

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.

PARTICULARIDADES DE LOS GRANICEROS Y TIEMPEROS

La información etnográfica sobre el tema de los graniceros en el Altiplano Central es amplísima y variada, con rasgos comunes y algunas divergencias; por lo tanto, vale la pena sistematizar estos datos para definirlos, compararlos y registrarlos.¹ Para esto, nos hemos preguntado: ¿quiénes son?, ¿cómo desempeñan sus tareas?, ¿cómo se vinculan con la comunidad?, ¿qué tipo de rituales llevan a cabo?, con el objeto de hacer precisiones. Además se relacionarán estas funciones con el paisaje ritual (ante todo en lo que respecta a los grandes volcanes), el uso de oraciones, la colocación de ofrendas, y se planteará la pregunta acerca de si las fechas se rigen según el ciclo agrícola anual o sólo acontecen al inicio de éste.

SU DESIGNACIÓN

Antes que nada partiremos de una definición general: la de “especialistas rituales”, es decir, de actores expertos en cuestiones mágico-religiosas. En esta categoría entran infinidad de oficios: curanderos, sanadores, rezanderos, brujos, hechiceros, etcétera. Por lo tanto se cree pertinente iniciar la discusión con este concepto, porque incluye otras atribuciones y funciones rituales.²

Ahora bien, al tener el control sobre algún fenómeno meteorológico: lluvia, nube, viento, granizo, entre otros, se nombran “especialistas

¹ Con esto no se pretende encajonar de una forma deliberada los datos que existen acerca de los graniceros, sino aprovechar la información mediante una sistematización que nos dé una perspectiva general y amplia de los diversos especialistas meteorológicos en el Altiplano Central de México. *Cfr.* Alicia Juárez Becerril, “Claves estructurales para el estudio de los especialistas rituales”.

² Recordando que no son “puras” las actividades de estos personajes, sino que en el ámbito ritual también desempeñan otros cometidos.

meteorológicos”.³ Esta designación resulta ser una simplificación, porque incluye a los especialistas que manipulan la intensidad o fuerza de los elementos de la naturaleza, así como a aquellos que trabajan con el alejamiento o imploración del fenómeno meteorológico. Como su trabajo reside en el campo, donde se cuida y se protege a la tierra (siembra y cosecha) del mal tiempo, se les denomina “especialistas del temporal”. Con esta clasificación, el significado de “temporal” es implicado en designaciones similares como: “tiemperos”, “temporales”, “temporales”, “trabajadores del temporal”, “trabajadores temporales”.

Sin embargo, el término “tiempereo” es el más utilizado en la mayoría de las comunidades asentadas en las faldas de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl. Como la palabra “tiempereo” lo señala, tiene ésta relación con el “tiempo”, dándole a éste una dimensión meteorológica relacionada con el clima. Según Julio Glockner,⁴ el término se deriva de las palabras mexicanas *quiaclaxque*, *quiajtlama*, *quiampero*, o “tiempereo”, que se han preservado y se han combinado con el castellano.

En Tlaxcala también reciben el nombre de “conjurador”, es decir, que tienen el poder de evitar el mal tiempo e impedir que el huracán y el granizo hagan destrozos en las milpas.⁵ En esta zona son utilizados comúnmente los nombres de *teztlazc* y/o *quiatlazc*.⁶

³ Con esto se alude a la clasificación de Alfredo López Austin (“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. 99-117), en la que señala la categoría de “dominadores de meteoros”, la cual será dividida en: 1. Los que arrojan el granizo, y 2. Los que vencen el granizo.

⁴ 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.

⁵ 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.

⁶ Según Hugo Nutini —“La formación del *teztlazc* o *tiempereo* 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—, desde el punto de vista lingüístico, el *teztlazc* es una transformación de *teciuhltlazqui*, “conjurador de granizo”, mientras que *quiatlazc* lo es de la lluvia. Registrado etnográficamente hoy en día por 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 Abya-Yala).

El oficio del “tiempereo” incluye el pronóstico del temporal: mediante la observación de las nubes, pueden saber si habrá tormentas, heladas o granizadas.⁷ Igualmente abarca la petición de lluvia, es decir, la imploración de aguas benéficas para la comunidad. Generalmente, esta petición de lluvia es realizada por medio de un ritual y la colocación de ofrendas. Existen algunos términos, en ciertas comunidades de Morelos, en donde, debido a esta tarea específica, son llamados *claclasqui* o “aguadores”. Se usa este vocablo

para designar, de manera específica, a los individuos “encargados de ir a los cerros y pedir el agua para el temporal”; aunque habría que aclarar que en la actualidad, cuando se les ve trabajando en grupo o para referirse a sus actividades, generalmente se les conoce como aguadores: “pedidores de agua” o “temporalistas”.⁸

Igualmente es utilizado el término de “propiciador” o “aurero” en el Estado de México, en donde, según testimonios recopilados por Juan Bulnes,⁹ el término “aurero” es una autodesignación de los propios actores porque se relaciona con la acción de “hacer que llueva bien”, alejando las tormentas fuertes hacia los cerros. El autor retoma el concepto de “aurero” de la definición de Bonfil Batalla.¹⁰ Este concepto está relacionado con el término “zahorí” (mago con poderes sobre los meteoros), o bien, con el de *agorero* (quien hace augurios sobre el tiempo).¹¹

⁷ En el trabajo de López Austin (“Cuarenta clases de magos...”), su antecedente es *tlacihque*, el cual tenía la facultad de descubrir las fuerzas contrarias de la naturaleza. Cfr. Roberto Martínez, “Sobre la función social del buen *nahualli*”, *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, n. 2, v. 36, 2006, p. 39-63.

⁸ Alfredo Paulo Maya, “Claclasquis o aguadores de la región del volcán de Morelos”, 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. 257.

⁹ 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.

¹⁰ 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.

¹¹ Según Stanislaw Iwaniszewski, es inútil buscar el origen de “aurero” en el término de “zahorí”, ya que éste es un vocablo español que describe a “individuos que portan una vara de avellano para buscar tesoros o cosas escondidas en la tierra”, mientras que “agorero” “sí denomina a las personas que tratan de conocer con anticipación los eventos climáticos” (“Reflexiones en torno de los graniceros, planetnicy y renuberos”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, v. 34, 2003, p. 391-422).

Otro término relacionado con “magos o sabios” es el que registra Alejandro Robles en la zona del Nevado de Toluca: “se les nombra ‘Saudinos’ o ‘Quiapequi’ o ‘Quiapecqui’. Dicen que les pega el rayo y se hacen curanderos, Saudinos que eran como sabios”.¹²

Es necesario aclarar que algunos términos conservan su origen etimológico en náhuatl y han sido castellanizados; son vocablos referidos al agua o al granizo, tal y como ocurre en Texcoco, Estado de México, en donde los *tesifteros* parecen derivar del náhuatl *tecihuitl* (granizo) y del sufijo español “ero”:

Son hombres y mujeres de “corazón fuerte” que reciben de los *ahuaques* el don para conjurar el granizo, retirar los rayos, los fuertes vientos, los aguaceros y las diferentes clases de nubes que originan las tormentas: “las víboras o las culebras de agua”, oscuras y semejantes a tornados o remolinos descendentes que arrastran las milpas; las de granizo propiamente dichas, grisáceas y con el vientre ennegrecido, y las “bolas de nubes” generadoras de tempestades eléctricas. También se considera que están dotados para curar “enfermedades de lluvia” producidas por los *ahuaques*.¹³

Verónica Valdez¹⁴ señala que en la región de Ecatzingo de Hidalgo, en el Estado de México, a los especialistas que piden el agua se les llama *ahuaques*. Éstos trabajan no sólo en lugares especiales, sino en los patios de las casas, y no dejan caer el granizo.

En el valle de Toluca son denominados *ahuizotes*, palabra que proviene del náhuatl y que se entiende como “llamar el agua”, “atajar el agua”:

Para otros autores, “zahorí” es una palabra derivada del árabe. Según Aguirre Beltrán, es un personaje que acude a la revelación provocada o a la adivinación y, en este sentido, se trata de un conocimiento complejo de diversas clases y diversas denominaciones: oráculo, nigromancia, oniromancia, prestigios, aruspicina, nigromancia, geomancia, piromancia, aeromancia, astrología, auspicio, agüero, presagio y sortilegio (cfr. 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).

¹² Alejandro Robles, “La montaña del Nevado y su presencia en la etnografía”, en Pilar Luna, Arturo Montero y Roberto Junco (coords.), *Las aguas celestiales: Nevado de Toluca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009, p. 127.

¹³ David Lorente, *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima (El complejo ahuaques-tesiftero en la sierra de Texcoco, México)*, tesis de maestría en Antropología Social, México, Universidad Iberoamericana, 2006, p. 107.

¹⁴ 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.

Son aquellas personas que han sido “golpeadas” o “atropelladas” por el rayo y han recibido de este modo el don divino de “trabajar” durante el temporal protegiendo las milpas de los fenómenos meteorológicos que puedan ponerlas en peligro.¹⁵

Soledad González nos señala que no todos los *ahuizotes* tienen el mismo grado o poder, ya que éstos dependen de cómo haya sido la señal que dejó el rayo marcada en el cuerpo: en forma de espada, sa-humerio, palma, lazo, lluvia, cáliz (siendo éste el rango más elevado) o una víbora (para los maldosos):¹⁶ “Del grado o poder depende que puedan tener éxito con el trabajo más difícil, que es controlar los fenómenos meteorológicos. Los ahuizotes con grado menor sólo pueden curar de aires.”¹⁷

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

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

—“Rayados”: son individuos que fueron tocados de manera directa por la acción del rayo y que cuentan con gran prestigio debido a que se les atribuyen mayores poderes sobrenaturales.¹⁸

—“Cuarteados”:¹⁹ se trata de personas que reciben de forma indirecta la fuerza del rayo, la cual es de gran magnitud. De esta forma, la descarga deja inconsciente al elegido, es decir, lo deja “privado”.

¹⁵ Soledad González, “Pensamiento y ritual de los ahuizotes de Xalatlaco, en el valle de Toluca”, 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. 316.

¹⁶ Sin embargo, también se les llama *ahuizotes* a aquellos que reciben la “señal” de los sueños y de la enfermedad.

¹⁷ Soledad González, “Pensamiento y ritual de los ahuizotes de Xalatlaco, en el valle de Toluca”, p. 318.

¹⁸ Alfredo Paulo Maya, “Claclasquis o aguadores de la región del volcán de Morelos”, p. 258-259.

¹⁹ Los términos “rayados” y “cuarteados” pertenecen a la categoría de los *claclasquis*, mencionada anteriormente, sólo que se hace esta distinción debido a la importancia que tiene el haber sido sacudidos por el rayo. Ahora bien, existe otro tipo de manifestaciones, como la “aparición del arco iris” sobre la cabeza del designado, que significa una señal de coronación, es decir, que su iniciación no sólo ha sido bien recibida, sino que además se le otorga un reconocimiento especial a sus facultades como trabajador del tiempo. *Idem*.

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

Existen otros nombres relacionados específicamente con el granizo. Entre ellos están los denominados “graniceros”,²⁰ “arreadores de granizo” o “ahuyentadores de granizo”. Al respecto, en los estados de Morelos y de México, Catalina Rodríguez²¹ señala el término de *tecihueros* (del náhuatl *tecihuatl*, granizo, y del sufijo español “ero”),²² hombres dedicados a controlar el granizo, ya sea para alejarlo o para atraerlo, de tal forma que conocen el comportamiento de este elemento natural, así como las medidas y rituales que hay que practicar para controlarlo.

Finalmente, debido a su particularidad, en la región veracruzana tenemos a los *tlamatines*.²³ Son conocidos como el hombre-trueno y su personalidad compleja está asociada con el fenómeno meteorológico, es decir, constituyen el trueno en sí mismo, y, por otro lado, representan al especialista que es capaz de propiciar el trueno.²⁴ Tienen el don de manejar el viento, los rayos y los relámpagos y se les relaciona con sus “pares” sobrenaturales. Los *tlamatine* son una especie de duendes

²⁰ Aunque el término hoy en día se ha ampliado, es decir, se utiliza para designar a aquella persona que puede manipular cualquier factor meteorológico, en algunas comunidades de los estados de México y de Puebla, asentadas en las faldas de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl, consideran que el término de “granicero” tiene una connotación negativa por el hecho de arrojar el granizo a otras comunidades, atribuyéndola a una personalidad maléfica (comunicación personal del tiempo de Santiago Xalitintla, Puebla. Trabajo de campo, noviembre de 2006). Aun así, este término se ha vuelto tan común como el concepto de “tiempereo”, y no debemos descartar que el libro coordinado por Johanna Broda y Beatriz Albores (*Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/Universidad Nacional Autónoma de México, 1997) haya influido en la comunidad antropológica para designarlos. Bajo la categorización de magos y brujos que hace López Austin (“Cuarenta clases de magos...”), serían los *teciuhltlazqui* o *teciuhpeuhqu*, “el que arroja granizo” y “el que vence al granizo”, respectivamente.

²¹ 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.

²² Término parecido al de *tesifteros*, que registra Lorente (*La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima...*)

²³ Del náhuatl *tlamatini*, que significa sabio. Cfr. fray Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, 5a. ed., México, Porrúa, 2004 (Biblioteca Porrúa de Historia, 44). Roberto Martínez, “Sobre la función social del buen *nahualli*”.

²⁴ Rebeca Noriega, *Tlamatine. Mitología y ritual en torno a la figura del trueno, en la falda este del Cofre de Perote*, tesis de maestría, Xalapa, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Golfo, 1994.

que habitan en los “encantos”; son dueños de los cerros, las barrancas y las cuevas. Son traviesos y molestan especialmente a los niños. Producen rayos y se dice que tienen en su poder cuatro ollas con granizo, relámpagos, truenos y nubes, los cuales utilizan para regular el tiempo.

De la información recabada se deduce que, en la zona del Altiplano Central, un “tiempero” o “granicero” se puede clasificar de la siguiente forma: 1) los que trabajan aquí en el campo (y que tienen una designación según su comunidad, cosmovisión y marco geográfico); y 2) los que murieron y ayudan desde arriba,²⁵ con la característica de que éstos se pueden convertir en el propio fenómeno meteorológico.

EL “LLAMADO”

En la mayoría de las investigaciones etnográficas que abordan el trabajo de estos especialistas meteorológicos se puede ver que existen tres formas comunes de iniciación por las que dichos personajes se adentran en el trabajo del temporal: el golpe del rayo, las enfermedades y los sueños. Es decir, el “llamado” divino que proviene de arriba²⁶ se hace presente en estos individuos mediante una o todas estas formas a la vez.

EL PODER DEL RAYO

El golpe del rayo es la forma más tangible e imperante para asignar a un trabajador del temporal. Tangible porque el cuerpo recibe la fuerte descarga del rayo,²⁷ implicando connotaciones visuales manifestadas físicamente, y, por ende, la persona que recibe la descarga será reconocida inmediatamente por la comunidad como trabajador. Por otro lado, el golpe del rayo es imperante porque es un “llamado” que

²⁵ Sin embargo, no hay que confundirlos con los seres sobrenaturales, los señores del tiempo, entidades divinas que tienen un rango aparte. Este tema será tratado más adelante en el capítulo “La interacción con las divinidades”, apartado “Los muertos”.

²⁶ Propiciado por ciertas deidades denominadas con distintos nombres desde *ahuaques* “señores”, e incluso Dios Padre, dependiendo de las regiones y/o de la cosmovisión de los tiempos (cfr. capítulo “La interacción con las divinidades” de este libro).

²⁷ Sobre este punto, véanse: P. Grim, “Cuando cae un rayo”, en *Discover en español*, México, 2002. William Burroughs, Bob Crowder, Ted Robertson, et al., *Observar el tiempo*, Barcelona, Planeta, 1998. R. Dubos, *Salud y enfermedad*, México, Ediciones Culturales Internacionales, 1985, p. 65.

no espera, es decir, no se desarrolla en un cierto lapso de tiempo, como la enfermedad o los sueños continuos, sino que el golpe del rayo es atribuido a una exigencia inmediata de las fuerzas sobrenaturales para colaborar con el temporal.

