

COSMOVISIÓN, RITUALIDAD E HISTORIA MESOAMERICANA

Homenaje a Johanna Broda

COSMOVISIÓN, RITUALIDAD E HISTORIA MESOAMERICANA

Homenaje a Johanna Broda

Alejandra Gámez Espinosa
Catharine Good Eshelman
(Coordinadoras)



Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Facultad de Filosofía y Letras
Escuela Nacional de Antropología e Historia
Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

José Alfonso Esparza Ortiz

Rector

René Valdiviezo Sandoval

Secretario General

Jorge David Cortés Moreno

Vicerrector de Extensión y Difusión de la Cultura

Ana María Dolores Huerta Jaramillo

Directora de Fomento Editorial

Facultad de Filosofía y Letras

Alejandro Palma Castro

Director

Osbaldo Germán Quiroz Romero

Secretario Académico

Felipe A. Ríos Baeza

Secretario de Investigación y Estudios de Posgrado

Fernando Morales Cruzado

Secretario Administrativo

Diana Hernández Juárez

Secretaria Particular de la Dirección

José Carlos Blázquez Espinosa

Coordinador de Publicaciones

Primera edición: 2014

isbn: 978-607-487-671-0

D. R. © Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
4 Sur 104, Centro Histórico, C. P. 72000, Puebla, Pue.

D. R. © Instituto Nacional de Antropología e Historia
Córdoba 45, colonia Roma, 06700, México D. F.
Escuela Nacional de Antropología e Historia
Periférico Sur y Zapote s/n,
Colonia Isidro Fabela, Tlalpan, 14030, México D. F.

Impreso y hecho en México / *Printed and made in Mexico*

Índice

introducción <i>Catharine Good Eshelman y Alejandra Gámez Espinosa</i>	13
en homenaje a johanna broda	
Johanna Broda: apuntes para un perfil biográfico <i>Félix Báez-Jorge</i>	31
Semblanza de la vida y obra de Johanna Broda <i>Arturo Gómez Martínez</i>	35
Concepto de paisaje, cosmovisión y Estado mexicana: algunas reflexiones acerca del enfoque de Johanna Broda <i>Raquel Urroz</i>	45
parte i planteamientos sobre la cosmovisión, la ritualidad y la historia indígena	
¿Fantasmas en la etnografía mesoamericana? Convergencias antropológicas e históricas en el estudio de las cosmovisiones <i>Félix Báez-Jorge</i>	71
Las cosmovisiones y los rituales: teorías propias de los pueblos mesoamericanos <i>Catharine Good Eshelman</i>	87

Los cerros tienen dueño. Cosmovisión y ritualidad
entre los *ngiwás* de Puebla 107
Alejandra Gámez Espinosa

La bendición de semillas en San Luis Temalacayuca.
Un acercamiento a la agricultura y a la cosmovisión 129
*Rosalba Ramírez Rodríguez, Ivette Tecuapetla Enciso,
Guadalupe Rodríguez López*

parte ii

rituales del agua en una perspectiva comparativa:
el tiempo y el espacio de los cerros

Una visión prehispánica del espacio
en el altiplano central 161
Arturo Ponce de León H.

La montaña del Nevado de Toluca: el agua y la petición de lluvia 183
Alejandro Robles García

Al pie de los volcanes: notas etnográficas en Tepetlixpa,
Estado de México 195
Raúl Carlos Aranda Monroy

Graniceros: el papel de los especialistas
rituales y la religiosidad popular 215
Alicia María Juárez Becerril

La extracción de copal en Jolalpan, sierra de Guerrero,
y el ciclo estacional agrícola y de los cerros 231
Aurora Montúfar López

Los umbrales de la tierra: percepción del paisaje
y los ciclos de vida-muerte dentro del culto a la montaña
en los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl 249
José Antonio Sampayo Barranco

La procesión al Mazatepetl, en San Bernabé Ocotepéc,
como rito estacional de Semana Santa: el sincretismo religioso 263
María Elena Padrón Herrera

La comida de las deidades agrícolas teenek.
Alimentos sagrados en los contextos rituales de los teenek
de la Huasteca Potosina 287
Marcela Hernández Ferrer

Celebración de la virgen de Candelaria. Etnografía en Patzite,
Departamento del Quiché, Guatemala 303
Alba Patricia Hernández Soc

Los señores del hielo:
peregrinos de San Sebastián, Cusco, Perú 317
Estela Vega Deloya

parte iii
estudios sobre el ritual, la cosmovisión
y la historia de los pueblos mesoamericanos

Historia propia y cosmovisión:
teorías mesoamericanas de la historia 335
Catharine Good Eshelman

Repensando las formas de hacer historia
desde la práctica etnográfica-antropológica 347
Yuribia Velázquez Galindo

Tiempos y espacios rituales. Las ofrendas florales en los pueblos
de La Candelaria y Los Reyes, Coyoacán, 1940-2009 363
Laura Elena Corona de la Peña

Historia propia y resistencia cultural en torno
al culto a los muertos en Mixquic 383
María Miriam Manrique Domínguez

El culto a Tláloc y Chalchiuhtlicue,
según el Tonalamatl del códice Borbónico 399
Rafael Villaseñor Montiel

