

# El remolino actuado: Etnografía contemporánea del Monte Tláloc

## The eddy performance: Contemporary ethnography of Mount Tlaloc

David Lorente Fernández

Universidad Nacional Autónoma de México.  
México D.F.

### RESUMEN

El Monte Tláloc constituyó un importante sitio ceremonial regional en la época prehispánica: era el lugar en el que se realizaban los ritos petitorios de lluvia del Imperio Mexica. Por ello ha despertado el interés creciente de arqueólogos y etnohistoriadores. Sin embargo, la etnografía sistemática de la zona es prácticamente inexistente, al grado de que desconocemos exactamente el sentido de las ofrendas y los rituales que continúan realizándose allí. En este sentido, el artículo presenta las conclusiones de un prolongado trabajo de campo en el área y describe un rito terapéutico en el que la ofrenda es la teatralización de un «remolino actuado», es decir, una identificación con los espíritus del agua por el recurso de imitar sus acciones. Dicho remolino se asocia también con otra variedad de ofrendas que incluyen la donación de semillas o sus aromas como alimento. A partir de un análisis del rito se explora parte de la compleja cosmología contemporánea que establece la vinculación indisoluble entre la figura del Monte Tláloc y el sistema de regadío texcocano: canales y manantiales forman con él un todo unitario desde el punto de vista conceptual y geográfico.

**Palabras clave:** Monte Tláloc, Graniceros, Ritualidad, Nahuas, Arqueología.

### SUMMARY

Mount Tlaloc was a very important religious place in the prehispanic age: it was the place where request ceremonies for rain took place on the Mexica Empire. This is the reason for the increasing interest in this place among archaeologists and ethnohistorians. However, systematic ethnography in the region is almost inexistent and the accurate meaning of the offerings and rituals which are still being carried out nowadays is unknown. The article shows the conclusions of a long fieldwork on the region which describes a therapeutic ceremony where the offering consists in the performing of an eddy—an identification with the water spirits to copy their behavior. Such eddy is related

to another array of offerings which includes the donation of seeds or their smell as food. With the analysis of the ritual, the complex contemporary cosmology is explored showing a link between Mount Tlaloc and the local irrigation system: their irrigation channels and the springs are a whole from a conceptual and geographic point of view.

**Key words:** Mount Tlaloc, *Graniceros*, Rituality, Nahuas, Archaeology

## INTRODUCCIÓN

El Monte Tláloc es un lugar mítico, sugerente. Como enclave central de culto de las diferentes poblaciones del Valle de México durante la época prehispánica ha espoleado el interés de arqueólogos y etnohistoriadores<sup>1</sup>. Gracias a ello contamos hoy con una amplia documentación sobre la actividad ritual que se llevaba a cabo en su cima. Sin embargo no deja de resultar sorprendente la inexistencia de registros etnográficos. Esto destaca aún más si consideramos la gran producción referida a las demás cumbres nevadas del centro de México, como los volcanes vecinos Popocatepetl e Iztaccíhuatl<sup>2</sup>. ¿A qué puede deberse este hecho? Cabe citar como hipótesis que los habitantes adscritos al Monte Tláloc, que son quienes recorren sus laderas y lo conciben como un referente ritual y geográfico, no manifiestan una identidad explícitamente indígena. Los antropólogos preocupados por la etnografía han preferido centrar sus estudios en regiones de indianidad más manifiesta; por su parte, los serranos ocultan sus rituales y creencias de acuerdo al mismo principio: el interés en no ser identificados como tales. Todo esto ha distanciado al lugar de la investigación prolongada y sistemática.

---

<sup>1</sup> Puede verse al respecto la panorámica planteada por Murillo Soto (2007: 62-68), que comprende las investigaciones arqueológicas desarrolladas desde 1903 a 2005 y los aportes de los diferentes autores. Entre los estudios más destacados figuran los de Wicke y Horcasitas (1957), Townsed y Solís (1991), Iwaniszewski (1994), Rickards (1929) y Arribalzaga (2005), así como el estudio calendárico de Morante (1997). Véase también el tratado de López Austin y López Luján (2009) que vincula la imagen simbólica del Monte Sagrado, como paradigma de la cosmovisión mesoamericana, con el Templo Mayor de Tenochtitlan.

<sup>2</sup> Sobre los estudios etnográficos de estos volcanes, véanse Bonfil Batalla (1995), Cook de Leonhard (1955), Glockner (1996, 2000, 2001) y el volumen coordinado por Albores y Broda (1997), entre otros. En cuanto a las altas cimas de La Malinche en Tlaxcala, el Cofre de Perote (o Naucampaltépetl) en Veracruz y el Nevado de Toluca (o Xinantecatl) en el Estado de México, la producción etnográfica también ha sido destacable. Pueden consultarse respectivamente los estudios de Starr (1900), Nutini (1989) y Robichaux (1997, 2008) sobre La Malinche, el de Noriega Orozco (1997) sobre el Cofre de Perote y el de Robles (2001) sobre el Nevado de Toluca. Para algunos cerros menores del área lacustre del Valle de Toluca, véase Albores (1997).

