que nos demos a la tarea de cuidar nuestro medio ambiente, el medio ambiente es el            pidámosle a señor que nos bendiga abundantemente pidámosle al señor que bendiga abundantemente todo esto que han traído ¿qué le van hacer a esto?. Bendecir.

Y después

Se lleva a los lugares

Muy Bien, les pido que lo pongan en la entrada y ahorita en el carrito lo vamos metiendo porque son las ofrendas de ustedes son lo que le ofrecen a Dios

**Cuadro simplificado de pares binarios según la clasificación nativa  
(Cf. Paulo Maya, 1997)**

<p>TIERRA MALDAD COLORES MUJER: 7 sentidos</p> <p>ESPÍRITU DE LA TIERRA Y BARRANCAS</p> <p>Su hogar se ubica bajo tierra. Es encargado de dar vida a los aires y vientos. Generador de maldad para los hombres.</p> <p>GRANIZO Y TLALOQUES</p> <p>Seres enviados por el espíritu de la tierra, encargados de destruir las siembras o de molestar al hombre.</p>	<p>CIELO BIEN BLANCO HOMBRE: 5 sentidos</p> <p>SAN PEDRO DE LAS AGUAS O TLALOC</p> <p>Señor de las aguas o aguas subterráneas. Provee de fertilidad a los campos.</p> <p>SAN MIGUEL ARCÁNGEL</p> <p>Encargado de las guardias celestiales. Manda 'tirar rayos' en contra de los males del temporal.</p> <p>SANTIAGO APÓSTOL</p> <p>Señor de los cuatro vientos, aleja y atrae al temporal.</p>
<p>CENTELLA</p> <p>Rayo femenino que provoca la muerte de los marcados.</p> <p>ÁNGEL NEGRO</p> <p>Se identifica con la centella. Creador de culebras de agua y granizo.</p> <p>ARCO IRIS</p> <p>Ser maligno que espanta al temporal y se posesiona de las mujeres embarazadas.</p>	<p>RAYO</p> <p>Rayo masculino, benefactor que resucita a los marcados.</p> <p>ÁNGEL BLANCO</p> <p>Destruye las culebras de agua y el granizo, al aventarles rayos y piedras.</p> <p>FLORES BLANCAS Y PULQUE</p> <p>Representa el agua del temporal.</p>

TEMPLO ROJO	TEMPLO BLANCO
Donde se hace el mal	Donde se hace el bien.
MALVON ROJO (FLOR) CUANTECOMATE MORADO (JÍCARA) AVE NEGRA	JAZMÍN (FLOR) CUANTECOMATE ROJO (JÍCARA) AVE BLANCA

### Distintos tipos de descargas eléctricas por rayo

Burroughs (1998) señala que hay tres tipos de rayo: 1) Rayo nube – nube. Son los más frecuente. 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.

Según Grim (2002: 37, en Juárez 2010) 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 cardiaco 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 una ligera pérdida de la 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”.

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 cardiaco Irregular (Juárez, 2010).

### Cracterísticas de las nubes de granizo

En la figura siguiente podemos ver el dibujo que presenta García Sanjuán de una nube “tormentosa vertical”, que es la que provoca una fuerte granizada con “pedrisco”, son granizos que van de los 5mm hasta un tamaño de 50 mm, y que afectan gravemente los cultivos. Al lado derecho de la figura vemos una nube de desarrollo horizontal lloviendo suave, parejo y extendido, que es lo ideal para el crecimiento de las plantas cultivadas.

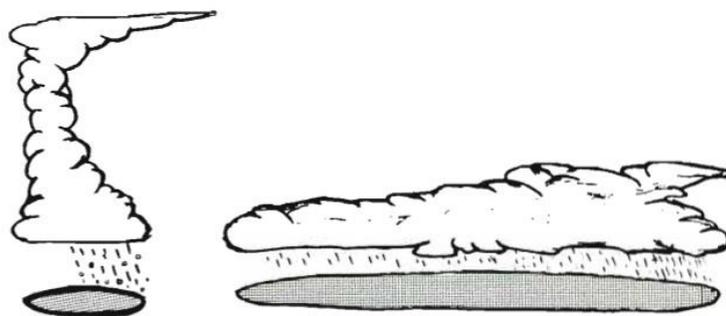


Fig. 76. Comparación entre nube tormentosa vertical y nube de desarrollo horizontal (García Sanjuan)

Según el mismo autor, hay tormenta cuando se ve el rayo y se oye el trueno, aunque no llueva sobre el lugar. Si, además, de oír retumbar los truenos se padecen las consecuencias del viento huracanado, del fulminar de los rayos y de los chubascos de granizo, la tormenta es una realidad tangible que suele originar serios perjuicios. Cuando la nube ha adquirido su máximo desarrollo y ha dado lugar a los chubascos más intensos, la cima se va aplastando y, vista de lejos, presenta la forma de un yunque de fragua o de una gran seta.

Los cumulonimbus se originan debido a fuertes corrientes de aire que

arrastran los cristales de hielo los cuales actúan como núcleos de condensación de vapor de agua. Son potentes nubes de desarrollo vertical, alargadas que van desde cerca del suelo hasta alturas de 6 a 8 kilómetros

Los cumulonimbus son potentes nubes de desarrollo vertical, que van desde cerca del suelo hasta alturas de 6 a 8 kilómetros aprox. Se originan debido a fuertes corrientes de aire que arrastran los cristales de hielo los cuales actúan como núcleos de condensación de vapor de agua. El agua aparece en sus tres estados: el sólido (granizo o nieve), el líquido (gotitas de agua o gotas de lluvia) y el gaseoso (vapor de agua). Los cumulonimbos tormentosos surgen como grandes nubes blancas deslumbrantes y brillantes que se recortan sobre un cielo azul; y que observadas de perfil presentan una cima redondeada en forma de coliflor.

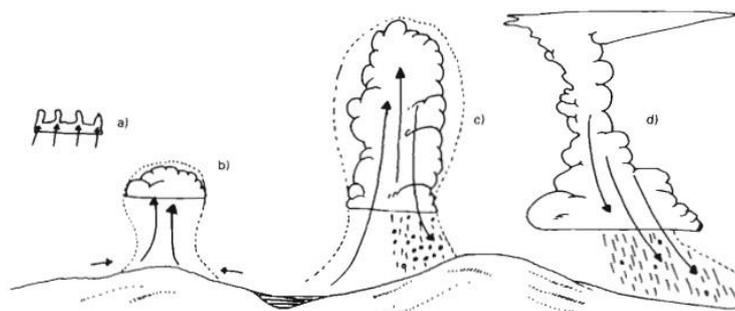


Fig. 77. Diversas fases del desarrollo de una tormenta: Altopúmulo castellatus, indicio, hacia 8 horas; b) Cúmulo de desarrollo, formación, hacia 11 horas, c) gran cumulonimbo, apogeo, hacia 15 horas, y d) cumulonimbo con yunque, extinción, hacia 18 horas<sup>342</sup>

Los daños ocasionados en los cultivos dependen del tamaño de los granizos, de la violencia de caída y de la duración de la tormenta. Por otro lado, también influye el estado más o menos avanzado en que se encuentren los cultivos. La vid, el olivo y los frutales son muy sensibles al bombardeo de los granizos que rompen las yemas y los brotes jóvenes o hieren y magullan los frutos. El maíz, por ejemplo es resistente al granizo si tiene formada la “panoja”<sup>343</sup>, pero es muy sensible a los vientos intensos y turbulentos que

<sup>342</sup> (García Sanjuan: [www.mapa.es/ministerio/pags/biblioteca/hojas/hd\\_1976\\_20.pdf](http://www.mapa.es/ministerio/pags/biblioteca/hojas/hd_1976_20.pdf))

<sup>343</sup> Una panícula o panoja es una inflorescencia racemosa compuesta de racimos que van decreciendo de tamaño hacia el ápice. En otras palabras, un racimo ramificado de flores, en

acompañan a la tormenta y que pueden romper sus tallos. Es importante el conjunto de daños que produce una granizada sobre un vegetal en su periodo de crecimiento. Provocan heridas en los tejidos que pueden producir su muerte o lo dejan en inferioridad de condiciones y muy sensible ante posteriores ataques de plagas y enfermedades. En los cereales se producen daños enormes con un pedrisco en épocas de espigado o de granazón, originándose, grandes destrozos en tallos y espigas.<sup>344</sup>

---

el que las ramas son a su vez racimos, en <http://es.wikipedia.org/wiki/Panoja>

<sup>344</sup> Cf. Julio García Sanjuan, "Pedriscos Y Granizadas", Publicaciones de Extension Agraria, Bravo Murillo, 101 - Madrid-20.

[www.mapa.es/ministerio/pags/biblioteca/hojas/hd\\_1976\\_20.pdf](http://www.mapa.es/ministerio/pags/biblioteca/hojas/hd_1976_20.pdf)

Tabla cronológica de autores y sus obras<sup>345</sup>

Fecha	Autor	Título libro o artículo
[1541; reed. 1628]	Ciruelo, Pedro	<i>Tratado de las supersticiones</i> de Pedro Ciruelo (1986)
[1536-1537]	González Obregón, Luis	<i>Proceso de Indios, idólatras y hechiceros</i> (1912)
[1539]	González Obregón, Luis	<i>Proceso Inquisitorial del cacique de Texcoco</i> (2009)
[1533-1539]	Olmos, Andrés de (1490-1568)	<i>Tratado de las antigüedades mexicanas</i> <i>Epílogo o Suma</i> [1546]. <i>Histoire du Mechique</i> . <i>Historia de los mexicanos por sus pinturas</i>
	Sahagún, Bernardino de Fr. (1499-1590)	<i>Primeros Memoriales</i> . <i>Códice Florentino</i> . <i>Historia general de las cosas de Nueva España</i>
S. XVI	Duran, Diego fr. (1537-1588)	<i>Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme</i>
	Carlos V y Antonio de Mendoza	"Codigo Penal u Ordenanza para el Gobierno de los Indios, Mexico 1546"
	Ponce, Pedro (1546-¿)	Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad
	De las Casas, Bartolomé Fr. (1484- 1566)	<i>Los indios de México y Nueva España, antología</i>
[1569]	Fray Alonso de Molina	<i>Confesionario mayor en la lengua Mexicana y Castellana</i>
[1571]	Fray Alonso de Molina	<i>Vocabulario en Lengua Mexicana y Castellana</i>
		<i>Códice Carolino</i>
	Chimalpain, Domingo (1579-1637)	<i>Relaciones Originales de Chalco Amaquemecan, México</i>
[1582]	Garibay, Ángel María.	<i>Romances de los Señores de la Nueva España, Manuscritos de Juan Bautista de Pomar, Texcoco, 1582</i>
[1598]	Alvarado Tezozomoc, Fernando. (entre 1520 y 1530-1609)	<i>Crónica Mexicáyotl</i>
[1608]	De Alva Ixtlixóchitl, Fernando. (entre 1568 y 1580-1609)	<i>Relación histórica de la nación tulteca</i> . <i>Obras Históricas</i>
[1566]	Landa, Fray Diego.	<i>Relación de las cosas de Yucatán</i>
	Mendieta, Gerónimo de	<i>Historia Eclesiástica Indiana</i>
S. XVII [1611]	P. F. Martin de Leon	<i>Camino del cielo en lengua mexicana, con todos los requisitos necesarios para conseguir este fin, con todo lo que un Xpiano deve creer, saber, y obrar, desde el punto que tiene uso de razon, hasta que muere / compuesto, por el de la orden de Predicadores</i>
[1629]	Ruiz de Alarcón,	<i>Tratado de las supersticiones y costumbres géntilicas</i>

<sup>345</sup> El orden cronológico de las obras va de acuerdo a la fecha de la primera impresión o en que se terminó el manuscrito en el caso de las fuentes coloniales.

