

# Nociones de etnometeorología nahua: el complejo *ahuaques-granicero* en la Sierra de Texcoco, México<sup>1</sup>

David LORENTE FERNÁNDEZ

Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM  
david\_lorente\_fernandez@hotmail.com

A mis padres

Recibido: 16 de junio de 2008

Aceptado: 11 de noviembre de 2008

## RESUMEN

El vínculo entre los *ahuaques*, espíritus pluviales de difuntos deificados, y el *tesifero* o especialista ritual en el control mágico de la meteorología configura un elaborado sistema mítico de larga duración en la Sierra de Texcoco. Para los nahuas locales, los *ahuaques* habitan un ámbito *carencial* desde el que envían los rayos y el granizo para apoderarse de los principios anímicos de objetos y seres terrenales e inversamente envían a la tierra donaciones fecundantes de lluvia para lograr su prosperidad. Los *tesiferos* actúan como intercesores gestionando los intercambios entre el plano de los *ahuaques* y el de los seres humanos: efectúan rituales destinados a conjurar el granizo o pedir la lluvia y dirigen ceremonias terapéuticas para obtener los *espíritus* humanos apresados por dichos seres. A manera de circuito atmosférico, el complejo remite a una conceptualización más generalizada de la cosmovisión mesoamericana que posibilita en su fluir dialéctico el funcionamiento ordenado y la reproducción del cosmos.

**Palabras clave:** Etnometeorología, cosmovisión mesoamericana, chamanismo, nahuas.

## *Notions of Nahua ethnometeorology: The ahuaque-granicero complex in the Texcoco Sierra, Mexico.*

## ABSTRACT

The link between the *ahuaques*, or rain spirits of deified dead, and the *testifero* or ritual specialist in the magical control of the weather shapes an ancient and elaborate mythical system in the Texcoco Sierra. For the local Nahuas, the *ahuaques* send lightning bolts and hail from their place of dwelling to gain control of the anima of earthly beings and objects and, inversely, shower the earth with fecund supplies of rain to ensure prosperity. The *testiferos* are chosen to be intercessors between the level of the *ahuaques* and the human level: they perform rituals to drive off hail and bring rain and preside over curing ceremonies to recover *spirits* stolen by the *ahuaques*. As a form of atmospheric cycle, the complex is connected to a widely generalized conception of Mesoamerican cosmivision that makes the orderly functioning and reproduction of the cosmos dialectically possible.

**Key words:** Ethnometeorology, Mesoamerican cosmivision, shamanism, Nahuas.

**SUMARIO:** 1. Introducción. 2. El marco regional del complejo: la sierra texcocana y el sistema de regadío prehispánico. 3. Los *ahuaques*, *espíritus* «dueños del agua». 4. Los *tesiferos*, ritualistas «concedores del tiempo». 5. Apuntes finales sobre la continuidad y la memoria. 6. Referencias bibliográficas.

---

<sup>1</sup> Este artículo resume aspectos centrales de la investigación comenzada con el apoyo de la línea de investigación «Cambio y continuidad en el México rural» desarrollada en el Postgrado en Antropología Social de la Universidad Iberoamericana-Ciudad de México y continuada en Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Agradezco a mis maestros, en distintos momentos, Johanna Broda, Catherine Good, Roger Magazine, David Robichaux y James M. Taggart por sus inestimables orientaciones y comentarios sobre diversos aspectos de la misma y del presente artículo.

## 1. Introducción

El sistema de etnometeorología indígena de la sierra de Texcoco, emplazada en el extremo oriental del altiplano central de México —a unos 40 km. de la capital del país— es denominado por los nahuas con el sustantivo castellano de «el *tiempo*». Aunque los habitantes no lo formulan explícitamente, de sus nociones y prácticas rituales se deduce su primacía en la vida cotidiana: su lógica manifiesta los vínculos subyacentes de un abanico de representaciones y prácticas no siempre traslúcidas y en apariencia inconexas<sup>2</sup>. Entre los nahuas «el *tiempo*» desborda la dimensión empírica para integrar una etnoteoría sobre el funcionamiento y la reproducción del cosmos que parece erigirse en expresión local —y simbólicamente recreada— de una cosmovisión mesoamericana más generalizada espacial e históricamente (véanse López Austin 1990, 1996, 2000, 2001; Albores y Broda 1997a y una revisión en Medina 2001).

Durante mi investigación etnográfica desarrollada principalmente de 2003 a 2007 reuní testimonios de ritualistas (denominados *tesifteros* o «graniceros») y sujetos legos que revelaban que, pese al creciente proceso de transformación económica y de urbanización del Acolhuacan septentrional en general y de la subregión serrana en particular, y de la creciente extensión de la mancha urbana de la Ciudad de México, el complejo no sólo resistía este embate sino que daba incluso muestras de vigor, no obstante su carácter soterrado<sup>3</sup>. Al respecto seguía reproduciéndose intergeneracionalmente en el interior de los grupos domésticos locales de acuerdo a una dinámica estrechamente ligada a las pautas del sistema nahua de parentesco y la narrativa oral (véase Lorente 2006b).

El complejo referido articula un ciclo cosmológico de intercambio y reciprocidad integrado por dos figuras y regido por dos ejes. Estas figuras son los *ahuaques* (del *náhuatl* «dueños del agua»), *espíritus* pluviales que habitan los manantiales y los *tesifteros*, graniceros o ritualistas atmosféricos que «entienden el tiempo» y poseen el don de interceder entre dichos *espíritus* y la comunidad humana. Los ejes son a la vez de carácter opuesto y complementario: lo que con fines analíticos y a falta de mejor expresión designé «*razzia* cósmica» —la sustracción por los *ahuaques* de «aromas», «espíritus» y «esencias» del plano terreno mediante el rayo y el granizo para restituir periódicamente los elementos perecederos del inframundo— y las donaciones de lluvia y agua terrestre que, en un movimiento inverso, estos *espíritus* retribuyen a la tierra ligadas a la fertilidad. En este flujo dialéctico el desarrollo de la vida terrestre sostiene la vida del inframundo y la vida acuática de los *ahuaques* soporta la vida terrena: una representa la *razzia* cósmica, otro el contradón fecundante, ambas integran «el *tiempo*» (Lorente 2006a, 2008).

Dicha formulación parece corresponderse con una definición de cosmovisión mesoamericana concebida como mecanismo de circulación de fuerzas en la que la oposición de principios y seres produce el orden y el movimiento del cosmos. Percibidas

---

<sup>2</sup> A. Sandstrom y J. Galinier destacan el valor heurístico de las lógicas subyacentes: su utilidad analítica radica en brindar sentido a creencias y prácticas en apariencia inconexas al revelar «un orden oculto» en la heterogeneidad etnográfica (véanse Sandstrom 1998: 77 y Galinier 1990a: 33).

<sup>3</sup> Algo similar a la situación registrada por Galinier para la identidad mazahua (Galinier 1990b).

desde aquí, las nociones vigentes en Texcoco revelan evidentes analogías con la reconstrucción documental realizada por López Austin del pensamiento cosmológico nahua de la época prehispánica, en el que, según afirma el autor,

«los dioses fueron concebidos como seres participantes en el proceso de intercambio; o, más allá, como *expoliadores de los humanos* sorprendidos en desventaja. Los hombres adquirirían las aguas y las cosechas, y se libraban de enfermedades [...] en [...] una relación mercantil [...]. En cuanto a los violentos ataques de los dioses [...], debe tomarse en cuenta que se concibió a los númenes como seres *carentes*, deseosos de obtener lo que el hombre [...] sí poseía; necesitados de la ofrenda que consumirían como alimento; de la belleza de los niños; de las almas de los accidentados, como si los seres sobrenaturales superiores e inferiores tuviesen que *satisfacerse en la superficie de la tierra*, en su mercado [...]» (1996 I: 82-83, énfasis añadido).

Una revisión minuciosa de la bibliografía sobre *graniceros* publicada hasta la fecha<sup>4</sup> nos revela que un gran número de etnógrafos han evaluado los conceptos y prácticas atmosféricas de las sociedades nahuas del altiplano central como series de rasgos que hallan su coherencia explicativa bien en el nexo dependiente del ser humano con la producción agrícola —en una suerte de determinismo económico—, bien en la continuidad sincrética de dichos rasgos respecto a la tradición nahua prehispánica —presente ésta no obstante en un contexto social muy diferente—. Aunque ambas deben de resultar sin duda en parte ciertas, debe serlo también la presencia rectora de una lógica contemporánea profunda, implícita, articuladora del material etnográfico recabado contextualmente<sup>5</sup>.

