

Alicia Juárez Becerril

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

México

Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas

2015

384 p.

(Serie Antropológica, 25)

Fotos, cuadros

ISBN 978-607-02-6594-5

Formato: PDF

Publicado: 5 de agosto de 2015

Disponible en:

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



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

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

PRIMERA PARTE

PLANTEAMIENTOS CONCEPTUALES

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

En este sentido, se considera que las particularidades de la tradición mesoamericana deben investigarse dentro de un marco histórico concreto y con base en la documentación originada en fuentes que permitan la reconstrucción de procesos culturales marcados por el cambio y la continuidad, así como el enfoque en la reelaboración simbólica a través del tiempo de las diversas manifestaciones de esta tradición cultural.¹

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

Asimismo se toman en cuenta los estudios sobre cosmovisión y ritualidad, que tienen como punto de partida el conocimiento de los cultos de las sociedades prehispánicas. Se atiende especialmente la observación de la naturaleza, debido a que los graniceros poseen una

¹ Johanna Broda, "Historia y antropología", en Virginia Guedea (coord.), *El historiador frente a la historia. Perfiles y rumbos de la historia. Sesenta años de investigación histórica en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, p. 177-199.

sensibilidad así como un conocimiento puntual de su entorno: animales, plantas y elementos atmosféricos. Dicha observación de la naturaleza ha sido realizada en un ambiente natural del que los graniceros se han podido apropiar mediante un conocimiento sistemático llevado a la práctica tanto en la vida cotidiana como en los rituales que han efectuado para controlar el clima. Estos elementos constituyen el paisaje ritual.²

Ahora bien, el hecho de que existan semejanzas entre las prácticas prehispánicas y las que realizan en la actualidad los especialistas meteorológicos no significa que éstas sean las mismas. En este enfoque se toman en cuenta los procesos de larga duración y de reelaboración simbólica para estudiar su papel en las comunidades, así como su relación con la naturaleza que se concreta particularmente en las ceremonias de petición de lluvia, datos registrados en la etnografía.

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

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

EL ENFOQUE

Se parte del hecho de que un objeto de estudio puede ser definido por diferentes disciplinas; en este sentido se busca una explicación integradora del fenómeno a estudiar. Esta explicación surgirá de un enfoque holístico³ mediante el cual el objeto de estudio será abordado con base en la unión de varias disciplinas que se complementarán de

² Johanna Broda, "Paisajes rituales en el Altiplano Central", *Arqueología Mexicana*, México, v. IV, n. 20, 1996, p. 40-49.

³ Johanna Broda, "Historia y antropología"; "Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de comunidades mesoamericanas hasta nuestros días", *Diario de Campo*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, n. 93, julio-agosto de 2007, p. 68-77.

manera coherente. A partir de esta articulación interdisciplinaria la investigación se puede explicar, y esto constituye al mismo tiempo una forma de entender los procesos sociales.

Es necesario señalar que el enfoque interdisciplinario está sujeto a un marco histórico concreto, es decir, un tiempo y un espacio definidos, en los cuales el objeto de análisis pueda concretarse conceptualmente. De esta forma resulta también un enfoque comparativo,⁴ ya que igualmente se comparan sistemáticamente diferentes ejemplos con el fin de elaborar una interpretación. Al respecto, señala Broda:

La comparación es el proceso por el cual identificamos las características comunes que mantienen las unidades estudiadas. Ello implica el método inductivo: estudiar conjuntamente los diversos ejemplos a fin de establecer lo que ellos tienen en común. Sin embargo, es más que eso, ya que la finalidad es establecer un estudio comparado de las sociedades y sus expresiones culturales.⁵

A través de la comparación etnográfica de los diversos elementos que manejan los especialistas meteorológicos, encontraremos variantes locales y regionales, así como similitudes relacionadas con los rituales de petición de lluvia. La sistematización nos permite definir, comparar y catalogar algunos datos acerca del tema de los graniceros y, de esta forma, podemos aprovechar la información que nos dé una perspectiva general y amplia de los diversos especialistas meteorológicos en el Altiplano Central de México. Por lo tanto, para realizar un estudio comparativo se debe partir de una perspectiva interdisciplinaria para explicar de una manera integral los fenómenos sociales.⁶

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

⁴ Johanna Broda, "Historia comparada de las culturas indígenas de América", en Alicia Mayer (coord.), *El historiador frente a la historia. Historia e historiografía comparadas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2009, p. 75-100.

⁵ *Ibidem*, p. 75-76.

⁶ Si bien la comparación etnográfica se realiza en los aspectos comunes y heterogéneos que caracterizan a los graniceros desde una perspectiva general, una comparación puntual de dos rituales similares se encuentra en el capítulo "Los aires: culto agrícola en dos poblados de Morelos", apartado "Elementos comparativos con el ritual a los aires en Coatetelco, Morelos".

