

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.

LOS ESPECIALISTAS METEOROLÓGICOS

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

Los términos más utilizados para llamarlos son los de "tiempero" y/o "granicero", aunque cada comunidad da a los "elegidos" un nombre diferente que corresponde con sus historias particulares o a su región geográfica. Como la palabra "tiempero" lo señala, tiene ella relación con el "tiempo", dándole a éste una dimensión meteorológica; en el lenguaje ritual, según menciona Bonfil,¹ estos especialistas se designan a sí mismos como "trabajadores temporaleros". En cuanto a "granicero", su definición va ligada al especialista que controla el granizo, así como a todos los fenómenos climatológicos relacionados con la lluvia y el viento.

Para llegar a ejercer este cargo, los especialistas pasan por una serie de experiencias² que radican en el golpe literal del rayo, en sueños con entidades oníricas, así como en la superación de enfermedades graves. Estas experiencias deben ser confirmadas por la aceptación de la comunidad. En su función, la voluntad personal de los especialistas es sustituida por una voluntad divina que les revela ciertas verdades y les demandará ciertas tareas que habrán de inducirlos a cumplir una función social: controlar el temporal en beneficio de su comunidad.³

Debido a que el papel de estos especialistas rituales ha sido complejo desde tiempos prehispánicos en Mesoamérica, y a que actual-

¹ Guillermo Bonfil, "Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada", *Anales de Antropología*, México, v. V, 1968, p. 99-128.

² Estas experiencias pueden variar en cada persona; es decir, no en todas se cumplen.

³ 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; *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl e Iztaccíhuatl*, México, Grijalbo, 1995.

mente el tema es producto no sólo de diferentes definiciones conceptuales, sino incluso de discusiones teóricas antropológicas por sus características peculiares y la función social que los tiempos desempeñan en la comunidad campesina, a continuación se tratará de dilucidar algunos de estos aspectos.

MESOAMÉRICA: EL ORIGEN DE LOS ESPECIALISTAS METEOROLÓGICOS

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

El sacerdote oficial

Según Broda, los especialistas del control del tiempo en la época prehispánica eran sacerdotes del culto estatal. “Estos especialistas formaban en la época prehispánica parte de las complejas jerarquías del sacerdocio estatal, cuya religión oficial era la autóctona.”⁴ Eran ellos quienes realizaban las ceremonias y los sacrificios de niños en las altas cumbres, celebraciones que giraban en torno a rituales propiciatorios de la lluvia, el crecimiento del maíz y de las plantas, así como de su cosecha.⁵ Tláloc era el dios honrado por los mexicas en varios “meses” del calendario de éstos, sobre todo durante *Tepeilhuitl*, la fiesta de los cerros, que acontecía en octubre, mientras que los sacrificios de niños dedicados a Tláloc se desarrollaban durante los meses que iban de *I Atlcahualo* a *IV Huey tozoztli*, que corresponderían al lapso de febrero a abril. Dichos sacrificios, según Broda, se acompañaban de una gran variedad de ofrendas que reforzaban la eficacia de los ritos; entre ellas destacan las ofrendas de comida (tortilla, mole, atole, aves, tamales,

⁴ Johanna Broda, “El culto mexica de los cerros de la cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros”, en Johanna Broda y Beatriz Albores (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, p. 77.

⁵ Johanna Broda, “Cosmovisión y estructuras de poder en el México prehispánico”, *Comunicaciones*, Proyecto Puebla-Tlaxcala, Puebla, Puebla, n. 15, 1978, p. 165

etcétera), flores, copal, cantos, música y danza. Igualmente se hacían peregrinaciones, se efectuaban ritos en la noche y al amanecer, se celebraban convites y se tenían periodos de preparación ritual, etcétera.⁶

Además, de acuerdo con Broda, eran estos personajes quienes hacían una observación sistemática y repetida de los fenómenos naturales del medio ambiente, lo que les permitió hacer predicciones y orientar el comportamiento social con base en estos conocimientos. La observación de la naturaleza incluía nociones sobre astronomía, geografía, clima, botánica, zoología, medicina, etcétera,⁷ con las cuales los sacerdotes

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.⁸

Según ha propuesto Broda,⁹ la observación exacta de la naturaleza en la época prehispánica, 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 situaban la vida de la comunidad y la del hombre en el plano individual. Esta observación iba ligada a un control del tiempo que tenía la finalidad práctica de orientar las actividades sociales en el tiempo y en el espacio, es decir, en su medio ambiente.

⁶ Johanna Broda, "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, p. 165-238.

⁷ La forma de concebir a la naturaleza por parte de los antiguos pueblos mesoamericanos implica un enfoque interdisciplinario. Con este enfoque se retoman de diferentes postulados los aspectos que sirven para analizar de manera integral, en este caso, el mundo natural. Así pues, el paisaje fue concebido de un modo holista por los antiguos pueblos mesoamericanos, ya que distintas disciplinas se abocaban a su cosmovisión, ritualidad e ideología.

⁸ Johanna Broda, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo de culto de los cerros en Mesoamérica", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991, p. 463.

⁹ 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, 1996, p. 427-469.

Mediante estos planteamientos, la autora propone establecer el estudio de los orígenes y el desarrollo del pensamiento científico en Mesoamérica como legítimo campo de investigación. Es decir, al definir la ciencia dentro de esta perspectiva, Broda plantea “un cuerpo de conocimientos exactos ligados a un contexto social, lo que nos permite discutir la relación que existía en la sociedad prehispánica entre la observación de la naturaleza, la astronomía, la geografía, el clima, la cosmovisión y la ideología”.¹⁰ 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.

Los magos atmosféricos

Alfredo López Austin, por su parte, clasificó a estos especialistas dentro del gran grupo de “brujos, adivinos y magos” en el mundo prehispánico náhuatl. Debido a la diversidad¹¹ y complejidad de personajes con poderes sobrenaturales, este autor ubica a los controladores del clima, por sus actividades específicas, dentro de la categoría “dominadores de meteoros”, magos de “gran utilidad social”.¹² “Eran, sobre todo, solicitadísimos cuando las cosechas se veían en peligro por sequía, por exceso de lluvia o por inminencia de tormenta de granizo.”¹³

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

¹⁰ *Ibidem*, p. 455.

¹¹ Alfredo López Austin menciona en su trabajo “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl” (*Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, v. VII, 1967, p. 97-117) alrededor de cuarenta clases de magos divididos en categorías; entre las más importantes se encuentran: 1. Los *tlatlacatecolo*, que practicaban la magia en perjuicio de los hombres; 2. Los hombres con personalidad sobrenatural, como los “nahuales”; 3. Los dominadores de los meteoros; 4. Los *tlaciuhque*, una especie de astrólogo, que tenían el conocimiento de lo distante, del presente oculto y el futuro; 5. Los *titici*, hechiceros con fines medicinales.

¹² En contrapartida, López Austin también hace referencia a los magos dedicados únicamente al mal, hombres odiados y temidos por el pueblo, conocidos como los hombres-búho: los *temacpalitotique*.

¹³ Alfredo López Austin, “Los temacpalitotique. Brujos, profanadores, ladrones y violadores”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, v. VI, 1966, p. 97.

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

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

Los procedimientos que estos magos utilizaban eran varios, muchas veces concurrentes, y pueden señalarse entre ellos las deprecaciones a las nubes, violentísimos movimientos de cabeza acompañados de fuertes soplos hacia la parte que querían ahuyentarlas, la amenaza con un palo en el que se encontraba enroscada una serpiente viva...¹⁴

2) Los que arrojan los vientos y las nubes, *ehecatlazqui*, cuyo procedimiento era similar a los ahuyentadores de las nubes de granizo.¹⁵

Otra clase de magos relacionados con elementos meteorológicos y que se consideraban independientes de los “dominadores de meteoros” eran los *tlaciuhque*. Ellos tenían la facultad de descubrir las fuerzas contrarias: “sus labores principales eran descubrir futuras calamidades, tales como granizo, falta de lluvias, hambres, enfermedades...”¹⁶ Se trataba de una especie de astrólogo que podía pronosticar el temporal.

Propuestas conjuntas y el proceso histórico

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

Andrés Fábregas, con base en la *Teogonía e historia de los mexicanos*, edición de Ángel María Garibay, nos habla del “nahual-sacerdote”, denominados *nanahualtin*. Ellos “conjuran el granizo, ahuyentan los malos vientos, espantan las heladas, elementos todos que perjudican a la siembra”.¹⁷ Estos nahuales-sacerdotes eran sujetos de alto rango

¹⁴ Alfredo López Austin, “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, p. 100.

¹⁵ Llama la atención que este tipo de mago no es denominado como un protector de la agricultura, sino de la salud de los niños, ya que se atribuían algunas enfermedades a los vientos y a las nubes. *Idem*.

¹⁶ *Idem*.

¹⁷ Andrés Fábregas, *El nahualismo y su expresión en la región de Chalco-Amecameca*, tesis de maestría en Ciencias Antropológicas, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1969, p. 76.

jerárquico que tenían la capacidad de transformarse en fenómenos meteorológicos, y su personalidad era benéfica, lo que contrastaba con la labor maléfica de otros nahuales.¹⁸ “Los sacerdotes-nahuales provocan el aguacero bienhechor, la lluvia fertilizante que hará crecer la planta del maíz.”¹⁹

Además, señala el autor que su personalidad mágica no es azarosa, ya que, según los cronistas, sólo la adquieren los nobles que nacen²⁰ bajo el signo “*Ce Quiahuitl, Uno Lluvia*”, lo que los asocia directamente al agua y a la lluvia que fertiliza los campos de cultivo.