De esta forma el enfoque aquí adoptado privilegia los conceptos nativos definidos por los propios indígenas y destaca la manera en que éstos los vinculan causalmente. El examen de nociones locales resulta central al abordar sistemas cosmológicos cuya existencia temporal va íntimamente ligada a continuas recreaciones de forma pero no de contenidos. Un abordaje semejante permite acceder a la coherencia de las transformaciones y proporciona una suerte de clave para enfocar los procesos denominados *sincréticos* como «la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales» (Broda 2008). A su vez, permite situar los datos de campo en el ámbito social y económico en que fueron recogidos, un contexto dinámico y de naturaleza diacrónica afectado por complejos desarrollos históricos.

---

<sup>4</sup> Véase Lorente (2006a: 30-56); los principales estudios, ordenados por regiones, incluyen: en el área de los volcanes Popocatepetl-Ixtaccihuatl, Bonfil Batalla (1995); Bodil Cristensen (ver Cook de Leonard 1966: 291); Cook de Leonard (1966) y Julio Glockner (1996, 1997, 2000, 2001a, 2001b); en la zona de Tlaxcala: Frederick Starr (ver Nutini 1989; Nutini y Forbes 1987), Hugo Nutini (1989, 1998) y David Robichaux (1997); en el estado de Morelos: Miguel Barrios (1949), Laurencia Álvarez Heydenreich (1987), John Ingham (1989), Bernardo Baytelman (1993), Gustavo Aviña Cerecer (1997), Alfredo Paulo Maya (1997), Miguel Morayta (1997), Liliana Huicochea (1997), Julio Glockner (2000, 2001a); en el estado de Veracruz: Noriega Orozco (1997), y, finalmente, en el estado de México: William Madsen (1955, 1960), Otto Schumann (1997), Beatriz Albores (1997), Bravo Marentes (1997), Bravo Marentes y Patiño (1986) y Soledad González (1997), entre otros.

<sup>5</sup> Véase, sobre este aspecto de método, Pitarch (2007).

## 2. El marco regional del complejo: la sierra texcocana y el sistema de regadío prehispánico

El sistema aludido arriba ocupa el área serrana del denominado Acolhuacan septentrional prehispánico o Sierra de Texcoco (Palerm y Wolf 1972) que reúne cinco poblaciones insertas en el triángulo de los cerros de Tláloc, al sur; Tlamacas, al norte y Tetcutzingo, al oeste, en el límite del valle de México y el medio poblano-tlaxcalteca: San Jerónimo Amanalco, San Juan Totolapan, Santa María Tecuanulco, Santa Catarina del Monte y San Pablo Ixayoc. La región alberga a unos 16.000 habitantes (INEGI 2000) de tradición cultural nahua si se consideran el bilingüismo de los mayores de 40 años (Lastra de Suárez 1980), el sistema de parentesco (Robichaux 2005, 2001), el ciclo festivo y las formas de organización comunitaria (Good 2005, 2004). Su vida económica incluye, con el cultivo de regadío y autoconsumo, la venta ambulante de flores traídas desde la ciudad de México y la música profesional integrada en bandas de instrumentos de viento del ejército y las delegaciones de la capital (Palerm Viqueira 1993), ubicada a tan sólo 40 km. al oeste de la región serrana.

Pero el aspecto central que define a la Sierra es el sistema de regadío texcocano –concretamente del ramal *central* asociado al manantial San Francisco entre los pueblos de Amanalco y Totolapan– aunado a la configuración de la zona. El propio hábitat disperso que conforma el paisaje y posee una relativa estabilidad histórica<sup>6</sup> parece hallarse asociado a la distribución irregular del área irrigada (*cf.* Pérez Lizaur 1975: 183-187), que fue considerada en la habitación prehispánica cuando los pueblos fueron fundados en 1418 por Netzahualcoyotl en su huida de los tepanecas hacia Tlaxcala y Huexotzingo (González Rodrigo 1993: 23; Códice Xólotl 1980: 89-118). El área sigue la curva de nivel que lleva el agua del manantial San Francisco a las casas e implica que Amanalco, Tecuanulco y Santa Catarina se localicen a la misma altura (unos 2.700 msnm.).

Al respecto, la historia del complejo de riego, *grosso modo* la historia del área, es uno de los criterios definitorios esgrimidos por los serranos al pensarla como «región» o «unidad cultural». Textos como el *Códice en Cruz* (Palerm y Wolf 1972: 140), la *Historia* de Ixtlixochitl (1965) y las *Relaciones* de Pomar (1891), citados por Palerm y Wolf (1972) en su análisis del Acolhuacan septentrional, muestran cómo en el tercer reinado de Netzahualcōyotl (1454) fue construido un sistema de regadío con terrazas y canales que intensificó el cultivo extensivo de temporal existente, potenció la demografía y brindó al imperio Texcocano una cohesión sin precedentes, al grado de asimilar sus fronteras políticas a los límites del sistema de regadío. Los llamados *Títulos de Teztcotzingo* (McAfee y Barlow 1946) recogen las ordenanzas del monarca para la distribución regional del agua y enumeran algunos pueblos serranos –como Tecuanulco o Amanalco–, asociados a manantiales y fuentes de agua: «es llamada la gente de Tecuanolco, súbditos de Netzahualcoyotl el primero se llama Xochitonal, y el segundo Coacos; y la gente de Amanalco, mis servidores fuertes» (McAfee y Barlow 1946: 118).

---

<sup>6</sup> La población serrana pasó de 4.436 habitantes en 1960 –ver Pérez Lizaur (1975: 14) según el censo de 1960– a 15.976 en el año 2000 (INEGI 2000).

A su vez el sistema estaba ligado al jardín botánico del Cerro Tetzcutzingo, recinto surcado de canales que distribuían el agua entre jardines de flores olorosas, arboledas, albercas y baños, de manera «que parecía que llovía con la precipitación y golpe que daba el agua». Además «estaban el alcázar y palacios que el rey tenía en el bosque [...] plantados de diversidad de árboles y flores odoríferas, y en ellos diversidad de aves» (Ixtlixochitl 1965 II: 210-212). En la cima había una peña esculpida con las gestas de Netzahualcoyotl y sobre ella un coyote acostado hacia el oriente tallado en una roca de cuya boca asomaba el retrato del rey (Ixtlixochitl 1965 II: 210). Del adorno y limpieza del cerro se ocupaban «pueblos que caían cerca de la corte por sus turnos y tandas» (Ixtlixochitl 1965 II: 209-210), lo que relacionó probablemente a los nahuas serranos con dicho lugar.

Tras la Conquista se destruyó Tetzcutzingo pero los virreyes aceptaron las ordenanzas de Netzahualcoyotl y el reparto del agua continuó en poder del Estado (Pérez Lizaur 1975: 38; Palerm y Wolf 1972: 145). La superficie del territorio citado se asimiló a tres haciendas en el siglo XVII, y no fue restituida a las comunidades sino hasta la reforma de 1917, aunque durante todo ese tiempo continuó utilizándose el sistema de riego (González Rodrigo 1993: 23-25). Hacia 1920 se crearon reglamentos inspirados en los de Netzahualcoyotl que regían el agua a la que tenían derecho los nahuas, así como el origen de las fuentes, y si las aguas eran permanentes y torrenciales (Palerm Viqueira 1995: 176), hasta que 1950 el control se descentralizó y pasó grupos locales de comisionados. Finalmente, en las disposiciones de 1970 dependientes de la Secretaría de Recursos Hidráulicos y del Departamento Agrario se creó una *junta del río* integrada por las poblaciones usuarias para el reparto conjunto (Pérez Lizaur 1975: 39). Dicha junta continúa hoy vigente y reúne a representantes de los pueblos integrantes del sistema (Palerm Viqueira 1995).

En cuanto a las juntas comunitarias, en Amanalco existe un presidente municipal cuyo cargo es trienal al que ayudan tres aguadores para distribuir el agua. Si se precisa riego, personalmente abren las compuertas de las parcelas y vigilan que se tome sólo la cantidad dispuesta (si es más acuden al delegado que envía al vigilante y multa al infractor). La junta rige las faenas comunitarias de limpia de acequias y revisa el depósito de distribución (Pérez Lizaur 1975: 39).

Santa Catarina es autónoma en el regadío y el control de los arroyos. Cada una de sus mitades tiene un aguador o «juez de aguas» cuyo cargo es trienal y regula los días de riego para las parcelas (Palerm Viqueira 1993: 56, 95). Acceder a éste forma un rasgo de pertenencia comunitaria, lo que deriva de la cooperación en las mayordomías que estructuran el calendario religioso (Palerm Viqueira 1993: 96).