Aunque se corre el riesgo de ser un trabajo globalizador, bajo una crítica de significación de fenómenos, no hay que perder de vista que toda investigación es parcial y que siempre se trata de aproximaciones. Así pues, somos conscientes de que con este enfoque se tiene sólo una aproximación de la realidad, es decir, un “tipo ideal”, una construcción útil para que se pueda estudiar la diversidad histórica y se expliquen los diversos fenómenos sociales que se presentan en la actualidad.⁷

En este sentido, para dar una visión de conjunto, se tomará en cuenta la relación dinámica y dialéctica de la historia y la antropología, disciplinas que nos permiten estudiar los procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas después de la ruptura histórica de la Conquista hasta la actualidad.⁸

ESTUDIO INTERDISCIPLINARIO: HISTORIA Y ANTROPOLOGÍA

El enfoque interdisciplinario que combina la historia —ciencia que estudia los acontecimientos que han dado lugar a las transformaciones de las instituciones humanas, y las causas y consecuencias generales de tales hechos— y la antropología —ciencia que estudia las sociedades humanas, con énfasis en la cultura, la organización social y las expresiones simbólicas— permite una perspectiva holística por medio de la cual se pueden integrar los diferentes aspectos de la vida social.⁹

La relación entre estas dos disciplinas es fundamental. Para David Robichaux sólo así se entiende la antropología mexicana:

El objeto de estudio de ésta [la antropología mexicana] es pueblos con una larga historia de formar parte de sociedades estatales, estratificadas por definición, y lo que es característico de estas últimas, con una larga memoria histórica oral, además escrita, fundada no sólo en millones de fojas de documentación colonial sino también en códigos por cronistas como Sahagún y Durán. Esta dimensión histórica nos hace ver cuán dependientes es (o debe ser) una disciplina de sus datos disponibles.¹⁰

⁷ Max Weber, *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, Buenos Aires, Futura, 1976.

⁸ Johanna Broda, “Historia y antropología”; “Ritualidad y cosmovisión...”

⁹ *Idem.*

¹⁰ David Robichaux, “Diversidad y unidad en Mesoamérica: otra perspectiva del debate”, *Diario de Campo*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, n. 93, julio-agosto de 2007, p. 85.

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

No se parte del estudio de los mitos sino, ante todo, se investiga el fenómeno religioso como un sistema de acción social. De igual forma se toma en cuenta la historia de los pueblos dominados, marginados, de los pueblos “sin escritura”, que también integran los procesos sociales. De este modo, el concepto de cultura, en concordancia con Eric Wolf, “se aprecia mejor como una serie de procesos que construyen, reconstruyen y desmantelan materiales culturales, en respuesta a determinantes bien identificables”.¹¹

Por otro lado, al estudiar el papel de los graniceros y tiemperos, personajes de una antigua tradición mesoamericana, los cuales han hecho un uso particular de los elementos de la naturaleza que se concreta mediante los rituales de petición de lluvia, se comienza por

¹¹ Eric Wolf, *Europa y la gente sin historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 468.

admitir que la naturaleza es real. Es por esto que no nos apoyamos en postulados que parten de un mundo subjetivo e idealista, en donde la realidad, incluida la naturaleza, es una construcción subjetiva. Somos conscientes de que se trata de otra forma de explicar el mundo, según la cual los elementos naturales resultan ser sólo representaciones.¹² Sin embargo, siguiendo el enfoque planteado en este libro, la naturaleza “es la base material de la existencia y de la subsistencia del humano, por ende está sujeta a una modificación, y a una apropiación conforme lo dictan las pautas sociales y culturales de un grupo humano, en busca de la subsistencia”.¹³ De esta forma, los cerros, los vientos, la lluvia, las plantas, etcétera, existen, “siendo percibidos e interpretados de diferentes maneras por las culturas, pero las representaciones no tienen primacía sobre el mundo real”.¹⁴ Consideramos necesario partir desde lo material y lo concreto, en donde se ubican los datos etnográficos.

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

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

¹² Philippe Descola y Gísli Pálsson (coords.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI, 2001.

¹³ Fernando Mata, *La utilización de la flora y la religiosidad en Tequila, Veracruz: un estudio etnohistórico e interdisciplinario de un pueblo enclavado en el bosque mesófilo de montaña*, tesis de maestría en Historia y Etnohistoria, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2011.

¹⁴ Johanna Broda, “Ritualidad y cosmovisión...”, p. 70.

