

Los que entienden el tiempo

Tesifteros o graniceros de la Sierra de Texcoco

Recibido: 15/03/2016
Aprobado: 28/04/2016

David Lorente Fernández
Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH
< david_lorente@inah.gob.mx >

RESUMEN

Basándose en la memoria colectiva de una serie de comunidades y en las prácticas rituales que se llevan a cabo hoy en día de manera clandestina, el artículo ofrece un análisis de los especialistas rituales elegidos por el rayo en la Sierra de Texcoco mediante testimonios etnográficos y observaciones de campo realizadas por el autor en la región. Describe las particularidades de estos ritualistas en el contexto del sistema cosmológico local y en contraste con las características de los graniceros existentes en otras áreas de México. El ensayo aborda cuatro aspectos principales: la naturaleza de su reclutamiento, la iniciación, las funciones concretas que desempeñan y su situación social en las comunidades de la sierra texcocana, una región nahua adyacente a la ciudad de México con una notoria profundidad histórica y una noción de memoria que se plasma en representaciones y prácticas rituales reproducidas creativamente durante procesos de larga duración.

PALABRAS CLAVE: graniceros, especialistas atmosféricos, cosmología nahua, memoria colectiva, profundidad histórica, Mesoamérica.

Those who understand the time

Graniceros front ends or the Sierra de Texcoco

ABSTRACT

Based on the collective memory of a series of communities and on ritual practices carried out today in a clandestine manner, this article analyses some ritual specialists which are chosen by lightning in the Sierra de Texcoco, using ethnographic evidence and field observations done by the author. The text describes these ritualists' particularities in the context of the local cosmological system and contrasts them with existing «graniceros» in other areas of Mexico. The article covers four main elements: the nature of recruitment, the initiation, the specific roles of these atmospheric ritualistic and their social situation in the communities of the Sierra de Texcoco, a Nahua region close to Mexico City with a remarkable historical depth and a sense of memory that is reflected in representations and ritual practices that have been played creatively for a long time path.

KEYWORDS: graniceros, weather specialists, Nahua cosmology, collective memory, historical heritage, Mesoamerica.

Introducción

Los registros etnográficos permiten documentar cómo la memoria colectiva se plasma y se reactualiza en la vida cotidiana de numerosas comunidades de ascendencia indígena de México. Fenómenos de culto que revisten una considerable profundidad histórica se hacen presentes a través de los testimonios de los pobladores y se reflejan en prácticas ceremoniales de carácter público o privado, comunitarias o de índole clandestina, que los habitantes de distintas localidades mesoamericanas continúan realizando y reactualizando en la actualidad. Uno de estos fenómenos concierne a los ritualistas atmosféricos que despliegan su trabajo ceremonial en una estrecha relación con la geografía local poblada de referencias míticas e históricas. En este artículo nos concentramos en los graniceros o *tesifteros* de la región nahua de la Sierra de Texcoco, que constituyen el eje de un complejo ceremonial de raigambre precolombina sometido a complejos procesos contemporáneos marcados por las continuidades y las transformaciones culturales, y dominado por la transmisión de la memoria y la reproducción de los saberes indígenas.

Los que entienden el tiempo: especialistas atmosféricos, controladores de meteoros

Los denominados graniceros o tiemperos constituyen un tipo de especialistas rituales a quienes en diversas regiones de México se les atribuyen capacidades para controlar y gestionar los fenómenos meteorológicos: propiciar los benéficos y conjurar o alejar los dañinos. Generalmente, su campo de actuación lo conforman las siguientes actividades: ahuyentar las granizadas de los terrenos cultivados y evitar que los rayos afecten a los seres humanos o a sus propiedades, alejar los fuertes vientos y torbellinos, solicitar la lluvia a las entidades o deidades que la procuran, brindar tratamiento ante ciertas enfermedades, dolencias y afecciones relacionadas con los seres («aires» en ocasiones) que se considera dispensan la lluvia y desencadenan otros fenómenos atmosféricos, presidir ceremonias agrícolas destinadas a incrementar la fertilidad de las milpas, y en ocasiones también, participar ejerciendo ciertos cargos civiles o religiosos en las comunidades a las que pertenecen, e incluso integrar o presidir ceremonialmente grupos de danzantes.

Gracias a los documentos históricos y a la etnografía referida a diversas regiones mesoamericanas sabemos de la existencia de este tipo de ritualistas tanto en las épocas prehispánica y colonial como en la actualidad¹. Las fuentes documentales atestiguan una gran diversidad de denominaciones, la mayoría de ellas en náhuatl, o derivadas del náhuatl y castellanizadas, atribuidas tanto a los graniceros como a las entidades o divinidades ante las cuales interceden y que tienden ser consideradas como los agentes dispensadores del «don» (mediante golpe de rayo, sueños, herencia o enfermedad) que distingue y dota de legitimidad y particularismo a estos ritualistas².

En el presente artículo nos centraremos en describir, mediante la etnografía y los materiales recabados durante diversas estancias de trabajo campo efectuadas entre 2003 y 2015 en la región, las características principales de los graniceros de la Sierra de Texcoco, denominados localmente *tesifteros*, de los que se sabe relativamente poco debido probablemente a su situación social oculta y clandestina en las comunidades a las que pertenecen. El artículo presenta una caracterización de dichos graniceros mediante testimonios etnográficos y observaciones de campo, y trata las particularidades de estos ritualistas en el contexto del sistema cosmológico registrado en la Sierra. La exposición aborda tres aspectos principales: la naturaleza que reviste su reclutamiento y obtención del «don», la iniciación, y algunos rasgos relacionados con su desempeño en las comunidades serranas de Texcoco, región de tradición indígena nahua adyacente a la ciudad de México, con una notoria profundidad histórica aunque sometida, desde 1960, a crecientes transformaciones económicas y sociales. Parte de la información aquí presentada ha sido extractada de un libro del autor publicado, como monografía etnográfica, en 2011.³

- 1 En un ensayo anterior presenté una panorámica general y una sistematización de estos ritualistas en México, según regiones, autores y enfoques: David Lorente Fernández, «Graniceros, los ritualistas del rayo en México: historia y etnografía», *Cuicuilco*, 2009.
- 2 Véanse al respecto los trabajos clásicos de Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, 1997; las monografías etnográficas de Julio Glockner, *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl y la Iztaccíhuatl*, 1996, y *Así en el cielo como en la tierra. Pedidores de lluvia del volcán*, 2000, o la interesante tesis sobre las relaciones de poder de estos ritualistas, presentada por Alfredo Paulo Maya, *Los clacuasquis: relaciones de poder entre los graniceros de Morelos*, 1989.
- 3 David Lorente Fernández, *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) – Universidad Iberoamericana (UIA), 2011.



