

Graniceros, los ritualistas del rayo en México: historia y etnografía

David Lorente Fernández
Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN: Los graniceros o ritualistas atmosféricos de origen prehispánico constituyen un valioso recurso analítico para abordar las cosmologías indígenas en que se insertan. Al reunir en sí mismos, integrados y articulados, las representaciones y prácticas cosmológicas permiten un acercamiento más preciso e interno a las realidades etnográficas. Dicho sucintamente: son ventanas abiertas a las nociones ontológicas, los rituales agrícolas y la organización nahua comunitaria. Para mostrar su valor heurístico el artículo sigue dos ejes y efectúa, primero, un análisis histórico de la figura de los graniceros con el fin de determinar su origen prehispánico; después revisa críticamente las etnografías existentes siguiendo un doble criterio cronológico y regional. Finalmente, en unas conclusiones recolectivas discute los principales problemas teóricos y metodológicos que han limitado intelectualmente su estudio: no concebirlas como una institución inscrita en contextos sociales y culturales más amplios que se hallan provistos, además, de sus propias lógicas.

ABSTRACT: The graniceros or ritual specialists, who in indigenous tradition manipulate the weather, can be a valuable analytical resource for understanding cosmology. Their different elements, taken together, are presented here as heuristic guides to more precisely understand, from within the indigenous culture, different ethnographic realities. This article focuses on two overlapping aspects: their historical antecedents in the Pre-Hispanic period and their use as a vehicle to offer a critique of fieldwork-based studies of contemporary culture in different parts of Mexico. It concludes with suggestions for meeting the methodological and theoretical challenge of adding nuance to understanding ritual specialists operating in specific local contexts.

PALABRAS CLAVE: graniceros, etnometeorología, cosmología, nahuas, historia, etnografía.

KEY WORDS: graniceros (weather specialists), ethnometeorology, cosmology, nahuas, history, ethnography.

INTRODUCCIÓN

El control mágico de los fenómenos atmosféricos —lluvias torrenciales, rayos y tempestades, granizadas, vientos y periodos de sequía— ha sido una preocupación central de las poblaciones indígenas del Valle de México. La etnohistoria revela una vasta experiencia en el arte de afrontar las más devastadoras y amenazantes mudanzas atmosféricas del Altiplano. Sin duda los mesoamericanos han dependido siempre de la agricultura de temporal y sus ciclos estacionales. Pero estos condicionamientos materiales no son en sí suficientes para entender las relaciones locales que los habitantes sostienen con los meteoros. Aunque efectivamente la preocupación por la subsistencia se encuentra en la base de muchos sistemas cosmológicos, en ellos figuran también otras nociones culturales que pueden parecer, a primera vista, escasamente relacionadas: nociones indígenas de la persona, ideas acerca de la conformación de la sociedad y procedimientos adecuados para establecer la intercesión entre el mundo humano y el sobrenatural. Los seres que producen los fenómenos atmosféricos —valga el ejemplo— son con frecuencia entidades humanas deificadas y en consecuencia muy semejantes en su organización, conducta y necesidades a las de los propios habitantes de las comunidades que las enfrentan.

¿Cómo abordar eficazmente esta cuestión? Los graniceros forman el eje en torno al que gravita el universo de representaciones y prácticas de los sistemas cosmológicos. Elegidos por el rayo, reclutados por las fuerzas místicas de la descarga eléctrica, poseen el valor heurístico de ofrecer una lectura *emic* e integradora de las cosmologías¹ en que se insertan y son susceptibles al estudio sistemático. Analizar sus iniciaciones, funciones, ceremonias y ofrendas constituye una vía privilegiada para introducirse no sólo en la pluralidad de las concepciones actuales, sino en el problema de las continuidades y recreaciones respecto a las representaciones y prácticas existentes en épocas pasadas.

En este ensayo abordaremos el estudio de los graniceros desde dos dimensiones convergentes: una histórica y otra etnográfica. Primero rastreamos la posible filiación prehispánica de los actuales ritualistas —lo que podría denominarse la *génesis histórica* de los graniceros— examinando las principales fuentes documentales primarias y secundarias. Después revisaremos los estudios etnográficos existentes siguiendo una doble clasificación

¹ En este artículo empleo los términos *cosmovisión* para referirme a una concepción mesoamericana más general y *cosmología* para aludir al funcionamiento del cosmos en contextos indígenas particulares. Sin embargo, en ciertos momentos los términos pueden aparecer también como sinónimos.

cronológica y regional. Finalmente plantearemos unas conclusiones críticas destacando los principales problemas conceptuales y metodológicos que surgen al estudiarlos. En ellas defenderemos la necesidad de elaborar una etnografía más afinada que capte las especificidades locales llevando a sus últimas consecuencias el análisis del material de campo de una manera empírica y contextual.

RASTREANDO UNA LÍNEA GENEALÓGICA: SACERDOTES OFICIALES Y CONJURADORES DE METEOROS EN LA COSMOVISIÓN MEXICA

Los mexicas tenían un cuerpo sacerdotal profesional dedicado al culto oficial a Tláloc. Estaba integrado por complejas jerarquías; sus miembros lucían los atributos del dios y a menudo habitaban en los templos, además mantenían ciertas relaciones de coesencia o de “réplica” respecto a él ya que eran los únicos que podían manipular sin contagiarse lo que estaba cargado de su energía [López Austin, 1996 I:386]. En la cima de la jerarquía se encontraba el *Tlalocan tlenamacac*, que lucía la cara pintada de negro, “máscara de Tláloc” (*quiiuhxaiac*, *tlalocaxaiac*), “sonajero de niebla” (*ayochicauaztli*) y los cabellos hasta la cintura [Broda, 1971:291]. Bajo él proliferaba una serie de sacerdotes menores, todos ellos estudiaban en el *Calmecac* sometidos a ayunos y a trabajos duros, aprendiendo los mitos, los libros sagrados y el calendario adivinatorio [Soustelle, 2004:37].

Aguirre Beltrán nos habla del *Gran Nagual*, el sacerdote jaguar hechicero que vivía confinado en su templo, en ayuno y abstinencia sexual, y que tenía el don de provocar la lluvia, desviar el granizo y metamorfosearse en animal. Sus virtudes eran de naturaleza divina y derivaban de su nacimiento en el signo *ce quiahuitl*, lluvia; actuaba como sacerdote de Tláloc, poseía gran sabiduría mágica, podía transportarse al Tlalocan, exigía sacrificios de sangre (lluvia), castigaba a los remisos y presidía acciones de resistencia cultural frente a la cultura hegemónica impuesta [1973:98-104]. Era también un hombre poderoso que daba consejo a reyes y plebeyos y hacía predicciones de gran envergadura tanto meteorológicas como médicas [Espinosa Pineda, 1997:95, 104].

Pero cabe preguntarse en este contexto ¿existía en la época prehispánica un tipo de especialista atmosférico de carácter local y secundario similar a los actuales graniceros? El tema ha sido abordado y discutido por varios autores. Existen tres fuentes primarias principales al respecto. Primera, la *Historia General* de Sahagún, donde se dice:

Las nubes espesas, cuando se veían encima de las sierras altas, decían que ya venían los *Tlaloque*, [...] que era señal de granizos, los cuales venían a destruir

las sementeras [...]. Y para que no viniese el dicho daño en los maizales, andaban unos hechiceros que llamaba *teciuhltlazque*, que es casi estorbadores de granizos; los cuales decían que sabían cierta arte o encantamiento para quitar los granizos, o que no empeciesen los maizales, y para enviarlos a las partes desiertas, y no sembradas, ni cultivadas, o a los lugares donde no hay sementeras ningunas [Lib. VII, Cap. VII, 1999:436-437].