LA ARTICULACIÓN DE LOS CONCEPTOS

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

El término de cosmovisión será primordial para determinar una parte del ámbito religioso, ligado a las creencias y a las explicaciones que el hombre le da a su entorno.¹⁵ A partir de este concepto se pueden retomar los procesos que configuraron el sincretismo y la religiosidad popular. Los dos términos se refieren a una reinterpretación simbólica que ha desarrollado formas y prácticas creativas que “integran muchos elementos de su antigua herencia cultural a la nueva cultura que surge después de la Conquista”.¹⁶

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

LOS SABERES CAMPESINOS Y LA COSMOVISIÓN

La cosmovisión atmosférica de las comunidades campesinas se configura a partir de una observación sistemática de la naturaleza. Las contemplaciones y reflexiones en torno a ella eran comprobadas día a día, lo que permitió clasificar, pronosticar y formular conocimientos que integraron las comunidades a su forma de vida. Ante esta perspectiva, el estudio de la cosmovisión permite referirnos con mayor precisión al complejo mundo de las creencias indígenas mesoamericanas y, a su vez, plantea la indagación de las múltiples formas de percibir culturalmente la naturaleza. En este sentido, partimos del concepto de cosmovisión definido por Johanna Broda: “la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en el que viven y sobre el cosmos en que se sitúa la vida del hombre”.¹⁷

¹⁵ Johanna Broda, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo de culto de los cerros en Mesoamérica”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991, p. 461-500.

¹⁶ Johanna Broda, “Ritualidad y cosmovisión...”, p. 73.

¹⁷ Johanna Broda, “Cosmovisión y observación de la naturaleza...”, p. 462.

El término cosmovisión es un concepto teórico que nos ayuda a explicar “con mayor precisión al complejo mundo de las creencias indígenas mesoamericanas”. Particularmente, el término “explora las múltiples dimensiones de cómo se percibe culturalmente a la naturaleza”,¹⁸ puesto que la naturaleza, vista como un escenario de estudio donde ocurren las relaciones sociales, es ligada a los procesos sociales sujetos al cambio y continuidad culturales. De esta forma, el estudio de la cosmovisión aborda las representaciones simbólicas que poseen las sociedades indígenas mesoamericanas acerca de la naturaleza.

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

Los saberes campesinos tienen su origen en la acumulación milenaria de experiencias, son el resultado de la producción y reproducción social e individual del conocimiento, se trata de conocimientos basados en la experiencia, lo que llega a constituirlos como parte de las tradiciones culturales.¹⁹

Según la autora, existe una dimensión social de los saberes y, por lo tanto, el conocimiento de las comunidades campesinas tiene varios rasgos y características. En particular, nos interesan los saberes sobre el medio ambiente que “incluyen aspectos geográficos²⁰ (clima, nubes, vientos montañas, etc.)”.²¹ Sin embargo, como producto de la experiencia humana, los saberes deben abordarse en forma integral. En esta perspectiva, los saberes constituyen sistemas de conocimiento que se relacionan con aspectos sociales, en los cuales se incluyen los conocimientos sobre las condiciones del medio ambiente y demás eventos meteorológicos.

¹⁸ Johanna Broda, “Introducción”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, p. 16.

¹⁹ Virginia González Santiago, *Agroecología. Saberes campesinos y agricultura como forma de vida*, México, Universidad Autónoma Chapingo, 2008, p. 40.

²⁰ Consideramos que la autora engloba en aspectos geográficos los elementos climáticos, geológicos, botánicos y meteorológicos que permiten desarrollar una visión holística para el buen desempeño de la función del especialista ritual.

²¹ *Ibidem*, p. 45.

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

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

El largo contacto del hombre con la naturaleza, su profunda y detenida observación de las cosas, su inquisición intelectual y los frecuentes periodos de escasez, además de sus capacidades de memoria, de conjugar experiencia y de comunicarse, le ha permitido acumular un rico acervo de conocimientos de las plantas, animales, de los fenómenos naturales.²²

En este sentido, la cosmovisión es un término más amplio: es la parte abstracta de un sistema de representación simbólica que se concreta en el ritual y en la vida cotidiana. En ella se comprende la reproducción cultural, social, ideológica, e incluso económica, de las comunidades indígenas mesoamericanas contemporáneas. Aunque la cosmovisión alude a una parte del ámbito religioso, no sustituye el concepto más amplio de la religión.²³ Así, un factor fundamental que influye en la construcción de la cosmovisión es la observación de la naturaleza. Analizar la relación dialéctica entre el desarrollo de la observación concisa de la naturaleza y su transformación, a partir de cierto punto, en mito y religión, es uno de los aspectos más interesantes de la cosmovisión.²⁴

²² Efraím Hernández Xolocotzi, "Consideraciones etnobotánicas de los mercados en México", *Revista de Geografía Agrícola*, Universidad Autónoma de Chapingo, México, n. 4, 1983, p. 13.

²³ Johanna Broda, "Ritualidad y cosmovisión..."

²⁴ Johanna Broda, "Cosmovisión y observación de la naturaleza..."

