

Alicia Juárez Becerril

Observar, pronosticar y controlar el tiempo. Apuntes sobre los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central

México

Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas

2015

384 p.

(Serie Antropológica, 25)

Fotos, cuadros

ISBN 978-607-02-6594-5

Formato: PDF

Publicado: 5 de agosto de 2015

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/observar/pronosticar.html>



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

DR © 2015. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Prohibida la reproducción total o parcial, por cualquier medio, sin autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

CULTO A LAS MONTAÑAS Y AL VIENTO EN EL ALTIPLANO CENTRAL

EL CULTO PREHISPÁNICO DE LOS CERROS Y LA LLUVIA

En las diversas culturas que han existido, el sol, la luna, las estrellas y las constelaciones figuradas fueron motivo de una vinculación íntima con el concepto de entidades divinas, según el cual los dioses mostraban ser personificación de dichos entes y, ante tal particularidad, motivo de culto. Sin embargo, frente a esta manifestación del hombre, consistente en honrar ciertos elementos naturales, destacan los cerros, los volcanes y las montañas, en una práctica relacionada con la pretensión humana de vincular la tierra con el cielo y acercar el mundo de los hombres al mundo de los dioses.

En el motivo de culto, donde los dioses están siempre presentes, se llega a un punto en el que se dejan de lado los aspectos físicos y visuales de los elementos naturales, destacando ahora su clasificación en función de los afanes y las necesidades de donde surgieron, porque de esa manera únicamente pueden realizarse asociaciones y comparaciones que tengan justificación y significado.¹ Así pues, enfocándonos específicamente al culto de las montañas, existe una perspectiva material, ya que las montañas ofrecen la fertilidad de la tierra, el agua que de ellas emana, así como su protección y defensa ante otras comunidades (límites territoriales, por ejemplo). Y en México, como lo señalaría Esperanza Yarza,² “siendo un país extremadamente montañoso, los indígenas también se ocuparon de plasmar en cada cerro la idea de que éstos son sagrados”. De esta forma, los mexicanos deificaron y veneraron tanto a los cerros como a los volcanes a través de

¹ José Imbelloni, *Religiosidad indígena americana. Estudios antropológicos y religiosos*, Buenos Aires, Castañeda, 1979, p. 293.

² Esperanza Yarza, *Los volcanes de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.

los siglos. Para abordar el análisis histórico del significado del culto de los cerros y de la lluvia en la época prehispánica en Mesoamérica, seguiremos las propuestas de Johanna Broda,³ Pedro Carrasco⁴ y Gordon Brotherston.⁵

La vinculación con la naturaleza era fundamental en la cosmovisión mexicana,⁶ ya que los indígenas sabían por experiencia que las altas cumbres influían en la formación de las lluvias; es por ello que una de las causas principales para rendirles culto era la de tener el control del clima. Según Pedro Carrasco,⁷ los mesoamericanos creían que los dioses de la lluvia estaban en lo alto de las montañas, lugar en donde se juntan las nubes, o en el interior de las mismas, a las cuales consideraban llenas de agua. Por su parte, Julio Glockner señala al respecto que

este vínculo [relación hombres-dioses] no se ha circunscrito a un acto de fe o a un ejercicio de especulación teológica; ha perseguido también finalidades prácticas al celebrarse rituales que tienen como propósito lograr el bienestar de los pueblos [como, por ejemplo,] mediante la obtención de lluvias que permitan abundantes cosechas.⁸

Este conocimiento se sustenta en la reconstrucción del calendario ritual azteca, que ciertos especialistas han hecho con base en datos de

³ Johanna Broda, "Cosmovisión y estructuras de poder en el México prehispánico", *Comunicaciones*, Proyecto Puebla-Tlaxcala, Puebla, Pue., n. 15, 1978, p. 165-172; "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo de culto de los cerros en Mesoamérica", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991, p. 461-500; "Ciclos de fiestas y calendario solar mexicana", *Arqueología Mexicana*, México, v. VII, n. 41, 2000, p. 48-55.

⁴ Pedro Carrasco, "La sociedad mexicana antes de la Conquista", en *Historia general de México*, México, El Colegio de México, 1976, t. 1, p. 165-287.

⁵ Gordon Brotherston, "Los cerros Tláloc: su representación en los códices", en Johanna Broda y Beatriz Albores (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, p. 25-48.

⁶ Insistimos en el necesario señalamiento de que, con base en una perspectiva histórica de los estudios sobre cosmovisión, que tenga como punto de partida el conocimiento de los cultos de las sociedades mesoamericanas, es posible articular una *metodología interdisciplinaria* como la propuesta por Johanna Broda, que combina la antropología con la historia, la etnohistoria, la geografía, la geografía cultural y otras ciencias sociales afines. Esta metodología se entiende como parte del enfoque holístico, mediante el cual se relaciona la religión con los demás aspectos de la sociedad (*cfr.* el capítulo "Planteamientos conceptuales" de este libro).

⁷ Pedro Carrasco, "La sociedad mexicana antes de la Conquista", p. 249.

⁸ Julio Glockner, "La incidental aparición de Tláloc en un patio", *Tierra Adentro*, Ciencia y cultura del volcán, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, n. 98, 1999, p. 34-37.

cronistas españoles y autores indígenas del siglo XVI. Broda⁹ ha demostrado que el análisis de estos ritos revela que se trata de un calendario agrícola, y la mayoría de ellos giraba en torno a ceremonias propiciatorias de la lluvia, así como el crecimiento y la cosecha del maíz y de las plantas. Con base en investigaciones detalladas, esta autora propone que, dentro del calendario ritual agrícola, hay cuatro fechas clave: el inicio del año calendárico mexica (febrero 12); la siembra (abril 30); el apogeo de las lluvias y el crecimiento del maíz (agosto 13), y la cosecha (octubre 30). “Estas cuatro fechas fueron fundamentales en términos de la estructura interna y la simetría del calendario solar mesoamericano, y por tanto de los ritos mexicas basados en él.”¹⁰

Broda propone que, dentro del culto mexica, la vinculación con la naturaleza se manifestaba en tres grandes aspectos: en su relación con la astronomía (observación del sol, la luna y las estrellas); en su relación con fenómenos climatológicos (estación de lluvias y estación seca), y en su relación con los ciclos agrícolas. La preocupación fundamental del culto mexica giraba en torno a la lluvia y la fertilidad. El culto era dirigido por sacerdotes, lo cual, como bien señala Broda, es de esperarse de una cultura que derivaba su sustento básico de la agricultura, en la que el maíz era el regulador de la economía mesoamericana: “Durante la estación seca existía una constante falta de agua, mientras que durante la estación de lluvias, éstas podían volverse peligrosas por su exceso. Así, la obsesión por controlar las lluvias, que era un rasgo determinante de la religión, tenía su base material directa.”¹¹

Estas lluvias, que generan las condiciones necesarias para la agricultura y que, a su vez, son las que causan los aspectos amenazantes de las tormentas, heladas e inundaciones, llegaron a ser personificados en el culto de Tláloc.¹² Al respecto, Gordon Brotherston afirma: “Tláloc gobierna las tormentas con sus rugidos y sus rayos, las nubes y sus

⁹ Johanna Broda, “Cosmovisión y estructuras de poder...”, p. 165.

¹⁰ Johanna Broda, “Ciclos de fiestas y calendario solar mexica”, p. 55.

¹¹ Johanna Broda, “Cosmovisión y observación de la naturaleza...”, p. 465.

¹² En referencia a la excavación del Templo Mayor a principios de los años ochenta, Johanna Broda señala que la mayoría de las ofrendas dedicadas a Tláloc estaba directa o indirectamente relacionada con el simbolismo del agua. Destacan vasijas de barro o de piedra y cientos de pequeños ídolos de piedra verde, así como otros objetos que son pequeñas representaciones esculpidas de peces, ranas y otros reptiles. Igualmente, las ofrendas contenían una gran variedad de restos de animales marinos, lo cual comprueba su hipótesis de que las ofrendas reflejaban conceptos cosmológicos y que la presencia de la lluvia y del mar bajo el simbolismo indicaba que los mexica vinculaban estos fenómenos naturales. *Ibidem*, p. 465-466.

vastos sueños, la precipitación de la lluvia, nieve, granizo, fuego volcánico, y los flujos y las corrientes de agua y otros líquidos.”¹³

Aparte de ser el dios de la lluvia y de las tormentas, Tláloc era también el patrón de los cerros. Según Carrasco, varias montañas se identificaban con dioses locales de la lluvia, especialmente con Tláloc: “el cerro entre Coatlinchan y Huexotzinco al norte de Río Frío, era el mismo Tlaloc; el Popocatepetl, la Iztaccíhuatl, la Matlalcueye (Malinche) y varios otros cerros eran igualmente deidades de la lluvia y el agua”.¹⁴ Sobre esto, Broda señala:

Se decía que la lluvia procedía de los cerros en cuyas cumbres se engendraban las nubes. Para los mexicas las montañas eran sagradas y se concebían como deidades de la lluvia. Se les identificaba como los *tlaloque*, seres pequeños que producían la tormenta y la lluvia, y formaban el grupo de los servidores del dios Tláloc.¹⁵

De acuerdo con Carrasco,¹⁶ los *tlaloque* eran considerados “pequeños ministros” o “diosecillos de la lluvia”, a los cuales Tláloc les mandaba que regaran agua por el mundo. El agua era de distintas clases: una era la que hacía crecer las plantas y producía buenas cosechas; otra producía heladas; la tercera causaba demasiada humedad o neblina, mientras que la última producía sequía. “Cada *tlaloque* llevaban en las manos un jarro con agua y un palo; cuando golpeaban el jarro con el palo producían el trueno y, si se rompía el jarro, pegaba el rayo donde caía un pedazo.” Estos *tlaloque* recibían el nombre de *auaque* (dueños del agua) o *quiquiyauhtin* (dueños de las lluvias); sin embargo, Carrasco menciona que no eran los únicos “diosecillos” conectados con el tiempo: estaban también los *ehecatontin* (vientecillos) o los *cocoa* (culebras), ambos servidores de Ehécatl, dios del viento.

