

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.

SÍNTESIS INTERPRETATIVA

En el presente capítulo expongo mi interpretación acerca de los principales elementos que componen el estudio de los tiempos y graniceros. Con esto pretendo poner énfasis en relacionar este análisis con la investigación histórica a partir de la cosmovisión mesoamericana. Existe una serie de rasgos estructurales que le dan especificidad a su función; destacan así ciertos aspectos que los tiempos, como parte de las diferentes comunidades mesoamericanas, han reelaborado a lo largo del tiempo. De esta manera, nos estamos abocando a la aplicación de una perspectiva histórica en el estudio de la etnografía mesoamericana, en la que, sin embargo, no se trata de una continuidad directa e interrumpida del pasado prehispánico, sino más bien de un proceso de reelaboración constante, sustentado en raíces antiguas. En tal sentido hemos seguido el enfoque propuesto por J. Broda, con base en sus numerosas investigaciones sobre estas temáticas.¹

Así pues, la función de los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central constituye una actividad fundamental para las labores agrícolas, resultado de un proceso sincrético que preserva elementos de la cosmovisión prehispánica en el contexto de la religión católica. Como parte de estos aspectos de la cosmovisión mesoamericana, tenemos la vinculación del culto campesino con el ciclo agrícola —ya que la caída de las primeras aguas es la condición para poder sembrar—, así como con el paisaje, y la relación que los especialistas meteorológicos mantienen con las entidades sagradas.

¹ Johanna Broda, “El culto mexica de los cerros de la cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros”, en Johanna Broda y Beatriz Albores (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, p. 49-90; “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; “Simbolismo de los volcanes: los volcanes en la cosmovisión mesoamericana”, *Antropología Mexicana*, México, v. XVI, n. 95, 2009, p. 40-47.

A partir de la investigación antropológica desarrollada, se presenta a continuación una síntesis de los principales elementos que componen el estudio de los tiemporos y graniceros. Es necesario señalar que cada uno de estos puntos fue desarrollado en los respectivos capítulos de este libro. De esta forma se considera esencial para estudiar a dichos actores sociales una visión de conjunto para comprender su función en la sociedad. En este sentido, son de señalarse los aspectos que se consideran necesarios para sistematizar el estudio sobre los graniceros y tiemporos; dichos aspectos se convirtieron en los ejes que articularon el análisis de este volumen. Para esto, las interrogantes antropológicas: ¿quiénes son?, ¿cómo desempeñan sus tareas?, ¿cómo se vinculan con la comunidad?, ¿qué tipo de rituales llevan a cabo?, ¿cuál es su relación con el paisaje?, ¿con cuáles entidades sagradas interactúan?, entre otras, permitieron comprender la función de los graniceros desde una visión integral, bajo un enfoque definido.

Los puntos analíticos a tomar en cuenta en este análisis interpretativo son: 1) Las entidades sagradas, en donde se hace énfasis en los santos; 2) Los elementos meteorológicos, con especial atención a los "aires"; 3) Los cerros y volcanes, y 4) Los rituales, en donde se resalta el uso de las ofrendas. Finalmente se hará una interpretación que englobe tales aspectos, mediados por la propuesta del concepto de religiosidad popular, y se elaborará un resumen del trabajo etnográfico.

LAS ENTIDADES SAGRADAS

Para las comunidades campesinas, tanto de la época prehispánica como de la actualidad, el maíz sigue siendo el sustento básico. Por tal motivo, la caída de las primeras aguas, necesarias para la agricultura, es esperada con ansiedad. En la sociedad mexicana, el culto a la lluvia estaba dirigido al dios *Tláloc*, mediante los sacrificios de infantes, y a los *tlaloques*, dioses de los cerros que viven en cuevas en el interior de la tierra.²

² Johanna Broda, "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia", *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, v. 6, 1971, p. 245-327; "El culto mexicana de los cerros de la cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros"; "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica"; "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. Gordon Brotherston, "Los cerros

Hoy en día, existen varias entidades que son motivo de culto. Cada una de ellas representa su propia lógica de percibir la naturaleza, directamente relacionada con la cosmovisión. En este sentido, el análisis propuesto aborda conceptos complejos que toman en cuenta una lógica regional, basada al mismo tiempo en una cosmovisión particular vinculada con las actividades agrícolas.

En las entidades sagradas se depositan las esperanzas de que, en reciprocidad por las ofrendas, acarreen éstas las nubes con agua suficiente para las cosechas y protejan a la comunidad contra las tempestades, así como contra el granizo. Los “dueños”, “los señores”, “los aires” y las demás entidades sagradas se vinculan, hoy en día, con elementos católicos, especialmente con los santos. Mediante la interpretación propia que los especialistas meteorológicos, junto con las diferentes comunidades mesoamericanas, les han dado a lo largo de la historia, las entidades sagradas adquieren otras dimensiones que se sustentan en la forma de ver la vida por parte de los graniceros.

Se comparte la opinión de G. Bonfil³ de que no ha sido posible obtener una visión completa de los seres sobrenaturales con quienes los graniceros están en contacto, en el sentido de que en las entidades sagradas se confunden, en una “simbiosis que no es contradictoria ni excluyente”, símbolos de la religión católica con raíces del mundo prehispánico, sincretismo que caracteriza la religiosidad popular en México. Félix Báez-Jorge⁴ denominaría esta circunstancia como los “variados y fascinantes disfraces de las divinidades”, característica propia de los fenómenos sincréticos que elaboran los diversos grupos sociales.

Las entidades sagradas abordadas en el presente libro se visualizan en un contexto que se manifiesta en torno a las fuerzas de la naturaleza. Es decir, se les ubica en un nivel en donde las propias comunidades les otorgan el papel de propiciadoras del agua, así como el de ser las causantes principales de los infortunios climáticos: exceso de lluvia, nubes negras, granizo, e incluso sequía. Son seres que controlan desde “allá” y/o desde “arriba” el orden del mundo. En tal sentido, los especialistas meteorológicos han integrado en su cosmovisión, y de una

Tláloc: su representación en los códices”, 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. 25-48.

³ 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.