De esta manera, la señal divina que los marca es el rayo, y aún más si se sobrevive²⁸ a su descarga eléctrica; es el poder (la fuerza del rayo) contenido ahora en el cuerpo del individuo lo que les permite enfrentar a los “malos” elementos de la naturaleza. Se considera que “se absorbe mediante un proceso de magia contaminante el poder (calor y energía) del rayo, para así poder deshacer las granizadas”.²⁹

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

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

En el trabajo de Miguel Morayta, realizado en Ocotepéc, Morelos, se narra una serie de creencias con respecto a quienes eran lesionados por un rayo, conocidos como los “pegados por el rayo”. El autor señala que quien moría por un rayo se convertía inmediatamente en uno de los “señores del tiempo”, mientras que los que sobrevivían pasaban por un periodo de inconsciencia en el cual recibían un don, ya fuera para curar o para manejar las cosechas y la presencia e intensidad de las lluvias. En este letargo,

a través de sueños, se manifestaban los señores a sus escogidos; si éstos no se daban por aludidos, les pegaban con un rayo para instruirlos mien-

²⁸ Hay casos en los que el cuerpo humano no resiste la descarga y el espíritu de esa persona que la recibe trabajará directamente en las nubes, es decir, en un ámbito celeste. Para mayor referencia, consúltese Carlos Bravo, “Iniciación por el rayo en Xalatlaco, Estado de México”, 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. 359-379. David Lorente, *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima...*

²⁹ Carlos Bravo, “Iniciación por el rayo en Xalatlaco...”, p. 370.

tras estuvieran inconscientes. Era, entonces, cuando se les daba escoger sobre qué y cómo deberían de utilizar el don que se les otorgaba.³⁰

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

El joven platicaba que unos señores le preguntaban con qué quería curar. Le mostraban diferentes yerbas y un olote para que él escogiera. Él, por pena, sólo escogió el olote. Esto significó que su labor era la de hacer que las cosechas fueran abundantes. Después de recobrar la conciencia, recorría los campos en la noche arreando niños que sólo él veía para juntarlos en las milpas. Estos niños se convertían en mazorcas. Mucha gente le pedía que interviniera para que sus siembras se llenaran de elotes.³¹

En el mismo lugar, en los años treinta, un rayo cayó justo en la entrada de la iglesia. Una muchacha resultó lesionada y quedó inconsciente. Según testimonios registrados por Morayta, cuentan que en sus delirios ella hablaba con los “señores del tiempo”, prometiéndoles llevarles los alimentos que le pedían: “Durante toda una época de secas se le veía, con su canasta, entrar y perderse dentro de una barranca. Ella explicaba que le llevaba su comida a ‘los señores’ que estaban cultivando en unos campos que estaban bajo la tierra.”³²

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

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

Se cuenta que una vez que son tocados por la acción de una centella de origen femenino y relacionada con el mal, inmediatamente mueren los

³⁰ Miguel Morayta, “La tradición de los aires en una comunidad del norte del estado de Morelos: Ocotepéc”, 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. 226.

³¹ *Idem.*

³² *Idem.*

elegidos. Sin embargo, posteriormente serán resucitados por la acción de un rayo de origen masculino y relacionado con el bien. Este tipo de marcado cuenta con un gran prestigio y le son atribuidos mayores poderes sobrenaturales.³³

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

Se tiene la creencia de que si un marcado no cumple con su cargo, estará predispuesto a sufrir una desgracia, y al morir, como forma de penitencia, cumplirá con sus responsabilidades en el reino de los cielos atendiendo a los enfermos que llegan en forma de espíritu.³⁴

En cuanto al número de descargas de rayos que puede recibir un elegido para trabajar con el temporal, es variable éste según la región. David Lorente registra en la zona de Texcoco, en los testimonios de un *tesiftero*, que un *tiempero* tiene que recibir cuatro rayos, y sus golpes pueden caer de imprevisto, o ser provocados, esto último simplemente por la propia decisión de querer pertenecer al grupo de los especialistas y así recibir el don: “‘Si tienes el deseo’ —dijo don Lupe— ‘se te va a caer después, no se sabe cuando y no se sabe en qué parte’, y añadió: ‘no se sabe en qué parte pero para que te registres tienes que tener cuatro rayazos, cuatro rayos, ésa es la verdad’”.³⁵

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

³³ Alfredo Paulo Maya, “Clasquis o aguadores de la región del volcán de Morelos”, p. 258 y 259.

³⁴ *Idem.*

³⁵ David Lorente, *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima...*, p. 110.

Dijo un anciano: “*les cae el rayo, truena y está allí el cuerpo, luego vuelve a tronar y revive*”. Se cree que la primera roba el espíritu y el segundo lo regresa. No se trata de la intrusión de una fuerza divina del rayo en la víctima sino del establecimiento de un “puente” a través del cual el espíritu elegido viaja al mundo espiritual.³⁶

El trato que recibe la persona a la que le ha caído el poder del rayo es muy especial y sólo debe ser atendido por otro tesiftero, ya que si es tocado por alguien “profano”, apunta el autor, “su organismo moriría”, cambiando de terreno de acción, quedándose a trabajar en el nivel de *ahuaque*.³⁷

Por su parte, la investigación de Otto Schumann en Tilapa, Estado de México, ejemplifica que hay graniceros que han sobrevivido a la descarga del rayo y que, mediante la misma, reciben la facultad de desarrollarse como “especialistas”, puesto que, a partir de ese momento,

oyen a través de sueños o trances las voces que les indican que tienen el poder de curar e intervenir para pedir o tomar parte en los controles de aguas, vientos y granizadas. Siempre está presente desarrollar esta habilidad o no, pero por lo general quienes no obedecen a estas voces pueden enloquecer, o hasta morir.³⁸

De otra región del Estado de México, de Xalatlaco, Soledad González³⁹ aporta testimonios sobre los *ahuizotes*, personas que han sido “golpeadas” o “atropelladas” por el rayo y que han recibido, de este modo, el don divino de “trabajar” durante el temporal, protegiendo a las milpas de los fenómenos meteorológicos que pueden ponerlas en peligro.

Esta investigadora señala que, durante los diez años de trabajo de campo en dicha comunidad, conoció a personas de distintas edades que decían haber sido golpeadas por el rayo, pero que no todas

³⁶ *Idem*.

³⁷ Para más referencia en cuanto a este término, consúltese el capítulo “La interacción con las divinidades”, apartado “Los ahuaques”.

³⁸ Otto Schumann, “Los ‘graniceros’ de Tilapa, Estado de México”, 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. 303-312.

³⁹ Soledad González, “Pensamiento y ritual de los ahuiotes de Xalatlaco, en el valle de Toluca”.

trabajaban con los fenómenos meteorológicos o curando de aires,⁴⁰ sino que incluso algunas se rehusaban a asumir el compromiso:⁴¹ “dos mujeres ‘rayadas’ que conozco [...] no se han atrevido a trabajar con el tiempo porque les da miedo. A una [...] la ‘chicoteó’ el rayo en dos ocasiones, a pesar de lo cual no se ha dedicado ni a hacer limpias, cosa que sí hace la otra”.⁴²

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

entró en un sueño en el cual vio que los ahuizotes lo conducían a Chalma... En el sueño se le revelaron todos los lugares por donde habría de pasar. Llevaba mucho tiempo en ese sueño cuando vio a una mujer con una niña. Ellas le dieron de beber agua y eso fue lo que le permitió revivir y despertar, dándose cuenta de que estaba cubierto de granizo que lo quemaba.⁴³

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

En el mismo poblado, Carlos Bravo registra otro caso similar de una persona a la que le cayó un rayo: “Cuando a uno le pega el rayo no siente nada, apenas se oye como que quiebran una varita seca y delgada... para luego empezar a caminar por los caminos que por voluntad de Dios uno en el alma anda; porque tu cuerpo está ya muerto...”⁴⁴ Dicho sujeto le comentó que cuando despertó le dolía el cuerpo y no oía ni veía bien. Fue encamado por más de dos días, no sin

⁴⁰ Cabe señalar que la acción del rayo no sólo otorga el poder de manipular y controlar los fenómenos atmosféricos, sino que también otorga el don de interpretar los sueños y hacer curaciones (cfr. 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, v. I y IV, 1989).

⁴¹ David Lorente señala que, en la región de Texcoco, cuando emergen las nubes negras y está a punto de caer una tormenta, la gente desaparece inmediatamente de las calles, ya que es época en que los *ahuiaques* mandan los rayos y, mediante éstos, se sustrae todo lo que tocan para abastecerse, incluso el propio espíritu humano para trabajar en el temporal (*La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima...*, p. 94).

⁴² Soledad González, “Pensamiento y ritual de los ahuizotes de Xalatlaco, en el valle de Toluca”, p. 319.

⁴³ *Ibidem*, p. 322 y 323.

⁴⁴ Carlos Bravo, “Iniciación por el rayo en Xalatlaco...”, p. 363.

antes hacerse una respectiva “limpia”, paso obligado⁴⁵ que al parecer necesita todo “golpeado” por el rayo. Posteriormente se dedicó a trabajar con los temporales.

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

Beatriz Albores,⁴⁶ en un estudio realizado en la zona lacustre del valle de Toluca, aborda la experiencia de los graniceros al recibir un rayo. En esta localidad existen por lo menos, según la autora, tres formas en que pega un rayo:

1. En cuanto a la primera, hay una ausencia de marcas y de consecuencias del golpe, por lo que no se requiere de tratamiento o curación;
2. En lo que toca a la segunda forma, queda una herida que puede ser aliviada con la propia saliva del granicero;
3. La tercera forma se refiere a: *a*) una marca en el cuerpo, como una cruz, un círculo o una imagen con la forma de la Virgen de Guadalupe o el Señor de Chalma, y *b*) una señal depositada; esta última es de tipo vegetal o animal, o bien, una imagen sagrada. El modo de curación⁴⁷ para aliviar el golpe del rayo radica en una limpia en la que intervienen tres especialistas o rayados, puesto que la electricidad que emana

⁴⁵ Según el autor, una vez que el sujeto ha recibido la descarga del rayo, no se incorpora éste inmediatamente a la comunidad, ni comienza a ejercer sus nuevas funciones y habilidades. Para ello es necesario que el elegido sea sometido a una ceremonia de reincorporación a la sociedad y a un aprendizaje especializado. Esta ceremonia es realizada por otros especialistas mediante una limpia que tiene por función equilibrar las nuevas fuerzas anímicas del elegido para evitar que lo dañen o pueda dañar a otra persona al no saberlas controlar. El proceso de purificación está aunado y precedido por la señal del “toque” del rayo; por ello, al terminar la ceremonia se dice que los dolores desaparecen y se le indica que debe iniciar el aprendizaje de su nuevo compromiso una vez que haya agradecido a Dios por haberlo elegido (*ibidem*, p. 371).

⁴⁶ Beatriz Albores, “Los quicazcles y el árbol cósmico del Olotepec, Estado de México”, 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. 379-446.

⁴⁷ El modo de curación está relacionado con las ceremonias de las que anteriormente nos hablaba Carlos Bravo. Es decir, se trata de un “episodio terapéutico”, como lo llamaría David Lorente, en el que se utiliza desde “agua temperante” (vino) hasta del huevo y el conocimiento de las pulsaciones en las diversas coyunturas anatómicas del cuerpo (*La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima...*, p. 127).

del cuerpo es mucha para uno solo y entre todos ellos deben absorber la energía.

Según los testimonios registrados por Albores, la mayoría de los graniceros alcanzados por el rayo coinciden en que quedan inconscientes por horas y que al despertar no tienen fuerzas y sienten “tullidos” los pies, percibiendo un calor en todo el cuerpo.⁴⁸ La autora menciona la existencia de dos tipos de descargas: “una es la *centella*, que son dos descargas: una la que los mata y la otra la que los revive. En cambio el rayo sólo es uno y ése mata. No obstante, algunos alcanzados por el rayo sobreviven, ya que el golpe puede ser más leve (como un azote sencillo)”.⁴⁹

Testimonios de doña Teófila, relatados a Julio Glockner, también diferencian entre rayo y centella: el primero “es como un hacha”, mientras que la centella es “redondita, como una canica”, pero no mata.⁵⁰

Vino el relámpago y me mató veinticuatro horas. Me velaron toda la noche y al amanecer ya me van a enterrar. Yo nomás sentí como quien me arrempujó y me privé. Me rezaron toda la noche hasta que amaneció. Eran como las seis, se levantaron mi mamá y mis tías. Y ya se van a moler; otros ya se fueron a traer la cajita para que me vayan a sepultar. Cuando vieron, ya estoy sentadita, era yo chiquita, de diez años. Dice mi tía que cuando vino de moler me vio que allí ando buscando alguna cosa. ¿Qué buscas?, me dice. Pus aquí puse mi jicarita y no parece, le digo. Quesque entonces dijo mi mamá. ¡Uuuh! Ya no me gusta m'hija, va a ser tetonalalli, va a poner sombra cuando sea grande. Y sí fue cierto, yo levanto sombra, yo pongo sombra, pero ella no quería, decía que no, que daba vergüenza. Después cuando ya venía el tiempo, enrollaba yo mi petate y me metía adentro para que no me pegue el rayo. Tenía yo mucho miedo porque me pegó acá en la cabeza, acá me pegó y me recorrió todo el cuerpo hasta acá, hasta mi pie. Todos mis dientes de arriba, no está usted para saber, pero yo no tengo ni uno, acá, las muelas, también, también, todo se me chispó, y no me sangraron, oiga usté. Fue en el solar de mi casa en donde la centella me desbarrancó, porque no fue rayo, fue centella.⁵¹

⁴⁸ En el poblado de San Buenaventura Nealtican, don Ernesto López me comentó que fue “casi” tocado por el rayo, ya que éste cayó a tan solo diez centímetros de su lado derecho; el golpe le trajo dolores en las piernas y un intenso calor en los pies, que hasta la fecha sigue padeciendo (Trabajo de campo, 4 de noviembre de 2006).

⁴⁹ Beatriz Albores, “Los quicazcles y el árbol cósmico del Oloteppec, Estado de México”, p. 390 y 391.

⁵⁰ Al parecer, atmosféricamente, la centella es un tipo de rayo de poca intensidad.

⁵¹ Testimonio de doña Teófila, en Julio Glockner, *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl e Iztaccíhuatl*, México, Grijalbo, 1995.

Con respecto a esta diferencia entre rayo y centella, existe también una explicación basada en la cosmovisión campesina, según la cual se le atribuyen elementos místicos relacionados con el carácter y el género:⁵² “Para ciertas personas, el rayo que viene de la lluvia es un rayo femenino [centella]; el rayo asesino es un rayo masculino [rayo]. El ‘rayo seco’ [...] que cae independientemente de la lluvia es el más peligroso.”⁵³

Como último ejemplo de trabajo etnográfico referido al rayo, tenemos el de José Antonio Sampayo, quien registra testimonios de ancianos especialistas que le relatan su experiencia con el rayo:

cuando cayó el rayo, yo era joven y este, al instante que yo me iba, estábamos tapando un poco de trigo que se sembraba en ese tiempo... un día vamos... éramos tres yunteros... estábamos apurados cuando viene el viento del agua y empieza a llover, no tardó mucho cuando... ¡pega el traquidazo!; entonces... mi yunta corrió... como unos 15 metros... todavía me acuerdo que le di vuelta a la yunta y agarré el arado, cuando me avienta el relámpago, ¿eh?, en ese momento mira oigo la voz del cielo, me dieron los señores, del cielo, dicen: —mira ¿éste lo llevamos o éste lo dejamos?—, tons responde otro, dice: —éste se queda a trabajar—, yo ¿eh?,... y éste dice: —éste lo llevamos—, bueno, yo me paré, me pararon ellos de nuevo...⁵⁴

A don Macario le quedó una enorme marca como consecuencia de ese día. Era una cicatriz que le dejó el rayo en su brazo derecho, cerca

⁵² El trabajo de Pedro Hernández (“Cuando el trueno quemó la iglesia de dos comunidades chinantecas”, *Tlalocan*, Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México, Universidad Nacional Autónoma de México, México, v. XII, 1997, p. 315-324) sobre los chinantecos de Oaxaca asienta otras características del rayo en relación con el trueno. El rayo está asociado sólo a “la luz del trueno” y éste es considerado como un ser viviente que está representado por la lagartija o el gallo. Existe también la “gente cuero”, equivalente a brujos “buenos”, que poseen la capacidad de convertirse en trueno y cuidar a las comunidades. Para esto, la comunidad se abstiene de echar sal o picante al agua de la laguna porque pone en peligro la vida de sus integrantes; en caso de cometer tal acto, sufriría agresiones del trueno, que consistirían en aguaceros, granizadas y caída de rayos.

⁵³ 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. 115 (Biblioteca Abya-Yala).

⁵⁴ Testimonio de don Juan Macario, tomado de José Antonio Sampayo, *El sueño y el relámpago. Cultura y relación humano-entorno biofísico en la región de los volcanes Popocatepetl e Iztaccihuatl*, tesis de licenciatura en Antropología Social, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2007, p. 47.

del codo: “estoy marcado. Es como un sello que tengo. Por medio del cual me puedo comunicar con los ‘espíritus’ de arriba”.⁵⁵

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

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

Él sólo escuchó un “tronidazo” en el cielo. Fue una calurosa mañana de junio. Los campesinos de la región estaban preocupados por el retraso de las lluvias, pues ya empezaba a escasear el maíz de la cosecha anterior... Don Antonio fue a cortar leña al monte con su hijo mayor... Él se dirigió entonces al sitio donde estaba ubicada una vieja cruz de madera, en ese mismo cerro. Es una cruz grande y al llegar se dio cuenta de que no estaba bien plantada... Don Antonio abrazó la cruz y tirando con fuerza hacia arriba la arrancó, en seguida la plantó y se oyó un tronidazo.⁵⁶

Es necesario tomar en cuenta el significado cultural⁵⁷ del “golpe del rayo”, el cual data de tiempos muy antiguos y nace, específicamente,

⁵⁵ *Ibidem*, p. 49. Pese a que sólo algunos *especialistas del temporal* quedan marcados, son pocos los que hablan de dicha marca como vía de contacto con *los señores*. En San Andrés de la Cal, la especialista ritual comenta algo similar: se trata de un pequeño bulto en la yema de su dedo meñique de la mano derecha, en el que, al momento de tocarlo, se siente una espina; para ella se trata de la marca de su *protector* y constituye el medio por el cual adquiere el *don* (cfr. 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, p. 150-151).

⁵⁶ Julio Glockner, *Los volcanes sagrados...*, p. 98-99.