Segunda, la obra de De la Serna, quien refiere en el siglo xvii que en pueblos de Morelos como San Mateo, Xalatlaco y Tenango había hasta 10 “conjuradores” a los que los indios pagaban medios reales, reales o pulque para que protegieran sus milpas de los temporales, y que “auia indios deputados para que recogiesen las derramas para éstos”. También señala la diversidad de prácticas conjuratorias y las divide en cuatro grupos: los que usaban palabras del Manual Romano “y concluian [...] con soplos á vnas, y otras partes, y mouimientos de cabeza, que parecian locos con toda fuerça, y violencia, para que con aquellas acciones se apartassen los nublados, y tempestades á vnas, y otras partes”; los que conjuraban “con vna culebra viva revuelta en vn palo” que esgrimían a los nublados; los que rezaban:

‘A vosotros los Señores *Ahuaque*, y *Tlaloque*,’ que quiere decir: ‘Truenos y Relampagos: ya comienço á desterraros, para que os aparteis vnos á vna parte, y otros á otra’ Y esto decia[n] santiguándose, y soplandolos con la voca, y haziendo bueltas con la cabeza de Norte á Sur, para que con la violencia del soplo, que daba[n], se esparciessen.

Y, finalmente, los más sincretizados, que rogaban: “Señor, y Dios mio, ayudadme, porque con prisa, y apresuradamente viene el agua, y las nubes, con lo qual se dañarán las mieses, que son criadas por vuestra ordenación”, y continuaban invocando a la Virgen María, a Santiago el mozo, al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo [De la Serna, 1987:290].

Como tercera fuente, Pedro Ponce, refiriéndose a los “médicos de indios”, presenta en un texto información sobre males y remedios e indica: “También atribuyen las enfermedades de los niños a los vientos y nuues, y dizen *cualani in écame*, *cualani in ahuaque* [se enojaron los vientos, se enojaron las nubes] y soplan los vientos haziendoles su conjuro” [1987:7].

De acuerdo con estas fuentes, López Austin propone que efectivamente en la época prehispánica existían dos categorías de “magos dominadores de meteoros”. Uno era el *teciuhltlazqui* o *teciuhpeuhqui*, “el que arroja el granizo” o “el que vence al granizo”—cuyos procedimientos son los citados por De la Serna—, que podía tener como *nanahualtin* a la lluvia o al ocelote. El otro mago era “el que arroja los vientos y las nubes”, para el que no existían nombres pero pueden suponerse los de *ehcatlazqui* y *mixtlazqui*, “y

con más propiedad *cocolizehecatlazqui* y *cocolizmixtlazqui*”, que no era un protector de la agricultura sino de la salud de los niños pues, como muestra el texto de Ponce, algunas dolencias infantiles se atribuían a los vientos y a las nubes; sin embargo, su procedimiento era similar al del conjurador [1967:100]. La iniciación de las dos clases de magos ocurría al ser “señalados provisionalmente con el rayo o con una muerte ‘acuática’ que estuvo próxima” y que era enviada por Tláloc o Chalchiuhtlicue [López Austin, 1970:263], lo que los “obligaba [...] a formar parte de sociedades místicas que tenían como función principal el culto a los señores de las aguas y el control de los meteoros: ahuyentaban las dañinas nubes de granizo, atraían las favorables para la agricultura y tenían poder para curar las enfermedades frías” [1996 I:415].

Un aspecto clave del concepto de mago citado por López Austin es que el nombre “correspondía al tipo de actividad, no a las funciones que en forma limitada ejercía una persona”, es decir, que podían combinarse varias especialidades mágicas en el mismo individuo —*nahualli*, hombre búho, curandero, conjurador— y “era normal que ciertos hombres de personalidad sobrenatural tuvieran varias funciones sociales” [1967:87]. Por lo tanto, la actividad de conjurador de granizo no resultaba privativa ni excluyente.

Johanna Broda, por su parte, no se refiere a magos prehispánicos y hace derivar a los actuales graniceros directamente de los sacerdotes mexicas. Según su hipótesis “estos especialistas formaban en la época prehispánica parte de las complejas jerarquías del sacerdocio estatal cuya religión oficial era autóctona. La ruptura histórica convirtió las prácticas meteorológicas de los graniceros en cultos practicados clandestinamente”. Así, tras la Conquista, las nociones y prácticas meteorológicas que estaban estructuralmente integradas en la religión e ideología mexicas más amplias se convirtieron en creencias y prácticas de los grupos indígenas subalternos incompletamente articuladas con la sociedad occidental dominante [1997:76-77]. De esta hipótesis parece desprenderse la ausencia de especialistas meteorológicos prehispánicos al margen de las jerarquías oficiales de la religión mexica.

La postura de Espinosa Pineda, por último, parece mediar entre ambas propuestas. Él sugiere la existencia de sacerdotes vinculados al poder central del Estado, altos funcionarios de la religión oficial que respondían a una centralización, pertenecían a la nobleza, hacían pronósticos de gran trascendencia y carácter transregional, recurrían a procedimientos homogéneos y utilizaban una observación predictiva del cielo [1997:104]. Al mismo tiempo —sin representar ruptura u oposición—, por efecto de la descentralización o como magos y brujos ubicados “al margen del sistema” existía cerca de los macehuales “un verdadero ejército de sacerdotes menores (más

brujos y magos), que deben ser el verdadero antecedente de la mayoría de los actuales graniceros” [1997:104]. Éstos se ocupaban de “todo lo local” y hacían uso de prácticas predictivas y conjuratorias extremadamente diversas [v. de la Serna] que se apoyaban en mitos, tradiciones, historias y sociedades específicas, y en la lectura de ecosistemas concretos, convirtiéndose en expresiones o manifestaciones regionales de una misma cosmovisión [Espinosa Pineda, 1997: 98].

LOS GRANICEROS COMO INTEGRADORES DE LA COSMOVISIÓN: RITUALISTAS ATMOSFÉRICOS ENTRE LOS NAHUAS ACTUALES

Independientemente de si se consideran una supervivencia contemporánea de magos o de sacerdotes prehispánicos, los graniceros conforman una institución relevante en términos *analíticos* hoy en día. Han sido definidos como un tipo de especialistas rituales de origen prehispánico dotados del don para manipular los fenómenos atmosféricos —la lluvia, el viento, las tormentas, el granizo— así como para curar los males que estos fenómenos provocan [Albores y Broda, 1997:11]. Circunscritos principalmente al Altiplano Central y regiones aledañas, su estudio revela una riqueza sorprendente que abarca campos como las etnociencias, la observación de la naturaleza, los sistemas clasificatorios, la arqueoastronomía y la geografía de paisajes culturales, pero ante todo porque permite tratar ciertos aspectos centrales del desarrollo histórico de la tradición cultural mesoamericana. Para Albores y Broda

El estudio de los “graniceros” se evidencia como una mina de oro [...]. Tópico de la etnografía indígena mesoamericana que proporciona riquísimos datos sobre la cosmovisión tradicional, sobre conceptos y creencias relacionadas con la observación de la naturaleza y del medio ambiente, sobre ritos calendáricos resabio del calendario prehispánico mesoamericano, y sobre prácticas rituales, estrechamente vinculadas con las agrícolas, a través de las cuales se ha producido esta ideología tradicional a lo largo de los siglos [1997:17].

Es decir, que los graniceros constituyen una institución en la que confluyen y se *integran funcionalmente* los más variados aspectos de la cosmovisión mesoamericana, y que por tanto representan un eje privilegiado a través del cual leerla en su perspectiva diacrónica, orgánica y en su genuina articulación. El culto a los cerros, los muertos, el agua, la lluvia, las cuevas y el mar (como propone Broda [1991]) gravita imbricado alrededor de esta figura. Así, estudiar a los graniceros desde su trasfondo histórico prehispánico puede ayudar a lograr una comprensión más precisa de las prácticas y conceptos cosmológicos actuales y viceversa: la etnografía actual puede

ayudar a valorar mejor las dimensiones y los contextos de los datos históricos [Broda, 1997:75-76].