⁴ Félix Báez-Jorge, *La parentela de María*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1994.

forma creativa, la noción de que las entidades sagradas son eficaces como propiciadoras del agua, idea que está “acorde a sus necesidades, dando por resultado una vivencia religiosa muy peculiar”.⁵

Las entidades sagradas son dotadas de cualidades mágico-religiosas. Los especialistas rituales mantienen con ellas una relación estrecha en constante reciprocidad, ya que es posible el sostenimiento de 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. Estos personajes —“los dueños”, “los señores”, los *ahuaques*, “las potencias”, “las divinidades”, “los santos”, “los muertos”, “los niños”, entre otros— son quienes dan sentido a la función de los graniceros, puesto que las entidades sagradas otorgan el “llamado”, constituyen una guía para los tiemperos en el mundo terrenal (conocimientos que se transmiten muchas veces en los sueños o en estados de vigilia), los dotan de protección o castigo y, sobre todo, aseguran la supervivencia de su alimento básico: el maíz.

Los santos

Los santos interactúan a la par con las divinidades de la naturaleza, ya que, bajo una forma sincrética, han sustituido en gran medida a las antiguas deidades de las comunidades mesoamericanas, presentándose hoy día bajo concepciones católicas. Respecto de este punto, dentro del análisis social se toman en cuenta las estrategias desarrolladas por las comunidades para fusionar los elementos de la cosmovisión mesoamericana con la imagen de los santos, actualizando significados culturales diferentes, es decir, haciendo una reinterpretación acorde con necesidades concretas. Al respecto, Félix Báez-Jorge señala que los santos “evidencian su vitalidad numinosa trasponiendo límites temporales de la situación y circunstancias sociales en que surgieron. Son vigentes toda vez que mantienen su notable eficacia significativa en los planos de la cotidianidad familiar y la vida comunitaria”.⁶

⁵ 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. 25-26.

⁶ Félix Báez-Jorge, *Entre los nagueales y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998, p. 53.

De esta forma, los santos están presentes en las actividades humanas: “amparando su trabajo, los animales domésticos, las plantaciones. Son protectores contra las enfermedades, catástrofes y peligros; patronos de los pueblos, considerados eficaces por sus características y cualidades en relación a los fenómenos naturales requeridos para el ciclo agrícola”.⁷ En este sentido, los santos se suman a la visión integradora de los seres que controlan el temporal, noción que se distancia de los cánones católicos. Sin embargo, es de notar que esta integración no es por sustitución, sino por un proceso selectivo de refuncionalización al que los santos se han incorporado al atribuirles ciertos dominios relacionados con el agua.

Los santos, al igual que las vírgenes, ostentan especializaciones para un propósito específico y funcionan para ciertas solicitudes; es decir, según sus características, cada uno es el adecuado para un determinado fin. La utilización de un santo o de otro variará de acuerdo con la lógica regional y/o la devoción particular a cierta imagen junto con su advocación. En este volumen se destacaron algunos, resaltando su relación con el temporal; entre ellos están, por ejemplo: san Marcos, san Juan, san Isidro, san Pedro, María Magdalena, san Miguel y santa Bárbara. En el cuadro 1 se sistematiza la información que hemos recopilado acerca de los santos comúnmente utilizados por los graniceros y se detallan los atributos de cada uno. Asimismo se especifica si se trata de entidades propiciadoras o controladoras del agua; se citan las oraciones que frecuentemente rezan los graniceros para invocar algunos santos, e igualmente se señala la región en donde su intercesión es más solicitada para ayudar acerca del temporal.

Existen también ciertos santos que están plasmados en los nombres de las grandes montañas; tales son los casos específicos de “Gregorio, Popocatépetl” y “Rosita, Iztaccíhuatl”, mientras que La Malinche recibirá los nombres de Dolores,⁸ Asunción⁹ o La Bernardita.¹⁰ La asociación

⁷ Ramiro Gómez Arzapalo, “Utilidad teórica de un término problemático: la religiosidad popular”, en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009, p. 21-35.

⁸ Julio Glockner, *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatépetl e Iztaccíhuatl*, México, Grijalbo, 1995.

⁹ Francisco Rivas, “Percepción y representación de la Matlalcueye en el imaginario contemporáneo”, en Francisco Castro y Tim Tucker (coords.), *Matlalcueytl: visiones plurales sobre cultura, ambiente y desarrollo*, México, El Colegio de Tlaxcala/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología/Mesoamerican Research Foundation, 2010, t. II, p. 11-48.

¹⁰ David Robichaux, “Clima y continuidad de las creencias prehispánicas en la región de la Malinche (México)”, en Marina Goloubinoff, Esther Katz y Annamária Lammel (eds.),

de las montañas con los santos es significativa, ya que son considerados como los “dueños” y, al mismo tiempo, la figura antropomorfa de dichas montañas. En el cuadro 2 se señalan algunas montañas del Altiplano Central, con sus respectivos nombres de santos. Se mencionan además las características de los santos en cuestión e igualmente se cita la región en donde se les conoce bajo esa designación.

Por otro lado, las imágenes de santos pueden ser utilizadas como intermediarias para pedir agua o, en su defecto, calmar un mal temporal. La intermediación de las imágenes de los santos entre el especialista y las “entidades sagradas” es considerada como efectiva. En este sentido, se puede decir que los santos tienen un papel dual de intermediarios y propiciadores.

Tomar en cuenta el papel de los santos en el contexto de la religiosidad popular que se gestó a partir de la Colonia se suma a las propuestas metodológicas que existen para hacer un estudio integral del tiempo. Lo que los graniceros esperan de los santos pertenece a un orden material y concreto; es decir, se espera su apoyo en el buen desarrollo del temporal o en cualquier otra actividad productiva.¹¹

LOS ELEMENTOS METEOROLÓGICOS

Los tiemporos poseen una sensibilidad para interpretar los elementos meteorológicos, lo cual es resultado de una observación precisa y sistemática que surge de una práctica muy desarrollada en el México antiguo. En este sentido, la observación de la naturaleza conlleva a un conocimiento puntual del entorno natural, especialmente de “los fenómenos naturales del medio ambiente, que permite hacer predicciones y orientar el comportamiento social de acuerdo con estos conocimientos”.¹²

Antropología del clima en el mundo hispanoamericano, Quito, Abya-Yala, 1997, t. II, p. 7-30 (Biblioteca Abya-Yala); “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 llluvias. Antropología del clima en México*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Publicaciones de la Casa Chata, 2008, p. 395-432.

¹¹ Cfr. Ramiro Gómez Arzapalo, “Utilidad teórica de un término problemático: la religiosidad popular”.