En este ensayo describiré un episodio ritual contemporáneo realizado en la cumbre del Monte Tláloc: una ceremonia de curación de la que tuve noticia durante el desarrollo de mi trabajo de campo<sup>3</sup>. Me concentro específicamente en la Sierra de Texcoco, que es, junto con el Estado de Tlaxcala y las estribaciones occidentales de Río Frío, una de las tres regiones que rodean y comparten esta montaña. En 2003 empecé a realizar dicho trabajo que me permitió reunir los testimonios de los informantes profanos y las voces de los especialistas rituales describiendo e ilustrando gráficamente —como veremos— sus ceremonias. El texto pretende despejar tres incógnitas: *a*) si existe actualmente una actividad ritual específica, *b*) quiénes la protagonizan y *c*) cuáles son sus propósitos contemporáneos. El fin principal del estudio no es justificar las continuidades culturales con la información etnográfica —recurrir a los cronistas para legitimar los datos— sino, antes bien, respetar las descripciones e interpretaciones actuales de los propios indígenas; sus palabras y exégesis sugieren valiosas vías de análisis reversibles quizá hacia el pasado.

El texto se estructura como sigue: en primer lugar describe las ceremonias prehispánicas que tenían lugar en el Monte para reseñar después, brevemente, los escasos registros etnográficos de los que disponemos en nuestros días. A continuación aborda la región de la Sierra de Texcoco y su elaborado sistema de regadío, así como las entidades espirituales que en él habitan —lo que conforma el contexto para comprender la etnografía—. Por fin analiza e interpreta las secuencias simbólicas del episodio terapéutico de curación, en el que converge, articulada, la información precedente. Unas conclusiones señalan la necesidad de concebir el Monte y el sistema de regadío indisolublemente unidos en el seno del mismo complejo.

#### ANTECEDENTES ETNOHISTÓRICOS: LA FIESTA DE *HUEY TOZOZTLI* Y LOS SACRIFICIOS DE NIÑOS

Como antecedente necesario de la actividad registrada hoy en el Monte debe citarse aquí brevemente la fiesta prehispánica de IV *Huey tozoztli* que se celebraba en el apogeo de la estación seca (abril-mayo). En la obra del dominico Diego Durán vemos a los gobernantes de la Triple Alianza —Moctezuma de Tenochtitlan, Nezahualpilli de Tetzaco y los reyes de Tlacopan

---

<sup>3</sup> Éste abarcó de 2003 a 2007, periodo en el que alterné la residencia en la Sierra, durante estancias prolongadas, con posteriores visitas periódicas destinadas a matizar y completar la información obtenida con informantes profanos y ritualistas. Una descripción pormenorizada del desarrollo metodológico de la investigación, presentado de forma sistemática, fue objeto de un artículo monográfico (véase Lorente 2010).

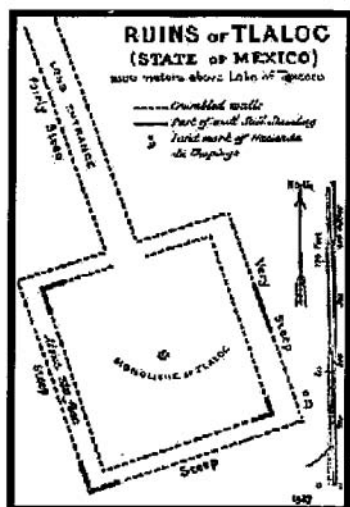
y Xochimilco— ascender por una calzada al santuario de su cima: un patio cuadrado o *tetzacualco* rodeado por un muro. Allí se encontraban los *tepicoton* o idolillos de los cerros circundantes en torno a la estatua de Tláloc. Llevaban en una litera un niño de seis o siete años que era sacrificado por sacerdotes ante la imagen del templo; los reyes entraban por turnos y vestían a la estatua con ricos atavíos —piedras preciosas y joyas— y luego a los idolillos. Después ofrecían multitud de alimentos en cestillos y jícaras que cubrían la estancia. Por último los sacerdotes rociaban estatua, *tepicoton* y ofrendas con la sangre del niño, y si faltaba sacrificaban a uno o dos más. Entonces, “porque no podían comer en aquel lugar”, bajaban a los pueblos cercanos donde tenían preparado un banquete. La ofrenda quedaba al cuidado de “una compañía de cien soldados” para que los enemigos de Huexotzingo y Tlaxcala no la robaran<sup>4</sup>. Permanecían hasta que la comida y las plumas se pudrían con la humedad; lo restante lo enterraban y tapiaban el templo hasta el año próximo, pues carecía de sacerdotes permanentes. Dejaban sólo una guardia “que reanudaban cada seis días, para lo cual había señalados pueblos de los más cercanos, para que proveyesen de soldados para hacer esta guardia todo el tiempo que duraba el temor de que los enemigos habían de saltar al ídolo y la ofrenda” (Durán 1984 I: 84-85). Dicha guardia estaba compuesta seguramente por los antepasados de los actuales pobladores de la Sierra de Texcoco.

Destaquemos ahora tres notas relevantes de la ceremonia que iluminan el material etnográfico y los rituales contemporáneos, como el lector comprobará después. Primero, que los cuerpos de los niños sacrificados “los echaban en una caverna y abertura natural que había en unas peñas junto al ídolo, muy oscura y profunda” (véase Pomar 1891: 18), lo que indicaba quizá la intención de que se transformasen en *tlaloque*, los auxiliares de Tláloc. El *Códice Borbónico* representa al cerro acostado de manera que la procesión con el niño se dirige directamente hacia sus fauces abiertas, al Tlalocan (Broda 2001: 298). Esto sugiere probablemente un vínculo ritual entre la estatua de Tláloc y la caverna.