Santa Catarina, por su parte, gestiona sus fuentes independientemente de la organización regional (González Rodrigo 1993: 61). El presidente de la junta vigila los canales y depósitos. Cada manantial posee un comité al que los hogares pagan 50 pesos (3 €) de mantenimiento. Los depósitos se limpian con faenas comunitarias. Al igual que en Tecuanulco el riego es un rasgo identitario surgido de participar en la organización de fiestas a través de mayordomías (González Rodrigo 1993: 53). Aquí destaca la fiesta llamada *Apanthla* («los canales») unida al sistema de riego, fiesta del mes de marzo consagrada a «celebrar la limpia de caños y darle gracias a Dios por el agua que nos está socorriendo». En ella el delegado preside un recorrido por los arro-

yos seguido por los vecinos que limpian los caños y un grupo de músicos, las bandas que de los distintos manantiales llegan a mediodía a la delegación donde espera otro banquete al que todos los habitantes y comités concurren con comida. La celebración manifiesta el vínculo del sistema hidráulico con la agricultura, la asunción de derechos locales y la organización comunitaria.

Pero la cohesiva estructura intracomunitaria –asumir cargos, participar en faenas, pagar cuotas– contrasta con los conflictos del contexto regional. Como revelan los registros, en las tensiones de pueblos serranos y somontanos por la apropiación de los manantiales de sus límites antes tributarios del sistema regional se recurre a menudo a la intercesión del Estado (véanse Rodríguez Rojo 1995 y Gómez Sahagún 1992).

Y unido a la falta actual de una institución central y cohesiva como la acolhua y la colonial, esto ha derivado en una reconfiguración global del sistema. Más que revelar un complejo «moribundo», involucra un empleo del mismo «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 la vez se siguen usando reglamentos inspirados en los del monarca y una secuencia basada en el mes mesoamericano de 20 días para distribuir el riego (Palerm y Wolf 1972: 123, 145; Pérez Lizaur 1975: 39).

Como marco geográfico, lo anterior suministra las bases del contexto social, económico e histórico en que se inscribe el complejo de etnometeorología nahua abordado, cuya pervivencia actual se halla estrechamente ligada a una visión específica del paisaje y a la vigencia de las condiciones materiales de vida de sus comunidades: la agricultura de regadío asociada al sistema hidráulico y los manantiales.

### 3. Los *ahuaques*, *espíritus* «dueños del agua»

El primer eje del complejo de etnometeorología nahua designado por los serranos «el tiempo» está integrado por los *ahuaques*. Éstos se conciben como pequeños entes antropomorfos, «niños» generalmente rubios vestidos de «charro» que habitan cursos de agua: arroyos y acequias del sistema hidráulico texcocano. Se los considera *espíritus*<sup>7</sup> humanos deificados procedentes de fulminados por rayo, niños sin bautismo, individuos «agarrados» o enfermos por los *ahuaques* y *tesifteros* muertos; también de enfermos no fallecidos y *tesifteros* vivos. A su vez se afirma que los *ahuaques* «se casan» y tienen «hijos» en el interior del manantial. El lugar es soñado por los ritualistas como «un jardín» donde crecen nopales, «habas verdes, arvejones [o guisantes] verdes y calabacita». A semejanza del mundo terrestre hay allí vehículos, viviendas, carreteras, edificios de gobierno y animales domésticos así como autoridades civiles, músicos, vendedores y diversos especialistas. Por encima de todos ellos gobierna la

<sup>7</sup> Para los nahuas, el organismo posee un conjunto indeterminado de *espíritus* vinculados a los pulsos de las articulaciones y ligados al *alma-vida* que mora en el corazón (*volotl*). Los espíritus pueden constituir una entidad independiente denominada *espíritu* (en sing.), separable y mortal que evoca la noción mexicana de *tonalli* (López Austin 1996 I: 223-252) y las nahuas actuales de *tonal* (Knab 1991: 34; Aramoni 1990: 50-51), *itonal* (Montoya Briones 1964: 165) y *ecahuil* (Signorini y Lupo 1989: 55-78) de la Sierra de Puebla, y la noción de *tonalli* del norte de Veracruz (Sansdtrom 1991: 258), entre otras.

Reina Xochitl, mujer hermosa de larga cabellera que habita en un palacio y a la que se atribuye la invención del pulque. Se afirma que a las 12 del día los *ahuaques* emergen a la superficie del agua para «nutrirse» del sol (el manantial constituye un ámbito «oscuro») y de los «aromas» de semillas y frutas contenidos en pequeños recipientes de barro. Entonces tocan música y celebran fiestas. Los sujetos que acceden al agua y «pisan» los trastes o los *ahuaques* que se están alimentando experimentan un ataque (son «agarrados» o «endueados») y pierden su *espíritu* como «castigo».

Para los nahuas los seres del agua constituyen «*espíritus*», «aromas» —en suma, «*esencias*»— de sustancias terrestres que los *ahuaques* trasladan hasta allí. Se trata de entidades perecederas que deben ser periódicamente renovadas: así son concebidos los rayos (*tlapetlani*), que conforman el medio para obtener *espíritus* humanos que sirvan como trabajadores, cónyuges o Reinas Xochitl, pero también animales domésticos y esencias de árboles. El traslado tiene lugar al destruir el continente con el rayo y trasladar la entidad espiritual. Citaré algunos ejemplos:

En julio de 2004 murieron en Santa Catarina dos hombres: un herrero hacedor de ventanas y un músico guitarrista. «Yo pienso —dijo un nahua— que ellos se dieron cuenta: éste está bueno pa' nosotros para esto. —Y añadió—: Si una persona se la llevan, para algo les va a servir».

Sobre los animales fulminados, un anciano indicó:

«Si los *ahuaques* o el rayo cae, se dirigen digamos a algún animalito, y, al matar[lo], para ellos es su alimento, porque *no la carne sino que el espíritu del animal se lo llevan*... ¡Aquí apenas se chingaron un ganado de borregos, treinta o cuarenta borregos, na' más con un rayo!».

Y de las plantas:

«Ahora quieren un árbol, pues nomás lo ven cuál es: ¡sobre ése! [...] Cayó un rayo en un árbol cerca de mi casa y se lo llevaron, el cedro se secó».

Y haciendo referencia a los objetos:

«De la Delegación [de Santa Catarina] un cacho de la barda también se lo llevaron, lo partieron [...] Nexquipayac se llama un pueblo, [allí] cayó un rayo en el pavimento y lo abrieron, ¡cómo barranca lo hicieron! Les gustó su carretera».

A su vez, el granizo (*tecihuil*) es considerado como el «arvejón»<sup>8</sup> o el alimento particular de los *ahuaques*; éstos lo consumen en las nubes cuando poseen suficiente pero en ocasiones se les cae inadvertidamente o lo tiran intencionalmente para ingerir a través de él las semillas de los hombres. En esos casos se piensa que «cosechan» el aroma y lo llevan con el aire al interior del arroyo. Un *tesiftero* explicó: «Tiran su comida de ellos porque quieren venir a comer la semilla del [hombre] que está en la Tierra humanidad, por eso viene el aire cuando caen»; un campesino agregó:

«Como son *espíritus*, yo pienso que ellos *cosechan*, ellos lo llevan, se lo llevan el aroma de la planta, pero aquí a nosotros pues la planta nos [la] destruye, y a nosotros nos hace falta»

<sup>8</sup> Se denomina «arvejón» o «chícharo» al guisante (*Pisum sativum* L. var. *arvense* [L.] Poir), cuya identificación con el granizo resulta entre los nahuas significativa.

Toda la concepción responde, así, a la categoría de «razzia cósmica» señalada al inicio, que puede ser definida como una suerte de gran proceso atmosférico de extracción de las esencias.

Por otro lado, antes se indicó que los *ahuaques* son conceptualizados como «niños». Junto a la idea del pequeño tamaño y de que algunos proceden de niños muertos sin bautizar, debe indicarse un aspecto importante vinculado con la lluvia. Si el rayo y el granizo suponen acciones de los *ahuaques* concebidos como entes autónomos que retiran de la tierra sustancias para lograr su subsistencia, la lluvia (*quiahuitl*) constituye una «donación», un elemento ligado a la fertilidad y la contraparte benéfica de la temporada húmeda. Así, cuando se dice que los *ahuaques* son «niños» se quiere expresar precisamente una relación social análoga a los vínculos de parentesco serrano: los niños ayudan a sus padres donando «ayuda» y «trabajo», y aquéllos los retribuyen. Este modelo lo emplean los nahuas para manifestar que los *ahuaques* son «hijos» respecto a ciertas deidades pluviales identificadas con los cerros, las cuales reciben el significativo nombre de «Reyes del Mar». Se habla del Rey del Trueno en el volcán Popocatepetl, la Reina en la «volcana» Iztaccihuatl y uno menor en el Cerro Tlamacas. Pero el principal «Rey del Mar» lo constituye en la Sierra una entidad que en ciertos casos recibe el nombre de Tláloc y en otras de Netzahualcóyotl —en un interesante sincretismo histórico debido probablemente a la identificación del monarca texcocano con la distribución regional del agua—. En la concepción local, Tláloc-Netzahualcóyotl es una deidad polisémica vinculada al Cerro Tláloc. Muchos nahuas serranos afirman que la lluvia disminuyó en la zona con el traslado de la estatua de Tláloc a la Ciudad de México. Aunque se trata en realidad del ídolo del pueblo de San Miguel Coatlinchán llevado en 1964 al Museo Nacional de Antropología, es sumamente interesante que en la memoria histórica la imagen se fusione con la antigua estatua citada por Durán (1984 I: 84) y emplazada en la cima del cerro que, de acuerdo a las *Relaciones de Pomar* (1891: 15-16) y al *Proceso inquisitorial del Cacique de Texcoco* (AGN 1910: 22), fue objeto de continuos robos y restituciones. Un *tesiftero* se quejó: «El [ídolo de] Tlaloc [...] es del arte [la lluvia], no para Chapultepec, no para digamos [el] Museo. Eso es para el agua. Por eso a cada rato, cuando quiere llover [en la Sierra], primero tiene que llover en México...»