Características de la región: la Sierra nahua de Texcoco

Se encuentra situada a 40 km al oriente de la ciudad de México y conforma el límite del estado de México con la vecina Tlaxcala. Sus 18,000 habitantes se reparten en cinco comunidades inscritas en el seno del triángulo formado por los cerros de Tláloc, al sur, Tlamacas, al norte, y Tezcutzingo, al oeste. La fundación de parte de las comunidades serranas fue presidida por el tlatoani Nezahualcóyotl cuando huyó hacia Tlaxcala y Huexotzingo escapando de las agresiones tepalcas.

La Sierra podría definirse como una unidad o microrregión cultural al considerar un factor destacado por los propios pobladores: el sistema de regadío construido hacia 1454, durante el tercer reinado del tlatoani, como respuesta a la crisis producida por la sequía que asolaba la zona y gran parte del Valle de México. Un complejo de canales, acequias, acueductos y terrazas logró transformar una agricultura extensiva y de temporal en agricultura intensiva. Hoy se conservan activos numerosos canales prehispánicos y algunas de las comunidades continúan utilizando el mes precolumbino de 20 días, así como reglamentos derivados de los *Títulos de Tezcutzingo* dictados por Nezahualcóyotl, para distribuir el riego. También existen, empero, regadíos independientes destinados a la agricultura en el seno de ciertas comunidades.

A partir de las décadas de 1960-70 la región experimentó una serie de rápidas y notorias transformaciones: desaparecieron la indumentaria tradicional y, en algunas poblaciones, el uso de la lengua náhuatl, al tiempo que el proceso de urbanización y modernización acelerado se vio potenciado por el trazado de carreteras hasta las urbes de Texcoco y México, y por la intensificación del transporte. Hoy perdura en la Sierra la agricultura de regadío destinada principalmente al consumo doméstico, lo que puede apreciarse en las verdes parcelas de maíz, habas, calabaza y frijol. Simultáneamente, los habitantes se desplazan, cada año con mayor asiduidad, a las ciudades referidas en una suerte de migración diaria o estacional para desempeñarse en diversos trabajos y ocupaciones características de la urbe. No obstante, pese a los profundos cambios sociales y económicos experimentados desde esa fecha, las comunidades serranas continúan presentando aspectos e instituciones culturales que permiten rastrear su ascendencia nahua: el ciclo ceremonial, el sistema del parentesco, las formas de organización comunitaria, o

ciertos rasgos destacados de su cosmología,⁴ aunque no resulten muchas veces explícitos para un observador extranjero.

Los *abuaques*, espíritus «dueños del agua»

Los nahuas de las comunidades serranas conciben la existencia de una categoría de entidades, denominadas en náhuatl *abuaques* («dueños del agua»), a las que designan como «espíritus» y atribuyen la potestad de velar por el cuidado del agua. Dichas entidades se encuentran, de acuerdo con los relatos locales, principalmente en los manantiales, arroyos, riachuelos, pero también en jagüeyes, depósitos, charcos, piletas y todo tipo de depresiones del terreno donde el agua terrestre o pluvial se acumule de forma permanente o estacional. Los *abuaques*, descritos como pequeños seres humanos con aspecto de niños vestidos de charro, habitan, según se afirma, sociedades subacuáticas con las mismas características que las comunidades nahuas serranas: se rigen por un sistema de parentesco nahua, tienen pueblos y ciudades, edificios, electricidad, vehículos y una organización basada en la presencia de autoridades civiles y religiosas semejantes al sistema de cargos local.

Se considera que los *abuaques* constituyen los espíritus de ciertos seres humanos fallecidos: los niños muertos sin bautismo, los individuos fulminados por un rayo, aquellos que murieron como resultado de padecer ciertas afecciones acuáticas (llamadas por los nahuas «enfermedades de lluvia»), y los *tesifteros* fallecidos, quienes, tras cumplir su servicio en la superficie terrestre, *tlalticpac*, intercediendo entre los seres humanos de las comunidades y los *abuaques* o espíritus acuáticos, pasan a incorporarse definitivamente a los arroyos en forma de *abuaques* para engrosar, según se dice, el contingente de los dueños del agua. En consecuencia, los pobladores serranos enfatizan el estatus humano de los *abuaques* señalando explícitamente: «son personas, son humanos, son una generación viva», e indicando que poseen voluntad, sentimientos, afectos, lenguaje, conciencia y actitudes semejantes a los de los

⁴ Véase al respecto la citada monografía (Lorente Fernández, *op. cit.*, 2011), así como los siguientes artículos: David Lorente Fernández, «Nezahualcóyotl es Tláloc en la Sierra de Texcoco: historia nahua, recreación simbólica», *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 42, n. 1, 2012a; «Amores de manantial. Un episodio nahua de curación en la Sierra de Texcoco», *Tlalocan*, vol. XVIII, 2012b; «El remolino actuado: etnografía contemporánea del Monte Tláloc», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. 65, n. 2, 2010.

nahuas, con la diferencia de que a los *ahuaques* se los considera «poderosos» y «caprichosos», y se les atribuye una notable capacidad propiciadora de vida (fertilizadora de los campos y dispensadora de lluvia) y, a la vez, destructiva.

Tesifteros, los graniceros de la Sierra de Texcoco

El término *tesiftero* parece derivar del náhuatl *tesihuitl* (granizo) y del sufijo español -ero, y podría proceder del vocablo clásico *teciuhltlazqui* reportado por Sahagún,⁵ que Garibay «asocia al aztequismo ‘tecihuero’, es decir, granicero»⁶ y López Austin traduce como «el que arroja el granizo»⁷. En la Sierra designa a individuos dotados del poder para conjurar —atajar, retirar, alejar— este elemento, aunque poseen otras atribuciones que se describirán a continuación.