De acuerdo con la propuesta de Broda, los *tlaloque* son dioses de los cerros que viven en cuevas en el interior de la tierra. Asimismo, se vinculaban íntimamente con la agricultura y eran considerados los dueños del maíz y de los demás alimentos. El *Códice borbónico*, según la autora, confirma la creencia de que los *tlaloque* eran dueños de la agricultura y de los alimentos, los cuales eran guardados en el interior

¹³ Gordon Brotherston, “Los cerros Tláloc...”, p. 27.

¹⁴ Pedro Carrasco, “La sociedad mexicana antes de la Conquista”, p. 250.

¹⁵ Johanna Broda, “Cosmovisión y observación de la naturaleza...”, p. 466.

¹⁶ Pedro Carrasco, “La sociedad mexicana antes de la Conquista”, p. 250.

de los cerros.¹⁷ De esta manera, en la cosmovisión prehispánica se concebía a los cerros como lugares donde se almacenaba la lluvia para ser liberada por los tlaloque al inicio de la estación húmeda. Los cerros se concebían como huecos en su interior; repletos de cuevas, resguardaban toda clase de riquezas y plantas alimenticias, especialmente maíz.¹⁸

Tláloc era honrado en varios “meses” del calendario mexica, sobre todo durante el de *Tepeilhuitl*, la fiesta de los cerros, que acontecía en octubre, en la que “se hacían modelos de las montañas propias del culto a Tláloc, dándoles cabeza y cara, un todo humanizado que después ingerían los devotos”.¹⁹

Con el fin de asegurar las lluvias necesarias para la agricultura, se realizaban sacrificios de niños dedicados a Tláloc durante los meses que iban de *I Atlcahualo* a *IV Huey tozoztli*, que correspondían a los meses de febrero a abril: “Estos niños se identificaban con los cerros del Valle de México, se les concebía como la personificación viva de los *tepicton* o tlaloque, los pequeños servidores de Tláloc que le ayudaban a producir las lluvias.”²⁰

Los sacrificios humanos, especialmente los de niños, representaban el compromiso recíproco entre los dioses y la población, ya que mediante el sacrificio se obtenía el sustento, es decir, la buena lluvia para el crecimiento de las plantas y el bienestar para animales y hombres. Dichos sacrificios, según Broda, se acompañaban de una gran variedad de ofrendas que reforzaban la eficacia de los ritos; entre ellas destacaban las ofrendas de comida (tortillas, mole, atole, aves, tamales, etcétera), flores, copal, cantos, música, danza, peregrinaciones, ritos en la noche y al amanecer, convites, periodos de preparación del ritual, etcétera.²¹

¹⁷ Johanna Broda, “Cosmovisión y observación de la naturaleza...”, p. 470-472.

¹⁸ Johanna Broda, “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, p. 212.

¹⁹ Las montañas asociadas con Tláloc eran el Nevado de Toluca, el Popocatepetl, el Iztaccihuatl, la Malinche y el Pico de Orizaba. De estos cinco volcanes, el Popocatepetl se identificaba plenamente con Tláloc, según el *Códice florentino*. Gordon Brotherston, “Los cerros Tláloc...” Al respecto, según Pedro Carrasco, el Popocatepetl se consideraba como un palacio de Tláloc y estaba conformado por un grupo de cuatro edificios orientados alrededor de un patio central. En cada uno de los edificios había barreños llenos de distinta clase de agua, con los cuales Tláloc mandaba a regar el mundo. “La sociedad mexicana antes de la Conquista”, p. 250.

²⁰ Johanna Broda, “Cosmovisión y observación de la naturaleza...”, p. 474.

²¹ Johanna Broda, “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz”, p. 212, 215.

Broda²² ha demostrado que el culto a los cerros para propiciar la lluvia es una expresión de la cosmovisión indígena mesoamericana, la cual estaba fundada en la observación de la naturaleza. En la cosmovisión indígena se encuentran nociones del clima y la geografía, e incluye a su vez la interacción con el medio ambiente, en el cual se desarrollaba la vida de la comunidad, así como la del hombre en el plano individual.

Finalmente, como resultado de sus investigaciones sobre estos temas, Broda propone que las cuatro fechas del calendario ritual agrícola que se señalaron anteriormente se basan en ciclos climáticos y agrícolas, y, por ende, han mantenido su funcionalidad después de la Conquista. Las actuales fechas del 2 de febrero (día de la Candelaria), 3 de mayo (día de la Santa Cruz —una de las fiestas más importantes, que tiene íntima relación con el culto de petición de lluvias y merece atención especial debido a la connotación simbólica que adquiere para la cosmovisión indígena mesoamericana—), 15 de agosto (Asunción de la Virgen) y 2 de noviembre (día de Muertos), y sus correspondientes fiestas católicas, constituyen un marco fundamental para la celebración de los ritos agrícolas en las comunidades indígenas tradicionales mesoamericanas. Hay que señalar que, en México, no hay cuatro estaciones como en Europa, sino sólo dos: la estación de lluvias y la estación de secas; son los meses de marzo a mayo los más secos y calurosos del año, los cuales anteceden a la llegada de las lluvias.²³

En este sentido, para abordar el análisis histórico del significado del culto de los cerros y de la lluvia en la época prehispánica en Mesoamérica, hay que tener presente que las tradiciones prehispánicas se fusionaron con ceremonias católicas después de la Conquista. Para evidenciar la importancia vigente de las montañas, los cerros y los volcanes en las diversas comunidades situadas en el Altiplano Central de México, se considera fundamental partir del corpus de investigaciones anteriores referidas al culto a los cerros en la actualidad.

²² Johanna Broda, "Cosmovisión y observación de la naturaleza..."; "Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza", en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (eds.), *Temas mesoamericanos*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996, p. 427-469; "Simbolismo de los volcanes: los volcanes en la cosmovisión mesoamericana", *Antropología Mexicana*, México, v. XVI, n. 95, 2009, p. 40-47.

²³ Johanna Broda, "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz", p. 195-196.

RESEÑA GENERAL SOBRE LAS INVESTIGACIONES REFERIDAS
AL CULTO A LOS CERROS EN LA ACTUALIDAD

En la actualidad existen, como resultado de procesos sincréticos, varios trabajos etnográficos donde se evidencia que, en la mayoría de las comunidades indígenas campesinas del Altiplano Central, se implora la fertilidad de la tierra y la lluvia desde las cumbres de los cerros ancestrales y tiene lugar la consagración del maíz para la siembra.

Es importante destacar el hecho de que ciertos elementos tradicionales de la cosmovisión siguen vigentes en las comunidades. Broda apunta que esta situación se debe a que la cosmovisión de las poblaciones campesinas sigue correspondiendo a sus mismas condiciones materiales de existencia. Específicamente, los cultos del agua y de los cerros, así como de la fertilidad de la tierra, siguen teniendo importancia hasta el día de hoy para el campesino indígena. Al respecto, Broda señala:

La persistencia, en este contexto de múltiples elementos de la cosmovisión y del calendario mesoamericano se explica por el hecho de que continúan en gran parte las mismas condiciones geográficas, climáticas y los ciclos agrícolas. Perdura la dependencia de las comunidades de una economía agrícola precaria y el deseo de controlar estos fenómenos [...] Para comprender esta continuidad histórica de la cosmovisión mesoamericana, es necesario concebir las manifestaciones culturales indígenas no como la continuidad directa e ininterrumpida del pasado prehispánico, sino visualizarlas en un proceso creativo de reelaboración constante, que a la vez se sustenta en raíces remotas. Hay que concebir las manifestaciones culturales indígenas, en su continuo proceso de cambio, en el cual las antiguas estructuras y creencias se han articulado de manera dinámica y creativa con nuevas formas y contenidos.²⁴

Es importante resaltar que, a pesar de haber iniciado el siglo XXI, en las sociedades campesinas del país, enmarcadas por raíces mesoamericanas, sigue existiendo la tradición de la meteorología prehispánica y el culto a los cerros como una tradición cultural de larga duración, según la cual los especialistas rituales mantienen antiguas prácticas, mismas que ha sido reelaboradas hasta el día de hoy.

²⁴ *Ibidem*, p. 168.