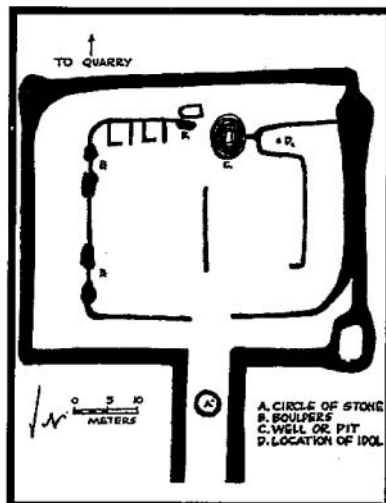
Segundo, que el ídolo de Tláloc, con la forma y tamaño de un cuerpo humano, tenía en la cabeza un vaso de piedra donde en la festividad introducían “de todas las semillas de las que usan y se mantienen los naturales, como eran maíz blanco, negro, colorado y amarillo, y frijoles de muchos

---

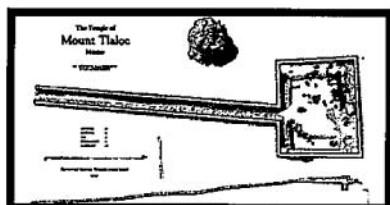
<sup>4</sup> Como enclave regional de culto, el monte, las ofrendas y el ídolo eran objeto de una intensa competencia; de hecho la estatua fue robada, destruida y restituida en sucesivas ocasiones (Pomar 1891: 15). La destrucción definitiva del sitio tuvo lugar en 1539, bajo las órdenes del Arzobispo Zumárraga, quien, como real inquisidor, dirigió la campaña de extirpación de idolatrías en la Sierra (AGN 1910).



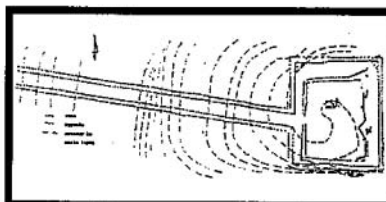
Croquis elaborado por C. Rickards en 1929 [tomado de Rickards, 1929:198].



Croquis elaborado por F. Horcasitas en 1953 [tomado de Arribalza, 2005:92].



Plano elaborado por H. Gómez Rueda en 1989 [tomado de Arribalza, 2005:99].



Plano elaborado por S. Iwaniszewski en 1994 [tomado de Iwaniszewski, 1994:163].

FIGURA 1. Representaciones planimétricas, realizadas por arqueólogos, de las ruinas del santuario del Monte Tláloc. FUENTE: Murillo Soto (2007: 64).

géneros y colores, y chía, huautli y michhuautli, y ají, de todas las suertes que podían haber los que lo tenían a su cargo, renovándole cada año a cierto tiempo” (Pomar 1891: 15), lo que revela un estrecho nexo simbólico entre los *taloque* y las semillas (Sahagún 1999: Lib. III, Cap. II: 207-208).

Tercero, que existía una conexión entre los ritos de Tláloc y el culto local a las fuentes y manantiales. Tras la ceremonia en el Monte los reyes des-

centían al lago de Texcoco, donde los sacerdotes llevaban en una canoa a una niña de seis o siete años “toda vestida de azul, que representaba la laguna grande y todas las demás fuentes y arroyos”, metida en un pabellón para que nadie la viera. Al llegar al centro de la laguna, en el sumidero de Pantitlán, degollaban a la niña, escurrían la sangre en el agua y arrojaban el cuerpo al remolino, “el cual dicen que se la tragaba, de suerte que nunca más aparecía”. Después los reyes y señores ofrecían “joyas y piedras y collares y ajorcas” en el mismo lugar; y al terminar regresaban en silencio a la ciudad (Durán 1984 I: 87-88). Así concluía la festividad real, “aunque no las cerimonias que los labradores y serranos hacían en las labranzas y sementeras, y en los ríos y fuentes y manantiales [...] muy común, especialmente en los pueblos allegados a serranías” (*ibid.*: 89), seguramente las actuales comunidades de la Sierra de Texcoco.

Un vínculo estrecho entre monte, laguna, remolino y el culto local a los manantiales asociaba todo ello en el seno del mismo entramado.

#### REFERENCIAS ETNOGRÁFICAS DISPERSAS

Pero ¿cuál es la actividad realizada hoy en Tláloc? La literatura referida al Monte ha sido elaborada principalmente por arqueólogos y de ahí la escasez y dispersión de los registros etnográficos. Una lectura transversal nos permite recuperar los principales.

En su artículo publicado en 1957, Wicke y Horcasitas (1957: 86-87) refieren el testimonio de la señora Sara Díaz de Sotres, del pueblo de la Purificación, próximo a la Sierra de Texcoco, que narró los preparativos del último sacrificio de infantes en el Monte Tláloc del que se tiene noticia, ocurrido en 1887. El grupo salió de forma clandestina con el niño “no bautizado” en andas. Robert. H. Barlow, en un estudio citado en el mismo artículo, corrobora que los ancianos de Texcoco recordaban aún en 1950 a los niños no bautizados conducidos en andas y sacrificados en la cima a finales de siglo; los niños bautizados no eran aceptados para la ceremonia.

En 1991, por su parte, Townsed y Solís (1991: 27) refieren sucintamente la presencia actual de ofrendas de copal, velas y botellas con semillas dispuestas sobre piedras horizontales de la cumbre.

En un texto de 1991 referido al culto a los cerros, Broda indica que, cuando ascendió en 1984, “todavía se aprecia[ba]n 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 —¿o cueva?— artificialmente trabajada que se llena de agua durante gran parte del año y evoca la impresión de conducir al interior del cerro” (1991: 476). También

observó la presencia de varias botellas con semillas ofrendadas en sus inmediaciones<sup>5</sup>.

