

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.

LA INTERACCIÓN CON LAS DIVINIDADES

SOBRE LAS ENTIDADES SAGRADAS

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

La reflexión acerca de cómo vamos a nombrar a estos “seres no terrenales” desemboca en una constante pregunta antropológica. Se ha discutido si el término de “seres sobrenaturales” es el correcto para nombrar a dichas entidades divinas, puesto que el concepto “sobrenatural” alude a algo que, efectivamente, no es de este mundo y que excede los términos de la naturaleza; y, en representación de la concepción mesoamericana, estos seres sí están presentes en la cotidianidad y la realidad de las comunidades indígenas. Al respecto, Adelina Suzan apunta que no considera pertinente llamarlos seres sobrenaturales: “aunque poseen fuerzas poderosas para controlar la vida, su dinámica se basa en el equilibrio, no están sobre la naturaleza, sino con la naturaleza misma”.¹

Así, el objetivo de este apartado es dilucidar acerca de los nombres que los graniceros o tiemperos otorgan a dichas entidades, dotadas de

¹ 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, p. 43.

cualidades mágico-religiosas. En este sentido, las entidades sagradas están conformadas principalmente por los “dueños”, los “señores”, los “ahuaques”, las “potencias”, las “divinidades”, los “santos”, los “muertos” y los “niños”, entre otros.²

Resulta complejo desentrañar la interpretación que cada lugar les da como producto de un largo sincretismo religioso, puesto que se alude a que las entidades sagradas tienen una presencia tangible (a partir de una estructura física, manifestada a través de las montañas, los aires, la lluvia, etcétera, que, al mismo tiempo, se humanizan en personajes definidos) e intangible (que se plasma en los sueños y en el imaginario de la gente). Cabe señalar, al mismo tiempo, que las divinidades pueden constituir el conjunto de todas las entidades a la vez. Por ejemplo: los aires son representados por los “señores”, los “niños”, y también los “dueños”, por mencionar sólo algunos, de tal forma que las interpretaciones y las explicaciones que se dan en torno a las entidades sagradas abordan una simbiosis de significados.

Algunos fungen de “intermediarios” con las divinidades; es decir, mediante su intercesión frente a las entidades oníricas, los hombres pueden conseguir un beneficio, siempre y cuando éste sea retribuido. Tal es el caso de los santos, los muertos y los aires. Sin embargo, éstos también pueden ser los propios “dadores” del agua y los “dueños de la naturaleza”, con lo que adquieren el papel de las divinidades. Al respecto, resulta interesante retomar la propuesta que Adelina Suzan³ rescata de Alain Ichon⁴ en cuanto a la jerarquización de los dioses totonacas. Éstos se dividen propiamente en “dioses” (los grandes creadores, equiparados con Dios y los santos, que controlan a las divinidades

² Cfr. Alicia Juárez Becerril, “De santos y divinidades en la naturaleza. La interacción de los especialistas meteorológicos con las entidades sagradas”, en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (coord.), *Los divinos entre los humanos: imágenes de santos en contextos culturales de ascendencia indígena*, México, Artificio Editores, 2013, p. 127-155. A estas divinidades agregaríamos los “encantos”, término que se utiliza también para denominar a las entidades sagradas, especialmente en la región zapoteca. Cfr. Damián González Pérez, *Llover en la sierra. Ritualidad y cosmovisión en torno al rayo y la lluvia entre los zapotecos del sur de Oaxaca: Coatlán, Loxicha y Ozolotepec*, tesis de doctorado en Antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, p. 241.

³ *Idem.*

⁴ Alain Ichon, *La religión de los totonacas de la sierra*, México, Instituto Nacional Indigenista/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990. Sobre estos aspectos, no argumentamos que así sea la jerarquización para todas las comunidades, ya que, en algunos casos, el fuego, el trueno o los dueños tienen primacía ante otras entidades. Simplemente se retoma la propuesta con el objetivo de enfatizar que algunas divinidades adquieren funciones “intermediarias” en posicionamiento de otras divinidades, las cuales pueden ser consideradas como “directas”.

secundarias), en “divinidades secundarias” (representadas por una multitud de potencias: el agua, la tierra, el fuego o el trueno) y en “los dueños”, los cuales no son creadores, sino propietarios de fenómenos naturales, delegados de las deidades superiores e intermediarios para controlar a las divinidades secundarias.

Con respecto a este tema, es necesario señalar que, para Bonfil,⁵ no ha sido posible obtener una visión completa de los seres sobrenaturales con quienes los graniceros están en contacto, es decir, los que forman el mundo superior, el “arriba”, que les otorga poderes y les dispensa favores especiales. Allí se confunden, en una “simbiosis que no es contradictoria ni excluyente”, símbolos de la religión católica con raíces del mundo prehispánico, propios del sincretismo que caracteriza a la religiosidad popular en México. Lo cierto es que la definición que se maneje depende del lugar de análisis en cuestión, regido por sus propias recreaciones locales. En este sentido, no es fortuito que los aires tengan una percepción diferente en Morelos, donde se les denomina “señores del tiempo” y se les relaciona con el paisaje característico de la región, en comparación con los de Puebla, en donde los “señores del tiempo” representan directamente a los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl. Este pensamiento se reformula a través de la memoria histórica de las comunidades indígenas de México bajo una relación dialéctica para con su entorno natural.

LOS DUEÑOS

El concepto de “dueño” ha sido abordado por varios autores, especialmente por Pedro Carrasco.⁶ Para este autor, el término significa lo mismo que *tecuhtli*, “señor”, rango de la organización social y política aplicada a la religión.

Sin embargo, Alicia Barabas⁷ define el concepto a partir de la etnografía actual. Se trata de un término interesante, ya que existen varias categorías para nombrar a estas entidades sagradas: “seres sobrena-

⁵ 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.

⁶ Pedro Carrasco, “La sociedad mexicana antes de la Conquista”, en *Historia general de México*, México, El Colegio de México, 1976, t. 1, p. 165-287.

⁷ Alicia M. Barabas, *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Miguel Ángel Porrúa, 2006, 292 p. Vale la pena rescatar del análisis de esta autora, la cual parte de un

turales”, “señores”, “ahuaques”, “deidades”, como se ha dicho anteriormente. No se puede asegurar que cada una corresponda a una zona geográfica diferente; sin embargo, sí responden a características específicas: son las entidades a las que se les rinde culto, se les colocan ofrendas y se les pide para cubrir las necesidades básicas; por lo tanto, la comunidad rural tiene un estrecho vínculo con ellas.

Su nombre generalizado es el “dueño del lugar”, entidad polivalente en la cultura oaxaqueña —región en la que Barabas hace su estudio—. Aunque su dominio por excelencia es el monte, se manifiesta en lugares de la comunidad como el panteón, la iglesia, el terreno de la casa, la milpa o el mercado. Entre ellos tienen una estructura social bien establecida, muy parecida a la de los humanos: “tienen mujer e hijos, salen a comer a las 12 del día, momento en que no se puede alterar el orden en el monte”, recorren la tierra y tienen un sistema jerárquico de cargos.⁸

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

Los *Dueños* de la tierra, del cerro, de los animales, del agua, de la lluvia, la culebra, el rayo, el relámpago, el trueno y los vientos viven en el primer piso del inframundo en sus fastuosas ciudades[...] Los cerros, cuevas y manantiales son los dispensadores del agua del interior de la tierra. Debe notarse que hay diferencias entre el agua de arriba o de las cimas (lagunas y manantiales, ríos, niebla, lluvia) y el agua de abajo (lagunas, ojos de agua, goteos), de las cuevas, que les corresponden respectivamente a Dueños masculinos y femeninos, y a las que se imagina llenas de riquezas[...]⁹

Lo cierto es que

enfoque interpretativo, la importancia que le da a ciertas categorías. Tal es el caso de los *dueños*, temática en la que se centra este subapartado.

⁸ *Ibidem*, p. 41.

⁹ *Ibidem*, p. 40.

los diferentes Dueños son en realidad uno que se desdobra en otros para cumplir diversas tareas que constituyen el contradón para los hombres que lo propician[...] Existen jerarquías entre el Dueño principal o jefe, generalmente el cerro más alto y emblemático[...] Para algunos el dueño principal es el de la tierra, para otros es el rayo y los meteoros.¹⁰

La característica del “dueño del cerro” es que él y sus ayudantes “cierran” y cuidan las fronteras comunales o étnicas contra la intromisión de fuerzas negativas de otros pueblos o grupos vecinos.¹¹

Pero en general se conciben dos grandes clases de “dueños”: “de la tierra” (cerro, animales) y “del agua” (rayo, lluvia, manantial). Entre los primeros están los faustos o prósperos (asociados a las riquezas naturales) y los nefastos (asociados a lo oscuro y a las riquezas mal habidas). Dentro de los “del agua” están los del agua de arriba (masculinos) y los del agua de abajo (femeninos).¹²

Junto a los Dueños están sus ayudantes, los duendes o chaneques, intermediarios de los Dueños que engañan y arrastran a los que andan por el monte hacia el inframundo y luego los regresan a la superficie, aunque poco después enferman, enloquecen e incluso mueren.¹³

Los “dueños” pueden percibirse como figuras humanas (o de animales) de distintas fisonomías: si se trata de alguien alto y güero, montado en caballo blanco, se reconoce al “dueño” protector, dador y justiciero; en cambio, si es chaparro (de baja estatura) o gigante, vestido de charro oscuro, con caballo negro, representa el “dueño maligno”.¹⁴ Aunque los “dueños” suelen ser masculinos, existen deidades femeninas que están más bien relacionadas con el agua. Algunos son reconocidos por

su conducta extraña: hace “encantos”, o no tiene rodillas o no come picante[...] Aunque muestran a veces una cara chusca, tienen un carácter “delicado”, se ofenden ante la menor transgresión de su espacio, o al tratarlos con falta de respeto [...] o de mala manera o al acercarse con

¹⁰ *Ibidem*, p. 42.

¹¹ *Ibidem*, p. 43. Cfr. Pedro Carrasco, “La sociedad mexicana antes de la Conquista”.

¹² Alicia M. Barabas, *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*, p. 45.

¹³ *Ibidem*, p. 40.

¹⁴ *Ibidem*, p. 42.

“mal corazón”[...], o por falta de “pago” de ofrenda por el uso de los lugares[...]

