

# Nezahualcōyotl es Tláloc en la Sierra de Texcoco: historia nahua, recreación simbólica

David LORENTE FERNÁNDEZ

Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (México)  
david\_lorente\_fernandez@hotmail.com

Recibido: 15 marzo de 2010

Aceptado: 12 de abril de 2010

## RESUMEN

Nezahualcōyotl, el *tlatoani* del Imperio Texcocano, fue el monarca que diseñó el sistema regional de regadíos y dictó las ordenanzas para regular la distribución y gestión del agua. Tláloc, el dios pluvial de los mexicas, se identificaba con una montaña y otorgaba las lluvias regionales. Hoy, en la Sierra de Texcoco, ambos son una misma y única figura: Tláloc-Nezahualcōyotl, simbólico Rey del Mar al que se le pide la lluvia y del que depende el flujo del agua. ¿Cómo ha tenido lugar este proceso? El examen de las fuentes documentales, prehispánicas y coloniales, y de los mitos proporcionados por la etnografía permite rastrear las claves subyacentes. Más allá de la categoría de sincretismo, inservible en este contexto, la cuestión radica en analizar el motivo y la forma en que los nahuas han releído y actualizado su propia historia.

**Palabras clave:** Cosmovisión, memoria histórica, recreación simbólica, Mesoamérica, nahuas, Tláloc.

## *Nezahualcōyotl is Tlaloc in the Texcoco Sierra: The Symbolic Recreation of Nahuatl History*

## ABSTRACT

Nezahualcōyotl, the *tlatoani* of the Texcocan Empire, was the monarch who designed a regional irrigation system and announced rules to regulate the distribution and administration of water. Tlaloc, the Mexicas' god of rain, was identified with a mountain and provided rain in the region. In the Sierra of Texcoco today, both the monarch and the god are the one and only figure: Tlaloc-Nezahualcōyotl, King of the Sea, to whom the natives pray for rain on which their water supply depends. How did this transformation occur? A revision of the pre-Hispanic and colonial documentary sources and the ethnological myths allows the clues to be traced. Syncretism is irrelevant in this context: the problem is why and how the Nahuas have reread and updated their own history.

**Key words:** Cosmvision, historical memory, symbolic recreation, Mesoamerica, Nahuas, Tlaloc.

**Sumario:** 1. Introducción. 2. Nezahualcōyotl hoy. Las creaciones míticas del dios-monarca. 3. Nezahualcōyotl ligado al paisaje y las aguas regionales: monarca dueño y dador. 4. Nezahualcōyotl y el ciclo atmosférico. Las funciones del «Rey del Mar». 5. La dimensión femenina de Nezahualcōyotl. La Reina Xochitl y los «dueños del agua». 6. Conclusión: Nezahualcōyotl es Tláloc en la cosmovisión serrana. 7. Referencias bibliográficas.

«Para entender lo que sigue hay que saber que las autoridades políticas, ayer y hoy [...], y las deidades [...], son vistas y tratadas del mismo modo»

Danièle Dehouve (2007: 61-62).

«es evidente el deseo de confusión que tienen los mismos relatores. Se *quiere* creer, se *necesita*, que los perfiles de distinción de ciertos personajes se desdibujen, se prolonguen en el tiempo, se unan ya no simplemente a los primeros caudillos, sino a los dioses creadores»

Alfredo López Austin (1998 [1973]: 113).

## 1. Introducción

En las afirmaciones de los *tesifteros* o graniceros de la Sierra de Texcoco contenidas en los mitos, no deja de llamar poderosamente la atención la atribución a la figura de Nezahualcōyotl de ciertas cualidades pluviales conferidas generalmente a Tláloc. No puede resultar arbitrario. ¿Por qué asociar estrechamente al monarca con una divinidad regional vinculada con la lluvia? ¿Qué ha llevado a los nahuas a establecer semejante correspondencia? Lo que a primera vista podría parecer un contrasentido supone un enigma etnográfico en el que vale la pena detenerse. Si en la Sierra Nezahualcōyotl es Tláloc deben existir razones profundas que lo atestigüen: transferencias y analogías coherentes, reveladoras, que articulen dos campos semánticos diferentes en un heterogéneo, autóctono y original personaje mítico.

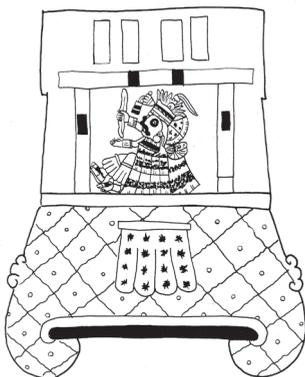
Este artículo rastrea los mecanismos simbólicos e históricos del proceso que ha propiciado el surgimiento de esta figura endémica de la Sierra de Texcoco, uno de los personajes centrales de la cosmovisión y la ritualidad vinculadas a la etnometeorología (véase Lorente 2008a, 2009a). Tláloc-Nezahualcōyotl es una deidad omnipresente que gestiona todo lo relativo a las aguas celestes y terrenales: lluvia, manantiales, pozos y ríos subterráneos dependen de su control directo para el correcto flujo del ciclo meteorológico y del complejo de regadío del área. La cosmovisión contemporánea en la que se inserta posee sin duda un origen muy antiguo, pues existen evidencias arqueológicas y etnohistóricas del culto serrano a Tláloc continuado durante las épocas prehispánica y colonial. Y su confluencia en la figura de Nezahualcōyotl como recreación del monarca texcocano constituye un proceso prolongado que se plasma en el material etnográfico<sup>1</sup>.

El problema de la memoria histórica, la innovación y la reformulación cultural, ha sido estudiado por diferentes autores en regiones de tradición indígena nahua desde diversas perspectivas. La obsoleta noción de aculturación parece haber sido abandonada en favor de enfoques más refinados sobre los mecanismos de transmisión y de reproducción de la cultura<sup>2</sup>. Con estos enfoques se persigue analizar los complejos procesos históricos que concilian el cambio y la continuidad. Baste citar tres ejemplos. Catharine Good (2004, 2005) ha destacado entre los nahuas de Guerrero el uso de ciertas palabras que expresan una percepción propia de los procesos históricos y un sentido de historicidad desde el pasado y hacia el futuro. James M. Taggart (1983, 1997) ha analizado los relatos indígenas de la Sierra Norte de Puebla, algunos de procedencia española, que son redefinidos y ajustados como *ocotipos* a las circunstancias sociales e históricas del momento. Danièle Dehouve, finalmente, en una propuesta más cercana al problema que tratamos aquí, ha explorado la continuidad y la innovación de los rituales tlapanecos, cuestionándose la ambigüedad aparente del personaje principal del panteón, «Tlaloc-San Marcos». Rechazando las teorías sobre el sincretismo católico-indígena, adopta un enfoque personal. Acude a la noción de

<sup>1</sup> Realicé la parte central del trabajo de campo que sustenta este artículo entre 2003 y 2007, cuando residí largas estancias en la Sierra y efectué visitas periódicas para matizar y completar la información obtenida con vecinos legos y ritualistas. Una descripción detallada de la metodología etnográfica utilizada, mostrando que fue diseñada sobre el terreno para resolver problemas específicos, puede consultarse en Lorente (2010a).

<sup>2</sup> Véase la propuesta de Neurath (2008a: 29) que retoma y reelabora la aproximación de Severi (1996).

*núcleo duro* acuñada por López Austin (2001) –un principio ordenador de préstamos, sean o no modernos, en una matriz cosmológica tradicional– y plantea la existencia de *unidades temáticas* o configuraciones de rasgos culturalmente pertinentes cuya significación tiene un origen muy antiguo en las culturas pertenecientes a la tradición mesoamericana (Dehouve 2007: 23-28). Una de estas unidades temáticas es, afirma la autora, el «complejo Tláloc», que sólo puede resolverse, en cada caso, atendiendo a la etnografía en su contexto local.



**Figura 1:** El dios Tláloc en su templo de la cima del Monte, según el *Códice Borbónico*.  
(Fuente: Séjourné 2009: 153, fig. 109).

Siguiendo su vía de análisis, este ensayo aborda una situación en cierto modo diferente, también de continuidad, pero en la que no intervienen agentes externos ni personajes católicos sino una figura real de carne y hueso perteneciente a la historia regional de los nahuas. Los elementos que participan en esta recreación son endógenos, serranos; se trata de una recreación cultural interna<sup>3</sup> (Figuras 1 y 2). Es un proceso que podría definirse sin duda como un mecanismo muy particular: *el registro de acontecimientos históricos en el ámbito simbólico que permite reactualizar la cosmovisión*. Lo analizado constituye así un estudio de caso circunscrito a su dimensión espacial y temporal específica que arroja considerable luz sobre la etnología de la Sierra de Texcoco. Pero, trascendiendo el contexto local, el análisis de esta adopción integrada y coherente podría resultar quizá también útil a quienes estudian fenómenos análogos en otras regiones de tradición nahua o ascendencia indígena en México.

El texto privilegia analíticamente la etnografía, es decir, la manera en la que los nahuas interpretan y vivencian ritualmente sus conceptos, pero recurre también al acervo de fuentes prehispánicas y coloniales referidas a la región texcocana. El argumento yuxtapone, alternadas, las voces de los graniceros actuales y los registros históricos para, transitando de unas a otros en un vaivén explicativo, esclarecer la conformación actual de la figura del dios pluvial.

<sup>3</sup> Un proceso inverso, en el que son imágenes católicas y conceptos coloniales españoles los que sirven para reactualizar la cosmovisión, es presentado por Pitarch (1996) al estudiar las almas tzeltales.



