

EL TRABAJADOR DEL TIEMPO Y LA NATURALEZA: SU CONOCIMIENTO TRADICIONAL

Beatriz Elena Madrigal Calle

correo electrónico: bmadrigalc@hotmail.com

RECIBIDO: 7 DE JUNIO DE 2017; ACEPTADO: 25 DE JULIO DE 2017

Abstract: This ethnographic research with a qualitative approach was carried out mainly with ritual specialists related to water management, from the sacred, in the nahua community, Tequexquihuahua, Mexico State, with prolonged drought. It describes the formation of the ritual specialist and the elements of the natural and supernatural environment, which indicate the behavior of the weather and what actions to take. The job of a granicero (or worker of time and nature), of pre-Hispanic origin, requires a traditional knowledge based on the natural environment and a metaphysical, to which only a few access and is with their beings with which he can control time and Negotiate water availability.

Key words: rainfall request, granicero, sacred, nahua.

Resumen: Esta investigación etnográfica con enfoque cualitativo, se realizó principalmente con especialistas rituales relacionados con la gestión del agua, desde lo sagrado, en la comunidad de origen nahua, Tequexquihuahua, Estado de México, con sequía prolongada. Se describe la formación del especialista ritual y los elementos del entorno natural y sobrenatural, que le indican la conducta del tiempo meteorológico y qué acciones emprender. El oficio de granicero (o trabajador del tiempo y la naturaleza), de origen prehispánico, requiere de un conocimiento tradicional basado en un entorno natural y otro metafísico, al que acceden sólo algunos y es con sus seres con los que puede controlar el tiempo y negociar la disponibilidad del agua.

Palabras clave: pedimentos de lluvia, granicero, sagrado, nahua.

INTRODUCCIÓN

Este artículo busca acercarse al conocimiento tradicional sobre el tiempo meteorológico en especialistas rituales de la montaña texcocana, y es parte de un estudio realizado para entender la gestión del recurso agua desde lo sagrado (Madrigal, 2013), su control, uso y manejo, me enfocaré principalmente en Tequexquinahuac, Texcoco, Estado México. Se alude a los registros por parte de los cronistas tempranos y estudiosos del tema.

Acerca del conocimiento tradicional

El conocimiento tradicional del ambiente para Hunn (1999) se constituye en una alternativa para el futuro del mundo, razón para conservarlo, así como nosotros preservamos nuestras librerías y archivos. Por su carácter local es además, una alternativa independiente al mercado global y es de carácter espacial, lo que implica la adaptabilidad de una cultura a su entorno, en el que ha sobrevivido por un tiempo determinado, gracias al conocimiento que ha desarrollado. En ese sentido los animales, las plantas y los elementos abióticos del medio natural, han servido al ser humano como elemento de aprendizaje dada su adaptación a las condiciones del tiempo o comportamiento en este. Por ello, el conocimiento indígena en relación a la naturaleza, se ha considerado como una forma alternativa de comprensión y de aprehensión de la realidad, con una racionalidad propia (Ramírez, 2001).

Víctor Manuel Toledo (1991) para definir lo tradicional, se remite a habilidades y saberes tradicionales relativos al manejo de los recursos naturales, y la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura¹ (UNESCO), además, añade que este conocimiento forma parte integral de un sistema cultural que combina la lengua, los sistemas de clasificación, las prácticas de utilización de recursos, las interacciones sociales, los rituales y la espiritualidad. Toledo (1991) habla de un sistema cognoscitivo en el que observa una estructura y organización que no es individual, sino colectiva (comunitaria), está descifrada en relación a un espacio y opera a distintas escalas. Con un *corpus* que define como: “la suma y repertorio de símbolos, conceptos y percepciones de este sistema cog-

¹ <<http://www.unesco.org/new/es/natural-sciences/priority-areas/links/related-information/what-is-local-and-indigenous-knowledge>>, consultado el 24 de junio de 2013.

nositivo campesino”. Señala que la transmisión de conocimientos no está exenta de una experimentación cuya convalidación se encuentra en la *praxis*.²

Boege (2003) observa que el conocimiento tradicional se enfoca en el mantenimiento del entorno y se plasma en una organización comunitaria, cuando no se da la organización, la comunidad paga unos costos ecológicos [que para resumir son los problemas de la crisis ambiental actual]. Este aspecto daría cuenta de la distancia que puede haber entre el *corpus* y la *praxis* del conocimiento tradicional, retomando a Toledo.

El trabajador de la naturaleza y el tiempo

En las culturas mesoamericanas del altiplano central de México, la gestión desde lo sagrado de los recursos naturales, ha sido realizada por especialistas rituales de la gestión del agua y el tiempo meteorológico, y los denominan graniceros, tiempos, pedidos de agua, quiatlazques, ahuizotes, etc., oficio que viene; desde la época prehispánica. En términos modernos equivaldría a un trabajador de la naturaleza y el tiempo, como nos lo ha sugerido uno de los graniceros del presente trabajo. El don le es dado a alguien para ser granicero, por que le cae un rayo, por experiencias oníricas, después de una enfermedad, por descendencia o porque se sienta con el valor, la voluntad y el deseo de serlo.³

En la época prehispánica eran denominados, según López-Austin (1967), *Teciuhtlazqui*, *teciuhpuehqui* en sus connotaciones negativa “el que arroja el granizo” y positiva “el que vence al granizo”, las que conserva en la actualidad,

...cuyas labores principales eran descubrir futuras calamidades, tales como granizo, falta de lluvias, hambres, enfermedades, para advertir a los hombres que almacenaran los víveres y dieran a su cuerpo el cuidado necesario, y ver qué potencias divinas estaban disgustadas y era necesario propiciar. Entre éstas se encontraban los dioses; las plantas sagradas, los ohuican chaneque —seres sobrenaturales que habitaban en los lugares escarpados— y, después de la conquista, la Virgen y los santos... (López-Austín, 1967:102).

El mismo autor explica que trabajaban en grupos de hasta diez, cuando uno solo podría no ser suficiente para dominar las nubes malas. Recogían [como hasta hace poco en la zona de estudio], contribuciones de parte de los agricultores, dado su servicio, ante la amenaza de tormentas con granizo, sequía y/o exceso de lluvia. Des-

² Véase a más detalle su definición de *corpus* y *praxis* en <<http://www.oikos.unam.mx/etnoecologia/corpus.htm>>.

³ Comunicación personal del granicero de la comunidad de Tequexquahuac, lo cual coincide en algunos puntos con la revisión realizada por Juárez-Becerril (2010).

pués de la conquista invocaban a la virgen y a los santos. Pasaron a ser confundidos con brujos por lo que fueron perseguidos convirtiéndose su actividad en clandestina.

Dada la importancia de la agricultura en aquella época podemos deducir que el rol, estatus e importancia de estos fue significativo. Según Broda (1997), eran parte del sacerdocio estatal, eran los que realizaban las ceremonias de sacrificios de niños y ofrendas para el pedimento de lluvias (Broda, 2001); hacían una observación sistemática del entorno, el paisaje, el tiempo, lo que requería conocimientos astronómicos, su registro en estelas y textos jeroglíficos, orientación de edificios y centros ceremoniales, conocimientos de geografía, el clima, botánica, zoología, medicina, etc., para poder hacer predicciones y orientar el comportamiento social (Broda, 1991) y como complementa Juárez-Becerril (2010), la observación iba ligada al control de la meteorología, orientar las actividades sociales en el tiempo y el espacio de su entorno natural. Esto es, no había una separación entre ciencia, religión y magia. Los naguales-sacerdotes se los consideraba capaces de transformarse en fenómenos atmosféricos y cuando nacían en el día *Ce-Quahuitl* (Uno lluvia), a diferencia de los naguales, se creía que podrían ser buenos y producir lluvias benéficas y fertilizantes (Juárez-Becerril, 2010).

Por otro lado, Espinosa (1997) plantea varios orígenes prehispánicos de los graniceros actuales, los sacerdotes menores (magos y brujos), que vivían al lado de los *macehuales*, “que debe ser el verdadero antecedente de los graniceros actuales” y; cerca de la nobleza y parte de ella, los altos sacerdotes de la religión oficial del Estado, conocedores de los momentos en que se debía hacer sacrificios y ofrendas en relación con la agricultura, la predicción del tiempo, la arqueoastronomía atmosférica y la medicina, que desaparecieron como tales. El mismo autor, nos dice que los graniceros de comunidades tradicionales actuales buscan predecir el tiempo, para lo cual retoman aspectos de todo el ecosistema como la conducta de los animales y plantas, “el conocimiento de las meteoropatías y otras sensaciones corporales” así como la conformación de diversos fenómenos físicos y atmosféricos, los registros calendáricos de las variaciones del tiempo, etc.

Entre las comunidades de las faldas del Popocatepetl (Amecameca, San Pedro Nexapa y San Juan Tehuixtlán), existen corporaciones de graniceros, de hombres y mujeres, que protegen a la comunidad de los peligros de la tormenta y del granizo. Hacen rituales para atraer el agua e iniciar la estación de lluvias y al terminar ésta, hacen otra ceremonia de agradecimiento por el temporal (Broda, 1991). Esto continúa sucediendo hasta la fecha de trabajo de campo de la presente investigación. En el sueño, los y las *temiquimi*⁴ intercambian entre el mundo de lo sagrado y lo profano (Glockner, 1996).

⁴ “Soñadores capaces de trasladarse a lugares inaccesibles a la gente común” aún sobrevive en algunas comunidades (Glockner, 1996:37).

