

Escripta

Revista de Historia

LOS “AIRES” Y LOS CONCEPTOS
DE SALUD-ENFERMEDAD ENTRE LOS PUEBLOS
DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE
LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX

THE “AIRS” AND THE CONCEPTS
OF HEALTH-DISEASE AMONG THE PEOPLES
OF THE STATE OF MORELOS DURING
THE FIRST HALF OF THE 20TH CENTURY

Armando Josué López Benítez
orcid.org/0000-0002-7580-296X

Recepción: 28 de febrero de 2021
Aceptación: 5 de septiembre de 2022



LOS “AIRES” Y LOS CONCEPTOS DE SALUD Y ENFERMEDAD ENTRE LOS PUEBLOS DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX

THE "AIRS" AND THE CONCEPTS OF HEALTH AND DISEASE AMONG THE TOWNS OF THE STATE OF MORELOS DURING THE FIRST HALF OF THE 20TH CENTURY

Armando Josué López Benítez¹

Resumen

Los pueblos morelenses mantuvieron vivos diversos rasgos de la cultura nahua que no fue eliminada con la Conquista, la evangelización ni el mestizaje. Las concepciones de salud y enfermedad fueron elementos visibles, puesto que se consideraba que el cuerpo debía mantenerse en equilibrio con respecto a la temperatura que también era atribuida a entidades que eran denominadas “aires”. Representaciones que jugaban un papel central en la cosmovisión de las comunidades, pues se les relacionaba con los elementos atmosféricos, el ciclo agrícola y la armonía social, así como la del cuerpo. Por lo tanto, el presente artículo aborda su importancia simbólica en la región durante la primera mitad del siglo xx.

Palabras clave: Salud; enfermedad; pueblos; “aires”; cosmovisión mesoamericana.

Abstract

The people of Morelos kept alive various traits of the Nahua culture that was not eliminated with the Conquest, evangelization, or miscegenation. The conceptions of health and disease were visible elements since it was considered

¹ Licenciado en Historia y Maestro en Humanidades con especialidad en Historia por la UAM-Iztapalapa, Doctor en Estudios Mesoamericanos por la UNAM. Correo electrónico: lopezbenitezarmandojosue@gmail.com

that the body should be kept in balance with respect to the temperature that was also attributed to entities that were called "airs". Representations that played a central role in the worldview of the communities, since they were related to the atmospheric elements, the agricultural cycle and social harmony, as well as that of the body. Therefore, this article addresses its symbolic importance in the region during the first half of the 20th century.

Key words: Health; disease; towns; "airs"; mesoamerican worldview.

Introducción

El objetivo del presente artículo es dar un acercamiento a la percepción que los pueblos morelenses mantenían sobre la salud y la enfermedad durante la primera mitad del siglo XX, así como su relación con el territorio que era concebido como espacio de residencia de algunas entidades que influían en la vida del ser humano. Para ello, es de vital importancia indicar que en la zona existió una fuerte influencia de la heredada de la cosmovisión nahua; por lo tanto, nuestra propuesta, desde una perspectiva histórico-antropológica, es explicar la manera en que muchas comunidades percibían una realidad heredada en la historia de larga duración: la tradición cultural mesoamericana. Partimos de la hipótesis de que los pueblos que conformaron el estado de Morelos, tras su nacimiento como entidad federativa, continuaron manifestando su herencia cultural, tomando en cuenta que antes de la llegada de los españoles la región estaba habitada por pueblos de filiación nahua, elemento que se encontraba vigente durante la primera mitad del siglo XX, a pesar de que desde el periodo colonial temprano hubo un intercambio con otros grupos étnicos que se asentaron en la región. Por lo que el contacto y dominación hispana, primero, y, posteriormente, el Estado nacional en un contexto de sujeción, las comunidades se apropiaron de diversos aspectos culturales que los mantenían sometidos, permitiendo una reelaboración hecha desde una percepción propia del mundo, misma que fue perceptible a través de los mitos en la figura del "Dueño del lugar", entidades que serían representadas por los "aires" y por los santos, que otorgaron vitalidad a la vida ritual y una dinámica propia a las

estructuras sociales de las localidades. De esta manera, dichas entidades eran pensadas como otorgadoras de las enfermedades cuando se rompía el pacto de reciprocidad con ellas, cuando no había respeto o no se realizaban los rituales y ofrendas en su honor. Por lo tanto, era imprescindible respetar su espacio de residencia: montes, cuevas, ríos, barrancas, lagunas, ojos de agua, que daba sustento al territorio.

Cosmovisión mesoamericana

Desde el periodo colonial temprano, los pueblos refundados con las congregaciones en el siglo xvi sufrieron el despojo gradual de sus tierras, montes y aguas por parte de las haciendas azucareras que transformaron las relaciones económicas y políticas, sometiéndolos a una dinámica de explotación y despojo, todo ello en la región que se convirtió en el estado de Morelos, creado en 1869 por iniciativa del presidente Benito Juárez ya entrado el periodo independiente.² No obstante, se mantuvo vigente el elemento más importante del pensamiento mesoamericano: la vocación agrícola apegada a la cultura de la milpa, que se cultivaba para autoconsumo para satisfacer las necesidades locales y regionales o para intercambio de otros bienes, el fin era la autosuficiencia, pues se complementaba con otros productos: frijol, calabaza y chile (Wobeser, 1990, p. 260). El dato no es menor, debido a que el ciclo agrícola del maíz condicionó la vigencia de la cosmovisión nahua en Morelos y por ende la vida cotidiana, ritual y las creencias que marcaron continuidad a pesar

² Las haciendas azucareras crecieron y se desarrollaron en detrimento de los pueblos a través del despojo de tierras, montes y aguas, amparadas en la legislación colonial, en principio, y nacional, posterior a la independencia. Los latifundios acrecentaron tanto su espacio productivo a lo largo del siglo xix que cercaron a las comunidades obligando a los pobladores a trabajar en las tierras despojadas (véase Barrett, 1977, pp. 44-90). En ese mismo proceso, el estado de Morelos fue creado por iniciativa del presidente Benito Juárez en 1869, al culminar la Intervención francesa, periodo en el que promovió la división del estado de México en tres zonas militares: México, Hidalgo y Morelos, cada una con su propio gobernador y funcionarios; una de las motivaciones que tuvo fue la de mantener un control sobre los hacendados que habían apoyado la intervención extranjera, pero también llevar a cabo una mejor recaudación fiscal; no obstante, durante el porfiriato el poder de los hacendados se acrecentó aún más, condicionando el levantamiento zapatista de 1911 que disputaba el territorio y la autonomía (véase, Pittman, 1994, pp. 21-43 y Pineda, 2014, pp. 15-35).

del mestizaje y la imposición de la cultura occidental desde el Estado nacional decimonónico y en los años posteriores a la Revolución. Johanna Broda explica que “el culto de la lluvia del maíz y de la tierra expresaba elementos fundamentales de la cosmovisión prehispánica; abarcaba un conocimiento práctico y una filosofía de la naturaleza. Estos ciclos rituales trascurrían a lo largo del año solar, en estrecha relación con los ciclos climáticos y el ambiente natural. Son estos últimos aspectos de la ritualidad donde encontraremos mayor continuidad histórica” (Broda, 2003, pp. 15-16).

En principio, cabe preguntarnos: ¿a qué nos referimos con lo mesoamericano? Desde la perspectiva abordada, se entiende el concepto “mesoamericano” no como un periodo histórico (prehispánico), sino como un proceso civilizatorio de larga duración que no fue destruido con la conquista ni con mestizajes culturales y étnicos, pues su base primordial es la agricultura del maíz, cuestión que no implica la continuidad estática, sino un proceso de transformación constante y adaptación en el devenir histórico, particularmente si se trata un contexto de subordinación (Martínez, 2019, p. 11-12). Al respecto, Johanna Broda expone: “todo fenómeno cultural es resultado de procesos históricos que se encuentran en constante flujo y transformación, pero que así mismo dependen de ciertas pautas y regularidades en su desarrollo” (Broda, 1994, p. 28). Complementando el argumento, Fernand Braudel explica que las realidades de larga e inagotable duración son readaptadas, sobrepasando la longevidad a todas las demás realidades colectivas y le sobreviven, de la misma forma que en el espacio sobrepasan los límites de las sociedades precisas; así, el espacio y la cultura sobrepasan, a su vez, esos límites impuestos por el mundo general más amplio, del que toman impulso (Braudel, 1970, p. 187).