⁵⁷ En el contexto etnológico, según Gustavo Aviña —“El caso de doña Pragedis en la lógica de la fuerza del rayo”, en Johanna Broda y Beatriz Albores (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/Universidad Nacional

en la región de Mesoamérica, donde los dioses⁵⁸ solían llamar a los hombres a su servicio por este medio, lo que permitía una comunicación más plena. En la actualidad, como se ha visto, este hecho sobrevive en las comunidades campesinas, donde los individuos que pasan por el trance⁵⁹ tienen un compromiso social, manejado de una forma peculiar, dejando de lado las alteraciones y complicaciones biológicas. Ahora bien, valorando el momento histórico y el grado de interés que adquiere este papel en la comunidad,⁶⁰ se parte de una ideología para la cual el daño físico no cuenta como tal (en dado caso de haberlo recibido), sino que el hecho de ser poseído⁶¹ por un rayo justifica la satisfacción de las aspiraciones e intereses del individuo en cuestión.⁶²

Autónoma de México, 1997, p. 289-299—, los fenómenos celestes capaces de destrucción, como el rayo, el granizo, el viento y el huracán, son claramente reconocidos como seres divinos de gran poder. Dentro de este grupo de fenómenos naturales hay algunas diferencias, siendo el rayo reconocido como el aspecto más humano del control del orden de la naturaleza: “Con los graniceros tenemos otra razón para pensar esto, ya que con ellos, hasta hace poco tiempo Rayo era la puerta de entrada al mundo de la visión del ciclo natural y sus misterios del agua y del tiempo; es entonces el rayo el vínculo entre el incommensurable universo y la ínfima particularidad humana” (*ibidem*, p. 292). Y también, como lo señala Pablo King, sucede el efecto inverso: “el hombre al entrar en contacto con el rayo (y por ende acceder al mundo de las fuerzas naturales) también se ve reconstituido como parte de la naturaleza y, por ende se convierte en esa divinidad... Dentro de la cosmovisión se plantea que es con el rayo que el hombre se halla naturalizado, se reencuentra con las fuerzas del mundo” (*En nombre del Popocatepetl. Religiosidad popular y paisaje ritual de la Sierra Nevada*, tesis de licenciatura en Antropología Social, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2004, p. 196).

⁵⁸ El rayo era símbolo de Tláloc y esta deidad lo utilizaba principalmente para llamar a sus servidores.

⁵⁹ No hay que perder de vista que la noción de “trance” forma parte de las discusiones teóricas vinculadas con el estudio del chamanismo. Partimos de la propuesta de Roberte N. Hamayon, según la cual, para los pueblos chamanistas se trata de “un constructo que corresponde a un cambio de estado”. Es un episodio ritual que radica en una expresión de un contacto o encuentro con los “espíritus”. De esta forma, no sólo interesa la conducta, la cual se expresa en diversos gestos, sino el significado simbólico que esto implica (*Chamanismos de ayer y hoy. Seis ensayos de etnografía e historia siberiana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, p. 20-21).

⁶⁰ Aparte de las personas que están orgullosas de ser “elegidas”, no hay que descartar a los que prefieren mantenerse incógnitos ante el peligro de ser acusados de brujos o simplemente de no aceptar el duro trabajo del aguador. Para mayor referencia, consúltese José de Jesús Montoya, *Significado de los aires en la cultura indígena*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1981 (Cuadernos del Museo Nacional de Antropología). Alfredo Paulo Maya, “Clasquis o aguadores de la región del volcán de Morelos”, p. 258 y 259.

⁶¹ Incluso cuando la posesión sea de una forma indirecta, es decir, que el rayo haya caído cerca de la persona, como en el caso de don Antonio Analco, tiempiero de Santiago Xalitintla, Puebla.

⁶² Aquí surge la necesidad de preguntarse si lo biológico se transforma totalmente en lo social, es decir, si a partir de los estudios médicos las alteraciones físicas que sufren los individuos al recibir el golpe del rayo se convierten en “cualidades extraordinarias” que los especialistas rituales empiezan a desarrollar, como sería el caso, por ejemplo, de las curiosas marcas que les

LAS ENFERMEDADES

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

Los testimonios no son tan comunes como las evidencias del golpe del rayo; sin embargo, a continuación se presentan algunos ejemplos etnográficos que dan cuenta de la enfermedad como un "llamado" para convertir a quienes la han padecido en especialistas meteorológicos:

[Doña Helodia Abdón] es una mujer de aproximadamente 60 años de edad, vive en Tetela del Volcán. Tuvo unos 25 o 26 años cuando se enfermó y no podía curarse por lo que se dirigió a consultar a doña Gregoria de 75 años de edad. La curandera dijo que si quería recuperar su salud debería dedicarse a curar a los que lo necesitaban.⁶³

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

[Doña Alejandra Flores Pérez] es una mujer de aproximadamente 80 años, originaria de Hueyapan[.] Cuando era niña [...] se encontraba bastante enferma y los dolores de su cerebro eran muy intensos, pero no podían ser calmados por ningún médico. Por eso sus padres la llevaron a un centro espiritual de un curandero de Cuautla. Fue entonces cuando ad-

salen en la piel y, posteriormente, las experiencias extrasensoriales. Coincidencias o transformaciones sociales análogas a lo biológico y a la explicación científica que conviene analizar desde la perspectiva de la antropología física.

⁶³ 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, p. 54.

quirió conciencia y conoció que debía dedicarse a curar. Los temporalistas dijeron que traía este don desde su nacimiento y fueron ellos quienes le entregaron la “fuerza” para curar y controlar el temporal.⁶⁴

Por otra parte,

[Don Celso Pineda] es hijo de una importante y conocida temporalera de Alpanocan[...] Es un hombre de 34 años que adquirió la facultad de curar, por haber estado enfermo y retomó la salud perdida con el compromiso de volverse temporalero[...] Don Celso tiene a su cargo el cerro Chiconquiahuitl y el Rostro Divino.⁶⁵

Antonio Sampayo registra testimonios de otros “temporaleros” de San Pedro Nexapa que padecieron enfermedades. Tal es el caso de don Vicente:

yo estuve enfermo 3 años... me vi bien flaco, no quería comer, ya no comía porque me quería ahogar, ¿no?; total fue una enfermedad muy mala, y cuando anduve en los hospitales de México, anduve, fui a cardiología, fui a neurología y anduve en los hospitales, vi un señor de gamucita, con un sombrero y así, y me dijo: —tú te vas aliviar, y si no así has de estar—. Y yo le contesté en esta forma: —mira, si tú crees que te hago falta hazlo y si comprendes que no hago falta no lo hagas, que yo no te obligo, lo que tú decidas—. Yo estaba en la cama, no me paraba, entonces me vieron. A otro día fueron otra vez los dos, mi compadre y dirigiéndose a mi esposa, y le dijo: —¿sabes que?, pues no anden gastando, puro tronado, ustedes se van a recibir, ustedes van a ser los meros meros... ya me dijo el caballero... ya se hizo el gasto, el taquito para que fuera a recibir después—. A mi esposa le decía: —lo pones frente al altar que ahí tenemos, lo limpias... si ves que lo limpias y le entra airito de como que tiene frío eso es que se va aliviar, y si ves que lo limpias y no pasa nada de como que tiene frío no te espantes porque eso ya es de Dios...⁶⁶

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

⁶⁴ *Ibidem*, p. 56.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 59.

⁶⁶ Testimonio de don Vicente, tomado de José Antonio Sampayo, *El sueño y el relámpago...*, p. 51-52.

estuve enferma, enferma y enferma, me estuvieron curando mucho tiempo y no me podían curar, ni doctores ni nada, nada, nada no podían hacerme, según venían a hacerme limpias y no podían curarme, entonces fue como me dijeron unas personas que vinieron que si me podían curar los tiempos, pues que mejor los tiempos me curaran porque a lo mejor tenía yo eso y yo no lo podía creer ni nada porque nunca había yo visto algo de eso, pero cuando yo vi que no me podía componer, le dije a mi esposo, dile por favor al señor Juan que me venga a curar a ver si de casualidad. Ya me dijo algo pero pues en eso no me creían los demás compañeros para curarme, entonces yo misma, como me dijo el señor Juan donde podía encontrar a los demás, yo misma fui a que me curaran, fue como ya me dijeron, que es lo que tenía yo, que tenía que tener yo mi cruz, iba yo a llevar mi cruz y me iban a entregar mi templo donde debía yo participar...⁶⁷

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

Sufren una extraña enfermedad que los mantiene inmóviles o inconscientes por largos periodos de tiempo, hasta que son atendidos por un claclasqui que los limpia. Cuando el enfermo se repone de manera inmediata, entonces se le indicará que tiene la obligación de unirse con el claclasqui que lo curó para ayudarlo con el trabajo del temporal; si se negara podría sufrir de nueva cuenta el ataque de terribles enfermedades.⁶⁸

Otra incógnita por resolver es qué tipo de enfermedades aquejan a los elegidos. Llama la atención que sólo en Xalatlaco es detectado el tipo de enfermedades que padecen: “enfermedades de aire”, especialmente de “aires del arco iris”:

El arco iris, como otros fenómenos meteorológicos, es ambivalente para los seres humanos: puede ser benéfico o dañino. En su primera faceta, “ayuda” a los ahuizotes a apartar la tempestad: lucha contra ella y vence; por eso aparece en el cielo.⁶⁹

⁶⁷ Testimonio de doña Natalia, *ibidem*, p. 52-53.

⁶⁸ Alfredo Paulo Maya, “Claclasquis o aguadores de la región del volcán de Morelos”, p. 260.

⁶⁹ Soledad González, “Pensamiento y ritual de los ahuizotes de Xalatlaco, en el valle de Toluca”, p. 347. Esta autora describe múltiples tipos de aires que causan las enfermedades: “aires

Aún así se puede deducir que, tanto la elección de las personas para sobrellevar una enfermedad, como la detección de cuáles padecimientos específicos adolecen los elegidos, al parecer no se realizan de una manera arbitraria (salvo los casos anteriormente señalados), sino que son “atributos especiales” mandados desde “arriba” a personas escogidas por “voluntad divina”, tal y como lo afirma el siguiente testimonio: “[Esto] no depende de uno, esto lo determina Dios Nuestro Señor... Él dirá: ‘éste me gusta para que me sirva y cuide su pueblo’ y ¡zas!, le deja caer su señal.”⁷⁰

LOS SUEÑOS

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

Por un lado, cuando se recibe el golpe del rayo, es en el periodo de inconsciencia, en el que el individuo sueña con ciertos personajes y situaciones específicas.⁷¹

[Don Goyo] fue a leñar al monte. Estaba en esa tarea cuando le pegó un rayo. Entró en un sueño en el cual vio que los ahuizotes lo conducían a Chalma. Nunca había estado, pero en el sueño se le “revelaron” todos los lugares por donde habría de pasar.⁷²

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

Cuando Doña Helodia se desmayó, soñó con un guía espiritual que le dijo que ella tenía un don de curar a la gente. Doña Helodia se preguntaba cómo iba a curar si nunca lo había hecho. Aprendió según sus sueños en los que los espíritus de los rayistas le explicaban cómo curar y con

de maldad”, “aires meca”, “aires de remolino”, entre otros. Sin embargo, son los de *tipo arco iris* los que están relacionados con los ahuizotes.

⁷⁰ Carlos Bravo, “Iniciación por el rayo en Xalatlaco...”, p. 363.

⁷¹ Consúltese el apartado sobre el golpe de rayo, en el que se reproducen relatos de sueños a partir de éste.

⁷² Soledad González, “Pensamiento y ritual de los ahuizotes de Xalatlaco, en el valle de Toluca”, p. 322-323.

qué curar. Tenía que cumplir con esta obligación ya que si se negaba, entonces iba a ser castigada con la muerte. Un tiempo después, en abril, le dijeron que llevara algodón, flores, rosa blanca, vasos y agua para recibirse como temporalera... Las ofrendas que le pidieron los espíritus de los rayistas a depositar en la cima del cerro Zempoaltépetl eran el algodón que significa la nube que trae la lluvia, el agua que se concibe como el espejo para reflejar el agua celeste en el espacio terrestre, las flores blancas que se usan para atraer salud y las de color oscuro para atraer buenos pensamientos. Ella se comprometió a subir anualmente para la petición y agradecimiento de la lluvia y la cosecha.⁷³

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

Empecé a tener sueños con los airecitos... y cuando ya no había nadie que ofrendara... asumí el cargo... El lugar de Nexcomolapan apenas despertó... sí allí yo soñé y le dije a Doña Fortina... Entonces supe que no puedo negarme... este trabajo es serio... de los aires, los que nos traen el aguüita...⁷⁴

Paulo Maya señala que, en la misma región y mediante los sueños, los elegidos suelen ser los "familiares cercanos" de algún *claclasqui* (es decir, de alguien al que ya le cayó el rayo), que habrá de incorporarse al grupo de aguadores:

Se trata de individuos que en un momento dado pueden perder el conocimiento, o cuando están dormidos, dar inicio a un *viaje* (sueño) que los lleva al reino de Dios, donde los señores del temporal les reciben y les enseñan todas las prácticas y secretos de un buen temporalista.⁷⁵

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

⁷³ Elías Rodríguez, *Altas de petición de lluvia al sur del Popocatepetl...*, p. 53-54.

⁷⁴ Testimonio de doña Jovita, mayo de 2004.

⁷⁵ Alfredo Paulo Maya, "Claclasquis o aguadores de la región del volcán de Morelos", p. 260.

Por otro lado, en algunas comunidades se “provoca” el sueño. Es decir, mediante el uso de enteógenos como los hongos se obtienen las revelaciones de las entidades sagradas, para dar seguimiento de esta forma a su trabajo en el temporal. Registros etnográficos recopilados por Ramsés Hernández y Margarita Loera señalan que, en algunas comunidades de Morelos, Puebla y el Estado de México, son ingeridos ciertos hongos para adivinar y pronosticar el tiempo: “Los hongos dan el don de la ‘adivinación’. Todas las mañanas le narro a mi esposa los sueños que he tenido durante la noche.”⁷⁶ Los hongos son recolectados en dos fechas (el 24 de junio, día de san Juan, y el 18 de octubre, día de san Lucas), en los *texcales*, zonas de almacenamiento de acuíferos donde crecen abundantemente. Se trata de hongos alucinógenos denominados “santitos” u “honguitos de san Juan” o “niñitos del agua”.

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

una dimensión espiritual en la que se ha recreado, a lo largo de los siglos, una antigua tradición mesoamericana que encontraba en las imágenes oníricas no meras fantasías, sino revelaciones divinas, signos premonitorios, viajes al inframundo o métodos terapéuticos y de adivinación.⁷⁷

El autor entiende el sueño como un espacio donde la comunidad campesina ha sabido conservar y reinventar sus creencias y costumbres indígenas. La revelación de ciertas imágenes en los sueños hace posible la vigencia y permanencia de los tiemperos y graniceros en las comunidades.

Los sueños son recintos del pensamiento en los que se manifiesta lo sagrado, son espacios intemporales en los que al surgir... con rostros humanos y al establecer un contacto íntimo con quien los sueña, esta persona vivirá la experiencia del sueño con toda la intensidad de un

⁷⁶ Testimonio recopilado por Ramsés Hernández y Margarita Loera, *El hongo sagrado del Popocatepetl*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008, p. 128.

⁷⁷ Julio Glockner, “Los sueños del tiempéro”, 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. 506.

trance místico y tendrá la certidumbre de haber establecido contacto con una deidad o, si se quiere, con la naturaleza deificada.⁷⁸

Ante estas peculiaridades, “el sueño” de “los elegidos” tiene un profundo reconocimiento y respeto en la mayoría de las comunidades, “pues se cree que a través de ellos es posible recibir los designios de Dios sobre la tierra”; es decir, en el sueño se emprende “el ‘viaje’ a los dominios de los señores del temporal”.⁷⁹

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

un concepto fisiológico que se refiere al momento en el que la persona está soñando, pero en estado de vigilia. Es un estado en el que el cuerpo permanece quieto pero la mente se mantiene en actividad, manifestándose movimientos oculares rápidos. Además, en este periodo de ensueño se tiene conciencia de estar soñando, por lo que también se le llama sueño lúcido.⁸⁰

La conciencia de estar entre despierto y dormido la advertimos en el siguiente testimonio de la ofrendadora principal del poblado de San Andrés de la Cal: “A mí me hablan dormitando, pero así nada más... No tengo que abrir los ojos para saber a ver que me piden, que me dicen,... yo cumplo con ellos, lo que más puedo...”⁸¹

Ahora bien, es necesario señalar que “el sueño” es la única forma que persistirá en todos los elegidos⁸² (independientemente de si fueron tocados por el rayo y padecieron algún mal, o no), es decir, durante su vida tendrán “el sueño” como un espacio para entrar en contacto con los señores y será una de las vías a las que recurrirán cuando necesiten pronosticar el temporal.⁸³

⁷⁸ *Ibidem*, p. 507.

⁷⁹ Alfredo Paulo Maya, “Claclasquis o aguadores de la región del volcán de Morelos”, p. 274.

⁸⁰ Gustavo Aviña, “El caso de doña Pragedis en la lógica de la fuerza del rayo”, p. 292.

⁸¹ Hasta la fecha, doña Jovita sigue soñando con dichas entidades, las cuales le hablan en sueños con respecto al temporal (entrevista del 3 de noviembre de 2007).

⁸² Estamos hablando de que hay tres formas de iniciación como trabajadores del tiempo. Sin embargo, los sueños persistirán como un estilo de vida, ya que mediante éstos se pronostica el temporal. Ahora bien, el golpe de rayo sí se puede volver a repetir en caso de que el trabajador haga mal su trabajo o no quiera incorporarse como especialista (consúltese el apartado sobre el golpe del rayo).