En alguna de las comunidades de la sierra texcocana (del municipio de Texcoco, Estado de México), estudiadas por Lorente Fernández (2009), se le denomina localmente *tesiftero*, el cual puede conjurar o atajar el granizo, los rayos, aguaceros y nubes nocivas. Los *tesifteros*⁵ son elegidos por los *ahuaque* o *tlaloque* que son considerados allí los hijos o ayudantes de *Tlálloc* [dios de la lluvia]. Cuando había sequía los *tesifteros* subían al cerro *Tlálloc* a gestionar el agua con el dios *Tlálloc* y el dios *Nezahualcoyotl* [gobernante prehispánico], en un interesante sincretismo observado por Lorente-Fernández.

Así como la religión ordena el mundo clasificándolo en lo sagrado y lo profano (Durkheim, 1991), lo sagrado ordena el territorio, el acceso a los recursos, su uso y gestión. Esto es posible dado que los espacios se conciben como animados, poseídos por entidades poderosas en la que el Don es la categoría que sustenta; si se cumple con las exigencias del Don, se obtendrá bienestar y el equilibrio de la vida (Barabas, 2003:26).

Madrigal (2013) retoma la discusión (Martínez-González, 2003, 2009; Costa, 2003; Lagarriga, 2005) acerca del concepto de chamanismo y el de especialistas rituales, se acoge al segundo por ser más aceptado en la región. Sin embargo, se considera un buen aporte el de Dolmatoff (1977, 1978, 1986), quien encuentra que el papel fundamental del chamán es mantener el contacto con las fuerzas sobrenaturales con las que negocia el gasto y distribución de la energía del ecosistema. En los desana y los tukano de la amazonía colombiana, el chamán les busca distribuir los flujos de energía del ecosistema con miras a mantener su equilibrio y conservación y reconoce los lugares, y especies en conflicto y con base en esto negocia el gasto y distribución de la energía del ecosistema, solicita permiso a los dueños de los animales para la cacería [a los dueños del monte]. En los tukano, busca restablecer las normas y prevenir el exceso de caza (Reichel-Dolmatoff, 1983); el agotamiento de ciertos recursos vegetales y el aumento incontrolado de la población, se convierte en una fuerza realmente notable para el control y gestión de los recursos pues reconcilia con los espíritus poseedores de la naturaleza, los cuales no deben ser irritados. Por lo que el chamán es un mediador, dado que los recursos son finitos.⁶ Protector de éstos, los animales y las plantas son sus ayudantes espirituales. Semejanza que veremos en los resultados del presente trabajo, siendo el agua el recurso que se gestiona.

En el sur de México, el sacerdote de la cruz parlante (H'men) en Quintana Roo, oficia rituales para pedir permiso al dueño de los animales (Estrada, 2007). En Zinacantán (Chiapas) es a través de los sueños como lo sagrado, lo sobrenatu-

⁵ En Santa María Tecuanulco, Tesiuteros (Castro Pérez, s/f).

⁶ Semejanzas que veremos en los resultados en relación al granicero de una de las comunidades de las montañas estudiadas, siendo el agua el recurso que se gestiona.

ral, se revela, allí “las creencias y los rituales en torno a los lugares sagrados permiten conservar el ecosistema con sus riquezas naturales (ojos de agua, bosques, cuevas) y mantener un relativo equilibrio con el sociosistema” (Jacorzynski, 2004:268).

METODOLOGÍA

El enfoque teórico metodológico se fundamentó en la tradición cualitativa (Vasilichis, 2006), con el fin de acceder a sistemas y problemas complejos, como lo es la noción de lo sagrado en la gestión del recurso agua, en las comunidades de la montaña texcocana, Estado de México. Con el fin de entender la relación directa con los númenes del agua y del monte y el conocimiento tradicional de los especialistas rituales, se seleccionó la comunidad de Tequexquinahuac, Texcoco, dada la presencia de graniceros.

Se tomaron en cuenta conceptos y métodos de la etnografía en Antropología (Russell, 1940; Hammerley y Atkinson, 1994; Ameiguciras, 2006) y la etnoecología dado el reconocimiento del valor para la conservación de los sistemas tradicionales que buscan conocer, entender y manejar el entorno natural. Se colectaron e identificaron las especies vegetales y las animales fueron identificadas con fotografías por la Mc. Beatriz Cecilia Aguilar Valdez (Lab. de Fauna Silvestre, División de Ciencias Forestales, DICIFO, Universidad Autónoma Chapingo).

El trabajo de campo se realizó desde 2011 hasta el 2013, en el que además de las entrevistas, se participó en las fiestas de la comunidad, también en rituales, ceremonias, preparación de rituales, danzas, bailes, etc., siempre con una actitud de respeto y sincera admiración por la religiosidad de los pueblos.

En relación a los especialistas rituales, el *granicero* reconocido oficialmente, lo denominaremos, *trabajador del tiempo y de la naturaleza*, y con fines de abreviar, se hará referencia a él como *Tt1* y a su padre, también granicero, se le denominará *Tt1-2*, quién lo ha acompañado desde sus comienzos en esa actividad formando una unidad de trabajo hasta 2015, año en que falleció. También tiene actividades en la comunidad y personas de la misma lo acompañan, un granicero de Santa María Nativitas, Texcoco, Estado de México, el cual se reconocerá por *Tt2*. Hay además un granicero en formación que se denominará *Tt3*. Por otro lado, existe un personaje nativo de Tequexquinahuac que ocupa una categoría superior a la de granicero en relación a la gestión del agua y que se reconocerá por *E1*, categoría que se describirá en los resultados. Existe en esta comunidad otro informante clave, especialista ritual que interactúa con todos ellos, nativo de la comunidad y que se considera guardián de la mexicanidad y las costumbres de su pueblo, se hará referencia a él como *Er1*. En esta comunidad también se hicieron entrevistas a algunas personas de edad de la comunidad que han participado en alguno de los grupos que solicitan el agua, se citaran con unas iniciales de sus nombres. Por úl-

timo *Er2* un pedidor de lluvia *sui generis*. Los informantes claves se seleccionaron con base en el reconocimiento por parte de la población misma, en cuanto a su saber y dado su interés y disponibilidad para participar en esta propuesta de trabajo.

RESULTADOS

Hay toda una teoría de la vida y la muerte que subyace al conocimiento tradicional del tiempo. Espíritus de ex graniceros animan, mueven las nubes, rayos y centellas. Son encargados en un lugar del “más allá” que antiguamente las fuentes de cronistas dicen que llamaban Tlalocan y que ahora lo visualizan en sueños, lugar que cumple con todas las representaciones de la realidad física, a nivel geográfico (valles, montañas, ríos, plantas animales, etc.), a nivel de la organización social (con oficios y jerarquías semejantes a los de acá), así como con la forma y comportamiento humano.

El granicero o *trabajador del tiempo y la naturaleza* entra en comunicación con estas entidades que él considera su “compañeros” y localmente denominan *chanates*, *muchachos*, *niños o duendes*, quienes le mantienen informado del comportamiento meteorológico, especialmente la disponibilidad del agua, aspecto limitante y fundamental para la subsistencia de este pueblo de la montaña texcocana. Estas entidades escogen quienes han de ser sus sucesores y el granicero al aceptar el cargo, sabe que allí habrá de ir su “alma” o “corazón”⁷ que comparten con otros elementos de la naturaleza como las plantas y animales, “que también van allí”.

Naturaleza y sobrenaturaleza se debaten en un mundo físico. La experiencia acumulada por generaciones en estos pueblos nativos ha formado un cuerpo de conocimientos del comportamiento del tiempo meteorológico en la región, del que los agricultores se valen para hacer sus predicciones y ajustar sus planes agrícolas. El granicero concentra este saber, como el curandero (a) concentra el saber de la medicina tradicional, especialidades nativas que exigen un don⁸ que les es dado y les permite acceder al mundo sobrenatural y negociar las dádivas divinas.

El *trabajador del tiempo y la naturaleza* es también curandero pues debe saber curar a quien ha sido tocado por el rayo (“rayado”) y sus “compañeros” sobrenaturales (espíritus de ex graniceros), sus auxiliares en la curación. Aquí trataremos qué elementos del conocimiento tradicional utiliza para interpretar el comportamiento

⁷ En el sentido que discute López Austin (1989a) en el Hombre Dios.

⁸ El “don” en su sentido general es un regalo o una habilidad para hacer una cosa (consultado el 8 de mayo de 2013: <<http://www.wordreference.com/definicion/don>>). Mauss (1979) y Godelier (1998), coinciden en que “aceptar un don supone algo más que aceptar una cosa: es aceptar que el donante ejerza ciertos derechos sobre el donatario”, y sobre lo que ha donado (Godelier, 1998:70).

del tiempo, cuál es su representación del tiempo, en un clima alterado por el cambio climático global.

Año con año el trabajador del tiempo y de la naturaleza debe hacer una ofrenda para solicitar la lluvia a sus “compañeros”, lo cual tiene un tiempo fijo, antes de la proximidad natural de las lluvias (mayo), para asegurarlas, pero también, año con año, debe agradecerles su colaboración, en la temporada en que se lograron las cosechas (noviembre-diciembre). Esto se hace por medio de rituales en los que también participa la comunidad y alientan la actitud de respeto hacia el recurso y agradecimiento.⁹

Se encontró otras formas de gestionar la lluvia, en esta comunidad *Er2*, considera poderse poner en comunicación con los animales y “unirse” a ellos para solicitar las lluvias. También, Espiritualista (*E1*), está involucrado en la gestión del agua y explica tener comunicación directa con las entidades (como duendes o elementales, entre otros) en su ámbito sobrenatural, y también con Tláloc mismo. Los elementales, le dieron el cargo de *Apoderado Espiritual de las Aguas de la Sierra Nevada*, aspecto que se toca a más detalle en Madrigal (2013). Cuanta mayor diversidad de pedidos de lluvia pudo haber en la época prehispánica.