En su artículo de 1997, Morante describió un pequeño santuario de piedras labradas y superpuestas pertenecientes a antiguas construcciones y en él ofrendas de velas, monedas en un plato de aluminio, imágenes católicas y granos, junto a “varias cruces de madera, banderas blancas y pequeñas capillas de piedra”. “Las semillas que vi en una botella —explica— eran de todo género de plantas cultivadas en la región: calabaza, maíz, frijol, garbanzo y trigo, cada una de ellas cuidadosamente depositada en un estrato del recipiente de cristal [...] En 1992, al parecer —concluye—, no se llevó a cabo ceremonia alguna en el sitio” (Morante 1997: 128-129).

Finalmente, en una breve visita realizada hacia 1995, Glockner observó tres cruces orientadas al este y, al pie de una de ellas, “un pequeño adoratorio en forma de nicho construido con lajas de piedra”: dentro halló una imagen de Jesucristo, del Sagrado Corazón y cinco vasos de vidrio con restos de veladoras; también un ramo de rosas blancas de plástico y un frasco pequeño con agua. Junto a esto descubrió “lo más significativo, una botella grande llena de agua conteniendo semillas de maíz y frijol de varios colores, semillas de calabaza y otras que no reconocí. En el cuello de esta botella se había atado una cinta tejida con estambre verde. [...] La presencia de las semillas en este humilde altar —afirma— nos revela la continuidad de un propósito ritual a lo largo de los siglos” (Glockner 1996: 77).

Veremos más adelante que estos fragmentos de observaciones son entre sí coherentes y se integran en un sistema articulado y de gran complejidad en el que las semillas desempeñan un papel principal.

#### LA REGIÓN ETNOGRÁFICA: LA SIERRA NAHUA DE TEXCOCO

A 40 km al oeste de la ciudad de México, en el límite entre el valle de México y el medio poblano-tlaxcalteca, se extiende la Sierra de Texcoco. Alberga cinco comunidades —San Jerónimo Amanalco, San Juan Totolapan, Santa María Tecuanulco, Santa Catarina del Monte y San Pablo Ixayoc— inscritas en el triángulo formado por los montes Tláloc, al sur, Tlamacas, al norte, y Tetzcutzingo al oeste, que reúnen una población de 16.000 habitantes<sup>6</sup>.

La Sierra tiene una historia común. Algunos de los pueblos fueron fundados por Nezahualcóyotl en 1418 al huir de las agresiones tepanecas hacia

<sup>5</sup> J. Broda (comunicación personal de 2007).

<sup>6</sup> Sobre esta región pueden consultarse Palerm y Wolf (1972: 114, 130), Pérez Lizaaur (1975: 13-14), INEGI (2000), así como Lorente (2009a: 100-102).

Tlaxcala y Huexotzingo<sup>7</sup> y, posteriormente, en el tercer reinado del monarca en 1454, se creó un sistema de regadío con terrazas y canales que intensificó la agricultura, impulsó el aumento demográfico y brindó cohesión al Imperio texcocano, cuyos límites políticos se asimilaron a los del área de irrigación<sup>8</sup>. Dicho sistema, ligado al cerro Tetzcutzingo y a los manantiales serranos para el abastecimiento de agua, continuó vigente durante la Colonia y hasta la actualidad. Los *Títulos de Tetzcutzingo* (McAfee y Barlow 1946) recogen las disposiciones de Nezahualcōyotl para el reparto del agua a algunos de los pueblos serranos —como Tecuanulco y Amanalco— que todavía emplean reglamentos derivados de los dictados por el monarca, el mes mesoamericano de 20 días para asignar los turnos y una junta regional para el gobierno del riego<sup>9</sup>. Hoy los nahuas esgrimen el sistema de regadío como el criterio central para considerar a la Sierra una región o unidad cultural.

Sin embargo, paralelas a esta continuidad histórica y material, la Sierra ha experimentado intensas transformaciones: la población, en su totalidad monolingüe de náhuatl en los años 40, comenzó a ser bilingüe de castellano hacia 1960 (Lastra de Suárez 1980), y actualmente el náhuatl sólo lo hablan los mayores de 40 años. Otros cambios se le añadieron. La vestimenta tradicional desapareció. En economía la agricultura de riego pasó, de ser definitiva, a un mero complemento del sustento familiar. Hoy los habitantes viven de la venta ambulante de flores que adquieren en el Distrito Federal y de ejercer la música profesional en orquestas adscritas al ejército y a las delegaciones de la capital; sus miembros estudian en conservatorios y viajan a menudo a otros estados<sup>10</sup>. La migración laboral cotidiana hacia las urbes de México y Texcoco es intensa, así como la escolarización y el uso de los medios de comunicación, sobre todo entre los niños. Basándose en estos criterios INEGI no considera en sus censos a la población como indígena<sup>11</sup>; pero las representaciones simbólicas, el sistema de parentesco, el ciclo festivo y las formas de organización comunitaria sugieren la vigen-

<sup>7</sup> Véase el Códice Xólotl (1980: 89-123, planchas VII, VIII, IX y X) y *Coy* (*apud* González Rodrigo 1993: 23).

<sup>8</sup> Fuentes documentales como el *Códice en Cruz*, la *Historia chichimeca* de Ixtlilxóchitl y las *Relaciones* de Pomar, algunas de ellas estudiadas por Palerm y Wolf en su análisis del Acolhuacan septentrional, refieren este hecho. Véanse, al respecto, Palerm y Wolf (1972: 140), Ixtlilxóchitl (1952) y Pomar (1891).