Sin embargo, se debe considerar que no existe una continuidad lineal y que estos especialistas y el complejo al que pertenecen han experimentado transformaciones desde la época colonial. A pesar de la continuidad de las condiciones del medio ambiente y los modos de subsistencia de las comunidades, la transformación fundamental tuvo lugar en el ámbito de la estructura social y su integración con la sociedad dominante. Ya se dijo que estas prácticas y creencias estaban integradas en la religión y la ideología del pueblo mexicana y que, tras la Conquista, con la supresión de la clase dirigente y los templos, sobrevivieron desarticuladas de la sociedad local, subalternas y semiclandestinas frente al culto católico imperante.² Esto según la hipótesis de Broda [1997:75-77]. Para López Austin sin embargo estos cultos tuvieron siempre una posición *auxiliar* respecto a la cultura general [1967:114], y cabe pensar por tanto que se mantuvieran vigorosos tras la Conquista entre los agricultores [2000:16]. Serge Gruzinski coincide en ello [2004:179, 230-232], así como Alessandro Lupo, quien afirma sobre la religiosidad privada y popular regida por ritualistas de las clases inferiores sin educación institucional que, conforme se extendió el control evangelizador,

desaparecieron los sacerdotes dedicados al culto oficial de las deidades paganas, pero no los magos, los curanderos y los ritualistas populares, a los cuales los indios continuaron recurriendo, posiblemente a escondidas, para la gestión de las fundamentales relaciones privadas y cotidianas con lo sobrenatural [...] que el clero católico no logró eliminar o tomar de alguna manera a su cargo [Lupo, 1995:86, énfasis añadido].

De cualquier forma, al margen de la desarticulación o no de las creencias y prácticas respecto a la religión oficial, un aspecto que sin duda afectó a la institución de los graniceros fue la reelaboración simbólica de sus concepciones a la luz de nociones y costumbres europeas —como revelan ciertos estudios sobre los “dueños de las tormentas” publicados en España—³ que tuvo lugar según “procesos de adaptación y de recreación continuos” tanto sociales como ideológicos [Broda, 1997:79]. Sin embargo, a pesar de ellos la institución mantuvo una continuidad sustancial con respecto a la religión prehispánica, al grado de poder afirmar —como lo hace Broda— que “la

² Véase al respecto el trabajo de Margarita Loera Chávez y Peniche *Memoria india en templos cristianos* [2006].

³ Véanse los trabajos de Callejo e Inieta [2001a y 2001b] sobre los “los dueños de las tormentas” y “los hombres del rayo” en España, así como el artículo comparativo de Stanislaw Iwaniszewski [2001] relativo a los ritualistas de México, Polonia y España.

meteorología campesina y los ritos agrícolas, definitivamente, constituyen la parte más conservadora de la cultura indígena" [1997:80]. Esta continuidad histórica queda patente en una serie de rasgos específicos, entre los que se pueden señalar principalmente: a) la derivación de la legitimidad de los graniceros del antiguo culto a la lluvia y los cerros central en la cosmovisión prehispánica; b) la significativa continuidad, en las comunidades mesoamericanas, de los lugares de culto prehispánicos que aún son visitados en sus ceremonias por los graniceros; c) el arcaico culto a la piedra —grandes rocas o peñas y toscos monolitos de distinto tamaño—, probablemente asociado al culto mexica de la tierra y los cerros y, por último, d) el vínculo entre los ritos de los graniceros y los ciclos estacionales y agrícolas cuyas fechas de ejecución (3 de mayo y 2 de noviembre, por un lado, y 13 (15) de agosto y 12 de febrero, por otro) reflejan importantes elementos estructurales del calendario prehispánico mesoamericano [Broda, 1997:76-77].

EL ESTUDIO DE LOS GRANICEROS EN LA ETNOLOGÍA MESOAMERICANISTA: REGIONES Y ENFOQUES

Abordemos ahora una revisión de los estudios sobre graniceros realizados en México desde 1968 (su fecha fundacional) hasta el momento, examinando el desarrollo cronológico de las investigaciones, los enfoques adoptados por diversos autores y algunos aspectos distintivos de los ritualistas (designación, reclutamiento, vínculo con entidades espirituales y funciones operativas) siguiendo una clasificación regional. Una vez efectuada la revisión, y considerando su filiación histórica, formularemos algunos problemas de análisis en unas conclusiones críticas.

- 1) La primera región abordada fue el eje volcánico Iztaccíhuatl-Popocatepetl. En 1968 Bonfil Batalla trazó una sistematización preliminar de los ritualistas llamados *aureros*, *quialpequi* ("el que hace la lluvia"), *teotlazqui* o *trabajadores temporales*, "los que trabajan con el tiempo" [1995:241], elegidos con el rayo para ejercer sus funciones conjuratorias, petitorias, adivinatorias y curativas en el seno de corporaciones jerárquicas organizadas en torno a un templo. Usaban palma bendita, escoba y ciertos enteógenos para mediar con los seres sobrenaturales. Bonfil abordó el sincretismo e indicó la necesidad de estudiar a los graniceros en el seno de un marco más amplio que abarcara las instituciones religiosas locales "como un solo complejo y no como una serie de entidades aisladas" y permitiera revelar "sus estructuras más profundas" [1995:266].

Dos investigadoras habían tratado antes el área, aunque de forma menos sistemática: Bodil Christensen y Carmen Cook de Leonhard. Una

viajó en 1936 y fotografió los rituales [Christensen, 1962]; otra publicó en 1966 un registro de su viaje con Christensen y Weitlaner al pueblo de Nexapa, próximo a Amecameca [Cook de Leonhard, 1966:291]. Ésta fue “la primera referencia a la existencia de los graniceros después de casi tres siglos de silencio” [Glockner, 1996:134], es decir, tras escritos como los de De la Serna. El viaje persiguió la cura de Weitlaner, que tenía gota. Leonhard apuntó rasgos interesantes: la voz *tlamacasque* para designar a los graniceros, la limpia-diagnóstico con huevo, la posibilidad, junto al rayo, del reclutamiento por golpe de *centella* y enfermedad de aire, así como la ofrenda curativa llevada a la cueva de Almela, la naturaleza de los dioses pluviales y el uso de los hongos alucinantes para el diagnóstico [1966: 292-298].

En 1996 Julio Glockner publicó un libro sobre los mitos y rituales de los volcanes y leyó las prácticas actuales en el marco de la cosmovisión prehispánica mesoamericana, enfatizando las *continuidades*. Con un estilo periodístico y emotivo habló del mundo en torno a los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl —ancestros petrificados— donde los ritualistas, por *llamado* onírico o el encuentro con espíritus de muertos [1996:93, 149], creaban vínculos de reciprocidad y dependencia para pedir la lluvia o efectuar curaciones. Narró la rivalidad entre las corporaciones locales y citó los rituales efectuados en el Popocatepetl el 2 de mayo y en la Iztaccíhuatl el 3 de mayo ante los malos temporales, cuando se donaba un “banquete ritual” consumido por la divinidad y todos los asistentes [1996:155, 195-230].