Son concebidos como seres ambivalentes: peligrosos, caprichosos y exigentes pero también dadores, justos y protectores, y los lugares donde moran tienen características peculiares; son conceptualizados como *pesados* [poderosos y de misterio, donde se siente su fuerza y poder], *delicados* [porque se sabe que ocurren en ellos sucesos extraños, peligrosos y milagrosos], *de respeto* [lo que implica pedir permiso y ofrecer pagos en forma de ritual] y *encantados* [se hacen invisibles, aparecen y desaparecen; esconden lo que los “dueños” no quieren que sea visto, como tesoros o riquezas naturales]. Lugares pesados y delicados son los cerros, las cuevas, los manantiales, las ruinas de ciudades viejas, el panteón; pero cualquier lugar puede serlo si en él se ha ofendido al Dueño.¹⁵

La autora, finalmente, habla de un sincretismo, ya que los “dueños” se han fusionado o relacionado con algunos santos. Entiende el término como una “integración de partes, sino también hacia las adiciones de entidades sagradas de diversos panteones, que coexisten articuladas unas con otras”.¹⁶ Lo cierto es que los “dueños-santos” cumplen con la función de regular las relaciones de la sociedad con la naturaleza.

Un caso muy particular acerca de un dueño de la naturaleza es el de la “sirena”, que se encuentra en las lagunas del Nevado de Toluca. Ella es la “sirena de mar”, “dueña de la laguna”, “protectora de la laguna”, “víbora de mar”, “reina de los pescados”, “la madre de la laguna”, entre otros nombres que registra Alejandro Robles. Esta sirena

posee la capacidad de estar en dos montañas: “se comunican las aguas de estos dos cerros, del Nevado y el Popo, la sirena va y viene”, “por debajo de la tierra”. Se le describe de la siguiente manera: “hay una sirena en el volcán, es muy bonita, mitad cuerpo de gente y mitad pescado; [cuando la sirena] salía [de la laguna] a ver a su padre, ya salía en persona, con pies, [pero] su cola la dejaba en otro lado, [al volver de la laguna]; cuando se hundía, ya se volvía su cola como de pescado”... A la sirena viene a visitarla “el huracán, entre truenos y relámpagos”.¹⁷

¹⁵ *Ibidem*, p. 44, 46-47.

¹⁶ *Ibidem*, p. 45.

¹⁷ 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. 126.

Asimismo, san Marcial también cuida el Nevado de Toluca. Es considerado el “dueño del monte”, el “dueño de la sierra” o el “dueño del volcán”. Según Robles, los habitantes son reprendidos por el santo, que no los deja subir a la montaña. También san Marcial es el dueño de ciertas personas, como de los graniceros, a quienes, en el momento de morir, se cree que el santo se los lleva.

Los “dueños” constituyen las entidades que viven en la naturaleza y, como tales, salvaguardan todo lo que en ella se encuentra.

LOS SEÑORES

Como se ha señalado, el término “los señores” se puede tomar como sinónimo del concepto de “dueños”, debido a que se les reconoce a ambos como “propietarios de algo”. En la época prehispánica, *tecuitli* o *tecuhtli* era un título de un funcionario con atribuciones militares, administrativas o judiciales. El cargo pertenecía a un linaje y tenía un rango social y político.¹⁸ En este sentido, según Pedro Carrasco,¹⁹ los dioses entraban en calidad de “señores”:²⁰

De la misma manera que entre los hombres hay señores que gobiernan un lugar y tienen súbditos y criados, entre los dioses hay también señores de diferentes regiones divinas y de diferentes actividades llamados

¹⁸ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, t. III, p. 1314 (Cien de México).

¹⁹ Pedro Carrasco, “La sociedad mexicana antes de la Conquista”.

²⁰ En su artículo, Pedro Carrasco describe varios tipos de señores. Los casos mejor conocidos, señala el autor, son “el del señor del infierno que reina sobre los muertos; el de la lluvia, señor del Tlalocan [...] y el del sol” (*ibidem*, p. 239). Sin embargo, Carrasco menciona también los señores de los días y los señores de las noches: “Parece ser que un día estaba regido por el señor del día desde media noche a medio día, mientras que de medio día a media noche regía el señor de la noche” (*ibidem*, p. 264). Los trece señores de los días eran: 1) Xiuhteuctli: “Señor del Año”, dios del fuego; 2) Tlalteuctli: “Señor de la Tierra”; 3) Chalchiuhtlicue: “Naguas de Jade”, diosa del agua; 4) Tonatiuh: “El Sol”; 5) Tlazoltéotl: “Diosa de la Basura”, diosa de la carnalidad; 6) Mictlanteuctli: “Señor del Infierno”; 7) Cintéotl: “Dios del Maíz”; 8) Tláloc: “Dios de la Lluvia”; 9) Quetzalcóatl: “Serpiente Emplumada”; 10) Tezcatlipoca: “Humo de Espejo”; 11) Chalmecateuctli: “Señor Chalmeca”, un dios del infierno; 12) Tlahuizcalpanteuctli: “Señor del Alba”; 13) Citlalinicue: “Naguas de Estrella”, diosa creadora (*ibidem*, p. 265). Mientras que los nueve señores de las noches estaban conformados por: 1) Xiuhteuctli: “Señor del Año”; 2) Técpatl: “Pedernal” o Iztli, “Obsidiana”; 3) Pilzinteuclli: “Señor Niño”; 4) Centéotl: “Dios del Maíz”; 5) Mictlanteuctli: “Señor del Infierno”; 6) Chalchiuhtlicue: “Naguas de Jade”; 7) Tlazoltéotl: “Diosa de la Basura”; 8) Tepeyólotl: “Corazón del Cerro”; 9) Tláloc: “Señor de la Lluvia” (*ibidem*, 266).

igualmente teuctli, que tienen a sus órdenes grupos de dioses menores que los ayudan en sus actividades.²¹

Para los fines de este apartado, se hablará de “los señores” relacionados con la naturaleza, sitio donde habitan, especialmente en las nubes, así como en el interior de los cerros y las cuevas. Como se ha argumentado, “los señores” son vistos como los “patrones”, que mandan y poseen el poder ante los hombres.

Al mismo tiempo, la de “señores” es una expresión respetuosa y de total reverencia hacia las divinidades. En la región de Morelos, los aires agrícolas,²² entidades que traen la lluvia, comúnmente son llamados como “los señores”. Doña Jovita, tiempera del poblado de San Andrés de la Cal, Morelos, se hace llamar de una forma humilde y servicial como “la sirvienta de los señores”.²³ La identificación con la servidumbre, al servicio y orden de los señores, no es tan común encontrarla literalmente entre los graniceros, aunque sí se está consciente de que ellos trabajan para y a través de alguien superior.

En la categoría de “los señores” se pueden encontrar varias divisiones: “los señores del viento”, “los señores de la lluvia”,²⁴ pero “los señores del tiempo” y “los señores trabajadores” son los que se encuentran estrechamente vinculados y son los más usuales.

Los señores del tiempo

“Los señores del tiempo” (o “señores del temporal”) constituyen una categoría especializada, entendiendo al “tiempo” no en su connotación temporal sino en una dimensión meteorológica. Ellos son los

²¹ *Ibidem*, p. 239.

²² Entiéndase por aires agrícolas aquellas entidades volátiles que se encargan de mover las nubes llenas de agua hacia la milpa, relacionadas con un culto agrícola. Es necesario diferenciarlos de los aires que traen consigo las enfermedades. Para más referencia, consúltese en este capítulo el apartado “Los niñitos y los aires”.

²³ 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. John Ingham registró en Hueyapan, Morelos, que los graniceros se denominaban igualmente “sirvientes”. John Ingham, *Mary, Michael & Lucifer, Folk Catholicism in Central Mexico*, Austin, University of Texas Press, 1986.

²⁴ Según Pedro Carrasco, el señor de la lluvia, es decir, el señor del Tlalocan, tenía una multitud de diosillos de la lluvia a su servicio (“La sociedad mexicana antes de la Conquista”, p. 239). Cfr. Andrés Medina, “La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía”, 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. 67-164.

que mandan la lluvia, el viento, el granizo; mueven las nubes o restringen a todos éstos.

El nombrar a las entidades sagradas como “los señores del tiempo” es muy común en la región de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl.²⁵ Son ellos quienes eligen mediante el toque del rayo a los tiemporos y graniceros; al mismo tiempo les otorgan las armas y los poderes para trabajar en el temporal y manipular las tempestades. Se manifiestan en los sueños y mandan las enfermedades y castigos para los que no cumplen con su función.

Los señores trabajadores

“Los señores trabajadores” son las entidades divinas catalogadas como entidades que laboran directamente en el temporal. Su trabajo consiste precisamente en controlar los elementos climáticos.

En San Andrés de la Cal, para que el trabajo de estas entidades sea “productivo y rendidor”, se les pone una ofrenda el primer viernes de mayo, la cual tiene múltiples objetos:

Señores Trabajadores... venimos de buena fe... con sumisión... con respeto... a aquí, a este Sagrado lugar, aquí donde está el agua que riega nuestros campos... que sirve para nuestros arbolitos, nuestras florecitas, nuestros animalitos, nuestros alimentos, nuestros maicitos. Te pedimos Señores que de esta agüita se llene nuestra tierra... No les pedimos nada más así, no Señores Trabajadores, les traemos su ofrenda... su mesa... pasen y vengan a ver todo lo que les traigo, su humilde servidora, junto con estas personas...²⁶

²⁵ 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. 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. 255-288. Julio Glockner, “Conocedores del tiempo: los graniceros del Popocatepetl”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, p. 299-334.

²⁶ Testimonio de doña Jovita, tomado de María 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. 131.

En este sentido, “el trabajo” es el concepto organizador central de la vida y abarca todo uso de energía (ya sea física, espiritual, emocional, intelectual), con cierta intencionalidad cargada de poder, carácter y sentimiento para lograr un objetivo.²⁷ Así, en las comunidades campesinas de tradición mesoamericana, cada quien hace su parte; en términos generales, en las actividades rituales que están relacionadas directamente con el ciclo agrícola, los hombres colocan ofrendas y “los señores” envían el agua suficiente. Catharine Good²⁸ apunta que, bajo la categorización de “trabajando juntos”, se alude a una circulación de reciprocidad, en la que todos participan y cooperan en proyectos comunes, recibiendo el mismo beneficio.²⁹

Por lo tanto, “los señores trabajadores” también participan en esta constante circulación de trabajo, ya que “estimular el intercambio de fuerza entre la comunidad viva y estas entidades, y asegurar el flujo de trabajo y energía entre las personas, forma la base para toda la vida ritual y marca la continuidad colectiva a lo largo de la historia”.³⁰

LOS AHUAQUES

Ahuaques significa “los dueños del agua”, término utilizado en varias regiones. Según Robert Redfield,³¹ los *ahuaques* viven en el agua, en los arroyos, los lagos, los ríos, los rezumaderos, y hasta en los tanques y lavaderos.