**Figura 2:** Nezahualcóyotl guerrero, según el *Códice Ixtlixóchitl*.  
(Fuente: *Códice Ixtlixóchitl* 1996: lámina 106r del facsímil).

## 2. Nezahualcóyotl hoy. Las creaciones míticas del dios-monarca

Como parte del sistema de meteorología local, cuentan los *tesifteros* o ritualistas atmosféricos<sup>4</sup> de la Sierra de Texcoco, que en la cumbre del Monte Tláloc habita una entidad de carácter sobrehumano identificada como divinidad. Un *tesiftero* llamado don Cruz me explicó:

«Arriba del cerro están unos carriles como caminos y una cerca de lado; están como callejones de pura piedra [se refería a los vestigios del santuario prehispánico consagrado a Tláloc de la cima del cerro] pero eso nadie lo hizo esos callejones sino el Nezahualcóyotl en aquel tiempo. Es su trabajo ahí. Pues *el rey Nezahualcóyotl era [un] dios*. Según [dicen] quería ganarle al [otro] dios, pero [el otro] dios dijo que ya no, por eso ya no sucedió...

¿Y cómo quería ganarle, qué iba a suceder? –le pregunté.

<sup>4</sup> La voz *tesiftero* designa al especialista ritual llamado en castellano granicero. Se trata de ritualistas atmosféricos de origen prehispánico dotados del don para controlar los fenómenos atmosféricos –la lluvia, el viento, los rayos, el granizo– y para curar los males que estos fenómenos provocan (Albores y Broda 1997: 11). Sobre su reclutamiento, iniciación y funciones se puede consultar el volumen de Albores y Broda (1997), y una revisión crítica de la bibliografía existente, por regiones y enfoques, en Lorente (2009b).

Pues él hacía sus trabajos. Porque el [otro] dios y el Nezahualcōyotl hicieron su competencia: quién es el primero, quién primero gana. Ganó el Nezahualcōyotl porque hasta allá en México cómo hizo su trabajo, y el [otro] dios [perdió], porque en Puebla está éste... Cholula le decimos; en Cholula hay unas iglesias, están muchas, porque [ese] dios no le apuró para hacer las obras. Y [él y] Nezahualcōyotl hicieron su competencia, quién primero lo acaba. Si la obra lo acaba rápido [Nezahualcōyotl] y al amanecer ya está, a él le toca México y, si no, si hubiera acabado primero [el otro dios que hizo las iglesias] de Puebla, ahorita [en] Puebla hubiera estado México y aquí estamos en México pues hubiera estado Puebla. Entonces fueron competenciados... Y por eso nosotros nunca trabajamos así de noche. Pero [como] pues [ellos] eran como dios [como dioses], ellos pudieron trabajar a esas horas, de noche...

Porque ése [Nezahualcōyotl]... –continuó–, aquí derecho está el [Monte] Tláloc, señalando hacia el cerro con el dedo, [...] dicen que una piedra nomás con un fondazo lo llevaba hasta México llegaba, ¡mira! Las piedras que hay allá en México por el centro [se refería a las ruinas del Templo Mayor de Tenochtitlán]... ¿Qué? Vemos tantito las piedras pero eso nadie lo hizo. Solamente Nezahualcōyotl lo hizo, ¡sí! Así nosotros [las personas comunes] no lo hicimos. Bueno, quién sabe quiénes son los que lo hicieron pero las piedras [de allí son] grandísimas y dicen que nomás grandes [que] el hombro [suyo], dicen que nomás con una mano ya las tiraba [Nezahualcōyotl] hasta allá, de noche [lo] hacía...

¿Era de noche? –le pregunté.

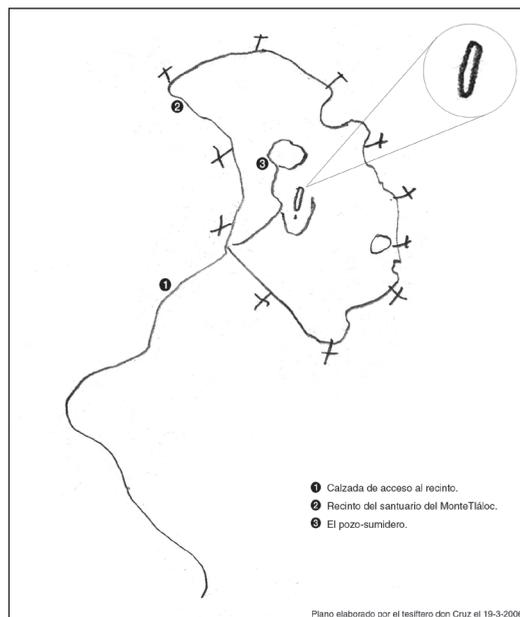
Era de noche. Por decir ya está la tierra [creada] allí» (Narración transmitida en castellano por Don Cruz, grabada el 12 de julio de 2005).

¿A qué clase de texto nos enfrentamos exactamente? La grabación pertenece a una larga entrevista en la que, inesperadamente, el *tesiftero* hizo un inciso en un relato terapéutico (véase Lorente 2008b) para explicar la especial naturaleza del monte. Pero, para explicarla, tuvo que introducir la figura de Nezahualcōyotl. La estructura y el argumento de este mito moderno resultan sumamente interesantes. A simple vista poseen todos los ingredientes de un relato indígena de creación. Dos deidades tutelares compiten entre sí tratando de imponerse la una a la otra: el premio es el territorio, ya sea de la ciudad o del valle de México (la región es difusa). El resultado es que Nezahualcōyotl, más rápido que el otro dios, concluye la confección de sus construcciones y puede instalarlas allí, mientras que su adversario tiene que asentarlas en Cholula (esto aclara la conclusión de don Cruz: de haber ocurrido al revés, «[en] Puebla hubiera estado México y [...] en México hubiera estado Puebla»). Ambos dioses trabajaban en una era cosmogónica primigenia y nocturna en la que la superficie terrestre ya había sido creada; el amanecer estaba próximo<sup>5</sup>.

Sigamos ahora el doble nexo de Nezahualcōyotl con la figura de Tláloc. Concedido sin duda como un gigante por el tamaño desmesurado de sus hombros, Nezahualcōyotl actúa como un rey fundador erigiendo dos enclaves rituales atribuidos al dios Tláloc: el santuario prehispánico de la cima del Monte Tláloc –los «callejones de pura piedra» a los que se refiere el *tesiftero*– y las «piedras grandísimas» del centro de la ciudad de México que son el Templo Mayor de Tenochtitlán. No es preciso

<sup>5</sup> Sobre este estado de oscuridad primigenia, al que sigue la conclusión de la obra civilizadora realizada por los dioses, momento en que la tierra se solidifica y surge la vida, véase el estudio de López Austin (1990) referido a los motivos prototípicos de la mitología mesoamericana.

describir aquí con detalle ambos lugares ni las estatuas sagradas que albergaban y a las que se rendía culto (Durán 1984 I: 84), quizá las más importantes vinculadas con dicha deidad. Una estatua de Tláloc era venerada en el Monte durante el rito de petición de lluvias celebrado en Huey tozoztli y otra estatua de Tláloc acompañaba, sobre una pirámide, a Huitzilopochtli en el Templo Mayor de Tenochtitlán (López Austin y López Luján 2009; Broda 1991). Pero el mito es sutil, afinado: el alineamiento visual entre el Monte y el Templo Mayor lo ejemplifica la trayectoria de las piedras lanzadas por el monarca desde la cima. Gracias a estudios recientes sabemos de las líneas visuales y astronómicas significativas, probablemente rituales, que existían entre ambos emplazamientos en los que se realizaban festividades correlativas<sup>6</sup>, que ya aparecen esbozadas en el relato.



**Figura 3:** El *tejolote* de Nezahualcóyotl en la cima del Monte Tláloc, según el plano del santuario elaborado por don Cruz.

Pero la existencia del Rey-divinidad –nótese el título real en el texto– no es relegada al pasado. Como indicó el *tesiftero*, el dios sigue vivo en la actualidad: «allí [en el santuario del monte] está un agujero y está una piedra que se llama Nezahualcóyotl, allí vive el Rey». La idea es reveladora. El dios fundador del templo de Tláloc, expresado históricamente a través de su obra, constituye una suerte de presencia del pasado en el presente o, más precisamente, una concepción que articula la actualidad tempo-

<sup>6</sup> Véase el tratado de López Austin y López Luján (2009) que relaciona el monte sagrado como imagen arquetípica de la cosmovisión mesoamericana con la configuración arquitectónica del Templo Mayor de Tenochtitlán. También los estudios de Broda (1991, 2001) y los capítulos del volumen compilado por Broda, Iwaniszewski y Montero (2001).

ral con los orígenes y hace actuar hoy en día a una divinidad ancestral. Como ha demostrado Gossen (1979: 51), en la mitología indígena los acontecimientos pretéritos tienen lugar con frecuencia en lugares alejados del «centro», y así las temporalidades y los seres antiguos son relegados, lógicamente, a espacios geográficos distantes. Al respecto el Monte Tláloc constituye un ámbito liminal, conceptualmente un límite, del territorio cultural serrano.

Pero ahondemos en la idea de la piedra. La petrificación acosa a los dioses mesoamericanos que concluyen su trabajo. Pero no se trata del tránsito hacia un estado latente; siguen activos, ejercen poder<sup>7</sup>. Significativamente, en la iconografía mexicana el glifo para indicar la piedra era un «corazón» (López Austin 2000: 197). En el caso de Nezahualcóyotl, hay que añadir matices. No se habla de su origen aunque sí de sus trabajos en los primeros tiempos. En el mito no se nos dice más. ¿Cuándo y dónde surgió? No lo sabemos. La trama comienza *in media res*, con los dioses en el umbral de la competencia.