La montaña de jade de Cholula 415
Ligia Rivera Domínguez

Reflexiones en torno de Itzpapalotl,
una diosa guerrera chichimeca 433
Keiko Yoneda

Un camino de retos. Los libros del México antiguo 457
Luz María Mohar Betancourt

parte iv

estudios sobre la cosmovisión, fiestas
e identidad en los pueblos mesoamericanos

Identidad, poder y territorialidad:
el caso de los indígenas de Iximché, Guatemala 483
Guizzela Castillo Romero

Fiestas patronales e identidad en la región Chiconautla-Tizayuca 499
Angélica Galicia Gordillo

Los jagüeyes en la cosmovisión de los nginguas
de San Marcos Tlacoyalco, Puebla 519
Angélica Correa de la Garza

El mercado de aves en la fiesta del Señor del Calvario de Tlacotepec de Benito Juárez, Puebla <i>Leticia Villalobos Sampayo</i>	537
Las figurillas antropomorfas del valle de Maltrata; representaciones del desarrollo humano o símbolos de la fertilidad <i>Yamilé Lira López</i>	557
Territorio, recursos naturales y paisaje en la cosmovisión de Iztapalapa, sus ocho barrios y sus dos medios pueblos <i>Rosa María Garza Marcué</i>	577
Obras completas de Johanna Broda	597

Graniceros: el papel de los especialistas rituales y la religiosidad popular

*Alicia María Juárez Becerri*¹³

La categoría de los graniceros o tiemporos ha sido estudiada desde diversos ángulos, dada su amplia gama de funciones que como “especialistas rituales” llevan a cabo. Al respecto, existen varias e interesantes propuestas teórico-metodológicas para su discusión; sin embargo, es necesario generar nuevas interrogantes que versen sobre el mismo tópico, tal es el caso de la religiosidad popular. En este sentido, en el presente trabajo interesa analizar la actividad de estos especialistas rituales sobre la base de dicho concepto teórico.

La religiosidad popular es una expresión cultural original que ha respondido a las necesidades sociales de las comunidades, resultado de todo un proceso histórico que tuvo un punto de partida concreto y que posteriormente se imbricó, durante el periodo colonial, con otra religión, perfilándose así una selección de lo propio y lo ajeno desde el interior de las comunidades.

En el papel específico de los graniceros podemos ver que, si bien se distancia de las prácticas de la iglesia católica, usa y se apropia de santos y oraciones integrándolos a su cosmovisión, lo cual se pone de manifiesto en distintas ceremonias, especialmente en las peticiones de lluvias.

¹³ Nacionalidad mexicana. Doctora en antropología por la unam (iia-ffyl), investigador asociado C de tiempo completo del Instituto de Investigaciones Históricas de la unam, miembro del sni nivel I.

Generalidades y apuntes históricos para la discusión etnográfica sobre graniceros¹⁴

Los rituales de petición de lluvia y el culto a los cerros —celebrados a finales de abril e inicios de noviembre— han sido ejecutados por ciertos personajes a lo largo de la historia, especialistas dedicados a dirigir las ceremonias, establecer contacto con las divinidades para pedir “buenas aguas” y proteger a las comunidades de malos temporales. Ellos representan una experiencia tangible de la apropiación de la cultura mesoamericana en combinación con lo católico en un contexto actual (Albores y Broda, 1997).

Existen dos propuestas con respecto al origen de dichos especialistas meteorológicos: la del sacerdote oficial (Broda, 1991; 1997; 2008; 2009a) y la de los magos atmosféricos (López Austin, 1966; 1967).

Para Johanna Broda el sacerdote oficial formaba “parte de las complejas jerarquías del sacerdocio estatal cuya religión oficial era la autóctona” (1997: 77). Ellos realizaban las ceremonias y los sacrificios de niños en las altas cumbres, celebraciones que giraban en torno a ritos propiciatorios de la lluvia, el crecimiento del maíz y de las plantas y su cosecha. Dichos sacrificios se acompañaban de una gran variedad de ofrendas que reforzaban la eficacia de los ritos; entre ellas destacaba la comida (tortilla, mole, atole, aves, tamales, etcétera), flores, copal, cantos, música, danza, peregrinaciones, ritos nocturnos y al amanecer, los convites, etcétera (Broda, 2001).

Estos personajes practicaban una observación sistemática y repetida de los fenómenos naturales, lo que les permitía hacer predicciones y orientar el comportamiento social de acuerdo con sus conocimientos (Broda, 1991). La observación de la naturaleza consideraba nociones sobre astronomía, geografía, clima, botánica, zoología, etcétera. Además, incluía, en términos mucho más amplios, una interacción con el medio ambiente en donde se situaba la vida de la comunidad y del hombre en el plano individual con la finalidad práctica de orientar las actividades sociales en el tiempo y en el espacio (Broda, 1996).

¹⁴ Los datos etnográficos que a continuación se exponen forman parte de mi tesis de doctorado *El oficio de observar y controlar el tiempo. Los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central* (unam-Instituto de Investigaciones Antropológicas-Facultad de Filosofía y Letras. Directora de tesis: Johanna Broda), en la que se presenta detalladamente un análisis sobre estos especialistas rituales.