En el pensamiento religioso mesoamericano existieron diversas representaciones sobre el espacio, concretamente sobre los accidentes geográficos, es decir, los cerros y montes eran concebidos como si fuesen vasos grandes, como casas o depósitos, en los que se contenían las aguas subterráneas, cuya función era la de regar los campos; ese interior era denominado Tlalocan, el paraíso del dios de la lluvia, lugar de la abundancia, de donde salían las fuentes para formar los ríos, los lagos y el mar; además, las cumbres de los cerros engen-

dran las nubes portadoras de la lluvia; nubes y niebla que también cubrían los valles y cañadas del paisaje escarpado (Broda, 2016, p. 14).³

Los cerros y el agua eran los dos símbolos necesarios para la vida de la comunidad, enmarcándose entonces la figura del *altépetl* (el agua, el cerro) prehispánico, implicación territorial que fue modificada con la conquista, recibiendo el nombre de pueblo a través de las repúblicas de indios (véase Lockhart, 2012, pp. 27-29). No obstante, para los habitantes de las localidades la posesión de montes y aguas nunca dejó de estar en su imaginario a través de las representaciones que mantuvieron vigentes sobre los cerros y emanaciones de agua. En este sentido, el concepto de pueblo es fundamental para comprender la forma en que era concebido el espacio por los propios habitantes de las comunidades en el siglo XIX y principios del XX. El pueblo o los pueblos, entonces, pueden ser definidos como “espacios sociales reproductores de imaginarios, redes sociales e historia, que sustentan las formas productivas y la resistencia” (Sánchez, 2015, p. 25). Por consiguiente, el pueblo como actor social histórico es el área que daba sentido a la cosmovisión y el imaginario que se representa a través de los mitos, actualizándose constantemente de acuerdo con el contexto en que se manifiestan. Al respecto, explica Claude Lévi-Strauss: “los mitos y los ritos ofrecen como su valor principal el preservar hasta nuestra época, en forma residual, modos de observación y de reflexión que estuvieron (y siguen estándolo, sin duda) exactamente adaptados a descubrimientos de cierto tipo: los que autorizaba la naturaleza, a partir de la organización y de la explotación reflexiva del mundo sensible” (Lévi-Strauss, 1985, pp. 29-30).

La abundancia del cerro y su interior que en el periodo prehispánico era representado por el Tlalocan, y Tláloc su custodio, a lo largo del periodo colonial fueron reemplazados por tanto por los santos como por lo “aires”, que pueden ser catalogados como los “Dueños del lugar”, entidades capaces de otorgar la lluvia, residentes en el inframundo que representan el ámbito subterráneo.⁴ El

³ Al respecto, Ramsés Hernández y Margarita Loera enfatizan: “la montaña como lugar de culto y residencia de las deidades, el templo o pirámide o *teocalli* (casa de dios) era una emulación en términos conceptuales y visuales de la montaña” (Hernández y Loera, 2008, p. 88).

⁴ Ramsés Hernández y Margarita Loera para explicar la reelaboración que los pueblos hicieron del nuevo culto explican: “la iglesia puede verse como la imagen de un cerro; en el interior como un espacio sagrado donde se concentra las fuerzas divinas y se llevan a cabo prácticas que legi-

término más apropiado para denominarlos puede ser el de “Dueños”, al ser una catalogación que implica un lugar de acción, un lugar donde se ejerce una función específica, en interacción con los otros “Dueños” (Gómez, 2013, p. 55). Igualmente, estas entidades que se convirtieron en los grandes custodios de la geografía sagrada, Alicia Juárez, aludiendo a Pedro Carrasco, plantea que el término apunta al concepto *tehcutili* prehispánico, señor de la organización social y política aplicada a la religión; así, “Dueño” o “Señor” se les refiere como “propietarios de algo”, y los dioses o entidades anímicas tenían la calidad de señores que gobernaban lugares y tienen súbditos y criados, existiendo también señores de diferentes regiones divinas y de diferentes actividades (Juárez, 2013, pp. 131-132).

La correspondencia entre el ciclo agrícola, el clima, las expresiones sociales-rituales, así como la concepción de la salud y la enfermedad estaban íntimamente relacionadas con las entidades mencionadas, por lo que en conjunto daban el fundamento de la cosmovisión, que es definida por Johanna Broda como: “La visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad [o región] combinan de manera coherente sus nociones de sobre el medio ambiente en que viven sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre” (Broda, 2001, p. 16). Precisamente, la reciprocidad entre el hombre y los “Dueños” serán el sustento de la vida cotidiana de los pueblos morelenses que durante la primera mitad del siglo XX mantenían su vocación agrícola con mucha intensidad tras la disputa territorial emprendida por el zapatismo contra las haciendas.⁵

timan creencias locales”; al entrar al templo, la puerta sería la entrada de la cueva (Hernández y Loera, 2008, p. 89).

⁵ En trabajos anteriores hemos resaltado la importancia de la cosmovisión mesoamericana en la vida social, ritual y festiva de los pueblos que daban sentido a la estructura y organización de los pueblos, además de vincularlos, consolidando una región cultural durante los años previos al zapatismo que heredó esos preceptos en la defensa de su territorio y autonomía que se reflejó en el Plan de Ayala, cuando se apuntó que la disputa era por sus tierras, montes y aguas, además de poner en primer plano el papel de los “pueblos”, enmarcando reminiscencias del *altepétl* prehispánico (Sánchez y López, 2017, pp. 155-184 y López, 2020, pp. 31-69).

Los “aires” y “Dueños del lugar”

Existen dos testimonios avalan la presencia del idioma mexicano o náhuatl desde finales del siglo XIX y principios del XX; el primero es del cura Fortino Hipólito Vera, quien en 1880, realizó un inventario del estado en el que se encontraban las parroquias del Arzobispado de México, en el caso particular de Morelos, y explica que efectivamente el español era ya la lengua dominante, particularmente en las cabeceras parroquiales, así como en las municipales; no obstante, en todas aún se hablaba el mexicano, específicamente en la mayor parte de los pueblos sujetos, mientras que en las propias cabeceras convivía con el español y otomí, seguramente por la migración de jornaleros hacia las haciendas llegados desde la Tierra Fría, entre Toluca y Chalma.⁶ El segundo corresponde al obispo de Cuernavaca, Francisco Plancarte y Navarrete, quien en 1909 llegaba a una conclusión similar tomando como parámetros a los distritos en lugar de las parroquias; sin embargo, determina que a pesar de predominar el español en las cabeceras, el mexicano aún tenía presencia importante los pueblos sujetos (Vera, 2000 pp. 5-36 y Plancarte, 1913, pp. 43-44). La poca presencia del idioma nativo en las cabeceras no implicó la pérdida total del pensamiento cultural mesoamericano, pues los diversos pueblos estuvieron vinculados ritual y económicamente a través de fiestas y mercados locales-regionales que cimentaron una devoción regional y dio pie a la reelaboración simbólica de los santos como parte de la vida social de los pueblos morelenses (López, 2019, pp. 271-295).

Durante el periodo posterior a la Conquista las diversas deidades, incluyendo Tláloc, se convirtieron en diversos “Dueños” del lugar, término que alude tanto las deidades residentes en los accidentes geográficos relacionados

⁶ América Molina del Villar ha explicado que desde el siglo XVIII existió un flujo migratorio desde el valle de Toluca que se hacía intenso en diversos momentos debido a la carencia económica, asentándose en dos sentidos: a) la población estacional para trabajar en las haciendas de valle de Cuernavaca; b) y la permanente que se vio desplazada por las epidemias de sarampión, viruela y *matlazáhuatl*, que azotaron todo el centro-sur de la Nueva España, golpeando severamente los valles cañeros de Cuernavaca, Yautepec y Cuautla durante los periodos de 1727-1729, 1740-1742 y 1749-1763, respectivamente, ocasionando una severa crisis agrícola, pero que al mismo tiempo dieron la oportunidad de asentarse en la Tierra Caliente para aprovechar la oferta laboral o arribar a una comunidad (Molina, 2009, pp. 97-149.)