Pero el mismo *tesiftero* reconoció que la estatua era el «molcajete» [o mortero] de Tláloc y que en el cerro continuaba existiendo un pequeño monolito denominado «el tejolote» [o majadero] que permitía que la lluvia siguiera procediendo de allí. Es decir, que existen diferentes desdoblamientos coesenciales de dicha deidad. Sin embargo, lo que debe subrayarse en este punto es el vínculo padre/hijos referido arriba: para los nahuas, los *ahuaques* extraen el agua del cerro, generan las nubes y dispersan la lluvia «soplando con su boca» —es decir, proporcionan una ayuda a Tláloc concebido como «padre» y éste les retribuye con granizo (ya referido) percibido como el arvejón «pa' que hagan la comida». De esta forma el vínculo de parentesco conceptualizado como «crianza» permite expresar una relación recíproca basada en la interdependencia (véase Magazine y Ramírez 2007).

Pero en la Sierra el Cerro Tláloc no integra sólo el eje del paisaje ritual por ser el lugar de origen de la lluvia. Como indicaron los nahuas, los *espíritus* humanos apresados por los *ahuaques* en los arroyos son llevados a menudo a su interior mediante

la corriente o con los rayos. La causa es simple: al comienzo de la estación húmeda éstos son distribuidos en forma de *ahuaques* en los cuerpos de agua locales para recrear el sistema. Contó un *tesiftero*: «[a los *espíritus*] los vienen a dejar los *ahuaques* adonde hay charcos de agua», «los deja la nube cuando truena», «los reparten cuando cae el rayo», «los cambian [anualmente los Reyes del Mar] cuando comienza a tronar».

#### 4. Los *tesifteros*, ritualistas «conocedores del tiempo»

El segundo integrante del complejo lo constituyen los *tesifteros*. El término *tesiftero* –no registrado hasta el momento en las etnografías sobre graniceros– parece derivar del sustantivo náhuatl *tecihuil* /granizo/ y del sufijo español -ero, y podría proceder del vocablo clásico *teciuhlazqui* citado por Sahagún (1999: 436-437), que Garibay «asocia al aztequismo ‘tecihuero’, es decir granicero» (*apud* Espinosa Pineda 1997: 94) y López Austin traduce como «el que arroja el granizo» (1967: 100). Se trata de especialistas dotados del poder para «atajar» (conjurar) el granizo, retirar los rayos, los aguaceros y diferentes clases de nubes: las «víboras de agua» (*mexcoatl*), las que originan granizo y las *mextolontli* o «bola de nubes» que producen tempestades eléctricas; también se considera que están dotados para curar «enfermedades de lluvia» o males producidos por los *ahuaques*. Lo referido puede englobarse bajo la categoría de «entender o conocer *el tiempo*» entendida como la función comunicativa que permite supervisar el flujo ordenado de sustancias entre los planos del cosmos. Su actuar permite que los *ahuaques* satisfagan sus necesidades y logren reproducirse sin dañar a los humanos; a manera de protectores comunitarios, intervienen frente a la caída indiscriminada del granizo y los rayos generadores de una grave situación cosmológica potencial de «violencia colectiva» (Galinier 1990a:157).

De esta forma, los *tesifteros* son individuos «elegidos» por los *ahuaques* como mediadores legítimos entre el mundo espiritual y la comunidad humana. Su forma de reclutamiento incluye recibir cuatro veces el golpe del rayo o sufrir males acuáticos (a veces combinados); otros ritualistas lo poseen innato y entonces se manifiesta en «ver» a los *espíritus* o en lucir en la mano derecha las «Estrellas del Mar». El proceso de iniciación ocurre a través de los sueños, cuando el *espíritu* del *tesiftero* abandona el cuerpo transformado en *ahuaque* y viaja al interior del manantial. En su interior es vinculado en una relación de «compadrazgo» con los *espíritus*. Aquí nuevamente los serranos recurren a una categoría social para referir la lógica de reciprocidad que rige la relación: en primer lugar el *tesiftero* es alimentado o comparte los «aromas» de los que se nutren los *ahuaques*. Véase un ejemplo:

«[El *tesiftero* Telesforo] iba por allá al manantial de Atitla y nomás se paraba en una piedra, tosía, y cuando siente ya se metió en una casa, ¡pero allá no hay casas mas que sólo pantano, que había así harta agua! Dice que nomás saludaba: ‘¡Compadritós! ¿Ande están, compadritós?’ –que les dice de compadritos a los *ahuaques*, que son compadritos los *ahuaques* del granicero...– Y ya le responden, ya se metió, quién sabe cómo, ya está *abajo*... y ya lo llaman allá hartas muchachas bonitas y le dan de comer –habas verdes, arvejones verdes y todo verde–, nada más que *de su comida, la comida*

*le dan* [...]. Luego dice que ya le dieron de comer y se viene; tose otra vez y dice: ‘*Tlasocamate* [gracias], compadritos!’ Y luego ya se pierde él y ya cuando... yo creo que se duerme o quién sabe... cuando despierta ya está otra vez por aquí en el terreno, ya para en la orilla del pantano».

Y, posteriormente, junto a hacer uso de términos honoríficos para llamar a los *espíritus* —«ustedes», «hermanos» o «compadritos»—, retorna las donaciones de alimento —el denominado «agradecimiento», *tlasocamachiliztli*—, en dos ocasiones principales: 1) durante las curaciones, cuando instala ofrendas de fruta en el interior del manantial —«entonces —dijo un *tesiftero*— haga de cuenta *comemos juntos* con ese mismo olor—, y 2) tras pronunciar la súplica ritual para ahuyentar el granizo —a la que después se aludirá— cuando literalmente sustituye las semillas no comidas por los *ahuaques* con el granizo por una ofrenda de la que también él consumirá; así, el texto termina con la siguiente advertencia: «Yo a ustedes les voy a convidar después / ahora no / más después tenemos que comer».

Con el texto transmitido en sueños los días posteriores al golpe del rayo el *tesiftero* recibe también su implemento ritual, sea éste una palma bendita de Domingo de Ramos, vara de membrillo, machete o crucifijo de madera, o incluso el uso de los dedos de la mano doblados formando una cruz. A su vez, aquél es «registrado», lo que significa que se le asigna un territorio específico en el que actuará.

Pero el elemento central es la súplica, cuyo monopolio es atributo exclusivo del ritualista. Se trata de la vía privilegiada de comunicación con los *ahuaques* y contiene una exposición elaborada de la mediación ceremonial; en ella se plasman los ejes centrales tanto del sistema cosmológico nahua (cf. Lupo 1995) como de la lógica que rige la acción ceremonial. Pese a decirse en castellano, su estructura dialógica y polifónica la identifica genuinamente como una producción discursiva indígena<sup>9</sup>. Citaré un fragmento del mismo; hacia su mitad, el *tesiftero* indica:

«tengo que hablar con ellos, mis hermanos duendes [o *ahuaques*]:  
 ¡Retírense, retírense ustedes por allí a un lugar con más trabajo!  
 En estas semillas,  
 cuando coman, *comamos*,  
 tantitos arvejones, comida de arvejones,  
 tenemos que pedir permiso para comer y para sacar en donde hay,  
 aquí tenemos poquitos;  
 no podemos dar a los hermanos que viven en la Tierra Humanidad.  
 Yo, como hermanos,  
 yo tengo mi[s] espíritus con ustedes,  
 hago un esfuerzo para ustedes,  
 vamos a sacar sacrificio por allá,  
 sacar [qué] comer, qué comer para *nosotros*,  
 porque también tenemos hambre como *ustedes*;  
 también [nosotros] comemos juntos».

A través de la súplica ritual, el *tesiftero* está expresando lo siguiente: en ciertas ocasiones alude a los *ahuaques* como humano para indicarles que la comunidad humana

<sup>9</sup> Véase sobre esto Pitarch (1996: 246), con un caso similar entre los tzeltales de Chiapas.