Por su parte, la propuesta de los magos atmosféricos de Alfredo López Austin radica en una clasificación dentro del grupo de brujos, adivinos y magos en el mundo prehispánico náhuatl. A los controladores del clima, por sus actividades particulares, los ubica en la categoría de dominadores de meteoros, magos de “gran utilidad social”. Estos “eran, sobre todo, solicitadísimos cuando las cosechas se veían en peligro por sequía, por exceso de lluvia o por inminencia de tormenta de granizo” (1966: 97).

Según el autor, estos magos generalmente trabajaban en grupo en beneficio de los agricultores, y el pago de sus servicios dependía de la magnitud del peligro. Se trataba de una verdadera organización encargada de trabajar con las nubes. En su clasificación (1967) se pueden distinguir dos tipos de dominadores de meteoros: *a)* los *teciuhlazqui* y los *teciuhpeuhqu*, “el que arroja granizo” y “el que vence al granizo”, respectivamente, y *b)* los que arrojan los vientos y las nubes, *ehecatlazqui*, cuyo procedimiento era similar a los ahuyentadores de las nubes de granizo. Las funciones de estos personajes no eran limitadas y puras, es decir, podían también poseer otras facultades extraordinarias, como por ejemplo, ser curanderos, hechiceros, nahuales o brujos a la vez.

Ambas propuestas, la de Broda y la de López Austin, se complementan para concretar la interrogante acerca de la procedencia de estos actores. Durante la Colonia, la situación de estos especialistas cambió radicalmente: los ritos fueron perseguidos como “idolatría”; sin embargo, siguieron siendo practicados en secreto y, al parecer, jamás se les pudo del todo desarraigar, ya que “con la eliminación de la clase gobernante indígena y la destrucción de los grandes templos, los cultos agrícolas del maíz y de la lluvia sobrevivieron como una parte fundamental de la vida de los campesinos indígenas, aunque desarticulados de la ideología estatal” (Broda, 1997: 76).

Por lo tanto, la ruptura histórica convirtió las prácticas meteorológicas de dichos personajes en cultos practicados de manera ilícita en cerros y cuevas. Así, el ocultamiento fue una de las tácticas para preservar los antiguos cultos que cobijan diversos procesos sincréticos.

Con base en documentos específicos, Serge Gruzinski (1989) ofrece algunos datos precisos de este proceso sincrético durante la Conquista. En el siglo xvi, estos especialistas rituales, por ejemplo, ya utilizaban la señal de la cruz o elevaban invocaciones a la Santísima Trinidad durante sus prácticas, con la finalidad de proteger los cultivos del mal temporal. En el siglo xviii, entre las

ceremonias para alejar el granizo, se utilizaban ya las cruces como instrumento para manipular las nubes.

Estos cultos han servido como vehículos para mantener la identidad étnica a lo largo de los años. Con el paso del tiempo la sociedad indígena mesoamericana siguió manteniendo un vínculo particular con la naturaleza. Además, si bien las condiciones del medio ambiente y los modos de subsistencia precarios de las comunidades campesinas seguían sin grandes variaciones con respecto al pasado, la transformación fundamental se operó a nivel de la estructura social de las comunidades y su articulación con la sociedad dominante (Broda, 1997).

Actualmente, los términos más utilizados para denominarlos son “tiempero” o “granicero”, aunque cada comunidad da a los “elegidos” un nombre diferente en correspondencia con sus historias particulares o su región geográfica. Como la palabra “tiempero” lo señala, está relacionada con el “tiempo”, dándole a éste una dimensión meteorológica; en el lenguaje ritual, como menciona Bonfil (1968), estos especialistas se designan a sí mismos como trabajadores temporales. En cuanto a “granicero”, su definición va ligada al especialista que controla el granizo,¹⁵ así como todos los fenómenos climatológicos relacionados con la lluvia y el viento.

Para llegar a este cargo, los especialistas habrán pasado por una serie de experiencias, las cuales pueden variar en cada persona, es decir, no en todas se cumplen. Estas consisten en haber sufrido el golpe literal del rayo o haber experimentado contacto con entidades oníricas, así como la superación de enfermedades graves, aunado a la aceptación de la comunidad. En su función, la voluntad personal es sustituida por la divina, que le revela ciertas verdades y le demandará ciertas tareas que habrán de inducirlo a cumplir una función social: controlar el temporal en beneficio de su comunidad (Glockner, 1993: 1995).

La información etnográfica actual sobre el tema de los graniceros en el Altiplano central es amplísima y variada, con rasgos comunes y algunas divergencias. Por lo tanto, vale la pena que para su estudio se sistematicen algunos datos para definirlos, compararlos y catalogarlos!¹⁶ Para esto, las interrogantes

¹⁵ Para algunas comunidades asentadas en las laderas de los volcanes, el término “granicero” tiene una connotación negativa, ya que al relacionarse directamente con el granizo se cree que su actuación se realiza sólo para perjudicar a otros poblados.