¹² 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.),

Siguiendo la propuesta de Broda, esta observación de los fenómenos naturales permitió desarrollar el “control del tiempo”, el cual “ha sido una de las grandes preocupaciones de todas las civilizaciones arcaicas, y la sistematización de su control es uno de los logros más destacados de las sociedades agrarias”.¹³ Dicho control tiene la finalidad práctica de orientar las actividades sociales en el tiempo y en el espacio, es decir, en relación con el medio ambiente y el entorno natural.

Por lo tanto, ante la variabilidad de climas y condiciones geográficas particulares, los especialistas meteorológicos han desarrollado un conocimiento acerca de la formación de las nubes, los vientos, las lluvias, el granizo, los rayos, etcétera, que les permite manejar los espacios naturales y aprovechar las temporadas climáticas con el propósito de desarrollar su vida física y social.

La meteorología es “el estado de la atmósfera encima de un lugar dado en un momento dado”.¹⁴ De tal manera, los tiempos manifiestan su conocimiento mediante una interpretación particular de los elementos meteorológicos; en este sentido, por ejemplo, la lluvia puede ser distinguida por sus varios tipos y las nubes se clasifican según su color, intensidad y forma. Esta percepción está basada en los conocimientos que los especialistas meteorológicos han adquirido junto con las comunidades a lo largo de los años sobre su entorno natural. En este caso, se trata de una “ayuda implícita” que la propia naturaleza proporciona a los especialistas rituales para poder dar con evidente certeza el pronóstico del tiempo. El especialista meteorológico obtiene de esta forma una interpretación de su entorno y de los fenómenos naturales que lo rodean. En el cuadro 3 se sistematiza la información acerca de algunos elementos de la naturaleza utilizados por los graniceros para pronosticar el temporal. En la tabla se detallan los atributos de cada elemento del entorno natural, en el que sobresalen ciertos animales; igualmente se señala la región en donde su uso es más común para ayudar a pronosticar el temporal.

Arqueoastronomía y etnoastronomía, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991, p. 462.

¹³ Johanna Broda, “Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza”, en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (eds.), *Temas mesoamericanos*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996, p. 428.

¹⁴ Esther Katz y Anamária Lammel, “Introducción: elementos para una antropología del clima”, 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. 28.

Asimismo, es necesario señalar que los graniceros se valen de objetos específicos para dominar los elementos climáticos peligrosos, ya sea una nube o un granizo, principalmente. Muchas veces estas herramientas sirven para alejar las malas tempestades, sin dejar de lado la invocación del agua; pero esta acción generalmente se efectúa por medio de la colocación de ofrendas. Estos objetos materiales, maniobrados por los graniceros, permiten controlar los elementos meteorológicos en beneficio de los cultivos y las cosechas en un momento determinado. En el cuadro 4 se da información acerca de algunos instrumentos empleados por los graniceros para manipular el temporal y se describen los atributos de cada herramienta; igualmente se dice la región en donde su uso es más común para el manejo de los fenómenos meteorológicos.

Por otro lado, estos elementos meteorológicos han sido relacionados con las antiguas divinidades mesoamericanas: “en el Altiplano Central, son innumerables las representaciones de Tláloc, dios de la lluvia, y Ehécatl-Quetzalcóatl, dios del viento-serpiente emplumada, asociado con Venus”.¹⁵ Así, la percepción de los fenómenos meteorológicos va más allá de un entendimiento natural, pues se trata de un complejo cultural y simbólico. El conocimiento meteorológico de los tiempos se complementa con la observación del comportamiento de ciertos animales y plantas, lo que les permite hacer pronósticos adicionales de los fenómenos naturales. Las predicciones se aplican al ciclo agrícola, que se inicia cuando la tierra se abre y ayuda a gestar el alimento para el hombre.

Los aires

Los aires constituyen un elemento climático que trasciende los demás fenómenos meteorológicos, porque adquieren un significado simbólico muy particular, especialmente en la región del estado de Morelos. En ese sentido, se comparte la propuesta de Druzo Maldonado de analizarlos dentro de una geografía bipolar: “los aires interactúan dentro de una geografía bipolar: por una parte, la geografía física (el ecosistema); y por otra, la geografía ritual”.¹⁶

¹⁵ *Ibidem*, p. 37.

¹⁶ Druzo Maldonado, *Dioses y santuarios: religiosidad indígena en Morelos. (Época prehispánica, colonial y etnografía actual)*, tesis de doctorado en Antropología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1998, p. 393.

Refiriéndonos a la geografía física, Morelos se caracteriza por una ubicación natural en cuanto a la actuación de los aires, ya que la región recibe vientos de los diferentes puntos cardinales, emanados de las conformaciones geológicas que la rodean y del Pacífico.¹⁷ Tomando en cuenta la activa presencia de vientos en el estado, existe una percepción simbólica muy peculiar que lleva a clasificarlos con respecto al manejo de la agricultura, y a darles nombres tales como “aires de lluvia”, “aires de rayo”, “aires de los manantiales”, “aires de las tormentas”, “aires del granizo” y “aires de la milpa”.¹⁸ Asimismo, dichos aires son considerados como “niños” que habitan los espacios naturales.

Los aires son los seres que acarrearán las nubes de agua suficiente para las cosechas; son, igualmente, los que alejan las nubes cargadas de granizo. Por ello, su ayuda para el temporal es fundamental. De esta manera, los aires se han convertido en motivo de culto.

La veneración hacia los aires por parte de graniceros y tiemperos para traer la lluvia en beneficio de sus comunidades es una costumbre muy arraigada en los pueblos tradicionales mesoamericanos. En este sentido, para las comunidades campesinas, tanto de la época prehispánica como de la actualidad, el maíz sigue siendo el sustento básico; por tal motivo, la caída de las primeras aguas, necesaria para la agricultura, es esperada con ansiedad. Se ha señalado que en la sociedad mexicana el culto a la lluvia era vinculado con el dios *Tláloc*, mediante los sacrificios de infantes, y con los *tlaloques*, dioses de los cerros que viven en cuevas en el interior de la tierra.¹⁹

A los niños muertos se les asocia con los 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 reelaboración dinámica de la cosmovisión, sustentada en las creencias y las prácticas rituales, los “aires” llegan a ser concebidos como seres pequeñitos que habitan las cuevas, las

¹⁷ Rosalía Vidal, *Algunas relaciones clima-cultivos en el estado de Morelos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Geografía, 1980.

¹⁸ 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. 217-232.