—a la que representa— no puede compartir las semillas cultivadas con ellos porque posee pocas: «aquí tenemos poquitos; / no podemos dar a los hermanos que viven en la Tierra Humanidad». En otras se dirige a los *ahuaques* como *ahuaque* para advertirles que no deben comer las semillas humanas: «yo tengo mis espíritus con ustedes / hago un esfuerzo para ustedes / vamos a sacar sacrificio [alimento] por allá [en otro lugar]»; «tenemos que pedir permiso para comer y para sacar en donde hay»; en el desenlace final, por último, se dirige como *ahuaque* a los propios seres humanos para justificar la necesidad de alimentación de los *espíritus* y su carácter social: «también [nosotros los *espíritus*] tenemos hambre como ustedes [los seres humanos] / también nosotros *comemos juntos*».

En el texto, el *tesiftero* expone su naturaleza dual (es ser humano y *ahuaque*) plasmada en la posibilidad ontológica de alimentarse de semillas y de «aromas». Esto lo adscribe simultáneamente a las dos comunidades nutricias y lo erige en mediador acreditado; consumir lo que ellos consumen crea la vía de intercesión legítima. Significativamente, en la sierra hay ritos conjuratorios individuales en que se queman plantas «apestosas»<sup>10</sup>; su lógica es que el humo elevado al el cielo aleja a los *ahuaques* que se nutren con aromas. Este procedimiento evidencia la función principal del ritualista: si la quema de plantas hediondas se concibe simplemente como un acto «defensivo» para rechazar a los *espíritus*, la mediación establecida a través de una ofrenda ajustada a los principios nahuas de respeto (*icatlasotla*) y reciprocidad (o agradecimiento, *tlasocamachiliztli*) permite a la sociedad humana mantener un vínculo duradero con los *espíritus* y poder así «obligarles» a interceder favorablemente en situaciones futuras: «porque no podemos regañarles —concluye significativamente otra variante significativa de la súplica— / que se vayan retirando poco a poco».

Ejercida su función, como pago a su servicio el *tesiftero* recibía antiguamente una retribución comunitaria en dinero o en semillas («medio cuartillo de maíz o habita o arvejón, lo que haya de alimento»), que le era entregada cada año por los grupos domésticos locales<sup>11</sup>. Es interesante citar que este pago recibía precisamente la misma voz que los nahuas utilizan para la ofrenda: *tlaxtlahuilli*, «pagar una deuda», pareciendo así el término querer indicar tanto el «pacto» entre la comunidad y el ritualista como el de éste con los *espíritus*, destacando el doble vínculo de la mediación.

Junto a conjurar y alejar nubes nocivas, la segunda atribución del *tesiftero* la constituyen las peticiones de lluvia. Éstas se realizan exclusivamente en la cima del Monte Tlaloc. En la cosmovisión local, este Cerro es concebido como el lugar arquetípico de origen de los flujos acuáticos serranos: subterráneos (manantiales), terrestres (ríos y arroyos) y aéreos (lluvia). Según se cree, el agua que Tlaloc aloja proviene del «mar», con el que éste se halla «en contacto» mediante vías profundas<sup>12</sup> que lo comunican a su vez con otros cerros contiguos: el Tláloc *Conetl* (o Tlaloc Niño) al norte y

<sup>10</sup> Como el denominado *tepopozitli* o «pegajosa» (*Haplopappus venetus* [Gray.] Blacke).

<sup>11</sup> Véanse al respecto Glockner (1996: 204), González Montes (1997: 325), Nutini y Forbes (1987: 327) y Robichaux (1997: 16) para los graniceros actuales, y De la Serna (1987: 290) para el estipendio que recibían en la época colonial.

<sup>12</sup> Tanto mexicas como diversos grupos indígenas actuales sostienen «la creencia de que en la cima de algunos cerros importantes había lagunas con remolinos que conectaban subterráneamente con el mar», y que «el ‘rugido’ de los pozos [...] da lugar a la idea de que existe esta conexión subterránea» (Broda 1991: 482,

los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepétl al sur. Constituye un ámbito «frío» ligado a la humedad, cuyo interior se halla poblado de *ahuaques* («viven adentro», «son los cuidadores allí»).

Cuando escasea la lluvia en la estación húmeda (abril-mayo), a petición comunitaria los *tesifteros* «registrados» allí ascienden al Cerro, único enclave donde es posible «solicitarla». Las peticiones se efectúan en la cima, a 4.120 msnm, en lo que constituyen los vestigios del antiguo santuario prehispánico consagrado a Tláloc<sup>13</sup>. El *tesiftero* varias veces referido, que conoce bien el lugar, describe en detalle la calzada («unos carriles como este camino») y el muro rectangular del recinto («una cerca de lado»). Sobre su origen, explica: «están como callejones de pura piedra pero eso nadie lo hizo [...]. Eso lo hizo el Netzahualcoyotl en aquel tiempo. Pues el rey Netzahualcoyotl era dios». Cuando él subió hacia 1990, al oeste del recinto «estaba un agujero como de 3 metros de [profundidad]» con «un charquito» de «unos 20 litros» al fondo. En sus inmediaciones estaba erigida «una piedra» natural de alrededor de un metro de alto que tenía «retratada la imagen de Netzahualcoyotl». El *tesiftero* fue rotundo al decir: «en la piedra que se llama Netzahualcoyotl, allí vive el Rey». Con ello quería indicar que el mítico hacedor de la construcción prehispánica continúa habitando hoy en día el lugar que creó.

Carente del don petitorio, el *tesiftero* citado explicó que había trabajado con los miembros de una «organización» de pedidores de lluvia que ejercía sus funciones en Tláloc. Este grupo, hoy «descompuesto», lo integraban unos 3 ó 4 individuos que estaban dirigidos por una anciana. Éstos se hallaban «registrados como *los dueños*» en la roca referida. Indicó: «los hermanos espirituales lo aclaman la imagen de Netzahualcoyotl; tiene[n] su *estatua*, allí adoran ellos». Para solicitar la lluvia «más antes iban a hacer su oración allá» e instalaban frente a la «piedra» una ofrenda de «flores».

No obstante, también se registran pedimentos individuales en que se hace un uso ritual del santuario. Juan Velázquez, *tesiftero* de Santa Catarina muerto hacia 1980, recurría al pozo del recinto en sus peticiones. Lo visitaban de los pueblos aledaños. Exigía una «cooperación» comunitaria y adquiría con ella una ofrenda de pan, plátanos, naranjas, guayabas y mole, sahumero y una cera. Acompañado por varios voluntarios, aparejaba un burro y emprendía el ascenso al Cerro. Tras seis horas de viaje, ya cerca de la cima, dejaba a éstos esperando. Transportando en solitario un *chiquihuite*<sup>14</sup> atravesaba el recinto y alcanzaba el sumidero. «En ese hoyo —me dijeron— se bajaba y dejaba la ofrenda». Cuando ya salía de nuevo con el canasto «ya traía habas verdes, calabazas; toda clase de hortaliza, nuevecito, verde, como si lo fuera a

483). Así, entre los *tiemperos* de Morelos se cree que el «rezumbido» del Popocatepétl es el mar que se agita en su interior (Glockner 2000: 142).

<sup>13</sup> Véanse descripciones en Broda (1991, 1989), Durán (1984 I: 82), Morante (1997: 109-111) y Wicke y Horcasitas (1956). Indica Broda: «Todavía [en 1984] se apreciaban la muralla que rodeaba la plataforma en la cumbre del cerro, unas pequeñas edificaciones dentro de ella, así como una larga calzada de acceso delimitada en ambos lados por un muro. Dentro del recinto se percibe aún una grieta artificialmente trabajada que se llena de agua durante la mayor parte del año y evoca la impresión de conducir al interior del cerro» (Broda 1989: 41).

<sup>14</sup> Canasto de mimbre con capacidad aproximada de diez litros que se emplea habitualmente para albergar alimentos en ocasiones rituales.

cambiar...» Entonces anunciaba a los vecinos: «No querían [acceder a traer la lluvia] los compadres, pero ya les insistí. Como ya les dejé la canasta no dijeron que no»<sup>15</sup>.

Este relato mítico ilustra el interior del Cerro como ámbito de vegetación y fertilidad al que se accede a través del pozo, revelando a su vez la naturaleza y la lógica de la ofrenda. *Tlaxtlahuilli*, como es designada en náhuatl, denota en castellano «pagar alguna deuda»<sup>16</sup>. Según dicho procedimiento la ley de intercambio recíproco transforma los dones cedidos por el ritualista en el pago anticipado por la lluvia que vendrá a continuación. Los términos de compadrazgo empleados como descriptores, surgidos como se vio del proceso iniciático, parecen expresar bien esta transacción.