Nacer bajo el signo de agua lo conecta directamente con los dioses que controlan la lluvia; del hecho anterior se desprende su papel como sacerdote que le da acceso al conocimiento mágico y a la tradición de su sociedad... Es un sacerdote, regulador del temporal y la cosecha, transformista sabio...²¹

Por su parte, para Roberto Martínez²² el tema del nahual como especialista ritual resulta complejo.²³ El autor ha estudiado amplia-

¹⁸ Con respecto a este punto, consúltese *El nahualismo y su expresión en la región de Chalco-Amecameca* de Andrés Fábregas. En dicho trabajo se hace un análisis acerca del nahualismo en el que se exaltan las cualidades malignas propias de este ser sobrenatural que, por ejemplo, puede adoptar la forma de búho o de fiera. Con tal forma no sólo espanta, sino castiga, denominándosele *tlacatecolotl*, es decir, hombre-búho, asociado con la noche —sobre este último punto, consúltese 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. 391-452. Esta obra presenta, asimismo, una extraordinaria recopilación de datos etnográficos—. En cuanto a la transformación de los nahuales en elementos meteorológicos, Roberto Williams describe que en Landero y Cos, pueblo totonaco de Veracruz, existe la creencia en hombres que se pueden convertir en trueno: “El ‘trueno’ se para en la puerta de su casa, teniendo los brazos extendidos hacia abajo y las manos abiertas para impulsarse, asciende al cielo. La creencia señala que no se eleva su cuerpo sino su espíritu” (*Landero y Cos. Pueblo totonaco en proceso de transculturación*, Xapala, Ver., 1951, p. 46). Estas personas, también denominadas “encantos”, son muy pocas, debido a que “carecen de permiso”; además deben dedicarse completamente a las labores del campo.

¹⁹ Andrés Fábregas, *El nahualismo y su expresión en la región de Chalco-Amecameca*, p. 76.

²⁰ Igualmente al morir sus almas se transformaban en niebla y nubes, según fray Jerónimo de Mendieta. Fábregas, *El nahualismo y su expresión en la región de Chalco-Amecameca*.

²¹ *Ibidem*, p. 77-78.

²² Roberto Martínez, “Sobre la función social del buen *nahualli*”, *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, n. 2, v. 36, 2006, p. 39-63.

²³ El autor hace referencia a dos nociones diferentes del término *nahualli*: “por un lado, dicho término alude a un cierto tipo de especialista ritual caracterizado por las fuentes en razón de su capacidad de cambiar de forma a voluntad. En tanto que por el otro, tal palabra es usada para designar a una suerte de *alter ego* o doble animal de los individuos, tan íntimamente ligado a las personas que la muerte de uno supondría el deceso inmediato del otro”. Roberto Martínez,

mente esta concepción y señala que el hombre-nahual efectivo adquiere diferentes perspectivas en el discurso que maneja. En este sentido, considera que no se trata de un especialista ritual, sino de un ser que se construye para ver elementos anómalos. En relación con algunos aspectos del control meteorológico, Martínez distingue dos tipos de nahuales: el “buen nahual”, quien hace frente a todas las salvedades que vive la comunidad, como impedir tormentas y propiciar la lluvia; de esta forma, repara la continuidad y el orden social.²⁴ El “mal nahual”, en cambio, produce las enfermedades y la sequía. Se trata de personajes que se valen de esta capacidad para satisfacer cosas de la sociedad.

Gabriel Espinosa²⁵ asume la postura de que el antecedente prehispánico del granicero no se remite a un solo origen, sino que se deben considerar dos grandes grupos: 1. Los *macehuales*, sacerdotes menores (brujos y magos); y 2. Los altos sacerdotes nobles de la religión oficial. En el devenir del tiempo, ambas categorías se fueron fusionando en un solo ejecutante.

Así pues, la línea divisoria que marcaba si los especialistas eran netamente sacerdotes o brujos se ve diluida. Cabe recordar al respecto, como ya se había señalado anteriormente, que, para Broda, la ciencia que poseían los sacerdotes nunca estuvo separada de la magia ni de la religión, producto de la cosmovisión de los antiguos mexicanos. Por otro lado, para López Austin, el papel del especialista ritual durante la época prehispánica era asunto específicamente de magos especializa-

“Nahuales, nahualismo y nahualólogos”, en Antonella Fagetti (coord.), *Iniciaciones, trances, sueños... Investigaciones sobre el chamanismo en México*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencia Sociales y Humanidades/Plaza y Valdés, 2010, p. 413. Para los fines de este libro, se toma en cuenta la primera acepción.

²⁴ Centrándonos en las funciones del *buen nahualli*, el autor señala que tiene varios atributos; entre ellos se destaca el *tlamatini*, una especie de sabio ligado a la medicina, el poder sobrenatural y la autoridad. El *tlamatini* contemporáneo pide el agua a los espíritus de las montañas y hace el agradecimiento a las deidades de la tierra y el maíz (cfr. “Sobre la función social del buen *nahualli*”, p. 41-42). En este sentido, “la descripción del *tlamatini* nos da una primera idea de lo que era el *nahualli*: un especialista ritual con funciones médicas, protectoras, adivinatorias, sacerdotales y de control meteorológico” (*ibidem*, p. 43). Otras especies del buen nahual son: el *nahualli tlaciuhqui*, que tenía la capacidad de prever el porvenir y, en particular, los fenómenos meteorológicos; el *nahualli teciuhtlazqui*, “aquel que lanza o precipita el granizo”, así como el *nanahualtin*, que conjura las nubes para que no caiga el granizo (*ibidem*, 47-49). Además encontramos la categoría de los *nanahualtin teciuhtlazque*, que son capaces de crear nubes, detener tempestades y atacar a las personas o cultivos con el granizo y la sequía (*ibidem*, p. 50).

²⁵ Gabriel Espinosa, “Hacia una arqueoastronomía atmosférica”, en Johanna Broda y Beatriz Albores (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, p. 91-106.

dos; en este sentido, la labor del especialista no se considera portadora del conocimiento ni el control meteorológico a nivel del culto estatal.

Teniendo presente la perspectiva de la Conquista, López Austin considera que el sacerdote terminó dramáticamente, de una manera hostil y en secreto, con fama de alborotador y sujeto perjudicial a los intereses sociales de su época. Para tal autor, "su labor quedó reducida muy pronto a unas cuantas ceremonias de orden privado: ofrendas agrícolas...; el sacerdote perdió su prestigio paulatinamente hasta quedar al nivel de brujo y muy pronto fue confundido con éste..."²⁶ De esta forma, López Austin considera que dichos especialistas se convierten en entes clandestinos a partir de la Conquista:

La persistencia de una religión prohibida hace que se consideren magos y hechiceros personas que en realidad están muy alejadas de cualquier práctica de orden mágico. Se incluyen en esta sección los sacerdotes de la religión náhuatl que vivían semiocultos y perseguidos en la época posterior a la conquista...²⁷

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

Con la eliminación de la clase gobernante indígena y la destrucción de los grandes templos, los cultos agrícolas del maíz y de la lluvia sobrevivieron como una parte fundamental de la vida de los campesinos indígenas, aunque desarticulados de la ideología estatal.²⁸

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

la dominación colonial contribuyó a acentuarlos quebrantando las distinciones de posición y de función que separaban a los oficiantes paganos de los curanderos y de los brujos, todos ellos relegados por el cristianismo a un mismo oprobio.²⁹

²⁶ Alfredo, López Austin, "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl", p. 113.

²⁷ *Ibidem*, p. 112-113.

²⁸ Johanna Broda, "El culto mexica de los cerros de la cuenca de México...", p. 76.

²⁹ Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedad indígena y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 165.

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

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

Roberto Martínez y Rocío de la Maza, en su artículo “Indios graniceros, idólatras y hechiceros. Cuatro documentos coloniales sobre meteorología indígena y prácticas rituales”,³⁰ presentan una serie de cuatro expedientes recuperados en el Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM). Dichos documentos abordan prácticas de meteorología indígena en el valle de Toluca en un lapso de veinte años durante el siglo XVI.

Gruzinski señala que en el siglo XVII,³¹ como una forma de contrarrestar sus rituales, algunos frailes³² trataban de “hacer” milagros, que

³⁰ Roberto Martínez y Rocío de la Maza, “Indios graniceros, idólatras y hechiceros. Cuatro documentos coloniales sobre meteorología indígena y prácticas rituales”, *Estudios de Historia Novohispana*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, v. 45, 2011, p. 163-184.

³¹ Margarita Loera coordina un proyecto titulado Conservación del Patrimonio Cultural y Natural en los volcanes, adscrito a la Dirección de Estudios Históricos (DEH) del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Esta investigación registra evidencias del culto a las montañas entre caciques indígenas y criollos del siglo XVII. Además ha incorporado un análisis del discurso de la obra de sor Juana Inés de la Cruz, y asegura que, en el escrito *Loa satírica mixta de una comedia representada en el atrio de la iglesia del convento dominico de Nuestra Señora de la Asunción de Amecameca en la festividad de Corpus Christi*, sor Juana “ofrece mensajes en los que asoma claramente la controvertida personalidad de ella: el ancestral culto al agua y a la montaña que, entre otros sitios y cuevas de los volcanes, se sigue practicando en el cerro del Sacromonte hasta la actualidad... Con relación a los indios, Sor Juana no exalta solamente su pasado precolombino sino al indio vivo de su época, sus tradiciones y religión, que lejos de hacerla aparecer como algo ligado a prácticas ‘del demonio’, como era lo común en la visión del español de su época, resalta ciertas similitudes con la religión católica”. Margarita Loera, “El culto al agua y a la montaña entre los caciques indios y los criollos (el siglo XVII en la región del Iztaccíhuatl y el Popocatepetl)”, en Margarita Loera, Stanislaw Iwaniszewski y Ricardo Cabrera (coords.), *Páginas en la nieve: estudios sobre la montaña en México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2007, p. 131-148. De igual manera se pretende investigar la influencia de la región de los volcanes en la obra de la literata.

³² Con base en algunos documentos específicos, el autor apunta que uno de ellos fue el agustino Juan Bautista de Moya, y que incluso parte de sus reliquias sirve para dominar los elementos naturales y atraer las lluvias. Serge Gruzinski, *Man-Gods in the Mexican Highland. Indian Power and Colonial Society, 1520-1800*, Stanford, Stanford University Press, 1989. A su vez,

incluían la imploración de la lluvia y la protección de las cosechas, con el objetivo de debilitar las prácticas no católicas.³³ Hacia el siglo XVIII, dentro de las prácticas para alejar el granizo se utilizaban ya las cruces, como instrumento para manipular las nubes.³⁴

En tal forma, estos cultos han servido como vehículos para mantener la identidad étnica a través del tiempo. Con el paso de los años, la sociedad indígena mesoamericana mantuvo un vínculo particular con la naturaleza, puesto que las condiciones del medio ambiente y los modos de subsistencia precarios de las comunidades campesinas seguían sin grandes variaciones con respecto al pasado. La transformación fundamental se operó a nivel de la estructura social de las comunidades y su articulación con la sociedad dominante.³⁵

Víctor Sánchez, basado en Gruzinski, *op. cit.*, rescata datos del siglo XVI acerca de Antonio Pérez, de Ecatingo, Estado de México, quien tenía el don, se comunicaba con las montañas y vaticinaba los temporales. Finalmente, las autoridades novohispanas erradicaron aparentemente las prácticas de él y sus seguidores, escondidos en las montañas (Víctor Hugo Sánchez, *De rebeldes fe. Identidad y formación de la conciencia zapatista*, México, Instituto de Cultura de Morelos, 2006, p. 160-166).