Pedir lluvias va unido con el agradecimiento, dos rituales importantes realizados por estos especialistas relacionados con el comienzo de las lluvias y el ciclo agrícola y su conclusión, la cosecha, para ello el agradecimiento por el agua que la hizo posible. Existen además ceremonias, entre ellas, para poder tomar el agua de los manantiales (de permiso a los dueños del agua) y conducirla hasta el pueblo, de purificación y de permiso para emprender obras, para la inauguración de depósitos de agua, etc. Todo ello tiene que ver con la formación del especialista ritual, lo que se tratará más adelante.

El conocimiento tradicional del tiempo en el trabajador de la naturaleza

Este aspecto se trabajó principalmente con *Tt1*, aunque al informante se le acumularon diversos problemas familiares y se tuvieron que suspender las entrevistas.

Hay un conocimiento heredado de su padre (*Tt1-2*) y el conocimiento local y regional con respecto al comportamiento del tiempo. Otra parte se atribuye al don que posee, el cual le da la sensibilidad para percibir los cambios en el tiempo meteorológico y la facilidad para su interpretación; por otro lado, el que le transmiten en su comunicación los seres del agua, quienes pueden indicarle al respecto del comportamiento del tiempo y la posibilidad de las lluvias. *Tt1* además tiene un sueño reiterativo que le indica que el tiempo va a estar bueno cuando él se sueña

⁹ Como parte de la tesis doctoral Madrigal (2013) analiza la contribución de esta relación a la regulación del comportamiento humano hacia el entorno natural.

volando, y luego en el agua. Los dos graniceros (*Tt1-2* y *Tt2*) de mayor edad, dan testimonio del cambio del comportamiento del clima regional. Lo cual se adjudica a que “...se llevaron [de la tierra] los de México, el mero Tlálloc [dios], lo teníamos aquí, no faltaba agua, el monte estaba espeso de árboles, estaba el lago, bajaban las nubes a las dos-tres de la mañana, bajaban las nubes de acá del cerro [Tlálloc]” (*Tt1-2*). Explica como contribuían al régimen de agua”.

El granicero de Santa María Nativitas (*Tt2*), explica que este cambio viene de que

...el gobierno mandó a secar el lago de Texcoco, antes había abundancia de pesca en ese lago de Texcoco y de Chalco... En todos esos pueblos había mucha frutas, zapotes, chabacanos, aguacate, tunas, todo en abundancia, mucha fruta, los pueblos no carecían, eran ricos en sus huertas... El Tlálloc se copaba de nieve y se copaba los pueblos de acá de Texcoco (de acá para arriba, Tequexquinahuac, San Miguel, Nativitas, Santa Catarina, San Dieguito). En tiempos de invierno (octubre, noviembre, diciembre) todos aquellos ricos que tenían yunta, barbechaban la tierra y con las he-ladas, con ese frío era con que abonaban la tierra para que todo microbio que estaba dentro de la tierra, salía y lo mataba... (*Tt 2*).

Escalona (2005) hace la observación de la alteración del régimen de humedad a causa de que se secó el lago de Texcoco y modificó la climatología del municipio de Texcoco. Aunque, se distingue un semestre de seca, centrado en el invierno (noviembre-abril, con influencia de masas de aire polar) y una estación lluviosa (mayo a octubre, con una regularidad que fuera semejante a la de los trópicos), el autor analiza el comportamiento de las lluvias de varios años, el cual se ha modificado y encuentra que son sólo tres meses y 15 días netos, en los que llueve en el municipio, hasta la fecha en que hizo su trabajo. La inestabilidad del régimen de lluvias afecta a la agricultura de temporal, al presentarse las lluvias más tarde, afligiendo la producción de maíz y frijol. Esto es parte de un proceso de desertización que se vive en el municipio.

Además, ya desde la época en que los españoles decidieron secar los lagos de la cuenca del Valle de México se afectó seriamente la economía de la región de Texcoco, pues la laguna se hizo inútil para la navegación, una vía de comunicación que desde épocas muy antiguas comunicaba con la ahora denominada Ciudad de México. Al dificultar que los pueblos indígenas de la zona pudieran concurrir al gran mercado que representaba dicha ciudad, se vino una gran depresión económica en Texcoco en el siglo XVIII (González Marín, 1996).

Continuando con el conocimiento tradicional de la meteorología local, tanto para *Tt1*, como los pobladores, las nubes tienen color, sonido, movimiento, por lo que se requiere una sensibilidad especial e interpretar lo que a continuación de esas manifestaciones, le sigue, será lluvia, aguacero, granizo, o nada de lluvia. Una

nube negra con remolino, “para granizo”, les indicaba que debían buscar al granicero. Además, la dirección en la que vienen las nubes y la época del año, da indicios de ello. El granicero daba una perspectiva regional y a Tequexquahuac, según narra *Er1* (como otros), bajaban los graniceros de la región y de Santa Catarina del Monte, a recolectar dinero para su trabajo. Los graniceros les explicaban qué debían hacer cuando viniera una nube fuerte o si no se quitaba la tormenta, entre estas indicaciones estaba la de que debían poner una palma bendita en la ventana o puerta de la casa. Sin embargo, en la actualidad es frecuente la queja del común de la gente, acerca de la poca predictibilidad clima, dado que ya no hay una regularidad o estabilidad.

Elementos del entorno natural en el conocimiento tradicional del tiempo

Tt1 describe su percepción de la interacción del viento, el sol, el agua, las nubes y el arcoíris

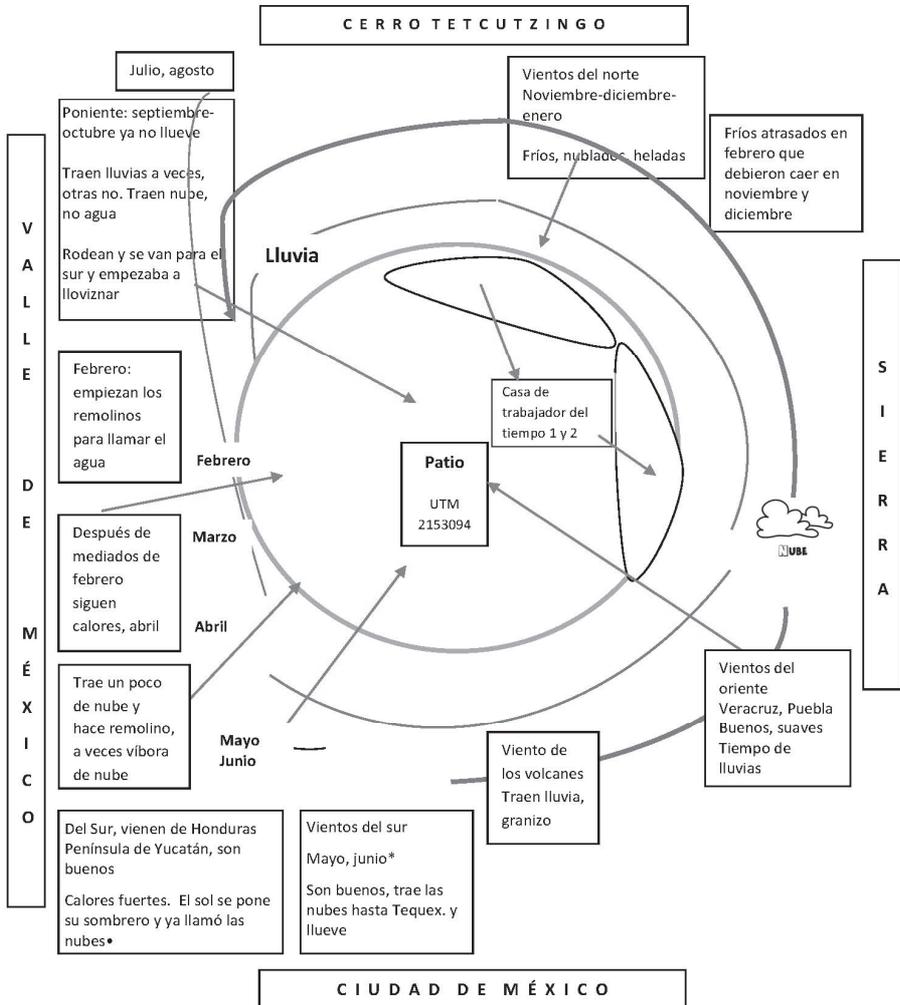
En la Figura 1 se resumen los vientos locales en relación a la orientación de la casa de *Tt1*. Desde allí hace una lectura de las nubes, aunada al color, movimiento y sonido de éstas, e interpreta para definir qué acciones tomar para controlar con sus “compañeros” la proximidad de una granizada o una tormenta fuerte que pudiera poner en riesgo los cultivos. Esta lectura también le puede indicar cuál es la intensidad de la lluvia o su ausencia.