¹⁹ Johanna Broda, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo de culto de los cerros en Mesoamérica”; “El culto mexicana de los cerros de la cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros”; “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz”; “Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexicana”. Gordon Brotherston, “Los cerros Tláloc: su representación en los códices”.

barrancas, los cerros y los ojos de agua, lugares donde se les depositan ofrendas al inicio del temporal, para que traigan la lluvia.

A los aires se les reconoce como “niñitos” debido a su tamaño, ya que son chiquitos. Su personalidad se distingue por un carácter inquieto y travieso, así como por preferir las golosinas, los juguetes y los colores llamativos. Sin embargo, se les puede denominar también como “los Señores”, expresión respetuosa y de total reverencia hacia las divinidades que controlan el clima. Hoy en día se vinculan con personajes católicos, como los “angelitos”, seres con una cualidad divina, en el contexto de la religión católica, en donde Dios, vírgenes y santos se convierten en los “patrones” directos de los aires.

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.

LOS CERROS Y VOLCANES

Los graniceros hacen uso del espacio natural. Cerros, volcanes, ojos de agua, manantiales, cuevas y abrigos rocosos tienen para ellos una significación mediante la cual “aseguran su reproducción y satisfacción de necesidades vitales, que pueden ser materiales o simbólicas”.²⁰ Broda propone, al respecto, hablar de paisaje ritual, que, en suma, es un espacio, entorno o, propiamente dicho, un paisaje natural transformado por el hombre a través de la historia. El darle la connotación de paisaje ritual implica que es el lugar donde se llevan a cabo ciertos ritos de propiciación.²¹

Por lo tanto, se trata de una apropiación de la naturaleza reflejada en rituales de la tradición mesoamericana en los que se plasma la cosmovisión, construida a partir del paisaje y del entorno real. Las fechas más importantes para estos ritos agrícolas, dirigidos por los

²⁰ Gilberto Giménez, “Paisaje, cultura y apego socioterritorial en la región central de México”, en *Teoría y análisis de la cultura*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Coahuilense de Cultura, 2005, v. 1, p. 430 (Intersecciones, 5).

²¹ Johanna Broda, “Paisajes rituales en el Altiplano Central”, *Arqueología Mexicana*, México, v. IV, n. 20, 1996, p. 40-49.

especialistas meteorológicos, son el día consagrado a la Santa Cruz —3 de mayo—, cuando “se abre el temporal”, y el Día de Muertos —2 de noviembre—, cuando ese ciclo se cierra.²²

Sin embargo, los volcanes han tenido un trato especial por parte de los especialistas meteorológicos a largo de la historia milenaria, puesto que han sido concebidos como grandes contenedores de agua.²³ Constituyen la fuerza de la naturaleza al representar a la montaña, la tierra y el agua; por lo tanto, son dadores de mantenimientos y de protección.

Situándonos, como punto de partida, en la cosmovisión mesoamericana de la sociedad mexicana, es de advertir que la vinculación con la naturaleza era fundamental, ya que los indígenas sabían por experiencia que las altas cumbres influían en la formación de las lluvias, y, por eso, una de las razones principales para rendirles culto era la de tener el control del clima.²⁴ Actualmente, en el culto a los cerros se fusionan creencias prehispánicas y católicas, convirtiéndose éste en un aspecto religioso que llama la atención, pues es una actividad que no dejan de realizar los especialistas meteorológicos por encargo de sus comunidades.

Por otro lado, a los cerros y volcanes también se les personifica y se les ve deambular por los poblados con el aspecto humano. La noción de humanización lleva a adjudicarles los sentimientos y las actitudes de cualquier persona claramente diferenciada en cuanto a su género. Su presencia en los sueños de los graniceros les permite entablar una relación directa con ellos para dar a conocer sus deseos. En este sentido, los volcanes son considerados hierofanías, es decir, en sus elementos se manifiesta lo sagrado, por lo que es posible tener un intercambio benéfico mediante un trato ceremonial.²⁵

De esta forma, los cerros y los volcanes no sólo constituyen el espacio físico en donde los graniceros llevan a cabo los rituales, sino que contienen un simbolismo cargado de referentes culturales que se concretan en un espacio. Representan puntos geográficos, símbolos emblemáticos; son dadores de lluvias y también guardianes del sustento

²² Johanna Broda, “Cosmovisión y observación de la naturaleza en el Nevado de Toluca”, en Pilar Luna, Arturo Montero y Roberto Junco (coords.), *Las aguas celestiales: Nevado de Toluca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009, p. 58-67.

²³ *Idem.*

²⁴ Johanna Broda, “Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza”.

²⁵ Julio Glockner, *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl e Iztaccíhuatl*.

alimenticio. Así, las grandes montañas han sido investidas de tal cantidad de características y atribuciones que, para entender su representación y su significado, es necesario conocer las versiones que se han construido acerca de ellas. Se trata de “historias sagradas” que tienen una vigencia local acentuada entre las poblaciones, producto de un largo proceso histórico, así como de un gran complejo que encierra toda una cosmovisión que caracteriza a la tradición cultural mesoamericana.²⁶ Los cerros y los volcanes representan lugares en donde los graniceros establecen vínculos, tanto con el paisaje como entre ellos mismos.

Por lo tanto, es necesario tomar en cuenta la relación naturaleza-cultura a partir de una visión histórica, puesto que la naturaleza, vista como escenario de estudio donde ocurren las relaciones sociales, está ligada con la historia mediante la articulación de las comunidades que, a su vez, se encuentran sujetas al cambio y la continuidad culturales.

LOS RITUALES

De acuerdo con Good, el ritual “es analizado como un acto colectivo en el que participan las personas como sujetos sociales, vinculadas con distintas instituciones y estructuras de la sociedad”.²⁷ Si bien los especialistas meteorológicos son quienes dirigen y organizan los rituales relacionados con la petición de lluvias y el culto a los cerros, necesitan la activa participación de la comunidad. En este sentido, las creencias religiosas no solamente están presentes a título individual, entre todos los miembros de la colectividad, sino que son asunto del grupo. Los individuos que componen estas colectividades se sienten ligados unos con otros por el hecho de tener una fe en común.

De acuerdo con Durkheim,²⁸ uno de los aspectos básicos del ritual es el que consiste en una función disciplinaria y preparatoria. Es decir, el rito prepara al individuo para la vida social, para imponerle una

²⁶ Alejandra Gámez, “El cerro-troje: cosmovisión, ritualidad, saberes y usos en una comunidad *ngivá* del sur de Puebla”, 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. 79-96.