³³ Stanislaw Iwaniszewski (“Reflexiones en torno de los graniceros, planetnycy y renuberos”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, v. 34, 2003) señala que vale la pena destacar que, pese a que dichas prácticas fueron perseguidas por los sacerdotes españoles, los encomenderos sí las aceptaron. Esto resulta evidente, puesto que, según Jesús Callejo y José Antonio Iniesta (“Los dueños de las tormentas”, en *Testigos del prodigio. Poderes ocultos y oficios insólitos*, Madrid, Oberón, 2001, p. 61-74), en España, sobre todo en Galicia y Asturias, durante el siglo XVIII, también había conjuradores que manipulaban los campos de cultivo y las zonas ganaderas. De hecho se habla de conjuradores y prácticas específicas en la actualidad, como pintar las cruces de blanco para evitar algún daño el día 3 de mayo, utilizar la cruz de Caravaca para alejar el granizo, o trabajar con niños que hacen cruces con sal en las puertas de las casas para alejar la tormenta. Para saber más sobre diferentes prácticas en España, que se relacionan con una religiosidad popular, vale la pena consultar el texto de Antonio Garrido Aranda (*El mundo festivo en España y América*, Córdoba, España, Universidad de Córdoba, Servicio de Publicaciones, 2005).

³⁴ Serge Gruzinski, *Man-Gods in the Mexican Highland...*, p. 107-108, 117, 121.

³⁵ Johanna Broda, “El culto mexica de los cerros de la cuenca de México...” En agosto de 1887, en la portada de *El Hijo del Ahuizote*, aparece la caricatura de un “aguador”. La temática gira en torno a la burla del pronóstico de un “charlatán”, quien decía saber el momento en que llovería en la ciudad de México. La caricatura de “El aguador” de Daniel Cabrera remite a la obviedad de pronosticar algo probable en temporada de lluvias. Este charlatán era un geólogo llamado Nicolás Zúñiga y Miranda, quien hacía pronósticos acerca de las catástrofes pluviales y creía poseer un “instrumento” valioso para predecirlas. Sin embargo, lo que llama la atención, señala Citlali Salazar, es que los habitantes de la cuenca de México seguían teniendo la necesidad de conocer con certeza el comportamiento de su medio ambiente. Al mismo tiempo, la prensa tenía una posición ambivalente en la relación medio-ciencia-habitantes (*cf.* Citlali Salazar Torres, “Sobre la portada”, *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México, n. 73, enero-abril de 2009, p. 5-8). Fuera del tema de la charlatanería, en este sentido es un claro ejemplo de que, pese a que los ciudadanos tenían necesidad de saber el comportamiento del entorno medioambiental, el uso y conocimiento de la naturaleza han sido

PROPUESTAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS PARA CONTINUAR
CON LA DISCUSIÓN DE LOS GRANICEROS

La posición que tienen los tiemperos o graniceros hoy en día como actores sociales en las diversas comunidades campesinas del país es vital para el cumplimiento de su función.³⁶ El contexto estructural en el que se desenvuelven está sujeto a un espacio y un tiempo simbólicos que contribuyen a la construcción cultural del México tradicional y rural. Ante estos ejes, mediante la perspectiva antropológica, se ha dilucidado una serie de propuestas para el análisis de los graniceros, encabezadas por algunos expertos en el tema.

En su artículo “El culto mexica de los cerros de la cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros”, Broda desarrolla un enfoque teórico-metodológico para el estudio de los especialistas meteorológicos en el marco de la cosmovisión prehispánica, del culto a los cerros y la lluvia, así como de la percepción del medio ambiente. De acuerdo con su propuesta, la autora considera que el análisis acerca del papel de los graniceros, al igual que de los temas de cosmovisión y ritos indígenas, debe hacerse a partir del trasfondo histórico prehispánico. En este sentido, Broda propone ocho puntos como marco de referencia histórico, a partir del cual debe ser analizada la institución actual de los graniceros:³⁷

1. Los graniceros son llamados nahuales o brujos. Constituyen una de las modalidades de sobrevivencia de los sacerdotes indígenas en una posición de subordinación y clandestinidad frente a la sociedad mestiza y el culto oficial religioso.

2. Derivan su legitimación y razón de ser del antiguo culto a la lluvia y a los cerros.

tomados como temas primordiales en las comunidades campesinas, especialmente por los graniceros y/o tiemperos, quienes parten de una cosmovisión y forma de vida diferente, producto de la tradición mesoamericana.

³⁶ Es necesario insistir en que la funcionalidad de los tiemperos no se remite solamente a una lógica práctica, sino también a una lógica simbólica expresiva, la cual es producto de un largo sincretismo religioso. En este sentido, dicha funcionalidad implica comprender motivos existenciales colectivos (la vida, la salud, la prosperidad, entre otros), así como la preservación y mantenimiento de los espacios físicos y sagrados, la integración comunitaria y la obtención de recursos para la subsistencia. Estos aspectos, arraigados en una tradición mesoamericana, van de la mano de los complejos cambios sociales, económicos y políticos a través del tiempo, con lo que la forma de ver el mundo se matiza en satisfacer las necesidades concretas mediante prácticas específicas.

³⁷ Johanna Broda, “El culto mexica de los cerros de la cuenca de México...”, p. 76.

3. Se ha mantenido una significativa continuidad en los lugares de culto (cerros, cuevas, lagunas) en las comunidades campesinas tradicionales.

4. En este contexto existe un culto de la piedra (de grandes rocas o peñas y toscos monolitos de varios tamaños).³⁸

5. Los graniceros invocan y pretenden controlar a las nubes, la tormenta, el granizo, el viento, etcétera.

6. Estos fenómenos tienen una estrecha relación con los ciclos estacionales y agrícolas, siendo las fechas clave el 2 de febrero, el 3 de mayo, el 15 de agosto y el 2 de noviembre.³⁹

7. Las nociones y prácticas meteorológicas de los graniceros que existen hasta nuestros días formaban parte, antes de la Conquista, de la religión y la ideología más amplias de la sociedad autóctona. Después se convertirían en prácticas y creencias de los grupos indígenas subalternos.

8. La institución actual de los graniceros no está desligada de la sociedad dominante. Se trata de una relación dialéctica que da sentido a prácticas sincréticas, conjuntando elementos prehispánicos mesoamericanos con elementos católicos.

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

Por su lado, David Lorente⁴⁰ expone seis aspectos críticos para considerarse en el estudio de los graniceros:

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

Los trabajos dejan entrever sistemas complejos pero adolecen de cierta falta de integración funcional. El enlistado de elementos no permite acceder a la lógica que subyace al conjunto de concepciones y prácticas simbólicas relacionadas con la meteorología.⁴¹

³⁸ Como este punto constituye un tema poco estudiado, vale la pena mencionar que Druzo Maldonado reporta que en Cuentepec, Morelos, se hace un ritual a la piedra, que consiste en la colocación de ofrendas (Seminario de Ofrendas con Danièle Dehouve, noviembre de 2005. Sesión 4 a cargo de Druzo Maldonado: “Las piedras del aire en Cuentepec, Morelos”, presentada el 8 de noviembre de 2005).

³⁹ Fechas del calendario ritual agrícola, tratadas en el capítulo anterior.

⁴⁰ David Lorente Fernández, *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima (El complejo ahuaques-tesifero en la sierra de Texcoco, México)*, tesis de maestría en Antropología Social, México, Universidad Iberoamericana, 2006.

⁴¹ *Ibidem*, p. 53.

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

Un énfasis en las relaciones entre los elementos mismos conduciría probablemente al hallazgo de ejes integradores que permitirían congeniar tradiciones locales, expresiones de la cosmovisión mesoamericanas y procesos de sincretismo en un mismo marco coherente. Sin embargo, cuando los autores han intentado hacer esto se han limitado a interpretar los datos actuales como evidencias de continuidad respecto a las concepciones prehispánicas, iluminando el sentido de ciertos rasgos pero no de la totalidad del conjunto.⁴²

3. La falta de un análisis minucioso y localista de las categorías nativas ha ido acompañada del uso no cuestionado de categorías analíticas occidentales (sagrado/profano, tradición/modernidad).

4. El concepto de "granicero" no se identifica con otras categorías de especialistas rituales, ya que se pretende "crear" un especialista muy definido. De esta forma se delimita el concepto.

Evidentemente el uso dual de los poderes era una característica de los dioses y magos prehispánicos que podían causar la enfermedad y también curarla, y es muy probable que constituya actualmente un atributo de los graniceros; sin embargo, la dicotomía forzada entre especialistas benéficos/dañinos no permite apreciarla.⁴³

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

5. El hecho de considerar que la función o razón de ser del granicero es proteger la cosecha (subsistencia) constituye una hipótesis que "frena" desde el comienzo el desarrollo de una amplia gama de interpretaciones de trasfondo cosmológico.

6. Se aprecia una ausencia de la integración de estos especialistas en un contexto sociológico más amplio que permita discutir la vida cotidiana y la vida ritual.

⁴² *Ibidem*, p. 54.

⁴³ *Idem*.