A finales de mayo, los aires del sur actúan y esos son los que traen las nubes cargadas de agua (“negras”) que se traducen en lluvias, cuando los aires que vienen del norte se calman. Sin embargo, a veces los del norte llegan y no dejan juntar las nubes que vienen del sur, se las llevan y no llueve. Las que estaban negras, el aire del norte se las lleva y las adelgaza. Las nubes se cargan de agua en Acapulco y Veracruz. “Cuando viene el aire del norte se lleva las nubes para el sur y ya no llueve y después puede cambiar el aire que viene del sur para el norte y si empieza a llover. En cualquier época también puede pasar esto”. Del sureste vienen nubes, que son las de los volcanes, pero el viento no deja que avancen.

Quando el arco iris se pone, aunque las nubes estén cargadas de agua (“negras”), esto indica que ya no va a llover fuerte.¹⁰ Cuando el arco iris se pone completo, ya no llueve, a veces solo llovizna, la nube se va o se queda detenida. Cuando ya se va el arco iris y las nubes ya se fueron y sigue el aire, a lo mejor al rato ya puede llover. El efecto del arco iris dura un rato... No relampaguea cuando hay arco iris. Si no se

¹⁰ En la mixteca durante los meses de septiembre y octubre la aparición del arcoíris es más frecuente, lo que les indica la disminución de las lluvias, y su aparición a finales de julio indicaría que la canícula será seca (Katz, 1997)

pone el arco iris y hay sol en el poniente y hay nube en el oriente, a lo mejor si hay relámpagos” (Tt1).



* Antes empezaba en abril unas pocas nubes y a lloviznar, ahora en junio y julio empieza a llover.
 • Como trae mucho aire da la vuelta y cae en México.

Figura 1. Distribución de los vientos según Trabajador del tiempo 1, tomando como punto de referencia el patio de su casa

Las nubes del norte se visualizan en esta época [mediados del año] de color más claro y están a mayor altitud, su apariencia no es de densidad, están más “ra-

las". Los aires del norte traen lluvias peligrosas, con granizo. "En invierno hay días que está haciendo aire del norte y caen heladas y hay veces que cuando vienen del sur, hiela, pero no llueve. Cuando viene el aire del norte, las nubes se hacen como algodón" (*TtI*).

Las nubes gruesas, espesas y negras, son de granizo "cuando se menean, se van juntando, entonces se pone muy espesa...y llega a caer la tempestad de agua, de granizo. Si es gris, es de granizo, y negra es de agua... Cuando se desparraman y quedan blanquitas, es lluvia y como a la hora se las lleva el aire..." (*TtI*).

Se hace una diferenciación tradicional de los rayos que acompañan nubes grises y truenos. Los que van al suelo y truenan más fuerte son los rayos y los relámpagos son los que "van para arriba, se quedan arriba". "Los responsables de esto son los duendes" (*TtI*).

También toma en cuenta el sol, cuando va a llover o hace aire:

Para llover se pone alrededor [del sol] como un sombrero de colores, a medio día, 12-1 de la tarde, como el arco iris y medio nublado alrededor,¹¹ es cuando se ve que va a hacer fuerte el aire para que después, en la tarde, ya empieza a estar nublado y con una lloviznita. Este aire empieza a sacar las nubes. Cuando viene bueno el tiempo, viene del sur el aire, llama a las nubes. Cuando no viene el tiempo bueno, viene del norte el aire frío... (*TtI*).

Cuando el sol ya se va a ocultar y "se pone colorado, es porque va a hacer frío en la noche [en octubre, noviembre-diciembre]" (*TtI*).

Ahora ya no se ven los remolinos que se levantaban en el lago o en los pueblos, que anunciaban que ya se viene el tiempo de aguas.¹² Desde febrero-marzo empezaba el tiempo de agua y se empezaba a poner una nube negra y cuando ya llovía se ponía un remolino de tierra contra la nube, porque el remolino se hacía para que se asentara la nube y empezara a llover. Los duendes vienen en la nube y hacen contacto con la tierra y por eso la nube viene grande y hace que se levante un remolino, o ellos están abajo y se levantan en la tierra. La nube a veces hace una víbora de agua, para que caiga, para que llueva y la colita de la víbora, a veces hace el remolino de tierra y se juntan las dos y hacen contacto y a veces cae duro y cae una tormenta (*TtI*).

¹¹ Este fenómeno también lo observan en la mixteca y lo interpretan como signo de viento o intensos calores (Katz, 1997).

¹² Entre los mixtecos, Katz (1997:112-113), encuentra que los remolinos secos o de polvo, se producen a fines de la estación seca y ellos consideran que anuncia la próxima venida de las lluvias, y los remolinos de lluvia que también lo asocian con una serpiente (la serpiente emplumada) están asociados con la vida de las lagunas, si esta serpiente que habita la laguna, la abandona, la laguna se seca. Katz explica que la serpiente emplumada "es una divinidad del mundo prehispánico mesoamericano, símbolo del agua celeste, de las nubes y de la temporada de lluvias".

Aquí queda expresado como las partículas de polvo sirven de núcleo para la formación de las masas de agua en forma de nubes que en función de la dinámica del viento y la distribución de las temperaturas microregionales, contribuyen a la gestación de los remolinos. Además de la dinámica de los vientos, la nube, el polvo, el sol, el arco iris y/o de que los chanates o duendes¹³ puedan indicarle a *TtI* si va a llover o no en esos días y de cómo va a estar el tiempo, hay una lectura del comportamiento de las especies animales y vegetales, indicadoras del buen tiempo o la cercanía de las lluvias, como se verá a continuación.

Plantas y animales

Cuando salen las flores “del mes de abril en adelante, viene bueno el tiempo”: flor de San Juan [*Bouvardia longiflora* (Cav.) Kunth], quiebraplato [*Zephyranthes sessilis* Herb.] (Fotografía 1), gallito [no identificada], pericón “cuando no es bueno el tiempo hay poca flor de esa clase” (*TtI*). La flor de San Juan: “sale en abril, para mayo ya está florecando, si el tiempo está bueno. Ya en julio no hay” (*TtI*). Se colectó a principios de julio de 2012 con unas cuantas flores, en una pequeña población de la especie que ya estaba fructificando; quiebraplato, “sale por manchones” (*TtI*). Colectada en mayo de 2012, gallito:¹⁴ “se encuentra en las afueras, en manchones y en partes se da todo color amarillo. Empieza a salir en julio, para agosto, octubre ya hay harto. Se da junto con el pericón”; pericón, también es indicador de tiempo bueno “si falta el tiempo hay poquito pericón” (*TtI*).

Los pájaros están llamando en la mañana o en la tarde. No tienen hora”.¹⁵ Las golondrinas [*Hirundo rustica*]: “andan bajito para allá y para acá,¹⁶ esto es porque ya vienen las nubes. Hay de dos clases una de pecho medio blanquecino (es la hembra) y otra de pecho encendido, color como anaranjado (es macho)” (*TtI*). El chillón [*Passer domesticus*]: en junio-julio “chifla harto... se hallan como unos 20 en una parte y otra...”.

En esta zona “El frío empieza desde octubre, empieza el pájaro a chiflar, hasta enero, febrero, se quitan” (*TtI*). El Verdugillo [*Lanius ludovicianus*]: “Cuando anuncia las heladas empieza a chiflar de una parte a otra. Tiene un picote grande

¹³ En ocasiones le dicen —como en el 2011, que tardaron hasta julio las lluvias— “Ahora ni le hagas’... el agua se va para otra parte, está muy lejos... por más que le pida no se puede” (*TtI*, Mayo 2012).

¹⁴ El gallito y el pericón no se encontraron en las salidas a colectar, hasta la época en que se trabajó este aspecto con el informante.

¹⁵ Las aves fueron identificadas por la Mc. Beatriz Cecilia Aguilar Valdez, Lab. de Fauna Silvestre, DICIFO, Universidad Autónoma Chapingo.

¹⁶ En otros lugares también son reconocidas como indicadoras de lluvias (Goulbinoff, 1997).

como de cinco cm y es negro con blanco. Cuando brinca, chifla y chifla... es que llama a las heladas porque él llama al frío” (Tt1).

La víbora:¹⁷ “en secas se entierra, en aguas sale, llama el agua” (Tt1). Entre los insectos, considera las luciernitas: “cuando se viene la llovizna empieza a verse luciernitas como a las siete pm, en junio-julio con llovizna que andan p'allá y p'acá”; y el Clemol: “cuando ya se viene el agua empieza a salir harto y brotan de la tierra, hacen agujeritos, saliendo de la tierra empiezan a volar. Antes de lloviznar empieza a brotar y a volar. Esos son los que llaman el agua. En tiempo de secas se esconde y de aguas sale” (Tt1).



Fotografía 1. Quiebraplatos, *Zephyranthes sessilis* Herb.
 Autora: Beatriz E. Madrigal C.

Acerca del conocimiento local de los pueblos hispanoamericanos para la predicción de la escasez o abundancia de lluvias, en lugares donde este es el factor limitante y la agricultura es parte importante de su sustento, se han hecho observaciones valiosas sobre el comportamiento de los animales y las plantas que Go-

¹⁷ En la zona se da *Crotalus rubus* denominada como víbora de cascabel y *Pituophis deppei* como el cencuate (Comunicación personal de la Mc. Beatriz Cecilia Aguilar Valdez, Lab. de Fauna Silvestre, DICIFO, Universidad Autónoma Chapingo).

loubinoff *et al.* (1997) recopilan de diversos investigadores (as), así como sus prácticas tradicionales (Kashyapa, 2013). para gestionar el agua ante sus deidades; de lo último, se hablará a continuación para la comunidad de Tequexquahuac.