¹⁶ Con esto no se pretende encajonarlos deliberadamente, sino aprovechar la información mediante una sistematización que proporcione una perspectiva general y amplia de los diversos

antropológicas tienen que girar en torno a: ¿quiénes son?, ¿cómo lo hacen?, ¿cómo se vinculan con la comunidad?, ¿qué tipo de rituales llevan a cabo?, entre otras, teniendo como telón de fondo el paisaje ritual y, sobre todo, la relación con los grandes volcanes (*cf.* Broda, 2009b); el uso de oraciones; la colocación de ofrendas; la relación con las entidades sagradas, etcétera. Cabe señalar que se insiste en considerar las historias particulares y locales, la región geográfica e incluso los fenómenos climáticos de cada lugar, ya que éstos se encuentran ligados a la cosmovisión, tanto de los lugareños como del especialista.

La posición que ocupan los *tiemperos* o *graniceros* actualmente, en las diversas comunidades campesinas del país, es vital para el cumplimiento del fenómeno social vinculado a estructuras sociales, económicas y hasta políticas, sujetas a un espacio y a un tiempo simbólicos que contribuyen a la construcción cultural del México tradicional y rural. Ante estos ejes, mediante la perspectiva antropológica se ha dilucidado una serie de propuestas para su análisis, encabezadas por algunos expertos en el tema:

Johanna Broda, en su artículo “El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión sobre *graniceros*” (1997: 76), desarrolla un enfoque teórico-metodológico para el estudio de los especialistas meteorológicos en el marco de la cosmovisión prehispánica, del culto a los cerros y la lluvia, así como de la percepción del medio ambiente. De acuerdo con su propuesta, al igual que los temas de cosmovisión y de ritos indígenas analizados sobre la base del trasfondo histórico prehispánico, considera que así debe enfocarse la discusión sobre el tema de los *graniceros*. En este sentido, la autora propone ocho formulaciones precisas como marco de referencia histórico:

1. Los *graniceros* en algunos lugares son llamados *nahuales* o *brujos*. Constituyen una de las modalidades de sobrevivencia de los sacerdotes indígenas en una posición de subordinación y clandestinidad frente a la sociedad mestiza y el culto oficial religioso.¹⁷
2. Derivan su legitimación y razón de ser del antiguo culto a la

especialistas meteorológicos en el Altiplano central de México, ya que esta información está resuelta, a nivel local, en algunos trabajos.

¹⁷ En este sentido, es necesario tomar en cuenta las dos propuestas que existen con respecto al origen de dichos especialistas meteorológicos: la del sacerdote oficial (Broda, 1991, 1997, 2008, 2009a) y la de los magos atmosféricos (López Austin, 1966, 1967). Como vimos arriba, ambas se complementan para concretar la interrogante sobre la procedencia de estos actores.

lluvia y a los cerros. 3. Se ha mantenido una significativa continuidad en los lugares de culto (cerros, cuevas, lagunas) en las comunidades campesinas tradicionales. 4. Existe un culto a la piedra (grandes rocas o peñas y toscos monolitos de varios tamaños).¹⁸ 5. Los graniceros invocan y pretenden controlar a las nubes, la tormenta, el granizo, el viento, etcétera. 6. Estos fenómenos mantienen una estrecha relación con los ciclos estacionales y agrícolas cuyas fechas clave son 2 de febrero, 3 de mayo, 15 de agosto y 2 de noviembre. 7. Las nociones y prácticas meteorológicas de los graniceros que existen hasta nuestros días, antes de la Conquista formaban parte de la religión y la ideología más amplias de la sociedad autóctona, después se convertirían en prácticas y creencias de los grupos indígenas subalternos. 8. La institución actual de los graniceros no está desligada de la sociedad dominante, aludiendo al sincretismo que se ha dado en la configuración de todas estas prácticas de origen prehispánico mesoamericano con elementos católicos.

Si bien estas formulaciones teórico-metodológicas dan pauta para respaldar y sostener el trabajo antropológico etnográfico, otros autores han enriquecido esta discusión con propuestas que requieren cierta atención.

David Lorente (2006), en su estudio *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima (El complejo ahuaques-tesiftero en la Sierra de Texcoco, México)*, ha propuesto algunos “aspectos críticos” necesarios para considerarse en el estudio de los graniceros. Sus propuestas giran en torno a los siguientes seis puntos: 1. No ver a los graniceros como un fenómeno autónomo, cuando en realidad son “el aspecto más visible de un complejo mucho más amplio”. 2. Existe una ausencia de profundización en las categorías nativas relacionadas con los complejos atmosféricos y en las relaciones que mantienen estos elementos entre sí. 3. La falta de un análisis minucioso y localista de las categorías nativas ha ido acompañado del uso no cuestionado de categorías analíticas occidentales (sagrado/profano, tradición/modernidad). 4. Se encuentra una intención sostenida de aislar y delimitar el concepto de “granicero”, evitando relacionarlo con otras categorías de especialistas rituales para “crear” un especialista muy definido. Además, el autor considera que casi no

¹⁸ Como este punto constituye un tema poco estudiado al respecto, vale la pena mencionar que Druzo Maldonado (en preparación) ha trabajado en una comunidad donde se practica un ritual a la piedra, poniendo ofrendas y haciendo oración. Seminario sobre Ofrendas, coordinado por Johanna Broda, enah, 2005.

se ha explorado la temática de “poder” entre los graniceros. 5. El hecho de considerar que la función o razón de ser del granicero es proteger la cosecha para asegurar la subsistencia, es una hipótesis que “frena” desde el comienzo una amplia gama de interpretaciones de trasfondo cosmológico. 6. Se aprecia una ausencia de integración de estos especialistas en un contexto sociológico más amplio que cuestione la vida cotidiana y la ritual.