	Hernando	<i>que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España</i>
[1656]	De la Serna, Jacinto	<i>Manual de ministro de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas</i>
	Torquemada, Fray Juan de	<i>Los veinte i un libros rituales i monarchi indiana, con el origen i guerros de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra</i>
S. XVIII	Humboldt, Alejandro de	<i>Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España</i>
S. XIX [1890]	Frazer, James G. (1854-1941)	<i>La rama dorada. Magia y religión</i>
[1931]	Murray, Margaret	<i>El Dios de los Brujos</i>
[1935]	Christensen, Bodil	"Los graniceros"
1938	Linné, S.	Obituary Helga Larsen
[1941]	Bloch, Marc	<i>Introducción a la historia</i> (1952)
1944	Pérez de Rivas, Andrés	<i>Historia de los triunfos de nuestra santa fé</i>
1945	Gómez de Orozco, Federico	"Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España"
1947	Aguirre Beltrán, Gonzalo	"La medicina indígena"
1947	Ortiz, Fernando	<i>El huracán, su mitología y sus símbolos</i>
1949	Barrios, E. Miguel	"Textos de Hueyapan, Morelos"
1954-55	Cook de Leonard, Carmen y Lemoine, Ernesto	"Materiales para la Geografía Histórica de la Región Chalco-Amecameca"
1957	Wolf, Eric	"Advenimiento de los sembradores de granos"
1956	Sánchez G., Julio	<i>Calendario folklórico de fiestas en la Republica mexicana. Fiestas de fecha fija</i>
1957	Lorenzo, José Luis	"Las zonas arqueológicas de los Volcanes Iztaccihuatl y Popocatepetl"
1957	León-Portilla, Miguel y Salvador Mateos Higuera	"Catálogo de los códices indígenas del México antiguo"
1958	León-Portilla, Miguel	"Ritos, Sacerdotes y atavíos de los Dioses"
1960	Kirchhoff, Paul	"Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales"
1962	Foster, George M	<i>Cultura y Conquista, la herencia española de América</i>
1963	Aguirre Beltrán, Gonzalo	<i>Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial</i>
1963	Espejo, Antonieta	"Algunas narraciones de origen náhuatl"
1966	Cook de Leonard, Carmen	"Roberto Weitlaner y los Graniceros"
1967	López Austin, Alfredo	"Cuarenta clases de magos del mundo nahuatl"
1967	Kirchhoff, Paul	"El Valle Poblano Tlaxcalteca"
1968	Bonfil, Guillermo	"Los que trabajan con el tiempo"
1969	Soustelle, Jacques	<i>La Vida Cotidiana de los Aztecas en Vísperas de la Conquista.</i>
1970	Dulanto Gutiérrez, Enrique	"La Medicina Primitiva en México"
1970	Aguirre Beltrán, Gonzalo	<i>El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en Mexico</i>
1971	Lewis, Oscar	<i>Tepoztlán</i>
1971	Broda, Johanna	"El culto mexica de los cerros y del agua" y "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia"
1972	Jiménez Moreno, Wigberto y Luis González	"Historiografía prehispánica y colonial de México"
1973	Specker, Johann	"Algunos aspectos de aculturación religiosa en la región de Puebla – Tlaxcala", en <i>Comunicaciones</i> ,

		Puebla, N° 7, Universidad de Lucerna
1973	Nolasco Armas, Margarita	"Cholula en el siglo XVI"
1973	Ichon, Alan	<i>La Religión de los Totonacas de la Sierra.</i>
1973	Sepúlveda, María Teresa	"Petición de lluvia en Ostotempa"
1973	Caro Baroja, Julio	<i>Los Vascos</i>
1974	Nutini, Hugo G. y Issac Barry	<i>Los Pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla</i>
1975	Sepúlveda, María Teresa	"Sobrevivencia de ritos agrícolas prehispánicos en la época colonial"
1977	Sepúlveda, Ma. Teresa	"Ceremonias de petición de lluvias"
1978	Suárez Jácome, Cruz	"Petición de lluvias en Zitlala, Guerrero"
1979	Olivera, Mercedes	" <i>Huemítl</i> de mayo en Zitlala: ¿ofrenda para Chicomecóatl o para la Santa Cruz?"
1980	Grinberg-Zylberbaum, Jacobo	<i>Los chamanes de México</i>
1981	Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé	Ritual y etnicidad entre los Nahuas de Morelos
1982	Eliade, Mircea	<i>El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis.</i>
1983	Broda, Johanna	"Ciclos agrícolas en el culto: un problema de la correlación del calendario mexica"
1984	Martínez Marín, Carlos	"Tetela del Volcán: su historia y su convento"
1985	Gutiérrez, Donaciano	"Petición de lluvia entre los nahuas de Guerrero"
1985	Foster, George M.	"Cultura y conquista. La herencia española de América"
1981-1986	Baytelman, Bernardo	<i>Acerca de plantas y curanderos. Etnobotánica y antropología médica en el estado de Morelos</i>
1986	Bravo, Marentes, Carlos y Alejandro Patiño Díaz	"Iniciación por el rayo: la biografía de 'Tío Goyito' "
1986	Iwaniszewski, Stanislaw	"La arqueología de la alta montaña en México y su estado actual"
1987	Arzápalo Marín, Ramón	<i>El ritual de los Bacabes</i>
1988	Vogt, Evon	<i>Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de los rituales zinacantecos</i>
1988	León, Imelda (coord.)	<i>Calendario de Fiestas Populares</i>
1989	Gruzinski, Serge	"Man-Gods in the mexican highland. Indian power and colonial society, 1520-1800"
1989	Paulo Maya, Alfredo	"Los clacclasquis: relaciones de poder entre los graniceros de Morelos" (Tesis)
1989	López Austin, Alfredo	<i>Cuerpo humano e ideología, las concepciones de los antiguos nahuas</i>
1989	Paulo Maya, Alfredo	"Los clacclasquis. Relaciones de poder entre los graniceros de Morelos"
1990	Graulich, Michel	<i>Mitos y Rituales del México Antiguo</i>
1990	Galinier, Jacques	<i>La mitad del Mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes</i>
1990	Anzures y Bolaños, María del Carmen	<i>Medicina Tradicional en México: proceso histórico, sincretismo y conflicto</i>
1990	Calaway, Carol H.	"Pre-Columbian and Colonial Mexican Images of the Cross: Christ's Sacrifice and the Fertile Earth"
1990	Acevedo, María Luisa	"Rituales relacionados con el maíz, eje de la vida y del pensamiento de los mixes"
1990	Ramos Chao, Enriqueta, María Sara Molinari Soriano	"Culto a la cruz entre los pueblos indígenas del estado de Oaxaca"
1990	Medina, Andrés	"Arqueología y etnografía en el desarrollo histórico mesoamericano"

1990	Gándara, Manuel	"La Analogía Etnográfica como heurística: lógica muestral, dominios ontológicos e historicidad"
1990	Papousek, Dick	"La interpretación de los objetos"
1991 <sup>a</sup>	Aveni, Anthony F.	<i>Observadores del cielo en el México Antiguo</i>
1991	Broda, Johanna	Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica."
1991	Aguado, José C. Y María Ana Portal Ariosa	"Ideología, Identidad y cultura: tres elementos básicos en la comprensión de la reproducción cultural"
1991	Gruzinski, Serge	<i>La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVII</i>
1992	Gómez Cesar, Iván	<i>La historia y la cultura de Milpa Alta</i>
1992	Grigsby, Thomas L., Carmen Cook de Leonard	"Xilonen in Tepoztlan: A Comparison of Tepoztecan and Aztec Agrarian Ritual Schedules"
1992	Yarza de la Torre, Esperanza	<i>Volcanes de México</i>
1993	Garibay K., Ángel María	<i>La literatura de los aztecas.</i>
1993	Millán, Saúl	<i>La ceremonia perpetua. Ciclos festivos y organización ceremonial en el sur de Oaxaca</i>
1994	López Austin, Alfredo	<i>Tamoanchan y Tlalocan</i>
1994	Alonso, Marcos Matías	<i>Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses. (Siglos XVI-XX).</i>
1994	Neff, Françoise	<i>El rayo y el arcoiris</i>
1995	Dauvillier, Alexandre	"Les rayons cosmiques dans leurs rapports avec l'électricité atmosphérique, la Meteorologie, la geomagnetisme et l'astronomie"
1996	Glockner, Julio	El culto a los volcanes (Tesis)
1996	Glockner, Julio	<i>Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl y la Iztaccíhuatl</i> , Grijalbo, México, 1996
1996	León-Portilla, Miguel	<i>Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares</i>
1996	León-Portilla, Miguel	<i>La filosofía náhuatl</i>
1996	Baudot, Georges	<i>México y los albores del discurso colonial</i>
1996	López Austin, Alfredo	<i>Cuerpo humano e ideología</i>
1996	López Austin, Alfredo	<i>Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana</i>
1997	Broda, Johanna, y Druzo Maldonado	"Culto en la cueva de Chimalcatepec, San Juan Tlacotenco, Morelos"
1997	Glockner, Julio	"Los sueños del tiempo"
1997	González Ochoa, César	<i>Apuntes acerca de la representación</i>
1997	González Ochoa, Cesar	"Introducción", en <i>Filosofía y semiótica. Algunos puntos de contacto</i>
1997	Broda, Johanna y Albores, Beatriz	<i>Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica</i> , (presentación)
1997	Albores, Beatriz	"Los quicazcles y el árbol cósmico del Olotepic, Estado de México"
1997	Broda, Johanna	"El culto mexicana de los cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión sobre los graniceros"
1997	Glockner, Julio	"Los volcanes sagrados: mitos y rituales en el Popocatepetl y la Iztaccihuatl"
1997	Hernández, González, María Isabel	"Los ahuyentadores de granizo de San Gaspar Tlahuililpan, Estado de México"
1997	Huicochea, Lilitiana	"Yeyecatli-yeyecame: petición de lluvias en San Andrés de la Cal"
1997	Paulo Maya, Alfredo	"Claclasquis o aguadores de la región del volcán de Morelos"
1997	Robichaux, David	"Clima y continuidad de las creencias prehispánicas en la región de La Malinche"