²⁷ Catharine Good, “El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, p. 240.

²⁸ Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón, 2000.

disciplina, y su existencia social es posible cuando los individuos son capaces de aceptar dicha disciplina y la regulación. De esta manera, la forma de vida de los especialistas meteorológicos requiere no sólo de una preparación personal y de conocimiento para asumir el cargo, sino también necesita de la aprobación y el reconocimiento de la comunidad frente a las entidades sagradas y el poblado mismo. Los rituales son maneras de actuar que surgen en el seno de grupos reunidos y están destinados a suscitar, a mantener y fortalecer la vitalidad de las creencias para revivificar los elementos más esenciales de la conciencia colectiva. Por medio del ritual, el grupo reanima periódicamente el sentimiento que tiene de sí mismo y de su unidad, y, al mismo tiempo, los individuos se reafirman en su condición de seres sociales.

Al respecto, Báez-Jorge afirma que en Mesoamérica “a partir del ritual se distribuyen responsabilidades y derechos; se regulan reciprocidades y se fortalece la comunidad étnica”.²⁹ En la función del tiempo recae la responsabilidad, así como una serie de obligaciones, en aras de que antes, durante y después de los rituales llevados a cabo en los distintos lugares de la naturaleza salga todo correctamente. De esta forma, la compra de los objetos para el ritual, los preparativos en torno a la celebración, la colocación de las ofrendas, el conocimiento preciso de los lugares de culto, las oraciones y rezos pronunciados, la comida de todos los asistentes, por señalar algunos aspectos, implican la dirección y la participación del especialista meteorológico.

Según ha demostrado Broda,³⁰ el culto a los cerros tiene ciertas fechas definidas: el día de la Santa Cruz —3 de mayo—, cuando “se abre el temporal”, y el Día de Muertos —2 de noviembre—, cuando ese ciclo se cierra; las fechas se repiten anualmente. Las celebraciones responden a la necesidad que tienen tanto las comunidades como los tiempos de estrechar y reafirmar, en intervalos regulares de tiempo, el vínculo que los une a los seres sagrados de los que dependen.

Los rituales celebran ocasiones importantes en la vida de la comunidad: la llegada de las lluvias, la siembra y la recolección del fruto,

²⁹ Félix Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*, 2a. ed., Xalapa, Universidad Veracruzana, 2000, p. 59.

³⁰ Johanna Broda, “¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual”, en Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 61-82; “Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexicana”; “Cosmovisión y observación de la naturaleza en el Nevado de Toluca”.

así como el término de la cosecha, el bienestar de la población, etcétera. En estas ocasiones el rito expresa la esperanza puesta en éxitos futuros, la responsabilidad que se asume, o la celebración y el agradecimiento de hechos del pasado, pero todo ello llevado a cabo con la reverencia y el temor que caracterizan a la conducta religiosa.

Si bien se trata de eventos periódicos, lo que constituye esencialmente el culto es el ciclo de celebraciones que se repiten regularmente en épocas determinadas, con lo cual el ritmo al que obedece la vida religiosa de la comunidad se recrea en cada ritual. Sin embargo, la función del especialista meteorológico se convierte en un trabajo permanente mientras dure el temporal. Con esto no se quiere decir que no pueda tener otros cargos y funciones en los poblados, sino que el oficio "divino" se ejerce en cualquier momento, especialmente si hay sequía, la amenaza de una nube negra, de la caída de granizo o del exceso de lluvia sobre las parcelas.

Lo que ocupa al pensamiento ritual son las creencias y las tradiciones comunes, así como los recuerdos de los grandes antepasados, es decir, lo que constituye los hechos sociales.³¹ Los intereses materiales que las grandes ceremonias religiosas tienen por objeto y deben satisfacer son de orden público y, por lo tanto, de orden social, en constante movimiento sujeto al cambio histórico.

El ritual materializa el pensamiento mágico religioso acerca de los seres divinos que rigen los fenómenos de la naturaleza. Posee un claro apego a la tradición y sigue siendo el medio por el cual la sociedad, representada por los especialistas rituales, toma posesión del paisaje simbólico y trata de incidir sobre los ciclos de la naturaleza.³²

Las ofrendas

Las ofrendas conforman un aspecto central de la vida ritual en las comunidades indígenas de tradición mesoamericana y son constituidas por la acción ceremonial en conjunto.³³ Se parte del concepto de

³¹ Émile Durkheim, Émile, *De la división del trabajo social*, Buenos Aires, Schapire, 1973; *Las formas elementales de la vida religiosa*.

³² Johanna Broda, "Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza".

³³ Catharine Good, "Trabajando juntos. Los vivos, los muertos, la tierra y el maíz", en Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 153-176.

ofrenda propuesto por J. Broda: “acto de disponer y colocar en un orden preestablecido ciertos objetos, los cuales, además de su significado material, tienen una connotación simbólica en relación con los seres sobrenaturales. Una ofrenda persigue un propósito; es decir, pretende obtener un beneficio simbólico o material de estos seres sobrenaturales”.³⁴ Para estudiar las ofrendas de acuerdo con los requerimientos de la etnografía actual fue necesario obtener una visión de conjunto, es decir, se tomó en cuenta cada uno de los aspectos que constituyen su conformación: 1) las personas que las colocan (los especialistas rituales); 2) hacia qué entidades sagradas van dirigidas; 3) descripción y sentido de cada uno de los objetos que la integran; 4) los lugares en donde son depositadas, y, finalmente, 5) el discurso (las oraciones) que se expresa antes, durante y después de colocarlas. Este último aspecto es fundamental, ya que su contenido incluye plegarias católicas como el Padre Nuestro y el Ave María; sin embargo, los graniceros manejan todo un discurso emanado de la propia cosmovisión de la comunidad acorde con la expresión de sus necesidades inmediatas como con su vinculación a las entidades sagradas en un espacio y un tiempo concretos. En la retórica de dichas oraciones se hacen presentes las entidades divinas representadas por los aires, los muertos, los santos, los señores, los dueños o don Gregorio Popocatepetl, por mencionar algunas, en concordancia con la petición y el agradecimiento de la lluvia y el maíz.

Tomando en cuenta todos estos elementos que giran en torno a la colocación de las ofrendas, se entiende su complejidad, sus diferentes modalidades, así como su sincretismo y reelaboración después de la Conquista. No es fortuito que los cultos agrícolas relacionados con el culto a la lluvia y los cerros se hayan sincretizado con el culto a los santos y la cruz, mediante un proceso de larga duración. En este sentido, la colocación de ofrendas en el marco del ritual de petición de lluvias posee un claro apego a la tradición: sigue siendo el medio por el cual la sociedad toma posesión del paisaje simbólico y trata de incidir sobre los ciclos de la naturaleza.