Estos cuestionamientos precisos de Lorente se integran, así aportan y amplían la discusión de los graniceros, la cual queda abierta; sin embargo, se considera necesario aclarar ciertos aspectos: en primer lugar, la postura de algunos trabajos que manejan la temática de los tiempos tiene un enfoque holístico en el que los fenómenos sociales se estudian en su interrelación con las demás esferas de la vida social. En este sentido, se abocan a una visión que combina la antropología con la historia, la etnohistoria, la geografía, la geografía cultural y otras ciencias sociales afines que ayudan a comprender las particularidades de la tradición cultural mesoamericana, las cuales deben investigarse bajo un marco histórico concreto y en documentación con base en fuentes que permitan reconstruir los procesos culturales marcados por el cambio y la continuidad, enfocándose en la reelaboración simbólica a lo largo del tiempo, de las diversas manifestaciones de esta tradición cultural (Broda, 2007). De esta forma, se está consciente de que el estudio de los graniceros no es un análisis aislado de las demás temáticas, sino que forma parte de una lógica estructural con un punto de partida definido, recurriendo al enfoque holístico e histórico para su comprensión.

Si bien se comparte la idea de que tiempos y graniceros realizan más que actividades especializadas (curanderos, parteros, rezanderos, etcétera), el universo de estudio de las investigaciones se ha visto limitado debido a que así lo requieren la perspectiva y los planteamientos metodológicos particulares de los autores. Se podría decir que el papel de los especialistas rituales forma un tipo ideal. Es decir, se utiliza una categoría en la que se suman todas las funciones específicas que ellos realizan como especialistas, pero para la comprensión del control de la meteorología se tomara únicamente su labor de tiempos, pues efectivamente lo que interesa evidenciar, mediante los trabajos etnográficos, es su trabajo en relación con el ciclo agrícola. Además, si tomamos en cuenta que en las comunidades campesinas lo único que se posee son las tierras, a ellas se les otorga un valor inigualable, ya que son, en

la mayoría de los casos, el único sostén económico y el único patrimonio (sin descartar otras alternativas de subsistencia).

En cuanto a cuestionarse si son personajes benéficos o dañinos en el campo ritual, se advierte que es demasiado arbitrario considerar a una persona con características polarizadas.¹⁹ Sin embargo, en las investigaciones realizadas, al parecer, interesa la función que el especialista hace en beneficio propio y de su misma comunidad, ya que la práctica del buen o mal control meteorológico recaerá en todas las parcelas, incluyendo la suya. Además, como parte de la dinámica ritual, el comportamiento lógico del especialista consiste en arrojar los malos vientos y las nubes cargadas de granizo hacia otras comunidades vecinas o lejanas, pero que al fin y al cabo no alteren la suya, de acuerdo con datos atestiguados y registrados en trabajos de campo. Aunado a esto, también es cierto que los registros etnográficos arrojan datos de tiemporos o graniceros que perjudican sus propios campos mediante conjuros; igualmente se sabe de otros que se aprovechan de su situación y “ceden a las tentaciones de la mercantilización y denigran su trabajo adaptándolo a las conveniencias de la compra-venta” (Glockner, 1995: 109). Por lo tanto, hay que hacer notar que en cada pueblo la suerte y la posición del conjurador serán distintas y que el investigador está consciente de ello.

Concuerdo con la necesidad de profundizar aspectos sociológicos relacionados con el poder, puesto que este tipo de cargos en cualquier comunidad genera problemas, rencillas y malos entendidos entre los personajes principales debido a la disputa por el prestigio y el reconocimiento social.²⁰

A tales cuestionamientos se considera necesario incorporar el concepto de religiosidad popular bajo el enfoque histórico y antropológico, puesto que articula la reconstrucción de los procesos culturales marcados por el cambio y la continuidad (Báez-Jorge, 1998; Broda, 2007) mediante un proceso de transformación de larga duración en el que se insertan, a lo largo del tiempo, nuevas modalidades de prácticas y creencias religiosas que los tiemporos plasmarán en el culto a los cerros y en las peticiones de lluvias.

¹⁹ Sin embargo, vale la pena recordar la dualidad cósmica mesoamericana en la que todos los elementos son equilibrados, *cf.* López Austin, 1998.

²⁰ Paulo Maya (1989) ha sido uno de los pocos estudiosos que ha analizado las relaciones de poder entre los graniceros de Morelos.

Articulación histórica: la religiosidad popular y los graniceros

Sin perder de vista los aspectos de cosmovisión y ritualidad de las poblaciones mesoamericanas en relación con el uso particular que los graniceros hacen de la naturaleza, el concepto antropológico de la “religiosidad popular” permite poner un marco referencial al fenómeno social. Se trata de una expresión cultural original que responde a las necesidades sociales de las comunidades, producto de un proceso histórico con origen en las culturas prehispánicas que se fusionó durante la Colonia con otra religión, perfilándose una selección de lo propio y lo ajeno desde el interior de las comunidades (Giménez, 1978; Gómez Arzapalo, 2009).