con el agua (montes, cuevas, ríos, manantiales, barrancas, entre otros) y los fenómenos atmosféricos como la lluvia, los remolinos, los relámpagos y truenos; pero también eran concebidos como los “espíritus” o “almas” residentes en el interior de las personas (López, 2012, p. 221-262). A dichas entidades o “Dueños” se les otorgaba la capacidad de controlar esos fenómenos meteorológicos: el clima y la lluvia, vitales necesarios para el cultivo del maíz; recibían varios nombres y poseían diversos niveles de influencia, lo que hacía que algunas tuvieran mayor rango que otras, pues existía una estratificación entre ellas de acuerdo con sus atributos y su control sobre los aspectos climatológicos, mientras algunas ejercían intervención sobre otras más en un proceso de subordinación a sus superiores; sin embargo, todas ellas compartían rasgos similares, pues eran parte de un gran complejo que denominaba *ehecatli*, por la importancia que dicho elemento natural ha mantenido (Martínez, 2019, p. 192). Para los pueblos mesoamericanos el aire o viento fue fundamental como fuerza creadora que ponía en relación al mundo subterráneo, terrestre y celeste, es decir, lo que en la actualidad, interpretamos como mundo natural y sobrenatural; se consideraba, entonces, que había comunicación entre las entidades que moraban en el inframundo o en el cielo con los seres humanos; por tal razón, era de suma importancia llevar a cabo una serie de fiestas y rituales para congraciarse con los “Dueños”, que revivían ofrendas propias de lo cosechado y se apropiaban de la esencia a través del aire, otras ocasiones se buscaban “almas” o *tonas* [de *tonalli*], con la intención de que se convirtieran en una de esas entidades proveedoras de la lluvia, ello para llevar a cabo ciclo agrícola del maíz y de la organización social que este generaba para la siembra, los mantenimientos y la cosecha, pero también, como fuerza vital que otorga la vida. Esa es la importancia del aire. Explica Karl Taube:

El viento, aunque invisible e intangible, tuvo enorme influencia en el pensamiento religioso y las creencias de la antigua Mesoamérica. Por una parte, se asocia cercanamente al concepto de aliento-alma que mantiene la vida y termina al morir; por la otra, también la música pertenece al aire, pues esencialmente es la forma acústica del mismo elemento. También los aromas, como el dulce perfume de las flores o el penetrante del incienso, por mencionar otro de los sentidos,

se manifiestan a través del aire. Además de tan etéreos aspectos, el viento tiene otro significado muy elemental, pues es el que acarrea la lluvia, esencial para el crecimiento del maíz, el sustento y la civilización mesoamericana como totalidad. Los antiguos pueblos de Mesoamérica —como los meteorólogos contemporáneos— fueron muy conscientes de la importancia de los patrones estacionales o esporádicos del viento para el pronóstico de las lluvias. El proceso de evaporación, además, es un fenómeno cotidiano y visible en las nubes que se elevan de cuerpos de agua sin movimiento. El aire, por supuesto, remonta la humedad desde la tierra para formar nubes de lluvia. (Taube, 2018)⁷

En la región morelense y áreas adyacentes (incluso en nuestros días), a estos “Dueños” o “Señores” se les ha denominado *ehecame* o “aires”, en clara relación con los conceptos mesoamericanos. A continuación presentamos una clasificación realizada por Baruc Martínez, en la que enumera las diversas representaciones que los pueblos de la zona de Tláhuac denominaron “aires”, misma que es completamente aplicable al territorio morelense debido al vínculo comercial y devocional vigente desde el periodo colonial, siendo parte de la misma región cultural (véase López, 2019, pp. 272-276). El autor propone cuatro tipos de manifestaciones: en principio nombra a las culebras de agua o de viento (*ehcacuatl*), conocidas por generar variaciones atmosféricas; eran formaciones verticales de nubes que tenían la forma de culebra y que parecía que se extendían desde el cielo hasta la tierra, o hasta el agua terrestre, pero cuando aparecían de esa manera podían transmutar su apariencia como si fuesen simples seres humanos, como remolinos o individuos con cola de serpiente, tenían relación con el agua en el marco de la cosmovisión mesoamericana: las nubes, los manantiales, los puentes, los cerros y las cuevas (Martínez, 2019, pp. 192-193). Las *ehcacuatl*, también eran conocidas como “mangas de agua”, y su relación con la meteorología se manifiesta al ser una de las grandes preocu-

⁷ Por su parte Iliá Nájera expone: “Al viento, una de las fuerzas cósmicas presentes en los conceptos religiosos mesoamericanos, se le atribuyen valores; desde luego, es el aire en movimiento, elemento etéreo e invisible, inmaterial, que anima los cuerpos de los vivos; es su vez el aliento o el espíritu de los dioses que permite la vida en el cosmos, por ello se convierte en un fluido sagrado que une a los seres sobrenaturales con los hombres. Asimismo limpia, es una fuerza energética, es el gran barrendero que quita la suciedad y anuncia la lluvia, por eso es catártico. El viento y la lluvia forman un binomio” (Nájera, 2015, p. 9).

paciones de los pobladores morelenses debido a la destrucción que generaban, como ejemplo, citamos lo sucedido en junio de 1897, en Cocotitlán, comunidad sujeta a Tepoztlán:

He aquí las pérdidas ocasionadas [sic] en el pueblo de Santo Domingo [Ocotitlán], perteneciente al Estado de Morelos, por la terrible inundación causada por una fuerte manga de agua que cayó últimamente en el cerro de Otlayuca: fueron destruidas, según informes oficiales más de 50 casas, perecieron seis adultos y 11 niños y resultaron heridos y contusos unos veinte vecinos. Las pérdidas materiales se estiman en 800 pesos. He aquí la noticia pormenorizada de esas pérdidas, 38 casas de zacate y tejamanil, 50 cargas de maíz, 25 pesos de mercancías de una cantina, un toro, dos burros y dos cargas de frijol. (*La Voz de México*, 16 de junio de 1897)

Además, eran asociadas a los lugares abandonados como las antiguas ciudades o templos prehispánicos [hoy zonas arqueológicas] y católicos de los primeros años a los que les era otorgado el nombre de *momoxtle*. La correspondencia de la serpiente con los “aires” es porque al enroscarse forma simbólicamente un remolino y su cuerpo al desplazarse en el agua y la tierra las hacen representar el torzal (Espinoza, 2018, p. 50). Ejemplos de la trasmutación en “personas” de este tipo de “aires” en Morelos son los mitos decimonónicos del Tepozteco, el Diablo-Agustín Lorenzo, variante regional del Charro Negro, otras más que desde la tradición europea se entremezclaron a los que se les denominó Encantos o Genios, entidades que se presentan como humanos, pero que su esencia sigue siendo el viento, apareciéndose a personas elegidas, siempre en lugares que remiten a un medio acuático, manteniendo un carácter contradictorio: a veces benéfico, otras más resultaba ser perjudicial para el ser humano (véase Martínez, 2022, pp. 47-92 y López 2022, pp. 93-136).⁸

⁸ Un testimonio muy interesante es relatado por Ángel Zúñiga Navarrete, nativo de Tepoztlán, nacido en la primera mitad del siglo xx, quien señala: “El Rey Tepozteco más que hombre era aire, porque según se sabe, fue hijo del extraño personaje que habita en las entrañas del gran acantilado Ehecatépetl” (Zúñiga, 1996, p. 32). Otra narración que nos delegó apunta: “[...] se dice que ahí donde se encuentra la morada del padre del que fue el Rey de Tepoztlán, o sea, el Rey Tepozteco, no queda conforme con las representaciones que se le hacen el día ocho de septiembre, día de la Natividad de la Virgen y a quien el Tepozteco adoptó como madre, se queja con su padre Ehé-

En segundo plano se encuentran las sirenas (*michcihuatl*); era una representación femenina del torso hacia arriba y hacia abajo tenía cola de pescado o de serpiente acuática; se aparecía en diferentes sitios lacustres como lagunas, manantiales y canales (*apantles*); su comportamiento era ambivalente, pues en algunos casos solía ser violento, ya que su intención era ahogar a sus posibles víctimas, otras más su relación con los humanos era cordial (Martínez, 2019, p. 194); en el territorio morelense dicha entidad recibió el nombre de Tlanchana. Un ejemplo importante de dicha entidad se manifestó en Coatetelco; el 29 de noviembre de 1886 apareció una nota sobre las leyendas de la localidad en el periódico *El Cronista Morelense*, la que decía:

Hace no muchos años que á pie juntillas creían los naturales de Coatetelco que existía una sirena, en la laguna, á la que dieron el nombre de Tlanchana, que una vez que se secó la citada laguna por que no festejaron como de costumbre, á la Virgen de la Candelaria de Tetecala, encontraron unos indígenas en el camino, que conduce a la laguna de Tuxpan á la mencionada sirena, y que dijo á los arrieros “que volvería, cuando le sacrificaran en su honor á la indita más bonita del pueblo”. [...]. Las ofrendas eran plátanos, tlacales, limas, naranjas y muchas ceras de á real y dos reales; algunos ponían grandes cazuelas de mole pipián y muchos tamales, llamados cuanextle. (*El Cronista Morelense*, 29 de noviembre de 1886)⁹

catl que, para complacer a su hijo único, el consentido, deja venir unos fuertes ventarrones que perjudican el vecindario en el sentido de que tira la fruta, arrasa con las siembras y en ocasiones hasta los árboles enteros son derribados” (Zúñiga, 1996, p. 32).