⁸³ La forma más “eficaz” o sería de pronosticar el temporal es mediante los sueños; sin embargo existen otros elementos en los cuales el especialista se basará de vez en cuando para

[el mismo sueño] se lo revela [a uno], en qué forma vamos a trabajar. Nos enseñan todavía: "En esta forma lo haces". O alguna así como persona se nos presenta, pero en sueños. Entonces ya se sueña la nube. Como lo sueña, así es al otro día o al tercer día. La que sueña uno, ésa es la que se le presenta a uno.⁸⁴

Algunas veces soñamos con dos o tres días de anticipación la tormenta y nos preparamos, para controlarla, para destruirla.⁸⁵

[Doña Helodia] mediante sus sueños puede conocer la fecha exacta de su ascensión. En sus sueños se le aparecen los "relampaguistas" o el "espíritu del Popocatépetl", don Goyo. Ellos se le presentan en forma humana y le piden que los vaya a visitar.⁸⁶

Si bien es cierto que el tema de los sueños es complicado, y digno de un estudio propio, debido a que puede ser analizado desde diferentes perspectivas y corrientes, existen contribuciones que, a partir de la antropología y la temática de los especialistas rituales, abordan el papel de los sueños.⁸⁷ En su artículo "Los sueños del tiempereo", Julio Glockner concluye que el sueño de estos especialistas

implica despertar a la realidad del mundo sagrado y justamente por ello desempeña una labor de mediación entre el mundo de los hombres y el de la naturaleza deificada... La imagen soñada que se dirige al sujeto que sueña y sólo a él, provista de un sentido que es interpretado al despertar como una revelación divina, la imagen onírica así comprendida otorga al soñante la posibilidad de asumir un destino que implica el cumplimiento de una función social: controlar el temporal.⁸⁸

vaticinar el temporal (consúltese en este mismo capítulo el apartado denominado "Objetos que sirven para invocar el agua y un buen temporal").

⁸⁴ Testimonio tomado de Soledad González, "Pensamiento y ritual de los ahuizotes de Xalatlaco, en el valle de Toluca", p. 341.

⁸⁵ Testimonio tomado de Carlos Bravo, "Iniciación por el rayo en Xalatlaco...", p. 368.

⁸⁶ Elías Rodríguez, *Altars de petición de lluvia al sur del Popocatépetl...*, p. 54.

⁸⁷ 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, 2207. Laura Romero, *Los especialistas rituales y las enfermedades del alma entre los nahuas de la Sierra Negra de Puebla*, proyecto de doctorado presentado en el Coloquio de Doctorado 2007, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas (en preparación).

⁸⁸ Julio Glockner, "Los sueños del tiempereo", p. 511.

Asimismo resalta la relación de la intemporalidad del tiempo sagrado y la imagen despojada de tiempo, mostrando que el sueño de los *tiemperos* es un espacio propicio para la aparición de imágenes oníricas consideradas sagradas o emblemáticas.⁸⁹ Por otro lado, al ser considerado el sueño un acto individual y personal, está inmerso en un “soñar colectivo y secular”, puesto que necesita de aceptación y comprensión por parte de la comunidad.⁹⁰

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

LOS NO ELEGIDOS

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

Tales son los casos que registra Hugo Nutini en los poblados de Tlaxcala, en donde son reconocidas dos clases de “*tiemperos*”: los “elegidos” y “los que deben aprender su oficio mediante un arduo aprendizaje”. Estos últimos deben ser personas de 45 años de edad en adelante y ser aceptadas por algún especialista⁹¹ para iniciar su periodo de adoctrinamiento intensivo:

incluye no solamente el aprendizaje del arte de conjurar, sino ayunos de cinco a seis días en la soledad de la montaña, además de la adquisición de conocimientos ancilares a su posición de *teztlazc*. Al final de dos años de estudio, de preferencia durante una noche de luna llena, maestro

⁸⁹ Por ejemplo, soñar con borregas en Xalatlaco se interpreta como anuncio de nubes de granizo; si se sueña con bueyes, puede significar granizo o tempestad (Soledad González, “Pensamiento y ritual de los *ahuizotes* de Xalatlaco, en el valle de Toluca”).

⁹⁰ En el mismo artículo, Glockner reflexiona en torno a la *verbalización* de los sueños, es decir, acerca del papel de la “palabra” en el momento en que los especialistas relatan sus sueños. La palabra es considerada como “un pobre vehículo que apenas esboza la intensidad de la experiencia onírica” y que, al mismo tiempo, adquiere la dimensión de ser un acontecimiento compartido, que permite ser recreado y reinventado, proporcionando un sentido tanto al especialista como a la comunidad en cuestión. El hecho de relatarlo demuestra a su vez la constante relación que existe entre el “escogido” y las entidades oníricas (Julio Glockner, “Los sueños del *tiempero*”, p. 518).

⁹¹ Este especialista debió haber soñado con la Malinche, quien le revelará en sueños si debe aceptarlo o no (*cfr.* Hugo Nutini, “La formación del *teztlazc* o *tiempero* en el medio poblano tlaxcalteca”, p. 161).

y aprendiz se presentan en la residencia de El Cuatlapanga,⁹² donde el aprendiz es totalmente habilitado por El Cuatlapanga en persona en el arte de conjurar los elementos.⁹³

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

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

Ahora son los hijos los que se encargan, pero ya no tienen la misma efectividad que tenían los viejitos. Es que los viejitos, como le digo, eran predestinados porque les había caído rayos y si sobrevivían a los rayazos ya eran los que según los espíritus los habían escogido a ellos. Se puede decir que los hijos espantan las nubes y eso, ya lo hacen con cuetones, pero no, en ese tiempo se hacía con machete y les decían cosas en otro idioma.⁹⁴

Por su parte, Paulo Maya⁹⁵ apunta que en Morelos existen “aguadores” que no son elegidos y que conocen el trabajo, debido a que se trata de familiares cercanos o amigos de los especialistas principales. Y aunque no desempeñan un cargo importante, se concretan a acompañar a los pedimentos del temporal.

Un caso interesante es el que registra Ma. Isabel Hernández,⁹⁶ en la comunidad de San Gaspar Tlahuililpan, en el valle de Toluca, en donde se realizan diversas actividades para ahuyentar el granizo. Se trata de una población de campesinos que no cuenta con atajadores de

⁹² Según Hugo Nutini, el peñón de Cuatlapanga (conocido como San Lorenzo Cuatlapanga), junto con la Malinche, conforman los espíritus legendarios de la montaña tlaxcalteca (*idem*). Para conocer la leyenda entre estas dos montañas, consúltese David Robichaux, “Clima y continuidad de las creencias prehispánicas en la región de la Malinche (México)”.

⁹³ Hugo Nutini, “La formación del teztitlacz o tiempereo en el medio poblano tlaxcalteca”, p. 161-162.

⁹⁴ Testimonio tomado de Verónica Valdez, *Habitando a las faldas de un volcán activo...*

⁹⁵ Alfredo Paulo Maya, “Claclasquis o aguadores de la región del volcán de Morelos”.

⁹⁶ Ma. Isabel Hernández González, “Los ahuyentadores de granizo de San Gaspar Tlahuililpan, Estado de México”, 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. 447-464.

lluvia especializados, siendo la población en general la que combate el mal temporal mediante ciertas prácticas, sobre todo con el uso de cohetones, rezos y la colocación de una cruz de ceniza en los patios de las casas.

Roberto Cervantes⁹⁷ nos menciona que quienes hacen estas funciones meteorológicas en la Mixteca de la sierra son los mayordomos. Una de sus obligaciones consiste en tocar las campanas durante una tormenta; de esta manera se aplaca el fuerte viento. Igualmente son responsables de sacar las cruces de la iglesia para llevarlas al juzgado y pedir que llueva. La elección para ser mayordomo es libre y recae en una presión social.

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

EL COMPROMISO: EL "CAMBIO" DE VIDA Y LA RETRIBUCIÓN

En algunas poblaciones, el hecho de convertirse en "tiempero" requiere, más que un cambio de vida, una modificación de costumbres en la cotidianidad, es decir, la persona dejará ciertas actividades "mundanas" que formaban parte de su comportamiento. Este nuevo "estilo de vivir" no surge de repente, puesto que, en el momento de asumir el compromiso, se requiere de una preparación y orientación por parte de los especialistas con más experiencia. Muchas veces esta preparación comienza con una ceremonia de iniciación que consiste en limpias y oraciones.⁹⁸ "De esta forma el elegido pasará a una nueva

⁹⁷ Roberto Cervantes, *Tristes triques. Un diario de campo en la mixteca de la sierra (1969)*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1999.

⁹⁸ Beatriz Albores, "Los quicazcles y el árbol cósmico del Olotepic, Estado de México". Carlos Bravo, "Iniciación por el rayo en Xalatlaco..." Soledad González, "Pensamiento y ritual de los ahuizotes de Xalatlaco, en el valle de Toluca".

condición de vida: ha 'resucitado' en el mundo... un especialista en lo sagrado, capaz de entablar convenios con los señores del temporal."⁹⁹

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

su estómago "no consiente" las cosas que crecen durante el temporal y que por lo tanto están cargadas de agua. Ellos tienen que velar por el crecimiento de las plantas y no pueden comer lo que tienen encargado cuidar... Si comen alimentos frescos, del temporal, se enferman gravemente de aires, se "aventan".¹⁰⁰

En cambio, los iniciados deben consumir cosas secas, "como las gorditas de haba o tlacoyos". Al respecto, Otto Schumann señala:

Las dietas están relacionadas con la temporada de lluvia y la temporada seca. En tiempo de lluvia no pueden comer cosas "húmedas", y en tiempo de secas la dieta es húmeda; deben tener control sobre lo frío y lo caliente, lo débil y lo fuerte.¹⁰¹

El hecho de no tener relaciones sexuales¹⁰² también forma parte de las restricciones. Por lo general, se debe guardar abstinencia antes de hacer rezos, peticiones y curaciones.

Se dice que el acto sexual está relacionado con la debilidad; abstenerse de estos actos se ve como una forma de mantener la fuerza necesaria para intervenir en lo que se debe, y relacionada con las habilidades desarrolladas y con su misión como graniceros.¹⁰³

El hecho de seguir estas instrucciones garantiza el buen funcionamiento del cargo. Esta forma de desempeñar bien su oficio se ve retribuida a veces con algún tipo de compensación por estos servicios.

⁹⁹ Alfredo Paulo Maya, "Clasquis o aguadores de la región del volcán de Morelos", p. 263.

¹⁰⁰ Soledad González, "Pensamiento y ritual de los ahuizotes de Xalatlaco, en el valle de Toluca", p. 323.

¹⁰¹ Otto Schumann, "Los 'graniceros' de Tilapa, Estado de México", p. 308.

¹⁰² Tanto la abstinencia sexual como la iniciación o preparación, según Johanna Broda, son elementos de la tradición mesoamericana que los especialistas rituales prehispánicos llevaban a cabo (comunicación personal, 19 junio de 2008).

¹⁰³ Otto Schumann, "Los 'graniceros' de Tilapa, Estado de México", p. 308.

Dicha retribución es voluntaria la mayoría de las veces; sin embargo, hay lugares en donde se efectúan contratos, como el que registró Bodil Christensen, en 1962,¹⁰⁴ entre un granicero y seis pueblos de Texcoco, en el que el primero se comprometía a no dejar caer granizo en las siembras de las comunidades participantes.

Hugo Nutini, por su parte, señala que en Tlaxcala los especialistas eran dotados de comida, bebida y maíz, o bien, de pagos comunales en dinero, y recibían muchas veces un salario anual que variaba según el tamaño del terreno y que provenía de cuotas establecidas.¹⁰⁵

David Robichaux apunta que actualmente el pago comunitario es una característica común en los poblados que rodean a la Malinche, pues, según varios informantes, los tiempberos “levantaban acta” (una especie de contrato), garantizando la lluvia y la protección de la comunidad contra el granizo. Otras formas de pago consisten en una especie de sueldo o en una contribución voluntaria aportada por las comunidades, así como en semillas de maíz, producto de la cosecha protegida.¹⁰⁶

Por su parte, según datos de Mercedes Olivera, en la región de Tlaxcalancingo, Puebla, los vecinos de cada barrio le pagaban al especialista meteorológico para la protección de sus milpas en contra de las granizadas.¹⁰⁷

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

A los del tiempo a veces les cooperamos, porque así se trata aquí; tenemos, pues, esa costumbre. Es ahora sí que una invitación a colaborar todos con un granito de arena para que suban a trabajar al cerro, y ya ponen sus \$20, \$50, \$100, según la voluntad, porque dicen “no da el que

¹⁰⁴ Bodil, Christensen, “Los graniceros”, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Sociedad Mexicana de Antropología, México, t. 18, 1962, p. 87-95.

¹⁰⁵ Hugo Nutini, “La formación del teztlacz o tiempero en el medio poblano tlaxcalteca”. 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.

¹⁰⁶ David Robichaux, “Clima y continuidad de las creencias prehispánicas en la región de la Malinche (México)”; “Lluvia, granizo y rayos: especialistas meteorológicos...”

¹⁰⁷ Mercedes Olivera, “Los ‘dueños’ del agua en Tlaxcalancingo”, en *Cholula. Reporte preliminar*, México, Editorial Nueva Antropología, 1967, p. 89.

tiene, sino el que tiene voluntad y el que cree". Nosotros sí creemos, esa gente ya viene destinada.¹⁰⁸

Carlos Bravo registró testimonios que apuntan a que los especialistas sólo deben recibir un "pago" por las curaciones, ya que en ellas "se les da un pedazo de su salud al enfermo para que sane más rápido", más no así en el hecho de "atajar el agua", ya que es un acto considerado como un deber: "En las curaciones puede tener uno algunas ganancias; te pueden pagar con pollos, con huevos, con maíz, con haba o con dinero... Pero en lo de 'espantar las aguas', en eso nadie nos da, es una obligación."¹⁰⁹

En algunos lugares, la acción de compensar el trabajo de los tiempos, ya sea con dinero o con productos en especie, se ha convertido en una forma de "pago" por sus servicios;¹¹⁰ sin embargo, en ocasiones se exceden los límites del cargo. En este sentido, Julio Glockner señala que:

puede suceder que el conjurador, a fin de acrecentar la ventajosa situación, ceda a las tentaciones de la mercantilización y denigre su trabajo adaptándolo a las conveniencias de la compra-venta, ámbito profano que se encuentra justo en el extremo opuesto de la experiencia sagrada.¹¹¹

Ahora bien, hay que tomar en cuenta que existe la cooperación "voluntaria" por parte del poblado y los participantes foráneos para algunos gastos que se necesitan en las diversas ceremonias: alimentos, bebidas, regalos, cohetes, música, entre otros. Como se trata de celebraciones colectivas, en las que el beneficio será igualmente colectivo (alejar el mal temporal y atraer el agua suficiente para la tierra, y por ende una buena cosecha), vale la pena señalar que no se trata de una acción capitalista de "compra-venta" o de "pago-mercancía", sino de una forma diferente de reciprocidad. Para las comunidades campesinas de tradición mesoamericana, la economía forma parte de la propia sociedad, vinculándose con las relaciones políticas, sociales y

¹⁰⁸ Testimonio tomado de Verónica Valdez, *Habitando a las faldas de un volcán activo...*

¹⁰⁹ Carlos Bravo, "Iniciación por el rayo en Xalatlaco...", p. 369.

¹¹⁰ Un caso concreto lo tenemos en San Juan Tequesquináhuac, poblado cercano a Texcoco, en donde don Timo garantiza un buen aguacero por 1 500 pesos, aunque "no se aceptan reclamaciones, porque precisión, lo que se dice precisión, no" (cfr. María Rivera, "Un buen aguacero sale en 1,500 pesos", *La Jornada*, México, sábado 28 de mayo de 2002, p. 8 y 44.

¹¹¹ Julio Glockner, *Los volcanes sagrados...*, p. 109.

religiosas.¹¹² En ese sentido, tal como lo entiende Johanna Broda, el pago se remite a una deuda que se crea en una estructura de reciprocidad; dicho pago se plasma en las diversas ofrendas que las sociedades indígenas hacen a la tierra y a las divinidades.¹¹³

SUS HERRAMIENTAS DE TRABAJO

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

¹¹² Catharine Good, “Economía y cultura: enfoques teóricos y etnográficos”, en Andrés Medina y Ángela Ochoa (coords.), *Etnografía de los confines. Andanzas de Anne Chapman*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2007, p. 81-98 (Colección Científica, 514). La autora ha trabajado este tema ampliamente, poniendo énfasis en las diferentes expresiones de organización de la economía en las comunidades indígenas. Destaca su análisis sobre las nociones de “reciprocidad” y “distribución”; ambos conceptos constituyen una forma de intercambio compleja que se da a la par y de manera horizontal entre los grupos. Cfr. “El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, p. 239-297. “Trabajando juntos. Los vivos, los muertos, la tierra y el maíz”, en Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 153-176.

¹¹³ En la época prehispánica, existía un contrato que se establecía entre los hombres y los *tlaloque*; este contrato implicaba el sacrificio de niños, llamado *nextlahualli*, “la deuda pagada”, y tenía lugar en la época más seca del año. Señala Broda que el dios Tláloc daba la lluvia en préstamo para recibir a cambio sacrificios humanos (Johanna Broda, “Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia”, *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, v. 6, 1971, p. 245-327).