**Figura 4:** El *molcajete* de Nezahualcóyotl trasladado al Museo Nacional de Antropología. (Fotografía del autor).

No obstante, profundizando en la idea, el granicero agregó que en realidad existían dos «piedras», dos desdoblamientos coesenciales de Nezahualcóyotl. La primera de la que habló forma la pareja de un par. Tiene alrededor de 1,20 m de alto y se encuentra «parada», erguida; se designa *el tejolote* (Figura 3). Ésta se halla hoy en el Monte.

<sup>7</sup> Véanse, entre otros, los abundantes ejemplos proporcionados por Glockner (1996) sobre los graniceros de la región de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl, en cuyos testimonios las divinidades ancestrales aparecen como cerros deificados. También la situación descrita por Neurath (2001, 2008b) entre los huicholes, donde los elementos topográficos del paisaje, cerros principalmente, son considerados ancestros deificados. Los ejemplos en territorio mesoamericano son innumerables (López Austin y López Luján 2009).

Su complemento lo constituye *el molcajete*, el ídolo de Tláloc procedente del vecino pueblo de San Miguel Coatlinchán que fue llevado en 1964 al Museo Nacional de Antropología (Figura 4). En una «confusión» que no deja de ser significativa, los nahuas asimilan este ídolo del museo a la estatua prehispánica –hoy desaparecida– que se hallaba aún en la cima del Monte hacia 1928<sup>8</sup>. La «confusión» resulta coherente para ellos y se explica por la experiencia histórica de continuos robos y restituciones a los que fue sometido el ídolo del Monte. Fuentes como *El Proceso inquisitorial del Cacique de Tetzoco* (AGN 1910: 22) y la *Relación de Tetzoco* de Juan Bautista Pomar (1891: 15) describen con detalle cómo éste fue retirado o destruido y repuesto sobre la cima en numerosas ocasiones, pues tenía una importancia central en la regulación de las lluvias regionales<sup>9</sup>.

El aspecto pluvial de Tláloc y de la estatua como dador de lluvia sigue hoy vigente y explica en gran parte la identificación de Nezahualcōyotl con la piedra. Los nahuas creen que tanto el monolito del monte (*tejolote*) como la estatua del museo (*molcajete*) actúan coordinados para producir la lluvia. Nezahualcōyotl, que habita el primero, requiere también del ídolo. Dicen los serranos resignadamente: «Desde que se llevaron *la piedra*, pues ya no llueve igual, y sin en cambio, en la capital, ¡cómo llueve!» Un granicero explicó: «el Tláloc no es del arte, no es para Chapultepec, no para digamos Museo; eso [es] para el agua. Por eso cada rato, cuando quiere llover [en la Sierra], primero tiene que llover en México». Pero la noción es compleja. Como indicó don Cruz, Nezahualcōyotl es hoy, a la vez, *el tejolote* y *el molcajete*; ambos albergan su esencia, lo constituyen. Sin embargo, hasta fechas recientes, cuando las dos piedras se hallaban sobre la cima del Monte, simplemente le pertenecían como objetos; eran sus instrumentos culinarios<sup>10</sup>:

«Porque ese Nezahualcōyotl –explicó–, dicen que más antes el molcajete estaba aquí cuando comía, aquí comía él, aquí en el Monte Tláloc [es decir, que antes del traslado el molcajete estaba aún en la cima, y Nezahualcōyotl comía allí]. Y como lo llevaron [al museo] el molcajete de Tláloc, por eso cada rato, cuando comienza a llover, primero llueve en México, en Chapultepec, por eso demasiado descarga [allí] el agua. Pero antes por eso llovía mucho por aquí por esta parte, y ahorita ya llueve más en México que aquí. Ahorita primero tiene que llover en México, pero por el molcajete [que se] lo llevaron; en Chapultepec está. Ya lo llevaron su... de Nezahualcōyotl era su éste... Era de ahí» (Explicación grabada el 30 de enero de 2005).

<sup>8</sup> Según Morante, quien describe fotografías del alpinista Guillermo Ortiz, «restos de dicha imagen todavía se encontraban en la cúspide en 1928» (1997: 125-126). Veremos después que la destrucción de la estatua tuvo lugar en 1539, cuando el Inquisidor Fray Juan de Zumárraga ordenó una campaña de extirpación de idolatrías en la Sierra.

<sup>9</sup> Más adelante nos referiremos a las ceremonias prehispánicas del Monte. En la cima le rendían culto los gobernantes de la Triple Alianza en la fiesta de Huey tozotli, hacia el 29 de abril, cuando sacrificaban un niño ante la estatua de Tláloc y los idolillos circundantes, ofrendándoles sangre, joyas y alimentos (Durán 1984 I: 84-85; Broda 1991).

<sup>10</sup> *Molcajete* significa «mortero» y *tejolote*, «mano de almirez o del mortero». Son, pues, enseres culinarios.

Sea como fuere, y sin entrar en mayores complejidades, el testimonio revela que la vitalidad del dios dividido no es hoy cuestionada: Tláloc-Nezahualcōyotl se manifiesta en el Monte, ambas piedras y el personaje mítico fundador de manera simultánea. El dios-monarca es una divinidad articulada, sumamente compleja y heteróclita, pero coherente en su significación más profunda. Pasemos al Nezahualcōyotl histórico.

### 3. Nezahualcōyotl ligado al paisaje y las aguas regionales: monarca dueño y dador

En su primer reinado, hacia 1418, Nezahualcōyotl huyó al destierro desde Texcoco escapando de las agresiones tepanecas en dirección a Tlaxcala y Huexotzingo. Su huida fue una peregrinación épica por las poblaciones y cerros del área, donde a menudo se refugió para pernoctar, y coincidió con la erupción del Popocatepetl (Código Xólotl 1980: 89-123, planchas VII, VIII, IX y X). Cuando atravesaba la Sierra de Texcoco, Netzahualcōyotl se detuvo para fundar varias poblaciones –muchos de los actuales pueblos serranos– donde asentó a sus acompañantes (Coy apud González Rodrigo 1993: 23). El carácter semidisperso de aquéllas, distinto del ordenado trazado reticular de los pueblos de indios o congregaciones formados por los sacerdotes en la Colonia, respondió a un propósito clave: la distribución irregular del área de regadío. La ocupación del espacio respetó la franja de humedad de los manantiales de San Francisco cuyo nivel se sitúa sobre los 2.700 m (Pérez Lizaur 1975: 14, 183-187). Esta es la altitud en la que se encuentran la mayoría de las poblaciones. La Sierra de Texcoco tuvo, así, al monarca Nezahualcōyotl y al agua inscritos en sus propios orígenes.

La importancia del agua se vio después reforzada. Durante el tercer reinado de Nezahualcōyotl, el rey concibió las obras de un inmenso sistema de regadío unido a una serie de terrazas por canales y acueductos. Las obras se vinculan al año 1 Conejo (1454) en el *Código en Cruz*, que ilustra juntas la construcción del Tezcutzingo, su residencia real, y un niño desnudo vomitando un líquido, símbolo de la sequía y del hambre que atravesaban el Valle de México (Palerm y Wolf 1972: 140). El sistema permitió afrontar esta crisis, pero también reforzó la centralización política del Imperio Texcocano al integrar a las diversas comunidades y áreas pobladas en una especie de «constelación». Esta constelación, afirman Palerm y Wolf, se distinguía del «regadío local» en el hecho de que los pueblos no accedían directamente al agua y dependían de una institución central para su distribución reglamentaria. Significativamente, la constelación de Texcoco fue una de las más grandes de México; se nutría de los manantiales de San Francisco y comprendía tres ramales principales que surtían a los pueblos serranos (Palerm y Wolf 1972: 143-144).

Además de su ejecutor, el monarca fue un hábil gestor que redactó disposiciones para la asignación de las fuentes y la regulación regional de los regadíos: los *Títulos de Tetzcutzingo* (McAfee y Barlow 1946). Allí escuchamos a Xochipantzin o Xochiquelzalzin, hijo natural de Nezahualcōyotl y uno de los presidentes de los consejos, pedirle a su padre: «Concédenos agua, para que beban los niños [sus hijos de V.]» (1946: 112). Nezahualcōyotl le muestra entonces «todos los serros» y dice: «Hijo mío. Aquí está todo enterrado, llebeáse lagua que ya es de V. [...] que los cerros

se los doy enteros» (1946: 112-113)<sup>11</sup>. Luego continúa el reparto hasta llegar a la Sierra: «y es llamada la gente de Tecuanolco, súbditos de Nezahualcōyotl [...]; y la gente de Amanalco, mis servidores fuertes» (1946: 118). Por fin, el monarca proclama dirigiéndose a todos sus súbditos: «Y esta agua nadie se la va a quitar, porque es propiedad real; esta agua servirá a todos mis hijos que están en mi pueblo Texcoco» (1946: 113)<sup>12</sup>.

Se aprecia sin duda una gran dependencia del rey. La gente elevaba ruegos y solicitudes para obtener el preciado líquido y Nezahualcōyotl, en un papel protector y paternal que infundía seguridad, concedía o denegaba las peticiones. Para ello contaba con aguadores reputados que actuaban como reguladores o jueces de aguas, pautaban los turnos y resolvían los pleitos vecinales<sup>13</sup>.

Con la Conquista de México y posteriormente la Colonia, cuando las comunidades serranas fueron subsumidas en haciendas y sus habitantes reclutados como peones, la situación se vio radicalmente alterada, pero pervivió un aspecto estructural: los virreyes españoles aceptaron y avalaron las disposiciones de Nezahualcōyotl para el reparto y los campesinos solicitaban un agua que continuaba en poder del Estado –aunque ahora se trataba de la Corona de España–. Dentro de las haciendas los nahuas mantuvieron su agricultura de regadío directamente dependiente de la gestión exterior de los manantiales (Pérez Lizaur 1975: 38; Palerm y Wolf 1972: 145).