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” (Báez-Jorge, 1994: 30). 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 las culturas hegemónicas (Báez-Jorge, 1998).

El oficio del tiempero se distancia de alguna manera de las prácticas de la iglesia católica. Usa y se apropia, sin embargo, de santos y oraciones al llevar a cabo sus rituales, elementos que le dan cabida a su cosmovisión. Las imágenes de santos pueden ser utilizadas generalmente como intermediarias para pedir agua o, en su defecto, calmar un mal temporal. Su intermediación entre el especialista y las entidades sagradas es considerada como efectiva; sin embargo, en algunas ocasiones los santos son vistos directamente como los seres que traen el agua en una dualidad de intermediarios y propiciadores.

Llama la atención que ciertos santos son muy recurrentes entre los graniceros y forman parte de sus altares domésticos. Al igual que las vírgenes, se les considera especializados para un propósito específico y funcionan mejor para ciertas solicitudes, es decir, cada uno, según sus características, es el adecuado para un determinado fin. La utilización de un santo o de otro variará de acuerdo con la lógica regional o la devoción particular a cierta imagen junto con su advocación. Destacan los siguientes:²¹ San Marcos, San Juan, San Isidro, San Pedro, María Magdalena, San Miguel, Santa Bárbara.

²¹ Aunque los santos desempeñan más de una función, para los intereses de esta investigación sólo se resaltan aquellas atribuciones relacionadas con el temporal. Los análisis de Broda

Existen algunos santos que quedan plasmados en los nombres de las grandes montañas, como Gregorio Popocatepetl y la volcana Iztaccíhuatl, denominada también doña Rosita, fenómenos que ha abordado Julio Glockner en sus investigaciones (Fernández y Glockner, 1989; Glockner, 1995). En este sentido, la asociación con los santos es definitiva tanto como significativa, ya que también son considerados como los “dueños” o “señores” (categorías para denominar a las entidades sagradas) y, al mismo tiempo, se destaca la figura antropomorfa de dichas montañas.

Ahora bien, no se debe olvidar que los santos conservan sus atribuciones europeas y que pertenecen a un santoral católico establecido, aunque mediante la interpretación propia que los tiemporos y las diferentes comunidades mesoamericanas les han dado a lo largo de la historia (entiéndase una religiosidad popular en constante transformación: los santos adquieren otras dimensiones que se sustentan en una forma de ver la vida). En este sentido, como argumenta Luis Millones (2005: 333), su origen católico “sirve más como forma externa que como contenido”.

Los santos, de acuerdo con Gómez Arzapalo (2007), son más que simples imágenes, se trata de personajes en sí mismos que también participan en la vida de la comunidad. Poseen poderes sobrenaturales que pueden ayudar o castigar al hombre; asimismo, se relacionan de manera intrínseca no sólo con Dios y la Virgen, sino con las fuerzas de la naturaleza, sobre todo con la lluvia, los relámpagos y los truenos, con el fin de propiciar las buenas condiciones climatológicas para la siembra.

Igualmente son variados los objetos específicos orientados a la religión católica que el granicero utiliza. Se trata de instrumentos materiales que serán herramientas de gran ayuda para cumplir con eficacia el control de un buen temporal. Su objetivo es “ayudar” a manipular el elemento climático peligroso, una nube o un granizo, principalmente, ya que muchas veces sirven para alejar las malas tempestades, sin dejar de lado la invocación del agua, pero esta acción generalmente se remite a la colocación de ofrendas (a mediados de abril y principios de mayo). Estos objetos materiales permiten con-

enfatan la coincidencia entre los ciclos del mundo natural y ciertas fechas del calendario colectivo para explicar la importancia de algunos santos en los rituales relacionados con el temporal.

trolar el temporal en beneficio de los cultivos y las cosechas en un momento determinado.

Con base en diversos trabajos etnográficos consultados, podemos encontrar los siguientes objetos²² de uso católico: agua bendita (se “salpica” en dirección a las nubes haciendo una cruz. En el valle de Toluca, según Iwaniszewski (2003: 398), acostumbran mezclarla con la ceniza de los fogones o el carbón y colocarla en patios traseros al comienzo de la lluvia); cirio pascual, de significado eucarístico, que se adquiere generalmente en año nuevo y que en estos casos se utiliza para calmar una fuerte lluvia (Rivera, 2002: 8 y 44; Padrón, s. f.); en su defecto se pueden utilizar veladoras consagradas el día de la Candelaria, las cuales se encienden cuando aparece la tormenta (Iwaniszewski, 2003: 399).