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

En este sentido, es necesario señalar que, si bien existen trabajos sobre la temática de los tiempers, algunos ofrecen un tratamiento teórico definido y se desarrollan con un enfoque holístico bajo el cual los fenómenos sociales se estudian en su interrelación con las demás esferas de la vida social. De esta manera se plantea una visión que combina la antropología con la historia, la etnohistoria, la geografía, la geografía cultural y otras ciencias sociales afines que ayudan a comprender las particularidades de la tradición cultural mesoamericana. Éstas deben investigarse bajo un marco histórico concreto y en una documentación basada en fuentes que permitan reconstruir los procesos culturales marcados por el cambio y la continuidad, centrándose en la reelaboración simbólica a través del tiempo de las diversas manifestaciones de esta tradición cultural.⁴⁴

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

Si bien compartimos la idea de que los tiempers y graniceros desempeñan actividades especializadas (chamanes, curanderos, parteros, brujos, etcétera), el universo de estudio de las investigaciones sobre ellos ha sido limitado por la perspectiva y los planteamientos metodológicos particulares de los estudios concretos. Se podría decir que el papel de los especialistas rituales conforma un tipo ideal: “una aproximación de la realidad, construcción útil para que se pueda estudiar la diversidad histórica y asemeje los diversos fenómenos sociales que se presentan en la actualidad”.⁴⁵

Es decir, se utiliza una categoría bajo la cual se suman todas las funciones específicas que realiza el especialista como tal, pero para la comprensión del control de la meteorología se tomará en cuenta únicamente su labor de tiempers, granicero o trabajador del tiempo. Lo que interesa evidenciar efectivamente, mediante los trabajos etnográficos, es la labor que los graniceros realizan en relación con el ciclo

⁴⁴ Johanna Broda, “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.

⁴⁵ Max Weber, *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, Buenos Aires, Futura, 1976, p. 85.

agrícola. Además, si tomamos en cuenta que en las comunidades campesinas lo único que se posee son las tierras, a ellas se les da un valor inigualable, debido a que son, en la mayoría de los casos, su principal sostén económico y su único patrimonio.

Por otro lado, si adjudicamos connotaciones benéficas o perjudiciales al papel que desempeñan los graniceros, la posición resulta arbitraria por considerarlos con características polarizadas en cuanto a las funciones que realizan.⁴⁶ No obstante, en las investigaciones hechas acerca de la función que desempeñan estos especialistas rituales, interesa señalar el trabajo que el granicero efectúa en beneficio de su comunidad. Sin embargo, para las comunidades, un granicero sí puede ser considerado como un personaje con funciones “buenas” o “malas”, consideraciones que dependen de sus actividades y responsabilidades, puesto que él arroja los malos vientos y las nubes cargadas de granizo hacia otros poblados vecinos o lejanos, y, en este sentido, el granicero actúa a favor de su comunidad, pero al mismo tiempo se reconoce que perjudica a otras localidades.

Asimismo, existen registros etnográficos que arrojan datos de tiempos o graniceros que perjudican a sus propios campos mediante conjuros. Igualmente se sabe de especialistas rituales que se aprovechan de la función que desempeñan y “ceden a las tentaciones de la mercantilización y denigran su trabajo adaptándolo a las conveniencias de la compra-venta”.⁴⁷ Por lo tanto, hay que hacer notar que, en cada pueblo, la suerte y la posición del conjurador serán distintas, y que el investigador debe ser consciente de ello.

Consideramos necesario profundizar en aspectos sociológicos relacionados con el tema del poder. Los cargos de reconocimiento social, como el que asumen en su papel los graniceros, acarrear problemas en cualquier comunidad. Se presentan rencillas y malos entendidos entre los personajes principales, debido a la disputa por el prestigio y el control del poder.⁴⁸ Al respecto, la propuesta de la religiosidad popular retoma este aspecto.

⁴⁶ Sin embargo, vale la pena recordar la dualidad cósmica mesoamericana, según la cual existe un equilibrio en las nociones de vida. Consúltese Alfredo López Austin, “La parte femenina del cosmos”, *Arqueología Mexicana*, México, v. V, n. 29, 1998, p. 6-13.

⁴⁷ Julio Glockner, *Los volcanes sagrados...*, p. 109.

⁴⁸ Paulo Maya ha sido uno de los pocos estudiosos que ha analizado las relaciones de poder entre los graniceros de Morelos. Alfredo Paulo Maya, *Los clacuasquis: relaciones de poder entre los graniceros de Morelos*, tesis de licenciatura en Antropología Social, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 1989.

De igual forma coincidimos con la propuesta de incorporar temáticas sociológicas que den pie al análisis de la participación colectiva e incorporen la discusión de las particularidades que viven los especialistas rituales entre los ámbitos domésticos y rituales.

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

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

supone creencias y cultos distantes de la ortodoxia, si bien tales variantes se refieren únicamente a cómo los pueblos entienden y practican la religión oficial. A las religiones populares les son inherentes los fenómenos sincréticos y, de tal manera, la pluralidad en la que se integran diferentes grupos sociales (nacionales, clasistas, étnicos, etc.), por medio de los variados y fascinantes disfraces de las divinidades.⁴⁹

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.⁵⁰

En este sentido, la ruptura a partir de la Colonia nos remite a la utilización del concepto de religiosidad popular que, bajo la perspectiva histórica, puede explicar los procesos sociales, culturales e ideológicos que han vivido las comunidades con el paso del tiempo. Particularmente, el oficio del tiempero representa transformaciones y continuidades en el papel que realiza. Si bien se distancia de las prácticas oficiales de la iglesia católica, se relaciona sin embargo con los santos, los objetos católicos y las oraciones en el momento de hacer sus rituales, elementos que le dan cabida a su cosmovisión. Por otro lado, si las prácticas que los graniceros realizan llegan a ser conocidas por las sociedades urbanas (es decir, capitalistas, occidentalizadas y tecnó-

⁴⁹ Félix Báez-Jorge, *Entre los naguales y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998.

⁵⁰ Gilberto Jiménez Montiel, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecueménicos, 1978. 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.

cratas), son sancionadas, fuertemente criticadas e incomprendidas, puesto que las consideraciones se hacen desde una lógica determinada; se trata de concepciones opuestas del mundo al que pertenecen.⁵¹

De tal forma, la propuesta de la religiosidad popular maneja diferentes escenarios que entretujan verticalmente las relaciones de dominio-resistencia. Al respecto, Eric Wolf señala oportunamente que, “para entender los procesos históricos de la transformación de las culturas, un tema central debe ser el ejercicio del poder y su influencia determinante sobre la producción de las ideas, es decir, la ideología”.⁵²

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

la religiosidad popular se define a partir de la religión oficial como perteneciente a grupos populares, subalternos o marginados, en una relación de clase, poder y dominación que abarca desde la época prehispánica con sociedades normadas por la religión, hasta el siglo XX con los procesos de globalización.⁵³

Por lo tanto, se puede afirmar que en la religiosidad popular se configura una compleja articulación de fenómenos que precisa de la autonomía frente a la institución eclesiástica, de tal manera que se desarrolla en relación dialéctica con la religión y la cultura hegemónicas.⁵⁴

⁵¹ En este sentido, el ejemplo más concreto es el de los rituales en lo alto del Popocatepetl, volcán activo que es vigilado por las instituciones gubernamentales y tecnócratas, cuyas posturas divergen de las prácticas de las comunidades campesinas (cfr. Alicia Juárez Becerril, *La vida frente al volcán. Estudio sociológico de Santiago Xalitzintla, Puebla*, tesis de licenciatura en Sociología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 2002; “Monitoreando la vida: percepciones en torno a la religiosidad popular en el volcán Popocatepetl frente a la visión tecnocrática”, 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. 129-145; “Reflexiones en torno a la sociología del desastre, unidad de análisis en un caso concreto de México”, *Acta Sociológica*, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Sociológicos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, México, n. 50: Fragmentos sociológicos, 2009, p. 13-36.

⁵² Eric Wolf, *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2001, p. 352.

⁵³ Noemí Quezada, “Introducción”, en Noemí Quezada (ed.), *Religiosidad popular México-Cuba*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 9.

⁵⁴ Félix Báez-Jorge, *Entre los nahuales y los santos*. En su obra *Olor a santidad*, el autor versa sobre los términos de la religiosidad popular en relación con la hegemonía y el poder bajo un marco histórico concreto, con respecto a un personaje: Rafael Guízar y Valencia. Félix Báez-Jorge, *Olor a santidad*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2006.

Así pues, tomando en cuenta los elementos que caracterizan a la religiosidad popular, se puede comprender a profundidad la significación que las comunidades campesinas le dan a dichos espacios y a sus prácticas, particularmente a la función que desempeñan los especialistas rituales. Se trata de un análisis complejo que va de la mano con un enfoque histórico, ya que éste permite la reconstrucción de los procesos culturales marcados por el cambio y la continuidad; es un proceso de transformación de larga duración en el que se insertan, a través del tiempo, nuevas modalidades de prácticas y creencias religiosas.⁵⁵

2. En la discusión sobre estos especialistas rituales debe incluirse si existe o no diferencia de género al tomar dicha responsabilidad, puesto que no existen muchos estudios sobre mujeres tocadas por el rayo.⁵⁶

Esto es porque, a pesar de haber mujeres que recibieran todos los dones de iniciación, y algunas de ellas trabajen actualmente como “controladoras del temporal”,⁵⁷ su actuación ocurre en otros espacios. Generalmente se desenvuelven como limpiadoras y parteras, en las curaciones y en los rezos, y ello probablemente se debe a su condición histórica que las ha determinado a permanecer la mayor parte de las

⁵⁵ Johanna Broda, “Ritualidad y cosmovisión...” Cfr. Alicia Juárez Becerril, “Claves estructurales para el estudio de los especialistas rituales”, en Ramiro Gómez Arzapalo y Alicia Juárez Becerril (coords.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinarias*, México, Artificio Editores, 2014, p. 69-89.

⁵⁶ Particularidad que caracteriza al tiempiero o granicero (analizado posteriormente), ya que la mayoría de las mujeres se “inician” mediante enfermedades y sueños; no así con la acción del golpe del rayo que reciben los hombres.