Después, con las tierras restituidas a sus pobladores por efecto de la Revolución, el reparto agrario de 1920 estableció reglamentos inspirados en los del rey texcocano que indicaban la cantidad de agua a la que tenían derecho los serranos, el origen de las fuentes y su carácter permanente o torrencial (Palerm Viqueira 1995: 176). Con el nuevo reparto agrario de 1950, el control se descentralizó y pasó a manos de grupos locales de comisionados. En 1970 la Secretaría de Recursos Hidráulicos y del Departamento Agrario dictó nuevas disposiciones que incluían reglamentos sobre los ríos serranos. Se creó una «junta regional del río», con sede en Amanalco y destinada al reparto conjunto, en la que participaban las comunidades usuarias (Pérez Lizaur 1975: 39). Heredera de las ordenanzas del monarca, la junta sigue hoy vigente y reúne a representantes de los pueblos integrantes del sistema. Pero no constituye una institución tan cohesiva como las de las épocas prehispánica y colonial, y así asistimos a un uso del sistema «más fracturado, con intervención de menos comunidades –aunque quizá no de menor cantidad de agua y área total regada– donde cada comunidad controla su propia fuente» (Palerm Viqueira 1995: 177).

A pesar del debilitamiento del control, la continuidad histórica se expresa de múltiples formas: los cauces actuales siguen los viejos cursos prehispánicos y muchos de los pueblos aún emplean el mes mesoamericano de 20 días para regular la distribución del riego (Palerm y Wolf 1972: 145, 123); los aguadores, algunos de ellos

<sup>11</sup> Nótese en la cita la conexión física –y cosmológica– entre los cerros y el agua, así como la evocación de su comunicación subterránea.

<sup>12</sup> «47. ca nel oncan anmechtequipanozque inixquichtin nopilhuantzintzin 48. inompa cate in tlatoca altepetl Tetzecoco» (McAfee y Barlow 1946: 113). Énfasis añadido en la cita española.

<sup>13</sup> Los aguadores aparecían representados en los códices con un pie introducido en el agua, indicando la estrecha relación que mantenían con el líquido; fueron destacados en los *Títulos de Tetzcuztzingo* y, en lo tocante a su cargo, designados por Nezahualcōyotl (comunicación personal de Andrés Medina, IIA-UNAM, 31/1/2008).

graniceros<sup>14</sup>, herederos de los nombrados por Nezahualcōyotl, supervisan la construcción de depósitos, presiden las fiestas de limpia de canales –*apantla*– y velan por la correcta organización y gestión del agua; la gente de las comunidades deriva sus derechos sobre el agua de ciertos deberes locales, como la obligación de asumir cargos, ayudar en las faenas y pagar cuotas, lo que se halla en estrecha dependencia de la agricultura de subsistencia.

Además este panorama serrano con agua fluyendo en el paisaje y la omnipresencia de cerros que enmarcan a las comunidades, configura una geografía de la memoria histórica. Los nahuas habitan un escenario de las gestas de Nezahualcōyotl; su recuerdo se *encarna* en el paisaje. El rey no sólo instituyó un imperio en un espacio: definió un área específica en la que todos los elementos y rasgos lo representan. No puede extrañar entonces que, en opinión de los nahuas, el sistema de regadío sea el criterio central para definir a la Sierra como una unidad o región cultural.

#### 4. Nezahualcōyotl y el ciclo atmosférico. Las funciones del «Rey del Mar»

Un episodio biográfico infantil nos presenta a Nezahualcōyotl jugando en la orilla del lago de Texcoco; despistado, se precipita dentro del agua y, a punto de ahogarse, es rescatado por los *tlaloque* y llevado, surcando el cielo, hasta la cima del Monte Tláloc. Allí es limpiado con ceniza y agua divina, y se le anuncia el éxito en sus empresas futuras: el rey tendrá en sus manos la ciudad de Texcoco. La anécdota, referida en los *Anales de Cuauhtitlán*, vincula leyenda e historia y testifica que la mítica montaña de Tláloc no era sólo el lugar donde los gobernantes acudían a rendir culto a la divinidad, sino el enclave donde algunos de ellos recibían el *poder*, el don del gobierno legítimo<sup>15</sup>:

«Así se entretenía jugando Nezahualcōyotl,  
pero, una vez, se cayó en el agua.  
Y dicen que de allí lo sacaron  
los hombres-búhos, los magos;  
vinieron a tomarlo, lo llevaron  
allá, al Poyauhtécatl,  
al Monte del Señor de la niebla [el Monte Tláloc].  
Allí fue él a hacer penitencia y merecimiento.  
Estando allí, según se dice,  
lo ungieron con agua divina,  
con el calor del fuego.  
Y así le ordenaron, le dijeron:  
tú, tú serás,

<sup>14</sup> Don Cruz me habló de la responsabilidad que, en 2005, había delegado en él su comunidad: ostentaba el cargo de aguador y dirigía las obras de construcción del depósito de agua local. Su labor implicaba el doble trabajo de dirección y coordinación de las faenas colectivas –era una autoridad civil con atribuciones para velar por la correcta organización y regulación del agua–. Recordemos que los aguadores prehispánicos eran designados por Nezahualcōyotl. En este caso no deja de ser significativo que sea precisamente hoy un representante del dios Tláloc quien, como heredero de los nombrados por el monarca, regule las aguas en su pueblo.

<sup>15</sup> Véase, sobre este aspecto, el análisis de Morante (1997: 121).

a ti te ordenamos, éste es tu encargo,  
 así, para ti, en tu mano,  
 habrá de quedar la ciudad.  
 Enseguida los magos lo regresaron  
 al lugar de donde lo habían traído»

(*Anales de Cuauhtitlán* 1992: fol. 36; 1945: 40).

La elección o intervención sobrenatural de los ministros de Tláloc, parece querer atribuir sin duda un carácter extraordinario y semidivino a Nezahualcōyotl, que es presentado biográficamente como un individuo bendecido por los dioses del agua, «escogido». Estamos ante una conexión mitológica, precursora, del actual Tláloc-Nezahualcōyotl.

Recordemos que en la cosmovisión mexicana el poder estatal se expresaba tomando posesión de los antiguos lugares de culto; constituía una expresión geográfica del poder, el poder territorializado e inscrito en los adoratorios y templos de las áreas conquistadas (Broda 1997; Broda y Robles 2004). Esto parece explicar ciertos deslizamientos semánticos entre los dominios referidos. Los atributos pluviales de Tláloc-Cerro y Nezahualcōyotl-monarca pueden traslaparse. Poder y personaje o lugar sagrado aparecen reunidos. En el material etnográfico las mismas asignaciones relativas al desarrollo del ciclo atmosférico se atribuyen a ambas figuras.

Para los nahuas actuales, el Nezahualcōyotl del Monte protagoniza un elaborado complejo de circulación de los líquidos. El Monte se concibe como el lugar de origen arquetípico de todos los flujos acuáticos serranos y el Rey su regulador. Manantiales (aguas subterráneas), arroyos (corrientes terrestres) y lluvia (flujos celestes), dependen de él. ¿Pero de dónde saca el agua el monarca? Nezahualcōyotl obtiene el agua del mar, por ello se le considera un «Rey del Mar». Pero, para disponer del agua, depende a su vez del consenso de una especie de *comisión monárquica*: debe comunicarse anualmente con otro monarca análogo, denominado el «Rey del Trueno», que habita en el volcán Popocatepetl:

«Allí está con el contacto el Tláloc y el Popocatepetl –dijo don Cruz–. Están en contacto. Sobre ese Tláloc están en contacto. Tláloc está vecino para el Rey del Trueno [el Popocatepetl], el Rey del Trueno mirando para el Tláloc, sus trabajadores para todo. [...] Todos los Reyes del Mar se comunican, por eso cada año hay agua, si no, no. Entonces, cuando ya comienza a llover, el Tláloc también tiene tantito nubes, y [cuando] ya se desparraman las nubes para todas las entidades, ya llueve por esta parte» (Testimonio grabado el 31 de enero de 2005).

El título de Rey del Mar designa a las deidades de los cerros explicando el origen marino del agua que los llena. En el caso del Monte Tláloc, el control que ejerce de Nezahualcōyotl sobre el agua marina lo revela el sonido susurrante del pozo del santuario de su cima. Un granicero que atisbó por el sumidero me explicó: «cuando viene el tiempo bueno, sube el agua, y cuando no viene bueno, baja». En la época de lluvias «está haciendo como resuello con aire, nomás está haciendo huuuuuhhh, está como resonando». El sonido indica el correcto fluir del agua en su circulación subterránea. A unos metros del sumidero se encuentra, ya se dijo, la piedra denominada el *tejolote* donde está «retratada la imagen de Nezahualcōyotl» y se cree que hoy habita la deidad: «allí vive el Rey».



**Figura 5:** El Monte Tláloc en la estación húmeda, visto desde el Cerro Tezcutzingo. (Fotografía del autor).

A esa piedra se le hacen las peticiones regionales de lluvia. Como explicó don Cruz, hasta hace unos años existía en Amanalco una organización de pedidores de lluvia llamada «los hermanos espirituales». Estaba integrada por cinco o seis individuos y presidida por una anciana. Para pedir la lluvia todos acudían ante el *tejolote*: depositaban ofrendas y elevaban cánticos y alabanzas al monarca pluvial texcocano:

«Los hermanos espirituales lo aclaman la imagen de Nezahualcōyotl, tienen su estatua. Allá está una piedra en la que ellos están registrados como *los dueños*... [En esa piedra] está retratado su mundo [Nezahualcōyotl], está parado así. Allí adoran ellos, hacen oración; y [muy cerca de] allí estaba un agujero como de 3 metros [de profundidad] donde está el agüita en el agujero: hasta allí ves el resuello del mar» (Explicación de don Cruz grabada el 12 de julio de 2005).