Los datos etnográficos de David Lorente, recopilados en la región de Texcoco, señalan que los *ahuaques* —“dueños del agua”— son los espíritus que rigen el temporal y que se asocian también con los cerros.

²⁷ 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. 154-155.

²⁸ *Idem.*

²⁹ Este aspecto es semejante a lo que entiende el clásico de la sociología Emile Durkheim sobre la división del trabajo social, cuya argumentación se sustenta en las sociedades que encuentran su “solidaridad” en la división de funciones. La división del trabajo permite una estabilidad y mantiene unidos a los individuos; ésta da origen al intercambio de servicios, a la cooperación y a la reciprocidad de obligaciones. Al haber distintas funciones, éstas deben ser coordinadas y armónicas, para que la sociedad siga funcionando (*cfr.* Émile Durkheim, *De la división del trabajo social*, Buenos Aires, Schapire, 1973).

³⁰ Catharine Good, “Trabajando juntos. Los vivos, los muertos, la tierra y el maíz”, p. 155-156.

³¹ Robert Redfield, *Tepoztlán. A Mexican Village*, Chicago, The University of Chicago Press, 1930.

A su vez, son nombrados como “niños” o “duendes”, debido a su tamaño, por lo que se les relaciona con unos “muñequitos”; es decir, son hombres y mujeres, “pero en chiquito”:³²

Se piensan entidades de aspecto atractivo, “todos bien guapos, bien elegantes”, a menudo “güeros” como “extranjeros”, pero también nativos “morenos”. Se dice que “andan bien vestidos”, y tanto adultos como niños refirieron que con traje de “charro”. Los *ahuaques* usan sombrero, camisa, pantalón y botas y además gabán; las mujeres blusa, falda y rebozo.³³

En su investigación, Lorente señala la compleja concepción del término *ahuaque* y encuentra cuatro tipos de entidades: 1) Niños de pecho (infantes que mueren sin ser bautizados, cuyo espíritu reside en los manantiales); 2) Personas fulminadas por los rayos (a aquellos que morían por una descarga les era retirado el espíritu y eran trasladados al manantial); 3) Las personas que habían sido “agarradas” en el agua; 4) Los que han sido graniceros. En cuanto a estos dos últimos puntos, no es necesaria la muerte de la persona, sino que existe la posibilidad de que su espíritu pueda ser proyectado temporalmente en el exterior del cuerpo. Por supuesto que los que han sido graniceros pertenecen al mundo del agua cuando mueren.³⁴

Según testimonios de un *tesiftero* registrados por el autor, los *ahuaques* viven en el agua y sólo “trabajan” en la época de lluvias, mientras que en la de secas “no están en chamba”. Con el término “trabajo” se refería a que enviaban “rayos y granizo para obtener esencias necesarias con las que abastecerse y subsistir todo el año”.³⁵

Todos saben que a las 12 los *ahuaques* se nutren de “aromas” de frutas y semillas en pequeños trastes de barro dispuestos sobre mesitas bajo la superficie del agua; la gente escucha música en las cercanías, pues éstos tocan chirimía, guitarras y tambores.³⁶

Asimismo, el autor señala la importancia del poder del rayo, elemento con el que trabajan los *ahuaques*. Aparentemente, lo emplean

³² 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. 88, 90.

³³ *Ibidem*, p. 91.

³⁴ *Ibidem*, p. 88-91.

³⁵ *Ibidem*, p. 94.

³⁶ *Ibidem*, p. 92.

para seis funciones específicas: 1) Para obtener *espíritus* humanos y llevarlos al manantial como “trabajadores”; 2) Para capturar el espíritu de ciertos individuos que se convertirán en graniceros aquí, en la tierra;³⁷ 3) Con el rayo, los ahuaques solteros “capturan” espíritus humanos para “casarse” con ellos; 4) Por medio del rayo se pueden “robar” las esencias de los animales, especialmente del ganado doméstico; 5) “Robar” la esencia de los árboles, nopales y magueyes; 6) Destrucción de objetos: casas, carreteras, bardas, etcétera, para llevarlas a donde ellos se encuentren.³⁸

Desde la perspectiva pluvial, los *ahuaques* son seres benéficos, porque dan el sustento a través de la lluvia y, por lo tanto, hacen crecer las milpas:

La lluvia se considera el más precioso don que los espíritus otorgan a los seres, pues activa la regeneración periódica del mundo y su continuidad. Como principio fecundante impulsa la multiplicación de todos los seres y los bienes terrenales del hombre —árboles, magueyes, animales domésticos, ganado, cultivos de temporal, etc.— A su vez se asocia con el agua de manantial contenida en los cerros que fluye por los canales y permite el desarrollo del cultivo de regadío. Agua de lluvia y terrestre se asociaron en la mente de un campesino cuando me refirió expresivamente: “Donde hay agua, hay vida” resumiendo el complejo.³⁹

En este sentido, el agua es vista como el principal sustento y elemento regulador del mundo y de la vida; por eso los *ahuaques*, los “dueños del agua”, constituyen un término tan específico y particular porque se refiere a un solo elemento, a diferencia de “los señores” y “los dueños”, que encierran una gran gama de esencias que se encuentran en la naturaleza: los cerros, los aires, el rayo, e incluso los animales.

LAS POTENCIAS

“Potencia” es un término que utiliza Danièle Dehouve⁴⁰ para nombrar a las entidades sagradas. La autora parte de la discusión que existe

³⁷ Para más referencia, consúltese el apartado “El poder del rayo” en el capítulo “Particularidades de los graniceros y tiempos”.

³⁸ David Lorente, *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima...*, p. 95-98.

³⁹ *Ibidem*, p. 105.

⁴⁰ Danièle Dehouve, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Plaza y Valdés, 2007; “El depósito ritual tlapaneco”, en Johanna Broda (coord.), *Ofrendas y ritualidad indígenas: una perspectiva histórica y antropológica* (en preparación).

para dar un nombre a los “seres” que ordenan el cosmos. En este sentido, Dehouve considera que las denominaciones “dioses” o “deidades” son nombres que los antropólogos han establecido, y que la categorización “sobrenaturales” resulta absurda porque ésta encarna seres propios de la naturaleza.⁴¹

Y aunque la autora no parte de una definición precisa de “potencia”, se puede decir que, con base en su investigación etnográfica de muchos años entre los tlapanecos de Guerrero y mediante varios testimonios recopilados, llega a la reflexión de que “los hombres buscan la potencia de sus deidades”.⁴² Es decir, retomando lo que anteriormente se había señalado con Good,⁴³ se trata de la “fuerza”, el poder, la energía intrínseca que poseen, en sí, los elementos.

Para Alain Ichon,⁴⁴ las “potencias” son consideradas como divinidades secundarias: radican en el agua, la tierra, el fuego o el trueno y son controladas por dioses superiores. En cambio, para Dehouve, las “potencias” adquieren un papel primordial; están conformadas por los difuntos (nombrados “alma” o “ánima”), así como por los elementos naturales: fuego, tierra, cerro, manantial y sol:

Cada elemento reúne dos principios: macho y hembra, aunque predomine uno de ellos. Así, el Fuego, el Cerro y el Sol son de naturaleza masculina en prioridad, pese a que poseen una parte femenina; en cambio, el principio femenino predomina en la Tierra y el Manantial.⁴⁵

De esta forma, Dehouve nos aclara que el hombre asocia su destino y su vida a los elementos naturales más potentes y, mediante los rituales, los hombres establecen los vínculos estrechos que les permiten adquirir su poder: “De hecho, todos aquellos seres detentan una fuerza que los hombres procuran compartir con ellos, pero para que la potencia se transmita de los seres potentes a los seres humanos es necesario implementar un mecanismo ritual de identificación.”⁴⁶

A diferencia de otras entidades sagradas, que se humanizan en algunos “seres” aparentemente tangibles, vistos por las comunidades

⁴¹ Danièle Dehouve, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, p. 48.

⁴² *Ibidem*, p. 123.

⁴³ Catharine Good, “Trabajando juntos. Los vivos, los muertos, la tierra y el maíz”.

⁴⁴ Alain Ichon, *La región de los totonacas de la sierra*.

⁴⁵ Danièle Dehouve, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, p. 49.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 125.

merodeando por el paisaje, las “potencias” sólo pueden ser antropomorfizadas en las ofrendas, con un cuerpo

visto como una forma oblonga con cuatro miembros, o bien como huesos duros cubiertos con algodón. En consecuencia se utilizan objetos alargados para representar a los dioses. Según su forma y los materiales aprovechados, esos objetos representarán de preferencia a los dioses (grandes cortezas de copal).⁴⁷

Por otro lado, los santos y las vírgenes también son considerados “potencias” por “su facultad de recortar cronológicamente el ciclo anual y son responsables de pedazos de tiempo”.⁴⁸ A la vez, son asociados con los elementos naturales, especialmente el del cerro, y designados con los nombres de cinco santos cuyas fiestas se celebran en época de lluvias: san Marcos, san Juan, san Miguel, san Lucas y san Mateo. De esta forma, los santos tienen la misma “energía” y, por tanto, la capacidad de sustentar los mantenimientos de los hombres.

DIVINIDADES

Ésta es una definición un tanto compleja, porque se asocia directamente con acepciones de la religión católica, en las que se ubican Dios y los santos con una supremacía sobre el espacio. Al respecto, Gómez Arzapalo nos señala:

En el cristianismo, la divinidad es —en principio— inalcanzable para el hombre, pero ésta, por un acto de su generosidad, decide hacerse cercana a la humanidad; en consecuencia, el hombre debe estar siempre agradecido con ella, honrarla y darle todo el culto posible sin esperar nada a cambio, pues la divinidad la merece por sí misma.⁴⁹

En las comunidades indígenas, esta concepción se reformula bajo la cosmovisión mesoamericana, que permite distinguir sus propios principios, alejados de la ortodoxia cristiana. En este sentido, se reco-

⁴⁷ *Ibidem*, p. 146.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 52.

⁴⁹ 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, p. 31.

noce a las “divinidades” bajo otras connotaciones, en las cuales, como bien señala Arturo Gómez, “son entidades próximas al hombre, funcionan como gobernantes sagrados que controlan los recursos naturales y las riquezas, los bienes los reparten en la medida en que se ofrenda y se les rinde culto”.⁵⁰

En tal forma, las comunidades mantienen con las “divinidades” una relación diferente, que permite sostener una reciprocidad semejante a la que existe en sus relaciones sociales hacia el interior del pueblo.⁵¹ Las “divinidades” pueden distinguirse en dos grupos definidos. Por un lado, como se ha dicho, forman parte de la naturaleza; es decir, son los elementos que constituyen el entorno natural: los cerros, las cuevas, la laguna, etcétera. El otro grupo lo constituyen los santos, divinidades aparentemente relacionadas con el mundo celestial que, sin embargo, desde la percepción de los pueblos, y en una visión horizontal, son partícipes de los acontecimientos públicos de las comunidades.