Los *tesifteros* son hombres, y más raramente mujeres, de «corazón fuerte» (*resistiroa animancon*) que reciben de los *ahuaques* el don para conjurar el granizo, retirar los rayos, los fuertes vientos, los aguaceros y las diferentes clases de nubes que originan las tormentas: las «víboras» o «culebras de agua» (*mexcoatl*), oscuras y semejantes a tornados o remolinos descendentes que arrasan las milpas; las de granizo propiamente dichas, grisáceas y con el vientre ennegrecido, y las «bolas de nubes» (*mextolontli*) generadoras de tempestades eléctricas. También se considera que están dotados para curar «enfermedades de lluvia» producidas por los *ahuaques* (a los «agarrados» en el agua o fulminados por el rayo), por lo que se los designa «graniceros-curanderos», y algunos de ellos poseen igualmente, según se dice, atribuciones para pedir la lluvia. A su vez, participan en la organización comunitaria ocupando cargos civiles que constituyen posiciones de mediación entre el ámbito de los *ahuaques* y el mundo serrano ordinario. Por ejemplo, don Cruz, el granicero con el que trabajé más cercanamente, cumplía en 2005 el cargo de aguador y se encargaba de supervisar la distribución del agua de riego; además dirigía la construcción de un depósito de agua para su comunidad surtido por un manantial y presidía las cuadrillas encargadas de la

limpieza de los otros depósitos existentes (esto es, persuadía a los *ahuaques* para que permitieran la entrada de los vecinos en sus dominios).

En realidad, todas estas funciones pueden subsumirse en la capacidad de «conocer el tiempo» que los vecinos les atribuyen. Los *tesifteros* son «personas que lo entienden el tiempo», que «saben del tiempo». Desde una perspectiva etnográfica puede decirse que son ritualistas que ejercen una función comunicativa: frente a la rapacidad del rayo y el granizo enviado por los *ahuaques*, los *tesifteros* constituyen el medio o el canal a través del cual al grupo humano le es dado controlar u ordenar el flujo de sustancias anímicas y fuerzas de la fertilidad entre regiones del cosmos. Se les atribuye la capacidad de establecer acuerdos con los *ahuaques* para preservar los bienes de los vivos y defender sus intereses, o librar al hombre de la dependencia ciega de sus requerimientos y caprichos.

A menudo los *tesifteros* gozan de invisibilidad social en los pueblos. La primera ocasión en que visité a don Cruz consulté a una partera local sobre su paradero. Ella me previno: «Pero no vaya preguntando a la gente por el granicero; diga que busca a don Cruz porque le han dicho que sabe curar, y que usted lo busca porque quiere que le cure». Me sorprendió su advertencia. Más tarde entendí ciertas cosas. En primer lugar, que don Cruz acababa de ser «agarrado» por los *ahuaques* en una curación complicada y se estaba recuperando de la enfermedad, lo cual lo convertía en una persona «peligrosa» o «contaminante» en el pueblo. Segundo, que don Cruz no era sólo granicero. Durante la conversación, el marido de la partera había dicho: «don Cruz, que cura y sabe el tiempo, también de huesos sabe». Días después bajó la voz cuando hablaba de él: «martes y viernes ellos oyen —dijo—, porque es el día de los brujos». La idea me fue confirmada por el propio don Cruz un año después, cuando, en una de mis primeras visitas, me ofreció: «te puedo enseñar a echar y te puedo enseñar a curar». Es decir, que además de *tesiftero*, curandero y huesero, sabía «echar brujerías».

La hija de Juan Velázquez, el reputado *tesiftero* de Santa Catarina muerto hacia 1980, contó acerca del fallecimiento de su padre y de su trabajo:

Había tres [graniceros] aquí en el pueblo, pero la verdad ya no viven... Pero el que así sabía más, mi papá. Sí, porque luego así se enfermaban y ya venían, ¡fue hasta el Distrito! O sea, que era *naturista*, con hierbas los curaba. De *aigre*, de las enfermedades

5 Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 1999, lib. VII, cap. vii, pp. 436-437.

6 Citado por Gabriel Espinosa Pineda, «Hacia una arqueoastronomía atmosférica», en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *op. cit.*, 1997, p. 94.

7 Alfredo López Austin, «Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl», *Estudios de Cultura Náhuatl*, 7, 1967.



que antes decían *de mala enfermedad*, como brujería, pues curaba de eso. Él sabía, o sea que yo ya fui creciendo y ya lo fui viendo, pues él ya sabía. Él tenía su don, por eso le digo que él ya de nacimiento, de nacimiento así ya sabía hacer [las cosas]. [...] Pues la verdad cuando murió quién sabe qué es lo que tuvo, porque él ahora sí que *les jalaba la enfermedad con la boca*, todo así los chupaba [a los enfermos]. No sabíamos si en verdad nada lo pasaba o a lo mejor sí se pasaba algo de materias, porque sacaba materias así feo, hágale cuenta que salía pues así como pus, que lo que le sacaba pues lo escupía, pero para saber si algo no se le pasaba.

Esta actividad corría paralela a su trabajo de «atajar» el tiempo y recuperar espíritus de personas que habían sido atrapadas por los *abuaques* en el arroyo.

Los dos ejemplos resultan evocadores para mostrar que la de *tesiftero* no constituye una categoría «pura», nítidamente delimitada, sino que incluye diversas actividades que lo convierten en un personaje de carácter ambivalente en su comunidad: la exposición a poderes ambiguos lo convierte en un manipulador del bien y del mal, de la fertilidad y de la enfermedad, de las fuerzas benéficas y dañinas. Mucha gente con la que hablé me dijo: «los tesifteros son *malos*, son peligrosos». Pregunté a una mujer por qué lo decía: «porque no hablan distendidamente así como ahorita nosotros estamos platicando». Un hombre de Tecuanulco contó de un *tesiftero* al que conoció de niño: «es un señor que nomás con la pura mirada dicen que lo dejaba a uno quieto ahí, o sea daba miedo verlo, vaya; no es una persona normal como uno de nosotros». Este miedo se acrecentaba ante las competencias o luchas locales que, hasta la década de 1980, cuando el número de estos ritualistas era más numerosos, entablaban los *tesifteros* de diferentes pueblos, o incluso de la misma comunidad, en las que se enviaban mutuamente las nubes de granizo hasta que éste caía en la región o en la comunidad del adversario y destruía la cosecha.