Los serranos recurrían a la organización para que intercediera ante Nezahualcōyotl y les dispensara la lluvia. Las ofrendas, principalmente flores blancas llamadas «nubes»<sup>16</sup>, cuyos pequeños botones evocan las gotas de agua, se depositaban al pie de la piedra y se rogaba al Rey la concesión de la lluvia. En su producción y distribución el monarca se servía de los *ahuaques*, los espíritus «dueños del agua» de los manantiales circundantes, que en cierto ritual oficiado en el Monte eran simbolizados con crucecitas de madera situadas sobre la cerca de piedra que circunda, aún hoy, el

<sup>16</sup> La «nube» es una planta herbácea del género de las *Gypsophila* que puede alcanzar el metro de altura y produce multitud de florecillas blancas, de unos 3 a 10 mm y con cinco pétalos, en grandes inflorescencias. Se emplea a menudo en los arreglos florales de la región.

recinto del santuario derruido<sup>17</sup>. Bajo las órdenes del monarca, los *ahuaques* extraían el agua y hacían la lluvia «soplando con su boca»; entonces el monte se envolvía en «pura nube, *nublina*», que era dispersada por los alrededores (Figura 5).

También en la época prehispánica las peticiones se efectuaban en este lugar. Durante la fiesta de Huey tozotli, en el apogeo de la estación seca (abril-mayo), los gobernantes de la Triple Alianza –Moctezuma de Tenochtitlán, Nezahualpilli de Tetz-coco y los reyes de Tlacopan y Xochimilco– subían por una larga calzada al santuario de la cima: un patio cuadrado o *tetzacualco* rodeado por un muro. Allí se encontraban los *tepicoton* o idolillos de los cerros circundantes en torno a la figura, central, de Tláloc. Llevaban en una litera a un niño de seis o siete años que era sacrificado por sacerdotes ante la estatua de Tláloc; los reyes entraban por turnos al recinto donde estaba la figura y la vestían con ricos atavíos –piedras preciosas y joyas–, y hacían lo mismo después con los idolillos. Luego ofrecían diversos alimentos (aves, pan, cacao) en cestillos y jícaras que cubrían la estancia. Por último los sacerdotes rociaban la estatua de Tláloc, *tepicoton*, ofrenda y comida con la sangre del niño y, si faltaba, sacrificaban a uno o dos más. Entonces la ofrenda quedaba al cuidado de «una compañía de cien soldados» –reclutados entre los habitantes de los pueblos cercanos, seguramente los de la Sierra de Texcoco– para evitar que los enemigos de Huexotzingo y Tlaxcala la robaran. Éstos permanecían hasta que la comida y las plumas se pudrían con la humedad; el resto lo enterraban y tapiaban el templo hasta el año próximo, pues carecía de sacerdotes permanentes, y sólo quedaba una guardia temporal durante algunos días (Durán 1984 I: 84-85).

El pozo donde hoy se oye el «resuello del mar», cercano a la roca donde vive Ne-zahualcóyotl, era en ese tiempo el sumidero abierto a la morada de Tláloc o Tlalocan; al tirar los cuerpos de los niños sacrificados allí (véase Pomar 1891: 18), se pensaba que se asimilaban a este dominio y se convertían en *tlaloques* (Broda 2001). Es muy probable que, en la época prehispánica, el pozo se vinculara cosmológicamente con el mar como eje central del ciclo meteorológico y símbolo absoluto de fertilidad (Broda 1991: 478-480) y ese hecho derivaría en el título contemporáneo de Rey del Mar asignado al monarca acolhua como espíritu-monte deificado.

Los mitos actuales y las fuentes históricas se completan con la información colonial, que nos permite entender la continuidad entre el pasado mexica o acolhua y el presente. En la Colonia el culto serrano a Tláloc se concreta en el nieto de Ne-zahualcóyotl, don Carlos Ometochtzin o *Yoyotzin*, cuya historia parece asociar la figura de Nezahualcóyotl con la del Monte. El *Proceso inquisitorial del Cacique de Tetz-coco* describe detalladamente cómo, en 1539, don Carlos fue juzgado y acusado por el tribunal de la Inquisición por el cargo de incentivar y publicitar el culto a los ídolos (AGN 1910). Don Carlos, hijo de Nezahualpilli, señalado por él para heredar el señorío, quedó en simple cacique al ser precedido en el trono por sus hermanos (Ixtililxóchitl 1952: cap. LXXV). Pero don Carlos utilizaba el título de *Chichimecate-cuhtli* propio de los señores de Texcoco y habitaba en la casa de Nezahualcóyotl en la que se encontraron los ídolos que le valieron la denuncia. Su hallazgo promovió en la

<sup>17</sup> Para una descripción minuciosa de las ceremonias actuales realizadas en el Monte Tláloc, véase Lorente (2010b y 2008a).

Sierra una campaña de extirpación de idolatrías a cargo del Inquisidor Fray Juan de Zumárraga, en la que se evidenció la importancia del culto local a Tláloc efectuado de manera clandestina. Instigadas por el Inquisidor, las autoridades de Texcoco recorrieron la Sierra minuciosamente y,

«en la sierra que se dice Tlaloc, hallaron un ídolo de piedra que se dice Tlaloc, y lo quebraron, que era el ídolo, el dios del agua, que cuando no llovía é había necesidad de agua, iban á la dicha sierra á ofrecerle al dicho Tlaloc, así de México como de Tezcucoc, Chalco y Guaxocingo, Chilula, y Tascalá, é de toda la comarca [...] al cual dicho ídolo hallaron enterrado debaxo de tierra, y lo quebraron [...] y que los días pasados, cuando había falta de agua, algunos indios de Tezcucoc que iban á tratar á Guaxocingo y Tascalá decían que lo desenterraban, diciendo que por los de Tezcucoc no llovía porque habían quebrado al dios Tlaloc, dios del agua, y que por su causa morían todos de hambre [...] y porque supieron que en la sierra donde solía estar el ídolo Tlaloc salía humo, enviaron allá indios á ver lo que era, y hallaron muchos papeles con sangre, y copal, y una codorniz, é otras cosas de sacrificio [...] y no pudieron veer quien lo hacía [...] é lo sacaron y estaba adobado con hilo de alambre y con hilo de oro y de cobre, y juntadas las piezas por donde se parecía que había sido quebrado y tornado á adobar [...] E otro sí, exsibieron una piedra verde chalchuy con una figura por la una parte, que dicen es cuenta de seis días, que el dicho ídolo tenía en la frente [...] y allí hacia Guaxocingo en una parte hallaron mucha sangre fresca, que parecía haberse sacrificado alguno muchacho de poco acá, según la sangre» (AGN 1910: 21-23).

Aunque el documento no hace a don Carlos responsable directo de estos actos, sino únicamente de los ídolos hallados en el jardín de su casa (la de Nezahualcóyotl), se trasluce que tanto el tribunal como los serranos los consideraban asociados a su abuelo y pertenecientes al mismo complejo.



**Figura 6:** El Rey y la Reina del Tezcutzingo destruidos en la campaña serrana de extirpación de idolatrías. (Fotografía del autor).

Significativamente, la búsqueda de ídolos en la Sierra concluyó con la destrucción de las instalaciones del Tezcutzingo, los jardines, palacios y fuentes que formaban el lugar de recreo del monarca Nezahualcōyotl. La destrucción se ensañó con las estatuas del Rey y de la Reina (Figura 6) que fueron quebradas y desfiguradas (AGN 1910: 29), y no resultaría incoherente que en la memoria colectiva el ídolo de Tláloc se vinculara con dichas efigies (los nahuas conocían el Tezcutzingo pues iban a limpiarlo en tiempos prehispánicos). La concepción serrana actual, según don Cruz, que afirma que el *tejolote* del Monte «retrata la imagen de Nezahualcōyotl», es decir, que se trata de la estatua de un Rey, podría estar inspirada doblemente en el Tezcutzingo. Allí había una estatua del Rey, como se dijo, pero también una peña labrada que reunía la genealogía y las gestas bélicas del monarca, expuesta a la vista de todos:

«á las espaldas de la cumbre de él, en el primer estanque de agua, estaba una peña, esculpida en ella en circunferencia los años desde que había nacido el rey Nezahualcōyotzin hasta la edad de aquel tiempo, y por la parte de afuera los años, en fin de cada uno de ellos asimismo esculpidas las cosas más memorables que hizo; y por dentro de la rueda esculpidas sus armas [...]; y asimismo una cueva, y en ella un brazo asido de un arco con una flechas, y como un hombre armado [...], y dos tigres á los lados de cuya boca salían agua y fuego, y por orla doce cabezas de reyes y señores, y otras cosas que el primer arzobispo de México D. Fr. Juan de Zumárraga mandó hacer pedazos, entendiendo ser algunos ídolos, y todo lo referido era la etimología de sus armas» (Ixtililxóchitl 1952: 210-211).

La piedra actual del Monte Tláloc donde «está retratado su mundo [Nezahualcōyotl]» y la que existía en el Tezcutzingo parecen ser homólogas. La idea de Fray Juan de Zumárraga de considerar «ídolos» tanto a la estatua del Monte Tláloc como a la peña del Tezcutzingo con las armas y gestas de Nezahualcōyotl no parece, a la luz de la etnografía actual, del todo descabellada. La memoria serrana debió registrar que la aniquilación de ambas figuras fue coetánea.