Actualmente, en las comunidades guerrerenses donde ha hecho investigación etnográfica Catharine Good, se alude también a una “deuda” que tienen los seres vivos con la tierra. Es una deuda que se contrae a partir de que dichos seres se nutren de ella durante su vida (los alimentos que la madre naturaleza nos proporciona), y luego, al morir ellos, la tierra se ve beneficiada con sus restos. Se trata, pues, de “una deuda por pagarse o una obligación recíproca no devuelta... Al recibir el don inicial del maíz y al dedicarse a la agricultura para producirlo los seres humanos incurrir en una deuda perpetua con la tierra y dependen de ella, así como de las plantas y la lluvia para su sobrevivencia colectiva” (Catharine Good, “Trabajando juntos. Los vivos, los muertos, la tierra y el maíz”, p. 169-173).

LAS IMÁGENES DE SANTOS

Las imágenes de santos pueden ser usadas, por lo general, como intermediarias para pedir agua o, en su defecto, calmar un mal temporal. Su intercesión, entre el especialista y los “señores”, es considerada como efectiva; sin embargo, en algunas ocasiones, los santos son vistos directamente como los seres que traen el agua, teniendo así una dualidad de intermediarios y propiciadores.¹¹⁴

El antropólogo peruano Luis Millones considera que, para abordar la representación de las imágenes de los santos, es necesario entender qué papel juegan ellos estando “ubicados en el nivel donde la relación con los humanos se convierte en una conversación”. Se trata, pues, de unas “deidades menores” que, en su trato cotidiano, permiten acercarse a la cúspide de la jerarquía divina. Esta relación no nació en América, sino que fue impuesta bajo las distintas advocaciones durante la conquista española: “Al lado de un nombre tradicional, ofrecido por los indígenas o escogido arbitrariamente por los conquistadores, se le agregó el apelativo de un santo (virgen o cristo) que respondía a la coyuntura vivida por la hueste española.”¹¹⁵

La relación de los santos europeos y las comunidades indígenas americanas, para el autor, resultó un tanto endeble, ya que los pobladores indígenas dedicados a la agricultura enfocaron sus necesidades o sus desgracias como un favor o un rechazo en contra del santo en cuestión: “las buenas cosechas se atribuirían al favor de santo, y las heladas o lluvias torrenciales serán interpretadas como castigos o avisos de una desgracia mayor, también enviados por el mismo patrono”.¹¹⁶ Estas situaciones reorientaban los intereses propios de la comunidad, ya que trataban de apoyarse en el santo más adecuado que pudiera reemplazar a su antigua deidad.

Ahora bien, la veneración del santo se da a partir de la escultura (el bulto) o pintura (incluso fotografía) que lo representa. En este sentido, Millones pone énfasis en el tema de las imágenes, ya que constituyen la forma en que están retratadas las divinidades. Las imágenes

¹¹⁴ Para más referencia con respecto al papel de propiciador que tienen los santos, consúltese el capítulo “La interacción con las divinidades”, apartado “Los santos”.

¹¹⁵ Luis Millones, “Los sueños y milagros de san Sebastián”, en Antonio Garrido (coord.), *El mundo festivo en España y América*, Córdoba, España, Universidad de Córdoba, Servicio de Publicaciones, 2005, p. 309.

¹¹⁶ *Idem*.

repercuten de inmediato en el respeto que inspiran y son un punto de partida para crear una historia sagrada. En su texto *El rostro de la fe. Doce ensayos sobre religiosidad andina*,¹¹⁷ Millones nos habla de la “violencia de las imágenes”. Se trata de un proceso de apropiación de los nuevos seres sobrenaturales cristianos presentados a los indígenas; dicho proceso causó un impacto que repercutió en la cosmovisión de las comunidades. Al respecto, el autor señala que

Las representaciones en las sociedades precolombinas no fueron antropomorfas y la llegada de lienzos y estatuas de talla y formas humanas debió causar una impresión sin precedentes. Cada santo, sus ropas, emblemas y atributos o gestos tuvieron que ser interpretados no sólo en función de la prédica, sino también por el pequeño entorno de vecinos que quedó a cargo del templo, muebles e imágenes, y que adaptó lo que decía y dice el sacerdote al sistema de creencias locales, enraizado en el paisaje, la economía y el entorno social donde estaba insertada la parroquia.¹¹⁸

Otro autor que aborda el tema de las imágenes es Serge Gruzinski,¹¹⁹ quien considera de manera análoga que las diversas imágenes de santos fueron reinterpretadas por las poblaciones autóctonas e incluso españolas, tratando de imprimir un sello personal y característico de cada comunidad, lo que las convirtió en instrumento de identidad, resistencia o rebeldía. En estas reinterpretaciones, siempre está el papel del dominador-dominado, es decir, la iglesia oficial con una visión rígida hacia los santos, y las comunidades locales que mantienen una relación recíproca con las divinidades.

Paradójicamente, el espacio disponible para la veneración fue aquel que proporcionaba la propia Iglesia en sus templos, con sus

¹¹⁷ Luis Millones, *El rostro de la fe. Doce ensayos sobre religiosidad andina*, Sevilla, Universidad Pablo de Olavide/Fundación El Monte, 1997.

¹¹⁸ Luis Millones, “Los sueños y milagros de san Sebastián”, p. 333.

¹¹⁹ Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes (1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995. Para llevar a cabo dicho estudio, Gruzinski recorre el México colonial y el barroco en donde la imagen, en su sentido más amplio, de globalidad y movilidad, desempeñó un papel decisivo en la conquista y la colonización del Nuevo Mundo, mismo que se reflejó en los motivos espirituales (la evangelización) y de comunicación (comprensión de las imágenes, especialmente de santos, frente a los indígenas. Sin embargo, hubo que familiarizarse con diversos objetos figurativos como la cruz, los atuendos, los cortinajes, las columnas, los arcos y los capiteles, entre otros). El imaginario del indígena se vio súbitamente confrontado con la empresa conquistadora de la imagen occidental.

pinturas e imágenes. Al respecto, Millones¹²⁰ señala que se trata de la “conformación de una religión que en gran parte vive dentro del cuerpo de otra”, aludiendo al contexto de la religiosidad popular.

Una vez organizada la iglesia cristiana en el virreinato, comprendió que eran los dioses locales, aquellos que se reverenciaban en el nivel comunal o familiar, los que resistirían con más éxito la encendida prédica de los misioneros. Desde un principio se les privó de sus imágenes, pero eso no disminuyó la voluntad de los creyentes que refugiaron su fe en lugares apartados o en los propios altares de los templos católicos, a despecho del sacerdote y los indios cristianizados.¹²¹

En la actualidad pueden ser imágenes reconocidas o no por la Iglesia, ya que, una vez adoptadas como objetos de veneración, para los devotos tiene el mismo valor. Así pues, pese a que la Iglesia se opone a las reverencias que reciben las imágenes de los santos por parte de los pobladores, para ellos forman parte integral de sus comunidades y, “como todo miembro de ésta, gozan de beneficios y tienen obligaciones particulares para con el resto de la población”,¹²² interpretación que definitivamente se entiende bajo los marcos de la religiosidad popular. De tal forma que

a los santos se hacen propios, se les viste como se visten los habitantes del pueblo, se les venera y trata como personas vivas, e incluso se les castiga cuando no cumplen con sus obligaciones que supuestamente deben cumplir. Son parte integral de la vida del pueblo, no como un ello, sino como un tú.¹²³

Así pues, las imágenes de los santos cristianos han sido investidas de múltiples características ajenas a su doctrina, que, para entender hoy día su representación, es necesario recoger e interpretar las versiones que se han construido acerca de ellos. Estas “historias sagradas” tienen una vigencia local acentuada, en la que, para Luis Millones,¹²⁴ su origen católico “sirve más como forma externa, que como contenido”.

¹²⁰ Luis Millones, “Los sueños y milagros de san Sebastián”, p. 11.

¹²¹ Luis Millones, *El rostro de la fe. Doce ensayos sobre religiosidad andina*, p. 13.

¹²² Ramiro Gómez Arzapalo, *Imágenes de santos en los pueblos de la región de Chalma. Mudos predicadores de otra historia*, tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2007.

¹²³ *Idem.*

¹²⁴ Luis Millones, “Los sueños y milagros de san Sebastián”, p. 333.

SANTOS COMÚNMENTE UTILIZADOS
POR LOS ESPECIALISTAS METEOROLÓGICOS

Llama la atención que ciertos santos son muy recurrentes entre los graniceros, los cuales forman parte de sus altares domésticos. Tanto éstos, como las vírgenes, son considerados especializados para un propósito específico y funcionan mejor para ciertas solicitudes, es decir, cada uno, según sus características, es el adecuado para un determinado fin. La utilización de un santo o de otro variará según la lógica regional y/o la devoción particular a cierta imagen junto con su advocación. A continuación se destacan algunos, resaltando su relación con el temporal.¹²⁵

—*Virgen de la Candelaria* (2 de febrero): asociada con el poder de atraer la lluvia en época de secas. Se le da el atributo de conceder la fertilidad de la tierra y estar relacionada con las corrientes de agua.¹²⁶ El día de su celebración, en la mayoría de las comunidades campesinas, son bendecidas las semillas que se utilizarán para la siembra.

—*Señor de Amecameca* (primero y sexto viernes de Cuaresma): igualmente se le invoca para pedir ayuda en los trabajos del temporal. Se le identifica con el Señor del Sacromonte.¹²⁷

¹²⁵ Sin olvidar que los santos tienen más de una función. Sin embargo, para los intereses de este trabajo sólo se resaltan aquellas atribuciones relacionadas con el temporal. Por otro lado, con base en la propuesta teórica planteada a lo largo de este volumen, es necesario señalar que no contemplamos una diferencia entre advocaciones de Jesucristo (como los ejemplos del Señor de Tepalcingo o el Señor del Sacromonte, citados en este apartado) y los santos. Aunque efectivamente hay una diferencia canónica (estipulada desde la oficialidad) entre Cristo, María y los santos, desde nuestra perspectiva religiosa popular es válida la generalización, pues insistimos en que las comunidades no hacen operativa dicha distinción. En este sentido, seguimos la propuesta de Ramiro Gómez, quien señala acertadamente que “poco importa si se trata de una cruz, un Cristo, una Virgen o un santo cualquiera, todos son ‘los santos’ o ‘santitos’, como cariñosamente los nombran en los pueblos. No hay distinción nominal para referirse a Cristo, la Virgen, una Santísima Trinidad, un arcángel, san José, santa Catarina o san Juan, todos son genéricamente referidos como los santos o las santas. En el caso de los personajes femeninos, todas son llamadas también vírgenes. Evidentemente esto no proviene de la enseñanza clerical, que insiste en los niveles de veneración, con las referencias a la latría, dulía e hiperdulía. Más bien responde a una incorporación local que estos pueblos han hecho de sus imágenes a su contexto cultural, resignificándolas, conservando una coherencia con su tradición religiosa ancestral, y conviviendo —en mayor o menor medida— con la religión oficial”. *Los santos. Mudos predicadores de otra historia (la religiosidad popular en los pueblos de la región de Chalma)*, Xalapa, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2009, p. 7 y 8. Cfr. Alicia Juárez Becerril, “Los santos y el agua. Religiosidad popular y meteorología indígena”, en *Pensamiento antropológico y obra académica de Félix Báez-Jorge*, Universidad Veracruzana, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales (en prensa).

¹²⁶ Alfredo Paulo Maya, “Claclasquis o aguadores de la región del volcán de Morelos”.

¹²⁷ Cfr. Guillermo Bonfil, “Introducción al ciclo de ferias de cuaresma en la región de Cuautla, Morelos (México)”, *Anales de Antropología*, sobretiro, México, v. VIII, 1971. Ramiro Gómez

—*Señor de Tepalcingo* (cuarto viernes de Cuaresma): se le nombra para pedir ayuda en los trabajos del temporal, así como en las curaciones, en las que los especialistas rituales se enfrentan con los malos espíritus.¹²⁸

—*San Jorge* (23 de abril): según testimonios recopilados por González Jácome,¹²⁹ es el santo que “suelta” y domina las “culebras” de agua. Así que, para evitar la concentración de nubes durante la cosecha, se reza: “San Jorgito bendito, amarra tus animalitos, con tu corazón bendito, si no donde lo encuentre lo mato prontito.”

—*San Marcos* (25 de abril): se le asocia con las primeras lluvias del temporal. En el sur de Puebla se le invoca para pedir favores o milagros en la canícula,¹³⁰ cuando hay falta de agua. Alejandra Gámez¹³¹ señala que, muchas veces, los popolocas de San Marcos acostumbran realizar misas “rogativas” en los jagüeyes, para que la petición de lluvia sea escuchada por Dios y, así él, directamente, sin intermediarios, envíe el agua. Sin embargo, san Marcos ya ha sido llevado previamente a estos lugares, así como a la zona de cultivo, para que vea y se convenza de la situación.

—*San Isidro* (15 de mayo): santo patrón de los labradores, considerado como un santo controlador del clima. Se le implora mediante la plegaria: “San Isidro Labrador, quita el agua y pon el sol.”

Según Félix Báez-Jorge, un santo cercano a san Isidro es el santo mexicano Rafael Guízar y Valencia, canonizado en 2006. El autor del libro *Olor de santidad* señala a Guízar y Valencia como un mágico conjurador de tormentas. En este sentido, Báez-Jorge aborda la hagiografía de dicho personaje, destacando sus “cualidades” para controlar el agua¹³² y, de esta forma, considerarlo como un santo que puede manipular el temporal.

Arzapalo, *Imágenes de santos en los pueblos de la región de Chalma...* Pablo King, *En nombre del Popocatepetl*, México, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2010.

¹²⁸ 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. *Imágenes de santos en los pueblos de la región de Chalma...*

¹²⁹ Alba González Jácome, “Agricultura y especialistas en ideología agrícola: Tlaxcala, México”, 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. 492.

¹³⁰ La canícula es el periodo de sequía que se da a la mitad de la temporada de lluvia.

¹³¹ Alejandra Gámez, “La fiesta a san Marcos y su relación con el ciclo agrícola en una comunidad popoloca del sur de Puebla”, en Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 427-438.

¹³² Félix Báez-Jorge, *Olor a santidad*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2006. En este texto se relatan acontecimientos importantes ocurridos durante la vida de Guízar y Valencia, en los

—*San Juan* (24 de junio): venerado en tiempo de lluvias, por tal motivo es presentado como dador de agua bajo una dualidad: benevolente, pero también peligroso, porque la puede dar en exceso, perjudicando las milpas. “San Juan es el bautista, cuya imagen aparece en medio del río vertiendo agua sobre la cabeza de Jesucristo. Los xalatlauquenses invocan esta imagen para explicar el poder de San Juan sobre el agua.”¹³³

En ocasiones, este santo es relacionado con *Juan del Monte*, considerado entre las poblaciones que habitan alrededor del Cofre de Perote como el dueño de los animales, la selva y el bosque, en donde los leñadores le ofrendan cigarros y aguardiente cada vez que van al monte a recoger árboles o plantas, obteniendo así su protección y consentimiento.¹³⁴

—*San Pedro* (29 de junio): encargado de cuidar la entrada al cielo. Se le conoce también como “San Pedro de las aguas”, porque domina las corrientes de las aguas en los ríos y cavernas.¹³⁵

que casualmente la caída de lluvia constituye uno de los ejemplos primordiales para magnificar su profesión de sacerdote. Tal es el caso que sucede al elegir su vocación: enfrenta una violenta tempestad mientras arrea su ganado y es entonces cuando definitivamente decide ser sacerdote (*ibidem*, p. 78-79). En Guatemala, tuvo la capacidad de lograr que numerosas personas caminaran entre cortinas de agua y torrentes, y no se mojaran (*ibidem*, p. 132). En Cuba, al iniciar una misión, comenzó una lluvia torrencial y, mediante una plegaria, se aclaró el cielo en cinco minutos y no llovió mientras duró su misión (*ibidem*, p. 146). En otra ocasión, para detener una tormenta que azotaba a una comunidad, tomó a un niño y, levantándolo en el altar, pidió que cesara el agua con el fin de que los niños pudieran llegar a confesarse (*ibidem*, p. 197-198). Cabe señalar que, cuando Guízar y Valencia estaba ya muerto, pudo comunicarse en sueños con una monja, una capacidad que sólo poseen ciertas entidades (*ibidem*, p. 347), lo que hace de este santo michoacano un personaje especial para relacionarlo con el agua.

Historia parecida es la que señala Miguel Morayta (“La tradición de los aires en una comunidad del norte del estado de Morelos: Ocotepéc”), con base en la obra de Gruzinski, sobre un franciscano llamado Antonio Pérez, quien, en el siglo XVI, tenía también atributos para detener las tormentas. El caso de Antonio Pérez forma parte de una serie de ejemplos según los cuales los franciscanos establecidos en Morelos desempeñaban actividades relacionadas con el temporal y la manipulación de la lluvia.

¹³³ Soledad González, “Pensamiento y ritual de los ahuzotes de Xalatlaco, en el valle de Toluca”, p. 333.

¹³⁴ Rebeca Noriega, “Tlamatines: los controladores de tiempo de la falda del Cofre de Perote, estado de Veracruz”, 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. 525-563. Adelina Suzan, *Los seres sobrenaturales en el paisaje ritual de Jalcomulco, Veracruz*, tesis de maestría en Historia y Etnohistoria, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2004.

¹³⁵ Alfredo Paulo Maya, “Claclasquis o aguadores de la región del volcán de Morelos”, p. 278-279.