- 2) La segunda región estudiada fue la Tlaxcala rural. Con las *Notes* de Fredrick Starr [1900], etnólogo norteamericano que recorrió entre 1898 y 1900 la región tlaxcalteca de la Malinche, Nutini trató el tema en varios trabajos. En 1974 citó la existencia de graniceros en varias comunidades y ordenó los datos en 1987, después abordó los cambios experimentados por los ritualistas en un texto de 1998: refirió la voz de conjuradores, tiemperos y graniceros en español, y de *tezitlazcs*, *quiatlazcs*, *tezitlazques* y *quiatlazques* en náhuatl. Éstos nacían con poderes innatos, manifiestos en sueños de La Malinche, o aprendían el trabajo de otro *tezitlazc* que los llevaba ante el Cuatlapanga; el oficio también pasaba de padres a hijos por varias generaciones. Realizaban ritos propiciatorios, de intensificación o protectores; regían la participación comunal, curaban y cuidaban las milpas. Eran sujetos respetados y visibles con funciones benéficas y no se les creía capaces de hacer el mal [Nutini y Nutini, 1987:330]. El enfoque de Nutini era sociológico y estudió las funciones de los ritualistas en la

estructura social comunitaria. Los concibió parte del “sobrenaturalismo antropomórfico” que, aunado al catolicismo folk, integraba un mismo sistema mágico-religioso de manifestaciones diversas e ideología común que tenía un carácter unitario, lo que implicaba que debía ser analizado conjuntamente [Nutini, 1989:86-87].

Desde otra perspectiva, Robichaux analizó en dos textos [1997, 2008] el material reunido en Tlaxcala entre 1974 y 2004. Siguiendo el modelo de la cosmovisión mesoamericana definido por Broda y López Austin, analizó el llamado por *golpe de rayo* —ignorado por Nutini— y cómo en sueños la Malinche enseñaba a los neófitos. Los *teztlazcs* conjuraban con palma bendita y rezos dirigidos a la Malinche y a Santa Bárbara, un acto peligroso ya que éstos podían ser arrastrados a la orilla del mar. Los fulminados muertos eran “hijos” o “ayudantes” de la Malinche, seres con cabeza humana y cuerpo de víbora que creaban meteoros en la montaña, donde había barriles de granizo y nubes de agua. Los granizos eran “chivos” devoradores del cultivo y el maíz así perdido era llevado dentro del volcán [1997:16]; niños sin bautizar y abortos (*limbotzin*, limbitos) se enterraban ocultos en el cementerio para que el rayo, al tomarlos, no se llevase consigo a otros difuntos [2008:412]. En Semana Santa y el 20 de mayo se veneraba a la Malinche en la cima con ofrendas. Si faltaba la lluvia los *teztlazcs* la pedían con el *teponaztle* en los manantiales el 24 de junio y recibían un pago en maíz por cuidar las cosechas [1997:16].

- 3) Morelos, la tercera región abordada, reúne una ingente cantidad de estudios. En 1949 Barrios compiló en Hueyapan diversos textos sobre los *kiohtlaskeh* (“pedidores de agua”) iniciados por rayo que usaban “hongos de agua” para predecir las cosechas y pedir lluvia a los aires-niños de colores [1949:66]. También producían maldades enviando el granizo y “levantaban sombras” con una jícara de agua donde llamaban el alma del enfermo [1949:70-72]. Su artículo se basa en transcripciones de narraciones tradicionales en náhuatl y sin interpretar.

También en Hueyapan, Heydenreich estudió la enfermedad en el seno de la cosmovisión. Notó que sólo los “bautizados por el rayo” podían retornar la sombra robada por “los aires de la temporada”, los rayos, truenos y centellas, lo que los situaba en la cima de la jerarquía de terapeutas [1987:219, 225]. A una señora el rayo la golpeó en siete ocasiones [1987:205]. Los “aires de los manantiales” eran “muñequitos enanos”, “duendes” o *aguahke*,⁴ “dueños del agua” machos y hembras

⁴ Es interesante destacar al respecto que en su estudio de Tepoztlán, y aunque sin referirse a los graniceros, Redfield señaló la existencia de *ahuaques* que vivían en el agua —tan-

de calidad fría [1987:124-125] que atacaban a los intrusos a las once del día [1987:132]; la comunicación con ellos se efectuaba a través de los hongos [1987:153].

En el mismo pueblo, Ingham registró en su libro sobre sincretismo y catolicismo folk la presencia de graniceros, llamados “sirvientes” o “trabajadores temporales”, que recibían con el rayo el deber de servir a los *ahuaques*, “espíritus o aires del tiempo”, controlar el clima y curar de aires. Éstos revivían tras una limpia con agua y pétalos de geranio en una jícara roja, eran introducidos en el grupo de ritualistas, se sometían a una “coronación” y montaban su altar. Los graniceros tenían su templo, y el 2 de mayo y el 15 de noviembre acudían a pedir y agradecer respectivamente un buen temporal. Algunos hacían el mal y enviaban tormentas; otros las conjuraban con la palma y hablando a los espíritus con enojo. Los aires eran espíritus de niños y los *ahuaques* entidades anímicas humanas [1989:170-171].

En Tlayacapan, Baytelman entrevistó a un granicero-curandero (*ahuaquete*) y resumió la charla en su libro sobre etnobotánica y curanderismo. Éste recibió el golpe del rayo a dos metros y con él el don para curar y hacer limpias. Muchas las hacía a niños usando su camiseta del revés y no cobraba por ello: limpiaba de “aires” con plantas y después llevaba su ofrenda a un hormiguero donde había una culebra al fondo. Iba de peregrinación al señor del Sacromonte y a Chalma [1993:329-330].

En el pueblo de El Vigilante, Aviña trazó el retrato de doña Pragedis, granicera y curandera hija de un conjurador fallecido. Antes de que muriera su padre los “trabajadores del tiempo” la iniciaron oníricamente llevándola dentro de un cerro. El padre pidió a su hija que “cuidara” del pueblo conjurando las granizadas con una cuchara. En sueños ella vio que los “trabajadores” eran muertos que en vida pactaron con “el Señor de los Cerros” [1997:292-293]. Con la cuchara los amenazaba para alejar el granizo, su alimento, arvejones que caían de la cazuela donde los cocinaban y devastaban las milpas [1997:296-297].

Paulo Maya describe a los *claclosquis* o “aguadores” de los Altos de Morelos, invisibles socialmente al ser tenidos por “brujos” [1997:259]. Eran mediadores entre Dios y los hombres por rayo, enfermedad, sueños, herencia o consumo de plantas sagradas. Si el elegido rechazaba el cargo moría y se ocupaba, como espíritu, de los enfermos en el cielo.

ques, arroyos, lavaderos, lluvia— y eran denominados *tlatlatcuapone*, “los que truenan”, y *tlapetani*, “los que causan relámpagos”, “los señores de la lluvia” [1930:97]. Debido a su carácter rapaz, en la estación húmeda las mujeres evitaban salir a la calle con joyas y aretes de oro por temor a que los *ahuaques* se las robasen con el rayo [1930:122].

Podían pedir la lluvia, alejar o atraer el granizo por beneficio o maldad, curar enfermos de aire con huevo y adivinar con hongos o las cartas españolas [1997:270-273]. Altares domésticos, templos en cerros e iglesias eran sus enclaves rituales; a veces ocupan cargos en el cabildo [1997:277]. Las entidades tutelares, ambivalentes, católicas o prehispánicas, incluían las de los espiritualistas trinitarios marianos [1997:278-279, 285-289].

En Ocoatepec, Morayta habló de los “rayados” que tenían el don de curar, propiciar las cosechas y controlar la lluvia. Elegidos por los “señores del tiempo”, en sueños o tras la descarga escogían su actividad. Un hombre que eligió un elote iba de noche a las milpas arreando niños que se hacían mazorcas. Otra mujer iba en secas con su canasto a una barranca para llevar comida a los señores del rayo que cultivaban sus campos subterráneos; “llegaba a su casa con elotes, calabazas y ejotes que traía de aquellas tierras”; también curaba de “aire” a los niños [1997:226-227]. Los muertos de rayo eran “aires del tiempo” y aparecían en sueños vestidos como indígenas o víboras, consumían aromas y la gente usaba cigarros y alcohol como repelentes [1997:223-234, 236].