⁹ Otro testimonio invaluable sobre la misma entidad, nos lo transmitió Elfego Adán, etnólogo nativo de la localidad, en un ensayo que se publicó en 1910 y señala: “Son los indígenas recelosos, desconfiados y supersticiosos en extremo, y los hechos han venido algunas veces a afirmar sus supersticiones. Según el relato de ellos, creen que existe en la laguna una especie de sirena llamada, *tlanchana* y que cuida la laguna. (Véase la composición de la palabra *tlanchana* que da el Prof. Mariano Rojas: *tla* vivir; *a*, agua; *chan*, habitante; *na*, lugar. La palabra *tlanchana* es una corrupción. Del cerro del *Momoxtle*, Sur de Coatetelco), ruinas de fortificaciones aztecas antiguas, el Ayudante municipal, José Díaz, hace 14 años, tomó una piedra para hacer un tecorrall. Dio la casualidad que en ese año llovió poco y los indígenas atribuyeron eso á que se había descompuesto el cerro que suele frecuentar la *tlanchana*, y ya habían decidido matar á don José Díaz si no regresaba al cerro la piedra que había tomado y ponía todo como estaba antes (Adán, 1910, p. 136).

El tercer tipo de “aires”, y quizá los que más interés etnográfico ha despertado, son aquellos conocidos como enanitos, duendes, niños, o en náhuatl, *ahuatoton*, *ehecatoton* o *ahuahqueh*; por su estatura se les consideraba niños, solían “vivir” en los canales (*apantles*), ojos de agua, el interior de las cuevas de los cerros contiguos a los pueblos, además de controlar los fenómenos atmosféricos, particularmente la lluvia, pero también se les atribuía generar enfermedades o padecimientos a los que también se les denominaba “aires”, y se decía que eran ayudantes de las culebras de agua, es decir, eran sus trabajadores (Martínez, 2019, pp. 195-196). Otros nombres que han recibido en la región es la de *chaneques*, “angelitos”, *pilacatzintzitin* y *yetecatl-yeyecame*. El tamaño y condición de subordinados implica que son una actualización de los *tlaloques* prehispánicos, ayudantes de Tláloc para llevar a cabo los “mantenimientos. Remitimos otro ejemplo en Tepoztlán narrado por Ángel Zúñiga:

Entre los cerros llamados Tlaltépetl y Tlahuitépetl se encuentra en la cañada que en la antigüedad se conocía con el nombre de Tlalzalán, que quiere decir el paso en medio de los cerros, esta cañada conduce a lo que fue el oratorio del Rey Tepozteco, el amo de los cerros quebrados [hoy zona arqueológica] [...]. Por toda la cañada y hasta la cumbre de la misma y si está el lugar en completo silencio y [si] usted es uno de los elegidos para que usted pueda oír y hasta ver a los duendes que van y vienen por sus dominios que es la mencionada cañada, las faldas y las cumbres de los cerros, sentirá cómo ruedan las piedras acompañadas de sus risas, tocar un pequeño tambor, si logra verlos se sorprenderá de su tamaño, de unos sesenta centímetros de altura, su indumentaria de chillantes colores, su capa azul, su gorro con puntas colgado y una pequeña espada en la mano haciendo muecas de burla, si tiene miedo, se le atravesarán en su camino negándole el paso. (Zúñiga, 1996, p. 88)

La última de las representaciones de los “aires” es quizá la más conocida, siendo una representación de aspecto femenino: la Llorona, con una denominación similar en náhuatl a la sirena, ya que también se le conocía como Tlan-chana (moradora de las aguas); era un mujer que portaba toda su vestimenta blanca, con larga y frondosa cabellera y que regularmente se aparecía ligada

al mundo lacustre y rivereño; no se le podían ver los pies, puesto que no caminaba, sino volaba, atravesando la zona de agua con facilidad; se creía que cuando sus alaridos se oían cerca, ella estaba lejos, y viceversa. A diferencia de las tres anteriores que mantenían un perfil ambiguo, la Llorona era de índole violenta, pues buscaba llevarse el espíritu de sus víctimas a través del pánico que les causaba o en otros casos por ahogamiento (Martínez, 2019, pp. 197-198). Una narración recogida por Eulalio Aguilar y que se desarrolla en Villa de Ayala durante las primeras décadas del siglo xx, dice:

[...] se mencionaba con insistencia a la Llorona que frecuentaba las corrientes de agua del pueblo. [...] Pocos eran los que tenían la oportunidad de ver a este espíritu nocturno, aunque toda la gente daba fe de haber escuchado sus lamentos prolongadísimos en medio de la quietud de la noche; lamentos muy largos que parece corrían los llanos, los campos y las calles donde se le había ocurrido lanzarlos, al otro día el comentario obligado era de que habían oído a la Llorona. (2015, p. 115)

Durante la primera mitad del siglo xx, los “aires” dieron sustento a la cosmovisión de los pueblos de la región, se les rendía culto, se les colocaban ofrendas y se les pedía cubrir las necesidades básicas, por lo tanto la comunidad tenía un estrecho vínculo con ellas (Juárez, 2015, p. 174). De tal suerte que el principio básico de la relación entre las entidades anímicas y los seres humanos es la reciprocidad, precepto justo, digno y sabio de la organización humana, principio social supremo a la categoría de valor cósmico para dar sentido, primero, a su origen; luego, a su existencia (véase López, 2008, p. 98).

Otro tipos de “aires” son los ancestros o muertos, mismos que participan activamente en el ciclo agrícola, por lo que al término de la temporada de lluvias se les ofrenda en agradecimiento parte de la cosecha, misma que desde el plano en el que se encuentran ayudaron a conseguir y el que es un claro reflejo de la reciprocidad (véase Maldonado, 2005, pp. 119-129). Se consideraba que mantenían su vínculo con la comunidad “trabajando” desde su plano de existencia en comunión otros “aires” y con los humanos que le rinden pleitesía para acarrear la lluvia, hacer fértil la tierra y para hacer crecer

las plantas de maíz, frijol, calabaza y chile (Good, 2004, p. 156). Los ancestros estaban relacionados con las entidades anímicas residentes en el cuerpo humano; por ejemplo, en el periodo prehispánico se les denominaba: *tonalli*, *teyolia* e *ihuyotl*, alojadas en la cabeza, el corazón y el hígado, respectivamente; para principios del siglo XX se concebía que había por lo menos dos entidades distintas: la sombra o *tunalli*, que se alojaba en el remate de la cabeza, y el alma/espíritu o *animantzi*, que residía en el corazón (Martínez, 2019, p. 203). De esta manera, los “aires” como las entidades anímicas residentes en el cuerpo humano y en el territorio son los conceptos clave para comprender la manera en que los pueblos morelenses concebían la salud y la enfermedad durante nuestro periodo de estudio.

Los pueblos morelenses y sus conceptos de salud y enfermedad

La salud para los pueblos de tradición nahua radicaba en mantener el equilibrio del cuerpo en comunicación con los mencionados “aires” que habitaban en el espacio geográfico, pero también la armonía emocional, es decir, con el humor y los sentimientos; los tres aspectos están relacionados íntimamente entre sí, en otras palabras la salud dependía completamente de que las funciones fisiológicas tuvieran una correspondencia armónica, pues se esperaba un perfecto equilibrio del ser humano y su entorno. Se puede señalar que dichas entidades coadyuvaban a los pueblos bajo un principio de reciprocidad que daban los elementos básicos para el sustento de la comunidad, pero a cambio esperaban que se les fuera retribuido a través de rituales y prácticas ofrendatorias, que si no se cumplían a cabalidad y ante la necesidad de alimentarse de esencias, los *ehcameh* se hacían de sus propios recursos robándoselas a los humanos a través de granizos, heladas, tempestades y enfermedades (Martínez, 2019, pp. 212-213). Por esa razón también eran conocidos como “los señores del tiempo” o “señores del temporal”, entendiendo que la palabra tiempo no corresponde a la acepción temporal, sino una meteorológica, es decir, son los encargados de contralar la lluvia, el viento, el granizo, mueven las nubes, entre otras funciones atmosféricas (Juárez, 2015, pp. 178-179).