—*San Marcial* (30 de junio): las comunidades asentadas en las faldas del Nevado de Toluca vinculan a san Marcial con el granizo, y, por ello, le llevan ofrendas a una cueva. Esta oquedad, que se ubica en el Nevado, es reconocida con el nombre del mismo santo, en donde la gente asegura que vive san Marcial.¹³⁶

—*El Señor de Chalma* (1 de julio): este Cristo es de especial importancia, pues no sólo se le nombra para pedir ayuda en los trabajos del temporal, sino que su santuario es el lugar en donde los *ahuizotes* del valle de Toluca “piden el arma”, con la cual combaten las amenazas meteorológicas, y conocen a sus “aliados”, con los que trabajarán a partir de ese momento. Las peregrinaciones que hacen estos tiemperos al santuario de Chalma marcan la apertura y el cierre rituales del temporal.¹³⁷

Llama la atención que antes, cuando un especialista moría, lo vestían como el Señor de Chalma y le ponían la cruz de cartón, como si estuviera crucificado.¹³⁸

Por otro lado, Beatriz Albores¹³⁹ señala que la marca del rayo¹⁴⁰ entre los *quicazcles*, en la región lacustre del valle de Toluca, muchas veces es la imagen del Señor de Chalma, lo que reafirma la importancia de la veneración e invocación de su imagen.

—*María Magdalena* (22 de julio): patrona de Xico, considerada como la única santa que puede ocupar el cargo de san Juan. El día de su fiesta se caracteriza por el tronido del cielo.¹⁴¹

—*Santo Santiago, Señor Santiago o Santiago apóstol* (26 de julio):¹⁴² es el protector ante las amenazas del mal. En este caso, ayuda a enfrentarse

¹³⁶ Alejandro Robles, “El Nevado de Toluca: ‘ombbligo de mar y de todo el mundo’”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001, p. 149-160. “La montaña del Nevado y su presencia en la etnografía”.

¹³⁷ Soledad González, “Pensamiento y ritual de los ahuizotes de Xalatlaco, en el valle de Toluca”. Carlos Bravo, “Iniciación por el rayo en Xalatlaco...”

¹³⁸ Soledad González, “Pensamiento y ritual de los ahuizotes de Xalatlaco, en el valle de Toluca”.

¹³⁹ Beatriz Albores, “Los quicazcles y el árbol cósmico del Olotepec, Estado de México”.

¹⁴⁰ Tema abordado ampliamente en este capítulo, en el apartado titulado “El poder del rayo”.

¹⁴¹ Rebeca Noriega, “Tlamatines: los controladores de tiempo de la falda del Cofre de Perote...” Adelina Suzan, *Paisaje y ritualidad en Xicochimalco, Ver. Un municipio en el bosque de niebla*, tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2008.

¹⁴² Si bien es cierto que el santoral católico marca la fecha del 25 de julio como el día de Santiago Apóstol, es necesario señalar que en varias regiones, como es el caso de Puebla, específicamente en la comunidad de Santiago Xalitzintla, el santo es festejado el día 26. Esta situación es muy común entre los pueblos y podría decirse que éstos mueven la festividad a “su antojo y conveniencia”, tal y como lo señala Luis Millones, cuando habla del cambio de fiestas

en contra de los malos temporales, como, por ejemplo, una tormenta de granizo.¹⁴³ En las ceremonias de petición de lluvia “se le llega a nombrar como ‘Señor de los cuatro vientos’: el que guía las nubes cargadas de la lluvia por los cuatro puntos cardinales de la tierra”.¹⁴⁴

—*San Salvador* (6 de agosto): festividad del santo relacionada entre los *quicazcles* del valle de Toluca como “todo está logrado”, refiriéndose a la germinación de la planta;¹⁴⁵ celebración relacionada con la maduración de la planta del maíz.

Broda apunta que en Tepoztlán, en el barrio de la Santa Cruz, el día de san Salvador es la segunda fiesta principal del barrio, ya que dicho santo es la imagen venerada de la iglesia; posteriormente acontece una ceremonia significativa en “la milpa del santo”:

En el centro de la milpa se eleva una cruz floreada y, mediante trabajo comunal, se ejecutan las labores agrícolas necesarias para el crecimiento del maíz. En la víspera, en el patio de la iglesia, las mujeres preparan unos tamales con frijól que envuelven en hojas verdes de maíz; serán consumidas entre la colectividad...¹⁴⁶

—*San Lorenzo* (10 agosto): santo considerado el patrono de la lluvia en la región de Tlaxcala. Según datos etnográficos de Sánchez,¹⁴⁷ la gente le rinde homenaje a San Lorenzo Cuatlapanga (nombre del cerro ubicado cerca de la Malinche) depositando una ofrenda el día del santo.

en Perú: “Son frecuentes los casos en los que el pueblo decide anular el mandato de la Iglesia Católica y dedicar a su santo patrono un día diferente del que marca el calendario oficial. Así sucede en Túcume, donde la Purísima Concepción es festejada en febrero, dejando sin efecto el día 8 de diciembre que le está consagrado por la Iglesia. Este tipo de decisiones se asienta en razones de muy distinto orden. En varias ocasiones, los pobladores nos explicaron que si la fiesta se celebra el mismo día en la misma región, las parroquias y sus devotos estarían disputando el mismo público que potencialmente acudiría al festejo. Dado que cada reunión es a la vez feria de carácter comercial, lugar de encuentro familiar, centro de peregrinación y ocasión de eventos civiles, resulta muy conveniente que cada pueblo, distrito o comunidad, tenga su propia fiesta patronal perfectamente diferenciada de la de sus vecinos.” (Luis Millones y Renata Millones, *Calendario tradicional peruano*, Lima, Fondo Editorial del Congreso de Perú, 2003, p. 12-13).

¹⁴³ Carlos Bravo, “Iniciación por el rayo en Xalatlaco...”

¹⁴⁴ Alfredo Paulo Maya, “Clasquis o aguadores de la región del volcán de Morelos”, p. 279.

¹⁴⁵ Beatriz Albores, “Los quicazcles y el árbol cósmico del Olotepc, Estado de México”.

¹⁴⁶ Johanna Broda, “¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual”, en Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 73-74.

¹⁴⁷ Víctor Hugo Sánchez, *De rebeldes fe. Identidad y formación de la conciencia zapatista*, México, Instituto de Cultura de Morelos, 2006.

—*San Bartolomé* (24 de agosto): santo invocado en Tabasco, debido a que las tempestades son muy fuertes. Se le implora con la siguiente oración.¹⁴⁸

Vuélvete, Bartolomé,
que yo te daré tal don:
que donde fueres nombrado
no caerá ni piedra ni rayo,
ni morirá mujer de parto,
ni criatura de espanto.

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

En Xalatlaco, Estado de México, el “Señor San Miguel” ayuda al “ahuizote” a mover las nubes hacia donde no causen perjuicio. Igualmente, le ayuda a enfrentarse en contra de una tormenta de granizo.¹⁴⁹ En su día, estos especialistas meteorológicos van a Chalma a “entregar el arma” con la que han trabajado y luchado durante el temporal:

El arma es como si fuera un máuser, una escopeta, o como un chicote de arriar las borregas. Ese día vamos a entregar y a agradecer que salimos con bien, nadien de nosotros salió fallo o lo chicoteó el rayo, obedeció la nube, no maltrató el granizo, la cola de agua... hay buena cosecha.¹⁵⁰

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

La fiesta de san Miguel también está relacionada con la maduración de la planta y los primeros elotes. Tanto en Guerrero como en Morelos¹⁵¹

¹⁴⁸ Virginia Rodríguez Rivera, *Santa Bárbara. Estudio histórico y geográfico de la oración de la santa*, México, Libros de México, 1967.

¹⁴⁹ Carlos Bravo, “Iniciación por el rayo en Xalatlaco...”

¹⁵⁰ Testimonio tomado de Soledad González, “Pensamiento y ritual de los ahuizotes de Xalatlaco, en el valle de Toluca”, p. 334.

¹⁵¹ Druzo Maldonado, “El culto a los muertos en Coatetelco, Morelos (una perspectiva histórica y etnográfica)”, en Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 177-196.

los muertos están presentes en esta celebración, ya que también comparten los primeros elotes con la comunidad.¹⁵²

En la región morelense, san Miguel tiene una clara advocación de protector frente al diablo y los malos aires.¹⁵³ “Con sus poderes de guerrero es capaz de destruir los seres malhechores del temporal (granizo, culebras de agua, aires que atacan el cuerpo) los cuales destruye mediante un ‘rayo’ benéfico que se desprende de sus espadas de fuego.”¹⁵⁴

Se dice que, con su espada, san Miguel regresa el diablo al infierno y esto es motivo de celebración, junto con la cosecha lograda. Dora Sierra hace un detallado estudio sobre san Miguel y la cosmovisión campesina. La autora retoma varios ejemplos etnográficos de diversos lugares que sustentan el vínculo entre san Miguel y el ciclo agrícola:

Así como en la liturgia cristiana San Miguel es quien comanda las huestes celestiales para defender el reino de Dios, en la cosmovisión campesina contemporánea del centro de México su nueva misión es dirigir los trabajos de las huestes angelicales para beneficiar y proteger la siembra y la cosecha, patrimonio vital de los agricultores.¹⁵⁵

—*San Francisco de Asís* (4 de octubre): el día en que se venera este santo, se cree que en Xico, Veracruz, las lluvias se despiden quedando sólo los truenos.¹⁵⁶

—*Santa Cecilia* (22 de noviembre): forma parte de las fuerzas controladoras del clima junto con santa Bárbara. Ante una descarga eléctrica se implora: “Santa Bárbara, Santa Cecilia, líbrame de esta centella.”¹⁵⁷

—*Santa Bárbara* (4 de diciembre): es implorada ante una tormenta. Generalmente se le invoca con la siguiente plegaria: “Santa Bárbara doncella, líbranos de la centella”.

¹⁵² En algunas comunidades, los muertos tienen una activa participación dentro del ciclo agrícola, cumpliendo funciones específicas. Catharine Good, “Trabajando juntos. Los vivos, los muertos, la tierra y el maíz”, en Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 153-176. Para más detalle, consúltese el capítulo “La interacción con las divinidades”, apartado “Los muertos.”

¹⁵³ Miguel Morayta, “La tradición de los aires en una comunidad del norte del estado de Morelos: Ocoatepec”.

¹⁵⁴ Alfredo Paulo Maya, “Clasquis o aguadores de la región del volcán de Morelos”, p. 278.

¹⁵⁵ Dora Sierra, *El demonio anda suelto. El poder de la cruz de pericón*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2007, p. 103.

¹⁵⁶ Rebeca Noriega, “Tlamatines: los controladores de tiempo de la falda del Cofre de Perote...”

¹⁵⁷ Alba González Jácome, “Agricultura y especialistas en ideología agrícola: Tlaxcala, México”, p. 486.

Virgina Rodríguez,¹⁵⁸ en su interesante estudio histórico y geográfico de la oración a santa Bárbara, nos describe 171 versiones de oraciones que los pueblos de México acostumbra rezar a la santa para librarse de tempestades, rayos y truenos. A continuación unas versiones de plegarias relacionadas con el temporal:

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

Igualmente, la autora registra que en Brasil se asocia a la santa especialmente con san Jerónimo "para acudir en auxilio de los hombres en las tormentas y tempestades, en el zigzaguear de los rayos o el retumbar de los truenos en el cielo".¹⁵⁹ En México, se registraron asociaciones con otros santos, tal y como se lee en la siguiente oración:

Dulce Santa Barbarita
quemo esta palma bendita
para que tú nos protejas,
San Cristóbal, San Isidro,
el niño Dios y la Virgen,
el Dios de las tempestades,
porque se acaben mis males,
no se queden mis cosechas,
me salga todo a derechas
y por ser siempre bendecido;
esté mi hogar tan querido
a salvo de tempestades.
No se inunden mis potreros,
no se borren los caminos...

¹⁵⁸ Virginia Rodríguez Rivera, *Santa Bárbara...*

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 13, 139.

Del fuego del cielo, líbranos, Señor,
 de tu ira que truena, líbranos, Señor
 de la luz que deslumbra, líbranos, Señor,
 del agua, del fuego, líbranos, Señor,
 del rayo y de la centella, líbranos, doncella.
 Centella que culebreas, no me veas,
 rayo que mata derecho...¹⁶⁰

En este amplio estudio no sólo se analiza el proceso sincrético de santa Bárbara con otras deidades; por ejemplo, con Shangó, dios del rayo y de los truenos tanto en Cuba como en Brasil,¹⁶¹ sino también se hace referencia a la vida y la obra de santa Bárbara. Virginia Rodríguez señala varias leyendas hagiográficas con respecto a la actuación del rayo en su vida.

Por lo tanto, santa Bárbara es considerada como parte de las “fuerzas controladoras del clima”, al lado de otros santos como san Isidro y santa Cecilia.¹⁶²

La mayoría de estos santos y vírgenes, junto con otras imágenes como las del Santo Niño de Atocha, la Virgen de Guadalupe, el Arcángel Gabriel, la Virgen de San Juan de los Lagos, el Niño Jesús y la Santa Cruz, entre otras, forman parte de los altares domésticos de los tiempos.¹⁶³

Cabe señalar que, siguiendo el calendario agrícola mesoamericano, en el que las estaciones están marcadas por la época de secas y la época de lluvias, los santos se podrían dividir en “propiciadores” y “controladores” de agua, ya que algunos son comúnmente utilizados para solicitar el agua, como san Juan, mientras que, para controlar el clima, una de las más socorridas es santa Bárbara. Otros santos son utilizados para pedir “valor”, es decir, que otorgan cierta seguridad para trabajar en el temporal y así combatir las malas tempestades; tales son los casos de los Cristos del Señor de Amecameca, de Chalma o Tepalcingo.¹⁶⁴

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 46.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 12.

¹⁶² Alba González Jácome, “Agricultura y especialistas en ideología agrícola: Tlaxcala, México”, p. 481.

¹⁶³ En algunos altares, incluso, se ha encontrado a la Santa Muerte, pero bajo una concepción diferente a lo que se piensa en las poblaciones urbanas (cfr. Ramiro Gómez Arzapalo, *Imágenes de santos en los pueblos de la región de Chalma...*).

¹⁶⁴ El tema de los Cristos merece atención especial, ya que dentro del contexto de los seres divinos populares se ha dejado de lado el papel que ellos juegan. Se considera, en un primer

Sin embargo, hay que recordar que esta clasificación de los santos no es tajante, ya que depende del clima y la lógica regional de la que se esté hablando. Un ejemplo concreto es san Isidro Labrador, el santo de los agricultores, festejado en el mes de mayo, temporada de las peticiones de lluvias. Jorge Escamilla¹⁶⁵ estudia el caso concreto de la *Loa a san Isidro Labrador*. Se trata de la representación de una pieza dramática o “comedia” que los habitantes de San Marcos Atexquilapan realizan anualmente en la víspera de la celebración de san Isidro, para solicitar su intercesión divina en la petición de lluvias, así como el crecimiento del maíz (que en el mes de mayo se encuentra en su etapa intermedia) y otros alimentos complementarios como el frijol, el chile y la calabaza.

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

Ahora bien, no se debe olvidar que los santos conservan sus atribuciones europeas y que pertenecen al santoral católico establecido, pero, mediante la interpretación propia que las diferentes comunidades mesoamericanas les han dado a lo largo de la historia —entiéndase: una religiosidad popular en constante transformación—, los santos adquieren otras dimensiones que se sustentan en la forma de vida local. Igualmente, este contexto va de la mano con una “observación de la naturaleza” y el “paisaje ritual”, que han sido temas abordados para interpretar la refuncionalización de los santos con el temporal. En este sentido, se cree que los santos hacen las predicciones del clima durante el ciclo agrícola y, de esta forma, mandan la lluvia para que las comunidades obtengan buenas cosechas o, en su defecto, envían las lluvias torrenciales y la sequía como una forma de castigo. Por otro lado, las comunidades se encargan de que las imágenes de los santos

plano, que los Cristos poseen cierta jerarquía en la posición religiosa en comparación con los santos. Sin embargo, esto es relativo, debido a la particularidad que caracteriza a la religiosidad popular de las comunidades. En este sentido, los Cristos también son tratados de manera horizontal, presentes en la vida ritual con obligaciones y responsabilidades. Estos aspectos conllevan a un entramado de relaciones sociales que dejan ver elementos esenciales en la cosmovisión de los pueblos que lo practican. *Cfr.* Alicia Juárez Becerril y Ramiro Gómez Arzapalo (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores (en preparación).

¹⁶⁵ Jorge Escamilla, *La devoción en escena. Loa en honor a san Isidro Labrador*, México, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2008.

hagan acto de presencia en los campos de cultivo y en los entornos naturales; es una manera de hacerles de su conocimiento los lugares en donde se les invoca y, al mismo tiempo, el campo de acción en donde los santos deben actuar.

Los santos, en este sentido, como argumenta Gómez Arzápalo,¹⁶⁶ son más que simples imágenes: se trata de personajes en sí mismos que también participan en la vida del pueblo en cuestión. Tienen poderes sobrenaturales que pueden ayudar o castigar al hombre; asimismo, se relacionan de manera intrínseca no sólo con Dios y la Virgen, sino con las fuerzas de la naturaleza, sobre todo con la lluvia, los relámpagos y los truenos, con el fin de propiciar las buenas condiciones climatológicas para la siembra.