En San Andrés de la Cal, Huicochea ilustró el rito de petición de lluvia a los “señores del tiempo” en las cuevas. Una comisión recogía la cooperación y doña Jovita, la ritualista, curandera de aires y partera, dirigía la entrega de las ofrendas-juguets: tortugas, sapitos, viboritas, bailarinas, vajillas, arañas, gallinas, soldaditos, nueve en cada lugar [1997:237], así como frutas olorosas, cintas de colores y papel de china. Luego convocaba a los aires “a merecer” y una comitiva lanzaba cohetes; su pólvora servía de “arma” para que los “señores” hicieran los truenos. Los aires hablaban náhuatl y se expresaban como “rezumbadera” o en revelaciones oníricas; llamados *yeyecatll-yeyecame* y *ahuaques*, eran niños chiquitos que se desplazaban continuamente con el aire [1997:143-254].⁵

En 1997 Glockner abordó los municipios de Ocuituco y Tetela del volcán donde el grupo de los “Misioneros del temporal” rechazaba el término “granicero” por designar a quienes atraían el granizo [2001:83-84]. La corporación tenía dos mayores, un cantor y una vidente que limpiaban los “calvarios”, enfloraban cruces, retiraban maleficios con varas de membrillo, interpretaban colectivamente los sueños y abrían “los cuatro cabos de la tierra” por los que fluía el agua destinada a los campos de cultivo. En los calvarios mujeres y niñas preparaban

⁵ También Grigsby [1986] estudió este lugar y analizó las cuevas como “bodegas de piedra”.

la comida y debían llevar el cabello recogido para no “jalar” un rayo [2001:85]. Los Misioneros purificaban estos lugares para propiciar la lluvia y ofrendaba a los espíritus en una cueva del Popocatepetl (“el Divino Rostro”). También viajaban en sueños al interior del volcán donde cuatro caños liberaban el agua para regar el universo [2001:86, 89]. La organización podía reunir un total de doce miembros más familiares, compadres y amistades. Glockner presentó estos datos y las oraciones católicas dirigidas a los volcanes en un libro publicado en 2000.

- 4) El único texto existente sobre la región de Veracruz es el de Noriega Orozco acerca de los tlamatines. Se trata de un complejo semántico que reúne al “hombre-trueno”, al meteoro y a los actores del mismo en la región del Cofre de Perote [2008, 1997:527]. Tenidos por duendes o niños, los espíritus *tlamatines* vivían en arroyos, en “encantos” de oro y plata y pueblos gobernados por don Juan y doña Juanita Cuauixbantzin, pero también en cuevas del Cofre de Perote donde abrían y cerraban cuatro barriles de hielo, granizo, rayos y nubes para controlar el clima [1997:528-529]. Los curanderos, llamados “hermanos” por los espíritus, curaban de espanto en ríos y donaban trastes para obtener el espíritu, pulsaban y usaban la ropa del enfermo. Entre ellos había mujeres que nacían con el don y se iniciaban en viajes acuáticos [1997:531-534]. Organizados en cofradías, adivinaban y protegían los pueblos de los ataques vecinos, pero también producían daños y brujerías [1997:545-547]. Los *tlamatines*, “ávidos de almas”, robaban con el rayo objetos, abortos enterrados o personas [1997:548], mataban por envidia o producían tempestades para arrasar las milpas de sus vecinos y llevarlas al “encanto”. Su sexo dependía del color e intensidad del relámpago: rojo era mujer y blanco hombre. En sueños ciertos humanos acompañaban a los tlamatines y generaban tormentas y rayos usando sus “capas” [1997:552]. El complejo incluía a las deidades del Pico de Orizaba y el Cofre de Perote que combatían entre sí por medio de rayos [1997:542-543].
- 5) La quinta y última región es el Estado de México. En Tecoxpa, Milpa Alta, Madsen estudió a los curanderos de “aire de cueva” causado por enanos o *ahuatoton* (espíritus del agua) que vivían en cerros con barriles llenos de meteoros; su jefa, la culebra de agua o *yeyecacoatl*, les decía cuál abrir. Hechos de agua, tenían aspecto de indígenas o charros, se casaban, procreaban hijos y vivían como inmortales con su ganado doméstico [1960:131]. El granizo eran sus “ovejas” y, si no lo cuidaban, consumía el maíz de Tecoxpa. Organizados en grupos ligados a los cerros, se turnaban anualmente para hacer la lluvia. Si necesitaban “sirvientes” mataban a

personas “buenas” con rayos, ahogándolas o enfermándolas de “aire” y con él castigaban a los intrusos. Se cuenta el caso de un curandero nato que se inició en una tormenta: un rayo lo dejó inconsciente; tras curarse, quedaba privado una vez a la semana durante seis meses siempre que los enanos llevaban su alma a una cueva con “personas pequeñas”, casas, plantas y agua. Accedió a ser curandero y recibió un trozo de madera, tres piedras de curación y una “mujer espiritual”, una enana con la que se casó y tuvo hijos. Después ya no podía unirse carnalmente a su mujer terrenal y sólo vivía para los enanos, que lo golpeaban cuando infringía sus normas. Al morir se convertiría en enano y viviría con su mujer en una cueva [1960:183]. Los aires le ayudaban en las curaciones y en la milpa; recibía verduras frescas de las cuevas, que sólo él podía comer. Como otros ritualistas, moría dos veces al año y su espíritu era entonces instruido. La culebra de agua dirigía la reunión y anunciaba los grupos que harían la lluvia el año próximo, así como los recursos terapéuticos que el ritualista emplearía —huevos, piedras o hierbas— [1960:184-185]. Madsen enfocó el tema desde la categoría de chamanismo en un artículo de 1955.

En el pueblo de Tilapa, Santiago Tianguistenco, de tradición otomí —los otros estudios trataban regiones nahuas—, Schumann registró “graniceros” tocados por rayo que en sueños obtenían el don de curar, pedir la lluvia y controlar el tiempo; los que lo rechazaban enloquecían o morían [1997:307]. Tras la iniciación otros graniceros asistían a los neófitos. Existía especialización: curación de espantos con ofrendas de comida y trastes de barro, herbolaria y control atmosférico [1997:307]. Había mujeres graniceras que curaban, conjuraban y rezaban pero no intervenían en la organización de los grupos ni en la petición de lluvia [1997:308]. Los graniceros estaban sometidos a restricciones alimenticias. La dieta era estacional: en tiempo de lluvia no comían cosas húmedas y en secas la dieta era húmeda. Las abstinencias sexuales tenían lugar antes de entrar en acción [1997:308]. Integraban grupos de danzantes; los capitanes consultaban a los ritualistas y a veces eran ellos mismos graniceros [1997:309]. Dentro de la estructura religiosa comunitaria participaban en las fiestas patronales y las mayordomías, pero no como organizadores: su función se limitaba a la de “observadores” [1997:309].