⁵⁷ La función que desempeñan las mujeres como tiemperas y graniceras, en su mayoría, según los trabajos etnográficos, se ejerce en la zona de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl, especialmente en los estados de Morelos y México. Consúltese al respecto Julio Glockner, “Los sueños del tiempiero”, en Johanna Broda y Beatriz Albores (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, p. 503-522; “Conocedores del tiempo: los graniceros del Popocatepetl”, 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. 299-334. Pablo King, *En nombre del Popocatepetl*, México, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2010. Juan Bulnes, *Formación de contextos arqueológicos en los espacios rituales de los graniceros del suroeste de la Sierra Nevada*, tesis de maestría en Arqueología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2006. Elías Rodríguez Vázquez, *Altars de petición de lluvia al sur del Popocatepetl. El caso de Tetela del Volcán, Hueyapan y Alpanocan*, tesis de maestría en Arqueología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2006. Con esto no se descarta el hecho de que también las mujeres especialistas conocen asuntos relacionados con la tierra y, por ende, de la siembra y la cosecha, lo que les permite maniobrar en un panorama más amplio.

veces en casa, al cuidado del hogar y de los hijos, lugar en donde se desempeñan y que conocen ampliamente.⁵⁸

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

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

TRABAJOS ETNOGRÁFICOS SOBRE GRANICEROS

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

En la región Popocatepetl e Iztaccíhuatl se ha considerado importante la revelación de ciertas imágenes en los sueños. Se trata de las divinidades que se manifiestan para hacer peticiones y mandatos. Esto ha hecho posible la permanencia de los tiemperos en algunas comunidades. Conservando las tradiciones agrícolas, los graniceros llevan a cabo cada año un ciclo de ceremonias en las que ruegan a los volcanes

⁵⁸ Con respecto a las actividades comandadas por mujeres en este ámbito, consúltese Alicia Juárez Becerril, *Los aires y la lluvia. Ofrendas en San Andrés de la Cal, Morelos*, México, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2010, en donde la autora hace un resumen general de las investigaciones que han abordado a las mujeres como especialistas rituales. Ana María Salazar también ha trabajado este aspecto, específicamente en la zona de Morelos: Ana María Salazar, *Tiemperas: religiosidad, sabiduría y poder femenino en las modernas sociedades tradicionales del centro de México*, 50 Congreso Internacional de Americanistas. Simposio “Rezando por la lluvia: estilo y significado del arte y arquitectura en América prehistórica frente a los rigores del medio ambiente”, Varsovia, Julio de 2000.

y a Dios cuidar de la tierra. Las fechas principales son, para el Popocatepetl, el 12 de marzo, día en que se celebra el onomástico del volcán, así como lo referente a la preparación para la época de siembra. La petición de lluvia para que los cultivos se realicen, así como la tarea de adornar con flores las cruces que están colocadas en cada volcán, se llevan a cabo los días 2 y 3 de mayo; y, finalmente, otra fecha esencial es el 30 de agosto, dedicada al Iztaccíhuatl, en la que los pobladores celebran el cumpleaños del volcán y, al mismo tiempo, agradecen por el maíz ya concebido y ruegan por el término de una buena cosecha. Así que las actividades de los tiemperos corresponden al ciclo agrícola y meteorológico anual, otro aspecto muy interesante en términos de la cosmovisión antigua.⁵⁹

El artículo de Bodil Christensen, "Los graniceros",⁶⁰ fue el primero en hablar sobre los graniceros. Con un lenguaje claro y sistemático, esta autora apunta que el trabajo de ellos es "impedir que caiga el granizo y destruya las siembras", mediante el uso de movimientos corporales y conjuras. La autora parte de información basada en cronistas como Sahagún y Jacinto de la Serna, quienes se refieren al *teciuh-tlazte*: el que rechaza el granizo. Plantea la hipótesis de que estos personajes están asociados con la región de los volcanes, sustentándola en su trabajo etnográfico realizado en 1935 en la región de Texcoco y Amecameca, así como en datos provenientes del valle de Toluca.

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

Uno de los primeros estudios de gran riqueza etnográfica es el trabajo de William Madsen, *The Virgin's Children. Life in an Aztec Village Today*, publicado en 1960. El autor apunta que en Tecospa, Milpa Alta, en el valle de México, existe una especie de seres pequeñitos, parecidos

⁵⁹ 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.

⁶⁰ Bodil Christensen, "Los graniceros", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Sociedad Mexicana de Antropología, México, t. 18, 1962, p. 87-95.

a los “enanos”, que envían el granizo a dicha comunidad. Estos seres viven en las cuevas de las montañas y matan a la gente buena con un rayo, mediante el ahogamiento o valiéndose de un caso fatal de “aire”, con el fin de hacerlos sus sirvientes en las cuevas y mandar la lluvia. Las personas que sobreviven tienen el don de curar, especialmente las enfermedades de aire.⁶¹

Otro de los trabajos más consultados es el artículo de Guillermo Bonfil “Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada”.⁶² Este trabajo pionero da cuenta de las funciones específicas de estos personajes en la época contemporánea, en la que su participación en los rituales propiciatorios para controlar el tiempo se sustenta históricamente desde la época prehispánica. Bonfil deja entrever que se trata de personas con cualidades extraordinarias denominadas *quialpequi* (el que hace la lluvia). Su llamado es de “arriba”, mediante el acto divino del “golpe del rayo”, y con el fin de llamarlos a trabajar en ceremonias propiciatorias del buen temporal contra el mal tiempo desde la cueva de Alcaeca en la Iztacuíhuatl. El estudio se centra especialmente en los seres sobrenaturales con quienes los graniceros están en contacto, es decir, los que forman el mundo superior, el de “arriba”, que les otorga poderes y les dispensa favores especiales. Con este artículo, se considera a Bonfil como el estudioso que da la pauta para iniciar los estudios de graniceros en contextos más amplios.

Sin duda, otro trabajo pionero sobre este tópico es el de Carmen Cook de Leonard, “Roberto Weitlaner y los graniceros”,⁶³ que, a pesar de su reducida información, enriquece la discusión con datos etnográficos relacionados con una *tlamacasque*, término usado para designar a una granicera, la cual fue tocada por el rayo dos veces: en una ocasión para llamarla y otra para “volver a nacer”, y así trabajar en el temporal. Cook de Leonard relata la ceremonia de curación que se le practicó al ingeniero Weitlaner, que padecía de gota, en una cueva de la barranca de Almula, cerca de Amecameca. Minuciosamente anota cada uno de los objetos que pide la especialista y escribe cada detalle del ritual.

⁶¹ William Madsen, *The Virgin's Children. Life in an Aztec Village Today*, New York, Greenwood Press Publishers, 1969, p. 81, 83.

⁶² Guillermo Bonfil, “Los que trabajan con el tiempo...”

⁶³ Carmen Cook de Leonard, “Roberto Weitlaner y los graniceros”, en *Summa antropológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1966, p. 291-298.

Lllaman la atención elementos atmosféricos relacionados con la enfermedad del paciente, como “reuma de granizo o de relámpago”. Para la *tlamacasque* se trata de un llamado que tiene Weitlaner para trabajar en la curación de enfermos y en el control de los temporales. En el artículo se hace presente la Culebra de Agua, “viento que es capaz de mover a un lado una nube que es capaz de mover granizo”, y los “niños de agua”, hongos alucinantes que, al ingerirse sin permiso de lo Alto, causan locura.

Andrés Fábregas, en su tesis *El nahualismo y su expresión en la región de Chalco-Amecameca*,⁶⁴ nos habla de los “brujos llovedizos” o “rayonahual”, personajes de la época prehispánica que tenían la capacidad de transformarse en fenómenos meteorológicos como la lluvia, el granizo o el rayo, para su control. En su trabajo por esta zona, atestigua la presencia de nahuales relacionados con la agricultura que, desde los montes, en donde está su adoratorio oculto, intensifican la actividad de la lluvia cuando la planta del maíz está naciendo. Si el nahual actúa dentro de los poblados, se orilla en las calles y busca la protección de los puentes, cerca del río, y suele aparecerse en los *apantles* (parcelas de tierra). Al final de su trabajo, Fábregas presenta un interesante cuadro donde registra a los diferentes nahuales de la región; destaca que, de 16 personajes, tres de ellos se transforman en fenómeno meteorológico.

Al respecto, Dominique Chemin, en su interesante artículo “Rituales relacionados con la venida de las lluvias...”,⁶⁵ habla de unos personajes denominados *kaju*, procedentes de la región pame de San Luis Potosí, los cuales tenían la capacidad de transformarse en relámpago a la vista de todos y subir a las nubes. Existe también el *chikl*, hombre encargado de tener contacto con las divinidades del agua, especialista en el manejo del trueno, y que incluso habla con ellos. A estas entidades se les pone una ofrenda que está relacionada con la venida de las lluvias en el mes de junio. La autora registra que, en la ofrenda de 1977, se puso una mesa para la multitud de truenos que llegaban desde los cuatro puntos cardinales; los truenos son los dueños del espacio, no así los vientos, y, por ende, tienen bajo su tutela a cada ser terrestre. El *chikl* se caracteriza por ser una persona “limpia”; sólo así se convertirá

⁶⁴ Andrés Fábregas, *El nahualismo y su expresión en la región de Chalco-Amecameca*.

⁶⁵ Dominique Chemin, “Rituales relacionados con la venida de la lluvia, la cosecha y las manifestaciones atmosféricas y telúricas malélicas en la región pame de Santa María Acapulco, San Luis Potosí”, *Anales de Antropología*, México, v. XVII, t. II, 1980, p. 67-97.

en trueno el día de su muerte, en la cual ayudará a cargar de agua a las nubes y proteger de la mala lluvia a su comunidad.⁶⁶

En sus trabajos de la década de los ochenta, Julio Glockner retoma la importancia del culto a los volcanes y, por lo tanto, del cargo social que asumen los graniceros en la región Popocatepetl e Iztaccíhuatl. Entre sus obras, de gran valor etnográfico, se encuentra *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl e Iztaccíhuatl*,⁶⁷ en donde no sólo da voz al protagonista temporalero de la comunidad de Santiago Xalitzintla, sino que detalla la compleja e interesante celebración para don Goyito Popocatepetl, realizada cada mes de marzo con motivo de su cumpleaños, así como los rituales de la petición de lluvias en mayo, en el Popocatepetl y el Iztaccíhuatl.⁶⁸ *Así en la tierra como en el cielo*⁶⁹ es otro de sus libros, en donde registra igualmente datos etnográficos de una congregación denominada los misioneros del temporal en la región de Morelos y relata la complejidad de la organización, conformada por familiares y amistades.