Conocimiento y percepción del mundo espiritual: entidades involucradas en la solicitud del agua

Los informantes *Tt1* y *Tt1-2*, le solicitan a la Virgen de Guadalupe, a Jesús (Santo patrón del pueblo), Dios (católico), el Espíritu Santo, a *Tlálloc* y a los chanates o duendes que consideran espíritus de graniceros ancestrales (los padrinos de *Tt1*, la mamá de *Tt1*, don Julio Balcázar,¹⁸ Juan el de Santa Catarina¹⁹ y otros), estos últimos son con quienes se establece la comunicación y diálogo a través de los sueños y que se invocan en los rituales de pedimento de lluvias. Se formaron como graniceros en Amecameca, Estado de México, en donde le explicaron a *Tt1*: “que los duendes son espíritus de los de antes, de los aztecas, espíritus de personas que eran graniceras, que ya murieron. Se volvieron así porque, ahora sí, ya no encontraron cuerpo más grande, porque ya son como payasitos”.

Lorente-Fernández (2009) encuentra en la sierra texcocana que los *ahuaque* son espíritus deificados de ciertos seres humanos. Son “personas” que han sido fulminadas por el rayo, niños que morían sin bautizar, también graniceros que al morir, la entidad pasaba a integrar el “mundo del agua”. Madrigal (2013) encuentra algo similar, además ve en el término en español, duende, que hace referencia a la misma entidad en los pueblos de la montaña texcocana.

Estos dos especialistas rituales y los demás con que se trabajó, en los rituales comienzan invocando primero a Dios y la cruz siempre está presente e insistentemente se traza, orientándose a los cuatro rumbos cardinales, trazando un cosmos sagrado, en el que la cruz²⁰ como símbolo de Jesús, manda sobre todo. Consideran que el agua es un elemento sagrado, al que hay que dirigirse con respeto, lo hacen ante su parte espiritual o ser, consideran que hay que pedir permiso a estos sus númenes para poder usarla. Según *Tt1*, se le debe trazar una cruz en caso de estar en el bosque y tomar de cualquier agua, porque “en el agua olvidada están los duendes y se les puede meter a la persona y enfermarla... En un arroyo, un charco,

¹⁸ Exgranicero de Nativitas que enseñó inicialmente a *Tt1*, *Tt1-2* y los llevó a formarse con los graniceros de Amecameca de ese entonces. También enseñó a *Tt2*.

¹⁹ Un “Granicero legendario”, que hizo historia en la región.

²⁰ Introducida por los frailes en la colonia con invocaciones a la Santísima Trinidad en los pedimentos de lluvia (Lockhart, 1999). Su función protectora, origen prehispánico y presencia en la ceremonia azteca-chichimeca que sobrevive en la región, se discute en Madrigal (2013).

un manantial uno debe pedir permiso, arrodillándose, reza algo, pide permiso, luego toma en sus manos el agua...” (*Ttl*).

Durán (1984) explica como en la época prehispánica antes de salir de la casa para el monte hacían oración y se sacrificaban invocando a los “cerros y aguas y árboles y nubes y sol y luna y estrellas con todos cuantos ydolos adorauan y cuantas sauandijas hay en los montes”. Dado que todavía en su época conjuraban las nubes, el agua de los cerros, el granizo y las tempestades.

En la comunidad los que todavía creen en estos seres que denominan duendes, muchachos, niños o chanates (antes *Tlaloque*), dicen que se aparecen vestidos de charros y consideran que éstos se “ganan” el espíritu de algunas personas. Una informante encargada de la cruz (P.B.C.) narra:

...Mi abuelito [...] murió de un rayo, lo ganaron los duendecitos. No murió luego, entró cruzado. Su espíritu era el que iba a trabajar, a hablar con los duendecitos, los muchachos. Decía que iban por él, se lo iban a llevar. Se murió, su cuerpo se fue al panteón, pero su espíritu se lo ganaron. Él está en el mundo de los chanates. Se visten como de rojo, calzoncitos rojos y ropita roja. Cuando están contentos, no más llueve, pero cuando hay traquidazos [truenos] y granizo, están enojados. Así nos contaban antes...

Todavía se cuentan historias de personas que los han visto y las condiciones. Se hace referencia a que es más fácil que los niños o niñas, chicos los vean por lo que sus madres acuden pronto para evitar que se los “ganen” o adquieran una enfermedad; también se relata la existencia de las sirenas en la comunidad; éstas son mujeres que atraen a los hombres para “ganarlos”.

Madriral (2013), Madrigal, Alberti y Martínez (2015) y Madrigal, Escalona y Vivar (2016), basados en la propuesta de Anzures (1990) discuten como las entidades involucradas en la gestión del agua (*Tlaloc*, *Chalchiuhtlicue* y *Tlaloque*) en la montaña texcocana son parte de un mito de regulación ecológica de origen prehispánico.

A continuación vamos a conocer el ámbito, territorio o dominio espiritual en el que se desenvuelven algunos de estos seres.

El dominio espiritual, el cosmos sagrado y el mundo natural

El lugar al que viajan en los sueños, los graniceros, se diferencia en algunos aspectos del *Taloqan* de los nahuas de San Miguel Tzinacapan, Puebla, descrito por Knab (1991), pues aunque se describe como un lugar muy parecido al de su vida diaria, con elementos geográficos en su mayor parte similares (“ríos, pozos, cascadas, montañas, llanos, milpas, pueblos y ciudades”, p. 47), no hay luz, no hay plantas, solo hacen referencia al árbol mítico. Knab (1991) observa las diferencias y

semejanzas entre especialistas rituales, de su noción del *Taloğan*, la cual van construyendo a partir de sus incursiones en él y que sirve de guía al iniciado. En ese trabajo los especialistas rituales le explican como el tonal²¹ viaja en los sueños y éste lo envía para investigar acerca de la enfermedad de su paciente, viaje en el que se corre el riesgo de que su tonal sea raptado por los Señores del *Taloğan*. Temor que no expresaron *Tt1* y *Tt1-2* pues se refieren a encuentros con conocidos ya fallecidos de la región. Los duendes, según Knab (1991) sólo van al *Taloğan* para llevar almas al inframundo, son seres no humanos de la superficie, y los hay del agua, del aire, del monte, etc. Se roban a los que no se han portado bien con el ambiente, han abusado de la caza o no viven en armonía con la naturaleza y la sociedad.

Tampoco pareciera coincidir exactamente con el *Tamoanchán* o el *Tlalocan*²² que estudió López-Austin (1994) en las culturas mesoamericanas de antes de la conquista, donde toman características semejantes en algunos casos como lugar del paraíso. Sin embargo, él señala el camino arduo de dificultades y sufrimiento, durante cuatro años después de la muerte (p. 211)²³ que se encuentra antes de llegar a *Tamoanchan*. Observación que también hace *Er 1* y que de acuerdo a cada persona podrían ser más años, 20, 40, 100, 400, etc.

Continuando con López-Austin (1994), los seres mundanos, de materia pesada, perceptible, en su interior albergan el material de origen divino.

Los dioses habían muerto en el mito para permanecer en el interior de los seres creados...al morir se habían convertido en las esencias —en las ‘almas’— de las piedras, de los minerales, de los árboles, de las plantas, de la vegetación, de los seres humanos, de los astros. Sus ‘almas’ son entes caprichosos y sensibles a las ofensas y los halagos. El alma ofendida de un árbol puede provocar que todo su cuerpo caiga sobre el hombre que lo derriba con el hacha; quien corta un árbol debe hablarle previamente para hacerle comprender las necesidades que lo obligan a cortarlo (p. 23)... se convirtieron en esencias de los seres mundanos, en sus corazones.²⁴

²¹ Junto con el yolia o teyolia y el ihiyotl conforman los centros anímicos y/o entidades anímicas en la concepción náhua del ser humano (López-Austin, 1989b, 1:216-261), “almas, o fuerzas divinas y que se encuentran en el interior de las criaturas...” (López-Austin, 1994:17).

²² “Tamoanchan y Tlalocan son sitios de origen y destino de estas sustancias sutiles que podemos llamar entidades anímicas” (López-Austin, 1994:17).

²³ Como lugar de cardos y espinas en el relato de una persona (C.M.O., mujer 79 años) de una comunidad cercana.

²⁴ Por ello dice el mismo autor “todos los que sabían el arte de los conjuros debían actuar sobre estos dos niveles, lo perceptible y lo imperceptible”, entonces la magia no era “una técnica que se desenvolvía en el mundo de lo simbólico, sino como una comunicación directa que el creyente pretendía entablar con la naturaleza oculta de las cosas” (López-Austin, 1994:31).

En la actualidad en el norte de Puebla, explica López-Austin (1994) el origen de las esencias de los seres mundanos derivan de la sustancia divina que lo formó todo en el principio del mundo. Las entidades anímicas-divinas se llaman “corazones”, “semillas”, así hablan del corazón del sol, de la tierra y éste último alberga el *Taloqan*, el cual es el depósito de éstos y en segundo orden los cerros y los depósitos de agua (López-Austin, 1994). Si los humanos no les rinden el culto debido, pueden ofenderse. La antigua idea de los “corazones” es similar.

En éste sentido se entiende en las palabras de *Ti1-2*, “dicen [...], los de por aquí, todos tenemos alma, todos tenemos corazón y por eso nos vamos p'allá...”, al referirse a los animales y humanos. *Er1*, define al concepto de deidad como la esencia de algo (el agua en su dualidad sería *Tlálloc* y *Chalchiuhtlicue*, dado que hasta el mismo *Ometéotl* es una dualidad), no como los dioses de, algo aparte que manda sobre, sino el sujeto mismo.