De la naturaleza

Las “divinidades de la naturaleza” son equivalentes a los “dueños” o “los señores” porque son los “amos” del espacio natural; por lo tanto, dispensan los bienes que se encuentran en la naturaleza. Al mismo tiempo son protectoras y celosas del ambiente, sobre todo cuando es mal utilizado por el hombre.

Constituyen éstas los entornos naturales (monte, cerros, ríos, tierra, manantiales, etcétera), así como los fenómenos meteorológicos (lluvia, aire, granizo, truenos, etcétera), con base en la cosmovisión de las comunidades, las cuales practican sus creencias y cultos en función de sus necesidades, para obtener los recursos pertinentes que sustentan el desarrollo de su vida y bienestar.

Los santos

Dentro del grupo de estas “divinidades”, se considera pertinente agrupar a los “santos”, ya que son asociados directamente con lo “divino”,

⁵⁰ Arturo Gómez, “Las ofrendas aritméticas entre los nahuas de la Huasteca veracruzana”, en Johanna Broda (coord.), *Ofrendas y ritualidad indígenas: una perspectiva histórica y antropológica* (en preparación).

⁵¹ Ramiro Gómez Arzapalo, *Imágenes de santos en los pueblos de la región de Chalma...*

en el sentido de su cercanía con “Dios” y lo “celestial”. Sin embargo, recordando las reflexiones acerca de la religiosidad popular, los santos se alejan de una percepción divina y celestial, y son ubicados en un nivel de interacción con los seres humanos.

Anteriormente, en el apartado “Las imágenes de santos” del capítulo precedente, la imagen de éstos fue abordada como una herramienta que utilizan los tiemperos y graniceros para invocar y controlar el temporal. Se trataba de la propia imagen del santo, cuya representación se puede entender en dos contextos: 1) como una intermediación entre las comunidades y las entidades divinas (“los dueños”, “los señores”, etcétera), y, por otro lado, 2) la imagen del santo como un “instrumento” que permite manipular los elementos climatológicos en momentos determinados.

Ahora el papel que se les atribuye a los santos en este apartado se ubica en el nivel de “las divinidades”,⁵² estatus que las propias comunidades les han otorgado. Es decir, son los santos quienes tienen el papel de propiciadores del agua y son los causantes directos de los infortunios en torno a ésta (exceso, nubes negras, granizo, sequía, etcétera). Al respecto, Félix Báez señala:

Se les asocia al bien y al mal, al orden y al caos, a la vida y a la muerte, a la protección y a la orfandad. Son entidades sagradas a las que se les puede hablar en idioma autóctono, y a las que se venera atendiendo las prácticas rituales (privadas y públicas) definidas por la tradición comunitaria.⁵³

La concepción de los santos es diferente para las comunidades campesinas en comparación con la de la Iglesia oficial. Los santos forman parte de la sociedad y están al mismo nivel que los demás miembros del poblado. Por lo tanto, tienen una función que cumplir al igual que todos, lo que permite el beneficio y la estabilidad de la comunidad, de tal forma que, si su “trabajo” no es satisfactorio u oportuno, como traer una buena lluvia para la tierra, son sancionados y regañados. Existen múltiples ejemplos de ello, como en el caso de

⁵² Aunque es necesario señalar que no es así de sistemática la separación entre intermediarios y ahora divinidades, sino que adquieren múltiples significados y funciones a la vez.

⁵³ Félix Báez-Jorge, *Entre los nagueles y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998, p. 238.

varios poblados que sacan al sol las imágenes de sus santos (las figuras de bulto), o incluso los “bañan”, como una especie de “castigo”, para que así traigan éstos la lluvia.⁵⁴

En el papel de los santos, como propiciadores directos de la lluvia y cuidadores de los cultivos, se pueden encontrar algunas de las imágenes anteriormente señaladas como intermediarias (apartado “Las imágenes de santos” del capítulo anterior). Como representantes generales figuran san Juan, san Isidro, san Santiago y san Miguel. Este último

se convierte en el principal trabajador del temporal con sus poderes de guerrero y del rayo que se desprende de su espada flamígera, ya también puede destruir a los seres malignos que afectan los cultivos... San Miguel queda transformado en el gran dios del rayo; participa en la lucha cotidiana del agricultor contra las fuerzas opuestas. Este arcángel controla los poderes contrarios de las fuerzas cósmicas.⁵⁵

Cabe señalar que, habitualmente, cada comunidad tiene a su “santo protector” implícito en el nombre del pueblo, de tal forma que el santo en cuestión, por lo general, será el propiciador o proveedor directo del agua, aunque también se recurre a los santos que tienen advocaciones específicamente relacionadas con el agua. Son festejados el día respectivo de su santo, mediante la compleja organización de las mayordomías del pueblo.

Los santos, además, tienen cualidades y características humanas; muestran estados de ánimo, y su conducta depende del pago que los hombres les hagan por medio de la ofrenda. Ahí radicará su enojo o su alegría. Es por eso que los hombres se preparan y se organizan para cumplir satisfactoriamente y obtener el bienestar de la comunidad.⁵⁶ Tal es el caso de San Marcos Tlacoyalco, Puebla, que ejemplifica Alejandra Gámez. Esta autora advierte que, “en la concepción local”, san Marcos

⁵⁴ Ramiro Gómez Arzapalo, *Imágenes de santos en los pueblos de la región de Chalma...*; María Elena Padrón, *San Bernabé Ocotepc. 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).

⁵⁵ Dora Sierra, *El demonio anda suelto. El poder de la cruz de pericón*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2007, p. 101.

⁵⁶ Ramiro Gómez Arzapalo, *Imágenes de santos en los pueblos de la región de Chalma...*

es considerado por la población un “ser vivo”, “una persona”, que puede enojarse con el pueblo si no lo atienden y cuidan debidamente. Dicen que el santo puede irse y elegir otro lugar para quedarse; entonces para “mantenerlo contento” y “agradecerle” se organiza su fiesta; como es un “ser vivo” se conmemora su cumpleaños o santo.⁵⁷

Por otro lado, como ya se había señalado en el capítulo anterior (apartado “Las grandes montañas y algunos nombres de santos”), a los santos se les relaciona con las montañas y cerros que llevan sus nombres. Fuera de otras celebraciones dentro del marco del ciclo agrícola, el día dedicado al santo en cuestión se sube algunas veces a las montañas y a los cerros cercanos, ubicados en el paisaje, a colocar ofrendas; éste es el caso de los grandes volcanes: Gregorio Popocatepetl (12 de marzo) y Rosita Iztaccíhuatl (30 de agosto), que celebran las comunidades asentadas en sus alrededores.⁵⁸ Lo mismo sucede con cerros pequeños, pero no menos importantes; tal es el caso del Lorenzo Cuatlapanga en la región de Tlaxcala: “Cada año, en el día de San Lorenzo, patrono de la lluvia (10 de agosto), la gente rinde homenaje al Cuatlapanga, subiendo al cerro hasta una gran cueva en donde depositan flores, velas, incienso y, a veces, comida”. Otro ejemplo es San Marcial (30 de junio), localizado en el Nevado de Toluca: se trata de una elevación rocosa con pequeñas oquedades, en donde la gente asegura que vive ese santo, el cual es relacionado con el granizo, y por ello le llevan ofrendas.⁵⁹

Finalmente, en las otras entidades sagradas, como “las potencias”, “los señores”, e incluso en “los dueños”, pueden estar los santos. Se trata de imágenes que, bajo una forma sincrética, sustituyeron parcialmente a las antiguas deidades de las comunidades mesoamericanas y se resignificaron en concepciones católicas que, en este caso, manifiestan las fuerzas de la naturaleza.

⁵⁷ 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. 433.

⁵⁸ Para más detalle, consúltese el capítulo “Particularidades de los graniceros y tiemporos”.

⁵⁹ Alejandro Robles, “El Nevado de Toluca: ‘ombligo 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.

LAS ENTIDADES ONÍRICAS

El término de “entidades oníricas” requiere cierta atención especial.⁶⁰ Y, aunque no existe una definición precisa, Julio Glockner la ha utilizado como aquella imagen que se sueña y hace revelaciones divinas.⁶¹ Esta imagen es visualizada sólo en los sueños de los especialistas rituales.⁶²

Los sueños de estos hombres y mujeres son recintos de pensamiento en los que se manifiesta lo sagrado... con rostros humanos, establecen contacto íntimo con la persona que lo sueña... tendrá la certidumbre de haber establecido contacto con una deidad, o si se quiere, con la naturaleza deificada.⁶³

Las imágenes oníricas están provistas de un sentido que es interpretado al despertar del sueño. Así, para el granicero se trata de una revelación divina en la cual la entidad onírica le da a conocer las funciones concretas que llevará a cabo; en este sentido, el especialista “desempeña una labor de mediación entre el mundo de los hombres y la naturaleza deificada”.⁶⁴

Las “entidades oníricas” están conformadas por aquellas “divinidades” o “seres sobrenaturales” que se manifiestan en sueños. Para el caso específico de las entidades que traen la lluvia y que están relacionadas

⁶⁰ Somos conscientes de la complejidad en torno al tema de las entidades oníricas, ya que, como se ha señalado, se presentan éstas en los sueños o durante el trance por el que atraviesan los especialistas rituales en determinado momento. De esta manera, la mayoría de las discusiones teóricas está vinculada al estudio del chamanismo. En este sentido, las entidades oníricas tienen una representación simbólica en dichos espacios atemporales, en donde establecen un “contacto directo” (cfr. Roberte N. Hamayon, *Chamanismos de ayer y hoy. Seis ensayos de etnografía e historia siberiana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011). Para Antonella Faguetti se trata de un “mundo invisible”, en donde los especialistas rituales se conectan para observar sucesos en diferentes tiempos y espacios, guiados por “los espíritus”, los cuales les darán respuesta y auxilio para que puedan actuar en consecuencia (cfr. *Iniciaciones, trances, sueños... Investigaciones sobre el chamanismo en México*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencia Sociales y Humanidades/Plaza y Valdés, 2010).

⁶¹ Julio Glockner, *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl e Iztaccíhuatl*, México, Grijalbo, 1995, p. 35-45.

⁶² Para ver el sueño como parte de unos de los llamados que reciben los graniceros, consúltese el apartado “Los sueños” en el capítulo “Particularidades de los graniceros y tiemporos”.