1997	López Austin, Alfredo	"La parte femenina del cosmos"
1998	Glockner, Julio	"El sueño y el sismógrafo"
1998	Nutini, Hugo C.	"La transformación del teztlac o tiempéro en el medio poblano tlaxcalteca"
1998	Turner, Víctor	<i>El proceso ritual. Estructura y antiestructura</i>
1999	Gruzinski, Serge	<i>La guerra de las imágenes, De Cristobal Colón a Blade Runner (1492-2019)</i>
1999	Tascón Mendoza, José Antonio	"Las Ceremonias de petición de lluvias entre los grupos Indígenas de México"
1999	Graulich, Michel	<i>Ritos Aztecas. Las Fiestas de las Veintenas, Fiestas de los Pueblos Indígenas</i>
	Hviding, Edgard	"Naturaleza, cultura, magia, ciencia. Sobre los metalenguajes de comparación en la ecología cultural"
2000	Glockner, Julio	<i>Así en el cielo como en la tierra. Pedidores de lluvia del volcán</i>
2000	López Austin, Alfredo	<i>Tamoanchan y Tlalocan</i>
2000	Maldonado, Jiménez, Druzo	Deidades y espacio ritual en Cuauhnáhuac y Huaxtepec. Tlahuicas y xochimilcas de Morelos (siglos XII-XVI)
2001	Broda, Johanna y Jorge Félix Báez coord.	<i>Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México</i>
2001	Barrientos, Guadalupe	<i>El Cerrito Tepexpan: Sustentador de Vida, Ritual y Reproducción Cultural de Mazahuas y Otomíes en el Altiplano de Ixtlahuaca</i>
2001	Broda, Johanna; Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero	<i>La montaña en el paisaje ritual</i>
2001	Glockner, Julio	"Las puertas del Popocatepetl"
2001	Glockner, Julio	"Conocedores del tiempo: los graniceros del Popocatepetl"
2001	López Austin, Alfredo	"El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana"
2001	Robles García, Alejandro	"El Nevado de Toluca: 'Ombligo de mar y de todo el mundo' "
2001	Vargas Rivera, Pablo	"La ceremonia del 3 de mayo"
2001	Silvia Rosas	Las cuevas, recurso para preservar la adoración a los dioses prehispánicos Diplomado La Brujería: salud y enfermedad
2001	Wallerstein, Immanuel, Coord.	<i>Abrir las ciencias sociales</i>
2001	Descola, Philippe y Gísli Pálsson	<i>Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas</i>
2002	Montero, Ismael Arturo	<i>Atlas arqueológico de la alta montaña mexicana</i>
2004	Molina, Alonso de,	<i>Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana</i>
2006	Bulnes Petrowitsch, Juan	"Formación de contextos arqueológicos en los espacios rituales de los graniceros del suroeste de la Sierra Nevada"
2006	González, Tamara y Yuri Valdés Álvarez	"Voces de la arcilla: Historia de vida de los objetos cerámicos"
2006	Meléndez García, Adán	"Petrograbados, pictografías y paisaje en la región de Chalco-Amaquemecan"
2006	Rodríguez Vázquez, Elías	"Altars de petición de lluvia al sur del Popocatepetl"
2007	Maldonado, Brenda y Alejandro Morales Jiménez	"El nahual y el nahualismo en el Altiplano Central según algunas fuentes del siglo XVI y XVII"
2008	Mikulska Dabrowska,	<i>El lenguaje enmascarado, Un acercamiento a las</i>

	Katarzyna	<i>representaciones gráficas de deidades nahuas</i>
<b>2011</b>	Martínez, Roberto	<i>El nahualismo</i>
<b>2011</b>	Lorente y Fernández, David	<i>La razzia cósmica. Una concepción nahua sobre el clima, deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco</i>

## Bibliografía

Acuña, René, *Relaciones Geográficas del siglo XVI*, México, IIA-UNAM, 1985.

Aguado, José C. Y María Ana Portal Ariosa, "Ideología, Identidad y cultura: tres elementos básicos en la comprensión de la reproducción cultural", , *Antropología Americana*, N. 23, México, Centro de Información Científica y Humanística, 1991.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, INI, Serie de Antropología Social, Colección SEP- INI, N° 1, 1963.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, UIA, Colección del Estudiante de Ciencias Sociales, Mexico, 1970.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *La Medicina Indígena*, [México, 1947], en *Reimpresos*, IIA, México, No. 10, enero 1978.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, "Nahualismo y complejos afines en el México Colonial", [La Habana, 1955] en *Reimpresos*, IIA, México, No. 10, enero 1978.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, "La familia de los solanos en el México Antiguo", *Nahualismo y complejos afines en el México Colonial*, [La Habana, 1955] en *Reimpresos*, IIA, México, No. 10, enero 1978.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, "Nahualismo y complejo afines en el México colonial", *Reimpresos*, No. 10, enero, 1978, La Habana, 1955, pp. 1-28.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, "La medicina indígena", *América Indígena*, Vol. VII, N° 2, abril, *Reimpresos*, México, 1978 [1947], pp. 107-127.

Albores Beatriz, y Johanna Broda (eds.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense A. C., UNAM- IIH, 1997.

Albores Beatriz, "Los quicazcles y el árbol cósmico del Oloteppec, Estado de México", en Albores Beatriz, y Johanna Broda (eds.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense A. C., UNAM- IIH, 1997, pp. 397-464.

Albores Beatriz, "Los que trabajan con el tiempo cósmico. Apuntes sobre los graniceros del Oloteppec, región del Nevado de Toluca", El Colegio Mexiquense, A. C., en prensa, 2014.

Alboukrek, Aarón y Núria Lucena, *El pequeño Larousse ilustrado*, México, Ediciones Larousse, 2005.

Alcina Franch, José, "Tláloc y los Tlaloques en los Códices del México Central", *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 25, México, UNAM- IIH, 1995.

Alonso, Marcos Matías, *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses. (Siglos XVI-XX)*, México, SEP-CIESAS, 1994, pp.181.

Alvarado Tezozómoc, Fernando, *Crónica Mexicayotl*, México, UNAM-IIH, 1975.

Alva Ixtlixóchitl, Fernando de, *Obras Históricas*, México, tomo 1, UNAM-IIH, 1975.

Álvarez, Laurencia, *La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan, Morelos*, México, INI, Serie de Antropología Social, núm. 74, 1987.

Anzures y Bolaños, María del Carmen, *Medicina Tradicional en México: proceso histórico, sincretismo y conflicto*, México, UNAM-IIA, Serie Antropológica, N° 57, 1990.

Andrews, J. Richard, and Ross Hassig, eds. and trans. *Treatise on the Heathen Superstitions that Today Live among the Indians Native to this New Spain*, by Hernando Ruiz de Alarcón. Norman: University of Oklahoma Press, 1984.

Arato, *Fenómenos*, UNAM, Coordinación de Humanidades, Biblioteca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, Introd., trad., y notas de Pedro C. Tapia Zuñiga, 2000.

Aveni, Anthony F. *Observadores del cielo en el México Antiguo*, México, FCE, 1991.

Aveni, Anthony F. "Mapping the Ritual Landscape: Debt Payment to Tlaloc During the Month of Atlacahualo en Carrasco (coord.), *Aztec Ceremonial Landscapes*, Niwot, University Press of Colorado, 1991, pp. 59-73.

Aviña Cerecer, Gustavo, "El caso de doña pragedis en la lógica de la fuerza

del rayo”, Albores Beatriz, y Johanna Broda (eds.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense A. C., UNAM- IIH, 1997, pp. 289-299.

Báez-Jorge, Félix, *Entre los nahuales y los santos*, Universidad Veracruzana, México, 1998.

Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé, *Ritual y etnicidad entre los nahuas de Morelos*, México, INAH, Cuadernos de los Centros Regionales: Morelos, 1981.

Barrios, E. Miguel, “Textos de Hueyapan, Morelos”, *Tlalocan*, México, Vol. III, Azcapotzalco, Vol. III, N. 1, La casa de Tláloc, 1949-57 [1949], pp.53-75.

Barrientos, Guadalupe, *El Cerrito Tepexpan: Sustentador de Vida, Ritual y Reproducción Cultural de Mazahuas y Otomíes en el Altiplano de Ixtlahuaca*, Tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria, México, ENAH, 2001.

Baschet, Jérôme, *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*, México, FCE, 2009.

Batalla Rosado, Juan José, *El Códice Borgia, una guía para un viaje alucinante por el inframundo*, Madrid, Biblioteca Apostólica Vaticana, 2008.

Baytelman, Bernardo, *Acerca de plantas y curanderos. Etnobotánica y antropología médica en el estado de Morelos*, México, INAH, 1993.

Baudot, Georges. *México y los albores del discurso colonial*, México, Nueva Imagen, 1996.

Benítez, Fernando, *El alma encantada*, México, Anales del Museo Nacional del INI-FCE, 1987.

Berger, “El color negro, azul y rojo en el simbolismo de los antiguos mexicanos”, Trad. Carmen Cook de Leonard, *México antiguo*, núm. 10.

Bloch, Marc, *Introducción a la historia*, México, FCE, Breviarios, 1952. [1941].

Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, México, CIESAS, SEP, 1987.

Bonfil Batalla, Guillermo, “Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada”, México, *Anales de Antropología*, Vol. V, 1968, pp. 99-128.

Boone Hill, Elizabeth, “Migration Histories Ritual Performance”, en en Carrasco (coord.), *Aztec Ceremonial Landscapes*, Niwot, University Press of Colorado, 1991, pp. 121-151.

Bravo, Marentes, Carlos y Alejandro Patiño Díaz, "Iniciación por el rayo: la biografía de 'Tío Goyito'", *México Indígena*, Vol. ??, 1986, pp. 37-41.

Bravo, Marentes, Carlos, "Iniciación por el rayo en Xalatlaco, Estado de México", en Albores Beatriz, y Johanna Broda (eds.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense A. C., UNAM- IIH, 1997, pp. 359-377.

Broda, Johanna, "Relaciones políticas ritualizadas: el ritual como expresión de una ideología", en Broda y Carrasco, coords., *Economía política e ideología en el México Prehispánico*, México, Nueva Imagen, 1978, pp. 221-255.

Broda, Johanna, "Cosmovisión y observación de la naturaleza. El ejemplo del culto de los cerros", en Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, UNAM- IIH, 1991, pp. 461-500.

Broda, Johanna, "The Sacred Landscape of Aztec Calendar Festivals: Myth, Nature, and Society", en Carrasco (coord.), *Aztec Ceremonial Landscapes*, Niwot, University Press of Colorado, 1991, pp. 75-120.

Broda, Johanna, "Algunas reflexiones acerca de las continuidades culturales en la historia de México", en *Cuicuilco*, Vol. 1, núm. 1, Mayo-Agosto, 1994, México, pp.27-37.

Broda, Johanna, "El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros", en Albores Beatriz, y Johanna Broda (eds.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense A. C., IIH-UNAM, 1997, pp. 49-90.

Broda, Johanna, "Ciclos de Fiestas y calendario solar mexica", en *Arqueología Mexicana*, México, vol. VII, núm. 41, 2000, pp. 48-55.

Broda, Johanna, "Introducción", Broda, Johanna y Jorge Félix Báez, coord., *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, CONACULTA, FCE, Biblioteca Mexicana, 2001.

Broda, Johanna, "La etnografía de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en Broda, Johanna y Jorge Félix Báez, coord., *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, CONACULTA, FCE, Biblioteca Mexicana, 2001, pp. 165-238.