Observación de la naturaleza

De acuerdo con Johanna Broda, observación de la naturaleza es

la observación sistemática y repetida a través del tiempo de los fenómenos naturales del medio ambiente que permite hacer predicciones y orientar el comportamiento social de acuerdo con estos conocimientos. Esta observación influye en la construcción de la *cosmovisión* mezclándose con elementos míticos, es decir religiosos.²⁵

Tomando como punto de partida la época prehispánica, la observación de la naturaleza incluía nociones sobre astronomía, geografía, clima, botánica, zoología, medicina, etcétera, y los antiguos mexicanos

no sólo registraban estas observaciones en inscripciones, estelas y textos jeroglíficos, sino que el tiempo y el espacio eran coordinados con el paisaje por medio de la orientación de edificios y sitios ceremoniales. Dentro de este sistema las montañas jugaban un papel determinante.²⁶

La observación exacta de la naturaleza en el México prehispánico, por parte de los sacerdotes y especialistas que vivían en los templos, no se limitaba únicamente a la astronomía; dicha observación incluía, en términos mucho más amplios, una interacción con el medio ambiente, en el cual se situaba la vida de la comunidad así como la del hombre en el plano individual.²⁷

La observación de la naturaleza va ligada al control del tiempo, el cual "ha sido una de las grandes preocupaciones de todas las civilizaciones arcaicas, y la sistematización de su control es uno de los logros más destacados de las sociedades agrarias".²⁸ Dicho control tiene la finalidad práctica de orientar las actividades sociales en el tiempo y en el espacio, es decir, en su medio ambiente. Los conocimientos sobre

²⁵ *Ibidem*, p. 463.

²⁶ *Idem*.

²⁷ Ante estos planteamientos, la autora establece como legítimo para el campo de investigación el estudio de los orígenes y el desarrollo del pensamiento científico en Mesoamérica. Es decir, al definir la *ciencia* dentro de esta perspectiva, se habla en el sentido de una observación exacta de cuerpos exactos en las sociedades prehispánicas. Johanna Broda, "Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza", en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (eds.), *Temas mesoamericanos*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 427-469.

²⁸ *Ibidem*, p. 428.

el medio ambiente tenían particular importancia dado el territorio de Mesoamérica donde “las condiciones climáticas cambian de acuerdo con la altura dando lugar a una infinidad de microclimas y condiciones geográficas particulares. Esta enorme variabilidad es una de las características más sobresalientes de Mesoamérica”.²⁹

En Mesoamérica no existía la dicotomía entre ciencia y religión, tal como ocurre en las ciencias occidentales modernas. La observación de la naturaleza estaba íntimamente ligada a los elementos de la religión y la magia, formando una unidad para el hombre mesoamericano.³⁰

Religión y ritual

De acuerdo con el enfoque definido, la religión debe entenderse como una categoría global: “se refiere a todo fenómeno religioso, así como a la organización ceremonial; abarca instituciones, actuaciones y creencias, no sólo ideas”.³¹ De esta forma, la religión es entendida como un hecho social; “es ante todo, un sistema de acción, es vida social”,³² y, por lo tanto, los ritos constituyen una parte fundamental por investigar.³³

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

Mediante el ritual se plasma en la vivencia social una cosmovisión expresada por las concepciones abstractas y simbólicas de los sujetos sociales. Asimismo, para entender el ritual, tal y como lo plantea Catharine Good, es necesario integrar en el análisis otros factores como la organización socioeconómica y los cambios que se han vivido en

²⁹ Johanna Broda y Alejandro Robles, “De rocas y aires en la cosmovisión indígena: culto a los cerros y al viento en el municipio de Tepoztlán”, en Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 274.

³⁰ Johanna Broda, “Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza”.

³¹ Johanna Broda, “Introducción”, en *Cosmovisión, ritual e identidad...*, p. 17.

³² Johanna Broda, “Ritualidad y cosmovisión...”, p. 70.

³³ Metodológicamente, para Johanna Broda los ritos “constituyen un aspecto sobresaliente que se presta para ser investigado mediante el trabajo de campo. Los ritos pueden ser observados por el investigador, y constituyen una realidad visible que ofrece la posibilidad de ser documentada empíricamente”. *Idem*.

las comunidades a través del tiempo, al igual que los aspectos de la cultura expresados a través de los valores locales. También se aborda la dimensión simbólica de la religión en su relación con el desarrollo histórico, la vida social y la producción material. En ese sentido, “el ritual es analizado como un acto colectivo en el que participan las personas como sujetos sociales, vinculadas con distintas instituciones y estructuras de la sociedad”.³⁴

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

Paisaje ritual

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

En la cosmovisión mexicana, el culto era el principal mecanismo de esta apropiación del espacio basada en los conceptos de la cosmovisión que se proyectaban en el paisaje real. Johanna Broda define el paisaje ritual en los siguientes términos: “una red de lugares de culto donde los mexicas hicieron construcciones y monumentos que sólo adquieren significado si son vistos como parte de un conjunto”.³⁵

³⁴ Catharine Good, “El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, p. 240.

³⁵ Johanna Broda, “Paisajes rituales en el Altiplano Central”, *Arqueología Mexicana*, México, v. IV, n. 20, 1996, p. 40-49.