En el valle de Toluca, región mazahua-otomí, Albores registró a los *quicazcles* (*quicleazcle*, *quisclazcle*, *quieslazqui*, *ixlazque* (*ishlazque*), *cislazqui*, *quietlasqui* y *tequieslasqui*), ritualistas que obtenían con el rayo o centella el don para conjurar, pedir la lluvia y curar de “aire” [1997:389-390]. Hasta 1990 había en Texcalyacac una hermandad de 15 graniceros distribuidos en grados jerárquicos según el tipo y número de rayos. Al

neófito lo curaban tres de ellos; luego se iniciaba en el cerro Olotepec —con tres santuarios ligados a elementos pétreos— y curaba a los asistentes. El 14 de agosto se “recibía” entre pobladores, familiares y el padrino que le daba un cristo para conjurar y curar [1997:397-399]. Otros *quicazcles* usaban plegarias, el humo de ciertas plantas y su sombrero para tal fin; la gente común recurría a prácticas conjuratorias individuales: tocaban campanas, lanzaban cohetes, prendían velas o quemaban palma y laurel benditos [1997:420-421]. Para pedir la lluvia ascendían al Olotepec, “abrían la Compuerta” y liberaban el agua contenida en el cerro sagrado o barrían el aire con una escoba [1997:411-419]. También hacían limpias ante imágenes sagradas con elementos ligados a los ritos para alejar el granizo y curar de aire [1997:292-293]. Pero su función principal, según Albores, era contribuir a la recreación del cosmos mediante el sostenimiento de los cuatro postes o árboles cósmicos, que se correspondían con cuatro fiestas anuales principales (en febrero, mayo, agosto, noviembre), cumplir con ellas activaba el flujo de fuerzas divinas y la dinámica cósmica [1997:406-407].

En Xalatlaco, el pueblo abordado por De la Serna en el siglo xvii (v. *supra*), Bravo Marentes anotó la existencia de *ahuizotes*, los que “llaman” o “atajan el agua”. Recibían el golpe de rayo y podían ascender en jerarquía con nuevos señalamientos [1997: 359-366]. En el caso de la iniciación del Tío Goyito [v. Bravo Marentes y Patiño, 1986], tras el rayo su padre le enseñó a usar las armas y oraciones precisas para deshacer granizadas y las hierbas para curar. En su peregrinación a Chalma los *ahuizotes* recibían consignas como la obligación de no consumir vegetales en la época de lluvias, pues eran las plantas que se encargaban de cuidar [Bravo Marentes, 1997:366]. Las tormentas se concebían como “castigos de Dios” por las mala conducta de los hombres y, enfrentarlas —recurrían a la palma bendita y a invocaciones a entidades católicas—, una lucha entre el bien y el mal [1997:369]. Al trabajar nadie debía mirarlos, pues un rayo podría matar al curioso. Antiguamente como signo de respeto no se les veía a los ojos y se les besaba la mano. Los *ahuizotes* también curaban de aire usando agua bendita, huevos y hierbas.

También en Xalatlaco, Soledad González documentó a los *ahuizotes* entre 1983 y 1997. “Golpeados” o “atropellados” por el rayo, recibían de Dios el don de cuidar las milpas, pedir lluvia y curar aires. Existían reclutamientos distintos del rayo: enfermedad, sueño y herencia, así como mujeres *ahuizotas* [1997:320, 334]. Respetaban prescripciones nutricias y no debían comer verduras en el temporal. Movían los meteoros los “dueños del agua”, aires-niños o fuerzas “amorales” al servicio de

Dios. Los no bautizados “regaban el agua” y enviaban los rayos para sacar el dinero o el vidrio enterrado, llevárselo y “trabajarlo” [1997:338]. Los *ahuizotes*, jerarquizados, eran “cuidadores” que evitaban que aquéllos dañasen las milpas, pero también campesinos, rezaderos y directores de danzas [1997:320-322]. Iban a Chalma a abrir y cerrar el temporal, después trabajaban aislados, su arma era “un chicote para arriar las borregas” [1997:334]. Para pedir lluvia enterraban botellas en los cerros [1997:329-331]. Conjuraban con cabellos, rezos y humo de cigarrillo; las mujeres con escobas de perilla. Los pueblos peleaban: se enviaban tormentas y los ritualistas las rechazaban a los baldíos [1997:340-341]. Curaban de “aire” con limpias y leían el huevo [1997:348-349]. Antiguamente pedían un pago comunal que hoy es voluntario [1997:325]. Al morir, los *ahuizotes* eran enterrados vestidos de san Miguel con espada en mano o de Señor de Chalma; el trasgresor se “despedía” con tormentas. Los jefes nombraban al sucesor. El espíritu de los difuntos iba con los graniceros muertos y los aires a trabajar desde el cielo regando la lluvia [1997:355-356].

CONCLUSIONES CRÍTICAS: ACERCA DE LA ETNOGRAFÍA Y SUS DESAFÍOS

Los estudios sobre graniceros reseñados ofrecen un panorama general del alcance y desarrollo de las investigaciones. Muestran el predominio de ciertas regiones —el Estado de México y Morelos, por ejemplo— sobre otras, un énfasis en la práctica etnográfica rigurosa y el establecimiento de una serie de *rubros* que permiten efectuar comparaciones entre áreas: denominación, llamado, mundo onírico, funciones, métodos conjuratorios, seres atmosféricos, origen de estos seres, lugares de culto, ciclo ritual, aspectos terapéuticos, métodos de curación, existencia de congregaciones, participación en la vida comunitaria y retribución por sus servicios, por citar los más destacados. Además constituyen con frecuencia una etnografía “de rescate” en el sentido de que documentan prácticas en vías de desaparición y ofrecen información muy valiosa sobre diversos momentos históricos.

Sin embargo existen ciertos problemas teóricos y metodológicos en las etnografías que conviene examinar. Quizá su análisis detallado contribuiría a una revisión conceptual de los graniceros como figuras heurísticas que facilitan el acceso a las cosmologías locales. Algunos de estos problemas surgen de lo que podrían considerarse inercias heredadas o automatismos intelectuales de la disciplina, que conviene sacar a la luz y esclarecer.

Primero, el hecho de que los estudios han tomado en gran parte la figura del granicero como fenómeno autónomo, cuando en realidad *representa el*

aspecto más visible de un complejo mucho más amplio. Esto se manifiesta quizá en una preocupación descriptiva que excede objetivos analíticos e interpretaciones teóricas debido a que, como recurso metonímico, el granicero sólo permite el inventario de los rasgos con los que mantiene una relación más directa. Al no resultar aislable en sí mismo, los trabajos dejan entrever sistemas complejos pero adolecen de cierta falta de integración funcional. El enlistado de elementos no permite acceder a la lógica que subyace al conjunto de concepciones y prácticas simbólicas relacionadas con la meteorología.

Segundo, que el abordaje de “sistemas climáticos emic” completos que podría superar este sesgo no resulta posible debido a la ausencia de profundización, por parte de los autores, en las *categorías nativas* locales vinculadas a los complejos atmosféricos —es decir, la significación de conceptos como “tiempo”, “granizo”, “lluvia”, “ofrendas”— y en las *relaciones* que mantienen estos elementos entre sí. Un énfasis en las relaciones entre los elementos más que en los elementos mismos conduciría probablemente al hallazgo de ejes integradores —lo que Sandstrom ha denominado “orden oculto” [1998:77] y Galinier “modelo cognoscitivo” [1990:33]— que permitirían congeniar tradiciones locales, expresiones de la cosmovisión mesoamericana y procesos de recreación simbólica o sincretismo en un mismo marco coherente. Sin embargo, cuando los autores han intentado hacerlo se han limitado a interpretar los datos actuales como meras evidencias de continuidad respecto a las concepciones prehispánicas, iluminando el sentido de ciertos rasgos pero no de la totalidad del conjunto.

Tercero, en este sentido la ausencia de un análisis minucioso y localista de las nociones nativas ha ido acompañado del uso no cuestionado de categorías analíticas occidentales. Entre ellas se encuentran las de sagrado / profano como ámbitos separados y excluyentes —entre los graniceros la realidad parece asemejarse más bien a un *continuum*— y la de tradición / modernidad referida a los ámbitos campo / ciudad —cuando vemos, por ejemplo, que algunos graniceros trabajan como albañiles o comerciantes en la Ciudad de México sin “perder” sus creencias [v. Soledad González, 1997:320 y Glockner, 1996: 93, 201].