Múltiples investigaciones²⁵ atestiguan en la actualidad las ceremonias de petición de lluvias y de culto a los cerros efectuadas a finales de abril y en la primera semana de mayo, especialmente el día de la Santa Cruz (3 de mayo).²⁶

Debido a que la información es extensa, partiré del trabajo de Andrés Medina²⁷ titulado “La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía”, tomándolo como punto de referencia, en donde el autor presenta una detallada reseña bibliográfica que explora la amplitud temática del concepto de cosmovisión en la etnografía de México. En su *corpus* etnográfico se destacan, por su riqueza de información e

²⁵ Algunas son: “Los quicazcles y el árbol cósmico del Olotepec, Estado de México”, de Beatriz Albores; “El caso de doña Pragedis en la lógica de la fuerza del rayo”, de Gustavo Aviña; “Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada”, de Guillermo Bonfil; “Cosmovisión y observación de la naturaleza...”, “Paisajes rituales en el Altiplano Central”, “El culto mexica de los cerros de la cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros”, “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz” y “Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexica”, de Johanna Broda; *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl e Iztaccihuatl*, de Julio Glockner; “La fiesta a san Marcos y su relación con el ciclo agrícola en una comunidad popoloca del sur de Puebla”, de Alejandra Gámez; “Culto a los cerros y espacio ritual en Chicontepec, Veracruz”, de Arturo Gómez; “Pensamiento y ritual de los ahuizotes de Xalatlaco, en el valle de Toluca”, de Soledad González; “El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero” y “Trabajando juntos. Los vivos, los muertos, la tierra y el maíz”, de Catharine Good; “Yeyecatl-yeyecame: petición de lluvia en San Andrés de la Cal”, de Lilibiana Huicochea; “Los volcanes y los hombres”, de Aurelio Fernández; “Culto en Cueva Santa: una perspectiva histórica y etnográfica (Atlacholoaya, Morelos)”, de Ulises Fierro; *Los aires y la lluvia. Ofrendas en San Andrés de la Cal, Morelos*, de Alicia Juárez Becerril; *En nombre del Popocatepetl*, de Pablo King; “El culto a los muertos en Coatetelco, Morelos (una perspectiva histórica y etnográfica)”, de Druzo Maldonado; *Atlas arqueológico de la alta montaña mexicana*, de Arturo Montero; “La tradición de los aires en una comunidad del norte del estado de Morelos: Ocoatepec”, de Miguel Morayta; “Lluvia del desierto: el culto de los ancestros, los ritos agrícolas y la dinámica étnica de los huicholes tiapuritari”, de Johannes Neurtah; *Tlamatine. Mitología y ritual en torno a la figura del trueno, en la falda este del Cofre de Perote*, de Rebeca Noriega; “Claclasquis o aguadores de la región del volcán de Morelos”, de Alfredo Paulo Maya; “La montaña del Nevado y su presencia en la etnografía”, de Alejandro Robles; “Los ‘graniceros’ de Tilapa, Estado de México”, de Otto Schumann. Véase la información correspondiente a estas obras en la bibliografía de este libro.

²⁶ En México, aunque la fiesta se dedica a la Santa Cruz, el significado de ésta, con base en la interpretación del material etnográfico, no pertenece a la liturgia católica. Se trata de un simbolismo que muestra variantes locales tanto en los ritos como en las creencias, que parten de una fecha calendárica en los ritos prehispánicos. Johanna Broda, “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz”.

²⁷ No clasificaré los trabajos como lo hace Medina (ensayos, monografías e investigaciones regionales); solo daré cuenta de las diferentes investigaciones que, con sus respectivas variantes, se han hecho con base en el tema del culto a los cerros. Además es necesario sumarle la gran gama de trabajos que se han incorporado en la temática del estudio del culto a los cerros, montañas y volcanes en el Altiplano Central, puesto que es fundamental continuar profundizando en el conocimiento de los estudios etnográficos que den cuenta de las actividades que evidencian la apropiación de elementos característicos de un culto a la naturaleza hoy en día.

implicaciones teóricas, tres temas fundamentales: a) el nahualismo, b) los rituales agrícolas y c) el relacionado con nociones generales sobre el espacio.

Dentro de estos “grandes temas”, el de los ritos agrícolas es ²⁸ el que más nos interesa, por estar íntimamente vinculado con el culto a los cerros, montañas y volcanes.²⁹ En su análisis, Medina se refiere inicialmente al ensayo “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros en Mesoamérica” de Johanna Broda,³⁰ y destaca que éste es por excelencia uno de los trabajos pioneros, al desarrollar una estrategia de investigación a partir de los rituales agrícolas, con un enfoque histórico y comparativo, que maneja la importancia de los rituales a los dioses de la lluvia entre los aztecas.

Bajo esta perspectiva, se han hecho múltiples trabajos etnográficos que evidencian la importancia de las montañas, los cerros y los volcanes en las diversas comunidades situadas en el Altiplano Central de México. A continuación se presentan algunos trabajos, así como conceptos clave en torno a la concepción de los cerros. Los autores que se retoman aportan interesantes reflexiones; sin embargo, algunos parten de diferentes posturas analíticas, lo que enriquece la discusión en torno al papel de los cerros y al tema particular de la naturaleza.

Existe un parámetro muy importante que antecede el presente trabajo. Por un lado, el volumen coordinado por Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero: *La montaña en el paisaje ritual*,³¹ que propone nuevos enfoques y metodologías interdisciplinarias (arqueología, arqueoastronomía, etnohistoria y etnografía) para el estudio del culto a la montaña en la Mesoamérica indígena. La obra contiene una recopilación de diversos artículos que muestran datos arqueológicos que comprueban la antigüedad de estos ritos, así como

²⁸ Andrés Medina, “La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, p. 67-164. Cabe señalar que, con respecto a la temática de los ritos agrícolas, el autor no sólo aborda temas relacionados con la naturaleza, sino con el cuerpo y el cosmos, temáticas que no serán analizadas en este trabajo.

²⁹ Dentro de esta línea de estudio se encuentran los temas relacionados con los especialistas rituales; sin embargo, como son los principales sujetos a estudiar en esta investigación, no se señalará bibliografía al respecto en este apartado.

³⁰ Johanna Broda, “Cosmovisión y observación de la naturaleza...”

³¹ Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001.

la evidencia etnográfica que registra la vigencia de estos cultos hoy en día en la cuenca de México y en los valles aledaños.

Fundamental resulta la investigación especializada en alta montaña de Arturo Montero, *Atlas arqueológico de la alta montaña Mexicana*,³² cuyo objetivo es ofrecer una reseña exhaustiva sobre los sitios arqueológicos en relación con el medio ambiente y con las prácticas sociales que se han llevado a cabo a lo largo de la historia en lo alto de las cumbres del Altiplano Central. Todo esto está ligado a temas de preservación-conservación de la naturaleza y del patrimonio cultural.

Si bien el libro *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*,³³ coordinado por Johanna Broda y Catharine Good, no se caracteriza como un libro especializado acerca del culto a los cerros como tal, el volumen contiene trabajos etnográficos muy interesantes en relación con la vida ritual y agrícola, en concordancia con la cosmovisión de las comunidades. En ese sentido, gran parte de sus artículos están relacionados con los rituales de petición de lluvias que se llevan a cabo en lo alto de los cerros y el paisaje.³⁴

Otro trabajo interdisciplinario basado en un enfoque histórico lo constituye el volumen coordinado por Federico Fernández Christlieb y Ángel Julián García Zambrano: *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*.³⁵ El libro se centra en analizar las diversas miradas y significados que otorgaban los antiguos mesoamericanos a los territorios, espacios y paisajes en los que se desarrolló la cultura de los nahuas, es decir, lo que para entonces se denominaba como altepetl. Éste remite a una conformación de unidades básicas de organización

³² Arturo Montero, *Atlas arqueológico de la alta montaña mexicana*.

³³ Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.

³⁴ Johanna Broda y Alejandro Robles, "De rocas y aires en la cosmovisión indígena: culto a los cerros y al viento en el municipio de Tepoztlán", en Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 271-288. Ulises Fierro, "Culto en Cueva Santa..." Alejandra Gámez, "La fiesta a san Marcos..." Arturo Gómez, "Culto a los cerros y espacio ritual en Chicontepec, Veracruz". Catharine Good, "El ritual y la reproducción de la cultura..." Marcela Hernández, "Idhidh kwoitol: niño maíz. Los niños en los rituales agrícolas de los teenek de la huasteca potosina", en Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 215-234. Druzo Maldonado, "El culto a los muertos en Coatetelco..."

³⁵ Federico Fernández Christlieb y Ángel Julián García Zambrano (coords.), *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Geografía, 2006.

comunitaria, aunque a partir de la Colonia el concepto se generalizaría bajo el significado de “pueblo” o “ciudad”. Por lo tanto, se trata de un trabajo integral que reúne no sólo características políticas y territoriales, sino componentes geomorfológicos, ecológicos y, sobre todo, simbólicos en torno al cerro del agua durante momentos previos a la Conquista y a partir de la misma.

Otro volumen colectivo que habla sobre la importancia de la montaña es el libro coordinado por Margarita Loera, Stanislaw Iwaniszewski y Ricardo Cabrera: *Páginas en la nieve: estudios sobre la montaña en México*.³⁶ En dicha obra se presentan trabajos históricos —especialmente documentados a partir del siglo XVII—, arqueológicos y etnográficos con respecto al culto a la montaña. Llama la atención el artículo de Stanislaw Iwaniszewski, titulado “La arqueología de alta montaña frente al paisaje montañoso en México central: problemas, interpretaciones, perspectivas epistemológicas”, debido a su análisis conceptual respecto de cómo interpretar la montaña. Basado en una crítica, según el autor, acerca de lo que considera “occidental”, sugiere un análisis de significado que se fundamenta en los recientes estudios del perspectivismo que ven a la montaña y a la naturaleza como construcciones subjetivas.³⁷ El eje de esta propuesta es que los elementos naturales resultan ser representaciones y no una realidad concreta y objetiva, aspectos que sin duda están abiertos a debate.

Por su parte, en su trabajo “Simbolismo de los volcanes: los volcanes en la cosmovisión mesoamericana”,³⁸ Broda reitera la importancia de las altas cumbres en relación con la cosmovisión de los pueblos indígenas. En este sentido, el punto de partida es un entorno geográfico real, en donde el enfoque histórico reivindica los diversos conocimientos y observaciones acerca de la naturaleza que desarrollaron los pueblos mesoamericanos. La autora señala que los volcanes tienen un trato especial, puesto que a lo largo de la historia milenaria se han concebido como grandes contenedores de agua. Constituyen a la misma naturaleza en sí, representando la montaña, la tierra, el agua y las entidades sagradas, que son dadoras de mantenimientos y de protección.

³⁶ Margarita Loera, Stanislaw Iwaniszewski y Ricardo Cabrera (coords.), *Páginas en la nieve: estudios sobre la montaña en México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2007.