Broda, Johanna, "Astronomía y paisaje ritual: El calendario de horizonte de Cuicuilco-Zacateptl", en Broda, Johanna; Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, UNAM, CONACULTA-INAH-ENAH, UAP, 2001, pp. 173-174.

Broda, Johanna, "Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México", en *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la*

*historia de México*, Johanna Broda (coord.), ENAH, México, 2009a, pp. 7 – 20.

Broda, Johanna, “Simbolismo de los volcanes: Los volcanes en la cosmovisión mesoamericana” en *Antropología Mexicana*, vol. XVI, núm. 95, México, 2009b, pp. 40-47.

Broda, Johanna, “Las fiestas del Posclásico a los dioses de la lluvia”, *Arqueología Mexicana*, Vol. XVI, núm. 96, marzo-abril, 2009c, pp. 58-63.

Broda, Johanna, y Druzo Maldonado, “Culto en la cueva de Chimalacatepec, San Juan Tlacotenco, Morelos”, en Albores Beatriz, y Johanna Broda (eds.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense A. C., IIH-UNAM, 1997, pp. 175-211.

Broda, Johanna y Jorge Félix Báez, coord., *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, CONACULTA, FCE, Biblioteca Mexicana, 2001.

Broda, Johanna; Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, UNAM, CONACULTA-INAH-ENAH, UAP, 2001.

Broda, Johanna y Catharine Good Eshelman, coords., *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, CONACULTA-INAH, UNAM-IIH, Estudios Monográficos, 2004.

Brotherston, Gordon, “Los cerros Tlaloc: su representación en los códices”, en Albores Beatriz, y Johanna Broda (eds.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense A. C., UNAM-IIH, 1997, pp. 25-48.

Bulnes Petrowitsch, Juan, “Institución y tradición del temazcal en Mesoamérica”, Tesis de Licenciatura en Arqueología, ENAH, 2001.

Bulnes Petrowitsch, Juan, video documental: “La serpiente en la milpa”, 2005.

Bulnes Petrowitsch, Juan, “Formación de contextos arqueológicos en los espacios rituales de los graniceros del suroeste de la Sierra Nevada”, Tesis de Maestría en Arqueología, ENAH, 2006.

Bulnes Petrowitsch, Juan, video documental: “Formaciones de contextos arqueológicos en los espacios rituales de los graniceros del suroeste de la Sierra Nevada”, 2006.

Bulnes Petrowitsch, Juan, y Fernando López Aguilar, “Reflexiones acerca de la etnoarqueología visual con base en un estudio de caso: los graniceros de la Sierra Nevada”, en Fournier, Patricia y Walburga Wiesheu, coord., *Festines y ritualidades. Arqueología y antropología de las religiones*, Vol. II, INAH, CONACULTA, 2008, pp. 73-91.

Bulnes Petrowitsch, Juan, video corto-documental (11'): "Los que trabajan con el tiempo", 2010.

Camelo, Rosa de Lourdes y José Rubén Romero Duran, ed., Diego fr. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, México, CONACULTA, Cien de México, 1998. 2 vols., 2002.

Cardallaic, Louis, *Santiago Apóstol: el santo de dos mundos*, El Colegio de Jalisco, Zapopan, 2002. (falta)

Carlos V y Antonio de Mendoza, "Codigo Penal u Ordenanza para el Gobierno de los Indios, Mexico 1546" Et Al; *Tratado de las Idolatrías, Supersticiones, Dioses, Ritos, Hechicerías y Otras Costumbres Gentilicas de las Razas Aborígenes de México*, Ediciones Fuente Cultural, Comentarios y estudios de Francisco del Paso y Troncoso, 1953, V.1,

Caro Baroja, Julio, *Los Vascos*, Minotauro, Madrid, 1973.

Caro Baroja, Julio, *Las brujas y su mundo*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.

Carrasco, David, "The sacrifice of Tezcatlipoca: To Change Place", en Carrasco (coord.), *To Change Place. Aztec Ceremonial Landscapes*, Niwot, University Press of Colorado, 1991, pp. 31-57.

Carrasco, Pedro, "La sociedad mexicana antes de la Conquista" en *Historia general de México*, Tomo 1, COLMEX, México, 1976, pp. 165-287.

Carreón, Emilie, *El olli en la plática mexicana, el uso del hule en el siglo XVI*, UNAM, IIE, 2006.

Casas, Bartolomé de las, Fr., *Los indios de México y Nueva España, antología*, México, Porrúa, Col. Sepan Cuantos, N° 57, 7ª. ed., 1993.

Caso, Alfonso, "Representaciones de hongos en los códices", *Estudios de Cultura Náhuatl*, N. 4, México, UNAM-IIH, 1963, pp. 27-38.

Caso, Alfonso, *Los calendarios prehispánicos*, México, UNAM-IIH, 1967.

Caso, Alfonso, e Ignacio Bernal, "Urnas de Oaxaca" en *Memorias del INAH*, en *Memorias del INAH*, núm. II, INAH, México, 1952.

Chacón, Ricardo, video documental: "Ofrenda a los aires", Televisión Morelense, México, 1992.

Chimalpain de San Antón Muñoz Cuauhtlehuanitzin, Francisco, *Relaciones Originales de Chalco Amaquemecan*, México, Paleografiado y traducido del náhuatl por S. Rendón, FCE, 1965.

Chimalpáhin, Domingo, *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*,

Paleografía y traducción de Rafael Tena, CONACULTA, Cien de México, 2 vols., 1998.

Christensen, Bodil, "Los graniceros", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1962, pp. 87-95.

Ciruelo, Pedro, *Tratado de las supersticiones*, México, UAP, 1986.

*Codex Magliabechiano*, Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, edición de Ferdinand Anders, Graz, Akademische Druk-u Verlagsanstalt.

*Códice florentino: Florentine Codex, General History of New Spain*, traducción de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, Santa Fe, Nuevo Mexico, 1950-1963.

*Códice Carolino*. Manuscrito anónimo del siglo XVI en forma de adiciones a la primera edición del *Vocabulario de Molina*", *Estudios de Cultura Náhuatl*, presentación de Ángel María Garibay K., México, UNAM-IIH, N. 7, 1967, pp. 11-58.

*Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y leyenda de los soles*, traducción directa del náhuatl por Primo Feliciano Velásquez, México, UNAM-IIH, 1975.

*Códice Tudela*, ed. Facsm. Madrid, Testimonio Compañía Editorial, 2 v., 2002.

*Códice Vaticano A*, Anders, Ferdinand, J. Kanseen Maarten y Luis Reyes García, *Costumbres e historia de los antiguos mexicanos*, Libro explicativo del llamado *Códice Vaticano A*, Akademische Druck, UNd Verlagsanstalt, Austria, México, FCE, Códices Mexicanos XII, 1996.

Contel, José, "Tlaloc y el poder: los poderes del dios de la Tierra y de la Lluvia", en Guilhem Olivier (ed.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, México, UNAM, IIH, IIA, 2008, pp. 337-357.

Contel, José, "Los dioses de la lluvia en Mesoamérica", *Arqueología Mexicana*, Vol. XVI, núm. 96, marzo-abril, 2009, pp. 20-25.

Cook de Leonard, Carmen y Ernesto Lemoine, V. "Materiales para la geografía histórica de la región de Chalco-Amecameca", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, T. XIV, México, 1954-1955, pp. 289-295.

Cook de Leonard, Carmen, "Roberto Weitlaner y los Graniceros", en *Summa Anthropological, en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, México, SEP, INAH, 1966, pp. 291-298.

Cordero Camp, Lindsey, La iniciación y el don de las parteras totonacas de Huehuetla, Sierra Norte de Puebla, en Antonella Fagetti, coord., *Iniciaciones*,

*trances, sueños... Investigación sobre el chamanismo en México*, Plaza y Valdés, 2010, pp. 149-168.

Dehouve, Danièle, "La aritmética de los tiempos de penitencia entre los mexicas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-IIH, N. 41, 2010, pp. 65-89.

De la Fuente, Julio, "Las ceremonias de la lluvia entre los zapotecos de hoy", en *Congreso Internacional de Americanistas*, México, II, 1939, pp. 479-484.

De la Garza, Mercedes, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, IIF, CEM, UNAM, México, 1990.

De los Ríos, Fernando, *Religión y estado en la España del siglo XVI*, México, FCE, 1957.

Descola, Philippe y Gísli Pálsson, *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI, 2001.

Dulanto Gutierrez, Enrique, "La Medicina Primitiva en México", *Artes de México*, México, año XVII, N° 135, 1970.

Duran, Diego fr. "Libro de los ritos y ceremonias en las fiestas de los dioses y celebración de ellas, en *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, México, Editorial Porrúa, Colección Porrúa N. 36, 1984.

Duran, Diego fr. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, México, CONACULTA, Cien de México, 1998. 2 vols., 2002.

Edmonds, Robert; John Grierson y Richard Meran Barsan, *Principios de cine documental*, México, CUEC, N. 4, 1990.

*El ritual de los Bacabes*, Edición y traducción de Ramón Arzápalo Marín, México, UNAM, 1987.

Eliade, Mircea, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, FCE, 1982 [1960].

Eliade, Mircea, *Tratado de Historia de las religiones*, México, Ediciones Era, 1988.

Espejo, Antonieta, "Algunas narraciones de origen náhuatl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, N. 4, 1963, pp. 237-250.

Evans, Richard y Albert Hofmann, *Plantas de los dioses, orígenes del uso de los alucinógenos*, FCE, México, 1993.

Fábregas, Andrés, "El mundo de los nahuales: un rasgo de religiosidad popular en el Centro de México", en 1998, pp. 187-195.

Fagetti, Antonella, "Iniciaciones, trances, sueños: una propuesta teórico-metodológica para el estudio del chamanismo en México", en Antonella Fagetti, coord., *Iniciaciones, trances, sueños... Investigación sobre el chamanismo en México*, Plaza y Valdés, 2010.

Fernández Álvarez, Manuel, *Casadas, monjas, ramerías y brujas, La olvidada historia de la mujer española en el Renacimiento*, España, Espasa, 2005 [2002].

Fernández Repetto, Francisco, "Una aproximación a la antropología visual para dos proyectos en Yucatán", *Antropología Visual*, México, UNAM- IIA, 1997.

Florescano, Enrique, "La visión del cosmos de los indígenas actuales", *Desacatos, Revista de Antropología social*, CIESAS, Invierno 2000, pp. 15-29.

Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 1979.

Foster, George M., "Nagualism in Mexico and Guatemala", *Acta Americana*, II, 1-2, 1944, pp. 85 sqq.

Foster, George M., *Traditional Cultures: and the impact of technological change*, USA, University of California at Berkeley, Harper e Row Publishers, New York, 1962.

Foster, George M., *Cultura y conquista. La herencia española de América*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1962.

Frazer, James G., *La rama dorada. Magia y religión*, México, F. C. E., 1986.

*The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, Macmillan, New York, 1951. [1929].

Galinier, Jacques, *La mitad del Mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, UNAM- INI, 1990.

Gándara, Manuel. "La Analogía Etnográfica como heurística: lógica muestral, dominios ontológicos e historicidad", Sugiura, Yoko y Mari Carmen Serra P. (eds.), *Etnoarqueología, Primer Coloquio Bosch-Gimpera*, México, UNAM- IIA, 1990, pp. 43-82.