Por último, la tercera función del *tesifero* la constituye el desempeño de actividades terapéuticas. Éstos son los únicos curanderos serranos capacitados para recuperar los *espíritus* humanos apresados por los *ahuaques*; puede tratarse de individuos fulminados por el rayo o de «enfermos lluvia» (quienes accedieron a las 12 del día al manantial y cometieron transgresiones); en ambos casos se cree que su *espíritu* fue sustraído del cuerpo y confinado en el arroyo. El *tesifero* debe hallar oníricamente su ubicación específica —«vas a soñar una muchacha —explicó un *tesifero* que trataba a una joven—: te está viendo adentro del agua; vas a soñar dónde está, en qué paraje estás, como tienes el paciente entonces ya responsable vas a estar—, y el tipo de objetos y sustancias solicitadas por los *ahuaques* a cambio del mismo<sup>17</sup>.

La ofrenda reproduce y regenera elementos del mundo interno del manantial surgidos en visiones oníricas; suplantando los bienes *ahuaques* por cuya ruptura, al pisarlos, fue «castigado» el enfermo. Éstas incluyen figurillas en miniatura<sup>18</sup> de cerámica y vidrio de policías, soldados, monjas, reinas Xochitl, animales domésticos, viviendas, palacios, kioscos, torres eléctricas, edificios administrativos (delegaciones, juzgados), vehículos, etc. que el *tesifero* adquiere en tiendas de recuerdos de boda o en los mercados de las ciudades de Texcoco o México o, incluso, si se trata de objetos complicados, él mismo confecciona. Contó un granicero:

«En una ocasión también me pidieron [los *ahuaques*] una torre con el cable, y le digo ¿cómo lo voy a hacer? Entonces compre *triplay* [una base de madera] y así clavé el palito encima, y compré 10 metros de chaquirá [cuentas de colores], puro especial la chaquirá, y luego ya aquí a los lados se vino pero puro listón de *charney* [una fibra sintética] pero ese brillante; no compré seda sino *charney* brillante...»

<sup>15</sup> La entrega del canasto de fruta evoca el rito de intercambio entre compadres celebrado en la Sierra el Día de Muertos. Un procedimiento análogo fue reportado en Morelos por Morayta (1997: 227). Se pueden consultar también los textos de Barrios (1949: 67-69), Good (2001) y Reyes y Christensen (1990: 55-59) sobre peticiones pluviales en diferentes regiones nahuas de México.

<sup>16</sup> El diccionario de Molina registra la entrada «tlaxtlualiztli» como «el acto de pagar o restituir algo» (2004: 146). En Topilejo, Estado de México, Robles anota para «ofrenda» un término nahua muy similar, «ix-tlahuis», «voy a pagar» (Robles 1997: 162). Entre los mexicas los sacrificios de niños se denominaban «nax-tlahualli», «la deuda pagada», y se concebían como un contrato entre los hombres y los dioses *tlaloques* destinado a traer la lluvia (ver Broda 1971: 276; 2001: 297-300).

<sup>17</sup> Para un análisis pormenorizado de dichas ofrendas, véase Lorente (s.f.).

<sup>18</sup> Los análisis sobre las fiestas de los cerros y los sacrificios de niños revelan que un elemento común de las ofrendas a los *tlaloque* eran las miniaturas (ver Broda 2001: 300). Según Durán, citado por la autora, en «la fiesta del cerro» o Tepeilhuitl, al invocar a los ahogados y muertos por rayo, se ofrecía a los *tlaloques* vajillas diminutas «cual los dioses eran, porque eran tan bajas que no subían de una jicarilla para que bebiesen los dioses, unas escudillejas y platillos y ollillas y contizuelas» (Durán 1984 I: 167; Broda 1971).

Estas miniaturas se acompañan de montones de semillas, frutas diminutas olorosas y dulces; el *tesiftero* las instala en una bandeja sobre piedras por las que está corriendo el agua o incluso junto a la orilla o inmersas en el líquido. Los parientes del enfermo debe sufragar los objetos, que oscilan entre 1.000 y 3.000 pesos (unos 200 €). Habitualmente, el *tesiftero* contrata a un «chalán» o ayudante que cobra 100 pesos diarios (7 €) y se encarga de vigilar dos semanas para evitar que nadie que transite por el lugar destruya la ofrenda. Finalmente, el *espíritu* es devuelto por los *ahuaques* y alojado en un «muñeco-recipiente» confeccionado con la ropa del enfermo; el *tesiftero* lo traslada subrepticamente al manantial acompañado de un equipo de ayudantes. En este punto es relevante advertir que el uso del muñeco plantea una conexión explícita entre el *espíritu* como un ser antropomorfo y reducido (el muñeco mide unos 50 cm.) y el concepto de *ahuaques* como seres pequeños o «niños». En su acarreo el recipiente va alcanzando el peso de la víctima hasta arribar a la casa del enfermo, momento en que aquél es incorporado al organismo mediante limpias de plantas malolientes, frías de agua bendita y oraciones.

Pero la función terapéutica, como sucedía en el caso de los ritos petitorios, se halla estrechamente vinculada al Cerro Tláloc. Éste constituye, como se vio, el enclave de origen mítico de la lluvia («[en su cima] está pura nube, *nublina*») y es a la vez el lugar de destino de los *espíritus* capturados por los *ahuaques*. En la cosmovisión local, los sujetos «agarrados» o «enduendados» por estos seres pierden su *espíritu* en los ríos. Si el granicero interviene pronto, logra obtenerlos *in situ* («sueño el *espíritu* del enfermo que me está viendo [en el agua], voy a preguntar por él y voy a soñar qué cosa le voy a comprar [como ofrenda]»). Sin embargo, cuando la familia de la víctima tarda en recurrir al ritualista puede suceder que, ya sea a través de la corriente o con los rayos, el *espíritu* apresado y transformado en *ahuaque* sea llevado dentro del Cerro («cuando tienes un enfermo y pasa el trueno por su casa, ése ya lo pasaron a traer hasta Tláloc»). Si esto ocurre, el *tesiftero* irá a recuperarlo. El granicero citado narró un caso especialmente complejo en el que tuvo que solicitar el permiso de la organización de pedidores de lluvia referida, registrada en el Cerro, para efectuar el ritual curativo en el pozo o sumidero del recinto.

«Cuando fuimos –tiene como 10 años [explica]– me bajé allá abajo... despacito bajé los tres metros, pues ahí está el agüita en el agujero, hasta allí ves el resuello del mar. Entonces tuve yo que entrar a platicar con el agua [para] que me lo entreguen el *espíritu*. Mientras, ellos [los miembros de la organización de pedidores] rezaban [en torno propiciando a los *ahuaques*]. Y después –continúa– me dieron una vara delgada [de metro y medio aproximadamente] y tuve que *hacer el trabajo*: ando [girándola sobre la cabeza] para que haga resuello como helicóptero, anda haciendo resuello la vara, y a cada crucecita [de las 25 que los hermanos habían dispuesto en la cerca de piedra] tengo que *pedirle gracias* con la vara, tengo que abrazarla... Y ya otra vuelta me mandan, otra vuelta...»

El *tesiftero* explicó que su acción –representación auditiva y visual de un remolino<sup>19</sup> que gira sobre sí mismo y alrededor de las cruces– era «para convencerlos a los espí-

<sup>19</sup> El simbolismo del remolino es clave en relación a los *ahuaques*: un «remolino de nubes» surge en el huevo al limpiar al enfermo «enduendado» y el «resuello» de un remolino indica la ubicación del *espíritu* atra-

ritos de los *ahuaques*; es como una ofrenda: ¿va a hacer un trabajo [el *tesiftero*]? El *espíritu* ya lo vamos a entregar, que lo lleve». En otras ocasiones se trataba de objetos en miniatura, frutas y botellas con semillas<sup>20</sup> –cebada, trigo, maíz y arvejón– las ofrendas exigidas por los *ahuaques*.

Desde una perspectiva general, todas estas sustancias se conciben los dones que permiten intercambiar las «esencias» caras al inframundo por *espíritus* destinados a recrear –ya se vio arriba– el sistema meteorológico en la época húmeda. Refiriéndose a los *espíritus* cuidadores del agua el *tesiftero* explicó:

«Ésos no todo el tiempo están dentro de las venas de agua; los cambian cuando comienza a tronar. [El rey Tlaloc-Netzahualcoyotl] tiene sus chalanes allí, sus *espíritus* [en el Cerro] y, cuando ya trabajan [al comienzo de la época húmeda], los reparte. [Entonces los otros *ahuaques*] andan jugando con la pelota [en las nubes] y, cuando le dan una patada, el rayo ya cae abajo [a una fuente de agua]: na' más trueno y ahí queda [el nuevo *espíritu*].»