Cuarto, estrechamente asociado con lo anterior se aprecia una intención sostenida de aislar y delimitar el concepto de granicero evitando su “contaminación” con otras categorías de especialistas rituales con el fin de crear un especialista muy definido. El trabajo de Bonfil Batalla enfatiza esto al afirmar que “hay una definitiva oposición, una incompatibilidad” entre graniceros y nahuales y entre graniceros y brujos, pues su tarea es benéfica y no dañina [1995:248-249]. Nutini asimila al *teztlazc* con el hechicero y lo opone al brujo [1987:34], Paulo Maya presenta a los *claclasquis* como dife-

rentes de los brujos, a pesar de la asociación de la gente [1997:295], y Noriega Orozco insiste en que la asociación con brujos viene de la época colonial, pues los *tlamatines* brindan un servicio a la comunidad [1997:545]. Sin embargo a lo largo de sus estudios hallamos datos empíricos aparentemente contradictorios con dichas afirmaciones. La etnografía parece refutar la coherencia buscada: emergen combates entre graniceros, “maldades” hechas a las ofrendas o grupos antagónicos, potencial para causar enfermedad y evidencias continuas de su capacidad destructiva. Evidentemente el uso dual de los poderes era una característica de los dioses y magos prehispánicos que podían causar la enfermedad y también curarla [López Austin, 1996 I:389, 1967], y es muy probable que constituya actualmente un atributo de los graniceros. Sin embargo, la dicotomía forzada entre especialistas benéficos y dañinos no permite apreciarla. “¿Qué pasaba, se preguntaba al respecto Timothy Knab, si el brujo era a la vez un curandero?” [1997:24] ¿Qué ocurriría, nos preguntamos a su vez nosotros, si el granicero era también un brujo?

En este sentido poco se ha explorado el uso que los graniceros hacen del poder, que parece, según los datos presentados por los autores, estrechamente asociado tanto a su ambivalente naturaleza benéfica y dañina como a la de las entidades que controlan. ¿Qué significan, en el marco de la estructura comunitaria, los combates entablados por los graniceros? ¿Qué función cumplen y qué persiguen? ¿Qué castigos pueden infligir a la población y por qué? Una anécdota referida por Paulo Maya resulta sumamente interesante: ante la negativa de pagar la retribución por sus servicios, los graniceros hicieron que el agua de una cascada local se ocultara [1997:267]. Cabría pensar que las investigaciones deben considerar esta perspectiva y averiguar cuál es la percepción que de éstos tienen los otros miembros profanos y legos de su comunidad.

Quinto, existen presupuestos teóricos implícitos, y al mismo tiempo centrales, en la concepción de los trabajos descritos. Quizá resultan aparentemente tan obvios que han sido asumidos por la mayoría de los autores. Se trata de la expresión clara de que la función o razón de ser del granicero es proteger la cosecha = subsistencia. Sin embargo esto no deja de ser una hipótesis materialista impuesta *a priori*. Al mismo tiempo, es una hipótesis que frena desde el comienzo una amplia gama de interpretaciones de trasfondo cosmológico o no estrictamente económico (el trabajo de Albores innova al afirmar que el papel del granicero es reproducir y mantener el orden cósmico [1997:406-407]). Que este postulado es más problemático que explicativo resulta evidente cuando se afrontan preguntas, cada vez más frecuentes, como: ¿qué sucede con los ritos pluviales y atmosféricos

en regiones donde la subsistencia no depende primordialmente de la agricultura? ¿Por qué continúan reproduciéndose? ¿Tiene algún significado especial la pequeña producción o responden estos ritos a otras concepciones inexploradas? ¿Son las peticiones pluviales rituales agrícolas? ¿Existen relaciones veladas entre los meteoros y la reproducción general de la vida?

Sexto, por último se aprecia una ausencia —menor en el trabajo de Nutini— de la integración de estos especialistas en un contexto sociológico más amplio: cuál es su situación respecto al sistema de cargos, la organización política de la comunidad, la vida práctica cotidiana —pues representan especialistas de tiempo parcial—. A su vez ¿cómo se piensan los sistemas simbólicos desde las categorías sociales de la cultura?, ¿cómo se imbrican vida social y práctica ritual?, y por otro lado ¿cómo se plasma la creencia en la praxis concreta?, ¿por qué vías siguen reproduciéndose los complejos climáticos?, ¿cómo opera la transmisión, dónde, cuáles son los actores y cuáles sus cauces?

Éstas son sin duda preguntas a las que se enfrentará la etnografía contemporánea.⁶

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1973 *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, INI.

Albores, Beatriz

1997 “Los quicazcles y el árbol cósmico del Oloteppec, Estado de México”, en Albores, Beatriz y Johanna Broda (eds.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, A. C. / IIH-UNAM, pp. 379-447.

Albores, Beatriz y Johanna Broda (eds.)

1997 “Presentación”, en Albores, Beatriz y Johanna Broda (coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, A. C. / IIH-UNAM, pp. 11-19.

Álvarez Heidenreich, Laurencia

1987 *La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan, Morelos*, México, INI.

Aviña Cerecer, Gustavo

1997 “El caso de doña Pragedis en la lógica de la fuerza del rayo”, en Albores, Beatriz y Johanna Broda (coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología*

⁶ Personalmente he tratado de adoptar este enfoque en otros trabajos anteriores y de definir a los graniceros de la Sierra de Texcoco atendiendo a la etnografía local y al punto de vista de los nahuas, analizando sus nociones cosmológicas en el seno de un estudio de comunidad más extenso [v. Lorente, 2008, 2009, 2010, s.f.].

indígenas de Mesoamérica, México, El Colegio Mexiquense, A. C. / IIH-UNAM, pp. 289-301.

Barrios, Miguel

1949 "Textos de Hueyapan, Morelos", *Tlalocan* 1, vol. 2, pp. 53-76.

Baytelman, Bernardo

1993 *Acerca de plantas y de curanderos. Etnobotánica y antropología médica en el estado de Morelos*, México, INAH.

Bonfil Batalla, Guillermo

1995 (1968) "Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada, México", en Bonfil Batalla, Guillermo, *Obras escogidas de Bonfil Batalla*, vol. I, México, INI, pp. 239-270.

Bravo Marentes, Carlos

1997 "Iniciación por el rayo en Xalatlaco, Estado de México", en Albores, Beatriz y Johanna Broda (coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, A.C. / IIH-UNAM, pp. 359-379.

Bravo Marentes, Carlos y Alejandro Patiño

1986 "Iniciación por el rayo: la biografía de 'Tío Goyito'", *México indígena* 9, marzo-abril, pp. 37-41.

Broda, Johanna

1971 "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia", *Revista Española de Antropología Americana*, Universidad de Madrid, vol. 6, pp. 245-327.

1991 "Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros", en Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, A.C. / IIH-UNAM, pp. 461-500.

1997 "El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros", en Albores, Beatriz y Johanna Broda (coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, A.C. / IIH-UNAM, pp. 49-91.

Callejo, Jesús y José Antonio Iniesta

2001a "Los dueños de las tormentas", en Callejo, Jesús y José Antonio Iniesta, *Testigos del prodigio*, Madrid, Editorial Oberón, pp. 61-70

2001b "Los hombres del rayo", en Callejo, Jesús y José Antonio Iniesta, *Testigos del prodigio*, Madrid, Editorial Oberón, pp. 75-84.

Cook de Leonhard, Carmen

1966 "Roberto Weitlaner y los graniceros", en *Summa Antropológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, México, INAH, pp. 291-298.