Este autor ha escrito también una variedad de artículos relacionados con las tareas de discutir y definir el concepto de “tiempereo”,⁷⁰ así como sus características principales, poniendo énfasis en los sueños, ya que éstos son recintos del pensamiento en los que se manifiesta lo sagrado, espacios atemporales en los que, en este caso los volcanes

⁶⁶ Igualmente, Esther Katz recopila interesantes testimonios sobre la visión del rayo entre los triques, etnia vecina de los mixtecos que rinde culto al rayo, ya que éste es visualizado como el dios del maíz. Esther Katz, “Ritos, representaciones y meteorología en la ‘Tierra de la Lluvia’ (Mixteca, México)”, en Marina Goloubinoff, Esther Katz y Annamária Lammel (eds.), *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, Quito, Abya-Yala, 1997, t. II, p. 99-132 (Biblioteca Abya-Yala).

⁶⁷ Julio Glockner, *Los volcanes sagrados...*

⁶⁸ El trabajo fue el parteaguas para muchos estudiantes de antropología y sociología que se aventuraron a vivir la experiencia de atestiguar el ritual de petición de lluvias en el volcán Popocatepetl, a pesar de su actividad volcánica (1994), y de conocer al ya afamado tiempereo del poblado de Santiago Xalitzintla, Puebla.

⁶⁹ Julio Glockner, *Así en la tierra como en el cielo*, México, Grijalbo, 2000.

⁷⁰ Consúltase al respecto: Aurelio Fernández y Julio Glockner, “Culto a los volcanes”, *Crítica, Revista Cultural de la Universidad Autónoma de Puebla*, Puebla, Pue., n. 40, nueva época, 1989, p. 101-111; “La Cruz en El Ombligo”. Después de su libro *Los volcanes sagrados...*, el autor se especializó en la temática de los “graniceros”, e incluso en la problemática del incremento de la actividad volcánica del Popocatepetl, a partir de 1994 (con respecto a estos puntos, consúltase: “Los sueños del tiempereo”; “La incidental aparición de Tláloc en un patio”, *Tierra Adentro*, Ciencia y cultura del volcán, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, n. 98, 1999, p. 34-37; *Así en la tierra como en el cielo*; “Conocedores del tiempo: los graniceros del Popocatepetl”). Actualmente, Glockner se encuentra interesado en temas relacionados con el uso de “enteógenos” (hongos) en los rituales de petición de lluvia, elemento poco utilizado en dichos eventos (cfr. Julio Glockner y Julio Enrique Soto (comps.), *La realidad alterada. Drogas, enteógenos y cultura*, México, Debate, Arena Abierta, 2006).

con rostros humanos, establecen contacto íntimo con la persona que los sueña, la cual vivirá la experiencia del sueño con toda la intensidad de un trance místico y tendrá la certidumbre de haber tenido contacto con una deidad.

Hugo Nutini, por su parte, con su trabajo “La transformación del *teztlalc* o *tiemp*ero en el medio poblano tlaxcalteca”,⁷¹ nos da a conocer, bajo un enfoque distinto y con base en notas de campo de 1955 a 1965, y en apuntes de Frederic Starr durante su estancia en Tlaxcala en 1898, aspectos diversos acerca de estos personajes. El autor señala que los *tiemp*eros están dotados de poderes sobrenaturales destinados a controlar los elementos naturales en varias de sus manifestaciones, actividades categorizadas como “conjuro o atajo del mal tiempo”, actos ejecutados pública y comunalmente. Al parecer existen dos tipos de *teztlalc*: 1. Los oficiales (que son los más prestigiosos y reciben un pago por sus servicios; tienen el poder desde que nacen y se les desarrolla a partir de los 40 años, cuando la Malitzin se les aparece en sueños para confirmar su compromiso. Su cargo no es hereditario ni transferible). 2. Los que aprenden el cargo (personas que manifiestan su deseo de ser *teztlalc*; una vez aceptados por sus mayores para ser aprendices, tienen un adoctrinamiento intensivo de dos años. Aquí sí se permite que el “oficio” se transmita y generalmente es de padres a hijos). Cabe destacar que Nutini hace énfasis en que estos especialistas tendrán otras funciones en la comunidad, tales como curanderos, rezanderos, etcétera. Igualmente señala la existencia de otros especialistas en la región de Puebla, denominados “lluviosos” y “graniceros”; los primeros piden agua durante los periodos de sequía y apresuran la llegada de las lluvias, mientras que los segundos detienen el granizo, desvían la trayectoria de las trombas y cambian la dirección de las tormentas.

Mercedes Olivera señala a los *quapehque*, una especie de graniceros que reciben instrucciones de la Malinche. Ésta les otorga poderes sobre el agua, de manera que, si el agua “es mala y trae granizo, pueden encajonarla y mandarla muy lejos, a donde no lastime los cultivos; cuando es muy abundante pueden mandarla al desierto”.⁷²

⁷¹ Hugo Nutini, “La formación del *teztlalc* o *tiemp*ero en el medio poblano tlaxcalteca”, en Alessandro Lupo y Alfredo López Austin (eds.), *La cultura plural. Reflexiones sobre diálogo y silencios en Mesoamérica (Homenaje a Italo Signorini)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Università di Roma “La Sapienza”, 1998, p. 159-170.

⁷² Mercedes Olivera, “Los ‘dueños’ del agua en Tlaxcalancingo”, en *Cholula. Reporte preliminar*, México, Editorial Nueva Antropología, 1967, p. 98-92.

En otro texto especializado sobre el mismo tema, Nutini y Jean Forbes de Nutini⁷³ nos relatan los pagos y las compensaciones que reciben los *tezitlazcs*: los “oficiales” o reconocidos pueden recibir una retribución en especie, ya sea en comida, bebida o granos, o bien, dinero por parte de ciertas familias que contratan sus servicios, mientras que en las comunidades el pago es de forma voluntaria. Sin embargo, al ser los trabajadores del tiempo “oficiales” deben estar alertas para detectar y anticipar los movimientos del cielo. Comentan los autores que el oficio es tan serio que, en caso de no cumplir sus tareas de acuerdo con las expectativas de la comunidad, ésta puede reemplazarlos por otros. El contrato varía según cada *tezitlazc* y el dueño de la milpa, así como el pago proporcional a los servicios, que dependen del terreno. Una característica más que nos señalan los autores es que los *tezitlazcs* siempre son hombres, y adquieren mucha más importancia cuando en las comunidades no hay sacerdote residente, debido a que realizan una gama mayor de funciones. Lejos de tener un vínculo con la Malintzin, se relacionan con el Cuatlapanga (también espíritu legendario de la montaña), pues esta entidad, mediante el sueño con el *tezitlazc* “oficial”, escoge al candidato que será un *tezitlazc* aprendiz (es decir, que ya cumplió más de 45 años y estará dispuesto a un adoctrinamiento).

En la misma región de Tlaxcala, en 1974, David Robichaux recopila datos interesantes acerca de la comunidad de Acxotla del Monte relacionados con los graniceros o *quiatlazc*⁷⁴ (personas alcanzadas por el rayo que sobrevivieron y que tienen el poder de conjurar el mal tiempo) y la Malinche, deidad que se manifiesta en sueños y es la protectora de la región, por lo que recibe singulares ofrendas. Éstas se llevan a cabo el 20 de mayo y consisten en flores, música, cohetes y múltiples listones y peines, ya que se le considera una mujer hermosa, aunque corpulenta, con el pelo muy largo y suelto. La montaña es considerada no sólo como fuente de las lluvias, sino que es asociada al granizo, los truenos, las nubes, las fuentes subterráneas, e inclusive con el mar.⁷⁵

⁷³ Hugo Nutini y Jean Forbes de Nutini, “Nahualismo, control de los elementos y hechicería en Tlaxcala rural”, en Susana Glantz (comp.), *La heterodoxia recuperada. En torno a Ángel Palerm*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 321-346.

⁷⁴ Término transformado del náhuatl *quiauhlazqui*, “conjurador de lluvia”, según Hugo Nutini, “La formación del Tezitzlaxc...”

⁷⁵ David Robichaux, “Clima y continuidad de las creencias prehispánicas en la región de la Malinche (México)”, en Marina Goloubinoff, Esther Katz y Annamária Lammel (eds.), *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, Quito, Abya-Yala, 1997, t. II, p. 7-30 (Biblioteca

Esta información la publica el autor en “Clima y continuidad de las creencias prehispánicas...”,⁷⁶ artículo que sería actualizado posteriormente en “Lluvia, granizo y rayos: especialistas meteorológicos...”⁷⁷ con apuntes que datan de 2004. Robichaux detalla aspectos singulares sobre estos personajes que, actualmente, ya no sólo controlan y manipulan los fenómenos meteorológicos en el cielo, sino que cuidan y “arrear” el ganado, puesto que animales como chivos y borreguitos son asociados con granizo y agua, respectivamente: es por eso el especial cuidado de que no se coman la milpa. Un dato curioso que registra el autor es que, en dicha comunidad, los niños que mueren antes de ser bautizados, así como los abortos, denominados “limbitos” (*limbotzitz*), son enterrados en un cementerio aparte, debido a que atraen el rayo.

Catalina Rodríguez Lazcano, en su artículo “En busca de buenas cosechas”,⁷⁸ basándose en fuentes de Manuel Gamio,⁷⁹ señala la importancia de la tecnología agrícola. Pone su atención en los pueblos de la zona centro sur de México, concretamente de los estados de México, Morelos y el Distrito Federal, que conservan una tradición de origen nahua. La autora presenta interesantes ejemplos del uso y concepción de los elementos implicados en la producción agrícola, tales como el agua y la semilla, relacionándolos con las fechas más significativas del crecimiento de las plantas. Rodríguez Lazcano aborda también algunos aspectos relacionados con los cambios climáticos en ciertas épocas y los peligros que éstos ocasionan en los cultivos. En este sentido, las referencias de Gamio son su punto de partida para

Abya-Yala). Esta relación con el mar también es percibida con los grandes volcanes como el Popocatepetl, el Iztaccíhuatl y el Nevado de Toluca. Para mayor referencia, consúltese: 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. Johanna Broda, “Simbolismo de los volcanes: los volcanes en la cosmovisión mesoamericana”, *Antropología Mexicana*, México, v. XVI, n. 95, 2009, p. 40-47.

⁷⁶ David Robichaux, “Clima y continuidad...”