## 5. Apuntes finales sobre la continuidad y la memoria

Como nota final a este ensayo es preciso aludir brevemente al proceso de cambio y continuidad. La cosmovisión en la que el complejo de meteorología serrano se inserta y de la que aquí se ha tratado un fragmento constituye un producto generado históricamente y dependiente de una tradición diacrónica de larga duración<sup>21</sup>. Un elemento medular en ella es, se ha visto, el sistema de regadío prehispánico que configura el paisaje texcocano y gobierna omnipresente la vida cotidiana. Pero no debe identificarse o confundirse el proceso de *pervivencia* con la *continuidad lineal*: la lógica específica que gobierna los elementos posibilita incorporar otros nuevos –la «amestización» del inframundo con nuevos objetos acordes a las nociones urbanas de riqueza y fertilidad, la imagen de los *ahuaques* con atuendo de charro, las ofrendas que reproducen construcciones de kioscos y postes eléctricos introducidos recientemente en el área, etc.– pero coherentes con la conceptualización general cósmica de los nahuas. Las nuevas adopciones «ajenas» resultan coherentes en la matriz tradicional de acuerdo a una lógica subyacente o suerte de «núcleo duro» que las propicia abriéndose a los procesos creativos (véase López Austin 2001: 58-64).

Y este dinamismo no deja de vincularse a su vez con la existencia de una memoria histórica o *conciencia de historicidad* generalizada entre los serranos. Tlaloc, la deidad dadora de las lluvias y asociada al cerro homónimo cuya ritualidad refieren en detalle las fuentes regionales<sup>22</sup>, ha sido sustituida por la imagen divinizada de Netzahualco-

---

pado en el arroyo (Lorente 2006a, s.f.). A su vez, el «resuello» del remolino podría aludir al mar que llena el interior de Tláloc; véase a este respecto la nota 12.

<sup>20</sup> Es interesante al respecto que Broda (1991: 476-477), Glockner (1996: 77), Morante (1997: 128-129) y Townsend y Solís (1991: 27) han citado la presencia significativa de estas botellas llenas de semillas en la cumbre del Cerro.

<sup>21</sup> Véanse al respecto los planteamientos de Good (principalmente 2004, 2005) sobre los nahuas de Río Balsas, en Guerrero.

<sup>22</sup> Entre las principales: AGN (1910: 22), (1984 I: 84-85) y Pomar (1891: 15).

yotl, el monarca que construyó el sistema hidráulico y que se identifica con el reparto regional del agua. Un personaje histórico ha sido incorporado a la historia mítica regional. Esto resulta evidente al releer los *Títulos de Tetzcutzingo*. Allí los serranos le piden al monarca (en un eco que no deja de resultar evocador del Himno de Tláloc<sup>23</sup>): «Concédenos agua de riego y consumo, para que beban los niños [sus hijos de V.]» Y aquél les contesta, transmitiéndoles tranquilidad: «Este agua nadie se la va a quitar, porque es propiedad real. Esta agua servirá a todos mis hijos que están en mi pueblo Texcoco»<sup>24</sup> (McAfee y Barlow 1946: 113).

## 6. Referencias bibliográficas

ALBORES, Beatriz

1997 «Los quicazcles y el árbol cósmico del Olotepc, Estado de México», en *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Beatriz Albores y Johanna Broda, eds., pp. 379-447. México: El Colegio Mexiquense / Universidad Nacional Autónoma de México.

ALBORES, Beatriz y Johanna BRODA (eds.)

1997a *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. México: El Colegio Mexiquense / Universidad Nacional Autónoma de México.

1997b «Presentación», en *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Beatriz Albores y Johanna Broda, eds., pp. 11-19. México: El Colegio Mexiquense / Universidad Nacional Autónoma de México.

ÁLVAREZ HEIDENREICH, Laurencia

1987 *La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan, Morelos*. México: Instituto Nacional Indigenista.

ARAMONI BURGUETE, María Elena

1990 *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (AGN)

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

AVIÑA CERECER, Gustavo

1997 «El caso de doña Pragedis en la lógica de la fuerza del rayo», en *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Beatriz Albores y Johanna Broda, eds., pp. 289-30. México: El Colegio Mexiquense / Universidad Nacional Autónoma de México.

BARRIOS, Miguel

1949 «Textos de Hueyapan, Morelos». *Tlalocan* 1 (2): 53-76.

BAYTELMAN, Bernardo

1993 *Acerca de plantas y de curanderos. Etnobotánica y antropología médica en el estado de Morelos*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

<sup>23</sup> Véase la *Historia General* de fray Bernardino de Sahagún (1999: 316-319).

<sup>24</sup> En náhuatl, y de la misma fuente: «ca nel oncan anmechtequipanozque inixquichtin nopilhuantzintzin. inompa cate in tlatoca altepetl Tetzco».

## BONFIL BATALLA, Guillermo

- 1995 «Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada, México» [1968], en *Obras escogidas de Bonfil Batalla*, vol. I, pp. 239-270. México: Instituto Nacional indigenista.

## BRAVO MARENTES, Carlos

- 1997 «Iniciación por el rayo en Xalatlaco, Estado de México», en *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Beatriz Albores y Johanna Broda, eds., pp. 359-379. México: El Colegio Mexiquense / Universidad Nacional Autónoma de México.

## BRAVO MARENTES, Carlos y Alejandro PATIÑO

- 1986 «Iniciación por el rayo: la biografía de ‘Tío Goyito’». *México Indígena* 9: 37-41.

## BRODA, Johanna

- 1971 «Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia». *Revista Española de Antropología Americana* 6: 245-327.
- 1989 «Geografía, clima y observación de la naturaleza en la Mesoamérica prehispánica», en *Las máscaras de la cueva de Santa Ana Teloxtoc*, Ernesto Vargas, ed., pp. 35-51. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- 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 «El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros», en *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Beatriz Albores y Johanna Broda, eds., pp. 49-91. México: El Colegio Mexiquense, Universidad Nacional Autónoma de México.
- 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.
- 2008 «Historia comparada de las culturas indígenas de América», en *El historiador frente a la Historia. Historia Comparada*, Alicia Meyer, coord. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

## CÓDICE XOLOTL

- 1980 *Códice Xolotl*, edición de Charles E. Dibble. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

## COOK DE LEONARD, Carmen

- 1966 «Roberto Weitlaner y los graniceros», en *Summa Antropológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, pp. 291-298. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

## DE LA SERNA, Jacinto

- 1987 «Manual de Ministros de Indios Para el Conocimiento de sus Idolatrías, y Extirpación de Ellas», en *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México* [1892], Pedro Ponce, Pedro Sánchez de Aguilar y otros, pp. 265-480. México: Instituto Nacional Indigenista / Fondo de Cultura Económica.

## DURÁN, fray Diego

- 1984 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme* [1967] 2 vols. México: Porrúa.

## ESPINOSA PINEDA, Gabriel

- 1997 «Hacia una arqueoastronomía atmosférica», en *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Beatriz Albores y Johanna Broda, eds., pp. 91-106. México: El Colegio Mexiquense / Universidad Nacional Autónoma de México.

## GALINIER, Jacques

- 1990a *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: UNAM / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Instituto Nacional Indigenista.
- 1990b «El depredador celeste. Notas acerca del sacrificio entre los mazahuas». *Anales de Antropología* 27: 251-267.

## GLOCKNER, Julio

- 1996 *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl y la Iztaccihuatl*. México: Grijalbo.
- 1997 «Los sueños del tiempero», en *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Beatriz Albores y Johanna Broda, eds., pp. 503-523. México: El Colegio Mexiquense / Universidad Nacional Autónoma de México.
- 2000 *Así en el cielo como en la tierra. Pedidores de lluvia del volcán*. México: Grijalbo / Benemérita Universidad de Puebla / Universidad Autónoma de Puebla.
- 2001a «Conocedores del tiempo: los graniceros del Popocatepetl», en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, coords., pp. 299-334. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo de Cultura Económica.
- 2001b «Las puertas del Popocatepetl», en *La montaña en el paisaje ritual*, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero, coords., pp. 65-83. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional de Antropología e Historia.

## GONZÁLEZ MONTES, Soledad

- 1997 «Pensamiento y ritual de los ahuizones de Xalatlaco, en el Valle de Toluca», en *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Beatriz Albores y Johanna Broda, eds., pp. 313-359. México: Colegio Mexiquense / Universidad Nacional Autónoma de México.

## GONZÁLEZ RODRIGO, José

- 1993 *Santa Catarina del Monte. Bosques y hongos*. México: Universidad Iberoamericana.

## GÓMEZ SAHAGÚN, Lucila

- 1992 *San Miguel Tlaixpan. Cultivo tradicional de la flor*. México: Universidad Iberoamericana.

## GOOD ESHELMAN, Catharine

- 2001 «Oztotempan: 'el ombligo del mundo'», en *La montaña en el paisaje ritual*, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero, coords., pp. 375-395. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- 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 mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Broda, Johanna y Catharine Good Eshelman, coords., pp. 127-149. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México.