³⁷ Philippe Descola y Gísli Pálsson (coords.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI, 2001.

³⁸ Johanna Broda, “Simbolismo de los volcanes...”

En esta misma perspectiva, Alejandra Gámez escribe su artículo “El cerro-troje: cosmovisión, ritualidad, saberes y usos en una comunidad *ngiwá* del sur de Puebla”.³⁹ Inicia con una reflexión general acerca de la importancia del cerro en la cosmovisión mesoamericana. Se trata de un simbolismo cargado de referentes culturales concretado en un espacio al que se le atribuye un significado. De esta forma, el cerro representa un punto geográfico personificado y, para los popolocas del sur de Puebla, es un símbolo emblemático, el cual no sólo es dador de la lluvia, sino que guarda en su interior el sustento de la población: el maíz. Asimismo, el cerro es un marcador del territorio de las comunidades. En este sentido, para la autora, las creencias, prácticas y apropiación en torno al cerro permiten conceptualizarlo como un “gran complejo”, el cual remite a una gran troje que encierra toda una cosmovisión que caracteriza a la tradición cultural mesoamericana.

Ahora bien, como resulta problemático hacer una categorización de los textos, ya que se puede empezar por monografías generales e ir hasta los temas especializados (con diferentes teorías manejadas en los estudios etnográficos), lo más conveniente es hacerlo por zonas, las cuales se definirán según las grandes montañas⁴⁰ que en ellas se sitúan, teniendo así las zonas: 1) Popocatepetl-Iztaccíhuatl, 2) Nevado de Toluca, 3) la Malinche, 4) Cofre de Perote y Pico de Orizaba. Mención aparte es 5) la región de Morelos, caracterizada por un singular culto a los aires, relacionado con la petición de lluvias.

Popocatepetl-Iztaccíhuatl

Esta zona conocida como “la región del piedemonte poblano”,⁴¹ conformada por los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl, que pertenecen

³⁹ Alejandra Gámez, “El cerro-troje: cosmovisión, ritualidad, saberes y usos en una comunidad *ngiwá* del sur de Puebla”, en Johanna Broda y Alejandra Gámez (coords.), *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, Puebla, Pue., Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009, p. 79-96.

⁴⁰ En ese sentido, el papel específico de los graniceros, así como las investigaciones etnográficas hechas sobre el tema, se abordarán en el capítulo “Los especialistas meteorológicos” de este libro. Quiero señalar que, a casi cinco años de haber escrito la presente obra, la bibliografía se ha desbordado. Es por ello que aclaro que mis referencias, en especial sobre el tema de las grandes montañas por regiones, se limitan hasta el año 2010. Habrá trabajos posteriores que serán citados en datos muy específicos porque así lo requiere la investigación para precisar la información.

⁴¹ Luis Fuentes, “El paisaje en el piedemonte poblano de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl”, *Boletín del Instituto de Geografía*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Geografía, México, n. VI, 1975,

a la Sierra Nevada, y ésta, a su vez, al Sistema Volcánico Transversal, ha tenido importancia desde la época prehispánica, ya que fue asiento de pequeños centros ceremoniales. Por tal motivo se han hecho numerosos trabajos arqueológicos, históricos y etnográficos al respecto,⁴² que evidencian a esta pareja montañosa por excelencia como, quizá, la más importante región que suscita el culto a las montañas.⁴³

Actualmente en ciertos poblados, en especial los que se ubican en las faldas de estos grandes volcanes (sobre todo de los estados de Puebla y Morelos, a pesar de compartir el territorio con el Estado de México y el de Tlaxcala), se llevan a cabo los rituales de petición de lluvia el 2 y el 3 de mayo. Son rituales de antigua tradición histórica, en los que la idea principal sigue siendo la invocación del agua suficiente para la tierra y, por ende, el bienestar de la población.

Uno de los primeros antropólogos en hacer investigación etnográfica prolongada en la zona "Popocatepetl e Iztaccíhuatl" ha sido Julio Glockner, el cual a finales de los años ochenta empezó a estudiar estos temas.⁴⁴ En su libro *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popoca-*

⁴² Sólo por mencionar algunos: Raúl Aranda (1997, 2001, 2006); Johanna Broda (1991, 1996, 1997, 2001); Gordon Brotherston (1997); Luis Fuentes (1975); Stanislaw Iwaniszewski (2001); Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (2001), y José Luis Lorenzo (1957).

⁴³ Los mexicas le dedicaban específicamente al Popocatepetl una de las fiestas principales del mes (*Tepilhuitl*: la fiesta de cerros). La ceremonia consistía en "hacer cerritos de masas de bledo (alegría o *huautli* [amaranto]) colocando en medio uno más grande que representaba el volcán. Después arrojaban a los cuatro puntos cardinales maíz de cuatro colores: negro, blanco, amarillo y entreverado. La fiesta concluía con solemnísimas danzas en la que se iba vestido con un traje talar blanco y en él pintados corazones y manos abiertas, significando que pedían buenas cosechas, y danzaban con bateas de madera y grandes jícaras, como pidiendo limosna a sus dioses. Llevaban a la danza dos esclavas hermanas jóvenes, que significaban una el hambre y otra la hartura, y ambas eran sacrificadas al Volcán". Luis Fuentes, "El paisaje en el piedemonte poblano...", p. 98.

⁴⁴ Consúltese al respecto a Aurelio Fernández y Julio Glockner, "Culto a los volcanes", *Crítica, Revista Cultural de la Universidad Autónoma de Puebla*, Puebla, Pue., n. 40, nueva época, 1989, p. 101-111, y a Julio Glockner, "La Cruz en El Ombligo", *Crítica, Revista Cultural de la Universidad Autónoma de Puebla*, Puebla, Pue., nueva época, n. 50, marzo de 1993, p. 61-65. Después de su libro *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl e Iztaccíhuatl*, Julio Glockner se especializará en ciertas temáticas como la de graniceros, e incluso, a partir de 1994, en la problemática del incremento de la actividad volcánica del Popocatepetl; con respecto a estos puntos, consúltese: "Los sueños del tiempo", en Johanna Broda y Beatriz Albores (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, p. 503-522; "La incidental aparición de Tláloc en un patio", p. 34-37, y "Conocedores del tiempo: los graniceros del Popocatepetl", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, p. 299-334. Actualmente, Glockner se encuentra interesado en temas relacionados con el uso de "enteógenos" (hongos) en los rituales de petición de lluvia, elementos utilizados en dichos eventos (comunicación personal, 8 de junio de 2006). Julio Glockner y

*tépetl e Iztaccíhuatl*⁴⁵ registra los rituales propiciatorios de las lluvias en ambos volcanes, trabajando no sólo exhaustivamente con cronistas e historiadores, sino dando voz a sus protagonistas: los campesinos del estado de Puebla. Otro de sus principales textos es *Así en la tierra como en el cielo*,⁴⁶ libro que aborda la organización, las prácticas y las creencias religiosas de un grupo de pedidores de lluvia del estado de Morelos: los misioneros del temporal.

Las revistas *Elementos* (número 30), *Cuadernos de Extensión* (número 3) y *Crítica* (números 40 y 50), auspiciadas por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, fueron fundamentales para dar a conocer a detalle, al público en general, la relación que ha tenido el hombre con los volcanes. Investigadores como Aurelio Fernández, y el mismo Glockner, se encargaron de difundir a finales de los años noventa las diversas prácticas rituales de los lugareños que acontecen en lo alto de las montañas durante el mes de mayo. Sin embargo, el repentino auge de la difusión de estas prácticas rituales de origen milenario se volvió considerablemente relevante frente a la erupción del volcán Popocatepetl, en diciembre de 1994, al surgir un tema de interés social respecto del cual las “sociedades modernas” no dan cabida a la posibilidad de pensar que exista gente que suba a efectuar rituales ante la eventualidad de un desastre inminente.⁴⁷

Enrique Soto (comps.), *La realidad alterada. Drogas, enteógenos y cultura*, México, Debate, Arena Abierta, 2006.

⁴⁵ Julio Glockner, *Los volcanes sagrados...*

⁴⁶ Julio Glockner, *Así en la tierra como en el cielo*.

⁴⁷ Otras publicaciones con el mismo propósito de difusión de esta zona, fueron: *Tierra Adentro* (número 98); *National Geographic* (número 4), y *México Desconocido* (número 289). Igualmente, las revistas especializadas en fenómenos naturales, dirigidas por organismos gubernamentales como Protección Civil y el Centro Nacional de Prevención de Desastres (CENAPRED), abordaron el tema del desastre en relación con el Popocatepetl: *Prevención* (número 18); *Ciencias* (número 41); *Investigación Hoy* (número 87), y *¿Cómo Ves?* (número 1). Con respecto al tema, consúltese: Alicia Juárez Becerril, *La vida frente al volcán. Estudio sociológico de Santiago Xalitzintla, Puebla*, tesis de licenciatura en Sociología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 2002; “Monitoreando la vida: percepciones en torno a la religiosidad popular en el volcán Popocatepetl frente a la visión tecnocrática”, en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009, p. 129-145. Gabriela Vera, “Ancianos, tiemperos y otras figuras de autoridad en dos comunidades del volcán Popocatepetl”, en Jesús M. Macías (coord.), *La disputa por el riesgo en el volcán Popocatepetl*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Publicaciones de la Casa Chata, 2005, p. 99-163. Verónica Valdez, *Habitando a las faldas de un volcán activo: representaciones sociales en torno al Popocatepetl, Ecatzingo, Estado de México*, tesis de licenciatura en Sociología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de

De acuerdo con un registro concreto de las festividades de culto en estos volcanes, pocos autores de tesis de licenciatura (obviamente dentro de la rama de las ciencias sociales) han hecho investigación etnográfica en poblados y momentos precisos. Tal es mi caso particular, pues mi trabajo *La vida frente al volcán. Estudio sociológico de Santiago Xalitzintla, Puebla*,⁴⁸ a pesar de haberlo estructurado bajo lineamientos sociológicos, registra el ritual de petición de lluvias y culto al Popocatepetl en el año 2000.