Gaspar de Alba, Rosa Elena. "Aplicación del video para la investigación, docencia y difusión en arqueología", en *Antropología Visual*, México, IIA- UNAM, 1997, p. 61-68.

Giddens, Anthony, *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amarrortu editores.

García Sanjuan, Julio "Pedriscos Y Granizadas", Publicaciones de Extension Agraria, Bravo Murillo, 101 - Madrid-20.  
www.mapa.es/ministerio/pags/biblioteca/hojas/hd\_1976\_20.pdf

García Icazbalceta, Joaquín, "Relación de Andrés de Tapia sobre la conquista de México", *Colección de documentos inéditos para la historia de México*, tomo II, México, Porrúa, 1971.

García de León, Antonio, *Resistencia y utopía, Memorial de agravios y crónicas de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, México, Ediciones Era, Colección Problemas de México, T. I, 1994.

Garibay, Ángel María: "Paralipómenos de Sahagún", *Tlalocan*, II: 2; 1946, pp. 168-172.

Garibay K., Ángel María, *Historia de la literatura náhuatl*, Porrúa, Segunda Parte, 1954.

Garibay K., Ángel María, *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, edición preparada por Ángel Ma. Garibay K., México, Editorial Porrúa, S. A., 1965, 162 pp. ["Sepan cuantos...", 37].

Garibay K., Ángel María, *La literatura de los aztecas*, México, Joaquín Mortiz, 16ª. ed., 1993.

Garibay, Ángel María, "Relación de Juan Bautista de Pomar", en *Poesía Náhuatl, Romances de los Señores de la Nueva España, Manuscritos de Juan Bautista de Pomar, Texcoco, 1582*, México, T. I., IIH, UNAM, Serie de cultura Náhuatl, Fuentes N. 4, 1993.

Garibay, Ángel María, ed., "Poemio General", en Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, Sepan Cuantos, No. 300, 1997.

Ginés de Sepúlveda, Juan, *Democrates Segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*, Edición crítica bilingüe, trad., introd., notas e índice de Ángel Losada, Madrid, Instituto Francisco de Vitoria, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1951.

Glockner, Julio, *El culto a los volcanes*, Tesis, 1996.

Glockner, Julio, *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl y la Iztaccíhuatl*, México, Grijalbo, 1996.

Glockner, Julio, "Los sueños del tiempiero", Albores Beatriz, y Johanna Broda (eds.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*,

El Colegio Mexiquense A. C., UNAM, 1997, pp. 503-521.

Glockner, Julio, "El sueño y el sismógrafo", *Revista Elementos*, México, UAP, N 30, vol. 5, abril-junio, 1998.

Glockner, Julio, *Así en el cielo como en la tierra. Pedidores de lluvia del volcán*, México, Grijalbo, ICSH-UAP, 2000.

Glockner, Julio, "Las puertas del Popocatepetl", Broda, Johanna; Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, CONACULTA-INAH-UNAM-ENAH, 2001, pp. 83-111.

Glockner, Julio, "Conocedores del tiempo: los graniceros del Popocatepetl", *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Biblioteca Mexicana, CONACULTA, F.C.E., 2001, pp. 299-334.

Glockner, Julio, "Chamanismo en los volcanes", en *Arqueología mexicana, Magia y adivinación*, septiembre-octubre, 2004, Vol. XII, núm. 69.

Glockner, Julio, "Mitos y sueños de los volcanes" en *Arqueología mexicana*, Número 95 enero-febrero, 2009.

Glockner, Julio, "Testimonios históricos sobre el consumo de enteógenos", en Antonella Fagetti, coord., *Iniciaciones, trances, sueños... Investigación sobre el chamanismo en México*, Plaza y Valdés, 2010.

Gómez Cesar, Iván, *La historia y la cultura de Milpa Alta*, México, Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, Concurso Testimonial, 1992.

Gómez de Orozco, Federico, "Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España", *Tlalocan*, Vol. II, 1945, pp. 37-254.

González Jácome, Alba, Agricultura y especialistas en ideología agrícola, Albores Beatriz, y Johanna Broda (eds.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense A. C., UNAM, 1997, pp. 467-501.

González Montes, Soledad, "Pensamiento ritual de los ahuízotes de Xalatlaco, en el Valle de Toluca," Albores Beatriz, y Johanna Broda (eds.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense A. C., UNAM, 1997, pp. 313-358.

González Obregón, Luis, *Proceso de Indios, idólatras y hechiceros*, México, Publicaciones del Archivo General de la Nación, Secretaría de Relaciones Exteriores, III, 1912.

González Obregón, Luis, *Proceso Inquisitorial del cacique de Texcoco*, Congreso Internacional de Americanistas, Gobierno del Distrito Federal, Lito

Nueva Época, 2009 [1539] [1910].

González Ochoa, César, *Apuntes acerca de la representación*, México, UNAM- IIF, Colección de bolsillo N. 2, 1997.

González Ochoa, Cesar, "Introducción", en *Filosofía y semiótica. Algunos puntos de contacto*, México, UNAM, 1997.

González, Raúl, Acosta, Guillermo y Enrique Méndez, "Deidades de la fertilidad en pinturas rupestres de Yacapixtla, Morelos", *Los rostros de Tláloc en Mesoamérica*, Mesa Redonda, IIE-UNAM, 8 y 9 de junio de 2012.

González, Tamara y Yuri Valdés Álvarez, *Voces de la arcilla: Historia de vida de los objetos cerámicos*, Tesis de Maestría en Arqueología, ENAH, 2006.

González Torres, Yólotl, "Algunos aspectos del culto a la luna en el México antiguo", *Revista Estudios de Cultura Náhuatl*, N. 10, México, 1972, pp. 113-127.

Good, Catharine, *Haciendo la lucha Arte y comercio nahuas de Guerrero*, México, F.C.E., 1988.

Good, Catharine, "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero", en Broda, Johanna y Jorge Félix Báez, coord., *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, CONACULTA, F.C.E., Biblioteca Mexicana, 2001, pp. 239-298.

Good, Catharine, "Ofrendar, alimentar y nutrir: los usos de la comida en la vida ritual nahua", en Broda, Johanna y Catharine Good (coords.), México: INAH, UNAM, 2004, pp. 307-320.

Good Eshelman, coords., *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, CONACULTA-INAH, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, Estudios Monográficos, 2004, pp.177-196.

Graulich, Michel, *Mitos y Rituales del México Antiguo*, Madrid, Colegio Universitario de Ediciones Istmo, N. 8, 1990.

Grinberg-Zylberbaum, Jacobo, *Los chamanes de México*, México, Instituto Nacional para el Estudio de la Conciencia. Vol. 2, 1987.

Grove, David C., *Ancient Chalcatzingo*, University of Texas Press, Austin, 1987.

Gruzinski, Serge, *Man-Gods in the mexican highland. Indian power and colonial society, 1520-1800*, Stanford, Stanford University Press, 1989.

Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVII*, F. C. E., México, 1991.

Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes, De Cristobal Colón a Blade Runner (1492-2019)*, F. C. E., 1999.

Guiteras Holmes, Calixta, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, F.C.E., 1986.

Gutiérrez, Donaciano, "Petición de lluvia entre los nahuas de Guerrero" en *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (Siglos XVI-XX)*, México, CIESAS-SEP, 1994, p. 109. Tomado de: *México Indígena*, INI, (México), núm. 6, septiembre-octubre de 1985.

Gutiérrez Quintanilla, Lya, *Los volcanes de Cuernavaca. Sergio Méndez Arceo, Gregorio Lemercier, Iván Illich.*, La Jornada Morelos, Cuernavaca, 2007.

Hamayon, Roberte, *Chamanismos de ayer y hoy*, en Martínez, Roberto y Natalia Gabayet (coords.), IIH, UNAM, Serie Antropológica, No. 18, México, 2011.

Henderson, Joseph L., "Los mitos antiguos y el hombre moderno", *El Hombre y sus Símbolos*, España, Aguilar, 1966.

Hernández, Francisco, *Historia natural de Nueva España*, UNAM, Trad. de José Rojo Navarro, 1959.

Hernández González, María Isabel "Los auentadores de granizo de San Gaspar Tlahuililpan, Estado de México", Albores Beatriz, y Johanna Broda (eds.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense A. C., UNAM, 1997, pp. 447-464.

Hernández, Octavio, "Construcción teórico metodológica de la antropología visual", en *Antropología Visual*, México, IIA-UNAM, 1997. p. 37-43.

Hernández E., Octavio, "La fotografía como técnica de registro etnográfico", en *Cuicuilco*, México, Vol. 5, N. 13, Mayo-Diciembre, 1998.

Hobsbawm, Eric, "Inventer des traditions", *Enquête* [En ligne], 2 | 1995, mis en ligne le 26 janvier 2007, consulté le 31 mars 2014. URL: (<http://enquete.revues.org/319>).

Huicochea, Liliana, "YeyecatI-yeyecame: petición de lluvias en San Andrés de la Cal", Albores Beatriz, y Johanna Broda (eds.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense A. C., IIH-UNAM, 1997, pp. 233-254.

Humboldt, Alejandro de. *Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España*,

México, Porrúa, Col. Sepan Cuantos, N. 39, 5ª. ed., 1991.

Hviding, Edgard, “Naturaleza, cultura, magia, ciencia. Sobre los metalenguajes de comparación en la ecología cultural”, en *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI.

Ichon, Alan, *La religión de los totonacas de la Sierra*, México, Colección SEP-INI, Fondo Barbro Dahlgren Jordan, N. 16, 1973.

Ingham, John, *Mary, Michael and Lucifer. Folk Catholicism in Central Mexico*, 1989, Austin, University of Texas Press.

Islas, Alejandra, Marceline Loridan-Ivens, David MacDougall, Carlos Mendoza, Michael Rabiger y Jorge Roviroso, *Estudios cinematográficos. Documental*, México, Centro Universitario de Estudios Cinematográficos, Año 3, núm. 9, julio-septiembre, 1997.

Iwaniszewski, Stanislaw, y Arturo Montero, “La sagrada cumbre de la Iztaccíhuatl”, en Broda, Johanna; Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, UNAM, CONACULTA-INAH-ENAH, UAP, 2001, pp. 95-112.

Iwaniszewski, Stanislaw, “Y las montañas tienen género. Apuntes para el análisis de los sitios rituales en la Iztaccíhuatl y el Popocatepetl”, en Broda, Johanna; Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, UNAM, CONACULTA-INAH-ENAH, UAP, 2001, México, pp. 113-148.

Iwaniszewski, Stanislaw, “Reflexiones en torno de los graniceros, planetnicy y renuberos” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 34, IIH, UNAM, 2003, pp. 391-422.

Jiménez Moreno, Wigberto y Luis González, “Historiografía prehispánica y colonial de México”, en *Enciclopedia de México*, Tomo VI (sobre tiro especial), 1972, pp. 537-556.

Jodorowsky, Alejandro, *Psicomagia*, Grijalbo, México, 2007.

Johansson, Patrick, *La palabra, la imagen y el manuscrito. Lecturas indígenas de un texto pictórico en el siglo XVI*, UNAM, IIH, 2004.