⁶³ Julio Glockner, *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl e Iztaccíhuatl*, p. 37-38.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 40.

con el ciclo agrícola, su representación dependerá de la cosmovisión y el entorno natural del soñador.

Por ejemplo, es muy común que, en la región de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl, éstos se hagan presentes en los sueños del tiempereo local, para hacer petitorias especiales: desde un regalo extravagante,⁶⁵ hasta cierto tipo de objetos para las ofrendas. Muchas veces son humanizados en los sueños,⁶⁶ o vistos en su forma física (el volcán en sí, como montaña), y ambas representaciones transmiten un significado al especialista.

Igualmente, en la comunidad de San Andrés de la Cal, las “entidades oníricas” se concretizan en los sueños de la granicera: se trata de los *airecitos*. Éstos son vistos en sueños como “niñitos”⁶⁷ o, simplemente, como fluidos gaseosos invisibles que están en el ambiente. En este ejemplo, así como en el caso de los volcanes, depende de la forma en que hayan sido vistos para que los especialistas les den un significado particular.

En este sentido, al hablar de “entidades oníricas” se debe de tomar en cuenta que las imágenes reflejadas en los sueños son dotadas de realismo por parte del soñador, en este caso, de los tiempereos, pero esto implica un complejo proceso de interpretación. Éste, para ser analizado en el discurso antropológico, dependerá de un marco teórico concreto.⁶⁸

LOS MUERTOS

En algunas comunidades, “los muertos” son considerados como “entidades sagradas”, puesto que tienen una activa participación dentro

⁶⁵ Alicia Juárez Becerril, “Una esclava para el Popocatepetl: etnografía de dos rituales con motivo del cumpleaños a don Gregorio”, 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. 331-348.

⁶⁶ Al respecto, consúltese el apartado “De volcanes y cerros humanizados” en el capítulo siguiente.

⁶⁷ Al respecto, consúltese el apartado “Los niñitos y los aires” en este capítulo.

⁶⁸ El trabajo de Yleana Acevedo se aboca a la interpretación de algunos sueños de tiempereos ubicados en las faldas del Popocatepetl del lado de Morelos. Sin embargo, su investigación parte de la teoría de Carl Jung, lo cual resulta delicado, por el tipo de propuesta teórica que se maneja, desligada de los procesos sociales y la historia, lineamientos que no ayudan a comprender las particularidades de la tradición cultural mesoamericana. Cfr. 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.

del ciclo agrícola y cumplen funciones específicas primordiales, tales como mandar la lluvia. Así pues, en este apartado señalaremos únicamente la relación que tienen “los muertos” con la función de los tiempos y el mundo meteorológico que éstos manipulan, aclarando que el campo de acción de estas entidades no sólo es dentro de la agricultura sino también en otros ámbitos de la vida cotidiana.

Catharine Good⁶⁹ señala que, en comunidades del Alto Balsas, Guerrero, “los muertos” siguen estando presentes en los aspectos habituales y domésticos de la vida de los pobladores. Se denominan “almitas” y, ante tal percepción, se conciben como “ligeras y veloces”, lo cual las hace movibles y que se encuentren en todas partes.

También se utiliza para llamarlos la palabra *tococolhuan*, que significa “nuestros abuelitos y abuelitas”. Éstos “‘trabajan’ igual que las personas vivas, sólo que ellos ‘trabajan’ en dos lugares: aquí entre los vivos y también en el lugar ‘donde andan’”.⁷⁰

Ellos no “trabajan” solos; colaboran con otras entidades dentro del mundo de la naturaleza, tales como el viento, los manantiales, las nubes, los cerros, la tierra y la semilla. Asimismo se coordinan con los santos e influyen en éstos para que otorguen el agua necesaria y para que las plantas crezcan, de tal forma que también desempeñan un papel de intermediarios. Como propiciadores, “los muertos” traen directamente el viento y las nubes cargadas de agua.⁷¹

La comunidad acude a los muertos con ofrendas cuando escasea la lluvia y las milpas están en una etapa de crecimiento crítico para la cosecha. En Ameyaltepec el procedimiento es el siguiente. Los cantores o rezanderos se reúnen cuando perciben que las milpas están en peligro y deciden entre ellos que es necesario pedir la ayuda de las almas, avisan a las autoridades del pueblo, la hermandad y los oficiales de la iglesia y sugieren qué comidas deberán prepararse. [...] Las almas que recibieron ofrendas de su gente hablarán a las otras almas para reunir las a todas y escuchar las peticiones de sus propios familiares y los cantores del pueblo. En las oraciones los vivos explican que no ha llovido [y] que sus milpas están sufriendo por falta de agua...⁷²

⁶⁹ Catharine Good, “Trabajando juntos. Los vivos, los muertos, la tierra y el maíz”.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 156.

⁷¹ *Idem*.

⁷² *Ibidem*, p. 160.

Sin embargo, como se trata de un trabajo colectivo, Good nos señala que los muertos dependen de los vivos, ya que, como “carecen de cuerpos y no pueden cultivar ni preparar sus propios alimentos, para comer dependen de su ‘gente’”.⁷³ “Los muertos” reciben en las ofrendas estos alimentos, los cuales varían según la fecha, pero tienen la característica de que se trata, en su mayoría, de alimentos de la milpa; por ejemplo, las ofrendas dedicadas a la petición de la lluvia (generalmente en mayo) llevan *izquitl*: un atole de maíz tostado en comal y molido en seco con piloncillo y canela. El día de san Miguel (29 de septiembre) las ofrendas consisten en los productos de la milpa: elotes, calabaza, chile, sandía, melón y cempasúchil. El 31 de octubre o el 1 y 2 de noviembre el alimento principal nuevamente es el *izquitl*, además de las gallinas preparadas en mole.⁷⁴ De todos los alimentos ofrendados, “los muertos” se nutren de los olores y sabores de las comidas; sin embargo, en las ofrendas llaman la atención las ollas y chiquihuites para que los muertos depositen ahí su comida y “se la puedan llevar”.⁷⁵

Acertadamente, Catharine Good se hace el cuestionamiento de por qué los muertos tienen una relación tan estrecha con los humanos, la tierra y la agricultura. Sus testimonios apuntan a un pensamiento nahua de origen mesoamericano, sustentado en la idea de que “nosotros comemos la tierra y la tierra nos come a nosotros”, aludiendo a la deuda que se tiene que pagar para con la tierra.⁷⁶ En el mismo tenor, Good documentó en la región la importancia de los huesos viejos de los muertos, los cuales “tienen poder después de que la tierra consumió la carne del difunto. Estos huesos representan la permanencia de la persona ya ‘limpia’”, que ha saldado el compromiso con la tierra.

Por su parte, Danièle Dehouve nos explica que, en la región tlapaneca de Guerrero, los muertos forman parte de las “potencias”. Son denominados también “almas” o “ánimas”, y están presentes en todas partes, desde la iglesia hasta las cumbres de los cerros: “se considera que los muertos se desplazan erráticamente de un lugar a otro con el

⁷³ *Ibidem*, p. 159.

⁷⁴ Catharine Good, “Ofrendar, alimentar y nutrir: los usos de la comida en la vida ritual nahua”, en Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 307-320.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 313.

⁷⁶ Catharine Good, “Trabajando juntos. Los vivos, los muertos, la tierra y el maíz”, p. 166, 168-169.

riesgo de provocar ventarrones; por tanto, es necesario apaciguarlos con ofrendas".⁷⁷

En el trabajo de David Lorente, la mayoría de los *ahuaques* está compuesta por seres muertos. De hecho, "los ahuaques se concebían, en primer lugar, como el conjunto de espíritus o espíritu de individuos muertos".⁷⁸ Dentro de la clasificación de los muertos se encuentran: 1) los niños recién nacidos,⁷⁹ sin bautizar, cuyo su espíritu reside en los manantiales; 2) las personas que mueren por una descarga, a las cuales es retirado el espíritu y son trasladadas al manantial; 3) los que han sido graniceros en vida y han muerto, y ahora serán trabajadores desde "arriba". Todos ellos se encargarán de proveer el agua y el sustento alimenticio para las comunidades.

En este sentido, Pedro Carrasco nos señala acertadamente que los muertos son los servidores de los dioses. Se trata de las almas de los hombres que mueren de una manera particular y esto los señala como trabajadores de la divinidad en cuestión. En la sociedad mexicana se creía que los muertos que fallecían ahogados, matados por un rayo, o por enfermedades como la lepra o la hidropesía, habían perecido por circunstancias ocasionadas por los dioses del agua y de la lluvia.⁸⁰

"Los muertos", de acuerdo con el pensamiento religioso, y con base en una concepción nahua mesoamericana, tienen una función específica dentro de la actividad agraria. Es por eso que la palabra "muertos", para designarlos, remite a una concepción compleja, según la cual "se vive" y "se trabaja" desde otra dimensión, y los muertos son vistos así como "entidades sagradas" en activa relación con los humanos, producto de una visión ancestral de origen mesoamericano que se ha reelaborado con el paso del tiempo en las comunidades tradicionales.

LOS NIÑITOS Y LOS AIRES

La veneración de los "aires" para atraer la lluvia que experimentan los especialistas rituales en beneficio de sus comunidades es una cos-

⁷⁷ Danièle Dehouve, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, p. 49.

⁷⁸ David Lorente, *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima...*, p. 89.

⁷⁹ Los niños muertos que traen la lluvia conforman un amplio tema dentro de las "entidades sagradas", de tal forma que se considera necesario abordar en otro apartado de este capítulo ("Los niños y los aires") sus características específicas, según las variantes locales y regionales.

⁸⁰ Pedro Carrasco, "La sociedad mexicana antes de la Conquista", p. 239, 249.

tumbre muy arraigada en los pueblos tradicionales mesoamericanos, especialmente de la región de Morelos. Entender la percepción que las comunidades locales tienen de estas entidades sagradas resulta complejo, puesto que los “aires” poseen capacidad de individualidad y personificación, de tal forma que son vistos y considerados como “niños” que viven en la naturaleza.

En este sentido, se cree que el elemento meteorológico, los vientos y los aires, mueven las nubes cargadas de agua hacia las milpas y alejan el granizo. Al ser concebidos como infantes, a los aires se les da un trato especial en algunas poblaciones, el cual consiste en la colocación de ofrendas llenas juguetes, dulces, alimentos ricos en aromas, colores vistosos, etcétera.