En 2004, Pablo King presenta *En nombre del Popocatepetl. Religión popular y paisaje ritual en la Sierra Nevada*, cuyo trabajo de campo remite a varios lugares, como la cueva de Canaltitla y San Pedro Nexapa, en el Estado de México, y al estudio de las organizaciones de las comunidades temporaleras. El autor muestra que la religiosidad popular está presente en las comunidades campesinas, sin dejar de lado los embates de la modernidad. Esta tesis fue publicada como libro en 2010.⁴⁹

Otra modalidad ha sido el documental *Allende los volcanes: Iztaccíhuatl-Popocatepetl* (2005) de Ramsés Hernández, Antonio Sampayo y Eduardo Zafra que, aunque deja de lado aspectos históricos fundamentales, presenta datos interesantes sobre diversos parajes rituales y diversos “especialistas rituales”. Actualmente, la tesis de maestría de Antonio Sampayo: *El culto a la montaña en la tradición religiosa náhuatl: análisis comparativo entre la sierra norte de Puebla y la Sierra Nevada Iztaccíhuatl-Popocatepetl*,⁵⁰ cuyo hilo conductor está dado por la percepción cultural del entorno biofísico, integra en un modelo interpretativo la figura del tiempero y las manifestaciones del paisaje.

Un dato importante es que el culto a don Gregorio Popocatepetl y a doña Rosita o doña Manuelita Iztaccíhuatl se puede rendir desde cualquier otro punto regional, es decir, no precisamente en “El Ombligo” o “El Rostro” o “La Mesa” y “La Cueva”.⁵¹ Casos singulares son retomados en la obra *La montaña en el paisaje ritual*,⁵² en donde algunos

Ciencias Políticas y Sociales, 2010. Carlos Villa Roiz, *Popocatepetl. Mitos, ciencia y cultura (un cráter en el tiempo)*, México, Plaza y Valdés, 1997.

⁴⁸ Alicia Juárez Becerril, *La vida frente al volcán...*

⁴⁹ Pablo King, *En nombre del Popocatepetl...*

⁵⁰ Antonio Sampayo, *El culto a la montaña en la tradición religiosa náhuatl: análisis comparativo entre la sierra norte de Puebla y la Sierra Nevada Iztaccíhuatl-Popocatepetl*, proyecto de maestría, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas (en preparación).

⁵¹ Sitios de culto en los volcanes.

⁵² Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*.

trabajos etnográficos dan cuenta de que, desde pequeños cerros ubicados en zonas lejanas, se les rinde un culto a estas grandes montañas en los rituales agrícolas; tal es el tema de Coatetelco, Morelos, estudiado por Druzo Maldonado,⁵³ y el trabajo de Samuel Villuela⁵⁴ sobre la montaña de Guerrero en las comunidades nahuas de los municipios de Chilapa, Zitlala y Tlapa.⁵⁵

Mención aparte merece el trabajo de Alejandro Robles⁵⁶ en la zona del Nevado de Toluca, en donde nos habla de la importante relación que tiene el Popocatepetl con el Xinantécatl, ya que “uno es conformado por lumbre, y el otro, por agua”.⁵⁷

⁵³ Druzo Maldonado, “Cerros y volcanes que se invocan en el culto a los aires en Coatetelco, Morelos”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001, p. 395-417.

⁵⁴ Samuel Villela, “El culto a los cerros en la montaña de Guerrero”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001, p. 331-352.

⁵⁵ La zona de Guerrero es una región muy fructífera en cuanto al ritual de petición de lluvias. Destacan los trabajos de: Johanna Broda, “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz”. Catharine Good, “El ritual y la reproducción de la cultura...”; “Ofrendar, alimentar y nutrir: los usos de la comida en la vida ritual nahua”, en Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 307-320. Danièle Dehouve, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Plaza y Valdés, 2007. Françoise Neff, “La lucerna y el volcán negro”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001, p.353-374.

⁵⁶ Alejandro Robles, “El Nevado de Toluca: ‘ombligo de mar y de todo el mundo’”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001, p. 149-160.

⁵⁷ Siguiendo con el tema de la actividad volcánica del Popocatepetl, Alejandro Robles nos habla de que este acontecimiento también repercutió en el Nevado de Toluca, ya que, según testimonios, los pobladores aseguraban que si del Popocatepetl estaba brotando fuego, el Nevado corría el riesgo de desbordar su agua para apagarlo. En este sentido, hay textos que hablan del Popocatepetl en términos de desastre, pero en relación constante con la cosmovisión de la comunidad. Para mayor información, consúltense: Julio Glockner, “Los sueños del tiempo”; *Así en la tierra como en el cielo*. Alicia Juárez Becerril, *La vida frente al volcán...*; “Monitoreando la vida...”; “Reflexiones en torno a la sociología del desastre, unidad de análisis en un caso concreto de México”, *Acta Sociológica*, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Sociológicos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, México, n. 50: Fragmentos sociológicos, 2009, p. 13-36. Gabriela Vera, “Ancianos, tiempos y otras figuras...” Verónica Valdez, *Habitando a las faldas de un volcán activo...* A finales de 2009, Julio Glockner, el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, así como el Centro Universitario para la Prevención de Desastres Regionales-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, organizaron el evento Encuentros sobre el Volcán Popocatepetl a 15 Años de su Erupción. En

Finalmente, existen otras publicaciones con una perspectiva más general, que abordan diferentes aspectos (como —por ejemplo— su historia, su arqueología y su naturaleza, entre otros). Tal es el libro editado por Alonso Zavala: *Los volcanes, símbolo de México*,⁵⁸ que contiene unas impresionantes fotografías y constituye una recopilación general de los diversos documentos que, desde los códices hasta nuestros días, han tenido como referentes a los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl. Otro volumen con la misma característica de difusión es el libro de José N. Iturriaga: *El Popocatepetl ayer y hoy*,⁵⁹ el cual reúne crónicas de diversos extranjeros desde el siglo XVI hasta la actualidad. Este autor parte de los temas de la vulcanología, así como de los ritos y las tradiciones que giran en torno al volcán. Por su parte, Carlos Villa Roiz, en su libro *Popocatepetl. Mitos, ciencia y cultura (un cráter en el tiempo)*,⁶⁰ aborda una perspectiva general acerca de las montañas Popocatepetl e Iztaccíhuatl. Otro libro bajo las mismas características es *El mito de dos volcanes: Popocatepetl e Iztaccíhuatl*,⁶¹ cuyo contenido de los capítulos gira en torno a temáticas generales del coloso, en donde se exaltan, al mismo tiempo, las obras de arte en donde se ha representado el volcán.

El Nevado de Toluca

En realidad, son muy contados los trabajos etnográficos actuales referidos a este importante volcán, cuyas características geológicas son muy particulares, ya que presenta en su cráter dos lagunas (el Sol, la mayor, y la Luna, la menor), separadas por el cerro El Ombligo.

Para Arturo Montero,⁶² es la montaña en donde se han encontrado más sitios arqueológicos, debido a que dichas lagunas eran veneradas

dicho espacio se expusieron y debatieron los resultados de investigaciones, expresiones artísticas y desarrollos tecnológicos acerca del proceso eruptivo del Popocatepetl en relación con la población y las acciones preventivas, así como los estudios geocientíficos.

⁵⁸ Manuel Zavala y Alonso (ed.), *Los volcanes, símbolo de México*, México, Ciudad de México Librería y Editora, 1992.

⁵⁹ José N. Iturriaga, *El Popocatepetl ayer y hoy. "Don Gregorio" en las crónicas de extranjeros desde el siglo XVI hasta la actualidad*, México, Diana, 1997.

⁶⁰ Carlos Villa Roiz, *Popocatepetl...*

⁶¹ Fernando del Paso, et al., *El mito de dos volcanes: Popocatepetl, Iztaccíhuatl*, México, Instituto Nacional de Bellas Artes, 2005.

⁶² Arturo Montero, *Atlas arqueológico de la alta montaña mexicana*.

en la antigüedad. Hoy en día, según algunos testimonios,⁶³ se tiene la creencia de que el agua almacenada en lo alto del volcán proviene del mar y se encuentra regulada por san Marcial.⁶⁴ Otra de las ideas en el imaginario de la población es que el Nevado tiene una estrecha relación con la atmósfera, especialmente en lo que respecta a la conformación de las nubes y la regulación de los aires, aguaceros y granizos.