Sin embargo, también el aspecto benéfico era comúnmente reconocido. El mismo hombre de Tecuanulco refirió sobre el *tesiftero*: «cuando murió ese señor de aquí, pues lógicamente se juntó mucha gente, porque para ellos, a pesar de que era peligroso el señor, era bueno porque les cuidaba sus siembras, provocaba que lloviera». Esta noción del valor moral del «cuidado» se halla muy extendida entre la gente de la Sierra («aquí lo querían bastante a ese señor porque *cuidaba*»). El propio don Cruz explicó al respecto: «yo *me responsa-*

bilizo de las semillas, te responsabilizas de atajar cada año para que no caiga recio el granizo». También concebía la cura de enfermos como una obligación que le exigían los *abuaques* y a la que no le resultaba posible resistirse. Dicho sucintamente, preservar las semillas de su pueblo y velar por la integridad física y la salud de los vecinos constituían los aspectos centrales de su trabajo.⁸

El don del rayo y las enfermedades iniciáticas: modalidades del reclutamiento

Aunque se considera que existen diferentes modos de llamado o reclutamiento entre los *tesifteros*, todos tienen en común que, según se explica, a través de ellos el espíritu del individuo elegido es sustraído del cuerpo y, durante un período de parálisis catatónica que es definido por los nahuas como una «muerte», trasladado al interior del manantial.

Las formas más comunes de vocación son dos: el golpe de rayo y la enfermedad. El examen de diferentes relatos demuestra que, aunque en ocasiones la primera origina «atajadores» y la segunda «curanderos» -aunque se vio que los *tesifteros* aúnan ambas funciones-, las dos suelen articularse y considerarse equivalentes en el mismo proceso personal. El golpe de rayo constituye el más común. Don Cruz refirió que el rayo debe pegar en cuatro ocasiones al elegido, como muestra su propia historia individual —que se reproduce más adelante—. El golpe puede ser espontáneo o provocado por el neófito que desee recibir el don. Para propiciarlo basta su decisión personal. «Si tienes el deseo —dijo don Cruz— se te va a caer después, no se sabe cuándo y no se sabe en qué parte —y añadió—, no se sabe en qué parte pero para que te registres *tienes que tener cuatro rayazos, cuatro rayos*, ésa es la verdad».

Pero además, según los nahuas, cada impacto implica en realidad dos descargas. Dijo un anciano: «les cae el rayo, trueno y *está allí el cuerpo*, luego vuelve a tronar y *revive*». Según se afirma, la primera roba el espíritu y la segunda lo regresa. En el intermedio permanece como *abuaque* en el manantial. Es decir, que, de acuerdo con la concepción local, no se trata de la intrusión de una fuerza divina del rayo en la víctima

8 Véase, al respecto, David Lorente Fernández, *La naxzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) – Universidad Iberoamericana (UIA), 2011: cap. 4.

propiciada por la descarga, sino del establecimiento de una suerte de «puente» a través del cual el espíritu es susceptible de viajar al mundo espiritual. A partir de la primera experiencia, el viaje puede repetirse, y en eso consistirá la iniciación. Cuando la persona permanece inconsciente se considera que sólo un *tesiftero* puede moverla; si lo hiciera un profano su organismo, su cuerpo, moriría y el espíritu-*ahuaque* quedaría confinado en el agua.

En cuanto al reclutamiento por enfermedad, éste puede asumir la forma de diversas dolencias consideradas todas en la nosología serrana como «enfermedades de lluvia». Lo más común es que el elegido sea «agarrado» en el manantial a las 12 del mediodía. Los enfermos «endudados» o encantados en el agua son tratados por un *tesiftero* que en sueños descubre los motivos de su captura y ayuda en la iniciación del paciente, o le advierte a éste del peligro de iniciarse si posee un «corazón débil» («si son de *corazón blandito*, pues hasta él se puede encantar»). El perder de manera recurrente el espíritu en las proximidades del agua representa una clara evidencia de que un sujeto posee el don y un signo de que la iniciación resulta inevitable (se verá después al referir la vocación de don Cruz).

Sucede que tanto el golpe de rayo como la enfermedad, que además de constituir el «llamado» se vinculan estrechamente con la iniciación, producen, en la concepción nahua, la disociación del espíritu del elegido. Por medios que nadie supo explicarme se transmuta en *ahuaque* y confiere al ritualista una naturaleza dual: parte de él se asimila al mundo humano y la otra al ámbito del agua presidido por los *ahuaques*. Sin embargo, a diferencia de la conducta que caracteriza en la Sierra a los seres humanos y los *ahuaques*, su existencia transcurre simultáneamente en ambos mundos, es a la vez hombre y *ahuaque*, habita *tlalticpac* y el interior manantial. De acuerdo con los nahuas, es precisamente este rasgo o «doble membrecía» donde reside su carácter de intercesor.

Según se afirma en la Sierra, además del llamado existen «señales» que indican que un individuo posee el don; desde esta perspectiva, el don se concibe como innato, según diferentes personas pudieron explicar. La hija de un hombre que había fallecido sin concluir su iniciación confesó que temía mirar las nubes de tormenta: «¡Qué tal si *los veo* —exclamó—, qué tal si tengo el don!». Don Cruz explicó en cierta ocasión que efectivamente «ellos *se enseñan* cuando tiene uno *su destino*», y que no resulta posible ver a los dueños del

agua de otro modo. De esta manera, ser capaz de observar a los *ahuaques* implica haber recibido el don de nacimiento. Por otro lado, como se explica, la persona puede mostrar en la palma de la mano derecha «las Estrellas del Mar», cierta configuración de líneas asociada al poder de los *ahuaques*. Don Cruz dijo averiguarlo escrutando la mano, como sucedió en una ocasión en que lo visité acompañado de una joven de Tecuanulco. Manifestar dichas Estrellas del Mar en la palma revelaba igualmente haber nacido en posesión del don (en la concepción serrana, las Estrellas del Mar remiten a los Reyes del Mar, es decir, a los «padres» que rigen a los *ahuaques*, en especial Tláloc-Nezahualcōyotl, y figuran en la oración contra el granizo enunciada por el *tesiftero* con el propósito de conjurar las nubes de tormenta).

La investigación etnográfica realizada en las comunidades texcocanas permitió asimismo registrar tres casos en los que se concebía la presencia de transmisión bilateral. Junto a la mujer referida, temerosa de mirar a las nubes de tormenta, que creía haber heredado el don de su padre; y a la hija de Juan Velázquez, quien refirió que en ciertas ocasiones conjuraba las nubes de granizo mediante oraciones y esgrimiendo un crucifijo, se entrevistó a la hija ya anciana del *tesiftero* Cruz Alonso de Tecuanulco: tanto éste como uno de sus hijos, explicó, habían recibido el don de *tesifteros* y trabajaban juntos. En casos semejantes los pobladores no parecían la acción del rayo ni la enfermedad; el don era innato y heredado: «su don *lo trajo*, trajo un don para eso», se decía.