<sup>9</sup> Además de la referencia de McAfee y Barlow (1946: 118), pueden consultarse al respecto las obras de Palerm y Wolf (1972: 123, 145), Pérez Lizaur (1975: 39), Palerm Viqueira (1995), Virrichaga Cardida (2002), Alboites (2002) y Boehm de Lameiras (2000).

<sup>10</sup> Véase Palerm Viqueira (1993) para el caso específico del pueblo de Santa María Tecuanulco; hoy constituye una situación general.

<sup>11</sup> Por ejemplo, el del año 2000.



cia de una tradición histórica nahua. Los serranos se autodefinen como indígenas o no-indígenas (nahuas o mexicanos) en función de las circunstancias sociales y del contexto, lo que plantea sin duda desafíos a las categorías convencionales sobre la identidad y los procesos de cambio<sup>12</sup>.

#### EL SISTEMA REGIONAL DEL AGUA: EL PAISAJE IRRIGADO

Toda la Sierra está unida por una red de canales de regadío de curso prehispánico y por su dependencia de los manantiales locales para el aprovisionamiento de agua; esto es así desde el reinado de Nezahualcōyotl, cuando la zona pertenecía al antiguo Acolhuacan septentrional<sup>13</sup>. Indaguemos en



FIGURA 2. Manantiales de San Francisco, origen del gran sistema regional.  
FOTO: David Lorente.

<sup>12</sup> Good (2004: 149) encuentra entre los nahuas de Morelos un problema semejante y afirma: “Nuestra meta tiene que ser un concepto de cultura, amplio, procesual, que permite estudiar el cambio pero que reconoce continuidad dentro del cambio”. Respecto a la Sierra de Texcoco, un desarrollo más extenso de este panorama lingüístico-identitario figura en Lorente (2009a), y un análisis sobre la transmisión infantil de las creencias en Lorente (2006).

<sup>13</sup> Véanse Palerm y Wolf (1972: 133) para una definición geográfica e histórica de esta región.

este hecho, pues para sus habitantes se halla estrechamente relacionado con el Monte Tláloc como origen del agua.

La fotografía aérea de la Figura 3 muestra el sistema regional actual integrado por tres subsistemas. Los puntos negros señalan los principales manantiales; las líneas negras, los canales en funcionamiento; las blancas, los canales abandonados y la línea curva punteada, la región de la Sierra. Como se puede apreciar, los tres subsistemas tienen su origen allí. Sin embargo, de los tres —el subsistema *norte*, el *central* y el *sur* o del Tetzcutzingo—, únicamente los dos primeros riegan el área. El *norte* se nutre de un manantial de la sierra de Tláloc y abastece a Totolapan y Apipilhuasco para desaguar luego en el río Hondo. Es pues un regadío muy restringido (Palerm Viqueira 1993: 39). El *central* se nutre de los manantiales de San Francisco, entre los pueblos de Amanalco y Totolapan, e irriga casi toda la Sierra. En la bifurcación llamada El Partidor, a 10 km, el agua se divide entre *el canal Hueyapan o Río Papalotla*, que fluye por un barranco hasta el área del somontano y la llanura, y *el río Coxcacoco o ramal suroeste*, que reco-

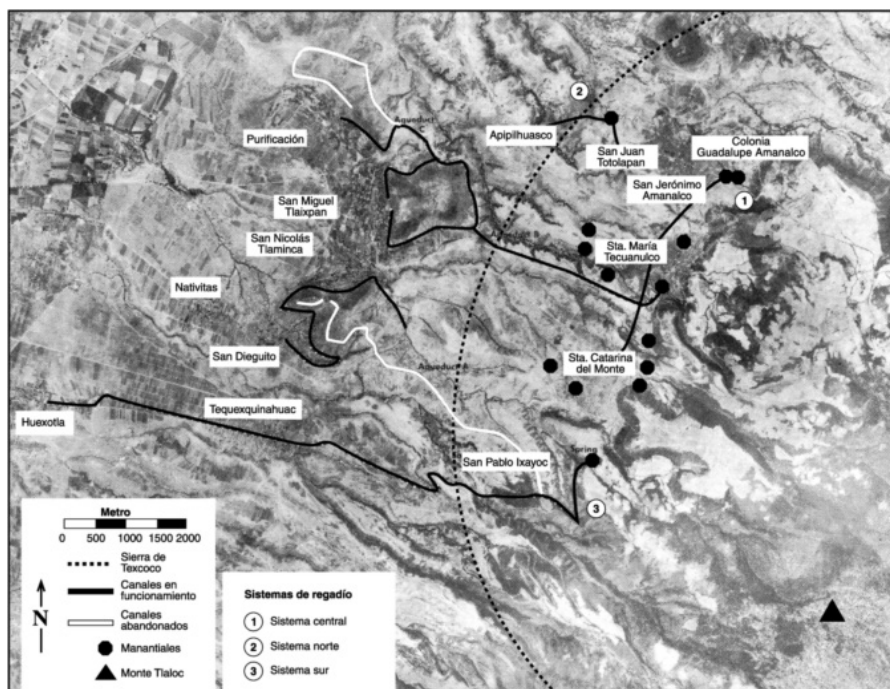


FIGURA 3. Fotografía aérea de los diversos subsistemas de regadío, los manantiales y el Monte Tláloc. FUENTE: Imagen basada en Parsons (1971: 146).

re Amanalco<sup>14</sup>, Santa María Tecuanulco —donde se le suman los manantiales de la Joya y Cuauhpecco— y Santa Catarina del Monte<sup>15</sup>.