³⁴ Johanna Broda, “Ofrendas mesoamericanas y el estudio de la ritualidad indígena”, 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. 47.

LA PROPUESTA DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR
PARA EL ESTUDIO DE LOS GRANICEROS

Comprender el papel que juegan los graniceros junto con sus prácticas rituales no es tan sencillo. Según se ha insistido a lo largo de este libro, se trata de un análisis complejo que debe ir de la mano de un enfoque histórico y antropológico, puesto que éste articula la reconstrucción de los procesos culturales marcados por el cambio y la continuidad.³⁵ Al respecto, lo que sucede es un proceso de transformación de larga duración en el que se insertan, a través del tiempo, nuevas modalidades de prácticas y creencias religiosas que los graniceros han plasmado en el culto a los cerros y en las peticiones de lluvias.

En este sentido, se considera fundamental utilizar el término de religiosidad popular, expresión cultural original que ha respondido a las necesidades sociales de las comunidades que la viven, que obedece a todo un proceso histórico que tuvo un punto de partida concreto en las culturas prehispánicas y que, posteriormente, se fusionó en el periodo colonial con otra religión, perfilándose una selección de lo propio y lo ajeno desde el interior de las comunidades.³⁶ De esta manera, la religiosidad popular precisamente aborda y toma en cuenta estos aspectos de las comunidades locales y, con cierta atención, las actividades concernientes a sus especialistas rituales,³⁷ puesto que siguen siendo actores sociales activos en las comunidades campesinas de tradición mesoamericana.

La religiosidad popular “enfatisa, sobre todo, los aspectos devocionales y protectores de la religión”,³⁸ como son las peticiones de lluvia que dirigen los especialistas, estableciendo características propias que a veces se encuentran en abierta oposición con la iglesia

³⁵ Félix Báez-Jorge, *Entre los naquales y los santos*; Johanna Broda, “Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de comunidades mesoamericanas hasta nuestros días”, *Diario de Campo*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, n. 93, julio-agosto de 2007, p. 68-77.

³⁶ Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecueménicos, 1978. Cfr. Ramiro Gómez Arzapalo, “Utilidad teórica de un término problemático: la religiosidad popular”.

³⁷ Alicia Juárez Becerril, “Reflexiones en torno a la sociología del desastre, unidad de análisis en un caso concreto de México”, *Acta Sociológica*, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Sociológicos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, México, n. 50: Fragmentos sociológicos, 2009, p. 13-36.

³⁸ Johanna Broda, “Simbolismo de los volcanes: los volcanes en la cosmovisión mesoamericana”.

oficial.³⁹ Actualmente, los rituales para pedir la lluvia que se hacen en la mayoría de las comunidades campesinas del Altiplano Central van dirigidos generalmente a los cerros y a las cruces que en ellas se encuentran, salvo en Morelos, en donde los rituales están dirigidos a los aires. Puesto que las fechas de tales acontecimientos se llevan a cabo generalmente el 2 y el 3 de mayo, la festividad de la Santa Cruz demuestra la sobrevivencia de la importante conexión entre los ritos de la siembra, la lluvia y los cerros que estaban presentes en Mesoamérica. Con base en la interpretación del material etnográfico, esta celebración no pertenece del todo a la liturgia católica, sino que se trata de un simbolismo que parte de una fecha calendárica considerada en los ritos prehispánicos⁴⁰ y que muestra variantes locales tanto en los ritos como en las creencias. Lo mismo sucede con la fecha del 2 de noviembre en referencia a los ritos de cosecha y agradecimiento.

La religiosidad popular “supone creencias y cultos distantes de la ortodoxia, si bien tales variantes se refieren únicamente a cómo los pueblos entienden y practican la religión oficial”.⁴¹ Como se ha señalado, se trata de una compleja articulación de fenómenos que insiste en la autonomía frente a la institución eclesiástica, de manera que emerge y se desarrolla en relación dialéctica con la religión y la cultura hegemónica, e igualmente con respecto a las instituciones científicas respaldadas por el Estado.⁴²

Al mismo tiempo, las prácticas de los graniceros permiten la continuidad de las cosmovisiones ancestrales y refuerzan los lazos identitarios, tanto locales como regionales, frente al mundo moderno. Con el paso del tiempo, los rituales de petición de lluvias que estos especialistas dirigen han tenido transformaciones, producto del continuo proceso histórico, que van desde el cambio de algunos objetos de las ofrendas, la incorporación de nuevas herramientas de trabajo, la devoción a diferentes santos, a la anexión de otros lugares sagrados, e incluso las voces de mando entre ellos.

³⁹ Félix Báez-Jorge, *Entre los naguales y los santos*; Ramiro Gómez Arzapalo, “Utilidad teórica de un término problemático: la religiosidad popular”.

⁴⁰ Johanna Broda, “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz”.

⁴¹ Félix Báez-Jorge, *Entre los naguales y los santos*, p. 56.

⁴² Alicia Juárez Becerril, “Monitoreando la vida: percepciones en torno a la religiosidad popular en el volcán Popocatepetl frente a la visión tecnocrática”, en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009, p. 129-145.

Bajo esta perspectiva se ha hecho evidente el hecho de que cada vez hay menos tradiciones que puedan mantenerse autónomas y totalmente ajenas al desarrollo de la modernidad. Estas tradiciones, a su vez, no pueden concebirse como un proceso de sustitución de tradiciones sino más bien de reorganización de los movimientos históricos de larga duración. De estas circunstancias se deduce que las tradiciones se han inventado y reinventado a través de la historia, siguiendo un hilo conductor; son tradiciones vistas como una forma de memoria colectiva que transmite experiencias a través de los rituales dirigidos por los especialistas meteorológicos. La funcionalidad de los rituales y las prácticas de los graniceros estudiados van ligadas al entendimiento del ciclo agrícola y el paisaje en el que ellos se sitúan como miembros de su comunidad.