⁷⁷ David Robichaux, “Lluvia, granizo y rayos: especialistas meteorológicos y la cosmovisión mesoamericana en la región de la Malinche, Tlaxcala”, en Annamária Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz (eds.), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Publicaciones de la Casa Chata, 2008, p. 395-432.

⁷⁸ Catalina Rodríguez Lazcano, “En busca de buenas cosechas”, en Catalina Rodríguez Lazcano (coord.), *La tecnología en las sociedades tradicionales*, México, García Valdés Editores, 1988, p. 113-127.

⁷⁹ Manuel Gamio, *La población del valle de Teotihuacan*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1979, v. V.

conocer los rituales que se hacen en el campo, dirigidos por los *tecihueros*, graniceros que se valen de plantas para controlar las nubes.

No hay que dejar de lado el volumen de Jacobo Grinberg-Zylberbaum, *Los chamanes de México*.⁸⁰ El autor concibe a los graniceros dentro de los grupos de los chamanes.⁸¹ Éstos se dividen en linajes, caracterizados según sus técnicas y procedimientos, así como por su particular concepción de la realidad. Desde esta perspectiva, los graniceros, constituyen un linaje dedicado al manejo de las condiciones atmosféricas: evitan las tormentas, las granizadas y las heladas que destruyen las parcelas. En la obra se señala a detalle la historia de vida de dos de los graniceros de gran tradición en el estado de Morelos, don Lucio y doña Pragedis, así como de otros especialistas relacionados con la curación y la adivinación.

Por su parte, Gonzalo Aguirre Beltrán, en el volumen *Medicina y magia*,⁸² clasifica a los especialistas meteorológicos dentro de la compleja categoría de los *nahuales*.⁸³ Según el autor, la lluvia fecundante y el granizo, así como las heladas destructoras, son los motivos fundamentales de la actividad de estos personajes. Como *tlaciuhqui*, desencadenan la lluvia; como *teciutlazqui*, desvían de los sembradíos granizos y heladas. Gracias a la regulación de la precipitación pluvial se pueden obtener buenas o malas cosechas.

Un volumen colectivo que aborda prácticas meteorológicas en relación con los rituales agrícolas es el que coordina Matías Alonso Marcos, *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses. Siglos XVI-XX*.⁸⁴ De este libro colectivo llaman la atención los trabajos relacionados con la petición de lluvia de María Teresa Sepúlveda, "Petición de lluvia en Ostotempa"; Ramón Calles, "Atltatzilistli. Las ceremonias de petición

⁸⁰ Jacobo Grinberg-Zylberbaum, *Los chamanes de México. Psicología autóctona mexicana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Psicología/Instituto Nacional para el Estudio de la Conciencia, 1989, v. I y IV.

⁸¹ Para los fines de este libro, no se abordará la discusión acerca del término de chamán, la cual es compleja. Sin embargo se tomará en cuenta a partir de lo que señala Jacobo Grinberg-Zylberbaum, debido a las características particulares de relacionarse con elementos meteorológicos.

⁸² Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, en *Obra antropológica*, México, Fondo de Cultura Económica/Instituto Nacional Indigenista/Universidad Veracruzana, 1992, v. VIII.

⁸³ Aguirre Beltrán señala los elementos constitutivos que caracterizan a los nahuales. Sin embargo, para los fines de este libro, se retoman sólo aquéllos relacionados con elementos meteorológicos. *Medicina y magia...*, v. VIII, p. 97-111.

⁸⁴ Marcos Matías Alonso, *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses. Siglos XVI-XX*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1994.

de agua en Acatlán de Álvarez, Guerrero”; Donaciano Gutiérrez, “Petición de lluvia entre los nahuas de Guerrero”, y Marion Oettinger y Amanda Parsons, “Una guía para rituales de la lluvia en Petlacala, Guerrero”.

Una publicación excepcional es la que coordinan Beatriz Albores y Johanna Broda: *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*.⁸⁵ Único en su género, este libro marcó la pauta para el estudio y el análisis de los “especialistas rituales”, así como la descripción etnográfica de diversas comunidades campesinas, cuyas prácticas meteorológicas y del culto a los cerros se sustentan en las raíces remotas de la historia de nuestro país. Este importante texto para la comunidad antropológica surge de un simposio sobre graniceros que se celebró en 1994, en donde se documentó la presencia de dichas prácticas, comandadas por especialistas rituales en la zona de los volcanes Popocatepetl, Iztaccíhuatl, Nevado de Toluca, Pico de Orizaba, Cofre de Perote y la Malinche.

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

De estos autores, los trabajos del antropólogo Paulo Maya han sido vastos. Tiene como antecedente de ellos su tesis de licenciatura *Los claclasquis: relaciones de poder entre los graniceros de Morelos*,⁸⁶ trabajo pionero por destacar un punto temático —el poder— en relación con

⁸⁵ Johanna Broda y Beatriz Albores (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.

⁸⁶ Alfredo Paulo Maya, *Los claclasquis...*

el estudio de los graniceros. En su investigación detalla minuciosamente los términos conceptuales asignados a estos especialistas: “clacaski” o “aguadores”, asociados con brujos, y que poseen el don de pedir la lluvia, ahuyentar o atraer el granizo y tienen estrecho vínculo con los “señores del temporal”. Asimismo, se pone énfasis en las relaciones de dominación entre ellos y la comunidad de Comala, Morelos.

Paulo Maya ha hecho una minuciosa clasificación de estos especialistas: los *rayados* y los *cuarteados*, cuyas características tienen que ver con la acción del rayo. Otros son los “aguadores”; entre ellos existe una máxima autoridad denominada “árbol”: se trata de un ser “elegido por Dios” mediante la marca del rayo, que domina ciertas técnicas estáticas que le permiten emprender viajes espirituales a donde habitan los señores del temporal.⁸⁷ En uno de sus últimos trabajos, se centra en la “fuerza” divina a través de dos sistemas de agrupaciones graniceras; esta “fuerza” radica en los elementos climatológicos expresados en la lluvia, las nubes, las centellas y los relámpagos, así como en todo lo que emana de la tierra: tal es el caso de la cosecha.⁸⁸

En el 2003, Stanilaw Iwaniszewski publica un ensayo comparativo entre los graniceros de México, los *planetnicy*⁸⁹ de Polonia y los *renuberos*⁹⁰ de España. Se trata de un trabajo que recopila las estrategias y

⁸⁷ Alfredo Paulo Maya, “Reflexiones sobre una peregrinación de los pedidores del temporal de Metepec, Xochicalco y Tetela del Volcán al divino rostro del Popocatepetl (el centro de la tierra)”, *Diario de Campo*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, n. 53, abril de 2003, p. 27-30.

⁸⁸ Alfredo Paulo Maya, “La fuerza divina a través de dos sistemas veneracionales: misioneros del temporal y *kiakalskes*”, en Alicia Barabas (coord.), *Chichahuallistle, la “fuerza” en el paisaje sagrado de Morelos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2003.

⁸⁹ Según el autor, las prácticas de estos hombres en Polonia giran en torno a los campos en donde se cultivan cereales (trigo, cebada, centeno y avena), cosechados en los meses de julio y agosto, cuando puede ocurrir un mal clima. El nombre de *planetnicy* deriva del vocablo “nube” (*planeta*, que significa “nube” en el polaco de los siglos XVII y XVIII). Los campesinos suelen recurrir a ellos para alejar o desviar las tormentas o las granizadas. Se describen como “seres demoniacos o humanos capaces de controlar la sequía” (Stanislaw Iwaniszewski, “Reflexiones en torno de los graniceros, *planetnicy* y *renuberos*”, p. 391) y se agrupan en tres categorías: 1. Seres “cansados y húmedos”, de rostro rojo y vestido mojado; 2. Almas de individuos que murieron en circunstancias violentas o almas de niños recién nacidos que murieron sin ser bautizados, nombrados *planetnicy del limbo*; 3. Seres creados por medio de prácticas mágicas, denominados *planetnicy terrestres*.

⁹⁰ Según Jesús Callejo y José Antonio Iniesta, los términos de *renuberos* o *nubeiros* se asignan tanto a personas como a seres sobrenaturales. Estos últimos son capaces de mover el viento y su imagen se asemeja a enanitos “feos, negruzcos, con unos zuecos enormes y dos grandes tenazas que les sirven de manos”; en su defecto, “se asemejan a un anciano de tez casi negra, con ojos como brasas rojas en el fondo de dos agujeros y enormes orejas” (“Los dueños de las tormentas”, p. 63, 65).

prácticas que son utilizadas en la actualidad para controlar el clima (más no para pedir lluvia) y que, según el autor, “formaban parte de sus cosmovisiones, religiones e ideologías en tiempos anteriores al cristianismo”.⁹¹

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

Pablo King, en su tesis *En nombre del Popocatepetl. Religiosidad popular y paisaje ritual de la Sierra Nevada*,⁹² publicada posteriormente como libro, se ocupa de los pedidores de lluvia en la Sierra Nevada y de sus actividades rituales. No sólo obtiene testimonios de algunos tiemperos, sino que detecta el papel de algunas mujeres graniceras, así como de “organizaciones temporales” parcialmente estables, cuyo compromiso adquieren los involucrados ante un grupo o templo que, en este caso, es la cueva de Alcalica. Se trata de organizaciones complejas que se relacionan no sólo con las entidades divinas, sino también con las personas que desempeñaron esta función en la región y murieron.

Otra tesis abocada a examinar el papel del especialista ritual como tal es la de Alicia María Juárez Becerril,⁹³ *Peticiones de lluvia y culto a los aires en San Andrés de la Cal, Morelos*,⁹⁴ en la que esta autora hace un estudio etnográfico de primera mano, para lo cual registra las actividades rituales de la ceremonia de petición de lluvias y culto a los aires realizada durante los primeros días del mes de mayo en la comunidad de San Andrés de la Cal, Morelos (misma que trabajó Liliana Huicochea).⁹⁵ Una parte de su estudio se concentra en la especialista

⁹¹ Stanislaw Iwaniszewski, “Reflexiones en torno de los graniceros, planetniczy y renuberos”, p. 391.

⁹² Pablo King, *En nombre del Popocatepetl*.

⁹³ La autora tiene como referencia su tesis de licenciatura (“*La vida frente al volcán...*”) que, a pesar de haber sido estructurada bajo lineamientos sociológicos, registra el ritual de petición de lluvias y culto al Popocatepetl en el año 2000, así como la función del tiempero oficial de la comunidad campesina.