Christensen, Bodil

1962 "Los graniceros", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 18, pp. 87-95.

Espinosa Pineda, Gabriel

1997 "Hacia una arqueoastronomía atmosférica", en Albores, Beatriz y Johanna Broda (coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, A.C. / IIH-UNAM, pp. 91-106.

Galinier, Jacques

1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM, CEMCA, INI.

Glockner, Julio

- 1996 *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl y la Iztaccíhuatl*, México, Grijalbo.
- 2000 *Así en el cielo como en la tierra. Pedidores de lluvia del volcán*, México, Grijalbo, BUAP, UAP.
- 2001 "Las puertas del Popocatepetl", en Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Conaculta, INAH, pp. 65-83.

González Montes, Soledad

- 1997 "Pensamiento y ritual de los ahuízotes de Xalatlaco, en el Valle de Toluca", en Albores, Beatriz y Johanna Broda (coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, A.C. / IIH-UNAM, pp. 313-359.

Grigsby, Thomas L.

- 1986 "In the Stone Warehouse: The Survival of a Cave Cult in Central Mexico", *Journal of Latin American Lore*, 12, 2, pp. 161-179.

Gruzinski, Serge

- 2004 *La colonización de lo imaginario*, México, FCE.

Huicochea, Liliana

- 1997 "Yeyecatl-yeyecame: petición de lluvia en San Andrés de la Cal", en Albores, Beatriz y Johanna Broda (coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, A.C. / IIH-UNAM, pp. 233-255.

Ingham, John M.

- 1989 (1986) *Mary, Michael, and Lucifer. Folk Catholicism in Central Mexico*, Austin, University of Texas Press.

Iwaniszewski, Stanislaw

- 2001 "Reflexiones en torno a los graniceros, planetnicy y renuberos", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 34, pp. 391-423.

Knab, Tim

- 1997 *La guerra de los brujos. Viaje al mundo oculto de los aztecas contemporáneos*, Barcelona, Península.

Loera Chávez y Peniche, Margarita

- 2006 *Memoria india en templos cristianos*, México, INAH.

López Austin, Alfredo

- 1967 "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 7, pp. 87-117.
- 1970 "Ideas etiológicas en la Medicina Náhuatl", *Anuario Indigenista*, 30, pp. 255-275.
- 1996 (1980) *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, UNAM.
- 2000 (1994) *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE.

Lorente Fernández, David

- 2008 "Deidades de la lluvia, graniceros y ofrendas terapéuticas en la Sierra de Texcoco", *Anales de Antropología*, 42(1), pp. 167-201.
- 2009 "Nociones de etnometeorología nahua: el complejo ahuaques-granicero en la Sierra de Texcoco, México", *Revista Española de Antropología Americana*, 39(1), pp. 97-118, Universidad Complutense de Madrid.

2010 "Trayectoria metodológica de una investigación etnográfica en México", *Revista Española de Antropología Americana*, 40(1), pp. 85-110, Universidad Complutense de Madrid.

en prensa "Tempestades de vida y de muerte entre los nahuas", en Neurath, Johannes, Perig Pitrou y María del Carmen Valverde (eds.), *La noción de vida en Mesoamérica*, México, CEM, IIF-UNAM / CEMCA.

Lupo, Alessandro

1995 *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, México, Conaculta, INAH.

Madsen, William

1955 "Shamanism in México", *Southwestern Journal of Anthropology*, 11, pp. 48-57.

1960 *The Virgin's Children. Life in an Aztec Village Today*, Austin, University of Texas Press.

Morante, Rubén B.

1997 "El Monte Tlaloc y el calendario mexica", en Albores, Beatriz y Johanna Broda (coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, A.C. / IHH-UNAM, pp. 107-139.

Morayta Mendoza, L. Miguel

1997 "La tradición de los aires en una comunidad del norte del estado de Morelos: Ocotepéc", en Albores, Beatriz y Johanna Broda (coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, A.C. / IHH-UNAM, pp. 217-233.

Noriega Orozco, Blanca Rebeca

1997 "Tlamatines: los controladores de tiempo de la falda del Cofre de Perote, estado de Veracruz", en Albores, Beatriz y Johanna Broda (coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, A.C. / IHH-UNAM, pp. 525-563.

2008 *Tlamatine. Mito-lógica del trueno*, México, Gobierno del Estado de Veracruz.

Nutini, Hugo

1989 "Sincretismo y aculturación en la mentalidad mágico-religiosa popular mexicana", en Signorini, Italo (ed.), *Messico terra d'incontro: La cultura mestiza*, *L'Uomo*, vol. II, n. s., Roma, núm. 1, pp. 85-124.

1998 "La transformación del teztitlalc o tiempéro en el medio poblano tlaxcalteca", en Lupo, Alessandro y Alfredo López Austin (eds.), *La cultura plural. Homenaje a Italo Signorini*, México, UNAM-Università degli Studi di Roma 'La Sapienza', pp. 159-171.

Nutini, Hugo y Jean Forbes de Nutini

1987 "Nahualismo, control de los elementos y hechicería en Tlaxcala rural", en Glantz, Susan (comp.), *La heterodoxia recuperada. En torno a Ángel Palerm*, México, FCE, pp. 321-346.

Nutini, Hugo y Barry. L. Isaac

1974 *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*, México, INI.

Paulo Maya, Alfredo

1997 "Claclasquis o aguadores de la región del Volcán de Morelos", en Albores, Beatriz y Johanna Broda (coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología in-*

dígenas de Mesoamérica, México, El Colegio Mexiquense, A.C. / IIH-UNAM, pp. 255-289.

Ponce, Pedro

1987 (1892) "Breve Relación de los Dioses y Ritos de la Gentilidad", en Ponce, Pedro, Pedro Sánchez de Aguilar *et al.*, *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*, México, INAH, FCE, pp. 5-11.

Redfield, Robert

1930 *Tepoztlan. A Mexican Village*, Chicago-Illinois, The University of Chicago Press.

Robichaux, David

1997 "Clima y continuidad de las creencias prehispánicas en la región de La Malinche (México)", en Goloubinoff, Marina, Annamária Lammel y Esther Katz (eds.), *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano. Tomo II*, Quito, Biblioteca ABYA-YALA, pp. 7-30.

2008 "Lluvia, granizo y rayos: Especialistas meteorológicos y la cosmovisión mesoamericana en la región de la Malinche, Tlaxcala", en Lammel, Annamária, Marina Goloubinoff y Esther Katz (eds.), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, México, CIESAS, CEMCA, Intitut de Recherche pour le Développement, pp. 395-431.

Serna, Jacinto de la

1987 "Manual de Ministros de Indios Para el Conocimiento de sus Idolatrías, y Extirpación de Ellas", en Ponce, Pedro, Pedro Sánchez de Aguilar *et al.*, *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México* [1892], México, INAH, FCE, pp. 265-480.

Sahagún, fray Bernardino de

1999 (1954) *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa.

Sandstrom, Alan R.

1998 "El nene lloroso y el espíritu nahua del maíz: el cuerpo humano como símbolo clave en la Huasteca veracruzana", en Ruvalcaba, Jesús (coord.), *Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca*, México, CIESAS, CEMCA, CIHSLP, IPN, UACH, INI, pp. 59-94.

Schumann Gálvez, Otto

1997 "Los 'graniceros' de Tilapa, Estado de México", en Albores, Beatriz y Johanna Broda (coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, A.C. / IIH-UNAM, pp. 303-313.

Soustelle, Jacques

2004 (1979) *El universo de los aztecas*, México, FCE.

Starr, Fredrick

1900 *Notes upon the Ethnology of Southern Mexico*, Proceeding of the Davenport Academy of Natural Sciences, vols. 8, 9.

RESEÑAS