En suma, el culto local a Tláloc y la veneración de Nezahualcōyotl no fueron erradicados ni con la destrucción de la estatua del Monte Tláloc y los palacios del Tezcutzingo, ni con el posterior escarnio público y ejecución inquisitorial del cacique de Texcoco, y encontramos de nuevo evidencias, esta vez clandestinas, en el siglo XIX. Existen registros que indican que el último sacrificio de niños celebrado en el Monte Tláloc tuvo lugar en 1887, según una mujer de La Purificación; y en las entrevistas hechas por Wicke y Horcasitas en 1949, los ancianos de Texcoco aún recordaban los sacrificios de niños sin bautizar realizados en fechas recientes. Los autores asociaron este complejo con las prácticas del pueblo de San Miguel Coatlinchán, donde se depositaban juguetes como ofrendas a un enorme ídolo de piedra: la estatua de Tláloc trasladada hoy al Museo Nacional de Antropología (Wicke y Horcasitas 1957: 86-87).

Efigies divinas, atributos de Tláloc y la imagen de un Nezahualcōyotl idólatra, forman un complejo articulado que parece haberse ido amalgamando lentamente a lo largo de la historia.

## 5. La dimensión femenina de Nezahualcōyotl. La Reina Xochitl y los «dueños del agua»

A la creencia en Tláloc-Nezahualcōyotl se le aúna en la Sierra la creencia en la Reina Xochitl, espíritu femenino que gobierna sobre las aguas. Es una mujer atractiva de largo cabello que habita en un lujoso palacio en el interior de los manantiales. A ella se le atribuye la invención del pulque y el control de los flujos terreneales. Aunque no se considera la esposa de Nezahualcōyotl, resulta evidente que se trata de una contraparte del mismo en la gestión de las aguas horizontales. La Reina Xochitl gobierna una corte de *ahuaques* reunidos en pueblos y ciudades en el seno de los arroyos, una organización jerárquica con presidentes municipales, soldados, policías, científicos, vendedores, músicos, artesanos y sirvientes, consagrados al cuidado de su palacio y dedicados colectivamente al «reparto del agua».

Por su descripción y funciones, parece quedar fuera de duda que constituye una suerte de advocación de la divinidad prehispánica Chalchiuhtlicue en su versión de Xochiquetzal. En la mitología nahua Xochiquetzal, divinidad de las flores, la belleza y el amor, pero también del pulque, fue la primera esposa de Tláloc hasta que Tezcatlipoca se la robó. Entonces Tláloc contrajo nupcias con Chalchiuhtlicue, «la diosa del agua de las fuentes, los ríos y los lagos» (Broda 1971: 308-309, 260). Xochiquetzal estaba cercana a Chalchiuhtlicue, pues ambas se vinculaban con las deidades *tlaloque*<sup>18</sup>. En cuanto a «la pareja de Tláloc y Chalchiuhtlicue», se la concebía con frecuencia como una forma de expresar el desdoblamiento de la misma deidad que incluía la «separación del elemento masculino del femenino»: Tláloc representaba el masculino, el «agua celeste», mientras que Chalchiuhtlicue encarnaba el femenino, «los arroyos, ríos y lagos» (López Austin 2000: 178), algo que resulta muy adecuado a la pareja Nezahualcōyotl-Reina Xochitl (Figura 7).



**Figura 7:** Nezahualcōyotl, la princesa Azcalxochitzin y dos escultores de Texcoco, según el *Códice Tloltzin*. Fuente: Martínez 2006.

<sup>18</sup> De hecho, en ciertos mitos Chalchiuhtlicue era considerada también la «hermana mayor» de los *tlaloque* (Broda 1971: 260).

En la Sierra existen registros históricos que atestiguan el culto a esta diosa. Tras el ritual mexica de Huey tozoztli referido anteriormente, en el que se rendía culto a Tláloc con el sacrificio de un niño, los monarcas de la Triple Alianza descendían al lago de Texcoco para sacrificar una niña a Chalchiuhtlicue. Después seguían «las ceremonias que los labradores y serranos hacían en las labranzas y sementeras, y en los ríos y fuentes y manantiales [...], especialmente en los pueblos allegados a serranías» (Durán 1984 I: 89), probablemente las comunidades de la Sierra de Texcoco. El culto a los manantiales que tenía lugar entonces se mantiene hoy pero ya no presidido por Chalchiuhtlicue sino por una Reina equiparable en poder y omnipresencia al monarca Nezahualcóyotl.

No obstante, por un curioso proceso de transferencia, la Reina pareció heredar ciertas propiedades del monarca, pues el palacio del Tezcutzingo, lugar de recreo de Nezahualcóyotl, con sus jardines, multitud de fuentes y acequias, ha pasado, en la cosmología de hoy, al interior de los manantiales. El Rey pluvial ya no habita en un lugar semejante: asentado en el Monte, ha sido asimilado a los dominios de Tláloc. Sin embargo en los relatos locales hay un tema recurrente: la Reina Xochitl ocupa un palacio rodeada de sirvientes donde hay estancias con muebles lujosos, joyas y oro, caballerizas, jardines y dependencias asociadas en las que reside la servidumbre. Todo ello se ajusta a los conceptos de riqueza y suntuosidad que caracterizaban al sitio del Tezcutzingo, cuya imagen metafórica parece pervivir aún poderosa en el imaginario serrano.

Al comparar las descripciones del granicero con las clásicas y evocadoras descripciones de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, no dejan de surgir coincidencias. ¿Existe la posibilidad de que el referente histórico haya sido incluido en los mitos? Seguramente. ¿Un palacio, habitado por una reina, saturado de vegetación e inmerso en el agua? Las respuestas deben surgir, lógicamente, de una experiencia real de los nahuas.



**Figuras 8 y 9:** Los Baños de la Reina en el Cerro Tezcutzingo. (Fotografía del autor).

Es sabido que el Cerro Tezcutzingo poseía una clara dimensión simbólica como espacio ritual asociado al agua y la fertilidad<sup>19</sup>. Para algunos autores como Pasztory (1983 *apud* Espinosa 1996: 378-380), constituía un «sistema hidráulico en miniatura» que reproducía «flujos, las caídas y las lluvias de manera ingeniosa» y que usaba los estanques tallados en roca para representar ciudades –el Baño de la Reina (Figuras 8 y 9) era Tenayuca; el Baño del Rey (Figura 10), el lago de Texcoco, y un tercero, la vieja ciudad de Tula (Ixtililxóchitl 1952: 211; Espinosa 1996: 379)–. Para otros, como Heyden (1983), los jardines reunían las «plantas de los dioses», es decir, la vegetación de las divinidades acuáticas. Finalmente, otros autores asociaban el complejo con las deidades del agua y la vegetación, y consideraban los jardines consagrados a la pareja Tláloc-Chalchiuhtlicue (Musset 1992: 129). Para los nahuas de Texcoco, los arroyos albergan un mundo vegetal donde «todo verdura, todo verdura hay». «Ése lo sueñas y todo es puro jardín, todo. Sí, todo. Todo, todo, nopales... ¡Jardín!» Así, el palacio del Tezcutzingo resulta bastante coherente, en su totalidad, con la naturaleza y el talante del inframundo que representan los manantiales.



**Figura 10:** Los baños del Rey en el Cerro Tezcutzingo. (Fotografía del autor).

Ixtililxóchitl habla de la distribución de los estanques alrededor del cerro. En uno «estaban en sus bordos tres ranas esculpidas y labradas en la misma peña». De otro

«salía un caño de agua que saltando sobre de unas peñas salpicaba el agua, que iba a caer en un jardín de todas flores olorosas de tierra caliente, que parecía que llovía con la precipitación y golpe que daba el agua» (Ixtililxóchitl 1952: 210-212).

<sup>19</sup> Véase la descripción de Del Paso y Troncoso (1988).



**Figura 11:** Canales del Tezcutzingo. (Fotografía del autor).

Los canales (Figura 11), cubiertos de obsidiana fina y brazaletes de jade y de oro<sup>20</sup>, alcanzaban casi el palacio, un complejo suntuoso con múltiples dependencias (Figura 12):

«Tras de este jardín se seguían los baños hechos y labrados de peña viva [...] luego consecutivamente estaban el alcázar y palacios que el rey tenía en el bosque, en los cuales había entre otras muchas salas, aposentos y retretes, una muy grandísima, y delante de ella un patio, en la cual recibía á los reyes de México y Tlacopan, y á otros grandes señores cuando se iban á holgar con él, y en el patio se hacían las danzas y algunas representaciones de gusto y entretenimientos. Estaban estos alcázares con tan admirable y maravillosa hechura, y con tanta diversidad de piedras, que no parecían ser hechos de industria humana: el aposento en donde el rey dormía, era redondo: todo lo demás de este bosque [...] estaba plantado de diversidad de árboles y flores odoríferas; y en ellos diversidad de aves» (Ixtililxóchitl 1952: 212).

En la cosmología de hoy, el palacio donde habita la Reina es una construcción cuyas dependencias reúnen «una pirámide, un quiosco con jardín, un jacal asina [diminuto]». En su interior hay candelabros, vajillas, muebles lujosos, recintos con mesas alargadas donde los *ahuaques* se sientan a comer, salones de fiestas, estancias y dependencias anexas en un complejo sin referente hoy en la Sierra. El palacio es visible físicamente en las ofrendas entregadas a los *ahuaques*, cuando el *tesiftero* debe armarlo creativamente según sus referentes oníricos. Para ello adquiere en las tiendas «palillos de barquillos de paleta y con los palitos se hace, tipo casita». La Reina es representada con una figura de cristal brillante<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> «in quetzalitzli, in chalchihmaquitzli» en los *Títulos de Tezcutzingo* (McAfee y Barlow 1946: 114).