Datos históricos

Concebir a los aires como infantes tiene su explicación original en la religión y la cosmovisión prehispánicas mesoamericanas, en las cuales eran asociados, por una parte, con los ayudantes del dios del viento *Ehécatl-Quetzalcóatl*, que tenía una multitud de pequeños servidores, denominados *ehecatontin*, los que habitaban en las montañas.⁸¹

Ehécatl pertenecía al grupo de los *tlaloque*, ministros de Tláloc, a los cuales se les rendía culto mediante sacrificios de infantes en cierta época del año (los meses *I Atlcahualo* a *IV Huey tozoztli*). Así pues, el significado también va ligado directamente con los niños, que, en la cosmovisión mesoamericana, guardaban una relación especial con la lluvia: sus lágrimas derramadas y los sacrificios formaban parte esencial del culto.⁸²

De acuerdo con la cosmovisión mexicana, los niños al ser sacrificados se incorporaban al Tlalocan.⁸³ Estos infantes no sólo se identificaban con los *tlaloque*, sino con el maíz que apenas iba a sembrarse. Bajo esta

⁸¹ Johanna Broda, “Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia”, *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, v. 6, 1971, p. 245-327.

⁸² Johanna Broda, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo de culto de los cerros en Mesoamérica”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991, p. 461-500.

⁸³ Es el espacio en el interior de la tierra (dentro de los cerros) donde, en la estación de lluvias, germinaba el maíz. Cfr. “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, p. 165-238.

noción, los niños muertos eran el maíz.⁸⁴ Con base en la información registrada por fray Juan de Torquemada, Johanna Broda señala que “los niños sacrificados vivían durante la estación de lluvias ‘con los dioses *tlaloque* en suma gloria y celestial alegría’, [...] y desde allá mandaban la lluvia. Regresaban a la tierra al final de esta estación, cuando había madurado el maíz”.⁸⁵

Así pues, a los niños muertos se les asoció con seres que vivían en lo alto de los cerros, donde se forman las nubes que contienen el agua, las cuales pueden ser manipuladas por ellos en forma de aire.

Con el paso del tiempo, mediante la continuidad histórica y una reelaboración dinámica de la cosmovisión, sustentada por las creencias y las prácticas rituales, los “aires” llegan a ser concebidos como seres que habitan en las cuevas, las barrancas, los cerros y los ojos de agua, lugares donde se les depositan ofrendas en el mes de mayo (inicio del temporal), para que traigan la lluvia. Esta cosmovisión actual de las comunidades campesinas es producto de la fusión de tradiciones del México antiguo con ceremonias católicas a partir de la Conquista que, sin embargo, han experimentado un continuo proceso de reelaboración.⁸⁶

Son varias las regiones en donde continúa vigente la creencia acerca de que los “aires” poseen influencia en la generación de la lluvia, enfatizando el vínculo con la vida social y económica que se visualiza en los aspectos rituales y de la cosmovisión, como elementos fundamentales para la reproducción de su cultura, marcados por un proceso histórico de larga duración.

Datos etnográficos

Algunos estudios etnográficos, en su mayoría de los poblados del estado de Morelos, entre ellos las comunidades asentadas en el accidentado paisaje de Tepoztlán, demuestran una fuerte presencia de creencias relacionadas con los aires, personificados como “niñitos” que

⁸⁴ *Idem.*

⁸⁵ *Ibidem*, p. 201.

⁸⁶ Johanna Broda, “Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexicana”, 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. 35-60.

habitan el paisaje, especialmente las barrancas, las oquedades rocosas, los respiraderos, los manantiales, los ojos de agua y las cuevas.

Según Ángel Zúñiga, en la cabecera municipal de Tepoztlán las cañadas son moradas de los airecitos y de duendes. Las personas que poseen el don pueden verlos y oírlos en los diferentes parajes, ya sea “arrojando piedras en las barranquillas o tocando sus tamborcillos inseparables, vestidos de diferentes colores y con espada en la mano, siguiendo veredas o atravesando la maleza con su eterna sonrisa que los caracteriza”.⁸⁷

Grinberg-Zylberbaum entrevistó en San Nicolás, poblado del estado de Morelos, a un especialista meteorológico al que le cayó un rayo. El granicero afirma ser visitado por los “seres niños”, los cuales le dan consejos para desempeñar su función. A éstos hay que darles panes, naranjas y chocolates, e igualmente plata, ya que se llevan su aroma.⁸⁸

En Ocotepéc, comunidad morelense estudiada por Miguel Morayta, se tiene la creencia de que los “aires” habitan todos los lugares del poblado: parcelas, bosques, casas, barrancas y hasta las mentes de los habitantes. Para esta comunidad, los aires se pueden ver en los sueños... Las personas ancianas los veían en sus sueños, vestidos de calzón, blusa blanca y sombreritos... Otros los ven como animales específicos: víboras que cuidan las siembras; sin embargo, también tienen un aspecto destructivo, como enfermar a la gente.⁸⁹

En San Andrés de la Cal son denominados *yeyecame*, que significa “vientecillos”, y son vistos como “seres chiquitos de colores, vestidos de sarape”, que andan moviendo los árboles o habitando las pequeñas oquedades insertas en el paisaje.⁹⁰

Ulises Fierro, en su trabajo etnográfico sobre San Bartolomé Atlacholoaya, Morelos, comenta que los aires “son seres que traen la lluvia y que viven en los cerros[...] La gente los describe como seres pequeños como niños, aunque no son precisamente niños; por esta razón

⁸⁷ Ángel Zúñiga, *Las tierras y montañas de Tepoztlán*, Mor., México, edición del autor, 2002, p. 60.

⁸⁸ Jacobo Grinberg-Zylberbaum, *Los chamanes de México*, p. 104, 108.

⁸⁹ Cfr. 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. 223.

⁹⁰ Alicia Juárez Becerril, *Peticiones de lluvia y culto a los aires en San Andrés de la Cal, Morelos*.

[...] se les sirve la comida en platos pequeños. La gente afirma: 'son pequeños como niños, pero no son niños'."⁹¹

En Coatetelco, comunidad estudiada por Druzo Maldonado⁹², a los aires se les conceptualiza como "entidades pequeñas, invisibles y volátiles, pero que en sus cualidades humanas adjudicadas, pueden manifestarse de forma visible a quienes han recibido ese privilegiado don de verlos".⁹³

Los testimonios recopilados por el autor en esta comunidad documentan que a los "airecitos" se les " nombra *pilachichincales*, en mexicano": "Niño (o niña) en mexicano, o náhuatl, se dice *piltzizintli*: seguramente el sustantivo nominal *pilachichincale*, que en Coatetelco se interpreta como 'niño', proviene de *piltzizintli*."⁹⁴ Se describe que "los aires son niñitos chiquitos, negritos", "negritos, chaparritos", agregando el color negro, como las nubes que anuncian la lluvia. En dicho poblado, se les asignan rangos jerárquicos similares a los estratos sociales:

Hay aires de malos modos, sordos, castellanos: los castellanos son como nosotros, los mudos ni hablan, los sordos tampoco no oyen... Así como hay aquí de todo, así también hay de todo con ellos, en su mundo de ellos... Los aires son de otro espacio, son de otro mundo, no son del de nosotros, pero luego se revuelven con nosotros.⁹⁵

Junto con tales creencias, en algunas de estas poblaciones se llevan a cabo ceremonias dirigidas por los graniceros o especialistas rituales. Las celebraciones están asociadas con las entidades que se vinculan con la lluvia. Se trata de rituales ligados al conocimiento y al manejo meteorológico en relación con un calendario agrícola.

⁹¹ Ulises Fierro, "Culto en Cueva Santa: una perspectiva histórica y etnográfica (Atlacholoaya, Morelos)", 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. 341.

⁹² Druzo Maldonado, *Dioses y santuarios: religiosidad indígena en Morelos. (Época prehispánica, colonial y etnografía actual)*, tesis de doctorado en Antropología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1998; "Cerros y volcanes que se invocan en el culto a los aires en Coatetelco, Morelos", 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. 395-417; *Religiosidad indígena. Historia y etnografía: Coatetelco, Morelos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2005, 168 p. (Colección Científica. Serie Etnográfica).

⁹³ Druzo Maldonado, *Dioses y santuarios: religiosidad indígena en Morelos...*, p. 163.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 164.

⁹⁵ Testimonio de don Juan, tomado de Maldonado, *idem*.

Por ejemplo, sobresalen los rituales que se llevan a cabo en Coatetelco, durante el mes de junio. Ahí se efectúan los tres cultos más importantes de la comunidad, los cuales van ligados al trabajo agrícola: 1) el culto a los “aires”; 2) la fiesta patronal de san Juan el 23 y el 24 de junio; 3) la fiesta de san Pedro, celebrada el 28 y el 29 del mismo mes. El 23 de junio los “regadores” simbólicamente acarrear la nubada hacia la zona de Coatetelco, y se invoca el favor de dichos aires mediante un rito anual conocido como “el *huentle* a los aires”.⁹⁶

La procesión ritual para los “aires” en la región norte del territorio comprende 14 parajes y, en la parte sur, involucra 17 oratorios. Su lapso de visita se extiende por de más de 8 horas y, en todo momento, el ofrendador o “guiador” evoca la reverencia a los poseedores de la lluvia: los aires.⁹⁷

Es necesario señalar que, al ser considerados como niños, los aires tienen la cualidad de ser “traviesos y juguetones”, y se manifiestan con fuertes tronidos en el cielo, causando ensordecedores ruidos y luminosos relámpagos, aludiendo al fenómeno atmosférico de la lluvia. También son antojadizos y les gusta perseguir el olor de los alimentos, así como los objetos y los diversos aspectos de la naturaleza (frutos, árboles, etcétera). Les llaman la atención los colores vivos y brillantes, por lo que algunos de estos elementos se ponen en la mayoría de las ofrendas.

Igualmente, en el poblado de San Andrés de la Cal se realiza el ritual de petición de lluvias, que consiste en depositar unas ofrendas en cuevas, manantiales, peñascos y resumideros, entre otros sitios, lo que conlleva asegurar lluvia suficiente para una buena cosecha. Esta ceremonia está ligada a un ritual dedicado a los aires; no se puede percibir un hecho sin el otro, y ambos se fusionan en el rito que se lleva a cabo, generalmente, el tercer viernes de mayo (se trata de una fecha movable, dependiente de las condiciones meteorológicas en un año dado), cuando, dentro del ciclo agrícola, está por finalizar la siembra. Actualmente, a la conformación de este ritual de petición de lluvias le antecede una organización sistemática y a la vez compleja: se

⁹⁶ El *huentle* u ofrenda a los aires es polisémico y responde a una necesidad social ancestral que se ha matizado contemporáneamente de acuerdo con las condiciones político-territoriales, socioeconómicas y ecológicas subyacentes. Cfr. Druzo Maldonado, “Cerros y volcanes que se invocan en el culto a los aires en Coatetelco, Morelos”; *Religiosidad indígena. Historia y etnografía: Coatetelco, Morelos*.