Al parecer, existen poblados como los de San Miguel Oxtotilpan, San Francisco Oxtotilpan, San Juan Tilapa y Tenango que ascienden en peregrinaciones al volcán, especialmente cuando hay un retraso de lluvias (a mediados de mayo, principios de junio). Sin embargo, no es un ritual anual, ya que no se celebra año con año, sino sólo cuando es necesario. Como cada peregrinación es independiente, cada una abarca diversos ritos, ya sea subir la imagen de bulto de san Miguel Arcángel, o hacer “velación” con ceras toda una noche en lo alto del Nevado.⁶⁵

Alejandro Robles ha escrito un interesante trabajo sobre la visión y el simbolismo que, acerca de este volcán, tienen los habitantes de las poblaciones ubicadas al oriente del Nevado de Toluca. Estas poblaciones son: Atlatlahuca, San Miguel Balderas, San Francisco Putla, Tenango y, principalmente, San Pedro Tlanixco. A partir de un análisis detallado de aspectos geológicos y geográficos, así como etnográficos, el autor resalta el paisaje ritual y la vinculación que tiene el hombre con su entorno natural. Su trabajo se centra en el agua acumulada en el cono del Nevado. Especialmente recopiló datos acerca de algunas peregrinaciones no periódicas, de gente que sube a hacer algún rito propiciatorio para la lluvia como, por ejemplo, bajar de las lagunas botellas con el agua de estos cuerpos de agua para, posteriormente, enterrar las botellas en las milpas. En este sentido, el agua contenida en el cráter del Nevado es considerada como poderosa para producir la lluvia, ya que el agua “está animada por alguna fuerza que le confiere la capacidad de formar nublados y atraer el agua de lluvia”.⁶⁶

⁶³ Consúltese Alejandro Robles, “El Nevado de Toluca...”; “La montaña del Nevado de Toluca, el agua y la petición de lluvia”, en Alejandra Gámez (coord.), *Rituales del agua en una perspectiva comparativa: el tiempo y el espacio de los cerros*, Puebla, Pue., Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Colegio de Antropología Social (en prensa).

⁶⁴ Según Alejandro Robles, San Marcial es un picacho (zona pedregosa con innumerables grietas, donde se acumula y permanece el hielo) que rodea el amplio cráter; este lugar, al parecer, tiene una cueva, la cual es motivo de culto. “El Nevado de Toluca...”

⁶⁵ Arturo Montero, *Atlas arqueológico de la alta montaña mexicana*.

⁶⁶ Alejandro Robles, “La montaña del Nevado de Toluca...”

Finalmente, es necesario señalar que el 12 de mayo de 2007, por invitación del arqueólogo Arturo Montero y demás colegas del Proyecto INAH, un grupo de alumnos y colegas tuvimos la oportunidad de visitar con la doctora Broda a los arqueólogos y buzos que estaban trabajando en el cráter del Nevado de Toluca. Allí pudimos observar los objetos extraídos del fondo de los lagos y en sus orillas, los cuales dan amplia evidencia de prácticas rituales, aunque, como lo señala Broda,⁶⁷ no se puede conocer en detalle la secuencia ni la forma exacta de los ritos. En este sentido, solamente “se puede interpretar el simbolismo de los objetos y de los ritos que probablemente se hacían allí por medio de la analogía a partir de lo que sabemos en términos más amplios sobre el culto prehispánico de los cerros y la lluvia”. Así pues, entre los objetos encontrados en el fondo de la laguna de la Luna sobresalen unas bolas de copal que nos remiten a una relación con las nubes, pues la combustión del copal forma un humo que asemeja las nubes cargadas de agua.⁶⁸ Igualmente llaman la atención los cetros de rayos-serpientes hechos de madera, los cuales “quizás tuvieron la finalidad de producir el efecto de actuar como unos bastones de mando que podían estimular y dominar el fluir de las energías meteorológicas”.⁶⁹ Por otra parte, la vasta cantidad de púas de maguey “remiten al auto-sacrificio que practicaban los sacerdotes mexicas”. Con base en la riqueza de la información y en una serie de estudios especializados, Pilar Luna, Arturo Montero y Roberto Junco editaron el volumen *Las aguas celestiales: Nevado de Toluca*.⁷⁰ Se trata de un trabajo integral que reúne varios artículos de distintos especialistas de diferentes disciplinas, que reflexionan en torno al Nevado de Toluca, siendo éste el volumen más completo acerca de dicha montaña. En él llaman la atención las evidencias tanto históricas como etnográficas que señalan María Elena Maruri⁷¹ y Alejandro Robles⁷² acerca del

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

⁶⁸ Aurora Montúfar, *Los copales mexicanos y la resina sagrada del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2007, p. 116 (Colección Científica, 509).

⁶⁹ Johanna Broda, “Cosmovisión y observación de la naturaleza en el Nevado de Toluca”.

⁷⁰ Pilar Luna, Arturo Montero y Roberto Junco (coords.), *Las aguas celestiales: Nevado de Toluca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009.

⁷¹ María Elena Maruri, “Testimonios sobre el culto a la Sierra Nevada durante el virreinato”, en Pilar Luna, Arturo Montero y Roberto Junco (coords.), *Las aguas celestiales: Nevado de Toluca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009, p. 81-86.

⁷² Alejandro Robles, “La montaña del Nevado y su presencia en la etnografía”.

culto a la montaña y la importancia del agua que contienen las lagunas, así como la cosmovisión que se sustenta en las ideas acerca del Nevado.

La Malinche

Este volcán aislado, llamado también Matlalcueye, se encuentra en el estado de Tlaxcala y fue un importante centro ritual en la época prehispánica, según las diversas fuentes históricas.

La información etnográfica en la actualidad también es muy relevante: Alba González⁷³ escribió un trabajo detallado sobre la zona de la Malinche, en donde analiza aspectos de la economía agrícola tradicional en relación no sólo con el paisaje cultural (tomando en cuenta las creencias y ceremonias de petición de lluvias en manos de distintos especialistas) sino también con las festividades locales. En los seis poblados que visita (Contla, Papalotla, Mazatecochco, Tenancingo, S. P. Monte y Buensuceso), la autora registra las distintas percepciones que se tienen del volcán, las diferentes categorías de especialistas que poseen el cargo de “conjuradores” (graniceros, brujos e incluso sacerdotes católicos) y las similitudes y diferencias entre éstos.

El atlas de alta montaña de Arturo Montero⁷⁴ refiere datos sobre pobladores aledaños a la comunidad de Canoa, quienes hacen un ritual en el mes de febrero para la propiciación de la lluvia en la barranca de Hueytziatl. Se trata de un recorrido de tres horas para llegar a dos cuevas que se encuentran en dicha barranca, lugares donde nace el agua que surte al poblado. Por tal motivo, los lugareños llevan varios regalos a la montaña y los depositan en los interiores de esas oquedades.

Otro autor con experiencia en trabajo de campo en la zona de la Malinche es David Robichaux, quien en su estudio desarrolla la estrecha relación de los pobladores de Santa María Acxotla del Monte con dicho volcán: “es considerado no sólo como fuente de las lluvias, sino que se asocia con el granizo, los relámpagos, las nubes, las fuentes subterráneas de agua, incluso con el mar”.⁷⁵ En este sentido, la Malinche es una

⁷³ Alba González Jácome, “Agricultura y especialistas en ideología agrícola: Tlaxcala, México”, en Johanna Broda y Beatriz Albores (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, p. 467-501.

⁷⁴ Arturo Montero, *Atlas arqueológico de la alta montaña mexicana*.

⁷⁵ David Robichaux, “Lluvia, granizo y rayos: especialistas meteorológicos y la cosmovisión mesoamericana en la región de la Malinche, Tlaxcala”, en Annamária Lammel, Marina

montaña benévola que los protege y los favorece con el agua y, por tal motivo, se le hacen ceremonias ligadas al ciclo agrícola.

Existen datos interesantes sobre el culto a la montaña en la región de la Malinche, recopilados en el libro *Mapa de Cuauhtinchan II, entre la ciencia y lo sagrado*, coordinado por Tim Tucker y Arturo Montero.⁷⁶ Destacan los trabajos de Sergio Suárez y Ma. Eugenia Ochoa junto con el de Samuel Malpica.

Sergio Suárez nos señala las poblaciones tlaxcaltecas de San Luis Teolocholco y Santa Isabel Xiloxotla, participantes del culto a la Malinche, en donde, de forma pública o privada, llevan a cabo rituales en diversas fechas y colocan ofrendas en los lugares donde hay agua: barrancas, cuevas, manantiales. Estas celebraciones tienen el propósito de “pagar” su deuda con las deidades del agua, o bien, pedir el vital líquido para sus campos de cultivo, o incluso para exigir u obligar a la Malinche a darles mantenimiento.⁷⁷ La investigación de Suárez detalla minuciosamente las peregrinaciones que han hecho los feligreses a la montaña a través del tiempo y que ahora se fusionan con elementos católicos que le dan sentido a su visión del mundo.

María Eugenia Ochoa y Samuel Malpica abordan las peticiones de lluvias celebradas el 3 de mayo por parte de los habitantes ubicados en las faldas de la Malinche. Su trabajo se centra en definir a la montaña, a partir de fuentes históricas, como centro del mundo y montaña abierta, concepciones que remiten a los mantenimientos que se encuentran en el interior de los cerros. Especialmente, la Malinche representaba la “montaña de la diosa de lluvia” y antiguamente sus ofrendas eran los jades verdes y las plumas de quetzal, que simbolizaban respectivamente “las hojas verdes del elote así como las hojas largas y verdes de la caña de maíz”.⁷⁸

Finalmente, un volumen en relación con la cosmovisión de la zona de la Malinche es el libro coordinado por Francisco Castro y Tim Tucker,

Goloubinoff y Esther Katz (eds.), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Publicaciones de la Casa Chata, 2008, p. 404.

⁷⁶ Tim Tucker y Arturo Montero (coords.), *Mapa de Cuauhtinchan II. Entre la ciencia y lo sagrado*, México, Mesoamerican Research Foundation, 2008.

⁷⁷ Sergio Suárez, “Matlalcueye, la montaña sagrada y sus santuarios”, en Tim Tucker y Arturo Montero (coords.), *Mapa de Cuauhtinchan II. Entre la ciencia y lo sagrado*, México, Mesoamerican Research Foundation, 2008, p. 237.