Otras propuestas a considerar

Además de insistir en que se incorporen al análisis de los graniceros los planteamientos teóricos relacionados con el término de “religiosidad popular”, en esta obra se hicieron otras dos propuestas que vale la pena recordar y que no fueron incluidas en el análisis del estudio (*cfr.* capítulo “Los especialistas meteorológicos”, apartado “Propuestas teórico-metodológicas para continuar con la discusión de los graniceros”):

a) Se debe incorporar a la discusión sobre estos especialistas rituales el tema de la existencia o no de una diferencia de género en cuanto al acceso a dicha responsabilidad, puesto que no hay muchos estudios sobre mujeres literalmente tocadas por el rayo. Ésta es una particularidad que caracteriza al especialista meteorológico masculino, ya que la mayoría de las mujeres se “inicia” a partir del padecimiento de enfermedades o porque ha experimentado sueños y no por la acción del golpe del rayo que reciben los hombres.⁴³

⁴³ En la mayoría de los casos, estos ejemplos están registrados en la zona de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl, entre la zona de Morelos y el estado de México. Consúltense a Julio Glockner, “Los sueños del tiempo”, en Johanna Broda y Beatriz Albores (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, p. 503-522; “Conocedores del tiempo: los graniceros del Popocatepetl”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, p. 299-334. Pablo King, *En nombre del Popocatepetl*, México, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2010. Juan Bulnes, *Formación de contextos arqueológicos en los*

Esto se debe a que las mujeres, a pesar de que reciben todos los dones de iniciación y algunas de ellas trabajan actualmente como “controladoras del temporal”, generalmente ocupan otros espacios. En el ámbito en que se desenvuelven ofician como curanderas y parteras, y esto probablemente ocurre debido a su condición histórica de permanecer la mayor parte de las veces en casa, al cuidado del hogar y de los hijos, conociendo a la perfección el ambiente donde se desempeñan.⁴⁴

Considero que esta propuesta significaría una aportación novedosa no sólo a los estudios de los graniceros, sino incluso a la perspectiva de género, en el sentido de documentar la presencia y la acción de las mujeres campesinas en las comunidades de tradición mesoamericana.

b) Otra propuesta fue considerar el reconocimiento social que viven los graniceros en el interior de sus comunidades. En este punto, debido a que los requisitos para convertirse en trabajador del tiempo son variados y dependen también de una lógica regional, es preciso ampliar la perspectiva del reconocimiento social, ya que su aceptación la rigen los miembros de la comunidad. Al ser un intermediario entre la gente del pueblo y la naturaleza deificada, el granicero se inserta en una compleja red de relaciones sociales que vale la pena analizar.

El reconocimiento social implica relaciones de poder y enfrentamientos entre los pobladores que no están de acuerdo con la función del especialista. En cuanto a esto, la aceptación de su cargo exige una serie de “pruebas” que la propia comunidad impone. Se da el caso, por ejemplo, en que el especialista meteorológico pasa por

espacios rituales de los graniceros del suroeste de la Sierra Nevada, tesis de maestría en Arqueología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2006. Elías Rodríguez, *Altars de petición de lluvia al sur del Popocatepetl. El caso de Tetela del Volcán, Hueyapan y Alpanocan*, tesis de maestría en Arqueología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2006. Con esto no se descarta el hecho de que también conocen asuntos relacionados con la tierra y, por ende, de la siembra y la cosecha, lo que les permite maniobrar en un panorama más amplio.

⁴⁴ Con respecto a las actividades comandadas por mujeres en este ámbito, consúltese 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, en donde la autora hace un resumen general de las investigaciones que han abordado a las mujeres como especialistas rituales. Ana María Salazar (*Tiemperas: religiosidad, sabiduría y poder femenino en las modernas sociedades tradicionales del centro de México*, 50 Congreso Internacional de Americanistas. Simposio “Rezando por la lluvia: estilo y significado del arte y arquitectura en América prehistórica frente a los rigores del medio ambiente”, Varsovia, Julio de 2000) también ha trabajado este aspecto, específicamente en Morelos.

alto el rechazo de los pobladores, lo que dificulta la cordialidad entre ellos y el propósito del ritual. En este sentido se está consciente de que las poblaciones no se desligan de las situaciones de conflicto.

Esta propuesta constituye un gran reto,⁴⁵ especialmente en términos etnográficos, puesto que supone presenciar situaciones tensas en el momento de llevar a cabo la investigación, así como la “obligación” de tomar partido por alguien. En este respecto, pese a que se debe tratar de ser objetivo, uno crea lazos y vínculos afectuosos con sus informantes.

Ambas propuestas se señalan para que sean tomadas en cuenta en otros estudios relacionados con la función de los graniceros, actividad que, para su desarrollo, implica abordar muchos elementos, como se ha insistido a lo largo de este libro.

RESUMEN DEL TRABAJO ETNOGRÁFICO

Culto al Popocatepetl e Iztaccíhuatl

Para hacer el registro etnográfico, fueron escogidas las fechas del 12 de marzo en el Popocatepetl y la del 3 de mayo en el Iztaccíhuatl, porque son celebraciones que están ligadas en un proceso ritual. Es decir, se pudo hablar de una celebración que involucra dos parajes diferentes. Además, en ambas se expresaron, por parte de los lugareños, sentimientos y creencias que se plasmaron en una cosmovisión construida acerca de la naturaleza. La observación que se hizo al asistir a ambas ceremonias atestigua el vínculo que tiene la comunidad de Santiago Xalitzintla para con los volcanes. Se trata de una apropiación histórico-cultural de las comunidades, las cuales establecen un vínculo identitario con el paisaje, que se concreta mediante la ejecución de rituales descritos —como el de petición de lluvias— en las laderas del Popocatepetl y el Iztaccíhuatl.

La celebración del onomástico de la gran montaña se efectúa el 12 de marzo, día de san Gregorio, nombre de pila del volcán. En el lado poblano, la comunidad de Santiago Xalitzintla hace una peregrinación

⁴⁵ Alfredo Paulo Maya (*Los clacrasquis: relaciones de poder entre los graniceros de Morelos*, tesis de licenciatura en Antropología Social, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 1989) ha sido uno de los pocos estudiosos que han analizado las relaciones de poder entre los graniceros de Morelos.

que dura más de cinco horas y que atraviesa los paisajes más variados —desde el bosque, hasta la fina ceniza volcánica cubierta de nieve— para llegar a un sitio conocido por los lugareños como La Mesa, ubicado aproximadamente a unos 4 800 metros de altura (el volcán tiene una altitud de 5 452 metros), y en donde se deposita una ofrenda que consiste en alimentos, bebidas, flores, velas y sobre todo regalos materiales, los cuales dependen de lo que los lugareños quieran otorgar a don Gregorio y éste haya pedido en sueños al especialista ritual o tiempero. La gente sube al volcán hasta muy cerca del cráter, llevándole también danzas; pero especialmente se trata del gran esfuerzo físico que significa subir tan alto y afrontar la neblina, la lluvia, el granizo, la nieve, el viento y hasta ciertas pequeñas exhalaciones por parte del volcán. Todo esto se hace en señal de agradecimiento y, al mismo tiempo, como un acto de preparación para la nueva temporada de siembra y cosecha.