<sup>21</sup> Se trata de las ofrendas terapéuticas, destinadas a recuperar el espíritu del enfermo apresado por los *ahuaques*, en las que el granicero restituye los objetos del agua que «pisó» el paciente y cuya ruptura originó su castigo (véase una descripción detallada en Lorente 2008b).



**Figura 12:** Vestigios del palacio del Tezcutzingo destruido y de los aposentos de la cima del Cerro. (Fotografía del autor).

Los nahuas destacan la estratificación social que rige el mundo del agua y que se expresa en este lugar de manera privilegiada; los *ahuaques* se distinguen por una serie de cargos y funciones. Contó una señora de su hijo, cuyo espíritu yacía apresado en el agua para que se «casara» con la Reina Xochitl:

«y dicen [los graniceros] que, cuando ya lo fueron a traer, [el espíritu de mi hijo] ya no estaba con la Reina, que ya andaba de barrendero, que lo mandaban que barra en [el corral de] los animales; ya no lo tenían allí adentro [del palacio]... Porque primero lo tenían adentro con la Reina» (Testimonio narrado por doña Rosa, grabado el 9 de abril de 2004).

Los sirvientes de la Reina en el palacio acuático tienen al mismo tiempo una función principal: gestionar el acceso al agua, controlar la presión de los caudales, regular la apertura y cierre de los manantiales que dependen, en última instancia, de la inmensa reserva acuífera del Monte Tláloc. Esto traza la conexión entre las aguas horizontales de la Reina Xochitl y el Monte asimilado a Nezahualcōyotl. Según don Cruz, los *ahuaques* están al servicio de Nezahualcōyotl en su dimensión regional y de la Reina Xochitl en cada curso de agua específico<sup>22</sup>. Trabajan como «aguadores» regando la lluvia desde el Monte pero también se transforman en «policías» y «presidentes municipales» que regulan la distribución del agua en los manantiales y controlan el acceso de los extraños infligiendo castigos.

<sup>22</sup> La tensión dinámica entre las donaciones de lluvia brindadas por Tláloc-Nezahualcōyotl y la contrapartida de los rayos y el granizo enviados por los *ahuaques* como entidades que forman comunidades en los arroyos es la base de la concepción serrana sobre la vida y la muerte en el cosmos (véase Lorente 2011).

En esta regulación general interviene puntualmente Nezahualcōyotl. Cada año, en la estación de lluvias –como hacía el propio Nezahualcōyotl histórico con sus aguadores– recurre a un sistema de cargos para sustituir a los *ahuaques* existentes por los nuevos espíritus humanos capturados en los manantiales<sup>23</sup>. Por órdenes del monarca, y una vez reunidos en el Monte a manera de bodega, son distribuidos en todas las aguas circundantes:

«Cuando ya llueve –explicó don Cruz–, en un charquito de agua, en las piletas de agua siempre hay soldados y policías ahí: tiene que haber vigilantes que lo cuidan el agua. Ésos [los *ahuaques*] no todo el tiempo están dentro de las venas de agua, los cambia [anualmente el Rey del Mar] cuando comienza a tronar» (Testimonio grabado el 12 de julio de 2005).

Nezahualcōyotl y la Reina actúan, pues, de manera conjunta, sincopados, pero en última instancia la Reina se asimila a los dominios de aquél. Gracias a la gestión de Nezahualcōyotl, el ciclo pluvial se renueva y se recrea también el conjunto del sistema de regadío. Tanto hoy como ayer, en la Sierra Nezahualcōyotl es el verdadero dueño y dador de los regadíos, del agua, de la vida.

## 6. Conclusión: Nezahualcōyotl es Tláloc en la cosmovisión serrana

Las figuras de Tláloc y Nezahualcōyotl presiden dos extensos campos semánticos con múltiples ramificaciones. Retomando las ideas de Dehouve apuntadas en la introducción, se puede decir que el «complejo Tlaloc» resulta sumamente coherente con el «complejo Nezahualcōyotl». Veamos lo que explica esta autora. Al proponerse descifrar el «complejo Tlaloc» entre los tlapanecos de Guerrero, sostiene:

«Los indígenas [...] de la región de Tlapa (estado de Guerrero) piden la lluvia a una entidad muy semejante al Tlaloc prehispánico. Sin embargo la llaman San Marcos y la festejan el 25 de abril. En este caso no nos sirve de mucho hablar de sincretismo; más importante sería preguntar [...]: ¿Cuál es el contexto de la veneración de San Marcos? ¿Qué sentido le atribuyen los actores rituales? La respuesta hace aparecer que detrás del nombre del santo, de la fecha de su fiesta y, eventualmente, de su representación católica, se mantiene toda la carga semántica del señor prehispánico de la lluvia y de los cerros. El principio estructural que ordenó el préstamo pertenece al sistema local de la división del tiempo. Los indígenas se figuran a San Marcos como la potencia que reina en el periodo del inicio de la época de lluvias. Dicha coincidencia cronológica permite explicar por qué adoptaron a este santo y lo asimilaron al señor de la lluvia. Con este ejemplo se entiende que el «complejo Tlaloc» incluye un culto organizado en el tiempo por el grupo social, a la vez que creencias; asocia, pues, las prácticas, las nociones y la organización ceremonial, es decir, un conjunto religioso compuesto de actos e ideas. Pero, además, hay que hacer notar que la búsqueda de continuidades no puede omitir el significado de los aspectos sociales considerados. El sentido enunciado por los actores religiosos es el que permite saber con seguridad si San Marcos debe considerarse en el marco del culto local a los cerros [...]» (Dehouve 2007: 29-30).

<sup>23</sup> Para una descripción pormenorizada de este proceso, así como de las ceremonias terapéuticas destinadas a recuperar los espíritus apresados, véase Lorente (2010b).

En el caso de Texcoco el proceso es análogo en su lógica interna pero diferente en su contenido; es propiamente *endógeno*, pues Nezahualcōyotl constituye una figura histórica local y no un personaje católico. Ambos son sujetos autóctonos: Tláloc se liga al ámbito religioso y el Rey al político (pero se trata de dominios fluidos, traslapables). El mismo Nezahualcōyotl ya se nos presenta históricamente divinizado. Según afirma López Austin, «hay suficientes indicios para asegurar su naturaleza de hombre-dios» (1998: 131). Como encarnación de «la relación entre dos personas distintas, una humana y otra divina, de la que la primera es portavoz y representante, [...] en muchas ocasiones se refieren los textos nahuas al hombre-dios afirmando que es *ixiptla* [cobertura, semejanza] del dios protector» (1998: 116, 118). Nezahualcōyotl cumple todos los requisitos exigidos: es guía de peregrinación, fundador de pueblos, gobernante, se le atribuyen actos milagrosos, posee poder de transformación, tiene una vida polifacética caracterizada por funciones múltiples –poeta<sup>24</sup>, guerrero, estratega, ingeniero, juez y regulador–, constituye un representante de los dioses y, en su propia biografía, encontramos una elección divina, casi una iniciación (1998: 109-116). Había sido deificado por su prestigio y sus obras; además, «a los personajes señalados y de valor se les pedía agua y larga vida» (López Austin 1998: 131, 109).

Pero que Nezahualcōyotl fuera un hombre-dios no significa que fuera Tláloc. Sin embargo, a juzgar por el material expuesto, el tránsito de Nezahualcōyotl-Rey a Nezahualcōyotl-Tláloc era un proceso lógico. La vida en la Sierra gira en torno al agua que permite la subsistencia. La vinculación entre Nezahualcōyotl y Tláloc puede ser planteada desde las relaciones sociales: ¿cuál ha sido históricamente la relación de los nahuas con este recurso, y cómo se lograba el acceso? Social y cosmológicamente, con peticiones e instancias. Se rogaba a personajes únicos, poderosos, paternos, que la concedían o no a su antojo: un monarca y un dios. Las peticiones de los *Títulos de Tetzcutzingo* se corresponden casi punto por punto con el *Himno a Tláloc* consignado por Sahagún. En los *Títulos*, los súbditos le rogaban a Nezahualcōyotl: «Concedéndonos agua [de riego y consumo], para que beban los niños [sus hijos de Vsted]» (McAfee y Barlow 1946: 112).

En el *Himno a Tláloc* escuchamos a los macehuales, la gente del pueblo, suplicándole al dios:

«¡Oh señor nuestro, dolor de nosotros que vivimos, que las cosas de nuestro mantenimiento por tierra se van, todo se pierde y todo se seca, parece que está empolvorizado y revuelto con telas de arañas por la falta de agua!

¡Oh dolor de los tristes *maceguales* y gente baja!, ¡ya se pierden de hambre, todos andan desemejados y desfigurados! [...]

Y la gente toda pierde el seso, y se mueren por la falta de agua; todos parecen sin quedar nadie.

Es también, señor, gran dolor ver toda la haz de la tierra seca, ni puede criar ni producir las yerbas ni los árboles, ni cosa ninguna que pueda servir de mantenimiento; solía como padre y madre criarnos, y darnos leche con los mantenimientos y yerbas y frutos que en ella se criaban, y ahora todo está seco, todo está perdido [...]» (Sahagún, Lib. VI, Cap. VIII, 1999: 316).

<sup>24</sup> Véase sobre este aspecto, que no se desarrolla en el artículo, los estudios de Martínez (2006), Garibay (2000) y León Portilla (1956, 1967), entre otros.

En los *Títulos de Tetzcutzingo* Nezahualcóyotl, de manera seguramente similar a la del propio Tláloc, proclamaba atendiendo a los ruegos y peticiones de los serranos: «Y esta agua nadie se la va a quitar, porque es propiedad real; esta agua servirá a todos mis hijos que están en mi pueblo Texcoco» (McAfee y Barlow 1946: 113).