Tecuanulco y Santa Catarina tienen además sus propios manantiales locales. Tecuanulco los de Atlahuiteque, Atitla, Tepitzoc, Pinahuisac, Cuauhpecco y Atlmeya, y hasta los años 70 mantenía dos sistemas de regadío que se correspondían con una división del pueblo en mitades: la *cuauhpicbca* —próxima a Amanalco—, y la *acolco* —cercana a Santa Catarina—. Dos depósitos y una red de canales y acequias cubrían las mitades respectivas (Palerm Viqueira 1993: 48-49). Santa Catarina cuenta con cinco manantiales: Agua de Paloma y Tlatentilontitla, usados con fines domésticos, y Tlalicocomane, Atexca y Tlattecilla, en la sierra alta, canalizados como sistemas de regadío independientes, con depósitos y acequias que distribuyen el agua entre los campos de cultivo (González Rodrigo 1993: 42, 61-63).

San Pablo Ixayoc, el último pueblo serrano, tiene el manantial Texapo, en el monte Quetzaltepec, que alimenta el *sistema sur o del Tetzcutzingo* y surte a los pueblos de la llanura (Palerm y Wolf 1972: 124).

Actualmente la vigencia del subsistema de regadío *central* es patente. Su continuidad histórica se expresa de múltiples maneras: muchos de los cauces actuales siguen los cursos prehispánicos; los aguadores, algunos de ellos graniceros, herederos de los nombrados por Nezahualcóyotl<sup>16</sup>, supervisan la construcción de depósitos, presiden las fiestas de limpia de canales —*apanila*—, resuelven los conflictos entre vecinos y velan por la correcta organización y gestión del agua. Los nahuas de las comunidades derivan su acceso al riego de ciertos deberes locales como la obligación de asumir cargos, ayudar en las faenas y pagar cuotas, lo que se halla en estrecha dependencia de la agricultura de subsistencia. Así, pese a que no existe hoy una institución de control del agua tan cohesiva como las de las épocas prehispánica y colonial, no asistimos en absoluto a un sistema moribundo, sino a un uso del mismo “más fracturado, con intervención de menos co-

<sup>14</sup> Amanalco se surte también de otros manantiales menores. El sistema del río Coxacoaco se nutría también del manantial Atexca o Atejaque que en 1935-1937 fue entubado para abastecer de agua potable a la ciudad de Texcoco. Según Pérez Lizaur “esto acarreó consecuencias penosas para el área y creó desconfianza para tratar con extraños cualquier tema referente al agua y a los manantiales” (1975: 38).

<sup>15</sup> Descripción basada principalmente en los registros realizados por Palerm Viqueira (1993: 38) y Palerm y Wolf (1972: 133-134).

<sup>16</sup> Los aguadores aparecían representados en los códices con un pie introducido en el agua, indicando, así, la estrecha relación que mantenían con el líquido (comunicación personal de Andrés Medina, IIA.-UNAM, 31-1-2008). Éstos fueron destacados en los *Títulos de Tetzcutzingo* y, en lo tocante a su cargo, designados por Nezahualcóyotl (McAfee y Barlow 1946).

munidades —aunque quizá no de menor cantidad de agua y área total regada— donde cada comunidad controla su [propia] fuente” (Palerm Viqueira 1995: 177). Además, en una situación en la que la Sierra sale sin duda favorecida, sus habitantes se han ido apropiando paulatinamente de pequeños manantiales y escurrimientos situados en las inmediaciones de sus pueblos que antes cedían agua al sistema regional.

#### LA COSMOLOGÍA DEL REGADÍO, LOS ESPÍRITUS DUEÑOS DEL AGUA Y EL MONTE TLÁLOC

El sistema de regadío resulta inseparable de la cosmovisión en la que se inserta el Monte Tláloc. No poseemos referencias que nos permitan establecer esta conexión durante la época prehispánica. Solo la relación lejana entre la noción de Tlalocan (Durán 1984 I: 84) y los jardines y acequias del Tetzcutzingo como espacios rituales de fertilidad asociados al agua y la vegetación<sup>17</sup>. Sin embargo el vínculo es hoy omnipresente. El Monte es concebido como lugar arquetípico de origen de todos los flujos acuáticos locales —subterráneos (manantiales), terrestres (ríos y arroyos) y celestes (lluvia)—, y entre ellos destacan los manantiales que alimentan el regadío. Un granicero explicó, refiriéndose al interior del Monte, que atisbó por el pozo o sumidero que se abre en su cima: “cuando viene el tiempo bueno, sube el agua y, cuando no viene bueno, baja”. En efecto, observar el nivel que alberga en la época de lluvias revela el pronóstico de la temporada, la abundancia o la sequía, el flujo de las lluvias y los arroyos. El agua de Tláloc, allí contenida, se reparte después por el paisaje circundante como vertida desde el interior de un depósito.