¿Qué es una esencia? es la energía pura, y como energía pura es movimiento, es transformación. Entonces esa energía es autosuficiente para poderse generar o regenerar y se puede convertir si desea en un pensamiento humano y se puede convertir en un ser humano, pero a la vez pueden materializarse y puede convertirse en humano, sin materializarse... Nunca le llamamos dioses, no solo la palabra, no existe la forma, no existe el concepto, entonces Dios es para la cultura occidental, para nosotros es la fuerza creadora y es la creación misma y por eso se le llama la esencia y así los invocamos (*Er1*).

Bajo esta perspectiva, el concepto de dioses fue una mala interpretación de los españoles y los antropólogos. Los o las diosas del fuego, sal, aire, tierra, etc., son su esencia misma. El concepto de *esencias* lo encuentra Lorente Fernández (2009), en la región texcocana donde los “profanos serranos” (no especialistas rituales) se refieren de forma genérica a las entidades de humanos, plantas, animales y objetos. López-Austin (1989a), refiere a Hvidtfeldt, la interpretación de que existía una idea de fuerza y ni siquiera había aparecido la idea de dios en la religión náhuatl. Por su parte, López-Austin (1989a), muestra como la búsqueda de la proximidad de la fuerza obligaba a la construcción de los templos en sierras y ciudades y las imágenes eran llevadas a los cerros para ser honradas, revitalizadas, además al morir los hombres-dioses lo hacían en el cerro o allí llevaban sus restos (en las rocas o cuevas o se internaban en estos).

López-Austin (1989; 1:217) da testimonio de que en la época prehispánica se consideraba que cuando alguien moría se iba el *yolia* “con los dioses supremos” pues allá no muere y están “como una persona”, se va la entidad anímica que era lo que los hacía estar vivos, el “corazón” como entidad anímica, no como órgano). Lagarriga (1991:210) argumenta que esta noción permitió una fácil asimilación del

espiritualismo en México dado que se concebían como dadoras de vida y permitían abandonar el cuerpo durante el sueño (*tonalli*), o transitar diversos lugares después de la muerte (*teoyolía*) en el mundo de los muertos, según fuera la causa de su muerte. Como parte de un sincretismo amalgamado en la época colonial, en una mezcla de creencias prehispánicas, españolas (judeo-cristianas) y negras, donde el alma y el espíritu conforman un elemento entendible como parte del cuerpo que permanece después de la muerte y transitan en un lugar que también existe después de ella, aunque con diversas ontogenias y acepciones.

Por otro lado, cabe resaltar la territorialidad de estas almas con las que se encuentra *Ttl-2* en su sueño y que también observa Barabas (2003; E:118) en comunidades indígenas de Oaxaca, las cuales “pasan a vivir abajo en el mundo de los muertos similar al de los vivos” y es a través de una ceremonia que los mazatecos ayudan a “desterritorializar al difunto del mundo de los vivos para que adquiera la territorialidad del de los muertos”.

López-Austin (1994) hace referencia a la capacidad de los sacerdotes prehispánicos de comunicarse directamente con los dioses, como también lo narran algunos cronistas (Durán, 1984; Ixtlilxochitl, 1891; Torquemada, 1975). López-Austin (1989b:406-407) habla de que son diversos los términos nahuas que se refieren a la posesión, “porque se creía que el hombre podía recibir voluntariamente en su cuerpo algún ser extraño, y que la inclusión podía reportarle beneficios”, pero también provenían daños, en relación a los númenes de la lluvia que producían diversas enfermedades, “nacía de esta concepción la de una necesidad de un juego de propiciaciones y de intercambio de bienes”.

En esta comunidad como en la montaña texcocana y otros pueblos del municipio, han surgido centros espirituales. Hay testimonios de espiritualismo en relación a la gestión del agua (Madrigal, 2013; Madrigal, Hernández y Hernández, 2015). Cuando se comenzó a bajar el agua del manantial de Tula, hasta la comunidad:

Mi papá anduvo arreglando para que se bajara esa agua. [J.C.M.], [F.M.] y [R.E.], gestionan el agua. Gustavo Díaz Ordaz dio el permiso por decreto presidencial, hace más de 50 años. Cuando iban a bajarla llevaban bultos de cemento, iba el padre, la música ¡y no llegaba el agua!. papá se fue a un centro espiritual y le dijeron que no se le iba a dar el agua hasta que no le dieran un niño. Mi papá dijo que no, ¡pues cómo...! y dijeron ‘nosotros nos lo vamos a llevar’... El hijo de don A.M... en la arena quedó tapado. Entonces papá fue otra vez al Centro Espiritual y le dijeron ‘ahí te va el agua’. Era una Señora que tenía esa facultad. Los de antes prestaban su cuerpo para que pudieran y así un chanate entraba en el cuerpo de la señora y decía lo que querían ellos y la ofrenda, los cacahuates, las galletas, comida... (P.B.C., encargada de la cruz).

La práctica cotidiana de los espiritualistas, comunicarse con espíritus de curanderos de alto nivel, es lo que la escuela de *Amecameca* pone en práctica, en la que se formaron *Tt1* y *Tt1-2*, comunicándose con espíritus de ex graniceros, pero a través de los sueños.

El concepto de *Tlaloque* que habitan la tierra, el árbol, el agua, como se registra en el código Bindobonensis (Hermann y Libura, 2006) y de *Chalchiuhtlicue*, tal como la define Durán (1984), el agua misma, pareciera acercarse a estos conceptos. Lo explica López-Austin (1994) en la idea de las esencias de las cosas, como la divinidad que habitaba a todo lo existente. De las diferentes vertientes e ideas esbozadas aquí, podemos deducir que en esta concepción nahua, el espíritu es la parte inmortal o “divina”, la esencia de las cosas y de los seres humanos y no humanos naturales, es el “corazón”.

Acerca de los especialistas rituales de Tequexquinahuac relacionados con la gestión del agua

En la historia de vida del granicero de Tequexquinahuac (Madrigal, Hernández y Hernández, 2015) se dan detalles sobre su origen de formación en Amecameca, en las faldas del Iztaccihuatl (Estado de México) cuando estaba pequeño, por lo que los graniceros que lo iniciaron son sus padrinos y los compadres de su papá, quien también aprendió el oficio. Estos graniceros lo presentaron ante el pueblo como el granicero de la comunidad. Al morir, adquirieron las funciones de duendes o “deidades” a las que se les solicita el agua, pero también lo protegen. *Tt 1* y *Tt1-2* esperan que al morir su trabajo será estar realizando las actividades de disponer el agua. Al ser muy pequeño, en ese entonces, su padre recibió las explicaciones de todo lo referente al oficio y lo acompañó desde entonces en sus actividades, pero además recibió el don de comunicarse con ellos a través de los sueños, igual que su hijo, en los que reciben instrucciones sobre las ofrendas que los chanates quieren, lo que va a acontecer, si va haber agua, cuando la habrá y los defienden de las agresiones de personas de la comunidad. Para ellos el trabajar en grupo permite darle fuerza a las acciones rituales y la labor del granicero de una comunidad se complementaría con el de otra, si están al pendiente de los mensajes. También se vio que *Tt1* decía saber interpretar los sueños, aspecto que sobrevive de la época prehispánica.

Tt1 se reencontró con graniceros de Amecameca, lugar al que fuera de niño a iniciarse y la cueva de *Alcalica* en *Iztacihuatl*, continúa activa como parte de los lugares en que realizan sus actividades esta organización de graniceros. Se participó en una actividad conjunta. *Las Relaciones Originales de Chalco-Amaquemecan*, escritas por el cronista Don Francisco de San Antón Muñón (Chimalpahim, 1965), da su genealogía, la cual viene del linaje de la región de *Amecameca*, gente dedi-

cada al manejo del tiempo, al sacerdocio, cuyos orígenes parecen remontarse al 1200 DC.²⁵ En *Tt1* y *Tt1-2*, el origen y destino de los seres del agua (Chanates, antes *Tlaloque*) coincide con los de otros lugares de México.²⁶

Se pudo observar como el acceso a este mundo oculto para los no especialistas, que no poseen un don, los va enriqueciendo en relación al conocimiento del mismo, pero a los especialistas rituales, los va transformando o modelando en su percepción de la misma vida. Para el especialista, cada encuentro hierofánico lo impregna como huella imborrable en su ser mismo, como si una parte del otro lo penetrara y formara parte de él.²⁷ Este es el caso en las entrevistas de *EI* con Tláloc, se deja ver que la forma de sentir, percibir y entender la naturaleza ha cambiado cualitativamente a un nivel más profundo e integrador, en *EI*. Su mensaje que da de lo que dice Tláloc es parte de lo que él ya siente y entiende de la naturaleza (Madrigal, 2013).

Para *EI*, como para *Tt1*, cualquier persona puede ser granicero, no necesariamente requiere de la iniciación por el rayo, argumenta que quienes deseen pueden lograrlo, a su hija le dieron ese don, lo que ha sido confirmado dado que su madrina, que es de un templo espiritual de la comunidad, les “dijo que desde los nueve años ya podían empezarle a enseñar”, lo que efectivamente *Tt1* ya ha empezado a hacer y orgullosamente comenta “ya hasta hace chispia”. *EI*, explica, el que nace con el don ya lleva mucha ventaja, “unos vienen con la capacidad más desarrollada y si la trabajan pueden avanzar, sino se estancan”, el que no nace con ese don, “simplemente le habrá de costar más trabajo”.