⁹⁷ Druzo Maldonado, “Cerros y volcanes que se invocan en el culto a los aires en Coatetelco, Morelos”, p. 400.

ofrendan dulces y muñecos, además de alimentos olorosos y brillantes, junto con otros objetos. Todos estos elementos van “amarrados” con estambres de colores (preparación que se hace un día antes del ritual), cuyo objetivo es atarlos fuertemente para que a los “niños” les cueste trabajo desamarrarlos y así el temporal no sea perjudicial.⁹⁸

Pero no sólo en el estado de Morelos existe la idea de estos “niños”. Hay otros ejemplos etnográficos que evidencian a estas entidades como infantes en el Altiplano Central mexicano, los cuales también viven en la naturaleza y manejan directamente el temporal o trabajan como intermediarios de otras entidades mayores.

En diversos poblados del estado de Veracruz existen igualmente creencias sobre la relación “aires-niños”: en Pajapan, los nahuas de la sierra los conciben como niños desnudos, llamados *chanecos* (los dueños del hogar), y son ayudantes del dueño de los animales.⁹⁹

William Madsen señala que, en el Estado de México, se tiene la creencia acerca de “duendecitos”, pequeños seres de la lluvia, que viven en las colinas y las montañas, en donde se encargan de producir dicho líquido, el cual está contenido en un barril. Según las creencias, existen también barriles de granizo, de nubes, de truenos y de heladas, y es la culebra de agua la que les indica a dichos seres cuál barril abrir. Como ellos producen las tormentas de agua, abren primero el barril de las nubes, posteriormente el de los truenos y los relámpagos, para finalizar con el barril de la lluvia.¹⁰⁰

Según el autor, estos duendecitos conforman un “pueblo de agua”, en donde los pequeños seres andan a pie y miden menos de medio metro: las mujeres llevan vestidos hasta los tobillos, usan blusas, rebosos y zapatos; los hombres visten pantalones y chaquetas, aunque algunos portan trajes de charros. Se casan y tienen hijos como los humanos, aunque nunca mueren; crían, igualmente, animales domésticos, los cuales también están constituidos de agua.¹⁰¹

Cuando estos pequeños seres necesitan gente que colabore con ellos para producir la lluvia, matan a las personas buenas con un rayo, mediante ahogamiento o por un caso fatal de enfermedad de

⁹⁸ Alicia Juárez Becerril, *Peticiones de lluvia y culto a los aires en San Andrés de la Cal, Morelos*.

⁹⁹ Antonio García de León, “El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, v. VIII, 1969, p. 279-311.

¹⁰⁰ William Madsen, *The Virgin's Children. Life in an Aztec Village Today*, New York, Greenwood Press Publishers, 1969, p. 131.

¹⁰¹ *Idem*.

aire. Los que mueren a manos de estos “duendecitos” se van a las cuevas como sirvientes y viven en una especie de paraíso —tlalocan—. ¹⁰² Sin embargo, los humanos que son expulsados ¹⁰³ porque no sirven como trabajadores son enviados nuevamente a la tierra, en donde tienen favores por el resto de su vida, en especial la lluvia que cae en sus campos. En este sentido, los “duendecitos” apoyan a sus ayudantes con el bienestar humano y éstos están muy contentos con su suerte. ¹⁰⁴

Por su parte, Adelina Suzan ¹⁰⁵ apunta que, en Jalcomulco, estos niños son percibidos de color verde, amarillo y azul, y se les identifica como “duendecitos” juguetones que viven en las cuevas, los cerros y las fuentes de agua, en donde pierden a la gente, especialmente a los niños. Se consideran protectores de las plantas y los animales del monte; en ocasiones pueden causar la muerte. Una variante local que la autora registró consiste en que uno de estos aires es la *Coatachica*, un personaje constituido en mitad niño y mitad pez, dueño del río y patrono de los pescadores. ¹⁰⁶

La misma autora nos habla de los *Cuauhxihuan* de Xico. Según sus testimonios recopilados, tienen el aspecto de “niños chiquitos que pierden”. Ellos viven en el monte, especialmente en el Cofre de Perote y junto a los ríos. Pierden a la gente, especialmente a los infantes:

Los niños de Xico saben que son peligrosos, que los pueden subir a los árboles o perder, por eso es riesgoso andar en el monte. Se habla de una pérdida física y en ocasiones de una pérdida espiritual, que se relaciona con el susto, en este caso del individuo, generalmente niños, pierden el ritmo del pulso. ¹⁰⁷

¹⁰² *Ibidem*, p. 180.

¹⁰³ Madsen hace referencia al caso de José, un joven expulsado por los *duendecitos* debido a que los desobedeció y, por esto, fue enviado nuevamente a su comunidad. El hecho que le relataron al autor fue el siguiente: “José entró a la montaña sin darse cuenta de que pertenecía a los ‘seres de la lluvia’. En aquel lugar se encuentran jardines de flores y vegetales que se producen todo el año, y los enanos lo adoptaron como su jardinero. Cuando los *duendecitos* se fueron por un momento, le encargaron que no perturbara los barriles. La curiosidad de José fue más grande y abrió el barril de los truenos, de los relámpagos y de la lluvia (*ibidem*, p. 132).

¹⁰⁴ *Idem*.

¹⁰⁵ 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.

¹⁰⁶ Adelina Suzan, *Paisaje y ritualidad en Xicochimalco, Ver. Un municipio en el bosque de niebla*, p. 190.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 157.

Vistos de esta manera, estos seres ofrecen una concepción negativa ante los lugareños, porque, aparte de llevarse a las personas, son groseros y pueden causar la muerte. Según datos de Suzan, andan desnudos y despeinados, les gusta salir el día de san Juan (24 de junio) y, para evitar que pierdan a las personas, es necesario ponerse la ropa o los zapatos al revés.¹⁰⁸

En la misma región de Xico los aires se encuentran asociados a los *tlamatinime* y habitan los “encantos”. Los describen como niños pelones o con cabello largo y vestidos de rojo; les gusta perder a la gente física y espiritualmente.¹⁰⁹ Adelina Suzan señala al respecto que los *tlamatines* están conformados por

los niños no bautizados, niños que no alcanzaron la crisma y ahora andan volando atrás de las nubes y hacen ruido cuando hay relámpagos. Los ubican atrás de las nubes, son los truenos y aires que generan la lluvia. También aparecen cuando hay neblina, aspecto muy común en Xico.¹¹⁰

Al hablar de estas entidades sagradas, denominadas “niñitos”, independientemente de los ámbitos locales y/o regionales, existe una incidencia generalizada: se trata de pequeños, específicamente recién nacidos, que murieron sin ser bautizados o sin probar alimento alguno de la tierra (especialmente el maíz). A continuación proporcionamos algunos ejemplos.

Para el Estado de México, en la región de Texcoco, recordemos que David Lorente señala que algunos de los *ahuaques* están conformados por los espíritus humanos de niños sin bautizar. Éstos tienen aspecto de niños rubios y morenos, vestidos de charros y chinas poblanas. Por otro lado, menciona que a los *ahuaques* también se les llama *ahuaquicoconetl* (niños del agua); en este sentido, Lorente hace una comparación con el rol de los hijos, los cuales colaboran en las tareas del hogar y adquieren un compromiso para con sus padres.¹¹¹ Se habla pues, nuevamente, de un “trabajo” específico que éstos desempeñan en un aspecto social funcional, en el que les “corresponde” distribuir la lluvia

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 156-157.

¹⁰⁹ 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.

¹¹⁰ Adelina Suzan, *Paisaje y ritualidad en Xicochimalco, Ver. Un municipio en el bosque de niebla*, p. 156.

¹¹¹ David Lorente, *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima...*, p. 101.

necesaria y suficiente, siempre y cuando la otra parte (los hombres) cumpla con su cometido.

David Robichoux¹¹² registra que, para la región de Tlaxcala, en la comunidad de Acxotla del Monte, los niños que mueren antes de ser bautizados, así como los que son producto de un aborto, reciben la denominación de “limbitos” (*limbotzitzitzi*). Éstos son enterrados en un cementerio aparte, debido a que atraen el rayo.¹¹³

Igualmente, respecto de la región de Guerrero, Catharine Good¹¹⁴ nos dice que los niños muertos van a un lugar especial y tienen poderes para atraer la lluvia. Esto se debe a que están “limpios de pecado”, pues nunca probaron el maíz y, por lo tanto, no tienen deuda con la tierra. En Ameyaltepec, comunidad trabajada por la autora,¹¹⁵ los niños que mueren muy pequeños se van al cielo y, “como son muy ligeros, suben muy alto y traen la lluvia para la estación húmeda”. Asimismo, los niños adquieren un papel destacado en Citlala, durante las festividades de la Santa Cruz, en las cuales son los primeros en recibir la comida ritual, en ir al pozo, etcétera.¹¹⁶

En otras regiones, como entre los *teenek* de la Huasteca, los niños están asociados con el maíz, es decir, conforman el alma de maíz, y en los ritos agrícolas son comparados con el maíz tierno.¹¹⁷

La comunidad de Pahuatlán, en el estado de Puebla, considera que los aires son los espíritus o los dueños de los cerros donde ellos viven,

¹¹² David Robichoux, “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.

¹¹³ Este término está relacionado con el limbo. Según el catolicismo, es un lugar temporal o intermedio a donde van las almas de las buenas personas que han muerto antes de la resurrección. Llama la atención que, en abril de 2007, la Comisión Teológica Internacional, que fue presidida por Joseph Ratzinger hasta su elección como papa Benedicto XVI, publicó un documento teológico que subraya que la existencia del limbo no es una verdad dogmática. En este sentido, la interpretación que dan las comunidades a sus creencias va más allá de las opiniones y los mandatos de la religión oficial, acuñando el término de religiosidad popular.

¹¹⁴ Catharine Good, “Trabajando juntos. Los vivos, los muertos, la tierra y el maíz”.

¹¹⁵ Catharine Good, “El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, p. 239-297.

¹¹⁶ Johanna Broda, “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz”.