⁷⁸ Ma. Eugenia Ochoa y Samuel Malpica, “La montaña Matlalcueitl (la Malinche)”, en Tim Tucker y Arturo Montero (coords.), *Mapa de Cuauhtinchan II. Entre la ciencia y lo sagrado*, México, Mesoamerican Research Foundation, 2008, p. 243-263.

titulado *Matlalcueyetl: visiones plurales sobre cultura, ambiente y desarrollo*.⁷⁹ En este volumen destacan varios artículos que abordan los temas del paisaje ritual así como la etnografía actual en las comunidades de los alrededores, y entre ellos están los trabajos de Arturo Montero y Francisco Rivas, respectivamente.

Arturo Montero analiza el paisaje ritual que rodea a la Malinche y sus propiedades astronómicas en el sitio arqueológico de Xochitécatl, centro ceremonial prehispánico que se remonta al Preclásico. Esta estructura, denominada como “E1”, fue un espacio de uso ritual aun hasta la época virreinal, tal y como lo muestran los vestigios arqueológicos que se han encontrado. Pese a que se trata de un estudio especializado en temas arqueoastronómicos, la investigación se centra en el análisis de las construcciones dedicadas a las actividades ceremoniales, “las cuales obedecían a las ideas basadas en la cosmovisión, es decir, en las creencias del funcionamiento del universo”.⁸⁰ En este sentido, la Malinche y sus elevaciones aledañas han sido a lo largo de la historia grandes marcadores de horizonte en relación con la posición del sol, lo que conlleva a un conocimiento sistemático de la observación de la naturaleza, siempre en articulación con la vida social del hombre.

Por su parte, Francisco Rivas escribe un interesante estudio etnográfico sobre la representación de la Malinche en el imaginario actual de las poblaciones de Huamantla, San Juan Ixtenco y San Bernardino Contla, en el estado de Tlaxcala. El autor, basándose en las fuentes de los cronistas del siglo XVI, plantea interesantes analogías entre la Matlalcueye y la diosa mexica Cihuacóatl, correspondencias que no sólo corrobora con los datos históricos sino también con relatos y testimonios recopilados en la actualidad, producto de la memoria histórica y el imaginario colectivo de las comunidades. Llama la atención la asociación simbólica entre la Malinche, la serpiente y el agua, tríada que continua dándole sentido a los diferentes rituales llevados a cabo hoy en día.

⁷⁹ Francisco Castro y Tim Tucker (coords.), *Matlalcueyetl: visiones plurales sobre cultura, ambiente y desarrollo*, México, El Colegio de Tlaxcala/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología/Mesoamerican Research Foundation, 2010, t. I y II.

⁸⁰ Arturo Montero, “El volcán, la pirámide y los astros”, en Francisco Castro y Tim Tucker (coords.), *Matlalcueyetl: visiones plurales sobre cultura, ambiente y desarrollo*, México, El Colegio de Tlaxcala/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología/Mesoamerican Research Foundation, 2010, t. I, p. 283-304.

El Cofre de Perote y el Pico de Orizaba

El Cofre de Perote, también llamado Nauhcampatépétl, es un volcán extinto ubicado en el estado de Veracruz. Se trata de otro espacio natural, con asentamientos de rituales contemporáneos relacionados con la petición de lluvia.

En el *Mapa de Cuauhtinchan II*, el volcán ha sido identificado como “un cerro de cuatro niveles, cuyo último nivel, en la cumbre, está representando a Tlaloc”.⁸¹ En este sentido se le considera como una advocación de esta deidad⁸² y, como tal, fue considerada una montaña sagrada, en donde habitan los tlaloque que cuidan los campos, ya que abundan las semillas, las plantas y el agua; esta última tiene una conexión subterránea con el mar.

Una de las principales poblaciones vinculadas con el volcán es la comunidad de Xico. La investigación etnográfica de Rebeca Noriega⁸³ abunda en información sobre los “tlamatines” u hombres-trueno (personificados en seres sobrenaturales), controladores del tiempo en las faldas del Cofre de Perote que habitan en las diferentes cuevas del volcán, en donde resguardan sus instrumentos para propiciar el granizo, los relámpagos, los truenos y las nubes, según testimonios de pobladores de Xocotepec y Xico. También son llamados “tlamatine”, seres humanos como tiemperos o brujos.

Otro de los estudios relacionados con el culto a la naturaleza en Veracruz se refiere a la comunidad de Jalcolmulco. Adelina Suzan⁸⁴ analiza en su trabajo diversos elementos del paisaje, destacando la importancia de los “airecitos-niños”, los cuales son percibidos de color verde, amarillo y azul y se les identifica como duendecitos juguetones que viven en las cuevas, los cerros y las fuentes de agua, en donde pierden a la gente, especialmente a los niños; en ocasiones

⁸¹ Adelina Suzan, *Paisaje y ritualidad en Xicochimalco, Ver. Un municipio en el bosque de niebla*, tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2008, p. 206.

⁸² Arturo Montero, *Atlas arqueológico de la alta montaña mexicana*, p. 133.

⁸³ Rebeca Noriega, “Tlamatines: los controladores de tiempo de la falda del Cofre de Perote, estado de Veracruz”, en Johanna Broda y Beatriz Albores (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, p. 525-563; *Tlamatine. Mito-lógica del trueno*, México, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2008.

⁸⁴ Adelina Suzan, *Los seres sobrenaturales en el paisaje ritual de Jalcolmulco, Veracruz*, tesis de maestría en Historia y Etnohistoria, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2004.

pueden causar la muerte, según testimonios recopilados por la autora. En Xico, los aires se encuentran asociados a los *tlatatinime*, quienes habitan los “encantos”.⁸⁵ Los describen como niños pelones o con cabello largo y vestidos de rojo; les gusta perder a la gente física y espiritualmente.

En cuanto al Pico de Orizaba o Citlaltépetl, la montaña más alta de México, se dispone de pocas referencias etnográficas en la actualidad. Un estudio interesante sobre la cosmovisión histórica de esta montaña es el de Rubén Morante,⁸⁶ quien describe el papel del volcán en el pensamiento religioso mesoamericano, señalando la importancia de los diferentes nombres que se le han asignado, producto de la percepción del hombre con su entorno natural. Llama la atención que existen nombres como “Nuestra Señora de las Nieves”, otorgado por Pedro de Alvarado en 1518; “Volcán de San Andrés”, que se refiere a su cercanía con la población de San Andrés Chalchicomula; y topónimos prehispánicos como “Citlaltépetl” y “Poyauhtécatl”.

Junto con el Pico de Orizaba, la Sierra Negra o Atlitzin, de acuerdo con Montero, forma un sistema binario por pertenecer a una misma falla geológica. En esta sierra se han encontrado evidencias arqueológicas (cerámica) relacionadas con rituales, dirigidas al Pico de Orizaba. Sin embargo, la búsqueda de rituales de petición de lluvia contemporáneos no ha dado resultados hasta el momento. En esta perspectiva, señala Montero que “el ascenso a la cima por el flanco sur no tiene mayor complicación técnica, pues en repetidos momentos climáticos la pendiente está ausente de campos de hielo y nieve”.⁸⁷ De tal forma no se descartan las prácticas rituales, especialmente las peregrinaciones de campesinos.

⁸⁵ Los “encantos” son lugares mágicos insertos en la naturaleza. Las comunidades los vinculan con espacios naturales, como, por ejemplo, los bosques. En ellos se encuentran los mantenimientos que el hombre necesita para vivir plenamente. Se dice que los “encantos” se abren especialmente a las doce horas del día y se cierran a una hora determinada. Los humanos suelen “perdersse” en tales lugares, debido a las riquezas naturales y materiales que en ellos se encuentran. En este sentido, una hora de vida humana puede ser equivalente a un año de vida dentro de los “encantos”.

⁸⁶ Rubén Morante, “El Pico de Orizaba en la cosmovisión del México prehispánico”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001, p. 49-64.

⁸⁷ Arturo Montero, *Atlas arqueológico de la alta montaña mexicana*, p. 69.

*Los aires en la región de Morelos*⁸⁸

En la región de Morelos, los aires son percibidos de una manera particular. Para comprender mejor estas características, nos basaremos en la propuesta de Druzo Maldonado, quien los analiza dentro de una geografía bipolar. “Los aires interactúan dentro de una geografía bipolar: por una parte, la geografía física (el ecosistema); y por otra, la geografía ritual.”⁸⁹

Así pues, refiriéndonos a la geografía física, el estado de Morelos se encuentra en una zona de dominio de los vientos alisios,⁹⁰ mismos que durante el verano son fuertes y profundos, convirtiéndose en precipitación. La intensidad y dirección del viento en esta entidad no varía mucho en las diferentes estaciones de invierno y verano. Por otro lado, resultan de particular importancia los ciclones tropicales del Pacífico, ya que introducen humedad, la cual “es transportada hasta la Sierra Volcánica Transversal, a través de la cuenca del Balsas, produciendo abundante precipitación en las laderas australes de las sierras”.⁹¹

En este sentido, existe todo un complejo natural en cuanto a la conformación de los aires en Morelos, ya que la región recibe vientos de los diferentes puntos cardinales, emanados de las conformaciones geológicas que la rodean y del Pacífico.

Tomando en cuenta la activa presencia de vientos en el estado, existe una percepción simbólica muy peculiar de éstos. Como parte de su cosmovisión, las comunidades campesinas de la región norte de Morelos aún conciben en el mundo diversos elementos de la

⁸⁸ Existen también datos etnográficos sobre los aires relacionados con el ciclo agrícola en los estados de Puebla y Veracruz. Para más referencias sobre los aires, consúltese en este libro el capítulo “La interacción con las divinidades”, apartado “Los niños y los aires”.

⁸⁹ Druzo Maldonado, *Dioses y santuarios: religiosidad indígena en Morelos. (Época prehispánica, colonial y etnografía actual)*, tesis de doctorado en Antropología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1998, p. 393; “Cerros y volcanes...”