Padre (*Tt1-2*) e hijo (*Tt1*) se complementan, aunque el papá no fue iniciado por un rayo, recibió todas las estructuras rituales e indicaciones de los graniceros para facilitarle la tarea a su hijo pequeño hasta que el mismo se decidió a serlo, “A veces sólo con nombrarlos es suficiente para que llueva. Se agarra un sombrero, se mueve hacia los cuatro puntos cardinales, como atrayendo el agua, como si fuera un recipiente...” (*Tt1-2*).

Tt1 ha enseñado a su vez a otros que pueden ser tocados o no por el rayo. Cuando esto sucede, y los vienen a consultar (*Tt1-2* y *Tt1*), se hace un ritual de curación, y se sabe si va a ser granicero o no. Cuando una persona es “llamada” (en algunos casos “tocada por el rayo”) para ser granicero y esta no lo realiza, su vida “termina mal”, empiezan las enfermedades, la depresión, y/o el desespero. Hay

²⁵ Comunicación personal, Ramsés Hernández Lucas, 2011.

²⁶ Esto se puede ver en algunos de los trabajos hechos en México recopilados por Goloubinoof et al. (1997). En estos trabajos se hace evidente que en Guerrero es donde más se conservan los rituales con respecto a la época prehispánica.

²⁷ López-Austín (1989b), explica que en algunos casos era como “si compartieran hombre y numen la fuerza divina”.

una inquietud permanente, como lo relata una alumna de *Ttl*, de Chalco, en la que hasta que no toman una decisión al respecto, creen estar para enloquecer, tienen visiones y al igual que *Ttl*, los lleva a intentos de suicidio. Ella argumenta que “le buscan” los rayos hasta que se decidan, lo que también relatan varias personas del municipio de Texcoco. Según relatos de personas de la comunidad, los que no toman la decisión, terminan refugiándose en el alcoholismo y sus vidas destruidas e infelices y finalmente mueren. Una vez se reponen de la crisis (que en algunos casos es suficiente con el rayo, como algunos graniceros de Santa Catarina del Monte), y se deciden, el granicero se consagra a su trabajo. El pavor que despierta este mundo de los seres del agua, es parte de la crisis que viven en el proceso de toma de decisión para decidirse a ejercer su don y su misión. El granicero es un sujeto inmerso en su soledad porque la misma comunidad lo ha hecho sentir discriminado pues ha tenido que enfrentar las burlas al interior de ella.

El granicero debe estar dispuesto en todo momento a trabajar, como explica *Ttl*, los rayos lo levantan, pero no le hacen nada, solo él está facultado para trabajar en medio de la tormenta (como también lo anota el granicero de Santa Catarina del Monte),²⁸ nadie más le puede ayudar. Algunos de los que se quieren animar buscan a un granicero “pero hay muchos que dicen que quieren trabajar y a la mera hora de los traquidazos, dicen ahí nos vemos...” (*Ttl*).

Se requiere de valor, para ello *Ttl* toma profundas respiraciones y logra un estado de suprema potencia y tranquilidad y en ese estado, sabiéndose poseedor de un don que le da poder, empieza a dispersar la lluvia, el aguacero, y/o granizo, custodiado de la palma bendita que lleva en sus manos y el sahúmador. Para ello ha sacralizado el espacio en el que va a actuar, con agua bendita y con un sahúmador, hacia los rumbos cardinales, en este espacio protegido invoca a sus “compañeros”. En algunas ocasiones los graniceros tienen que tomar la decisión de “dejar que caiga, lo que venga”, haciendo referencia a que la gente los ha fastidiado, razón por la que se han ganado el nombre de granicero, porque “echan granizo”, como demostración de su poder.

Ttl, explica “aquí vienen a que les quite una lluvia porque tienen una fiesta, le eche granizo a alguien, pero eso no está permitido, hacerle mal a alguien”. Sin embargo, cuando ha sido atacado por algunas personas, en varias ocasiones ha tenido que hacer esas mismas demostraciones, de *echar granizo* e insiste en que algo le pasa a la persona, el “no sabe ni cómo” y lo adjudica a los chanates que él siente, lo protegen (*Ttl*). *El* indica que el granicero fue elegido por Dios y está protegido, por eso cuando alguien le hace algo se le rebota y le pasa algo, al igual que un sacerdote, si alguien le hace algo “es terrible, le va muy mal”.

²⁸ Uno de ellos, además de ser curandero, se considera facultado para alejar las tormentas y el granizo, más no para pedir lluvias.

Durante el tiempo que se dieron las entrevistas, *Tt1* y *Tt1-2*, se pasó a otra crisis donde en sueños se les avisa que ya sus compadres no van a ser a los que “se deben enmendar”. *Tt1-2* “no sueña para preguntar” solo sueña con niños, y le solicita a la “la Virgen de Guadalupe” aclarando que es la del Tepeyac, “...a esa le pedí que me mandara los nombres de los que trabajan allá y en el sueño ya se me presentó doña Juana”. Surge esta mujer en los sueños, que le anuncia que es a ella con la que se debe dirigir. La crisis la sintieron dado que además destruyeron el lugar sagrado al que habían sido consagrados; destrucción realizada por parte de los dueños del terreno en búsqueda de metales. Entonces, *Tt1* sueña que la cruz que estaba ubicada en su lugar sagrado, para el pedimento de lluvias, debía ponerla en *Xoxopancho*, aunque estuviera la cruz de *Tt2*. En 2012, allí se realiza el ritual de pedimento de lluvias y la delegación le promete apoyo. Dado que este lugar lo ocupa desde hace varios años *Tt2*, y además se realiza la misa del Tres de Mayo, resulta en ese mismo punto, se hacen dos rituales el mismo día a diferentes horas, que invocan a entidades diferentes, las personas que siempre han ido allí le proponen otro lugar, por lo que *Tt1* decide llevarse la cruz para su casa. Generalmente los graniceros reciben señales físicas o en sueños, indicándoles donde deben poner su altar. Esto también lo explica la granicera de *Amecameca*, en el reencuentro.

Las dudas y la angustia se agudizan cuando después de poner algodón en la jícara con agua y flores, veladoras en el ritual de pedimento de lluvias, “en nombre del padre, del hijo, mi papá pidió a todos los que él conoce y yo a los que les pido y llamamos la nube y si se nubló tantito, ¡pero no llovió, se llevó la nube el aire!” (*Tt1*). Cuando ya empiezan las lluvias, sienten que se resolvió el problema. Para entonces, *Tt1* adjudica el retraso de las lluvias hasta ese momento, a los temblores permanentes durante esta parte del año y a la actividad del Popocatepelt, explicaciones que le fueron dadas por los duendes (que en ese entonces fueron niños), en sueños.

Tt1, *Tt1-2*, *E1* y *Er1*, son invitados por la delegación para realizar los rituales, máxime cuando se trata de iniciar trabajos en el manantial para tomar el agua y llevarla al pueblo.

CONCLUSIONES

El conocimiento tradicional del tiempo, tiene sus orígenes en la época prehispánica y en algunos de los especialistas rituales de este trabajo hubo un vínculo con la escuela de formación de graniceros de Amecameca. Conocimiento que desde entonces se basa en un mundo físico natural, local y uno de carácter metafísico, espiritual o sobrenatural que responde a una noción de la vida y la muerte y que al parecer se ha reelaborado con la llegada de la religión católica y el espiritualismo.

Se remite a las “esencias” o “corazones” de los seres y en la religión católica “almas” o “espíritus, siendo el espíritu la parte inmortal o “divina”, la esencia de las cosas y de los seres, tanto humanos como no humanos naturales, es el “corazón”. Esta parte es la que se movilizan de uno a otro espacio (físico y metafísico) en forma humanizada, y es con la que se gestiona el agua para uso de la comunidad, por parte de los especialistas rituales de la comunidad. Cabe recalcar, que este conocimiento tradicional del tiempo, utiliza varios elementos indicadores del medio natural como las especies vegetales y animales, las nubes (color, sonido y movimiento), vientos, el sol, el arcoíris y otros fenómenos atmosféricos locales, para el granicero decidir qué tipo de acciones ha de emprender, frente a la escasez de agua, heladas, lluvia, tormenta o granizo. También, que en la concepción nahua, hay correspondencia o similitud geográfica en cuanto al territorio físico y el espacio en el que habitan los seres.

El respaldo de las autoridades políticas y religiosas, como la organización social de la comunidad, en lo relacionado al agua, contribuye a que estas prácticas continúen a pesar de estar en medio de una crisis de valores y ambiental globalizada; y por ende, a que no haya desaparecido este antiguo conocimiento tradicional puesto a prueba por tanto tiempo. Conocimiento por el que además, valdría la pena implementar estrategias al interior de la comunidad para fortalecerlo.

BIBLIOGRAFÍA

Ameigeiras, Aldo Rubén

(2006) “El abordaje etnográfico en la investigación social”, en Vasilachis de Gialdino, Irene (coord.), *Estrategia de investigación cualitativa*, Gedisa, España.

Anzures y Bolaños, María del Carmen

(1990) “Tlaloc, Señor del Monte y Dueño de los Animales. Testimonio de un mito de regulación ecológica”, en Barbro Dahlgren (ed.), *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines, II Coloquio*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 122-158 pp.

Barabas, A.

(2003) *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, 3 vols., Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México.

Barabas, Alicia M.