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

Los numerosos cerros de poca elevación que existían sobre el antiguo nivel del lago eran idóneos por ocupar un lugar estratégico y ofrecer una vista panorámica del valle. Estos pequeños cerros eran sitios preferenciales para construir en ellos santuarios en los que se celebraban ritos dentro del ciclo anual de fiestas. Reunían una serie de cualidades favorables en términos de culto y la cosmovisión, tales como: abarcar cuevas, manantiales y acantilados de rocas.³⁶

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

En la mayoría de los cerros existían petrograbados de diversa índole: los de contenido cosmológico, histórico y aquellos que representaban a sus dioses. El paisaje ritual tallado en roca que crearon los mexicas, incluía también obras arquitectónicas y artísticas muy imponentes.³⁷

Por lo tanto, desde los inicios de su historia milenaria, el paisaje culturalmente transformado de la cuenca ha estado íntimamente vinculado con las grandes montañas,³⁸ desarrollándose la tradición de culto a la naturaleza.

En todo paisaje ritual, enmarcado bajo la cosmovisión mesoamericana, existen seres sobrenaturales o entidades sagradas entendidos como “aquellos seres que habitan el paisaje ritual y que rigen los movimientos de este paisaje, es decir, los fenómenos naturales”.³⁹ Ellos dan cabida al paisaje ritual y, entre ambos, conforman un todo, es decir, un universo único que permite al hombre explicar el medio en el que vive. Por tal motivo crea un cosmos mágico, sacro, habitado por estos seres

³⁶ *Ibidem*, p. 44.

³⁷ *Idem*.

³⁸ En la actualidad, la arqueoastronomía es una disciplina que ha impulsado la definición del estudio del paisaje ritual. Johanna Broda, “Cosmovisión y observación de la naturaleza...”

³⁹ Adelina Suzan, *Los seres sobrenaturales en el paisaje ritual de Jalcomulco, Veracruz*, tesis de maestría en Historia y Etnohistoria, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2004, p. 15.

o divinidades que, al entrar en contacto con él, coadyuvan a resolverles sus problemas en la vida cotidiana.

En las comunidades indígenas de raíces mesoamericanas, el paisaje ritual se halla acentuado por un “marco geográfico”, como lo denomina Raúl Aranda, el cual está conformado por lagos, montañas, cerros, cuevas, acantilados, peñascos, barrancos, ríos y manantiales que sirven para establecer diferentes estrategias de explotación de los recursos y que determinan la conformación de las estructuras sociales, económicas e ideológicas.⁴⁰

Al término conceptual de paisaje ritual se añade la definición de geografía ritual, que conserva variantes locales y regionales. En términos generales, se entiende como “una geografía cargada de significados para la comunidad y que son resultado de las relaciones sociales compartidas históricamente”.⁴¹

Otro término relacionado es el de “geografía de la percepción”, acuñado por Gilberto Giménez.⁴² Se trata de la interpretación simbólica que los grupos sociales hacen de su entorno, las justificaciones ideológicas que proponen a este respecto y el impacto de las representaciones sociales sobre la modelación del paisaje. Es en este espacio natural, el cual “es apropiado por un grupo social, donde se asegura la reproducción y satisfacción de sus necesidades vitales, las cuales pueden ser materiales o simbólicas”. Para explicar la categoría de “paisaje”, Giménez se apoya en los postulados de la geografía cultural, la cual hace referencia al espacio geográfico transformado y vivido por los diferentes grupos sociales. La geografía cultural hace un redescubrimiento del paisaje como instancia privilegiada de la percepción territorial, en la que los actores “intervienen en forma entrelazada su afectividad, su imaginario y su aprendizaje sociocultural”.⁴³ Por

⁴⁰ Raúl Aranda, “Entre el lago y el cielo: la presencia de la montaña en la región de Chalco-Amecameca”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001, p. 245-255.

⁴¹ Druzo Maldonado, *Dioses y santuarios: religiosidad indígena en Morelos. (Época prehispánica, colonial y etnografía actual)*, tesis de doctorado en Antropología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1998, p. 96.

⁴² En este trabajo, el autor hace una excelente reflexión teórica sobre las definiciones de “territorio”, “territorialidad”, “región”, “paisaje” e “identidad regional” dentro del marco de su propuesta denominada “geografía cultural”. Gilberto Giménez, “Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas”, *Alteridades*, México, n. 22, 2001, p. 5-14.

⁴³ Gilberto Giménez, “Paisaje, cultura y apego socioterritorial en la región central de México”, en *Teoría y análisis de la cultura*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Coahuilense de Cultura, 2005, v. 1, p. 430, 438, 439 (Intersecciones, 5).

lo tanto, el paisaje es entendido como “la percepción vivencial del territorio”.