⁹⁴ Alicia Juárez Becerril, *Peticiones de lluvia y culto a los aires en San Andrés de la Cal, Morelos*, tesis de maestría en Antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2005.

⁹⁵ Liliana Huicochea, “Yeyecatl-yeyecame: petición de lluvia en San Andrés de la Cal”, en Johanna Broda y Beatriz Albores (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, p. 233-254.

ritual del poblado, doña Jovita Jiménez, quién es depositaria de una tradición nacida hace siglos y que posee gran conocimiento y experiencia como *tiempera*, a pesar de no haber recibido el golpe del rayo, pues ella fue elegida mediante la manifestación de los sueños, así como a partir de otro tipo de revelaciones. Jovita Jiménez es el personaje principal de esta investigación que registra su actuación sobresaliente en dichos rituales, así como la problemática en torno a éstos.

El trabajo especializado en arqueología *Altars de petición de lluvia al sur del Popocatépetl*,⁹⁶ de Elías Rodríguez Vázquez, tiene algunos datos interesantes relacionados específicamente con la iniciación de algunos tiemperos en las comunidades de Tetela del Volcán, Hueyapan y Alpanocan, en el estado de Morelos. En la tesis se destacan tres tipos de “organizaciones” que celebran rituales de petición de lluvia en lo alto de los cerros de la zona: los temporaleros, los católicos y los espiritualistas,⁹⁷ siendo el primer caso el que nos interesa. A ese grupo pertenecen tres mujeres y un hombre que se han dedicado a trabajar con el temporal, caracterizados por no recibir el “golpe de rayo”, sino porque asumieron su cargo mediante “la enfermedad”, es decir, con su curación “adquieren” el compromiso para controlar el tiempo. Ellos trabajan con los “rayistas”, los espíritus del rayo, aunque en ocasiones de manera individual, ya que a veces no se ponen de acuerdo en la forma de llevar a cabo el ritual.

Otra tesis de maestría es la de Juan Bulnes: *Formación de contextos arqueológicos en los espacios rituales de los graniceros*.⁹⁸ Esta tesis estudia mediante la etnoarqueología el espacio ritual de la cueva de Canoahitla, también llamada de las Cruces, en el Estado de México, donde se congregan los especialistas rituales. En su trabajo, destaca el registro etnográfico de dos ceremonias: una de petición de lluvias (en mayo) y otra de agradecimiento de las mismas (en noviembre),

⁹⁶ Elías Rodríguez Vázquez, *Altars de petición de lluvia al sur del Popocatépetl...*

⁹⁷ El autor señala que los “católicos” forman parte de la iglesia oficial y que hacen celebraciones en lo alto de los cerros (Zempoaltépetl y Cerro de la Cruz) no sólo en Semana Santa, sino en los meses de mayo a diciembre, para pedir y agradecer las lluvias anuales, dirigidos por un presbítero del poblado de Tetela del Volcán. Por su parte, el grupo de los “espiritualistas” realiza celebraciones de petición y agradecimiento del agua con cánticos y pasajes bíblicos, además de poner énfasis en mencionar a los cerros más importantes, en donde se cree que existen “ángeles guardianes”. Elías Rodríguez, *Altars de petición de lluvia al sur del Popocatépetl...*

⁹⁸ Juan Bulnes, *Formación de contextos arqueológicos...*

comandadas por los *aureros*, término que el autor utiliza a partir de datos obtenidos en el trabajo de campo para nombrar a los graniceros.⁹⁹

David Lorente es otro investigador que ha estudiado temas relacionados con los graniceros. En su tesis *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima...*¹⁰⁰ analiza a profundidad el complejo papel de los *tesifteros*, especialistas rituales de la sierra de Texcoco, que no habían sido abordados en los estudios anteriores sobre graniceros. Los *tesifteros* son hombres y mujeres que reciben de los *ahuaques* (espíritus que rigen el temporal; son “los dueños del agua” y están asociados también a los cerros) el “don” para controlar diversos fenómenos meteorológicos. El autor desglosa en detalle los rasgos ambivalentes y el modo en que son percibidos estos especialistas; de igual forma registra el testimonio de vida de don Lupe, uno de los pocos *tesifteros* de la región.

El trabajo de José Antonio Sampayo, *El sueño y el relámpago*,¹⁰¹ no sólo pone énfasis en las actividades de los “tiemperos” (de los cuáles tiene interesantes registros etnográficos; se trata de “casos variados, anécdotas asombrosas y vivencias interesantes”) en la región de Amecameca y San Pedro Nexapa, sino que comenta la importancia de las cruces, los ojos de agua, las cuevas y los árboles, siendo estos últimos poseedores de una fuerza especial debido a la acción de algún rayo que los dejó “marcados”.¹⁰²

Por su parte, Yleana Acevedo se enfoca en la descripción e interpretación de los sueños de los especialistas rituales. Su trabajo, *Elementos que conforman el mundo de los graniceros...*,¹⁰³ pretende analizar

⁹⁹ Vale la pena mencionar que esta tesis cuenta con imágenes audiovisuales que el autor grabó personalmente para los fines de su investigación. Por otro lado, en los anexos se encuentra un cuestionario de 60 preguntas que está dirigido a los especialistas. Sin embargo, en el texto escrito no hay un análisis de los resultados de sus interrogantes; se puede pensar que éstas sólo fueron el guión de la entrevista y la información obtenida ha de estar en el mismo DVD que contiene las imágenes.

¹⁰⁰ David Lorente, *La razzia cósmica...*

¹⁰¹ José Antonio Sampayo, *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, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2007.

¹⁰² Según el autor, los árboles “rayados” no son concebidos como templos, pero la fuerza que en ellos reside puede afectar o beneficiar a quienes tienen contacto con esos árboles (*ibidem*, p. 46).

¹⁰³ Yleana Acevedo, *Elementos que conforman el mundo de los graniceros a través de una perspectiva arquetípica*, tesis de maestría en Antropología, Cuernavaca, Centro de Investigaciones y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos, 2007.

los diversos aspectos que conforman la existencia de los graniceros y que se ven representados en el mundo de los sueños.

Existen datos sobre algunos especialistas meteorológicos en la región de la Malinche en el libro, ya señalado, *Mapa de Cuauhtinchan II. Entre la ciencia y lo sagrado*.¹⁰⁴ Principalmente, el trabajo de Sergio Suárez da cuenta de diferentes santuarios, así como de peregrinaciones que diversas comunidades de Tlaxcala realizan, dirigidas por los graniceros. Entre ellas, destacan el culto a la montaña y la relación con la naturaleza. Los datos etnográficos aportan elementos sobre la concepción que tienen los especialistas sobre la Malinche, la cual es protectora y benevolente, siempre y cuando se cumpla con los regalos, las visitas y las plegarias hacia ella.

Llama la atención el texto *100 historias de linaje de graniceros del Popocatepetl e Iztaccíhuatl* del granicero Moisés Vega,¹⁰⁵ quien, desde una perspectiva *emic*, relata sus conocimientos y vivencias en relación con su función social. El autor narra también lo transmitido por otras personas, antiguos graniceros —como don Cheto, don Juan Muñoz, don Pedro, entre otros— de los que él descende. En este sentido, la propuesta es interesante; lejos de las teorías y los conceptos antropológicos, permite difundir una tradición que se alberga en la población de Amecameca y sus referentes naturales, el Popocatepetl y el Iztaccíhuatl, pese a los embates de la modernidad. Esta sabiduría, compartida en el texto, resiste y se adapta a las transformaciones de la sociedad, y, al mismo tiempo, el escrito se vuelve un documento importante porque contiene elementos del imaginario que sirven a la historia social y cultural de la población. Los temas de los volcanes, los aires, las peticiones de lluvias, la colocación de ofrendas y las curaciones son los contenidos más recurrentes relatados por el autor.

En la tesis de posgrado *El culto a la montaña en la tradición religiosa náhuatl: análisis comparativo entre la sierra norte de Puebla y la sierra nevada Iztaccíhuatl-Popocatepetl*,¹⁰⁶ de Antonio Sampayo, basada en un modelo interpretativo, se analiza la figura del tiemporo, integrada al

¹⁰⁴ Tim Tucker y Arturo Montero (coords.), *Mapa de Cuauhtinchan II. Entre la ciencia y lo sagrado*, México, Mesoamerican Research Foundation, 2008.

¹⁰⁵ Moisés Vega, *100 historias de linaje de graniceros del Popocatepetl e Iztaccíhuatl*, México, Ipan tepeme ihuan oztome, Gobierno Municipal de Amecameca, 2009.

¹⁰⁶ Antonio Sampayo, *El culto a la montaña en la tradición religiosa náhuatl: análisis comparativo entre la sierra norte de Puebla y la sierra nevada Iztaccíhuatl-Popocatepetl*, proyecto de maestría, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas (en preparación).

entorno biofísico y sus manifestaciones del paisaje —como los templos de la montaña— y meteorológicas. A través de este modelo, según el autor, se puede discutir de manera general la concepción del ciclo de vida en los trabajadores de tiempo. De esta manera, los tiempos tienen un origen y un destino en los que su ciclo de vida y muerte tiene sentido, ya que en la tierra se comunican con los espíritus del tiempo —divinidades—, en los cuales, a su vez, se convertirán a la hora de su muerte para colaborar con el temporal desde el interior de la tierra, es decir, desde los umbrales en donde se ubican los templos y los altares de la montaña.

Verónica Valdez, en su tesis de licenciatura titulada *Habitando las faldas de un volcán activo: representaciones sociales en torno al Popocatepetl, Ecatzingo, Estado de México*,¹⁰⁷ nos habla de la presencia de los *ahuacles*, especialistas que piden el agua y que no dejan caer el granizo en las parcelas del poblado. La autora registra interesantes testimonios acerca de la labor actual de dichos especialistas y da cuenta de la colaboración de la comunidad para que los tiempos lleven a cabo los rituales de petición de lluvia.

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

¹⁰⁷ Verónica Valdez, *Habitando a las faldas de un volcán activo: representaciones sociales en torno al Popocatepetl, Ecatzingo, Estado de México*, tesis de licenciatura en Sociología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 2010.