Resumiendo: de acuerdo con los nahuas de la sierra, el don puede obtenerse a través del llamado por rayo o enfermedad, constituir una dotación de nacimiento, o recibirse por transmisión hereditaria bilateral e indistinta entre hombres y mujeres.

El relato iniciático de don Cruz, el *tesiftero* mencionado anteriormente, explicita, interrelacionadas, algunas de las nociones sobre la naturaleza y elección de estos ritualistas expuestas hasta aquí.

La vocación de don Cruz: un ejemplo de iniciación por rayo y enfermedad

El testimonio de don Cruz fue grabado en dos sesiones los días 30 de enero y 12 de julio de 2005; el *tesiftero* lo refirió espontáneamente en cierto momento de nuestras conversaciones. Lo que se presenta a continuación constituye una versión unitaria en la que se integran ambas, pues suponen relatos complementarios.



Cuando primerito no quería yo enseñarme iba yo por allá en el río y muchas veces me enfermé, me agarraron. Me agarraron mi[s] espíritus. Me dolía mi cabeza, mis manos ya se hincharon por aquí [las muñecas y los brazos], me quitaron mis espíritus, ya no tenía yo. Tuve una suegra, su mamá de mi esposa sabía curar, entonces me curó. Entonces a las ocho veces [que] me enfermé, ya me dice: «Tú mejor te vas a enseñar, porque si no te vas a seguir enfermando, y después pues te vas a morir». Le digo: «¿Cómo? ¡Pero pues yo no sé nada!». Dice: «Sí, tú tienes tu don». Nomás que te pones abusado. Es que ahorita te enfermas, pero debes tener cuidado por dónde vas: si te vas al monte, cuando comienza ya la lluvia, por decir vas a leñar o vas a cuidar, cuando llevas tus animales ya los echas rápido, echas carga y ya te vienes, y te vienes rezando pa' que no te caiga el rayo». Pues ¡cuándo me acordaba yo! ¡Hacía así al rato y, después, ni madres! Siempre.

En esos años, pues como no tenemos terrenos, más hectáreas de momento no hemos sacado, dice mi mujer: «Ya no hay maíz, ya trae para echarle al ascón para martajar» ¡Cuál! Ahora sí lo fui a traer a Santo Tomás Apipilhuasco en una tienda, fui como a las cuatro, me fui corriendo para cuando oscureció pues ya verme subiendo adonde están las últimas casitas, en la veredita. ¡Ya está tronando, ya va tronando! Hasta cuando trueno parece hasta que alumbra en el cerro de allí [el Tlamacas]. Digo: ¡Híjoles, me va a agarrar! Y aquí ya chispea el agua. Así que agarro 11 kilitos de mi maíz, con un costal y con un ayate de plástico, entonces ya vengo caminando [con la carga a la espalda]... ¡Híjole! Así lo paso un montoncito de maguecitos chiquititos asina... Qué cosa, ¡cuando aparece alguna nube y me dio un pinche rayo por acá asína [en el hombro y el brazo izquierdos] y que me tumba encima de los magueyes! ¡Y que se me cae el pinche rayo encima de mí! Así que voy yo cargando mi muletita del maíz, ¡se me fue a caer encima de los magueyes! No, cuando me levanté... ¡pues el chingadazo me dieron pero así en la cabeza...! Pero no me fui a caer así boca abajo, sino que me fui a caer asina, boca arriba, me botaron... Cuando me levanté ya está saliendo sangre de la nariz. Fui a llegar, voy sangrando... De nada me piqué de los magueyes, nada. Me botaron nomás, ahí me botaron. Digo, pues a lo mejor así me va a donar, me voy a morir. Nomás como que me escamé y ya; me levanté y ya me fui. ¿Qué sería? Ponle 80 metros, 100 metros para llegar a la casita acá hasta acá arriba. Y aquí ya está comenzando a llover. Ahí llego, pues ya, aquí está mi señora —ya era noche, pues ya se acostaron—, me humeó con unos pelos de gallina, les quitó las plumas y lo quemó tantito con lumbre,

me humearon y ya con esto para que no me espante; y tomé agua rápido, y ya con eso ya. Ni enfermé; nada. Ni siquiera por decir alguna parte me rasguñaron del rayo, nada. Nomás así me hicieron como un escarmiento para que yo... como un toquecito en realidad.

Después fui a traer [el espíritu de] una persona hasta el bosque, hasta el monte; estaba en el manantial. En aquella reforestación de allá me fueron a dejar, allá me dieron otro. Me lo querían quitar, me dieron un chingadazo, un toque, hasta me fui a caer aquí, hasta allí me fue a botar dentro del tepetate, por eso me rasguñé todo, me rasguñé, ¡pero no lo solté!, así lo llevé y ya lo fui a dejar [el espíritu] hasta San Jerónimo. Les dije a los chalanos, dos chalanos [se llevan] —que uno tiene que ir adelante y uno atrás—, cuando ya me caí, que me levanten.

Dos veces [me pegó el rayo] y otra vez allí, por cerca del río [el Partidor] fue donde me tocó otro. Fui de viaje y ya me agarró por allí la lluvia, por allí me tocó otro.

Y otro [más] en el monte, me iba a tocar encima de un árbol, pero como me quité del árbol no me tocó en el arce. El árbol ese sí lo sonrojaron bien. Sí pero ya nomás medio me tocó, ya no [me pegó directamente]... Ya después mejor ya me enseñé todo bien [aceptó el don].