Por su parte, el ritual en el Iztaccíhuatl fue celebrado con motivo de la Santa Cruz el 3 de mayo. Se trata de una petición de lluvia para que los cultivos se realicen, así como de adornar con flores las cruces que están ubicadas a un costado de la cascada que nace de los manantiales del Iztaccíhuatl. La celebración consta de la colocación de una ofrenda, la cual se deposita en el interior de una pequeña cueva que se encuentra cerca del mismo lugar en donde están las cruces. El ritual continúa en la cascada y consiste en “presentar”, en un espacio de enormes rocas, donde cae con fuerza el agua de la cascada, frutas (sandías y melones) y pescados frescos, elementos que simbolizan el agua. La gente aprovecha su estancia en ese lugar para bañarse y “desprenderse”, con el curso del agua, de sus angustias, penas y enfermedades, ya que, según los lugareños, la cascada tiene propiedades curativas. Por otro lado, esta ceremonia también tuvo el propósito de dar seguimiento y dar por terminada la entrega del regalo que se hizo el pasado 12 de marzo en el Popocatepetl. Cabe señalar que, durante la colocación de la ofrenda a la volcana, también se le ponen a ésta pequeños presentes relacionados con su género, sin olvidar que el 30 de agosto (día del cumpleaños de doña Rosita) ella recibirá un regalo (un objeto de valor) similar al de don Goyito.

Las comunidades aledañas al Popocatepetl y el Iztaccíhuatl, especialmente la de Santiago Xalitzintla, refuerzan con sus prácticas la continuidad de su cosmovisión milenaria y fortalecen su identidad local. Sin embargo, no hay que perder de vista las relaciones de poder

imperantes en la sociedad mayor y, en este sentido, lo vulnerables que son las comunidades asentadas en las laderas de los volcanes, especialmente ante las actuaciones de los grupos hegemónicos, los cuales inciden en la transformación cultural de las poblaciones. En este sentido tengo plena conciencia de que no todo lo que se manifiesta en las celebraciones rituales es armónico.

El culto a los aires en dos poblados de Morelos

Una de las particularidades del ritual, en la que se hizo énfasis en el registro etnográfico llevado a cabo en el poblado de San Andrés de la Cal, fue el conteo sistemático, ordenado y detallado de cada uno de los objetos que se colocan en la ofrenda a los aires, los cuales están siempre en concordancia con los elementos del paisaje: cuevas, manantiales, peñascos, resumideros y abrigos rocosos, entre otros. Se trata de espacios que los especialistas rituales conciben como “lugares en donde habitan los aires”. En este sentido, estamos hablando de paisajes rituales en torno a un simbolismo convencional que se expresa en un juego de relaciones numéricas, rituales y ofrendas. De manera que las cuentas, representadas en el total de figuras y los lugares de culto, inciden sobre la esencia de las cosas y la eficacia intencionada del ritual.

Los capítulos etnográficos de este libro implicaron no sólo la reconstrucción de los elementos del culto o celebración, sino también de las relaciones entre los participantes y los demás ámbitos de la vida social. El hacer un registro de los acontecimientos es crear la base empírica que sustenta a la interpretación antropológica bajo un enfoque definido. Las descripciones etnográficas evidencian la apropiación de elementos de la observación de la naturaleza y del culto agrícola, lo que equivale a un conocimiento de prácticas ancestrales en permanente reelaboración, como resultado de un proceso con la religión católica.

Bajo el mismo sentido tiene lugar el ritual a los aires que se realiza en Coatetelco, Morelos. Esta celebración posee cierta similitud con el ritual de petición de lluvias en San Andrés de la Cal y, por tal circunstancia, se consideró pertinente hacer una comparación sistemática. Para tal efecto, partimos de la exhaustiva investigación etnográfica

que Druzo Maldonado⁴⁶ realizó en dicho poblado. Se destacaron algunos elementos comunes en las ofrendas: comida, silbatos, papeles de colores, etcétera. Las características de los rituales a los aires en ambos poblados provienen de una tradición histórica que sustenta la identidad étnica de las comunidades de Morelos.

Se corroboró, asimismo, que en los ejemplos etnográficos descritos los especialistas meteorológicos son sujetos de reconocimiento por cumplir un papel fundamental en el ritual de petición de lluvias; es decir, en ambas festividades los graniceros siguen siendo los responsables inmediatos del ritual. En ellos se delega la responsabilidad de un buen o un mal temporal, puesto que se cree que literalmente está en sus manos, mediante la colocación de los objetos de la ofrenda, y en sus oraciones, el poder establecer contacto con “los Señores”.

Finalmente, hay que puntualizar la importancia que tienen estas celebraciones en los poblados, puesto que refuerzan la identidad comunitaria, a pesar de los cambios que viven y enfrentan las comunidades: en el caso de Santiago Xalitzintla, trasciende la actividad volcánica del Popocatepetl, lo que ha alterado parcialmente la celebración de los rituales en la cercanía del cráter.⁴⁷ Por otro lado, la ofrendadora de San Andrés de la Cal presencia los cambios y transformaciones del ritual, así como la incorporación de nueva gente al frente de la ceremonia. Estos aspectos constituyen sólo algunos ejemplos que deben tomarse en cuenta para evidenciar los procesos de cambio que se reflejan de manera particular en las acciones de los graniceros.

⁴⁶ Druzo Maldonado, *Dioses y santuarios: religiosidad indígena en Morelos...*; “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; “El culto a los muertos en Coatetelco, Morelos (una perspectiva histórica y etnográfica)”, en Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 177-196; *Religiosidad indígena. Historia y etnografía: Coatetelco, Morelos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2005, 168 p. (Colección Científica. Serie Etnográfica).

⁴⁷ Alicia Juárez Becerril, “Monitoreando la vida: percepciones en torno a la religiosidad popular en el volcán Popocatepetl frente a la visión tecnocrática”.