Se cree que tanto en el Monte como en los manantiales habitan los espíritus *abuaques* o dueños del agua, pequeños seres antropomorfos con aspecto de niños generalmente rubios vestidos de charro. Éstos son espíritus<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Espinosa, citando a Pasztory, afirma que el Tetzcutzingo era un espacio ritual, pues fue esculpido y transformado en un “microcosmos artificial” o “sistema hidráulico en miniatura” que reproducía “los flujos, las caídas y las lluvias de manera ingeniosa”. A su estructura altamente simbólica se le unía una cueva de 60 m. cerca de las terrazas, que penetraba en el cerro (Espinosa 1996: 378-380; Pasztory 1983). Según Ixtlilxóchitl los estanques excavados o contruidos en la roca servían para representar ciudades —el Baño de la Reina era Tenayuca; el Baño del Rey, el lago de Texcoco; el último, la vieja ciudad de Tula (1952 II: 211). Heyden describe detenidamente la vegetación que crecía en los jardines y la vincula con las llamadas “plantas de los dioses” (1983), y Musset, destacando el nexo entre el sistema hidráulico y las deidades del agua y la vegetación, indica que sus jardines estaban consagrados a la pareja Tláloc-Chalchihuitlicue (1992: 129).

<sup>18</sup> Para los nahuas el organismo alberga un conjunto indeterminado de *espíritus* (en castellano y plural) vinculados a las zonas anatómicas donde late el pulso. Éstos se ha-

humanos deificados procedentes de fulminados por rayo, niños sin bautizar, individuos “agarrados” o enfermos por los *abuaques* y *tesifteros* muertos; también de enfermos no fallecidos y *tesifteros*<sup>19</sup> vivos. A su vez se afirma que los *abuaques* 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 verdes y calabacita, todo verdura, todo verdura hay”. A semejanza del mundo terrestre existen allí vehículos, viviendas, carreteras, edificios de gobierno y animales domésticos, así como autoridades civiles, músicos, vendedores y diversos especialistas. En la cúspide de su jerarquía gobierna la Reina Xochitl, mujer hermosa de larga cabellera que habita en un palacio y a la que se le atribuye la invención del pulque.

El inframundo es un ámbito carencial que debe ser periódicamente abastecido. Para lograrlo los *abuaques* se sirven de los rayos (*tlapetlani*), con los que apresan espíritus humanos que sirven como trabajadores, cónyuges o Reinas Xochitl, pero también animales domésticos y esencias de árboles; destruyen los cuerpos con el rayo y trasladan al agua la entidad espiritual. En cambio, utilizan el granizo (*tesibuitl*) para cosechar aromas (*abuuiyaquiliztli*): destruyen las semillas y flores de las milpas y transportan con el aire las esencias al manantial. Enviando agresivas nubes-remolino denominadas *mextolontli* o *mexcoatl*, los *abuaques* logran satisfacer sus necesidades vitales —sobrevivir y reproducirse— en detrimento de los humanos<sup>20</sup>.

Debido a que el agua es un ámbito caracterizado por el frío y la oscuridad, a las doce del mediodía los *abuaques* deben emerger a la superficie para calentarse y alimentarse de los rayos solares. También se nutren de los aromas cosechados con el granizo, que sirven en pequeñas vajillas sobre mesas diminutas. Entonces tocan música y celebran fiestas. Se trata de un

---

llan, a su vez, vinculados “en la misma cadenita” con el alma-vida que habita en el corazón (*yolotl*). En el exterior del organismo los espíritus pueden configurar una entidad independiente, fraccionable y mortal, susceptible de convertirse en *abuaque*, denominada *espíritu* (en sing.) (véase Lorente 2008b). Para una revisión general de estos conceptos en otras regiones indígenas actuales, así como su equivalencia con las nociones prehispánicas de los nahuas, véanse López Austin (1996) y McKeever Furst (1995).

<sup>19</sup> El término *tesiftero* designa al especialista ritual denominado en castellano granicero. La voz es un localismo que parece derivar del náhuatl *tesibuitl* (granizo) y del sufijo español -ero, y podría proceder del vocablo *teciubilazqui* 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). Acerca de las características de estos especialistas puede consultarse el volumen de Albores y Broda (1997) y una revisión crítica, por regiones y enfoques, en Lorente (2009b).

<sup>20</sup> Véase un desarrollo más extenso de esta concepción, a la que denominé *razzia* cósmica, en Lorente (2008a y 2009a).

momento peligroso; los nahuas que van al arroyo y pisan inadvertidamente los platos o a los *abuaques* que se están alimentando experimentan un ataque (son agarrados o enduendados) y pierden su espíritu como castigo.

Pero las agresiones vienen también de otro hecho. Regidos por la Reina Xochitl, los *abuaques* se encargan de cuidar los manantiales, regular el flujo del agua, controlar el acceso a su cauce e infligir agresiones a quienes se inmiscuyen irrespetuosamente en sus dominios. Un vasto contingente de policías, aguadores, administradores y soldados, distribuidos oportunamente en cauces y acequias, custodian el agua. Los nahuas infractores son apresados y, en forma de espíritus, asimilados como *abuaques* al destacamento de cuidadores.