En Morelos, explica Dora Sierra, “en el ámbito atmosférico, se le relaciona con algunas fuerzas naturales como el huracán, al que imaginan como una culebra de agua en la que se encuentra el maligno, quien hace un remolino para llevarse a las personas. El granizo se concibe como ‘el malo’ y está asociado con los ‘ídolos’ y ‘santos’ de los antiguos” (Sierra, 2007, p. 111). Es decir, de acuerdo con lo planteado en el apartado anterior, podemos establecer que el diablo en la región era concebido como una culebra de agua, pero asociado al mal, generador de tormentas y granizo que perjudicaba a la comunidad, otorgador de enfermedades relacionadas con los “aires”, consideradas del “tipo frías” de acuerdo con la taxonomía y concepción del mundo nahua. Nuevamente, Dora Sierra explica que los campesinos del estado de Morelos y estados adyacentes “atribuyen al demonio un enorme poder sobre los fenómenos atmosféricos: los aires, las tormentas, las tempestades, son obra suya y la mayoría de las veces se le consideran como la personificación del ‘mismísimo chamuco’. Este también tiene mucho que ver con los problemas familiares” (Sierra, 2007, p. 112).

La continuidad del pensamiento nahua prehispánico en el siglo xx fue observada por el antropólogo Robert Redfield, en 1927, cuando realizó su trabajo etnográfico en Tepoztlán: “Los aires son aparentemente los representantes existentes de algunas de las muchas deidades especializadas de las enfermedades de los antiguos aztecas” (Redfield, 1946, p. 165). También Oscar Lewis, en su valioso trabajo etnográfico realizado a finales de la década de los cincuenta del siglo xx, apuntaba que la familia Martínez, con quienes realizó sus observaciones de campo, apuntaba que los “aires” eran los espíritus malignos del viento (Lewis, 2013, p. 38). A los “aires” enanitos o *ahuaques* se les otorgaba ser los responsables de las enfermedades, como registró William Madsen: “Cuando los enanos requieren más sirvientes, echan su aliento a personas buenas, lo que hace que se enfermen de la enfermedad llamada ‘aire de la cuevas’. Los indígenas que mueren de aire de cuevas invariablemente van a las cuevas de los enanos de la lluvia para servirles” (Madsen, 2018, p. 132). Las enfermedades o conjunto de padecimientos provocados por estas entidades recibían el nombre de “aires” y se les consideraba del “tipo frío” debido a su origen (Macuil, 2012, p. 139). De acuerdo con Alfredo López Austin, para los pueblos de tradición cultural nahua:

Por regla general, se producen por la intrusión de la calidad fría, que puede llegar al organismo por medio de una corriente de aire en el momento en que el hombre se encuentra débil, o por la ingestión de algún alimento frío. Al immoderado consumo de este tipo de comidas se atribuye, por ejemplo, un tipo de diarrea. Estas enfermedades se presentan como fenómenos de incapacidad, que aminoran o anulan las funciones sensoriales y motoras. No son exteriormente notables y se hacen patentes por el dolor o por la inmovilidad. (López, 1993, p. 16)

Lo anterior permite subrayar que una persona saludable mantenía el equilibrio corporal frío-calor que implicaba buena correspondencia con las entidades anímicas al interior del cuerpo; entonces, calor y frío son calidades y no cantidades térmicas; no se tendría relación con la temperatura, cuando menos no en los términos de correspondencia forzosa; de la misma forma, cuando el cuerpo humano no se encontraba equilibrado, era necesario abastecer al enfermo de alimentos o medicamentos de calidad contraria a la del mal, que restablecerán el orden alcanzando (López, 1993, p. 17).

Una muestra de lo señalado fue apuntada por John Ingham, quien realizó una tipología de los alimentos en su calidad etérea, según la concepción de los pobladores del pueblo de Tlayacapan, Morelos: el mole verde y el pollo tenían una calidad fría, que se empalmaba con la calidad fría de los “aires”, mientras que en las fiestas patronales y en el ritual de petición de lluvias a los “aires”, en los que había armonía con una porción de arroz (frío), mole rojo (muy caliente), pollo o guajalote (ambos fríos), y un porción triple de “frijoles gordos” [ayocotes], queso y lechuga (muy fríos), y cebolla con rábanos (ambos calientes), todo en conjunto guardaba el equilibrio del ser humano para evitar la enfermedad (Ingham, 1970, p. 79). El propio Robert Redfield recibió un testimonio de una persona que registró haber tenido enfermedad de “aires”, la cual explicaba el papel de la comida, particularmente el pollo como ofrenda a dichas entidades: “A veces *los aires* exigen un pollo. Luego tomas un pollo vivo y lo atas por el tanque de agua o donde sea que venga la enfermedad, y lo dejas allí hasta que muera. Contado por una niña de trece años [...]” (Redfield, 1946, p. 165). Por otro lado, Alfredo López Austin explica con atino:

El exceso de fríos provocaba o aumentaba las enfermedades frías, y el de los calientes, las enfermedades de naturaleza caliente. Las primeras eran causadas por los dioses de la lluvia y del inframundo, y aparecían en el mundo transportadas por malos aires que brotaban de las profundidades de la de la tierra, hinchaban los cuerpos y provocaban dolores agudos. (López, 2008, p. 111)

Además, se decía que los “aires” eran “entidades controladoras de las lluvias y el granizo, los ‘señores’ que viven en los cerros, en las cuevas, en las barrancas, siempre cercanas a ríos, lagunas o manantiales, ‘mueven’ las nubes celosamente guardan la lluvia” (Macuil, 2012, p. 137). Igualmente, se hablaba de dos tipos: a) “aire maligno”, que provocaba enfermedades tales como el “mal aire”; b) “aire benigno”, entidad dadora del buen temporal (Maldonado, 2005, p. 67).¹⁰ Representaciones de los *ahuaques* o *yeyecameh*, que, no obstante, podemos señalar “buenos” y “malos”, son las mismas entidades, sólo que presentan cambios de acuerdo con las características que los pobladores le daban y la temporalidad o el contexto en que parecían. Nuevamente Robert Redfield asienta la correspondencia de los “aires” y la enfermedad:

El concepto único más importante de enfermedad se define no en términos de síntomas, sino en términos de causalidad —de causa sobrenatural—. Con mucho, la explicación más común de la enfermedad que se da en Tepoztlán es que el afligido ha sido atacado por los *aires* ("the airs", "the winds "). Los aires son los espíritus malignos del aire. Se encuentran dondequiera que haya agua —en los tanques de agua, en los barrancos, en el lavado público, en la lluvia—. Se les considera como personas muy pequeñas. Una característica del diagnóstico seguro, es su aparición en sueños a la persona afectada; los ve regañándolo y golpeándolo. Entonces él sabe que los ha ofendido [...] hay ciertos síntomas muy

¹⁰ Luis Miguel Morayta Mendoza, desde una perspectiva antropológica, desarrolló una taxonomía sobre los “aires”. Señala que desde la óptica de la comunidad hay “aires buenos” y “aires malos”, los del manejo de la naturaleza y agricultura de la lluvia o el rayo, también de otros fenómenos meteorológicos como el arcoíris, las enfermedades que producían en caso de ser trasgredidos en sus espacios sagrados o moradas representadas como los manantiales, barrancas, respiraderos, hormigueros y campos de cultivo, por mencionar algunos. El autor pone el énfasis al señalar el carácter primordial del calendario agrícola en su relación con los seres humanos y denomina a estas entidades que tienen un carácter “sobrenatural” (Morayta, 1997, pp. 217-232).

característicos. Desfiguran la boca (*tecamacolohua*); traen manchas (*texiomaca*); traen espinillas o llagas (*tezahuama*); causan parálisis (*tecohcototzohua*). La parálisis y las escaras se les atribuyen especialmente a ellos. (Redfield, 1946, pp. 162-163)

La forma de ser susceptible de enfermarse era por la intromisión de las personas en los lugares de estos “Dueños”; en los cerros, cuevas, manantiales, barrancas, ríos, panteones y hormigueros particularmente de hormigas arrieras conocidas en la región como *cuatalatas*, debido a que se consideraba que las víboras vivían en tales lugares, además de creerse que por esa vía los “aires” entraban a tierra en forma de remolino. Entonces, la trasgresión al espacio de dichas entidades provocaba entre otras cosas enfermedades respiratorias, erupciones en la piel, pero también provocar “espanto” o “susto” si alguien comía algo oloroso y si no pedía permiso de pasar, incluso llegando a lastimar a algunas hormigas, estas se enfadaban y hacían daño, generando malestares como ronchas, inflamaciones o intensa comezón que debe ser curado con la limpia (Macuil, 2012, p. 148-151).¹¹ Don Ángel Rojas, de Tlayacapan, nacido en el año de 1921, que paradójicamente en vida fue conocido como el “Diablo”, explicaba: “es a los hormigueros de hormigas *cuatalatas*, en donde vive también la coralillo que se nombra *chicaclina*, y es víbora muy mala y peligrosa, a donde llevan sus ofrendas quienes curan el mal de aires” (Gaona, 1997, p. 62).