Iniciación, experiencias oníricas y relaciones de compadrazgo con los *ahuaques*

Según los testimonios, se considera que, una vez recibido el llamado y aceptado el don, la iniciación del *tesiftero* sucede a través de los sueños. El proceso de aprendizaje es descrito como una experiencia en solitario y en él, se dice, no participan otros *tesifteros*, a diferencia de lo que sucede entre los ritualistas de regiones vecinas como los estados de Tlaxcala y Morelos⁹. En numerosas ocasiones se constata que el neófito recibe instrucciones del ritualista que lo trató, como remedios usados en curaciones, implementos rituales, oraciones y diversos elementos ligados a su experiencia particular, pero el resto del aprendizaje es, se explica, un proceso individual. Una vez le pregunté a don Cruz quién le había enseñado: «Nadie, nomás en sueños —contestó—. Yo sueño». Refirió que tras los impactos del rayo se encontraba platicando con los *ahuaques* cuando su mujer, asustada, lo despertó: «Si me hubieran dejado, cuando hubiera llovido no me hubiera yo mojado»,

9 Véase la revisión presentada en Lorente (2011: cap. 1; 2009).

dijo. Contó de un *tesiftero* de Amanalco que atajaba el granizo sin mojarse, y concluyó: «Y yo siempre me cobijo porque me mojó. Por eso todavía me faltó otro cachito... ¡Me despertaron, pues ya no!»

Durante la experiencia onírica se concibe que el espíritu del *tesiftero* abandona el cuerpo (*tonacayo*) y, en forma de *ahuaque*, viaja al interior del manantial, donde recibe instrucciones. «Vas a soñar —dijo don Cruz— que estás jugando dentro del agua y lo vas a ver el muñequito, por ahí está. Está yendo dentro del agua... Ya se pasó a meter un muñequito. Y si no te pasa a hacer asína [saluda con la mano], y si no nomás te pasa, pa' que lo veas tú». Los muñequitos son, según aclaró, espíritus-*ahuaques* que le instruyen en el control atmosférico y la curación.

Con ellos, de acuerdo con los testimonios, es involucrado el *tesiftero* en cierta relación particular. Se dice que los *ahuaques* alimentan al ritualista como demostración de «amistad». En el relato de una mujer cuyo espíritu resultó apresado por los *ahuaques*, se escucha: «ya me dan unos jarritos chiquitos, sus platitos [...], me ofrecen la comida, me ofrecen todo lo que tienen». El vínculo creado con el alimento persigue, tal y como explican los nahuas, convertir al *tesiftero* en el pariente ritual de los dueños del agua. Diferentes informantes legos señalaron esto, y utilizaron el término «compadrito» para definir la relación. Como se deriva del análisis de diversos testimonios, dicha relación se sustenta en una serie de derechos y deberes condensados bajo el concepto de «respeto» (*icatlasotla*), principalmente el uso de términos parentales —«usted», «compadre», «hermano», etcétera—, la ayuda mutua y, lo que resulta clave desde la perspectiva de los serranos, la retribución del alimento —el «agradecimiento» o *tlasocamachiliztli*—, aspectos análogos a los que rigen los vínculos de compadrazgo en las relaciones sociales de la Sierra.

Una anciana de Tecuanulco narró el testimonio de un *tesiftero* fallecido, revelador a este respecto:

Telésforo le platicaba a mi difunto esposo que iba por allá en Atitla [un manantial], y nomás se paraba en una piedra así. Nomás tosía y cuando siente ya se metió en una casa. Pero pues cuál casa si allá no hay casas mas que sólo pantano, que había así harta agua. Dice que nomás saludaba: '¡Compadritos!' Que dice: '¿Ande están, compadritos?' Y ya le responden, ya se metió... quién sabe cómo. Ya se mete en el pantano, ya está *abajo*. Pero yo creo que no siente o quién sabe cómo le hace... Y allá cuando llega es que dice: '¡Gayeyeloc, compadritos!' Y ya le

responden, ya lo llaman, que les dice de *compadritos* a los duendes, *que son compadritos los ahuaques del granicero*. Luego ve que hay puro calabacita, ¡todo verdura, todo verdura hay! Y luego ya lo llaman allá hartas muchachas bonitas —que hay grandes y muchachas y hombres, pero todo chiquito— y le dan de comer habas verdes, arvejones verdes y todo verde, nada más que *de su comida, la comida le dan*. Todo eso desabrido, nada de sal, no tienen, puro desabrido. Hasta le decía [Telésforo al esposo]: 'Ya tengo hambre, ahora sí yo ya me voy, voy a comer allí con mis gentes'. '¿Adónde?' 'Pues allá en Atitla. Yo voy a comer allá con mis compadritos. *Llego y me dan de comer*. Lo que no me gusta es [que la comida no tiene] nada de sal, puro desabrido me dan los arvejones verdes y las habas verdes a comer'. Luego para salir también nomás tose, nomás hace 'Jrm, jrm', y dice: 'Inoj, compadritos'. '¿Cómo está eso, que les hablaba en mexicano y le hablaban en mexicano, todo en mexicano le hablaban como le hablábamos nosotros aquí! Luego dice que ya le dieron de comer y ya se viene. Nomás tose otra vez y les 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.

Diferentes aspectos destacan en el relato. El intercambio y el consumo conjunto de alimentos, la comunión de comensalidad, constituyen y definen la relación entre *tesiftero* y *ahuaques*, pensada como proceso diferido que debe ser reactualizado periódicamente. Estos banquetes iniciáticos definen el «don» no como algo conferido de una vez y para siempre, sino antes bien en la manera de una relación procesual, una reiteración periódica de las primeras comidas comprometedoras ofrecidas por los espíritus. En palabras de Van Gennep, útil en este contexto, «la comensalidad, o rito de comer y beber juntos, [...] es claramente un rito de agregación, de unión propiamente material, lo que se ha llamado un 'sacramento de comunión'. [...] Con frecuencia la comensalidad es alternativa: hay entonces intercambio de víveres, lo que constituye un vínculo reforzado»¹⁰.

Tal y como se explica, entre los *tesifteros*, que en sueños son con frecuencia alimentados por los *ahuaques*, los intercambios son retribuidos en determinadas ocasiones rituales. Las principales son dos: a) durante las curaciones, cuando don Cruz explicó no poder comer «frutas» debido a que debía compartir en las

10 Véase Arnold Van Gennep, *Los ritos de paso*, 2008 [1969], pp. 49-50.



ofrendas terapéuticas su «aroma» con los *ahuaques*. Él depositaba las frutas sobre una charola en el interior o cerca del agua, ámbito donde, según indicó, su espíritu también podía acceder: «entonces —dijo aclarando el motivo—, haga de cuenta *comemos juntos con ese mismo olor*». Otra ocasión para estas retribuciones la constituyen *b*) los ritos destinados a «atajar» el granizo, en cuyas oraciones conjuratorias aparece la promesa de una ofrenda nutricia entregada por el ritualista para persuadir a los *ahuaques* de que alejen las nubes destructoras de los campos cultivados, pues se considera que estos seres devoran los cultivos con el granizo: «Ahora no -exclama el *tesiftero* en su oración advirtiendo a los dueños del agua-: más después *tenemos que comer*».