Juárez Becerril, Alicia María, *Peticiones de lluvia y culto a los aires en San Andrés de la Cal, Morelos*. Tesis de Maestría en Antropología, FFYL–IIA, UNAM, México, 2005.

Juárez Becerril, Alicia María, “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.), ENAH, 2009<sup>a</sup>, pp. 129–46.

Juárez Becerril, Alicia, *El oficio de observar y controlar el tiempo: los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central. Un estudio sistemático y comparativo*, Tesis de Doctorado, IIA-FFyL, UNAM, 2010.

Juárez Becerril, Alicia, *Los aires y la lluvia*, Gobierno del Estado de Veracruz, México, 2010.

Juárez Becerril, Alicia María, “el oficio de observar y controlar el tiempo: los especialistas meteorológicos en el altiplano central. Un estudio sistemático y comparativo. Tesis de Doctorado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas octubre 2010.

Kaplan, David y Robert A. Manners, *Introducción crítica a la teoría antropológica*, México, Editorial Nueva Imagen, 1981.

Katz, Esther “Meteorología popular mixteca: tradiciones indígenas y europeas”, S. Iwaniszewski, A. Lebeuf, A. Wiercinnski y M. Ziolkowski (eds.), *Tiempo y astronomía en el encuentro de los dos mundos*, Centro de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Varsovia, 1994.

Kirchhoff, Paul, “Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales”, en *Tlatoani*, México, Suplemento de la Revista, N. 3, 1960.

Kirchhoff, Paul, “El Valle Poblano Tlaxcalteca”, en *Historia Prehispánica*, México, M.N.A., Sección de Difusión Cultural, N° 4, 1967.

Klein, Cecilia, “¿Dioses de la lluvia o sacerdotes ofrendadores del fuego? Un estudio socio-político de algunas representaciones mexicas del dios Tláloc”, *ECN*, IIH-UNAM, No. 17, 1984, pp. 33-50.

Köhler, Ulrich, “Formas y procesos de sincretismo entre los tzotziles”, en Alessandro Lupo y Alfredo López Austin, coords., en *La cultura plura. Homenaje a Italo Signorini*, México, UNAM y Università Degli Studi di Roma “La Sapienza”, 1998, pp. 171-187.

Krickeberg, Walter. *Las Antiguas Culturas Mexicanas*, México, F. C. E., 1961.

Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, editado por la Société Française de Philosophie, y en su 6a. edición, revisada y aumentada, publicada por Presses Universitaires de France (PUF), 1951 [1902 y 1923].

Landa, Fray Diego, *Relación de las cosas de Yucatán*. México, Porrúa, 1982.

Lammel, Annamária, Marina Goloubinoff y Esther Katz (eds.), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, Casa Chata, 2008.

Lehman, Walter, *La historia tolteca en los Anales de Cuauhtitlan*,

(IIA-Tipo L, Ref: FTE1.211BX)

León, Imelda (coord.) *Calendario de Fiestas Populares*, SEP-Dirección General de Culturas Populares, México, 1988.

León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl*, México, IIH-UNAM, 3a. ed., Serie de Cultura Náhuatl, monografías, N. 10, 1966.

León-Portilla, Miguel, ed., *Diccionario Porrúa, historia, biografía y geografía de México*, 6ta. Ed., II, 1995 [1964].

León-Portilla, Miguel, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México, F. C. E., 12va. ed., 1996.

León-Portilla, Miguel, *Códices. Los antiguos libros de nuevo mundo*, Aguilar, 2003.

León-Portilla, Miguel y Salvador Mateos Higuera, "Catálogo de los códices indígenas del México antiguo", en *Suplemento del Boletín Bibliográfico de la Secretaría de Hacienda*, México, 1957.

Levi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*, FCE, 1997.

Levi-Strauss, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Librairie Plon, 1958.

Lewis, Oscar, *Tepoztlán*, México, Mortiz, 1971.

López Austin, Alfredo, "Cuarenta clases de magos del mundo nahuatl", en *Estudios de cultura Nahuatl*, N. 7, 1967, p. 87-118.

López Austin, Alfredo, "Términos del nahuallatolli", *Historia mexicana*, Vol. 17, nº 65, Libros de México, 1967.

López Austin, Alfredo, "De las enfermedades del cuerpo humano y de las medicinas contra ellas." *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1969.

López Austin, Alfredo, "Conjuros médicos de los nahuas". *Revista de la Universidad de México*, vol. 24, nº 11, 1970.

López Austin, Alfredo, "Conjuros nahuas del siglo XVII", *Revista de la Universidad de México*, México, UNAM, Vol. 27, nº 4, 1972, p. I.

López Austin, Alfredo, "El mal aire en el México prehispánico", en Litvak King, Jaime y Noemí Castillo tejero (eds.), *Religión en Mesoamérica*, México, XII Mesa Redonda, 1972, pp. 399-408.

López Austin, Alfredo, *Textos de medicina náhuatl*, México, UNAM- IIH, Serie Cultural Náhuatl, Monografías, N. 19, (1971) 3ª. ed., 1993.

López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología*, México, UNAM- IIA, 1996.

López Austin, Alfredo, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, UNAM- IIA, 1996.

López Austin, Alfredo, "La parte femenina del cosmos", *Arqueología mexicana*, vol. V, N. 29, 1997, pp. 6-13.

López Austin, Alfredo, *Hombre dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, UNAM-IIH, 1998.

López Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, F. C. E., México, 2000.

López Austin, Alfredo, "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", Broda, Johanna y Jorge Félix Báez, coord., *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Biblioteca Mexicana, CONACULTA, F.C.E., 2001.

López Austin, Alfredo, "La magia y la adivinación en la tradición mesoamericana", *Arqueología mexicana*, septiembre-octubre, 2004, Vol. XII, núm 69, pp. 20-29.

López Austin, Alfredo y Luis Millones, *Dioses del norte, dioses del sur*, ERA, México, 2008.

López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *Monte sagrado, Templo Mayor*, IAH, UNAM, IIA, 2009.

López Luján, Leonardo, *La Casa de las Águilas, Un ejemplo de la arquitectura religiosa de Tenochtitlan*, 2 vols., México, Mesoamerican Archive and Research Project/Harvard University/CNCA/INAH/FCE, 2006.

López Luján, Leonardo, "Aguas petrificadas. Las ofrendas a Tláloc enterradas en el Templo Mayor de Tenochtitlan", *Arqueología Mexicana*, Vol. XVI, núm. 96, marzo-abril de 2009, pp. 52-57.

López Luján, Leonardo, *Tlaltecuhlli*, CONACULTA/INAH, 2010.

López Méndez, Sinecio, "Hueyapan, un pueblo de la tierra fría", *Los campesinos de la tierra de Zapata. Adaptación, cambio y rebelión*, México, SEP-INAH, Vol. I, 1974, 78 p.

Lorente y Fernández, David, "La razzia cósmica: ahuaques y tesifteros en la sierra de Texcoco", Lammel, Annamária, Marina Goloubinoff y Esther Katz (eds.), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, Casa Chata, 2008, pp. 433-480.

Lorente y Fernández, David, *La razzia cósmica. Una concepción nahua sobre el clima, deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco*, Casa Chata, CIESAS, UIA, 2011.

Lorenzo, José Luis, *Las zonas arqueológicas de los Volcanes Iztaccihuatl y Popocatepetl*, INAH, vol. 3, México, 1957.

Lupo, Alessandro, "Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo", *Revista de Antropología Social*, México, UCM, Servicio de Publicaciones, No. 5, 1996.

Lupo, Alessandro, "Aire, viento, espíritu. Reflexiones a partir del pensamiento nahua", en: José A. González Alcantud y Carmelo Lisón Tolosana, Eds, *El aire. Mitos, ritos y realidades*, Coloquio Internacional. Granada, 5-7 de marzo de 1997, Anthropos, 1999.

Lupo, Alessandro, "La cosmovisión de los nahuas", en Broda, Johanna y Jorge Félix Báez, coord., *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, CONACULTA, FCE, Biblioteca Mexicana, 2001, pp. 335-389.

Macazaga Ordon, Cesar, *Diccionario de antropología mesoamericana*. México, Innovación, tomo 2, 1985.

Maldonado, Brenda y Alejandro Morales Jiménez, *El nahual y el naualismo en el Altiplano Central según algunas fuentes del siglo XVI y XVII*, Tesis de Licenciatura en Historia, UNAM, 2007.

Maldonado, Jiménez, Druzo, *Dioses y Santuarios: Religiosidad indígena en Morelos. Época prehispánica, Colonial y Etnografía actual*, Tesis de Doctorado en Antropología, México, ENAH, 1998.

Maldonado, Jiménez, Druzo, *Deidades y espacio ritual en Cuauhnáhuac y Huaxtepec. Tlahuicas y xochimilcas de Morelos (siglos XII-XVI)*, UNAM-IIA, 2000.

Maldonado, Jiménez, Druzo, "Cerros y volcanes que se invocan en el culto a los aires en Coatetelco, Morelos", en *La montaña en el paisaje ritual*, Broda, Johanna; Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, CONACULTA-INAH-UNAM-ENAH, 2001, pp. 395-417.

Maldonado, Jiménez, Druzo, "El culto a los muertos en Coatetelco, Morelos. Una perspectiva histórica y etnográfica", en Broda, Johanna y Catharine

*Mapa del Distrito de Texcoco*, Colección Orozco y Berra, México, varilla: oybmex01, número clasificador: 229-oyb-7251-a, litografía en papel común, corregido por la sociedad de geografía y estadística del Estado de México, autor moral: Tomás Ramón, 1851, escala: gráfica, medidas: 70 x 52 cm.

*Mapa de Hueyapan*, Colección J. M. H. Aubin.

Marquina, Ignacio, *Arquitectura Prehispánica*, México, INAH, 1951.

Martínez Marín, Carlos: "Tetela del Volcán: su historia y su convento". México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas. 1984.

Martínez, José Luis, *Hernán Cortés (Versión abreviada)*. F. C. E., Breviarios N° 519, 1995, pp. 77-78.

Martínez, Roberto, "Nauales, nahualismo y nahualólogos", en Antonella Fagetti, coord., *Iniciaciones, trances, sueños... Investigación sobre el chamanismo en México*, Plaza y Valdés, 2010.

Martínez, Roberto, *El nahualismo*, IIA, IIH, UNAM, 2011.

Maya, Alfredo Paulo, *Los claclasquis. Relaciones de poder entre los graniceros de Morelos*, Tesis de Antropología Social, UAM-I, 1989.

Maya, Alfredo Paulo, "Claclasquis o aguadores de la región del volcán de Morelos", Albores Beatriz, y Johanna Broda (eds.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense A. C., UNAM, 1997, pp. 255-287.

Maza, García de Alba, Rocío (paleografía) *Procesos del Arzobispado*, [XVIII]

Mead, Margaret, *La Antropología visual como una disciplina verbal*, París, De Moutoun, 1979. Traducción de los organizadores del Diplomado de Antropología Visual, ENAH, julio-noviembre del 2000.

Medina, Andrés, "Arqueología y etnografía en el desarrollo histórico mesoamericano", en Sugiura, Yoko y Mari Carmen Serra P. (eds.), *Etnoarqueología, Primer Coloquio Bosch-Gimpera*, México, UNAM- IIA, 1990.