También se recurre a cruces de madera y de pericón o *yauhtli*, las primeras se colocan en la milpa para proteger la tierra en sus dos temporadas: la siembra o la cosecha; en cuanto a las cruces de pericón, se acostumbra colocarlas en la milpa y en las puertas y ventanas de las casas. Se dice que cumplen una función protectora (además de terapéutica) sobre cualquier elemento que los “malos aires” deseen perjudicar. La efectividad de dicha planta silvestre de flores amarillas se encuentra ligada con la “venida” de San Miguel, el día 29 de septiembre, puesto que él va a defender del “maligno” todo lo que esté en floración (cf. Sierra, 2007); palma bendita del Domingo de Ramos, que se utiliza como espada para “cortar” los malos temporales. También mediante la acción de “la señal de la cruz” o pequeños golpeteos hacia el cielo se manipula el temporal. Finalmente, las reliquias que se entierran en los cerros, según Soledad González (1997: 328), “tienen el poder de defender las milpas del granizo y de la tempestad ‘como perros guardianes’, durante la noche, cuando los ahuizones descansan”. Éstas pueden ser semillas, pero, sobre todo, imágenes de santos y restos de palmas benditas.

Todos estos elementos concuerdan con el recurso a oraciones en el momento de colocar las ofrendas para la petición de la lluvia. Su contenido incluye plegarias católicas como el Padre nuestro y el Ave María; sin embargo, se maneja también un discurso emanado de la propia cosmovisión de

²² Existen múltiples objetos que utilizan los graniceros para controlar el temporal; sin embargo, debido al tema específico de este trabajo, orientado a la relación con elementos católicos, se han dejado de lado.

la comunidad en tanto expresión de sus necesidades inmediatas así como su vinculación con las entidades sagradas en un espacio y un tiempo concretos. En la retórica de dichas oraciones están presentes los aires, los muertos, los santos, los señores, los dueños o don Gregorio Popocatepetl, por mencionar algunos, en concordancia con la petición y el agradecimiento por la lluvia y el maíz. Son las entidades sagradas con las que se relacionan los graniceros, dotadas de cualidades mágico-religiosas, seres que controlan desde “allá” o desde “arriba”. Todos (los santos, los muertos, los dueños, etcétera) se entrelazan en una “simbiosis que no es contradictoria ni excluyente” (Bonfil, 1968), son símbolos de la religión católica con raíces del mundo prehispánico, sincretismo que caracteriza la religiosidad popular en México.

Los graniceros hacen uso del espacio natural: cerros, volcanes, ojos de agua, manantiales, cuevas y abrigos rocosos tienen una significación en la que “aseguran su reproducción y satisfacción de necesidades vitales, que pueden ser materiales o simbólicas” (Giménez, 2005: 430). Se trata de una apropiación de la naturaleza reflejada en rituales de tradición mesoamericana²³ en la que plasman su cosmovisión, construida sobre el paisaje y el entorno real. Las fechas más importantes para estos ritos son 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 (Broda, 2009b: 47).

Los volcanes reciben un trato especial: a largo de la historia milenaria se han concebido como grandes contenedores de agua (Broda, 2009b) y constituyen la naturaleza misma. La montaña representa la tierra y el agua, por lo tanto, los volcanes son dadores de mantenimientos y de protección. Pero también se les personifica²⁴ y se les ve como gente que deambula por los poblados.²⁵ La *humanización* implica adjudicarles los sentimientos y las actitudes de cualquier persona claramente diferenciada respecto de su género. Los

²³ Comprendidos en un sistema amplio de acción que conjuga varios elementos, como la organización, la vida comunitaria, la colocación de ofrendas, la música, la danza, entre otras actividades (Good, 2001).

²⁴ Para Broda (2009b: 41) “la reinterpretación simbólica del papel de los volcanes personificados refleja también las relaciones de poder que existían entre los diferentes grupos étnicos que habitaron el Altiplano central en el Posclásico, de modo que el papel ideológico de la religión prehispánica se manifestó igualmente en las conquistas del Estado mexica”.

²⁵ Los aires también poseen esta característica, aunque son concebidos como niños (*cf.* Juárez Becerril, 2005).

volcanes son considerados hierofanías, es decir, que en ellos se manifiesta lo sagrado y con los cuales es posible sostener un intercambio benéfico mediante un trato ceremonial (Glockner, 1995), tratados que se pactan muchas veces en los sueños de los graniceros.

Comprender la significación que los graniceros le otorgan a estas prácticas no es sencillo. Se trata de un análisis complejo que va de la mano con un enfoque histórico. Así, la religiosidad popular aborda y considera estos aspectos de las comunidades locales y con cierta atención, las actividades concernientes a sus especialistas rituales. En este sentido, la religiosidad popular “enfatisa, sobre todo, los aspectos devocionales y protectores de la religión” (Broda, 2009c: 8) como son las peticiones de lluvia que ellos dirigen, “estableciendo características propias que a veces se encuentran en abierta oposición con la iglesia oficial” (Broda, 2009c: 11; Báez-Jorge, 1998; Gómez Arzapalo, 2009).

Las prácticas que encabezan los graniceros permiten la continuidad de las cosmovisiones ancestrales y al mismo tiempo permiten reforzar los lazos identitarios, tanto locales como regionales, frente al mundo moderno.