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

SINCRETISMO Y RELIGIOSIDAD POPULAR

El sincretismo es un concepto fundamental para entender por qué después de la Conquista y hasta la actualidad se siguen haciendo prácticas rituales de origen prehispánico mesoamericano. Sin embargo, Johanna Broda señala acertadamente que “hay que insistir al mismo tiempo que al estudiar los procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas después de la Conquista no existe la supervivencia intacta de arcaísmos en lo que se refiere a creencias y costumbres prehispánicas”.⁴⁴

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

Se toma en cuenta la definición de sincretismo de la autora señalada, entendida como “la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza —sobre todo en un contexto multi-étnico—”.⁴⁵ En este sentido, se parte de un sincretismo entre la cosmovisión de los antiguos mexicanos y el catolicismo español, que se encuentra en una reelaboración constante:

El sincretismo religioso que surge a partir del siglo XVI retoma ciertas formas del culto prehispánico que antes habían formado parte de la religión estatal. Entre ellas el principal elemento es el culto agrícola que se encuentra en íntima relación con las manifestaciones de la naturaleza (en

⁴⁴ Johanna Broda, “Ritualidad y cosmovisión...”, p. 73.

⁴⁵ *Idem*.

torno a los ciclos de cultivo del maíz y otras plantas cultivadas, el clima, las estaciones, la lluvia, el viento, las cuevas, etc.).⁴⁶

Con la llegada de los españoles en el año de 1521, y con una ideología muy diferente a la que se vivía en el México antiguo, la costumbre del culto a la naturaleza y a dioses personificados en ella se vio alterada, mas no erradicada, totalmente. Por un lado, se admite que la costumbre de los indios de adoptar deidades ajenas fue el motivo por el cual se inclinaron tan “fácilmente” a recibir por dios a Cristo; sin embargo, no se podía admitir por parte de los conquistadores españoles que la adopción de la deidad cristiana permaneciera en un plano de igualdad con las antiguas deidades mesoamericanas, pues, como lo señala Glockner,⁴⁷ para los indígenas, adoptar una deidad, más que significar un problema teológico, significaba ampliar el espectro de sus deidades y añadir nuevas fuerzas y poderes a los ya existentes en el ejercicio de sus rituales mágico religiosos. En el mismo sentido, afirma Báez-Jorge que:

Los santos venerados por los pueblos indios se imaginan vinculados a las entidades sagradas autóctonas, rectoras del orden cósmico y terrenal: en tal dimensión, son parte sustantiva de las cosmovisiones. De tal manera, como se ha visto, el Sol, la Luna, el cielo, el rayo, el aire, el maíz, la lluvia, la tierra, los cerros, se refieren directamente asociados al culto a los santos, se incorporan a las hagiografías locales. Con su arcaica configuración numinosa definen los perfiles singulares de estas devociones populares, cohesionadas y dinamizadas al margen del canon eclesiástico; y es precisamente al antiguo sustrato cultural mesoamericano a donde debe acudir para explicar, de manera complementaria, esa riquísima veta del imaginario colectivo en la que los héroes culturales, ancestros y deidades locales se asocian (o confunden) de manera selectiva, con los santos, en la infinita dimensión del tiempo mítico.⁴⁸

La coerción tanto física como mental de los españoles para evangelizar a los indígenas, e infundirles la idea de la existencia de un solo

⁴⁶ “Introducción”, en Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 19.

⁴⁷ Julio Glockner, “La Cruz en El Ombligo”, *Crítica*, Revista Cultural de la Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, Pue., nueva época, n. 50, marzo de 1993, p. 61-65.

⁴⁸ Félix Báez-Jorge, *Entre los naguales y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998, p. 155.

dios, condujo a la transformación de casi todas las expresiones físicas e ideológicas de los indígenas.

Al destruirse el cuerpo sacerdotal de la religión mesoamericana precolumbina, al desmantelarse su organización ceremonial y reprimirse sus manifestaciones canónicas, los cultos populares emergieron como alternativa a la catequesis cristiana, o bien como mediadores simbólicos que en algunos contextos terminaron sincretizándose con las imágenes católicas. En el primer paso operaron como claves de la resistencia ideológica, mientras que en el segundo funcionaron como materias primas de una nueva superestructura, construida a partir de la religión prehispánica y el cristianismo colonial, pero distinta de ambas matrices.⁴⁹

Como se ha señalado, la cristianización entre las comunidades indígenas de México se tradujo en una amplia variedad de concepciones cosmogónicas y cultos mágico-religiosos. De acuerdo con Broda, en la Colonia tuvo lugar una reinterpretación simbólica, así como la configuración de nuevas tradiciones populares que conservaron elementos antiguos y se fusionaron con la religión católica impuesta por los españoles.⁵⁰ De acuerdo con Félix Báez-Jorge, la Colonia es “conceptuada a partir de la dialéctica de la colonización con sus secuelas de asimetría social, reinterpretación simbólica y resistencia a la religión oficial, oposición entre la tradición y la modernidad”.⁵¹

En ese sentido, en lo que se refiere a creencias y costumbres de raíces prehispánicas mesoamericanas, es necesario tomar en cuenta el fenómeno del sincretismo, por el cual la conciencia étnica y las condicionantes históricas interactúan de manera dialéctica.⁵²

Hasta el presente se siguen haciendo rituales de petición de lluvia y de culto a los cerros; Broda señala que, “para comprender esta continuidad histórica de la cosmovisión mesoamericana, es necesario concebir las manifestaciones culturales indígenas no como la continui-

⁴⁹ Félix Báez-Jorge y Arturo Gómez, “Tlacatecolotl, señor del bien y del mal (la dualidad en la cosmovisión de los nahuas de Chicontepec)”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, p. 391-392.