Los habitantes de Ocotepéc, en Cuernavaca, para evitar castigos y enfermedades pedían permiso para transitar barrancas, manantiales y otras moradas de estos “seres”; se les solicitaba que no se molestaran cuando algún árbol era cortado para construir casas y de esa manera no provocaran malestares a las personas, además se evitaba salir de casa ingiriendo alimentos, particularmente cosas olorosas: se colocaba una rama de alguna hierba igualmente olorosa como el romero o ruda para que disimulara el aroma de la comida que atraía a los

¹¹ Carmen Macuil realizó una clasificación de los tipos de enfermedades provocadas por los “aires”, entre los que destacan, “aire de salación”, “aire de *casihuistle*”, “aire de fuego”, “aire durante el embarazo”, “aires guardianes-aires malos”, “aire de hormiga”, “aire de frío”, “aire de muerto”, las características compartidas por los padecimientos señalados comparten en común la irrupción de los “aires” provocando malestares corporales o escape del espíritu que debían ser tratados por el especialista ritual conocidos en los pueblos como curanderos que en ocasiones también fungía como granicero (Véase Macuil, 2012, pp. 136-161).

“aires” (Morayta, 1997, pp. 225-226). Por lo tanto, era fundamental mantener una relación cordial con dichas entidades en sus lugares de residencia para evitar padecimientos, Robert Redfield explica:

Una parte esencial del tratamiento es la conciliación de los espíritus ofendidos. El nombre náhuatl de la enfermedad es *yehyecahuiliztli* ("enfermedad del viento"). La palabra para "vientos" es simple *yehyecame*. Pero cuando se hace referencia a los espíritus, se describen con el sufijo muy respetuoso *yehyecatzitzin*. La conciliación consiste en dejar regalos a *los aires* en el lugar donde los espíritus se ofendieron y, en consecuencia, contrajo la enfermedad. Es la curandera quien organiza el regalo y lo lleva a la revisión o lugar de lavado. La oferta debe incluir tamales, y con frecuencia otros alimentos y cigarrillos. Una parte aparentemente invariable del regalo es una muñeca. Esto suele ser hecho localmente, de trozos de tela. Debería tener las mejillas rojas. En algún lugar alrededor está atado un poco de hilo de colores. "*Los aires* no se llevarían el regalo sin esto". (Redfield, 1946, p. 164)

De tal suerte que las enfermedades provocadas por los “aires” se debían al no haber reciprocidad que el ser humano había roto, por una mala o falta de ofrenda, así como invadir el espacio sagrado sin permiso, entonces el “aire” invadía al ser humano robando una de las entidades anímicas residentes en su cuerpo, proceso al que se le conocía como el “espanto” o el “susto”, llegando incluso a generar locura o la pérdida de la vida, por lo que era necesario recurrir a un especialista para tratar los padecimientos. Citamos nuevamente a Oscar Lewis, que remarca el papel de los “aires” y su correlación con las enfermedades:

La familia Martínez tenía buenas razones para evitar a estos espíritus malignos; años antes Esperanza había caído enferma con una fiebre y parálisis parcial en las piernas después de haber lavado en el arroyo. “Los aires”, como todo mundo sabía, podían ser como el viento, como espíritus o como gente maligna que ocasiona llagas, parálisis y otras enfermedades. Uno debía ser precavido para no ofenderlos cerca de hormigueros, lechos de ríos, barrancas, aguas estancadas

y cimas de montañas. En ocasiones era preferible pedirles permiso en náhuatl antes de tomar agua de un arroyo, pero en todos los casos era más seguro no aventurarse cerca de ellos sin estar abrigado. Muchos hombres tomaban tragos de alcohol para protegerse de “los aires” antes de irse al campo. (Lewis, 2013, p. 38)

Para aliviar los malestares y enfermedades producidas por los “aires”, era necesario acudir al curandero que en ocasiones también era tiempereo o granicero (cualidad de controlar a los “aires” y por ende a los fenómenos atmosféricos), que buscaban expulsar las entidades invasoras a través de diversas formas terapéuticas como las limpias con hierbas olorosas y uso de productos calientes, destinados a contrarrestar la frialdad y el miedo del cuerpo, que regresaban el “espíritu” al cuerpo, complementados con palabras y rezos que llamaban a las entidades para que soltaran el “alma” del perjudicado (Echevarría, 2014, p. 201). Ángel Zúñiga Navarrete, de Tepoztlán, sintetiza los lugares de residencia de los “aires”, los padecimientos y la solución:

También por estos lugares [la cañada Tlaltzalán] se encuentran aquellos seres invisibles que se llaman aires, en donde hay aguas estancadas o barrancas, lugares solitarios arrinconados, cuando llega una persona y por su imprudencia pasa por donde están; ellos se enojan y pueden provocarte una enfermedad; para ello jamás deben ser molestados y con el fin de contentarlos, se les lleva comida con trastes en miniatura. Para ello, se busca a un curandero con capacidad para esos menesteres, se apersonan en el lugar y les ruega que perdonen la imprudencia del enfermo anticipándoles que para otra ocasión tendrá más cuidado al caminar. (Zúñiga, 1996, p. 88-89)

Alicia Juárez explica que las enfermedades paradójicamente son consideradas como una forma de “llamado divino” para trabajar con el tiempo, es decir, que las personas que recibían una enfermedad grave y sobrevivían se comprometían a asumir la “responsabilidad” puesto que sus padecimientos eran curado por los “señores” (Juárez, 2015, p. 135.) Los curanderos y graniceros, como se mencionó, eran las personas encargadas de llevar a cabo las ofrendas en cuevas, manantiales y cerros; los “aires” se comunicaban con ellos a través

de sueños o a través del golpe de un rayo otorgándoles el “don” de mediar para que no lanzaran granizo y se dañaran las cosechas (Sánchez y López, 2017, p. 158).¹² El papel de estos personajes en el alivio de los enfermos es señalado por Miguel Morayra cuando apunta que en Ocotepéc “los curanderos de aire” vestían al enfermo de rojo, ofrendaban alimentos y muñequitas de sololoy [fabricadas a principios del siglo xx], y les rogaban en nombre del afectado que lo disculparan, se les pedía que lo dejaran y que en su lugar se llevaran a las muñequitas (Morayta, 1997, p. 126). Recurrimos nuevamente a Robert Redfield, explica el proceso de curación del enfermo que le fue narrado en 1927 en Tepoztlán:

Tuve *los aires* cuando era más joven. Vinieron porque fui a Axihitla y allí lavé todo mi cuerpo. Así que los granos vinieron por todo mi cuerpo. Mira, todavía hay algunos aquí en mi mano. Mi madre fue con una ancianita y le pidió que me curara. Pagamos a la ancianita cuatro pesos y además tuvimos que pagar los regalos a los aires. Ella empapó la *alta reina* y el *mirto* en una jícara. Mi padre fumó un cigarrillo y mezcló el humo con las hierbas. Luego la ancianita lavó mi cuerpo, con cuidado, con las hierbas. Luego el cigarrillo fue sacado de las puertas y arrojado sobre la casa. Las hierbas se envolvieron en cáscaras de maíz y se tiraron sobre la casa también. Esto siempre se hace. De lo contrario, *los aires* llegarían a cualquiera que pudiera recoger las hierbas. La ancianita llevó los regalos al tanque de agua de Axihitla y los dejó allí para que los respiraran.