La puesta en marcha de esta categoría de intercambios recíprocos que, según explican los nahuas, permiten establecer no sólo un contacto con los *ahuaques* sino lograr su colaboración, radica en la naturaleza dual, en la doble adscripción o «membreía» ontológica que se le atribuye comúnmente al *tesiftero*: al poseer, se dice, atributos tanto de ser humano como de espíritu dueño del agua, está en la posición y cuenta con la capacidad de establecer vínculos con entidades ontológicamente *otras*. En su dimensión de *ahuaque* o espíritu dissociable del organismo, se le atribuye la capacidad de nutrirse de aromas, ya sean de plantas terrestres o de los que se hallan en el interior del manantial (los vegetales del relato anteriormente referido son en realidad esencias u «aromas» confinados en el inframundo), que suponen, según la concepción serrana, olores de frutas y semillas extraídas del mundo humano. A su vez, el *tesiftero* constituye un ser humano que se alimenta en la tierra con sus semejantes. El la naturaleza y el estatus ambiguo, y la capacidad, destacada en las narraciones, de proyectar al exterior su espíritu-*ahuaque*, que se considera adquirida en la iniciación, confieren al *tesiftero* el carácter específico de arbitrista o intercesor que le atribuyen su especificidad característica.

Como revelan los testimonios, aunado a los intercambios nutricios, en los sueños el granicero es iniciado en un segundo sentido: es «registrado». Dijo don Cruz del *tesiftero* que atajaba el granizo sin mojarse: «está *bien registrado* el señor, lo ayudan sus compañeros». En la concepción local, registrarse implica adquirir una serie de conocimientos prácticos asociados a la profesión. Uno de ellos lo conforma la asignación del territorio en el que el ritualista actuará. Al parecer, existen áreas concretas a las que cada uno es adscrito. En San Jerónimo existió hasta la década de 1980-90 una

organización de pedidores de lluvia cuyos miembros se hallaban «registrados» en el Monte Tláloc, al contrario de lo que le sucedía a don Cruz quien, cuando debía recuperar enfermos confinados en este lugar, debía recurrir a ellos y solicitar su permiso. Otro aspecto destacado de «registrarse» es la obtención de un implemento ritual específico con el que se desempeña el trabajo. A menudo, según se infiere de los relatos biográficos, se trata de una palma bendita de Domingo de Ramos, pero también puede ser una vara de membrillo, un machete, un crucifijo o los propios dedos de la mano derecha (el pulgar sobre el índice) formando una «cruz». Los implementos rituales son entregados en sueños y el ritualista los consigue en la vigilia. A su lado figura una serie de oraciones, súplicas, recetas médicas, movimientos rituales, avisos, sanciones, predicciones climáticas, etc., que el *tesiftero* recibe oportunamente.

Estipendios del *tesiftero*, empleo del poder y tensiones sociales en la comunidad

Más frecuente en las décadas pasadas que en la actualidad, los *tesifteros* recibían un estipendio o «pago» como retribución por el desempeño de su trabajo, por su función «cuidadora» de las siembras y cosechas comunitarias. De acuerdo con los pobladores, dicho estipendio respondía al hecho de «agradecerle el haber cuidado las milpas». Hacia la década de 1970, en Santa María Tecuanulco este «pago» era de 5 a 10 pesos por persona, o de «medio cuartillo de maíz o habita o arvejón» entregado por el responsable de cada vivienda o grupo doméstico. En Santa Catarina del Monte, por su parte, «la gente cooperaba de a 5 centavos, de a 10 centavos, o lo que sea su voluntad» en esa época. Preguntado don Cruz al respecto, exclamó: «¡No! ¡Nada!»; él no cobraba dinero ni tampoco semillas, pero los *tesifteros* de Amalco recibían hacia 1960 unos 5 pesos, «y si no tienes dinero, se les da nada más un poquito de trigo». A propósito del estipendio de los graniceros y la potestad y «derecho» de obtener una retribución por sus servicios de que gozaban estos ritualistas, un hombre de Santa María Tecuanulco relató un episodio significativo. Cuando él era niño vivía un *tesiftero* en la comunidad al que se consideraba que

era libre de, cuando ya había elotes, a donde él quería juntar nadie le podía decir nada. Cosechaba él pa' comer. Y dicen que un día un señor lo regañó;

le dice: «¡Oye, por qué estás juntando mis elotes!» Y éste no le respondió, nada más que le aventó sus elotes y se fue. Según dicen que en la tarde pegó una granizada nada más en el puro terreno ese, justo en su puritito terreno, donde le acabó completamente lo que tenía sembrado. ¡Eh, na'más en su puritito lugar! ¡No cayó otro lado, nada más ahí en su terreno de él! ¡Allí acabó todo el granizo!

Este episodio permite reflexionar acerca del empleo del poder, por parte de los *tesifteros*, como coerción. En este mismo sentido, aunque de manera un tanto distinta, se constatan numerosos relatos que enfatizan las competencias y combates públicos entablados por graniceros de diferentes poblaciones serranas, o incluso de la misma comunidad, con el aparente propósito de publicitar su «poder». Esta práctica parecía responder al propósito de manifestar ante la colectividad de los vecinos quién de ellos contaba con mayor eficacia para controlar los fenómenos meteorológicos y ser respaldado y correspondido por las acciones de sus espíritus auxiliares-«compadres» *ahuaques*. Significativamente, algunos de tales combates desembocaban en la intervención de las autoridades de la comunidad correspondiente, perjudicada por las ostentaciones de los graniceros, y con el llamado al orden y el intento de sujeción de sus acciones. En las narraciones referidas a dichas competencias se explicita el control comunitario al que los *tesifteros* se hallaban sometidos. No obstante, los episodios resultan igualmente reveladores al ilustrar la ambigüedad de la naturaleza y acciones del ritualista, a quien se encomienda el cuidado de las milpas pero cuyo estatus también implica el manejo de poderosas fuerzas susceptible de ser dirigidas hacia la destrucción de los bienes comunitarios. Contó al respecto don Cruz:

En una ocasión aquí en San Jerónimo estaban cuatro graniceros y se contrapuntearon [compitieron], se emborracharon, tomaron pulque... Querían saber quién es más hábil... Entonces, ¡pa' que quieres!... todo lo arrasó el granizo. Y los delegados, todos los principales los mandaron a llamar, los llevaron así amarrados por detrás con el lazo [las manos a la espalda] y los pusieron a cargar piedra. De la iglesia hasta el río. Agarraban dos piedras cada quien y las amarraban con lazo para que no se caiga. Y la gente los veía... Mi mamá iba a llevar la tortilla para darles. ¡Cuál! ¡Les quitaban la tortilla de la boca cuando estaban masticando!