Referencias

- Albores, Beatriz y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/unam, 1997.
- Báez-Jorge, Félix, *La parentela de María*, Xalapa (México), Universidad Veracruzana, 1994.
- _____, *Entre los naguales y los santos*, Xalapa (México), Universidad Veracruzana, 1998.
- Bonfil, Guillermo, “Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada”, en *Anales de Antropología*, vol. V, México, unam-iih, 1968, pp. 99-128.
- Broda, Johanna, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo de culto de los cerros en Mesoamérica”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupome (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía*, México, unam, 1991, pp. 461-500.
- _____, “Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza”, en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (eds.), *Temas mesoamericanos*, México, inah/Conaculta, 1996, pp. 427-469.

- _____, “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/unam, 1997, pp. 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, fce, 2001, pp. 165-238.
- _____, “Historia y antropología”, en Virginia Guedea (coord.), *El historiador frente a la historia*, México, unam-iih, 2007, pp. 177-199.
- _____, “El mundo sobrenatural de los controladores de los meteoros y de los cerros deificados”, en *Arqueología Mexicana*, vol. XVI, núm. 91, México, Editorial Raíces, 2008, pp. 36-43.
- _____, “Las fiestas del Posclásico a los dioses de la lluvia”, *Arqueología Mexicana*, vol. XVI, núm. 96, México, Editorial Raíces, 2009a, pp. 58-63.
- _____, “Simbolismo de los volcanes: los volcanes en la cosmovisión mesoamericana”, *Arqueología Mexicana*, vol. XVI, núm. 95, México, Editorial Raíces, 2009b, pp. 40-47.
- _____, “Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México”, en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, México, enah, 2009c, pp. 7-20.
- Fernández, Aurelio y Julio Glockner, “Culto a los volcanes”, en *Crítica*, Nueva época, núm. 40, Puebla (México), buap, 1989, pp. 101-111.
- Giménez, Gilberto, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1978.
- Glockner, Julio, “La Cruz en el ombligo”, en *Crítica*, Nueva época, núm. 50, marzo, Puebla (México), buap, 1993, pp. 61-65.
- _____, *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl e Iztaccíhuatl*, México, Grijalbo, 1995.
- Gómez Arzapalo, Ramiro, *Imágenes de santos en los pueblos de la región de Chalma. Mudos predicadores de otra historia*, tesis de doctorado en historia y etnohistoria, México, enah, 2007.
- _____, “Utilidad teórica de un término problemático: la religiosidad popular”, en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, México, inah/Conaculta, 2009, pp. 21-35.

- González, Soledad, “Pensamiento y ritual de los ahuízotes de Xalatlaco en el Valle de Toluca”, en Johanna Broda y Beatriz Albores (coords.), *Graniceiros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/unam, 1997, pp. 313-358.
- Good Eshelman, Catharine, “El Ritual y la Reproducción de la Cultura: Ceremonias Agrícolas, los Muertos y la Expresión Estética entre los Nahuas de Guerrero”, en Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (eds.), *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los Pueblos Indígenas de México*, México, fce, 2001, pp. 239-297.
- Gruzinski, Serge, *Man-Gods in the Mexican Highland. Indian Power and Colonial Society, 1520-1800*, Stanford University Press, 1989.
- Iwaniszewski, Stanislaw, “Reflexiones en torno de los graniceros, planetnicy y renuberos”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 34, unam-iih, 2003, pp. 391-422.
- Juárez Becerril, Alicia María, 2010. *El oficio de observar y controlar el tiempo. Los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central*, Tesis de Doctorado, unam-Instituto de Investigaciones Antropológicas-Facultad de Filosofía y Letras. Directora de tesis: Johanna Broda.
- _____, *Peticiones de lluvia y culto a los aires en San Andrés de la Cal, Morelos*, tesis de maestría en antropología, México, unam-ffyl-iiia, 2005.
- _____, *Los aires y la lluvia. Ofrendas en San Andrés de la Cal, Morelos*, México, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2010.
- López Austin, Alfredo, “La Parte fenoménica del Cosmos”, en *Arqueología Mexicana*, vol. 5, núm. 29, 1998, pp. 6-13.
- _____, “Los *temacpalitotique*. Brujos, profanadores, ladrones y violadores”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VI, México, unam-iih, 1966.
- _____, “Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VII, México, unam-iih, 1967, pp. 99-117.
- Lorente Fernández, David, *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima (El complejo ahuaques-tesífero en la Sierra de Texcoco, México)*, tesis de maestría en antropología social, México, Universidad Iberoamericana, 2006.
- Millones, Luis, “Los sueños y milagros de San Sebastián”, en Antonio Garrido (coord.), *El mundo festivo en España y América*, España, Servicio de Publicaciones, Universidad de Córdoba, 2005, pp. 309-336.

- Padrón, María Elena. *San Bernabé Ocoatepec. Religiosidad, organización comunitaria y resistencia social de un pueblo en la Ciudad de México*. Tesis de Doctorado en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2011.
- Paulo Maya, Alfredo, *Los Tlatlaskes: Relaciones de poder entre los graniceros de Morelos*, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1989.
- Rivera, María, “Un buen aguacero sale en 1500 pesos”, en *La Jornada*, México, sábado 28 de mayo, 2002, pp. 8 y 44.
- Sierra, Dora, *El demonio anda suelto. El poder de la Cruz de Pericón*, México, inah, 2007.