⁹⁰ Los vientos alisios forman parte del grupo de vientos constantes o regulares. En el hemisferio norte soplan en dirección noreste y en el hemisferio sur en dirección sureste, hacia el ecuador térmico (donde se unen los puntos de máxima temperatura sobre la Tierra, en una línea imaginaria que se mueve según el movimiento aparente del Sol). En el ecuador se transforman en convectivos ascendentes y forman la zona de calma ecuatorial. Los vientos alisios profundos alcanzan a cruzar la Sierra Madre Oriental y entran al centro del país con una acentuada dirección del este, transportando aún algo de humedad. Llegan así al estado de Morelos, donde convierten dicha humedad en precipitación. Existen cinco tipos de precipitaciones, las cuales surgen según la temperatura: lluvia, granizo, nieve, escarcha y rocío. Enriqueteta García, *Apuntes de climatología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.

⁹¹ Rosalía Vidal, *Algunas relaciones clima-cultivos en el estado de Morelos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Geografía, 1980, p. 11.

naturaleza como “hierofantas” (cerros, volcanes y aires principalmente), es decir, que en esos elementos se manifiesta lo sagrado y con ello es posible tener un intercambio benéfico mediante un trato ceremonial.⁹²

Así pues, los aires definidos como “fluidos gaseosos invisibles de la atmósfera” en la región morelense generalmente son concebidos bajo una dualidad: benignos y malignos. Los “aires malignos” son entes que provocan enfermedades tales como el “mal aire”⁹³ y viven en todas partes. Los “aires benignos” son entidades agrarias dadoras del buen temporal, es decir, la lluvia, y viven en las altas cumbres.⁹⁴

Aparte de esta dualidad, hay una clasificación con respecto al manejo de la agricultura y de la naturaleza que se expresa en “aires de lluvia”, “de rayo”, “de los manantiales”, “de las tormentas”, “del granizo” y “de la milpa”.⁹⁵ Otros aires tienen que ver con la salud y con el comportamiento humano.⁹⁶

Estudios etnográficos hechos en varios poblados del estado de Morelos, como Tepoztlán,⁹⁷ Hueyapan,⁹⁸ Tetelcingo,⁹⁹ El Vigilante,¹⁰⁰

⁹² Julio Glockner, *Los volcanes sagrados...*

⁹³ Es necesario señalar que síntomas como ataques, boca chueca, dolores de articulaciones, tumores, incluso la noción de perder la vida, son considerados bajo una apreciación local de enfermedad. Para evitar castigos y dichas enfermedades, las personas deben pedir permiso para transitar por barrancas, manantiales y cuevas, lugares donde residen estos seres. Miguel Morayta, “La tradición de los aires...”

⁹⁴ Druzo Maldonado, “Cerros y volcanes...”

⁹⁵ Miguel Morayta, “La tradición de los aires...”

⁹⁶ De hecho, para José de Jesús Montoya —*Significado de los aires en la cultura indígena*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1981 (Cuadernos del Museo Nacional de Antropología)— y Alessandro Lupo —“La cosmovisión de los nahuas en la sierra de Puebla”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, p. 335-389— los aires se clasifican, en otra región, en fríos o calientes y, asociados con lo fétido o provenientes de la descomposición, están manejados por brujos o curanderos.

⁹⁷ Oscar Lewis, *Tepoztlán. Un pueblo de México*, México, Joaquín Mortiz, 1968. John Ingham, *Mary, Michael & Lucifer, Folk Catholicism in Central Mexico*, Austin, University of Texas Press, 1986. Johanna Broda y Alejandro Robles, “De rocas y aires en la cosmovisión indígena...”

⁹⁸ Laurencia Álvarez, *La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan, Morelos*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1987 (Serie de Antropología Social, Colección Instituto Nacional Indigenista, 74).

⁹⁹ Alicia Barabas y Miguel Bartolomé, *Ritual y etnicidad entre los nahuas de Morelos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro Regional Morelos, 1981 (Cuadernos de los Centros Regionales).

¹⁰⁰ Gustavo Aviña, “El caso de doña Pragedis...”

Coatetelco,¹⁰¹ Ocoteppec,¹⁰² San Bartolomé Atlacholoaya¹⁰³ y San Andrés de la Cal,¹⁰⁴ demuestran una fuerte presencia de las creencias relacionadas con los aires. En algunas de estas poblaciones se llevan a cabo rituales asociados a estas entidades que se vinculan con la petición de lluvia. Son ceremonias ligadas al conocimiento y al manejo meteorológico: a los conceptos del trabajo ritual y de la interacción con la naturaleza.

En estos rituales y creencias acerca de los aires están involucrados las barrancas, las oquedades rocosas, los respiraderos, los manantiales, los ojos de agua, etcétera. Sin embargo, las cuevas tienen una importancia singular, ya que son concebidas como lugares donde habitan dichas entidades.

En la cosmovisión indígena, las cuevas y los cerros formaban una unidad conceptual. Los cerros eran como vasos grandes que contenían las aguas subterráneas que llenaban el espacio debajo de la tierra. Las cuevas eran la entrada al reino subterráneo sumergido en el agua. Al mismo tiempo se les consideraba lugares de origen, o entradas a las entrañas de la tierra.¹⁰⁵

Innumerables cuevas han sido espacios de culto situados en las estribaciones del volcán Popocatepetl, hacia su lado noreste, y en las caprichosas formaciones rocosas de Tepoztlán. La evidencia histórica registrada en la *Relación geográfica de Tepoztlán* hace referencia a

¹⁰¹ Druzo Maldonado, *Dioses y santuarios...*; "Cerros y volcanes..."; *Religiosidad indígena. Historia y etnografía: Coatetelco, Morelos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2005, 168 p. (Colección Científica. Serie Etnográfica).

¹⁰² Miguel Morayta, "La tradición de los aires..."

¹⁰³ Ulises Fierro, "Culto en Cueva Santa..."

¹⁰⁴ Thomas Grigsby, "In the Stone Warehouse: The Survival of Cave Cult in Central Mexico", *Journal of Latin American Lore*, University of California, Los Angeles, v. 12, n. 2, 1986. Liliana Huicochea, "Yeyecatl-yeyecame..." Ana María Salazar, "Yeyecatl-yeyecame: el espectro simbólico-religioso mesoamericano de las peticiones de lluvia en el paisaje cultural tepozteco", en Noemí Quezada (ed.), *Religiosidad popular México-Cuba*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Plaza y Valdés, 2004, p. 99-110. César Ruiz, *San Andrés de la Cal. Culto a los señores del tiempo en rituales agrarios*, Cuernavaca, Universidad Autónoma del Estado de Morelos/Centro de Investigaciones y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos, 2001. Alicia Juárez Becerril, *Peticiones de lluvia y culto a los aires en San Andrés de la Cal, Morelos*, tesis de maestría en Antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2005; *Los aires y la lluvia...*

¹⁰⁵ Johanna Broda, "El culto mexica de los cerros de la cuenca de México..."

una cueva localizada en San Andrés de la Cal, Morelos, donde los indígenas hacían sus rituales.¹⁰⁶

Otra evidencia que sustenta los cultos en las cuevas durante la época prehispánica es el hallazgo (1992-1993) de ofrendas prehispánicas en la cueva de Chimalacatepec, en el poblado de San Juan Tlacotenco, pueblo sujeto del gran centro religioso de Tepoztlán. No existen datos específicos que permitan determinar si esta ofrenda fue depositada en un evento comunitario. Más bien parece que fueron unos cuantos especialistas religiosos (graniceros) los que se adentraron en el interior del cerro para actuar como encargados de la comunidad. Sin embargo, analizando los objetos encontrados, que datan de la última época prehispánica o de las primeras décadas de la Colonia, los autores interpretan que

se trata de ritos de petición de lluvias, recolectando en cajetes nuevos, de uso doméstico tlahuica, las filtraciones de "agua virgen" que goteaba al interior de la cueva. Se trata de ritos mágicos para atraer la lluvia quemando copal con *yauhtli*... tal y como fueron usados por el gran sacerdote de Tláloc (del Templo Mayor de Tenochtitlan). Y finalmente en las ofrendas de objetos preciosos y arcaicos... parece tratarse de una costumbre ritual extendida durante el Postclásico en las ofrendas a la tierra.¹⁰⁷

Este tipo de cultos de origen mesoamericano ha tenido una especial importancia a lo largo de la historia en la región de Morelos, especialmente en el accidentado paisaje de Tepoztlán, relacionándose directamente con la presencia física y simbólica de los cerros, los vientos y los aires.

Con esta recopilación de datos se confirma que el Altiplano Central es una zona llena de tradición meteorológica y de culto a la naturaleza, debido a las grandes cumbres que la conforman. En el culto a los cerros se fusionan creencias prehispánicas y católicas, convirtiéndose en un aspecto religioso que llama la atención, pues es una actividad que no deja de realizarse a pesar de los cambios históricos, económicos

¹⁰⁶ Juan Gutiérrez de Liébana, "La villa de Tepuztlán y sus estancias, en la pintura (1580)", en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985, t. 1, n. 6, p. 183-196.

¹⁰⁷ Johanna Broda y Druzo Maldonado, "Culto en la cueva de Chimalacatepec, San Juan Tlacotenco, Morelos", en Johanna Broda y Beatriz Albores (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, p. 201.

y tecnológicos ocurridos en el campo mexicano en la actualidad. Y, pese a estos cambios, su organización sostenida por las creencias continúa siendo encabezada por los tiemperos o graniceros, hombres y mujeres que poseen un gran conocimiento acerca de los procesos y fenómenos naturales. Ellos representan una experiencia tangible de la apropiación de elementos de la cultura mesoamericana que, en combinación con la influencia católica y mediante procesos de larga duración, definen su tiempo presente.