¹¹⁷ Marcela Hernández Ferrer, “*Idhidh kwitol*: niño maíz. Los niños en los rituales agrícolas de los teenek de la huasteca potosina”, 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. 215-234.

y a quien pase por ahí pueden provocarle espanto. Por su parte, en la sierra y en el poblado de Santiago Yancuitlalpan, los aires son llamados *mazacame*, seres extrahumanos o duendes malévolos que viven en las cuevas.¹¹⁸ En San Marcos Tlacoyalco, según Alejandra Gámez,¹¹⁹ se les llama “ruendes” (término vinculado con “duendes”); se trata de niños traviesos relacionados con el agua. En la región de Santa María Tonantzintla, Julio Glockner advierte que los “muchachos pequeñitos” o “niñitos” son vistos únicamente por los graniceros en el momento en que consumen los llamados “hongos de agua”. Estos niños son los espíritus del agua: aguadores y regadores, trabajadores y cultivadores.¹²⁰

En el estado de Guerrero existe también una fuerte creencia en torno a los aires y los vientos. Según Hémond y Goloubinoff, de febrero a marzo el paso de los vientos es evidente por la región nahua de Guerrero. De tal forma, los aires son caracterizados por “tolvaneras que causan las enfermedades”; pero, al mismo tiempo, son los que “barren y limpian”, preparando el camino para la llegada de las lluvias. Las autoras detallan que los vientos se agrupan en seres sobrenaturales con diversas funciones, en los que sobresale la característica de “rasgos de enanos”.¹²¹

Samuel Villela señala que en Zitlala, Guerrero, los vientos reciben una ofrenda por parte de los lugareños durante el periodo de petición de lluvias (25 abril al 3 de mayo). Éstos son representados por los zopilotes, que simbolizan los “vientos negros provenientes del norte”,¹²² pero también se les relaciona con unos “hombrecitos” que

¹¹⁸ Alessandro Lupo, “La cosmovisión de los nahuas en la sierra de Puebla”, 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. 335-389.

¹¹⁹ Alejandra Gámez, *El ciclo agrícola en una comunidad popoloca del sur de Puebla: San Marcos Tlacoyalco*, tesis de doctorado, Escuela Nacional de Antropología e Historia, División de Posgrado, 2005.

¹²⁰ Julio Glockner, *Mirando el paraíso*, Puebla, Pue., Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Centro de Ciencias del Lenguaje, 2000 (Cuadernos de Trabajo, 39). Cfr. Gordon Wasson, “Santa María Tonantzintla y Piltzintli”, en Julio Glockner (comp.), *Mirando el paraíso*, Puebla, Pue., Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Gobierno del Estado de Puebla, Secretaría de Cultura, 1995, p. 103-124.

¹²¹ Aline Hémond y Marina Goloubinoff, “El ‘Via Crucis’ del agua. Clima, calendario agrícola y religioso entre los nahuas de Guerrero”, 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. 140-141.

¹²² Samuel Villela, “Vientos, nubes, lluvias, arco iris: simbolización de los elementos naturales en el ritual agrícola de la montaña de Guerrero”, en Annamária Lammel, Marina

emiten un soplo de viento en la base del altar de las cruces de la ofrenda, hecho que significa un augurio de buen temporal.

Este tipo de cultos de origen mesoamericano ha tenido una especial importancia a lo largo de la historia. Los habitantes han conformado un "paisaje ritual", entendido éste como un espacio o, propiamente dicho, un paisaje natural transformado por el hombre a través de la historia; y el darle la connotación de paisaje ritual implica que es el espacio donde se llevan a cabo los rituales.¹²³ Es decir, las cuevas, las barrancas, los ojos de agua y los abrigos rocosos serán denominados "lugares o espacios sagrados" debido a que existe la creencia de que los "aires", "los niñitos" o "los señores del tiempo" habitan estos espacios, lugares donde la gente coloca ofrendas que constan de juguetes, dulces y colores llamativos, elementos que comúnmente atraen la atención de los seres pequeños.

Parece significativo que existe una triada "aires-niños-duendes", ya que en varios de los ejemplos anteriores los aires son personificados como niños, con ciertas referencias a los duendes. Sin embargo, prevalece la concepción del infante: periodo de la vida humana que abarca desde el nacimiento hasta la adolescencia. En las concepciones locales, se trata de seres pequeñitos que gustan de golosinas, juguetes y colores llamativos, traviesos y de carácter inquieto, características de un temperamento infantil.

Incluso en algunos lugares se habla de "ángeles", es decir, de seres vistos como infantes, pero con una cualidad divina en el contexto de la religión católica. Al respecto, Samuel Villela¹²⁴ nos señala que en Petlacala, Guerrero, la petición de lluvias se hace a los "ángeles", quienes truenan las nubes que están cargadas de lluvia. En la misma región, Françoise Neff registra testimonios en los que conciben a dichos angelitos "como los pájaros, proveedores de las semillas que las lluvias transportan en la cima de los cerros", y también son representados por la neblina, ya que "se juntan, se visten de algodón parecido a las nubes, bajan en los cerros, reparten la lluvia en los campos, humedecen la tierra". La autora enfatiza que los angelitos son "el estado

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. 126.

¹²³ Johanna Broda, "Paisajes rituales en el Altiplano Central", *Arqueología Mexicana*, México, v. IV, n. 20, 1996, p. 40-49.

¹²⁴ Samuel Villela, "Vientos, nubes, lluvias, arco iris: simbolización de los elementos naturales en el ritual agrícola de la montaña de Guerrero".

volátil del agua cuando sube de la superficie del mar o de los pozos de agua, cuando se junta para formar las nubes".¹²⁵

Aurora Montúfar, por su parte, en su trabajo etnográfico llevado a cabo en Temalacatzingo, Guerrero, registra que en la "fiesta del copal", celebración relacionada con la petición de lluvias llevada a cabo el 25 de abril, las mujeres y los niños hacen diversas figuras de una masa elaborada con harina de alegría o amaranto, agua y azúcar. Estas figuras en miniatura, de color café, tienen forma de animales relacionados con la lluvia, tales como ranas, sapos, arañas, camaleones, etcétera, cuya denominación es "angelitos de la lluvia". Los angelitos, de siete centímetros aproximadamente, tienen ojos (compuestos por semillas de frijol negro) y boca (formada por un grano de maíz). Son responsables¹²⁶ de "producir, transportar y traer la lluvia del temporal para que nuevamente comience la producción de la tierra".¹²⁷ El vestido que dichas figuritas usan es el humo del copal, puesto que en su elaboración no deja de estar presente el sahumero con grandes fragmentos de la resina aromática. En este sentido, el copal funciona como un arma en contra de la acción fuerte de los vientos.

Annamária Lammel apunta que en la región totonaca (norte del estado de Veracruz y del estado de Puebla) se invoca a los "serafines", quienes "traen el agua de las fuentes de la montaña en sus baldes y la derraman sobre los pueblos".¹²⁸ Existen dos clase de "serafines": los

¹²⁵ Françoise Neff, "Los caminos del aire. Las idas y venidas de los meteoros en la montaña de Guerrero", 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. 328, 329.

¹²⁶ A estos "angelitos de la lluvia" no se les debe extraer del contexto de las otras figuras que también se elaboran con la misma masa para la celebración: llama la atención la enorme víbora de cascabel de aproximadamente 60 centímetros de largo, cuyo rostro, formado con semillas de frijol y maíz, infunde terror; la figura está relacionada con la tempestad. Asimismo, se moldean otros elementos de la naturaleza, tales como volcanes (en los que se utiliza el bicarbonato para asemejar su actividad volcánica o su "copete" nevado), las estrellas y el granizo. Cfr. 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.

¹²⁷ Aurora Montúfar, "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. 378, 379.

¹²⁸ Annamária Lammel, "Los colores del viento y la voz del arco iris: representación del clima entre los totonacas", 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. 203.

buenos, que aportan el agua para las plantas, y los malos, que destruyen la cosecha.

En este sentido, interesa la acepción que designa a los aires como “benignos”, relacionándolos con el ciclo agrícola, en el que los aires siguen teniendo una especial importancia para las comunidades campesinas, ya que, en cierta medida, de ellos depende el acarreo de las nubes que portan la “buena agua” para el temporal, y es por eso que hay que ofrendarles. No obstante, es necesario señalar que el hecho de llamarlos aires “benignos” no quiere decir que siempre traigan la lluvia “buena”; más bien son aires relacionados con el ciclo agrícola que poseen una dualidad de caracteres: se trata de una ambivalencia característica de la cosmovisión mesoamericana. De esta manera, serán catalogados como “buenos” o “malos”, dependiendo de los factores climatológicos que traigan en beneficio o maleficio para los cultivos.

Esta noción de creer en los aires —“niños” que mueven las nubes y traen el agua para las cosechas— viene de la tradición de la meteorología prehispánica, que consiste en la observación de la naturaleza por gente especializada (“tiemperos” o “graniceros”). Mediante un proceso de reelaboración constante, como resultado, a su vez, de un proceso sincrético que preserva elementos de la cosmovisión prehispánica mesoamericana, en el contexto de la religión católica, las comunidades tradicionales poseen aún en la actualidad muchos conocimientos relacionados con el entorno natural en donde se sitúa su vida cotidiana. Estos conocimientos les permiten esgrimir los espacios naturales habitados por dichas “divinidades” y, al entrar en contacto con ellas, coadyuvan a resolverles los problemas de la vida diaria.

Finalmente, se puede decir que todas estas entidades sagradas, representadas bajo diversos nombres: “dueños”, “señores”, *ahuaques*, “potencias”, “divinidades”, “santos”, “muertos”, “niñitos”, conforman lo que Félix Báez-Jorge¹²⁹ denominaría como los “variados y fascinantes disfraces de las divinidades”, característica propia de los fenómenos sincréticos que elaboran los distintos grupos sociales.

Para Gómez Arzapalo, estos personajes “sobrenaturales” lograron integrarse de manera creativa en la cosmovisión de las comunidades, “pero no por sustitución, sino por un proceso selectivo y de refuncionalización acorde a sus necesidades, dando por resultado una vivencia

¹²⁹ Félix Báez-Jorge, *La parentela de María*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1994.

religiosa muy peculiar, diferente en sus presupuestos y sus fines”.¹³⁰ Se trata de entidades sagradas dotadas de cualidades mágico-religiosas, con las que los especialistas rituales mantienen una relación estrecha en constante reciprocidad, ya que es posible tener con ellas un intercambio benéfico, mediante un trato ceremonial. Tratados que se pactan muchas veces en los sueños de los “graniceros” o “tiemperos” o que se hacen presentes en la retórica de sus oraciones, siempre en concordancia con la petición y el agradecimiento de la lluvia y el maíz.

¹³⁰ Ramiro Gómez Arzapalo, *Imágenes de santos en los pueblos de la región de Chalma...*, p. 25-26. Cfr. Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (coord.), *Los divinos entre los humanos: imágenes de santos en contextos culturales de ascendencia indígena*.