¹² Los graniceros dependiendo del lugar recibían diversos nombres, también eran conocidos como “tiemperos” o “trabajadores temporaleños” por su habilidad de trabajar con el “tiempo”, es decir, por los atributos que les eran otorgados de controlar los fenómenos meteorológicos. Otras personas se convertían en curanderos, otras más principalmente mujeres eran susceptibles de convertirse en parteras, mientras que las personas que hacían el mal, eran conocidos como brujos (Bonfil, 1968, pp. 99-128). Al respecto Miguel Barrios, apuntó un nuevo relato: “La señora Teófila Flores, levantadora de sombras y la señora María de los Santos, pedidora de agua [granicera], dicen: ‘Los curanderos que no estudian como nosotras, se hacen así cuando les cae el relámpago y que no mueren. Cuando caen desmayadas (medio muertas), ven en su sueño de muerte todo cómo deben curar y lo que deben decir para sanar los enfermos. Si algún hombre o mujer, apenas tiene dos, tres, cuatro cinco años cuando en él cae el relámpago, comienzan a curar cuando ya se desarrollaron. Nadie puede curar en el primer día con que comienza el mes, también no pueden en los días que termina el mes; en los días que se llaman cabañuelas también no se puede curar, por que esos días descansamos” (Barrios, 1949, pp. 66-67).

Tomó una muñeca, dos limas, una naranja, tres juguetes de barro y cuatro cigarrillos atados con hilo. Al cabo de un rato me recuperé. (Redfield, 1946, p.164)

El testimonio de don Ángel Rojas, “el Diablo de Tlayacapan”, es igual de revelador, pues explica que el curandero llevaba una ofrenda que se denominaba “los juegos de aire” [alusión a juguetes para los “aires”]:

son doce figuritas de barro en colores rojo y negro: el ciempiés, el alacrán, la lagartija, el sapo, las culebras, el coyote, el toro, el burro, el curandero y el enfermo, y un silbato que es una codorniz o una paloma, con él, el curandero silba y llama a los ‘aires’: —Ya llegué, Señores “Aires” —les dice—, ya les traje su ofrenda. Ahora escúchenme, atiéndame, óiganme, calmen su enojo, sean propicios a mis ruegos para que yo pueda invocarlos y sanar a los enfermos. (Gaona, 1997, p. 62)

Robert Redfield detalla otro interesante proceso de curación que observó en Tepoztlán:

Una parte importante del tratamiento para esta enfermedad es lavarse con ciertas hierbas. También hay varios remedios locales. La cabeza de pájaro carpintero en polvo es uno de estos. Los amuletos se usan para alejar la enfermedad. La gente tiene cuidado de mantenerse alejado de los lugares donde se acumula el agua. Es peligroso bañarse a la intemperie por este motivo. El lavado con hierbas se debe hacer en la intersección de dos calles. Cuando se completa, el paquete de hierbas se arroja lejos y todos se precipitan hacia la casa sin mirar atrás. A menudo, el lavado con hierbas incluye fumigación con el humo de un cigarrillo. (Redfield, 1946, p. 163)¹³

¹³ Miguel Barrios recibió el testimonio de la “pedidora” de agua [granicera] María de los Santos: “En primer lugar, se necesita no cenar en la noche, nomás deben rezar toda la noche todos los que van a ir [a dejar ofrenda], al día siguiente también no se debe almorzar; se come después, cuando ya se pidió el agua y cuando ya se cumplió veinticuatro horas del ayuno, entonces se come. En segundo lugar, debe saludar uno con reverencia porque si no lo hace uno, lo enferman de aire los espíritus del aire. Cuando enferman a uno, puede curarse uno con cualquier hierba” (Barrios, 1949, p. 67).

La correlación del ciclo agrícola, los padecimientos y los “aires” era que estos últimos tenían a su cargo la tarea de llevar a cabo la recolección de espíritus, sombras o *tonallis*, con el fin de que se convirtieran en trabajadores del temporal, es decir, también se convertirían en “aires” (ancestros) que roban la esencia de las entidades vivas. Baruc Martínez explica que se les atribuía el robo de verduras, o tirar matas de maíz cuando pasaban en forma de remolino, de una manera metafórica al señalar que las culebras de agua hurtaban la esencia del maíz y sus derivados, ya fuera en forma de remolino, helada o granizada (Martínez, 2019, p. 224). Por su parte, William Madsen manifestaba que “cuando los enanos [aires] necesitan más sirvientes en sus cuevas matan a gente buena mediante rayos, ahogamiento o un caso mortal de aire de las cuevas. Aquellos que mueren en las manos de los enanos de la lluvia van a las cuevas de estos a vivir en un paraíso terrenal que se asemeja al mundo después de la muerte de los aztecas llamado Tlalocan” (Madsen, 2018, p. 181). Esto quiere decir que expulsaban del cuerpo humano el *tonalli* denominado también espíritu, sombra o alma, dicha expulsión se realizaba a través del “susto” o “espanto” en muchas ocasiones producidos por los mismos “aires”, por lo tanto, para regresar la salud era vital devolverla a su recipiente. Miguel Barrios reprodujo en 1949 un proceso de curación en el noreste morelense, explicado por la curandera, Teófila Flores, vecina de Hueyapan, Morelos, ella levanta las sombras cuando se le escapaba al afectado:

Yo limpio al enfermo, primeramente con un huevo, a las doce del día siguiente y dentro veo las veces que debo limpiar al enfermo, porque dentro se ve las veces que cayó o que se espantó, y se ve dónde fue; cuando aparecen cuatro partes o en cinco lugares que dejó su sombra, las mismas veces lo limpio al enfermo. Cuando ya terminé de limpiarlo, a mi enfermo, lo llevo a todas partes, donde se cayó o se asustó. (Barrios, 1949, pp. 70-71)

Los testimonios nos permiten ver la vigencia de la cosmovisión de tradición cultural mesoamericana, sin que esto signifique una continuidad inalterable con el pasado prehispánico; por el contrario, es una reelaboración constante que corresponde al contexto que las comunidades sufrieron a lo largo de su devenir

histórico. Podemos concluir entonces, que en la región morelense, entrado el siglo XX, los “aires” eran parte fundamental de la cosmovisión de los pueblos en los que la agricultura seguía siendo la principal actividad. Dichas entidades eran concebidas en el proceso agrícola, en la geografía y en la concepción de la salud-enfermedad; por ende, el papel del ser humano era mantener relación de reciprocidad con ellas para que continuara la reproducción del mundo tal como los pobladores lo idealizaban. Su concepción cimentó relaciones sociales a través de los rituales que eran llevados a cabo a lo largo del territorio de las comunidades, y en algunos casos, los lugares eran compartidos por diversos poblados, además, se enmarcaba la estructura social pues las personas con el “don”, curanderos y graniceros eran personajes considerados de mucho prestigio a nivel local dados los conocimientos adquiridos en cuanto al clima y la comunicación con las entidades sagradas. El papel jugado por estos especialistas rituales nos permite ver una estratificación al interior de las comunidades que vale la pena explorar en futuras investigaciones.

Consideraciones finales

El pensamiento de tradición mesoamericana estaba vigente en la mayor parte de comunidades morelenses durante la primera mitad del siglo XX, lo que nos permite observar que sobre ese espacio simbólico se reflejaba, particularmente en las representaciones en la figura del “Dueño del lugar”, los santos y los “aires”, todos en conjunto eran de suma importancia en la vida cotidiana de los pueblos, pues daban fundamento a la vida ritual a lo largo del ciclo agrícola y las relaciones sociales que generaban. Los “aires” particularmente, eran un pilar importante en la conceptualización del territorio, espacio de reproducción cultural y de subsistencia, y el equilibrio del cuerpo, incluyendo la concepción del binomio salud-enfermedad, mismos que eran susceptibles de ser volátiles de acuerdo a los lugares como las cuevas, manantiales, riachuelos o montes que se visitaban con descuido. De esta forma, dichas entidades eran percibidas en muchos de los aspectos básicos de la cotidianidad de las poblaciones, donde se tenía que recurrir a los especialistas para los rituales que eran im-

prescindibles. Igualmente, es menester hacer notar que durante la segunda mitad del propio siglo xx perdieron vigencia con la llegada de la educación y la consolidación de la medicina occidental; sin embargo, la creencia en los “aires” fue una representación de resistencia cultural que los pueblos implementaron en oposición los sistemas de dominación en los periodos colonial e independiente, que enmarcó continuidad y transformación con la cosmovisión que presentó una adaptación y corresponde a diversos contextos históricos a lo largo del devenir histórico morelense.