(2003) “Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca”, en Alicia M. Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, INAH, México, 37-124 pp.

Boege, Eckart

(2003) *Protegiendo lo nuestro. Manual para la gestión ambiental comunitaria, uso y conservación de la biodiversidad de los campesinos indígenas de América Latina*, Instituto Nacional Indigenista-Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, México, 168 pp.

Broda, Johana

(1991) "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica", en Broda, Johana; Iwaniszewski, Stanislaw y Mapoumé, Lucrecia (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México, 461-500 pp.

(1997) "El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros", en Albores, B. y Broda, J. Graniceros, *Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, UNAM, México, 49-90 pp.

(2001) "Introducción", en Broda, Johana y Báez-Jorge, Félix (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, 15-45 pp.

Castro Pérez, Francisco

(s/f) "Tláloc, los teciueros y los cambios climáticos: la interpretación religiosa de los tecuanes", *Graffylia, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, UNAM, 55-60 pp.

Costa, Jean-Patrick

(2003) *Los chamanes ayer y hoy*, Siglo XXI, 133 pp.

Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Francisco de San Antón Muñón

(1965) *Relaciones de Chalco Amequemecan*. Fondo de Cultura Económica, México.

Durán, Fray Diego

(1984) *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, tomos I y II, Porrúa, México.

Durkheim, E.

(1991) *Las formas elementales de la vida religiosa*, Colofón, México.

Escalona Maurice, Miguel J.

(2005) "El paisaje del Municipio de Texcoco: análisis morfológico y funcional en el marco de un modelo cartográfico. Estado de México. Estados Unidos Mexicanos", tesis doctoral, Alcalá de Henares, España.

Espinosa Pineda, Gabriel

(1997) "Hacia una arqueoastronomía atmosférica", en Albores, B. y Broda, J. Graniceros, *Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, UNAM, México, 91-106 pp.

- Estrada, Erin
 (2007) "Diferentes miradas a problemas complejos. Etnobotánica, etnohistoria y antropología social. Gestión comunitaria de los recursos naturales", Ciclo de conferencias en memoria al Maestro Hernandez-X, Seminario de Botánica, Colegio de Postgraduados.
- Glockner, J.
 (2009) "Mitos y sueños de los volcanes", *Arqueología Mexicana* 16(95):64-69.
- Glockner, J.
 (1996) *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en Popocatepetl y la Iztaccíhuatl*, Grijalbo, México, 258 pp.
- Godelier, M.
 (1998) *El enigma del don*, Paidós Ibérica, Barcelona, 315 pp.
- Goloubinoff, Marina; Katz, Ester y Lammel, Anamaría
 (1997) *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, tomos I y II, Abya-Yala, Quito, Ecuador.
- González Marín, Silvia
 (1996) *Historia de la hacienda de Chapingo*, Universidad Autónoma de Chapingo, México.
- Hammerley, M. y Atkinson, P.
 (1994) *Etnografía. Métodos de investigación*, 1a. Ed., Paidós, Barcelona, 297 pp.
- Hermann Lejarazu y Libura, K.M.
 (2006) *Códice Vindobonensis*, SEP, México, 56 pp.
- Hunn, E.
 (1999) "The value of subsistence for the future of world", en Virginia Nazarea, *Ethnoecology. Situated Knowledge/ located lives*, University of Arizona, Tucson, USA, 23-36 pp.
- Ixtlilxochitl, Fernando de Alva
 (1891) *Relaciones*, tomo I, Secretaría de Fomento, México.
- Jacorzynski, W.
 (2004) *Entre los sueños de la razón. Filosofía y antropología de las relaciones entre hombre y ambiente*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Miguel Ángel Porrúa, México.
- Juárez-Becerril, A.M.
 (2010) "El oficio de observar y controlar el tiempo: los especialistas meteorológicos en el altiplano central. Un estudio sistemático y comparativo", tesis de doctorado en Antropología, UNAM, 304 pp.

Kashyapa, A.S.

(2013) *Prácticas ancestrales de crianza de agua. Una guía de campo: estrategias para adaptar a la escasez de agua por el cambio climático*, disponible en <<http://kyapa.tripod.com>>, depositado en la biblioteca del Colegio de Postgraduados.

Katz, Esther

(1997) “Ritos, representaciones y meteorología en la “Tierra de la Lluvia” (mixteca, México), en Marina Goloubinoff, Ester Katz y Anamaría Lam-mel (eds.), *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, tomo I, Abya-Yala, Quito, Ecuador, 98-133 pp.

Knab, Tim J.

(1991) “Geografía del inframundo”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 21:31-57.

Lagarriga Attias, Isabel

(1991) *Espiritualismo trinitario mariano. Nuevas perspectivas de análisis*, 3a. edición, Universidad Veracruzana, Xalapa.

(2005) “Aspectos generales del chamanismo en México”, en Fournier, P. y Wisheu, W., *Arqueología y antropología de las religiones*, Conaculta-INAH, México, 205-236 pp.

Lockhart, J.

(1999) *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México, 717 pp.

López-Austin, A.

(1967) “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, *Estudios de cultura náhuatl*, 7:87-117.

(1989a) *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, UNAM, México.

(1989b) *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, UNAM, México.

(1990) *Los mitos del tlacuache*, Alianza Editorial Mexicana, México.

(1994) *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México.

Lorente Fernández, David

(2009) *La razzia cósmica. Una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la sierra de Texcoco*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Universidad Iberoamericana, Publicaciones de la Casa Chata, México.

Madrigal Calle, Beatriz Elena

(2013) “Pervivencia de lo sagrado en el control del acceso, uso y manejo del monte-agua en la montaña texcocana”, tesis de doctorado en Ciencias en Desarrollo Rural, Colegio de Postgraduados, Montecillos, México.

- Madrigal Calle, Beatriz Elena, Pilar Alberti Manzanares y Beatriz Martínez Corona
(2015) “Apantla: el agradecimiento para que no falte el agua”, *Cuicuilco*, 22(63):29-61.
- Madrigal, B; Hernández, T. y Hernández, A.
(2015) “El trabajador del tiempo y la naturaleza: su historia”, en VI Encuentro Internacional de Escritores(as): literatura, diálogo de saberes campesinos, poética y ciencia, 01-03 de octubre, Texcoco, Estado de México, en *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas*, 29-36 pp.
- Madrigal, B; Escalona, M. y Vivar, R.
(2016) “Del meta-paisaje en el paisaje sagrado y la conservación de lugares naturales sagrados”, *Sociedad y Ambiente* 1(9):1-25.
- Martínez-González, Roberto
(2003) “Crítica al modelo neuropsicológico. Un abuso de los conceptos de trance, éxtasis y chamanismo a propósito del arte rupestre”, *Cuicuilco*, 29:1-13.
(2006) “El ihiyotl, la sombra y las almas-aliento en Mesoamérica”, *Cuicuilco*, 13(38):177-199.
(2009) “El chamanismo y la corporalización del chamán: argumentos para la deconstrucción de una falsa categoría antropológica”, *Cuicuilco* 16(46):197-220, disponible en: <<http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=35114020010>>
- Mauss, Marcel
(1979) *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid.
- Ramírez Eras, Angel Marcelo
(2001) “Problemas teóricos del conocimiento indígena. Presupuestos e inquietudes epistemológicas de base”, *Revista Yachaiquna* 1:1-12.
- Reichel-Dolmatoff, G.
(1977) “Cosmology as ecological analysis: a view from the rain forest”, *Man*, London, 11(3):307-18.
(1978) *El chamán y el jaguar: estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*, Siglo XXI, México.
- Reichel-Dolmatoff, G.
(1983) “II. La cosmología como análisis ecológico: Perspectiva desde la selva lluviosa”, en Fernández M., *Cultura y ecología en las sociedades primitivas*, Mitre, Madrid, 289-308 pp.
(1986) *Desana. Simbolismo de los indios Tukano del Vaupés*, 2a. edición, Procultura, Bogotá.

Russell, B.

(1940) *Research methods in cultural anthropology*, Sage publications, California.

Toledo, Victor Manuel

(1991) *El juego de la supervivencia. Un manual para la investigación etnoecológica en Latinoamérica. Consorcio latinoamericano sobre agroecología y desarrollo*, CLADES/Centro de Ecología, UNAM, México.

Torquemada, Fray Juan de

(1975) *Monarquía Indiana*, vols. I, II y III, Salvador Chávez Hayhoe.

Vasilachis de Gialdino, Irene

(2006) “La investigación cualitativa”, en Vasilachis de Gialdino, Irene (coord.), *Estrategia de investigación cualitativa*, Gedisa, España.

Villela F., Samuel

(1997) “De vientos, nubes, lluvia, arco iris. Simbolización de los elementos naturales en el ritual agrícola de la Montaña de Guerrero (México)”, en Marina Goloubinoff, Ester Katz y Amamaría Lammel (eds.), *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, tomo I, Abya-Yala, Quito, Ecuador.



Vendedor chinanteco de cántaros. Sierra Juárez, Oaxaca. S/autor, 1941.

(IIA-UNAM, FADA)

Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, Biblioteca “Juan Comas”, Archivo Histórico “Alfonso Caso”. Fondo Ada D’Aloja Amelio, fotografía 467.



Fondo Juan Comas Camps (FJCC):

Indígenas maquiritare con instrumentos musicales, Venezuela. S/datos.

(IIA-UNAM, FJCC).

Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, Biblioteca "Juan Comas",
Archivo Histórico "Alfonso Caso". Fondo Juan Comas Camps, fotografía 1578.