⁵⁰ Johanna Broda, “¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual”, en Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 63.

⁵¹ Félix Báez-Jorge, *Entre los naguales y los santos*, p. 65.

⁵² *Ibidem*, p. 248.

dad directa e ininterrumpida del pasado prehispánico, sino visualizarlas en un proceso creativo de reelaboración constante”.⁵³ Dichas manifestaciones culturales indígenas, gestadas hoy en día en el seno de las comunidades devocionales católicas, que a la vez se sustentan en raíces remotas, conforman la llamada religiosidad popular.

El término de religiosidad popular ha sido empleado desde distintos puntos de vista, así como desde diferentes posiciones teóricas. Bajo el enfoque contextual definido del que parte este trabajo, 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”.⁵⁴ Se trata de una compleja articulación de fenómenos que insiste en la autonomía frente a la institución eclesial, de manera que emerge y se desarrolla en relación dialéctica con la religión y la cultura hegemónica.⁵⁵

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

Las investigaciones en torno a la religiosidad popular en las comunidades indias de México no deben perder de vista el dilatado espacio del cuerpo social que abarcan sus manifestaciones, en particular sus imbricaciones económicas y políticas, que inciden —finalmente— en aspectos relacionados con la identidad y la continuidad étnica, radicalmente analíticos para comprender sus dinámicas socio-culturales.⁵⁶

Para Gilberto Giménez,⁵⁷ la religiosidad popular apunta a un proceso social interno de la comunidad indígena campesina, más que a una fe dogmática institucionalizada. Por lo tanto, el fenómeno social debe ser captado desde las vivencias históricas y las necesidades particulares del pueblo que las suscita. En este sentido, se considera

⁵³ Johanna Broda, “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, p. 168.

⁵⁴ Félix Báez-Jorge, *La parentela de María*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1994.

⁵⁵ Félix Báez-Jorge, *Entre los nagueles y los santos*.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 24.

⁵⁷ Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Euménicos, 1978.

necesario entender la noción y el complejo proceso de la religiosidad popular desde la posición del *otro*, como bien lo señala Gómez Arzapalo, es decir, desde la lógica interna de las comunidades indígenas:

Nos alejamos entonces de toda concepción de religiosidad popular que no explique el proceso desde la lógica interna de la comunidad que la vive, y que, por el contrario, errónea y soberbiamente trate de explicarla como escisión de una ortodoxia oficial, y en este sentido, algo indeseable que debe ser corregido.⁵⁸

De esta forma, tomando en cuenta los aspectos de cosmovisión y ritualidad de las poblaciones mesoamericanas en relación con el uso particular que los graniceros y las comunidades hacen de la naturaleza, la religiosidad popular permite poner un marco referencial al fenómeno social que ocurre. Se trata de una expresión cultural original que ha respondido a las necesidades sociales de las comunidades que la viven, que responde a todo un proceso histórico que tuvo un punto de partida concreto en las culturas prehispánicas, y que, posteriormente, se fusionó en el periodo colonial con otra religión, perfilándose una selección de lo propio y lo ajeno desde el interior de las comunidades.⁵⁹

Al seguir haciendo rituales de petición de lluvia en los espacios naturales, al colocar ofrendas al agua y a la tierra, así como a las entidades sagradas que los rigen, mediante la utilización de múltiples objetos sincretizados, es necesario reflexionar que estamos frente a poblaciones que tienen un vínculo diferente para con la naturaleza y que le dan sustento a su cosmovisión. Es verdad que la tierra que ellos cultivan tiene un valor inigualable y, en algunos de los casos, se trata de su principal sostén económico y su único patrimonio; de ahí la vigencia de muchas prácticas rituales relacionadas con la propiciación de un buen temporal, las cuales también reproducen y aluden a una identidad cultural. Sin embargo, no debemos olvidar que las comuni-

⁵⁸ Ramiro Gómez Arzapalo, *Mayordomos, santos y rituales en Xalatlaco, Estado de México. Reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular*, tesis de maestría en Historia y Etnohistoria, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2004, p. 30.