Referencias

- Adán, E. (1910). “Las danzas de Coatetelco”. *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología*, t II, Tercera Época (1909-1915), pp. 134-194.
- Aguilar, E. (2015). *Río sureño. Cuentos, leyendas y narraciones de los pueblos zapatistas de Morelos*. Libertad Bajo Palabra.
- Barrett, Ward (1977). *La hacienda azucarera de los marqueses del valle (1535-1910)* (trad. Stella Mastrangelo). Siglo XXI Editores.
- Barrios Espinoza, M. (1949). “Textos de Hueyapan, Morelos”. *Tlalocan*, 3(1), 53-75.
- Bonfil Batalla, G. (1968). “Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada, México”. *Anales de Antropología*, V, 99-128.
- Braudel, F. (1970). *La historia y las ciencias sociales* (trad. Josefina Gómez Mendoza). Alianza Editorial.
- Broda, J. (1994). “Algunas reflexiones acerca de las continuidades culturales en la historia de México”. *Cuicuilco*, 1(1), 27-37.
- _____ (2001). “Introducción”, en J. Broda y F. Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. Conaculta/Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2003). “La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista”. *Graffylia*, (2), 14-27.

- _____ (2016). “El agua en la cosmovisión de Mesoamérica”, en J. L. Martínez Ruiz y D. Murillo Licea (coords.), *El agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas de México*. Semarnat/Conagua/IMTA.
- Echevarría García, J. (2014). “Tonalli, naturaleza fría y personalidad temerosa: el susto entre los nahuas del siglo XVI”. *Estudios de Cultura Náhuatl*, (48), 177-212.
- Espinoza Pineda, G. (2018). “Animales y símbolos del viento entre los nahuas”. *Arqueología Mexicana*, XXVI(152), 46-51.
- Gaona, R. (1997). *El Diablo en Tlayacapan*. Ediciones Mar y Tierra.
- Gómez Arzapalo Dorantes, R. A. (2013). “Los santos, vecinos presentes, enigmáticos, pero confiables”, en R. A. Gómez Arzapalo Dorantes (comp.), *Los divinos entre los humanos*. Artificio Editores.
- Good Eshelman, C. (2004). “Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz”, en J. Broda y C. Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas*. Conaculta-INAH/UNAM.
- Hernández Lucas, R. y Loera Chávez y Peniche, M. (2008). *El hongo sagrado del Popocatepetl*. Conaculta/ENAH-INAH.
- Hipólito Vera, F. (2000). *Itinerario parroquial del Arzobispado de México. Reseña histórica, geográfica y estadística de las parroquias que comprende hoy el estado de Morelos, 1880*. Instituto Estatal de Documentación de Morelos.
- Ingham, John (1970). “On Mexican Folk Medicine”. *American Anthropologist*, 72(1), 76-87.
- Juárez Becerril, A. M. (2013). “De santos y divinidades de la naturaleza. La interacción de los especialistas meteorológicos con las entidades sagradas”, en R. A. Gómez Arzapalo Dorantes (comp.), *Los divinos entre los humanos*. Artificio Editores.
- _____ (2015). *Observar, pronosticar y controlar el tiempo. Apuntes sobre los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central*. IIH-UNAM.
- Lévi-Strauss, C. (1985). *La pensée sauvage*. Ágora-Plon.
- Lewis, O. (2013). *Antropología de la pobreza. Cinco familias* (trad. Emma Sánchez Ramírez). Fondo de Cultura Económica.
- Lockhart, J. (2013). *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII* (trad. Roberto Reyes Mazzoni). Fondo de Cultura Económica.

- López Austin, A. (1993). *Textos de medicina náhuatl*. IIH-UNAM.
- _____ (2008). “Las razones del mito. La cosmovisión mesoamericana”, en A. López Austin y L. Millones, *Dioses del Norte, Dioses del Sur*. Ediciones Era.
- _____ (2012). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, t. I. IIA-UNAM.
- López Benítez, A. J. (2019). “Ferias y mercados tradicionales en la región surriana (1850-1911)”, en R. Enríquez Valencia, A. Enrique Miguel Velasco y R. Camacho Lomelí (coords.), *Las fronteras de la tradición. Mercados tradicionales y mercancías en Valles Centrales de Oaxaca*. CLACSO/TecNM-ITO/CONACYT/Editorial Ítaca.
- _____ (2020). “La resistencia cultural de los pueblos surianos, antecedente del zapatismo”, en M. V. Crespo y C. Barreto Zamudio (coords.), *Zapatismos. Nuevas aproximaciones a la lucha campesina y su legado posrevolucionario*. CICSER-UAEM.
- _____ (2022). “El mito de Agustín Lorenzo en la microrregión de Anecuilco. Siglo XIX y principios del XX”, en V. H. Sánchez Reséndiz y A. J. López Benítez (coords.), *Agustín Lorenzo: territorio, cosmovisión y resistencia*. Museo del Chinelo/Libertad Bajo Palabra.
- Macuil García, M. del C. (2012). Tradición oral y Medicina tradicional en la zona norte del estado de Morelos y en el sur del Distrito Federal (tesis de maestría). FFYL-IIFL-UNAM.
- Madsen, W. (2018). *Los niños de la Virgen*. [s.e.].
- Maldonado Jiménez, D. (2005). *Religiosidad indígena. Historia y etnografía, Coatetelco, Morelos*. Conaculta/INAH.
- Martínez Díaz, B. (2019). *In Atl, in Tepetl. Desamortización del territorio comunal y cosmovisión náhuatl en la región de Tláhuac (1856-1911)*. Libertad Bajo Palabra.
- _____ (2022). “El Charro negro y Agustín Lorenzo: ¿una reactualización del antiguo Tlaloc?”, en V. H. Sánchez Reséndiz y A. J. López Benítez (coords.), *Agustín Lorenzo: territorio, cosmovisión y resistencia*. Museo del Chinelo/Libertad Bajo Palabra.
- Molina del Villar, A. (2009). *Diversidad socioétnica y familias entre las calamidades y crisis del siglo XVIII*. CIESAS-Ediciones de la Casa Chata

- Morayta Mendoza, L. M. (1997). “La tradición de los ‘aires’ en una comunidad del norte del estado de Morelos: Ocotepec”, en B. Albores y J. Broda (coords.), *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. El Colegio de México/El Colegio Mexiquense/IIH-UNAM.
- Nájera Coronado, M. I. (2015). *Dioses y seres del viento entre los antiguos mayas*. IIF-UNAM.
- Pineda Gómez, F. (2014). *La irrupción zapatista, 1911*. Ediciones Era.
- Pittman, D. K. (1994). *Hacendados, campesinos y políticos. Las clases agrarias y la instalación del Estado oligárquico en México, 1869-1876*, segunda reimpresión, México: Fondo de Cultura Económica.
- Plancarte y Navarrete, F. (1913). *Apuntes para la geografía del Estado de Morelos*. Imprenta de José D. Rojas.
- Redfield, R. (1946). *Tepoztlán a Mexican village. A study for Folk Life*. The University of Chicago Press.
- Sánchez Reséndiz, V. H. (2015). *Agua y autonomía en los pueblos originarios del oriente de Morelos*. Libertad Bajo Palabra.
- _____ y A. J. López Benítez (2017). “Tradición mesoamericana y religiosidad popular en los pueblos surianos y el zapatismo”, en C. Barreto Zamudio, A. Carpio Pérez, A. J. López Benítez y L. F. Rivero Zambrano (coords.), *Miradas históricas y contemporáneas a la religiosidad popular. Una visión multidisciplinaria*. CICSER-UAEM
- Taube, K. A. (2018). “Orígenes y simbolismo de la deidad del viento en Mesoamérica”. *Arqueología Mexicana*, XXVI(152), 34-39.
- Wobeser, G. von (1990). “La agricultura en el Porfiriato”, en T. Rojas, *La agricultura en tierras mexicanas desde sus orígenes hasta nuestros días*. Conaculta/Grijalbo.
- Zúñiga Navarrete, Á. (1996), *Las tierras y montañas de Tepoztlán, Mor*. Edición del autor.

Hemerografía

- El Cronista Morelense*, 8 de julio de 1891.
- La Voz de México*, 16 de junio de 1897.