Las grandes montañas y algunos nombres de santos

Existen algunos santos que están plasmados en los nombres de las grandes montañas. Tales son los casos de “Gregorio, Popocatépetl” y “La Volcana Iztaccíhuatl”, denominada también como “Doña Rosita”, aspectos que ha abordado Julio Glockner en sus investigaciones.¹⁶⁷

Según este autor, al Popocatépetl se le anexa el nombre del santoral: *Gregorio*.¹⁶⁸ Esta designación puede ser pensada como un término genérico que comprende las acciones de más de una docena de teólogos y papas que aparecen en el santoral católico:

sobresale el Papa y doctor de la iglesia Gregorio I, llamado el Magno, quien fomentó el rezo coral; Gregorio XIII, quien introdujo una reforma en el calendario creando el que hoy conocemos como calendario grego-

¹⁶⁶ Ramiro Gómez Arzapalo, *Imágenes de santos en los pueblos de la región de Chalma...*

¹⁶⁷ Aurelio Fernández y Julio Glockner, “Culto a los volcanes”. Julio Glockner, *Los volcanes sagrados...*

¹⁶⁸ A lo largo de la historia, el Popocatépetl ha tenido diversos nombres: se le llamó *Popocatzin*, que quiere decir “El gran humeador”; también se le nombró *Atepetolonhueuetl*, que significa “Cerro viejo donde brota el agua”. Pero el nombre más antiguo que se le conoce es el de *Xallichehuac*, “Arenales que se levantan”, refiriéndose quizá a la arena que los vientos alzaban a gran altura. Sin embargo, después del año 1354, año en que hizo erupción, retomó el nombre de Popocatépetl, debido a las inmensas columnas de humo que arrojó (*cfr.* Stanislaw Iwaniszewski, “Y las montañas tienen género. Apuntes para el análisis de los sitios rituales en la Iztaccíhuatl y el Popocatépetl”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001, p. 113-148).

riano; también están Gregorio de Niza y Gregorio Nacienceno, entre una docena de otros Gregorios que han sido pontífices convirtiendo al nombre de "Gregorio" en un paradigma de vida religiosa.¹⁶⁹

En el *Diccionario etimológico comparado de nombres propios de persona* de Gutierre Tibón, consultado por Fernández y Glockner,¹⁷⁰ el nombre de Gregorio "se relaciona con los verbos griegos 'vigilar', 'despertar', 'excitar', 'velar'; y que corresponde al latín Virgilio que tiene que ver con los conceptos de 'tener fuerza vital', 'poseer aún todas las energías', 'ser vigoroso', 'estar despierto'".¹⁷¹ Se considera que al volcán Popocatepetl posiblemente le toca dicho nombre del santoral católico, establecido por los españoles, debido a los múltiples significados que tiene la palabra, relacionados directamente con el sentido que le daba la gente a la montaña.

Por otro lado, el volcán Iztaccíhuatl, conocido también como "la volcana" entre los pobladores aledaños, tiene el nombre de "Rosita",¹⁷² relacionado con santa Rosa de Lima, religiosa peruana del siglo XVI que fue santificada años después como la primera virgen del Nuevo Mundo.¹⁷³ Es en la fecha del 30 de agosto cuando se venera a dicha santa y precisamente cuando se hace una visita a la cascada del volcán para depositar una ofrenda por parte de los habitantes de Santiago Xalitintla, Puebla.

El volcán la Malinche posee los nombres de Malitzin o Matlalcuéyetl. Según Robichaux,¹⁷⁴ basado en fray Juan de Torquemada, este último término se deriva de la diosa Matlalcueye, que significa "saya o faldellín azul" y, por tanto, fue relacionado con las lluvias y el agua que la montaña proporcionaba cuando se le imploraba. Con respecto a los nombres propios y comunes, los trabajos etnográficos¹⁷⁵ apuntan

¹⁶⁹ Julio Glockner, *Los volcanes sagrados...*, p. 223.

¹⁷⁰ Aurelio Fernández y Julio Glockner, "Culto a los volcanes".

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 102-103. Carlos Villa Roiz, *Popocatepetl. Mitos, ciencia y cultura (un cráter en el tiempo)*, México, Plaza y Valdés Editores, 1997.

¹⁷² En raras ocasiones es llamada Manuelita, Teresita, María Luisa o Magdalena. Al respecto, Glockner señala que los tiempos que la ubican con estos nombres suben en otras fechas que no son fijas pero sí están comprendidas en el lapso de la cosecha y hasta las tres semanas posteriores. Sin embargo, el nombre de doña Rosita prevalece en la mayoría de las comunidades asentadas a sus alrededores (cfr. Julio Glockner, *Los volcanes sagrados...*).

¹⁷³ *Idem*.

¹⁷⁴ David Robichaux, "Lluvia, granizo y rayos: los especialistas meteorológicos..."

¹⁷⁵ David Robichaux, "Clima y continuidad de las creencias prehispánicas en la región de la Malinche (México)". Sergio Suárez, "Matlalcueye, la montaña sagrada y sus santuarios", en

en su mayoría que se le conoce como “la Bernardina”, siendo festejada el 20 de mayo en el poblado de Acxotla del Monte, así como en los pueblos que se encuentran en la periferia.

En otros lugares se le llama también Rosa, Clara o María Asunción; esta última virgen es venerada en el poblado de San Juan Ixtenco, Tlaxcala. Según datos etnográficos de Francisco Rivas, la Malinche es asociada a la Virgen de la Asunción¹⁷⁶ y la Purísima Concepción, porque éstas usan sus atavíos de colores azul cielo y blanco y, asimismo, llevan una canasta en la mano, características que se le atribuyen a la personificación del volcán la Malinche. Según el autor, “este elemento vincula simbólicamente a la Matlalcueye con la Virgen María, bajo la advocación de la Virgen del Rayo y del Monte, como aparece en algunos pueblos periféricos de la Montaña en la parte noreste y poniente”.¹⁷⁷ Por su parte, Julio Glockner registra que la Malinche tiene el nombre de María Dolores,¹⁷⁸ lo que alude a varios personajes.

La asociación con los santos resulta significativa, ya que son considerados como los “dueños”¹⁷⁹ y, al mismo tiempo, la figura antropomorfa de dichas montañas.

LOS OBJETOS ESPECÍFICOS: INSTRUMENTOS MATERIALES

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

Tienen el objetivo de “ayudar” a manipular el elemento climático peligroso, sea éste una nube o un granizo, principalmente, ya que

Tim Tucker y Arturo Montero (coords.), *Mapa de Cuauhtinchan II. Entre la ciencia y lo sagrado*, México, Mesoamerican Research Foundation, 2008, p. 203-241.

¹⁷⁶ La Virgen de la Caridad de Huamantla, en Tlaxcala, tiene atributos de la Virgen de la Asunción, ya que también se venera el 15 de agosto. Según Rivas, “a ella se le dedican los tapetes de flores que se hacen para su fiesta. Esta virgen se sincretizó durante el siglo XIX con atributos de la *Matlalcueye*, que en varias narraciones de los pueblos de la periferia de la montaña se tiene memoria de que se viste de blanco con azul”. Francisco Rivas, “Percepción y representación de la Matlalcueye en el imaginario contemporáneo”, en Francisco Castro y Tim Tucker (coords.), *Matlalcueyetl: visiones plurales sobre cultura, ambiente y desarrollo*, México, El Colegio de Tlaxcala/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología/Mesoamerican Research Foundation, 2010, t. II, p. 26.

¹⁷⁷ Francisco Rivas, “Percepción y representación de la Matlalcueye en el imaginario contemporáneo”, p. 21.

¹⁷⁸ Julio Glockner, *Los volcanes sagrados...*, p. 43.

¹⁷⁹ Tema trabajado en el capítulo “La interacción con las divinidades” de este libro.

muchas veces sirven para alejar las malas tempestades, sin dejar de lado la invocación del agua, pero esta acción generalmente consiste en la colocación de ofrendas (a mediados de abril y principios de mayo). Son, pues, estos instrumentos materiales los que permiten controlar el temporal en beneficio de los cultivos y las cosechas en un momento determinado. Con base en varios trabajos etnográficos consultados, podemos encontrar los siguientes objetos que dividiremos según su funcionalidad, es decir, *a*) aquellos que sirven para manipular el elemento climático, y *b*) aquellos que sirven para invocar el agua.

OBJETOS QUE SIRVEN PARA MANIPULAR EL ELEMENTO CLIMÁTICO

—*Agua bendita*: se “salpica” en dirección a las nubes, haciendo una cruz. En el valle de Toluca, acostumbran mezclarla con la ceniza de los fogones o el carbón y colocarla en pospatios al comienzo de la lluvia.¹⁸⁰

—*Aserrín*: utilizado en San Bernabé, Magdalena Contreras. Se toma de las alfombras hechas de este material para Semana Santa y se guarda como reliquia. Finalmente, cuando hay una tormenta, se coloca en forma de cruz.¹⁸¹

—*Cabellos*: para retirar las malas nubes, en Xalatlaco, se arrancan cuatro cabellos del centro de la cabeza y se ponen en cruz.¹⁸²

—*Campanas*: Iwaniszewski¹⁸³ señala que, en la región de la Malinche y el valle de Toluca, el repique de las campanas, especialmente las de la iglesia parroquial, se practica para alejar las granizadas y remolinos de viento. En la zona centro sur de México, también se tiene la creencia de que tocar las campanas de las iglesias (rogaciones) sirve para desbaratar las nubes mediante el eco.¹⁸⁴ En la Mixteca se tocan las campanas para aplacar el fuerte viento.¹⁸⁵

—*Carbón*: en Xalatlaco se utiliza el carbón para encenderlo en caso de peligro de tormenta o cola de agua. Éste tiene que ser bendito.¹⁸⁶ Es nece-

¹⁸⁰ Stanislaw Iwaniszewski, “Reflexiones en torno de los graniceros, planetnycy y renuberos”.

¹⁸¹ María Elena Padrón, *San Bernabé Ocoatepec. Corazón del cerro, corazón del pueblo. Religiosidad, resistencia y reproducción social de un pueblo en la ciudad de México*, tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia (en preparación).

¹⁸² Soledad González, “Pensamiento y ritual de los ahuizones de Xalatlaco, en el valle de Toluca”.

¹⁸³ Stanislaw Iwaniszewski, “Reflexiones en torno de los graniceros, planetnycy y renuberos”.

¹⁸⁴ Manuel Gamio, *La población del valle de Teotihuacan*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1979, v. V, p. 408.

¹⁸⁵ Roberto Cervantes, *Tristes triques...*

¹⁸⁶ Soledad González, “Pensamiento y ritual de los ahuizones de Xalatlaco, en el valle de Toluca”.

sario decir que el carbón puede ser sustituido por copal. Otra alternativa es utilizar la ceniza de los fogones, las cuales se esparcen en el patio en forma de cruz.¹⁸⁷

—*Castañuelas*: a nivel particular, Iwaniszewski¹⁸⁸ ha encontrado datos de que se hacen sonar las castañuelas durante las tempestades con muchos truenos.

—*Ceniza*: a principios de siglo, según los registros etnográficos, la práctica en las regiones de los estados de México y Morelos era “dibujar en el terreno una rueda con un cuchillo, poniendo en el centro una cruz de ceniza, y cuando está la nube encima del terreno, ya para caer, se corta con el cuchillo la cruz y entonces ya se abre la nube y no cae el granizo”.¹⁸⁹ Al parecer, a otros graniceros les da resultado dibujar en el patio de la casa una cruz de ceniza y colocar una botella de agua bendita del día sábado de gloria, denominada entre los pobladores “agua de gloria”. De esa manera se evita que el granizo caiga en la milpa del dueño de la casa. Por lo general, dicha ceniza está conformada por la quema de las hojas de laurel, romero o la palma bendita, así como por incienso.

—*Cirio pascual*: cera de significado eucarístico que se adquiere generalmente en año nuevo y se utiliza para calmar la fuerte lluvia.¹⁹⁰

Igualmente se pueden utilizar veladoras consagradas el día de la Candelaria, las cuales se encienden cuando comienza la tormenta.¹⁹¹ Para la comunidad de Coatetelco, Morelos, la luz de las velas sirve como elemento de predicción meteorológica en el momento en que llevan a cabo su ritual de petición de lluvias. Al mismo tiempo, el parpadeo y la intensidad de la luz avisan si los aires están presentes en cada uno de los lugares en donde se deposita la ofrenda.¹⁹²

—*Cigarros*: mediante el humo del cigarro, los especialistas encaminan las nubes hacia la dirección deseada.¹⁹³ “Don Goyo, hace este trabajo encen-

¹⁸⁷ María Elena, Padrón, “Petición de lluvia en el Mazatépétl, San Bernabé Ocotepéc”, en Johanna Broda y Alejandra Gámez (coords.), *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, Puebla, Pue., Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009, p. 313-330. Stanislaw Iwaniszewski, “Reflexiones en torno de los graniceros, planetnicy y renuberos”.

¹⁸⁸ Stanislaw Iwaniszewski, “Reflexiones en torno de los graniceros, planetnicy y renuberos”.

¹⁸⁹ Manuel Gamio, *La población del valle de Teotihuacan*, p. 298.

¹⁹⁰ María Rivera, “Un buen aguacero sale en 1,500 pesos”. María Elena Padrón, *San Bernabé Ocotepéc. Corazón del cerro, corazón del pueblo...*

¹⁹¹ Stanislaw Iwaniszewski, “Reflexiones en torno de los graniceros, planetnicy y renuberos”.

¹⁹² Druzo Maldonado, *Religiosidad indígena. Historia y etnografía: Coatetelco, Morelos, México*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2005, 168 p. (Colección Científica. Serie Etnográfica).

¹⁹³ Por otro lado, los cigarros son considerados como un arma en contra del “mal de aire”, que es provocado por las entidades malignas que se encuentran en el paisaje. Con el humo,

diendo un cigarrillo de la marca 'Alas'. Sopla el humo de abajo, casi desde el suelo, hacia arriba, y luego de izquierda a derecha. Es decir, en cruz..."¹⁹⁴ Martínez señala que el humo del cigarro puede ser considerado como desagradable; de esta forma se alejan las nubes o se para el agua.¹⁹⁵

—*Clecuil*: se trata de una mezcla de copal, laurel, palma y cera bendita, la cual es quemada o masticada por los tiempersos del valle de Toluca, soplando el humo o escupiendo la mezcla hacia las nubes negras.¹⁹⁶

—*Cohetes*: para "espantar" a las nubes o "corretearlas", se suelen utilizar cohetones de alta potencia; de este modo, "las nubes malas" sólo siguen su rumbo, su camino, fuera de los terrenos de cultivo: "Un mes antes se compran los 'cohetones de tromba' [...] Cuatrocientos treinta y cuatro cohetones (tres gruesas y media) serán lanzados durante las tardes lluviosas de la temporada de granizo. En ocasiones son necesarios cinco o más cohetones, cuando las tempestades son severas. El párroco los bendice para asegurar la ayuda de lo sagrado."¹⁹⁷

—*Copal*: de acuerdo con Iwaniszewski,¹⁹⁸ las comunidades asentadas en los alrededores de la Malinche queman copal durante las tormentas como una estrategia en contra de las tempestades.

Por otra parte, el humo del copal es una herramienta que tiene el poder de quitar los "malos aires" que se impregnan tanto en la ropa como en la piel. Un ejemplo concreto para desprenderse de dichos aires es el de pasar el cuerpo por el humo del copal: en San Andrés de la Cal, Morelos, una vez que la comunidad deja las ofrendas en los lugares sagrados del paisaje, antes de entrar a la iglesia a dar gracias por el buen recorrido, e incluso antes de comer todos juntos, la gente tiene que pasar a "limpiarse" con el humo del copal. La sola creencia de no ser sahumado después del ritual de petición de lluvias provoca las clásicas enfermedades de aire: dolor de cuerpo, ojos irritados, boca chueca, etcétera, las cuales duran un año, hasta que se realiza nuevamente la ceremonia.¹⁹⁹

producto gaseoso de la combustión del cigarro, se aleja cualquier entidad inanimada que se quiera introducir en el cuerpo.

¹⁹⁴ Soledad González, "Pensamiento y ritual de los ahuzotes de Xalatlaco, en el valle de Toluca", p. 340.

¹⁹⁵ Roberto Martínez, "Sobre la función social del buen *nahualli*", p. 52.

¹⁹⁶ Stanislaw Iwaniszewski, "Reflexiones en torno de los graniceros, planetricy y renuberos".

¹⁹⁷ Ma. Isabel Hernández González, "Los ahuyentadores de granizo de San Gaspar Tlahuillipán, Estado de México", p. 456.

¹⁹⁸ Stanislaw Iwaniszewski, "Reflexiones en torno de los graniceros, planetricy y renuberos".