- 2005 «‘Trabajando juntos como uno’: Conceptos nahuas del grupo doméstico y la persona», en *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*, David Robichaux (comp.), pp. 275-294. México: Universidad Iberoamericana.
- HUICOCHEA, Liliana  
 1997 «Yeyecatl-yeyecame: petición de lluvia en San Andrés de la Cal», en *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Beatriz Albores y Johanna Broda, eds., pp. 233-255. México: El Colegio Mexiquense / Universidad Nacional Autónoma de México.
- INEGI (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática)  
 2000 *XII Censo General de Población*. México: INEGI.
- INGHAM, John M.  
 1989 *Mary, Michael, and Lucifer. Folk Catholicism in Central Mexico* [1986]. Austin: University of Texas Press.
- IXTLIXOCHITL, Fernando de Alba  
 1965 *Obras históricas*, 2 vols. México: Editora Nacional.
- KNAB, Tim  
 1991 «Geografía del inframundo». *Estudios de Cultura Náhuatl* 21: 31-57.
- LAстра DE SUÁREZ, Yolanda  
 1980 *El náhuatl de Texcoco en la actualidad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo  
 1967 «Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl». *Estudios de Cultura Náhuatl* 7: 87-117.  
 1990 *Los mitos del tlacuache*. México: Alianza editorial.  
 1996 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* [1980] 2 vols. México: 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.
- LORENTE FERNÁNDEZ, David  
 2006a *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima (El complejo ahuaques-tesiftero en la Sierra de Texcoco, México)*. Tesis de Maestría. Universidad Iberoamericana, México.  
 2006b «Infancia nahua y transmisión de la cosmovisión: los ahuaques o espíritus pluviales en la Sierra de Texcoco (México)». *Boletín de Antropología Universidad de Antioquía* 20 (37): 152-168.  
 2008 «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. México: Centro de Investigaciones y estudios Superiores en Antropología Social / Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Institut de Recherche pour le Développement / Universidad Iberoamericana.  
 s.f. «Deidades de la lluvia, graniceros y ofrendas terapéuticas en la Sierra de Texcoco».

*Anales de Antropología* 41 (2). En prensa.

LUPO, Alessandro

1995 *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional Indigenista.

MADSEN, William

1955 «Shamanism in México». *Southwestern Journal of Anthropology* 11: 48-57.

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

MAGAZINE, Roger y Martha Areli RAMÍREZ SÁNCHEZ

2007 «Continuity and Change in San Pedro Tlalcuapan, Mexico: Childhood, Social Reproduction, and Transnational Migration», en *Generations and Globalization: Family, Youth and Age in the New World Economy*, Jennifer Cole and Deborah Durham, eds., pp. 52-73. Bloomington: Indiana University Press.

MC AFEE, Byron y R. H. BARLOW

1946 «The Titles of Tetzcotzinco (Santa María Nativitas)». *Tlalocan* 2: 110-127.

MEDINA, Andrés

2001 «La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía», en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, coord., pp. 67-163. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo de Cultura Económica.

MOLINA, fray Alonso de

2004 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana* [1970]. México: Porrúa.

MONTOYA BRIONES, José de Jesús

1964 *Atla: Etnografía de un pueblo náhuatl*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

MORANTE, Rubén B.

1997 «El Monte Tlaloc y el calendario mexicana», en *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Albores, Beatriz y Johanna Broda, eds., pp. 107-139. México: El Colegio Mexiquense / Universidad Nacional Autónoma de México.

MORAYTA MENDOZA, L. Miguel

1997 «La tradición de los aires en una comunidad del norte del estado de Morelos: Ocoatepec», en *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Albores, Beatriz y Johanna Broda, eds., pp. 217-233. México: El Colegio Mexiquense, Universidad Nacional Autónoma de México.

NORIEGA OROZCO, Blanca Rebeca

1997 «Tlamatines: los controladores de tiempo de la falda del Cofre de Perote, estado de Veracruz», en *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Beatriz Albores y Johanna Broda, eds., pp. 525-563. México: El Colegio Mexiquense / Universidad Nacional Autónoma de México.

NUTINI, Hugo

1998 «La transformación del teztlazc o tiempereo en el medio poblano tlaxcalteca», en *La cultura plural. Homenaje a Italo Signorini*, Alessandro Lupo y Alfredo López

- Austin, eds., pp. 159-171. México: Universidad nacional Autónoma de México / Università Degli Studi di Roma 'La Sapienza'.
- 1989 «Sincretismo y aculturación en la mentalidad mágico-religiosa popular mexicana». *L'Uomo* 2 n. s. (1): 85-124.
- NUTINI, Hugo y Jean FORBES DE NUTINI  
 1987 «Nahualismo, control de los elementos y hechicería en Tlaxcala rural», en *La heterodoxia recuperada. En torno a Ángel Palerm*, Susan Glantz, comp., pp. 321-346. México: Fondo de Cultura Económica.
- PALERM, Ángel y Eric WOLF  
 1972 *Agricultura y civilización en Mesoamérica*. México: SEP Setentas.
- PALERM VIQUEIRA, Jacinta  
 1993 *Santa María Tecuanulco. Floricultores y músicos*. México: Universidad Iberoamericana.  
 1995 «Sistemas hidráulicos y organización social: La polémica y los sistemas de riego del Acolhuacan septentrional». *Mexican Studies / Estudios Mexicanos* 11(2): 163-178.
- PAULO MAYA, Alfredo  
 1997 «Claclasquis o aguadores de la región del Volcán de Morelos», en *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Beatriz Albores y Johanna Broda, eds., pp. 255-289. México: El Colegio Mexiquense, Universidad Nacional Autónoma de México.
- PÉREZ LIZAU, Marisol  
 1975 *Población y sociedad. Cuatro comunidades del Acolhuacan*. México: Secretaría de Educación Pública / Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- PITARCH, Pedro  
 1996 *Chu'el. Una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica.  
 2007 «El canon prehispánico». *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de Antropología*, INAH, 94: 70-77.
- POMAR, Juan Bautista  
 1891 «Relación de Tezcoco», en *Nueva colección de documentos para la historia de México*, pp. 3-64. México: Salvador Chavez Hayhoe.
- REYES GARCÍA, Luis y Dieter CHRISTENSEN  
 1990 *El anillo de Tlalocan. Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los Nawas actuales de los Estados de Veracruz y Puebla* [1976]. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Estado de Puebla / Fondo de Cultura Económica.
- ROBICHAUX, David  
 1997 «Clima y continuidad de las creencias prehispánicas en la región de La Malinche (México)», en *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano. Tomo II*, Marina Goloubinoff, Annamária Lammel y Esther Katz, eds., pp. 7-30. Quito: Abya-Yala.  
 2001 «Cultura, economía y grupo doméstico en México: una crítica y una propuesta desde la antropología», en *La familia en América del Norte: evolución, problemática y política*, M. Ribeiro, G. Gondeau y S. Hernández, coord., pp. 265-319. México: Editorial Trillas.

- 2005 «Principios patrilineales en un sistema bilateral de parentesco: residencia, herencia y el sistema familiar mesoamericano», en *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: unas miradas antropológicas*, David Robichaux, coord., pp. 167-275. México: Universidad Iberoamericana.

ROBLES, Alejandro

- 1997 «Noticias históricas y actuales sobre lugares de culto en la zona del Ajusco y en el Pedregal de San Ángel», en *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Beatriz Albores y Johanna Broda, eds., pp. 157-173. México: El Colegio Mexiquense, Universidad Nacional Autónoma de México.

RODRIGUEZ ROJO, Alma Rosa

- 1995 *San Juan Tezontla. Lucha por el agua*. México: Universidad Iberoamericana.

SAHAGÚN, fray Bernardino de

- 1999 *Historia general de las cosas de Nueva España*. Porrúa, México.

SANDSTROM, Alan R.

- 1991 *Corn is Our blood: Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*. Norman: University of Oklahoma Press.
- 1998 «El nene lloroso y el espíritu nahua del maíz: el cuerpo humano como símbolo clave en la Huasteca veracruzana», en *Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca*, Jesús Ruvalcaba, coord., pp. 59-94. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Centro de Investigaciones Históricas de San Luís Potosí / Instituto Politécnico Nacional / Universidad Autónoma Chapingo / Instituto Nacional Indigenista.

SCHUMANN GÁLVEZ, Otto

- 1997 «Los 'graniceros' de Tilapa, Estado de México», en *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Beatriz Albores y Johanna Broda, eds., pp. 303-313. México: El Colegio Mexiquense, Universidad Nacional Autónoma de México.

SIGNORINI, Italo y Alessandro LUPO

- 1989 *Los tres ejes de la vida: almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

TOWNSEND, Richard y Felipe SOLÍS

- 1991 «The Mt. Tláloc Project», en *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscapes*, David Carrasco, ed., pp. 26-30. Colorado: University Press of Colorado.

WICKE, Charles y Fernando HORCASITAS

- 1955 «Archaeological Investigations on Monte Tlaloc, México». *Mesoamerican Notes* 5: 83-96.