Medina, Andrés, "Etnografía y fotografía. Experiencias con la cámara en el trabajo de campo", *Cuiculco*, Vol. 5, N. 13, Mayo-Agosto, 1998, p. 205.

Medina, Andrés, *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*, México, UNAM-IIA, 2000.

Meléndez, Adán, *Petrograbados, pictografías y paisaje en la región de Chalco-Amaquemecan*, Tesis de Maestría en Arqueología, ENAH, 2006.

Mendieta, Gerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*, México, CONACULTA, Cien de México, 2002.

Merlo Juárez, Eduardo, "El culto a la lluvia en la colonia. Los santos lluviosos", *Arqueología Mexicana*, Vol. XVI, núm. 96, marzo-abril de 2009, pp. 64-72.

Meza Villalobos, Néstor, *Historia de la política indígena del Estado Español*

en América 1474-1974, Ediciones de la Universidad de Chile, 1975.

Mier, Raymundo, "La fotografía antropológica: ubicuidad e imposibilidad de la mirada", *Cuicuilco*, México, Vol. V, N. 13, Mayo-Agosto, 1998, SIN 01851659.

Mikulska Dabrowska, Katarzyna, *El lenguaje enmascarado, Un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas*, México, UNAM-IIA, Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Varsovia, 2008.

Mikulska Dabrowska, Katarzyna, "El concepto de *ilhuicatl* en la cosmovisión nahua y sus representaciones gráficas en códices", *Revista Española de Antropología Americana*, 2008, núm. 2, 151-177.

Molina, Alonso de, *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana (1569)*, introd. Roberto Moreno, México, UNAM, IIF, IIH, 1984.

Molina, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Porrúa, Estudio preliminar de Miguel Leon-Portilla, 2004.

Moliner, María, *Diccionario de uso del español*, Gredos, 2007.

Montero, Ismael Arturo, *Atlas arqueológico de la alta montaña mexicana*, México, SEMARNAT-CONAFOR, 2002.

Montejo, Víctor D., *Q' anil, el hombre rayo, una leyenda de Jacaltenango, Koman Q' anil ya' k'uh winaj, yik' ti' al xajla'*, Fundación Yax Te', CA, USA, 1999.

Montoya Briones, José de Jesús, *Significado de los aires en la cultura indígena*, INAH, México, 1981.

Morante, Rubén, "El monte Tláloc y el calendario mexicana", en: Beatriz Alborez y Johanna Broda, *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense, IIH-UNAM, 1997, pp. 121-130.

Morayta, Miguel, "La tradición de los aires en una comunidad del norte del Estado de Morelos: Ocoatepec", en: Beatriz Alborez y Johanna Broda, *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense, IIH-UNAM, 1997, pp. 217-232.

Motolinia, El libro perdido. Ensayo de reconstrucción de la obra histórica de fray Toribio,

Navarrete, Federico y Guilhem Olivier, *El héroe entre el mito y la historia*, coords., UNAM-IIH, CEMCA, 2000.

Navarrete, Federico, "Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano", Navarrete, Federico y Guilhem Olivier, *El héroe entre el mito y la historia*, coords., UNAM-IIH, CEMCA, 2000.

Navarrete, Federico, *Las relaciones interétnicas*, UNAM, 2004.

Navarrete, Federico, "El cambio cultural en las sociedades amerindias: una nueva perspectiva", *Hacia otra historia de América: Nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas*, México, UNAM, IIH, en prensa, 2014.

Neff, Françoise, *El rayo y el arcoiris*, México, INI, 1994.

Neuraht, Johannes, "El cerro del amanecer y el culto solar huichol", en Broda, Johanna; Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, UNAM, CONACULTA-INAH-ENAH, UAP, 2001, pp. 475-488.

Nicholson, Henry B., "The Octli in Late Pre-Hispanic Central Mexico, en Carrasco, David, editor, en *Aztec Ceremonial Landscapes*, University Press of Colorado, 1991, pp. 158-187.

Nolasco Armas, Margarita, "Cholula en el siglo XVI", en *Comunicaciones*, México, N° 8, INAH, 1973.

Nolasco, Margarita, "Los medios audiovisuales y la antropología", en *Antropológicas*, México, Nueva Época, N° 5, IIA-UNAM, 1993.

Noriega, Blanca, "Tlomatines: Los controladores de tiempo de la falda del Cofre de Perote, Estado de Veracruz", Albores Beatriz, y Johanna Broda (eds.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense A. C., UNAM, 1997, pp. 525-563.

Nutini, Hugo G. y Issac Barry, *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*, México, SEP-INI, N° 27, 1974.

Nutini, Hugo y Jean Forbes de Nutini, "Nahualismo, control de los elementos y hechicería en Tlaxcala rural", en Glantz, Susan (comp.), *La heterodoxia recuperada. En torno a Ángel Palerm*, México, FCE, 1987, pp. 321-346.

Nutini, Hugo C., "La transformación del *tezitlazc* o tiempero en el medio poblano tlaxcalteca", en Alessandro Lupo y Alfredo López Austin, coords., en *La cultura plura. Homenaje a Italo Signorini*, México, UNAM y Università Degli Studi di Roma "La Sapienza", 1998, pp. 159-170.

Olivera, Mercedes, "Huemitl de mayo en Zitlala: ¿ofrenda para Chicomecóatl o para la Santa Cruz?", en *Rituales agrícolas y otras costumbres*

*guerrerenses (Siglos XVI-XX)*, México, CIESAS-SEP, 1994. Tomado de: *Mesoamérica. Homenaje al doctor Paul Kirchhoff*. INAH, México, 1979.

Olivier, Guilhem, *Tezcatlipoca, burlas y metamorfosis de un dios azteca*, F.C.E., México, 2004.

Olivier, Guilhem, "Tláloc, el antiguo dios de la lluvia y de la Tierra en el Centro de México", *Arqueología mexicana, Arqueología Mexicana*, Vol. XVI, núm. 96, marzo-abril, 2009, pp. 40-43.

Olivier, Guilhem, "Los bultos sagrados. Identidad fundadora de los pueblos mesoamericanos", *Arqueología Mexicana*, Vol. XVIII, núm. 106, 2010.

Onís, Federico de, *España en América. Estudios, ensayos y discursos sobre temas españoles e hispanoamericanos*, Universidad de Puerto Rico, Editorial Universitaria, 1968.

Orduña Garrido, Amada María, "Los pedidos de lluvia en la Sierra de Coycoyán, Juxtlahuaca", ( ) 2009, 349-372.

Ortiz de Montellano, Bernardo, "Las hierbas de Tláloc", IIH-UNAM, ECN, No. 14, 1980.

Ortiz, Fernando, *El huracán, su mitología y sus símbolos*, F.C.E., 2005.

Padrón Herrera, María Elena, "Petición de lluvia en el Mazatépetl, San Bernabé Ocoatepec", en Johanna Broda y Alejandra Gámez (coord.), *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, Benemérita Universidad de Puebla, 2009, pp. 313-330.

Papousek, Dick, "La interpretación de los objetos", en Sugiura, Yoko y Mari Carmen Serra P. (eds.), *Etnoarqueología. Primer Coloquio Bosch-Gimpera*, México, IIA-UNAM, 1990.

Pérez de Rivas, Andrés, *Historia de los triunfos de nuestra santa fé*, México, Layac, 1944.

Piho, Virve y Carlos Hernández, "Pinturas rupestres aztecas en el Popocatepetl", *Religión en Mesoamérica*, México, XII Mesa Redonda, SMA, 1972, pp. 85-90.

Piho, Virve, "La secularización de las parroquias y la economía eclesiástica en la Nueva España", *Journal de la société des américanistes*, 1997, Vol. 64, pp. 81-88.

Pitarch y Orobitg, *Modernidades indígenas*, Iberoamericana-Vervuert, Madrid, Frankfurt am Main, 2012.

Pomar, Juan Bautista, *Poesía Náhuatl, Romances de los Señores de la*

*Nueva España, Texcoco, 1582*, Vol. I, paleografía, versión, introducción, notas y apéndices de Ángel María Garibay, IIH, UNAM, 1993.

Ponce de Leon, Pedro, "Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad". J. de La Serna et al., en *Tratado de las idolatrías, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres Gentílicas de las razas aborígenes de México*, Comentarios de F. del Paso y Troncoso, vol 2: 369-379. Editorial Fuente Cultural, 1953-4.

Pozo del, Efrén, "La azarosa historia editorial de la *Historia Natural de Nueva España* por Francisco Hernández", Leído en la Academia Nacional de Medicina, México, 25 de octubre de 1961.

Pury-Toumi, Sybille de, *De palabras y maravillas*, CEMCA, CONACULTA, México, 1997.

Quezada, Noemí, *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial*, México, UNAM, 1989.

Quezada, Noemí, *Amor y magia amorosa entre los aztecas. Supervivencia en el México colonial*, IIA-UNAM, México, Serie Antropológica, N° 17, 1996.

Ragon, Pierre, *Les saints et les images du Mexique (XVIe-XVIIIe siècle)*, París, L'Harmattan, 2003.

Ramírez, Ana Mónica, "Alfredo López Austin recibirá galardones en Texas y Harvard", en *La Jornada*, 11-03-2011: 3a.

Ravicz, Robert S., *Organización Social de los Mixtecos*, México, INI, Colección de Antropología Social, N° 5, 1965.

Reko, Blas Pablo, *Mitobotánica Zapoteca*, M. Academia Nacional de Ciencias "A: ALZATE", M. Soc. Botánica de México, 1945.

Rémi Simeón, *Diccionario de la lengua nahuatl o mexicana*. México, Siglo XXI, Colección Nuestra América, 1996.

Rendón, S., *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, México, FCE, 1965.

Rey, Alain, *Le Robert Dictionnaire Historique de la Langue Française*, Le Robert, 1998.

Reyes-Valerio, Constantino, *Arte indocristiano. Escultura y pintura del siglo XVI en México*, INAH, 2000.

Robelo, Cecilio A., *Diccionario de mitología náhuatl*, México, Innovación, Tomo 2, 1980.

Robichaux, David, "Clima y continuidad de las creencias prehispánicas en la

región de La Malinche”, México, Marina Goloubinoff, Esther Katz y Anna Maria Lammel, comps., en *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, Quito, vol. II: 7-30, Colección Biblioteca Abya-Yala no. 50). Ediciones Abya-Yala, 1997.

Robichaux, David, “Lluvia, granizo y rayos: especialistas meteorológicos y cosmovisión mesoamericana en la región de la Malinche, Tlaxcala”, *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, Anna Maria Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz, eds., Publicaciones de la Casa Chata, 2008, pp. 395-431.

Robles García, Alejandro, “El Nevado de Toluca: ‘Ombligo de mar y de todo el mundo’”, en *La montaña en el paisaje ritual*, México, CONACULTA-INAH-UNAM-UAP, 2001, pp. 149-159.

Rodríguez Vázquez, Elías, *Altas de petición de lluvia al sur del Popocatepetl*, Tesis de Maestría en Arqueología, ENAH, 2006.