La hija de Juan Velázquez refirió acerca de su padre:

Esos tres graniceros que había aquí y el de Tierra Blanca, y otro de por ahí arriba, creo dicen que apostaron a que si le echaban el granizo a mi papá. Dicen: 'Pues apostamos'. Y esa vez no, pues venía bien duro. Echaban pa'cá y él pa'llá, para el pueblo de ese lado, al centro. Y entonces él, pues ya se avisa que era de los chingones; no, que agarra y que se los manda pa'llá, y había trigales, cebadales... ¡Pues todo se lo fregó el granizo, y por acá no granizó! Entonces cuando lo vimos ya lo vienen a traer, lo van a enerrar. Sí, lo iban a meter a la cárcel, que porque hizo eso. Y él les decía: 'Si ustedes dijeron que apostáramos. ¡No hay que rajarse!'. ¡No! Creo que un rato nomás lo habían metido a la cárcel y lo sacaron. Dice mi papá: '¿No me van a sacar? ¡No me salgo de acá, pero verán al rato!' Sí los amenazaba.

Como revela el testimonio, el orgullo de la hija por su padre y por el manejo de su considerable poder expresa bien el efecto, y la comprensión local, de dicha «competición». Resulta bastante probable que el estatus del *tesiftero* se incrementara una vez superada la amonestación comunitaria o la ira de sus vecinos por la cosecha perdida. La publicitación de su poderío y de la efectividad del vínculo de compadrazgo establecido con los *ahuaques* situaban socialmente a Juan Velázquez como un ritualista temido pero prestigioso, por ejemplo, a la hora de ser solicitado por sus vecinos para efectuar curaciones y abordar casos de «enfermedades de lluvia» considerados como severos.

En este sentido, cuando los serranos se refieren a los episodios terapéuticos, indefectiblemente tienen a indicar si se trata de un *tesiftero* «de los buenos», ya que se considera que únicamente un ritualista de notable fortaleza anímica está en condiciones de llevar los procedimientos curativos a un resultado exitoso. El poder de los *tesifteros* oscila y el estatus de cada especialista está en condiciones de ser contrastado y evaluado colectivamente; los pobladores serranos pueden inferirlo de su desempeño más o menos exitoso y del resultado que obtuvo en las mencionadas «competencias».

Conclusiones

En la actualidad, los *tesifteros* de la Sierra nahua de Texcoco resultan mucho menos numerosos que hace dos décadas, cuando en cada población se registraba



un promedio, al menos, de 3 a 5 ritualistas. Las actividades que éstos desempeñan han variado también sustancialmente con respecto a las que se registraban décadas atrás, inclinándose hoy hacia el ámbito de las prácticas terapéuticas en detrimento de las actividades conjuratorias de granizo o propiciatorias de lluvia. No obstante, las narraciones orales y la presencia de episodios oníricos, terapéuticos, mitológicos, geográficos referidos a diversos aspectos del ámbito acuático de los *abuaques*, junto con los testimonios inspirados en experiencias biográficas de los *tesifteros* que vivieron hasta fechas recientes, y las voces de los que continúan transmitiendo su experiencia a los pobladores actuales, aunado al saber del que son depositarios los niños de la presente generación, revelan la notable vigencia de una memoria colectiva, así como del activo proceso de reproducción social de los conocimientos indígenas nahuas en la región.

Agradecimientos

Agradezco la participación de los habitantes de San Jerónimo Amanalco, Santa María Tecuanulco y Santa Catarina del Monte, cuyas conversaciones y testimonios resultaron centrales para esta investigación, así como de las autoridades y las escuelas locales. Quisiera reconocer especialmente el apoyo brindado por Yazmín Arias Espinosa y don Guadalupe Durán. Desde el año 2011, la investigación se desarrolló gracias al financiamiento brindado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través del proyecto n° 3186 («Medicina tradicional y lectura de la modernidad en la Sierra de Texcoco»), dirigido por el autor en dicha institución.

Referencias bibliográficas

- ALBORES, Beatriz y Johanna BRODA (coords.), 1997 *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. México: El Colegio Mexiquense, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.
- ESPINOSA PINEDA, Gabriel, 1997 «Hacia una arqueoastronomía atmosférica», en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. México: El Colegio Mexiquense / Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, pp. 91-106.
- GLOCKNER, Julio, 1996 *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl y la Iztaccihuatl*. México, Grijalbo.
- GLOCKNER, Julio, 2000 *Así en el cielo como en la tierra. Pedidores de lluvia del volcán*, México, Grijalbo, BUAP, UAP.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, 1967 «Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl», *Estudios de Cultura Náhuatl*, 7, pp. 87-117.
- LORENTE FERNÁNDEZ, David, 2009 «Graniceros, los ritualistas del rayo en México: historia y etnografía», *Cuicuilco*, Nueva Época, vol. 16, n. 47, pp. 201-223.
- LORENTE FERNÁNDEZ, David, 2010 «El remolino actuado: etnografía contemporánea del Monte Tláloc», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, vol. 65, n. 2, pp. 519-546.
- LORENTE FERNÁNDEZ, David, 2011 *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Iberoamericana.
- LORENTE FERNÁNDEZ, David, 2012a «Nezahualcōyotl es Tláloc en la Sierra de Texcoco: historia nahua, recreación simbólica», *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 42, n. 1, pp. 63-90.
- LORENTE FERNÁNDEZ, David, 2012b «Amores de manantial. Un episodio nahua de curación en la Sierra de Texcoco», *Tlalocan. Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México*, vol. XVIII, pp. 179-200.
- PAULO MAYA, Alfredo, 1989 *Los clacslquis: relaciones de poder entre los graniceros de Morelos*, tesis de Licenciatura en Antropología Social, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de, 1999 [1954] *Historia general de las cosas de Nueva España*. México, Porrúa.
- VAN GENNEP, Arnold, 2008 [1969] *Los ritos de paso*, Madrid, Alianza Editorial.