Las autoridades políticas y los dioses, nos dice Danièle Dehouve, han sido siempre «vistas y tratadas del mismo modo» (2007: 61-62). La dependencia serrana respecto de los dadores de vida regionales –antes dos, ahora únicamente uno– sigue siendo muy estrecha. No debe olvidarse que los antecesores de los serranos habían custodiado las ofrendas de la cima del Monte Tláloc tras los sacrificios de niños, y que también se ocupaban de limpiar, adornar y servir en el Cerro Tezcutzingo, pues, como refiere Ixtlilxóchitl, esto concernía a «los pueblos que caían cerca de la corte por sus turnos y tandas [...] teniendo cada provincia y pueblo á su cargo el jardín, bosque ó labranza que le era señalado» (1952 II: 209-210). La vida y obra del monarca eran trasladables, integralmente, al mundo de los dioses del agua: palacios, vergeles, turnos de reparto y hasta su reina consorte.

Sin duda, la memoria nahua es un mecanismo refinado capaz de consignar, significar y recrear simbólicamente acontecimientos, espacios y figuras históricas en el seno de la cosmovisión, logrando delinear, coherentemente, su continuidad.

## 7. Referencias bibliográficas

ALBORES, Beatriz y Johanna BRODA (coords.)

1997 *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. México: El Colegio Mexiquense, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.

*Anales de Cuauhtitlán, Códice Chimalpopoca*

1945 «Anales de Cuauhtitlán», en *Códice Chimalpopoca* [traducción de Primo Feliciano Velázquez]. México: Instituto de Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.

1992 *Anales de Cuauhtitlán, Códice Chimalpopoca*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (AGN)

1910 *Proceso inquisitorial del Cacique de Texcoco*. México: Eusebio Gómez de la Puente.

BRODA, Johanna

1971 «Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia». *Revista Española de Antropología Americana* 6: 245-327.

1991 «Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros», en *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé, eds., pp. 461-500, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

1997 «Lenguaje visual del paisaje ritual de la Cuenca de México», en *Códices y Documentos sobre México, Segundo Simposio*, vol. II, Salvador Rueda Smithers, Constanza Vega Sosa y Rodrigo Martínez Baracs, eds., pp. 129-161. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

- 2001 «Ritos mexicas en los cerros de la Cuenca: los sacrificios de niños», en *La montaña en el paisaje ritual*, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero, coords., pp. 295-317. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- BRODA, Johanna, Stanislaw IWANISZEWSKI y Arturo MONTERO (coords.)  
2001 *La montaña en el paisaje ritual*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- BRODA, Johanna y Alejandro ROBLES  
2004 «De rocas y aires en la cosmovisión indígena: culto a los cerros y al viento en el municipio de Tepoztlán», en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Johanna Broda y Catharine Good Eshelman, coords., pp. 271-289. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México
- Códice Ixtlilxochitl*  
1996 *Códice Ixtlilxochitl. Papeles y pinturas de un historiador* [Introducción y explicación de Geert Bastiaan van Doesburg; contiene láminas de la edición facsímil]. México: Fondo de Cultura Económica.
- Códice Xólotl*  
1980 Edición de Charles E. Dibble, 2 vols. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- DEHOUE, Danièle  
2007 *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. México: Plaza y Valdés, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- DEL PASO Y TRONCOSO, Francisco  
1988 «Jardines botánicos del Anáhuac», en *La botánica entre los nahuas y otros estudios*, Francisco del Paso y Troncoso, pp. 39-74. México: Secretaría de Educación Pública.
- DURÁN, fray Diego  
1984 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme* [1967], 2 vols. México: Editorial Porrúa.
- ESPINOSA PINEDA, Gabriel  
1996 *El embrujo del lago. El sistema lacustre de la cuenca de México en la cosmovisión mexica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- GARIBAY K., Ángel María  
2000 *Historia de la literatura náhuatl* [1953-1954]. México: Editorial Porrúa.
- GLOCKNER, Julio  
1996 *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl y la Iztaccíhuatl*. México: Grijalbo.
- GONZÁLEZ RODRIGO, José  
1993 *Santa Catarina del Monte. Bosques y hongos*. México: Universidad Iberoamericana.
- GOOD, Catharine  
2004 «La vida ceremonial en la construcción de la cultura: procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero», en *Historia y vida ceremonial en las comunidades me-*

- soamericanas: los ritos agrícolas, Johanna Broda y Catharine Good Eshelman, coords., pp. 127-149. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.
- 2005 «Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano». *Estudios de Cultura Náhuatl* 36: 87-113.
- GOSSEN, Gary  
1979 *Los chamulas en el mundo del sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya* [1974]. México: Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- HEYDEN, Doris  
1983 *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alba  
1952 *Obras históricas. Tomo II, Historia chichimeca*. México: Editora Nacional.
- LEÓN PORTILLA, Miguel  
1956 *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México: Fondo de Cultura Económica.  
1967 *Trece poetas del mundo azteca*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo  
1990 *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.  
1998 *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl* [1973]. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.  
2000 *Tamoanchan y Tlalocan* [1994]. México: Fondo de Cultura Económica.  
2001 «El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana», en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, coords., pp. 47-65. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica.  
2003 *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana* [1990]. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y Leonardo LÓPEZ LUJÁN  
2009 *Monte sagrado – Templo mayor. El cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- LORENTE FERNÁNDEZ, David  
2008a «La razzia cósmica: ahuaques y tesifteros en la Sierra de Texcoco. Nociones para una teoría nahua sobre el clima», en *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, Annamária Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz, eds., pp. 433-471. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Institut de Recherche pour le Développement.

- 2008b «Deidades de la lluvia, graniceros y ofrendas terapéuticas en la Sierra de Texcoco». *Anales de Antropología* 42 (1): 167-201.
- 2009a «Nociones de etnometeorología nahua: el complejo ahuaques-granicero en la Sierra de Texcoco, México». *Revista Española de Antropología Americana* 39 (1): 97-118.
- 2009b «Graniceros, los ritualistas del rayo en México: historia y etnografía». *Cuicuilco* 16, 47: 201-223.
- 2010a «Trayectoria metodológica de una investigación etnográfica en México». *Revista Española de Antropología Americana* 40 (1): 85-110.
- 2010b «El remolino actuado: etnografía contemporánea del Monte Tláloc», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 65 (2): 519-546.
- 2011 «Tempestades de vida y de muerte entre los nahuas», en *La noción de vida en Mesoamérica*, Perig Pitrou; Johannes Neurath y María del Carmen Valverde, coords., pp. 247-274. México: Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México – Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- MARTÍNEZ, José Luis  
2006 *Nezahualcōyotl: vida y obra* [1972]. México: Fondo de Cultura Económica.
- McAFEE, Byron y R. H. BARLOW  
1946 «The Titles of Tetzcotzinco (Santa María Nativitas)». *Tlalocan* 2: 110-127.
- MORANTE, Rubén B.  
1997 «El Monte Tlaloc y el calendario mexicana», en *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Beatriz Albores y Johanna Broda, coords., pp. 107-139. México: El Colegio Mexiquense, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- MUSSET, Alain  
1992 *El agua en el valle de México. Siglos XVI-XVIII*. México: Pórtico de la Ciudad de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- NEURATH, Johannes  
2001 «El cerro del amanecer y el culto solar huichol», en *La montaña en el paisaje ritual*, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero, coords., pp. 475-488. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- 2008a «Alteridad constituyente y relaciones de tránsito en el ritual huichol: iniciación, anti-iniciación y alianza». *Cuicuilco* 15, 42: 29-44.
- 2008b «Momias, piedras, chamanes y ancestros. Un estudio etnohistóricos sobre la temporalidad de la muerte en el Gran Nayar», en *Morir para vivir en Mesoamérica*, Lourdes Báez Cubero y Catalina Rodríguez Lazcano, coords., pp. 23-56. México: Consejo Veracruzano de Arte Popular, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- PALERM, Ángel y Eric WOLF  
1972 *Agricultura y civilización en Mesoamérica*. México: SEP-Setentas.
- PALERM VIQUEIRA, Jacinta  
1995 «Sistemas hidráulicos y organización social: La polémica y los sistemas de riego del Acolhuacan septentrional». *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 11 (2): 163-178.

- PASZTORY, Esther  
1983 *Aztec art*. Nueva York: Harry Abrams Publishers.
- PÉREZ LIZAU, Marisol  
1975 *Población y sociedad. Cuatro comunidades del Acolhuacan*. México: SEP-Setentas, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- PITARCH, Pedro  
1996 «Animismo, colonialismo y la memoria histórica tzeltal». *Revista Española de Antropología Americana* 26: 183-203.
- POMAR, Juan Bautista  
1891 «Relación de Tetzcooco», en *Nueva colección de documentos para la historia de México*, pp. 3-64. México: Editorial Salvador Chávez Hayhoe.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de  
1999 *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Porrúa.
- SÉJOURNÉ, Laurette  
2009 *El pensamiento náhuatl cifrado por los calendarios* [1981]. México: Siglo XXI.
- SEVERI, Carlo  
1996 *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*. Quito: Abya-Yala.
- TAGGART, James M.  
1983 *Nahuat Myth and Social Structure*. Austin: University of Texas Press.  
1997 *The Bear and His Sons: Masculinity in Spanish and Mexican Folktales*. Austin: University of Texas Press.
- WICKE, Charles y Fernando HORCASITAS  
1957 «Archaeological Investigations on Monte Tlaloc, México». *Mesoamerican Notes* 5: 83-96.