⁵⁹ Ramiro Gómez Arzapalo, "Utilidad teórica de un término problemático: la religiosidad popular", en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009, p. 21-35.

dades campesinas se encuentran integradas a las dinámicas del mundo contemporáneo y a las problemáticas que éstas conllevan.

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

La religiosidad popular, como proceso social históricamente determinado involucra elementos identitarios [...] que crean una referencia común al interior de la comunidad, lo cual permite la distinción entre lo propio y lo ajeno, entre lo interno y lo externo.⁶⁰

En su compleja constitución, la religión popular se allega elementos de la religión oficial, los cuales son seleccionados por los habitantes de una comunidad determinada que, con base en su propia experiencia y en necesidades históricamente concretas, corresponden a su realidad económica, política y social. Por lo tanto, la religiosidad popular aborda y toma en cuenta los aspectos que las comunidades locales han desarrollado de forma creativa, en los que plasman nuevas prácticas “que integran muchos elementos de su antigua herencia cultural a la nueva cultura que surge después de la Conquista”.⁶¹

Al respecto, se pone cierta atención a las actividades concernientes a los especialistas rituales, puesto que podemos ver que, si bien los graniceros se distancian de las prácticas de la iglesia católica, usan y se apropian de santos, objetos católicos y oraciones, integrándolos a su cosmovisión.⁶² Esto lo ponen en práctica en las distintas ceremonias que se llevan a cabo, especialmente en las peticiones de lluvias. Mediante la interpretación propia que, junto con las diferentes comunidades mesoamericanas, los tiemperos les han dado a lo largo de la historia —entiéndase una religiosidad popular en constante transformación—, los santos, las oraciones y los objetos católicos adquieren otras dimensiones que se sustentan en su forma de ver la vida. En este sentido, la religiosidad popular “enfatisa, sobre todo, los aspectos devocionales y protectores de la religión”,⁶³ como son los rituales de peticiones de

⁶⁰ Ramiro Gómez Arzapalo, *Mayordomos, santos y rituales en Xalatlaco...*, p. 141.

⁶¹ Johanna Broda, “Ritualidad y cosmovisión...”, p. 73.

⁶² Para más referencias, consúltese en este libro el capítulo “Particularidades de los graniceros y tiemperos”.

⁶³ Johanna Broda, “Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México”, en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia*

lluvia que ellos dirigen, “estableciendo características propias que a veces se encuentran en abierta oposición con la iglesia oficial”.⁶⁴

Tanto para los términos de sincretismo y religiosidad popular, una categoría fundamental es la de “poder”, ya que la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales acontece, por lo general, en un contexto de dominio.⁶⁵ Al respecto Noemí Quezada señala que

la religiosidad popular se define a partir de la religión oficial como perteneciente a grupos populares, subalternos o marginados, en una relación de clase, poder y dominación que abarca desde la época prehispánica con sociedades normadas por la religión, hasta el siglo XX con los procesos de globalización.⁶⁶

En el marco de los procesos hegemónicos del poder se encuentra también la ideología. Ésta

constituye el producto histórico de las sociedades complejas en las que ha surgido una diferenciación interna entre los gobernantes y el pueblo, sociedades que han creado formas estatales de gobierno e instituciones que propagan la versión oficial de la ideología y la cosmovisión.⁶⁷

El concepto implica legitimar y justificar el orden establecido. “Implica distinguir entre la ‘realidad social objetiva’ y la ‘explicación’ que una sociedad concreta da de esa realidad”.⁶⁸ En tal sentido, la construcción de las ideologías parte de los parámetros históricos y culturales de grupos sociales concretos, generalmente opuestos. Es por eso que la religiosidad popular se maneja dialécticamente. Se trata de un péndulo que oscila entre la religión oficial y la interpretación que el pueblo da a dicha versión oficial.

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

de México, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009, p. 7-20.

⁶⁴ Félix Báez-Jorge, *Entre los naguales y los santos*.

⁶⁵ Johanna Broda, “Ritualidad y cosmovisión...”; “Religiosidad popular y cosmovisiones...”

⁶⁶ Noemí Quezada, “Introducción”, en Noemí Quezada (ed.), *Religiosidad popular México-Cuba*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 9.

⁶⁷ Johanna Broda, “Ritualidad y cosmovisión...”, p. 71.

⁶⁸ Johanna Broda, “Cosmovisión y observación de la naturaleza...”, p. 462.

procesos, la vida ceremonial juega un papel fundamental para cohesionar a los miembros del grupo y fortalecer la identidad étnica”.⁶⁹ Si bien es cierto que la globalización tiende a producir diásporas culturales, en las que, por un lado, tenemos una fuerte tendencia hacia la homogeneización —de modas y hábitos, por ejemplo—, por el otro también produce, como movimiento de resistencia, la intensificación de la diversidad, la recuperación de las tradiciones que se habían perdido o debilitado, y el renacimiento de las identidades locales.

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

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

⁶⁹ Johanna Broda, “Ritualidad y cosmovisión...”, p. 76.