¹⁹⁹ 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 este sentido, Aurora Montúfar señala que el humo del copal asemeja a las nubes y la neblina. En el ritual registrado por la autora en Temalacatzingo, Guerrero, tiene lugar la “fiesta del copal”, realizada el 25 de abril. Se trata de una celebración a la Santa Cruz en la que el humo aromático del copal se hace presente, ya que más de diez kilos de copal son quemados y, al arder, éstos forman una “enorme nube de humo negro, que se dirige hacia el sol naciente y que recuerda a las trombas, nubes negras ‘serpentiformes’, amenazas de tormenta, asociadas al este, rumbo de donde provienen las principales corrientes de agua benignas que conforman el temporal”.²⁰⁰

—*Cruces de madera*: con ellas se atajan las granizadas. De especial importancia es la cruz del 3 de mayo, gran protectora contra el granizo, pues, en el día de su celebración, en los lugares donde ya está crecida la milpa, se lleva una cruz cubierta de flores y listones, y se coloca en un árbol con el propósito de proteger la milpa de las granizadas.²⁰¹

—*Cruz de pericón o yauhtli*: en el centro de México se acostumbra colocar una cruz de pericón en la milpa, en las puertas y en las ventanas de las casas. Se dice que tiene una función protectora (además de terapéutica) contra cualquier elemento con que los “malos aires” deseen perjudicar. La efectividad de dicha planta silvestre de flores amarillas se encuentra ligada con la “venida” de san Miguel, el día 29 de septiembre, puesto que él va a defender todo lo que esté en florado en contra del “maligno”.²⁰²

—*Cucharas*: en el trabajo de Gustavo Aviña,²⁰³ se registra el oficio de una tiempera de la comunidad de El Vigilante, en Morelos: doña Pragedis,

²⁰⁰ El copal, junto con otros elementos que registra la autora en sus datos etnográficos, le permite encontrar múltiples similitudes y también contrastar diferencias con la evidencia arqueológica de la ofrenda 102 del Templo Mayor. Aurora Montúfar informa que la presencia de restos de copal existe en más de la mitad de las ofrendas del Templo Mayor, en el cual se encuentra representado de diversas maneras, sobresaliendo las formas esféricas y las figuras antropomorfas que pueden relacionarse con Tláloc, mientras que las primeras pueden ser asociadas con las nubes de agua. Estas evidencias, junto con la información de las fuentes coloniales, enmarcan el uso religioso del copal que aún se conserva en las ceremonias relacionadas con la invocación del agua por parte de las comunidades tradicionales de México, como lo es Temalacatzingo, Guerrero. Aurora Montúfar, “Copal: resina sagrada, prehispánica y actual”, 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. 373-388; “Rituales de apertura y cierre de temporal en Temalacatzingo, Guerrero”, en Johanna Broda y Alejandra Gámez (coords.), *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, Puebla, Pue., Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009, p. 373-388.

²⁰¹ Manuel Gamio, *La población del valle de Teotihuacan*, p. 298.

²⁰² Dora Sierra, *El demonio anda suelto. El poder de la cruz de pericón*.

²⁰³ Gustavo Aviña, “El caso de doña Pragedis en la lógica de la fuerza del rayo”.

presentada como un caso de continuidad histórica, porque, bajo su condición femenina, aparece actuando en el mundo de los antiguos gobernantes. Su instrumento de acción para controlar los temporales es una larga cuchara de madera: “Como mujer, tiene un instrumento de su ámbito de acción: la cocina, instrumento de poder caliente.”²⁰⁴

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

—*Cuchillos y tijeras*: para “cortar” o “romper” las tormentas. Estos utensilios se dirigen hacia el cielo y, mediante una súplica, se pide parar la tormenta.²⁰⁵

—*Escobas*: las mujeres *ahuizotas* de Xalatlaco trabajan con una escoba de perilla “barriendo” las nubes.²⁰⁶

—*Hoz*: según un granicero de Amecameca, la hoz es un arma para la tempestad, especialmente para el granizo. Se utiliza como recurso si el elemento meteorológico no los “obedece” primero con la palma bendita.²⁰⁷

—*Jícaras*: en Morelos, según Paulo Maya,²⁰⁸ cuando los especialistas rituales quieren mandar los malos temporales hacia otro poblado, sólo se necesita sacar una jícara con cuatro algodones en los extremos (la presencia de estos algodones simboliza las nubes), junto con oraciones encaminadas a los vientos, para que muevan las nubes cargadas de granizo.

—*Machetes*: para cortar las nubes.²⁰⁹

—*Palma bendita*: es la palma del Domingo de Ramos y se utiliza como espada para “cortar” los malos temporales. También mediante la acción

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 292. Jacobo Grinberg-Zylberbaum, *Los chamanes de México*.

²⁰⁵ Gustavo Aviña, “El caso de doña Pragedis en la lógica de la fuerza del rayo”.

²⁰⁶ Soledad González, “Pensamiento y ritual de los ahuizotes de Xalatlaco, en el valle de Toluca”. Éste es otro ejemplo, igual que el de las cucharas, en el que las mujeres utilizan instrumentos propios de su género (cfr. Alicia Juárez Becerril, *Peticiones de lluvia y culto a los aires en San Andrés de la Cal, Morelos*). Sin embargo, cabe destacar que el uso de la escoba pertenece a una concepción más amplia, puesto que, en la tradición mesoamericana, el dios del viento barre el camino, moviendo las nubes (cfr. Johanna Broda, “Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia”, p. 255). En este sentido, Pedro Carrasco señala que Ehécatl era el caudillo y barrendero de los dioses de la lluvia porque les iba abriendo el camino (cfr. Pedro Carrasco, “La sociedad mexicana antes de la Conquista”, en *Historia general de México*, México, El Colegio de México, 1976, t. 1, p. 205).

²⁰⁷ Gabriela Vera, “Ancianos, tiemperos y otras figuras de autoridad en dos comunidades del volcán Popocatepetl”, en Jesús M. Macías (coord.), *La disputa por el riesgo en el volcán Popocatepetl*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Publicaciones de la Casa Chata, 2005, p. 22.

²⁰⁸ Alfredo Paulo Maya, “Claclasquis o aguadores de la región del volcán de Morelos”.

²⁰⁹ *Idem*.

de “la señal de la cruz” o con pequeños golpeteos hacia el cielo, tal como afirma Soledad González, se manipula el temporal: “con la palma uno le pega a la nube, le marca el camino que quiere uno que siga, le sopla con la boca, la regaña con palabras, le habla uno en náhuatl y le da razones de por qué no puede caer donde hay maíz sembrado y donde hay pueblos; entonces la nube se deshace o se va para el pedregal, en donde no hay maíz sembrado”.²¹⁰

—*Petate*: éste debe ser bendito y consagrado el día de la Candelaria, según datos de Iwaniszewski.²¹¹ Las personas los colocan en las ventanas de sus casas cuando se aproxima el granizo.

—*Piedras*: Nutini y Forbes²¹² hablan del uso de idolillos de piedra, considerados como talismanes dotados de poderes especiales de protección contra las tempestades malignas.

Al respecto, Catharine Good²¹³ señala que las piedras son consideradas como huesos. En este sentido se trata de lo más duro del cuerpo humano. Bajo esta perspectiva, las piedras son consideradas como perdurables y permanentes en el mundo, de tal forma que son análogas a los huesos humanos y representan simbólicamente a los ancestros. Para esta autora, la asociación de huesos y piedras explica la importancia de las piedras junto a las cruces en donde se realizan los diversos rituales del ciclo agrícola.

Por otro lado, en Cuentepec, Morelos, existe un culto a la piedra, considerada como el lugar donde habitan y descansan los airecitos, seres que controlan las nubes. Las “piedras sagradas”, como se les denomina, son celebradas por 52 hogares que las poseen, en una larga ceremonia ritual que inicia el 15 de agosto y finaliza el 28 de septiembre.²¹⁴

Johanna Broda había señalado ya en sus propuestas para el estudio de los tiemporos y graniceros²¹⁵ la importancia del culto a la piedra,

²¹⁰ Soledad González, “Pensamiento y ritual de los ahuizones de Xalatlaco, en el valle de Toluca”, p. 368.

²¹¹ Stanislaw Iwaniszewski, “Reflexiones en torno de los graniceros, planetniczy y renuberos”.

²¹² Hugo Nutini y Jean Forbes de Nutini, “Nahualismo, control de los elementos y hechicería en Tlaxcala rural”.

²¹³ Catharine Good, “Trabajando juntos. Los vivos, los muertos, la tierra y el maíz”.

²¹⁴ Druzo Maldonado, “Las piedras del aire en Coatepec, Morelos”, en Johanna Broda (coord.), *Ofrendas y ritualidad indígenas: una perspectiva histórica y antropológica* (en preparación). Livia González, “Milakuaj, la ofrenda a los aires en Cuentepec, Morelos”, *Regiones, Suplemento de Antropología*, n. 28, martes 13 de marzo de 2007, p. 7.

²¹⁵ 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*

que forma parte del complejo religioso que se inserta en el mundo de los especialistas meteorológicos.

—*Plata*: según un granicero entrevistado por Grinberg-Zylberbaum, los objetos de plata enterrados en los terrenos, especialmente de las casas, quedan protegidos en contra de cualquier elemento atmosférico como tormentas, rayos e inundaciones que pudieran perjudicar la tierra.²¹⁶

—*Ramas de romero*: estas ramas, tanto como las de capulín y laurel, son quemadas durante las tormentas.²¹⁷ Rodríguez Lazcano,²¹⁸ con base en Gamio,²¹⁹ señala que en el centro de México, por lo menos hasta la primera década del siglo XX, la costumbre para alejar las nubes de granizo consistía en quemar romero y laurel, pues se tenía la creencia de que con el fuerte olor se desbarataban las nubes de granizo o se retiraban. En ocasiones, la ceniza que surge como producto de la quema de romero y laurel puede ser mezclada con incienso. Al respecto, Aurora Montúfar señala que estas ramas, especialmente las de romero y laurel, se caracterizan efectivamente por tener un fuerte aroma y, al ser quemadas, despiden un intenso olor, de lo que se deduce que, a través de su esencia, se pretende apaciguar el temporal.²²⁰

—*Reliquias*: pueden ser semillas, imágenes de santos o restos de palmas benditas. Se entierran en los cerros. En Xalatlaco, según Soledad González, “tienen el poder de defender las milpas del granizo y la tempestad ‘como perros guardianes’, durante la noche, cuando los ahuizones descansan”.²²¹

—*Sal de grano*: utilizada en San Bernabé, en la Magdalena Contreras. Se pone en el piso para calmar las tempestades.²²²

—*Soplo*: en algunos lugares se sopla o se dirige el aliento hacia las nubes con el fin de alejarlas. De la Serna señala que los soplos a veces van acompañados de movimientos frenéticos de cabeza de norte a sur, así como de frases como: “Truenos y relámpagos, ya comienzo a desterrarlos para que se aparten unos a una parte y otros a otra.”²²³

y *meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, p. 49-90.

²¹⁶ Jacobo Grinberg-Zylberbaum, *Los chamanes de México*, p. 108.

²¹⁷ Stanislaw Iwaniszewski, “Reflexiones en torno de los graniceros, planetniczy y renuberos”.

²¹⁸ Catalina Rodríguez Lazcano, “En busca de buenas cosechas”.

²¹⁹ Manuel Gamio, *La población del valle de Teotihuacan*.

²²⁰ Comunicación personal de la bióloga Aurora Montúfar.

²²¹ Soledad González, “Pensamiento y ritual de los ahuizones de Xalatlaco, en el valle de Toluca”, p. 328.

²²² María Elena Padrón, *San Bernabé Ocoatepec. Corazón del cerro, corazón del pueblo...*

²²³ Cfr. Jacinto de la Serna, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbre gentílicas de las razas aborígenes de México*, notas, comentarios y un estudio de Francisco del Paso y Troncoso, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953.

—*Tejolote (texólotl) o mano del molcajete*: material de piedra que sirve para triturar o moler los alimentos. Según Morayta, en la región de Morelos “esta piedra es arrojada al patio pidiendo a Dios que se pare la tormenta”.²²⁴

—*Varas*: éstas pueden ser de membrillo y son utilizadas para controlar el temporal. En dado caso de que se crea que “alguien” ha mandado una mala nube al poblado, se contrarresta la acción haciendo una tercia de cruces, las cuales se ponen sobre la tierra.²²⁵ En algunos lugares, las varas deben tener espinas, como la del rosal o el membrillo. De preferencia, “la vara debe ser de una planta que se llama trueno, de la de trueno verde”.²²⁶ Por otro lado, en Guerrero se entierran cañas de otate por sus dos extremos en el suelo, formando un arco, para después derribar el arco a pedradas. Se tiene la creencia de que esto sirve para desaparecer el arco iris, el cual “ataja” las lluvias.²²⁷

OBJETOS QUE SIRVEN PARA INVOCAR EL AGUA Y UN BUEN TEMPORAL

—*Aguardiente o mezcál*: junto con la sangre de un borrego, en la región mixteca se arrojan estos líquidos al interior de la cueva de San Marcos. Días después, si la humedad de la cueva ha provocado goteo constante de agua, significa lluvia abundante; de lo contrario se perderá la buena cosecha.²²⁸

—*Botellas de agua*: son recipientes de vidrio o plástico cuyo uso, en algunas comunidades, es para invocar la lluvia. Dichos recipientes contienen agua de los ríos y de los manantiales, así como de las lagunas²²⁹ (como es el caso de los cuerpos de agua en el Nevado de Toluca), y se entierran en los campos de cultivo. En caso de que las botellas se rom-

²²⁴ Miguel Morayta, “La tradición de los aires en una comunidad del norte del estado de Morelos: Ocotepec”, p. 229.

²²⁵ Alfredo Paulo Maya, “Claclasquis o aguadores de la región del volcán de Morelos”.

²²⁶ Gabriela Vera, “Ancianos, tiempos y otras figuras de autoridad en dos comunidades del volcán Popocatepetl”, p. 22, 23.

²²⁷ Françoise Neff, *El rayo y el arcoiris. La fiesta indígena en la montaña de Guerrero y el oeste de Oaxaca*, México, Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Desarrollo Social, 1994.

²²⁸ Roberto Cervantes, *Tristes triques...*

²²⁹ Johanna Broda señala que el agua de mar es importante en esta asociación, ya que, tanto las fuentes históricas como la etnografía actual, hablan de una conexión entre los cerros y el mar, “como si fuesen vasos grandes de agua”. Por otro lado, para la autora el mar representa el símbolo absoluto de fertilidad y de dominio político (cfr. “Simbolismo de los volcanes: los volcanes en la cosmovisión mesoamericana”, *Antropología Mexicana*, México, v. XVI, n. 95, 2009, p. 40-47).

pan, podrían provocar un mal temporal, atrayendo granizadas y tempestades.²³⁰

—*Cruces de madera*: colocadas en la milpa para proteger la tierra en las temporadas de siembra y cosecha. Roberto Cervantes²³¹ señala que en Copala, región mixteca, se sacan de la iglesia tres cruces para ser llevadas al juzgado y solicitar que llueva. Cuando caen las primeras lluvias las regresan a la iglesia.

—*Escobas*: con ellas se acostumbra “lavar el río” o “lavar el agua” para que dicho líquido nunca falte.²³² En este sentido se trata de un acto propiciatorio.

—*Huesos*: en algunas ocasiones se colocan entre la milpa. Según Nutini y Forbes²³³ e Iwaniszewski,²³⁴ en Tlaxcala se acostumbra enterrar principalmente huesos humanos y/o huesos de coyote. Estos últimos sirven no sólo para impedir el mal tiempo, sino que aumentan la fertilidad de la tierra.

Por su parte, Catharine Good señala que, en Guerrero, los huesos de los muertos “ayudan” a los vivos ante una necesidad. En este caso, en cualquier asunto relacionado con la agricultura.²³⁵ Dichos huesos están secos y son viejos, y se guardan en una canasta, la cual permanece en las casas.

—*Jícaras*: la concepción de las jícaras es un tanto compleja y llena de simbolismos. En ocasiones asemejan la tierra y/o el universo, vistos como ollas de nubes²³⁶ y, al mismo tiempo, como contenedores de agua, dependiendo de la región de la que estemos hablando.²³⁷

²³⁰ Arturo Gómez, “Culto a los cerros y espacio ritual en Chicontepec, Veracruz”, en Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 255-270. Alejandro Robles, “El Nevado de Toluca: ‘ombligo de mar y de todo el mundo’”.

²³¹ Roberto Cervantes, *Tristes triques...*

²³² Soledad González, “Pensamiento y ritual de los ahuízotes de Xatlaco, en el valle de Toluca”.

²³³ Hugo Nutini y Jean Forbes de Nutini, “Nahualismo, control de los elementos y hechicería en Tlaxcala rural”.

²³⁴ Stanislaw Iwaniszewski, “Reflexiones en torno de los graniceros, planetniczy y renuberos”.

²³⁵ Entre otras particularidades, se les pide venganza, encontrar objetos. Las personas platican con ellos y les comunican sus planes y preocupaciones (cfr. Catharine Good, “Trabajando juntos. Los vivos, los muertos, la tierra y el maíz”). La importancia de los huesos tiene relación con los muertos, seres vinculados con el ciclo agrícola. Para más detalle, consúltese el capítulo “La interacción con las divinidades”, apartado “Los muertos”.

²³⁶ Johanna Broda, “Las ollas de nubes entre los indios pueblo y los mexicas: una comparación”, en Carlo Bonfiglioli, et al. (comps.), *Las vías del noroeste. Segundo Coloquio Internacional*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2009.

²³⁷ Olivia Kindl, *La jícara huichola. Un microcosmos mesoamericano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de Guadalajara, 2003. Johannes Neurath, “Perspectivas

—*Palma bendita*: las palmas benditas son colocadas en los árboles del patio de la casa, como una medida preventiva.²³⁸

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

teóricas de K. Th. Preuss y de C. Lumholtz: ofrendas de los coras y huicholes”, en Johanna Broda (coord.), *Ofrendas y ritualidad indígenas: una perspectiva histórica y antropológica* (en preparación).

²³⁸ Catalina Rodríguez Lazcano, “En busca de buenas cosechas”.