Rodríguez Vázquez, Elías, “Chiconquiuitl (7 lluvia): paisaje ritual de Alpanocan, Puebla”, en Johanna Broda y Alejandra Gámez (coords.), *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola, estudios interdisciplinarios y regionales*, Benemérita Universidad de Puebla, Puebla, 2009, pp. 167- 182.

Rodríguez, Marci Lane. “La película etnográfica y la antropología visual”, en *Antropología Visual*, México, IIA-UNAM, 1997, pp. 55-60.

Roztworowski, María (sobre religión inca para trabajar el poder del rayo en el inca)

Rubial García, Antonio, *El paraíso de los elegidos, Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, México, UNAM, F. C. E., 2010.

Ruiz de Alarcón, Hernando, “Tratado de las supersticiones y costumbres géntilicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España”, en Francisco del Paso y Troncoso, coord., *Tratado de las Idolatrías, Supersticiones, Dioses, Ritos, Hechicerías y Otras Costumbres Gentilicias de las Razas Aborígenes de México*, Ediciones Fuente Cultural, II, México, 1953, pp. 17-180.

Ruiz de Alarcón, Hernando, *Treatrise on the heathen superstitions that today live among the indians native to this New Spain, 1629*, Andrews, R. J. et R. Hassig. Norman, éd.: University of Oklahoma Press, 1984.

Ruiz de Alarcón, Hernando, *Aztec Sorcerers in Seventeenth Century Mexico, the Treatrise on Superstitions by Hernando Ruiz de Alarcón*, éd. et trad., M. D. Coe et G. Whittaker. Albany : Institute for Mesoamerican Studies, State

University of New York, 1982.

Ruiz Rivera, César, *San Andrés de la Cal, Culto a los señores del tiempo en rituales agrarios*, México, H. Ayuntamiento Municipal Tepoztlán, Morelos, UAEM, CIDHEM, 2001.

Ruz, Alberto, *El Pueblo Maya*, México, Salvat, 1981.

Sahagún, Bernardino de Fr., *Florentine Codex, General History of the Things of New Spain*, Trad. del náhuatl al inglés por Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, The School of American Research, University of Utah, 1970 [1950-1963].

Sahagún, Bernardino de Fr., “Ritos, Sacerdotes y atavíos de los Dioses”, Traducción de León-Portilla, Miguel, México, UNAM, Instituto de Historia, 1958.

Sahagún, Bernardino de, *Códice Florentino*, El gobierno de la República, Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laureziana, Guinte Barbera, México, 1979.

Sahagún, Bernardino de, (1590), *Primeros Memoriales*, Facsímile Edition University of Oklahoma Press, Patrimonio Nacional and the Real Academia de la Historia, Madrid, 1993, The Civilization of the American Indian Series Photographed by Ferdinand Anders.

Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, Sepan Cuantos, No. 300, 1997.

Sahagún, Bernardino de, (1590), *Primeros Memoriales*, Paleography of Nahuatl text and English translation by Thelma Sullivan; completed and rev., with additions, by H.B. Nicholson... [et al.], Norman, University of Oklahoma, 1997.

Salazar, Ana María, “Tlacalli: Religión y sexualidad en la narrativa indígena de Amatlán de Quetzalcóatl”, México, UNAM, IIA, 1997, pp. 105-114.

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.

*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, IIA-UNAM, s.f.

Schiffer, Michael, “Contexto arqueológico y contexto sistémico”, *Boletín de antropología americana*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 1992.

Schmitt, Jean-Claude, *Historia de la superstición*, Grijalbo, España, 1992.

Schumann Gálvez, Otto, "Los graniceros de Tilaza, Estado de México," Albores Beatriz, y Johanna Broda (eds.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense A. C., UNAM, 1997, pp. 303-311.

Scott S. Robinson, "Dilemas de la antropología visual", en *Cuicuilco*, México, 1998.

Sedano, Diego (Realizador), *Popocatepetl, el volcán que escucha*, Documental para la televisión de 50', Editorial Clío, Serie México Nuevo Siglo, Producción General Enrique Krauze, Investigación, entrevistas y guión de Ricardo Chacón, 2002.

Sedano, Diego (Realizador), *Popocatepetl, soñar con Dios*, Documental para la televisión de 50', Editorial Clío, Serie México Nuevo Siglo, Producción General Enrique Krauze, Investigación, entrevistas y guión de Ricardo Chacón, 2002.

Ségota, Dúrdica, "Cromatismo en el arte mexicana", *Actas de un Coloquio 1492, dos mundos paralelismos y divergencias*, IIE, UNAM, 1991, pp. 47-54.

Sellner, Christian Albert, *Calendario perpetuo de los santos*, Ed. Hermes, México, 1995. (falta)

Sepúlveda, María Teresa, "Sobrevivencia de ritos agrícolas prehispánicos en la época colonial", en *Historia, religión, escuelas*. XII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, 1975, pp. 357-369.

Sepúlveda, María Teresa, "Ceremonias de petición de lluvias", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, N. 23, México, 1977, pp. 345-363.

Sepúlveda, María Teresa, "Petición de lluvia en Ostotempa", en *Rituales agrícolas y otras Costumbres guerrerenses (Siglos XVI-XX)*, México, CIESAS-SEP, 1994, tomado de *Boletín del Instituto de Antropología e Historia* (México), INAH, 2ª época, núm. 4, enero-marzo de 1973, pp. 9-20.

Serna, Jacinto de la., "Manual de ministro de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas", en Jacinto de la Serna et al; en Francisco del Paso y Troncoso, coord., *Tratado de las Idolatrías, Supersticiones, Dioses, Ritos, Hechicerías y Otras Costumbres Gentilicias de las Razas Aborígenes de México*, Ediciones Fuente Cultural, I, 1953, pp. 47-369.

Sierra, Dora, *El demonio anda suelto. El poder de la cruz de Pericón*, INAH, 2007.

Solanes, María del Carmen, "Xochicalco y el Occidente de Morelos", *Arqueología Mexicana*, México, Editorial Raíces, Serie Tiempo Mesoamericano V, Vol. VIII, N° 47, 2001.

Soustelle, Jacques, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la Conquista*, México, F.C.E.

Specker, Johann, "Algunos aspectos de aculturación religiosa en la región de Puebla – Tlaxcala", en *Comunicaciones*, Puebla, N. 7, Universidad de Lucerna, 1973.

Starr, Frederick, *Notes upon Ethnography of Southern Mexico*, Proceeding of the Davenport Acedemy of Natural Sciences, v. 8-9, Davenport, Iowa: Putnam Memoria Publication Fund.

Sugiura, Yoko y Mari Carmen Serra P., "Significado del espacio: el caso de la producción alfarera del valle de Toluca", en Sugiura, Yoko y Mari Carmen Serra P. (eds.), *Etnoarqueología. Primer Coloquio Bosch-Gimpera*, México, UNAM- IIA, 1990, pp. 201-218.

Sullivan, Thelma, ed., en Sahagún, Bernardino de, (1590), *Primeros Memoriales*, Paleography of Nahuatl text and English translation by Thelma Sullivan; completed and rev., with aditions, by H.B. Nicholson... [et al.], Norman, University of Oklahoma, 1997.

Talavera, Leticia, y Mariano Monterrosa, *Las devociones cristianas en México*, CONACULTA, INAH, México 2002.

Tapia, Andrés de, *Relación de Algunas Cosas de las que Acaecieron al muy Ilustre Señor Don Hernando Cortés, Marqués del Valle, desde que se Determinó a ir a Descubrir Tierra en la Tierra Firme del Mar Océano*, 1971.

Tascón Mendoza, José Antonio, "Las Ceremonias de petición de lluvias entre los grupos Indígenas de México", *El agua en la cosmovisión y terapéutica de los pueblos indígenas de México*, INI, Biblioteca de la Medicina Tradicional Mexicana, 1999, pp. 67-87.

Taube, Kart, "The breath of life, The symbolism of wind in Mesoamerica and the American Southwest." *The road to Aztlan, Art From a Mythic Homeland*, Fields Virginia M. and Victor Zamudio-Taylor, Los Angeles Museum of Art, USA, 2001.

Tavárez, David Eduardo, "La idolatría letrada: un análisis comparativo de textos clandestinos rituales y devocionales en comunidades nahuas y zapotecas, 1613-1654", *Historia Mexicana*, 1999, 19-2, pp. 197-252.

Tena, Rafael, "Presentación", en Chimalpáhin, Domingo, *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, CONACULTA, Cien de México, 2 vols., Paleografía y traducción de Rafael Tena, 1998.

Tena, Rafael, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, (paleografía y traducciones), Cien de México, CONACULTA, 2011 [2002].

Thouvenot, Marc, *Gran Diccionario Náhuatl*

<http://www.sup-infor.com>, 2008.

Toledo, Víctor M., "What is Ethnoecology? Origins, scope and implications of a rising discipline", en *Etnoecológica*. Vol. 1, No. 1.

Torre Villar de, Ernesto, *Las congregaciones de los pueblos indios*, Fase final: aprobaciones y rectificaciones, México, UNAM, IIH, 1995.

Torquemada, Fray Juan de, *Los veinte i un libros rituales i monarchi indiana, con el origen i guerros de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra*, México, Editorial Salvador Chávez Hayhue, 3ª.ed., 3v., 1943-1944.

Torquemada, Fray Juan de, *Monarquía Indiana*, Editorial Salvador Chavez Hayhoe, 1944.

Turner, Víctor, *La selva de los símbolos*, México, Siglo XXI.

Turner, Víctor, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Taurus, Madrid, 1998.

Urcid, Javier, "Personajes enmascarados. El rayo, el trueno y la lluvia en Oaxaca", *Arqueología Mexicana*, marzo-abril, 2009, Vol. XVI, núm. 96, p. 30-34.

Van Gennep, Arnold, *Los ritos de paso*, Alianza Editorial, Madrid, 2008.

Vela, Enrique, "Culturas prehispánicas de México", *Arqueología Mexicana*, México, Edición Especial No. 34, junio, 2010.

Veytia, Mariano, *Historia Antigua de México*, 1994.

Viesca Treviño, Carlos e Ignacio de la Peña Páez, "La magia en el Códice Badiano", *Estudios de Cultura Náhuatl*, N. 11, México, 1974, pp. 267-301.

Villa Rojas, Alfonso, "Dioses y espíritus paganos del territorio de los mayas de Quintana Roo", *Estudios etnológicos, Los mayas*, IIA, UNAM, México, 1985.

Wallerstein, Immanuel, Coord., *Abrir las ciencias sociales*. México, Siglo XXI, 6ª. edición, 2001.

Wolf, Eric, "Advenimiento de los sembradores de granos", en *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, México, Biblioteca Era, 1957.

Wolf, Eric R., *Europa y la gente sin historia*, México, F.C.E., Sección Obras de Historia, 1982.

Zafra Mora, Felipe Eduardo, José Antonio Sampayo y Mauricio Ramsés Hernández, video documental: Allende los volcanes: Iztaccíhuatl-Popocatepetl, sueño y ritual en el culto a la montaña, Documental en video, CONACULTA, INAH, ENAH, México,

Zamora, Alonso, *Diccionario manual e ilustrado de la lengua española*. Madrid, Espasa-Calpe, 1989.