Por ello el manejo del agua requiere cuidado. Los graniceros, con su naturaleza intercesora<sup>21</sup>, presiden la limpieza de canales, asisten al reparto del agua y dirigen la construcción de depósitos. Un *tesiftero* elegido en 2005 como aguador explicó con detenimiento sus tareas: había recibido instrucciones oníricas de los *abuaques* para diseñar un aljibe y se encargaba de coordinar las faenas colectivas y de proteger a los vecinos:

De aquí estamos sacando el agua —dijo señalando las zanjas en torno a un espacio central, que serían unidas entre sí y vaciada la tierra interior; allí se acumulaba el agua del subsuelo—: Lo estuve revisando ayer... Ahorita soy aguador, por eso ya se hizo esto, con 33 voluntarios estamos sacando este trabajo. Estamos trabajando cada ocho días... entonces el agua pues va hasta adentro. Tenemos que rascar otro metro más, pero para el lunes aquí va a llegar —dijo señalando la altura con la mano, y añadió—:

Y entraron aquí los duendes [*abuaques*], esos mis hermanos, porque se dice hermano, así así se llama: hermanos duendes, se habla de hermanos duendes. Pa' proteger. Ahora sí pa' que nos quede bien el pozo de agua para beber. Y todo eso tiene que ser de los duendes, mis hermanos... y ya me dijeron que, si quiero sacar el depósito, que saque yo el radio así, en sueños me dijeron. Tengo que sacar 3 metros... y aquí una estaca y un hilo para sacar el radio. Y precisamente por eso me hablaron [los *abuaques* en sueños], pa' que haga yo esto... Y aquí, si la tienen que agarrar [a una personal], pues es cosa mía. Porque si una persona se cae mientras está rascando, pues entonces yo me responsabilizo para sacarla. Ahora sí para que no se enferme<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> He expuesto la ambigüedad ontológica del ritualista en otro lugar (Lorente 2009a). Durante el proceso de iniciación, el *tesiftero* logra escindirse en *abuaque* y mantener una existencia simultánea en forma de espíritu en el manantial y como humano entre sus vecinos serranos, cualidad que lo inviste en mediador acreditado.

<sup>22</sup> Testimonio de don Cruz, grabado el 12 de julio de 2005.

## LOS ESPÍRITUS HUMANOS APRESADOS Y LLEVADOS AL MONTE, Y LA NATURALEZA DE TLÁLOC

Ahondemos en los enfermos. Cuando los *abuaques*, sea por necesidad, por resarcirse de quienes han destruido sus propiedades o por abusar en la extracción del vital líquido, capturan el espíritu de un nahua, los parientes de la víctima contratan a un granicero para rescatarlo y lograr su curación<sup>23</sup>. El granicero trata primero de hallar su emplazamiento en el arroyo, revelado por un pequeño remolino, sueña después lo que los espíritus exigen a cambio y adquiere finalmente una ofrenda adecuada para trocarla por su cautivo<sup>24</sup>. Por lo común el asunto no reviste mayores complicaciones siempre que el obsequio satisfaga a los *abuaques*. El ritualista aloja al espíritu liberado en su mano o en un muñeco-recipiente confeccionado con la ropa del enfermo y lo conduce silenciosamente de regreso hasta el cuerpo físico de su dueño<sup>25</sup>.

Sin embargo, si los parientes tardan en hallar al granicero o éste en recobrar el *espíritu*, el ente convertido en *abuaque* es trasladado por las corrientes de agua o los rayos al interior de Tláloc, y la curación tendrá lugar entonces allí. El traslado del espíritu se debe a que el sistema regional de riego precisa de los espíritus humanos apresados cada año para reemplazar, según la lógica de un sistema de cargos, a los anteriores cuidadores. Bajo las órdenes de Tláloc como entidad rectora del monte, los *abuaques* auxiliares distribuyen en la estación de lluvias a los nuevos espíritus en los cursos de agua locales: “los vienen a dejar los *abuaques* adonde hay charcos de agua”; “los deja la nube cuando truena”, “los reparten cuando cae el rayo”, “los cambia el Rey del Mar cuando comienza a tronar”.

En efecto, para los nahuas en la cumbre del Cerro habita una divinidad pluvial o Rey del Mar designada Tláloc o Nezahualcōyotl y concebida como el padre de los *abuaques*. Aunque los *abuaques*, en el seno de los arroyos, son considerados niños (*abuaquicocome*, niños del agua) por su talla reducida y porque algunos derivan de infantes muertos sin bautizar<sup>26</sup>, en su

<sup>23</sup> El *tesiftero* realiza al paciente una limpia con huevo al paciente para determinar el origen de la dolencia: un remolino de nubes surgido en la clara revela que se trata de un enfermo de lluvia (Lorente 2008b).

<sup>24</sup> Como indicó un *tesiftero*: “se sueña el [espíritu del] enfermo que ya me está viendo [dentro del agua], ya voy a preguntar por él y ya voy a soñar qué cosa le voy a comprar [como ofrenda]”.

<sup>25</sup> Un análisis pormenorizado de los procedimientos terapéuticos y sus ofrendas aparece en Lorente (2008b).

<sup>26</sup> Entre los mexicas los niños sacrificados se identificaban con los *tlaloque* (Broda 2001: 297-300). Para los nahuas de Guerrero los niños muertos traen lluvia y fertilidad a

relación con el Monte el término adquiere el sentido de hijos. Son hijos porque ayudan a Tláloc a extraer agua del Cerro, crear las nubes y repartir la lluvia “soplando con su boca”<sup>27</sup> y aquél es el padre porque retribuye con cierto arvejón como alimento “para que hagan la comida”<sup>28</sup>. De ahí la distinción radical entre la naturaleza de la lluvia (*quiabuitl*), los rayos y el granizo: si en los manantiales los *abuaques* son entes autónomos que recurren a los rayos y al granizo para robar sustancias terrenas y lograr su subsistencia, lo que se traduce en infortunio para los nahuas, en el Monte se los asocia con la lluvia que constituye una donación, un aspecto ligado a la fertilidad y la contraparte benéfica de la temporada húmeda.

Si la dimensión local del paisaje ritual serrano está formada por arroyos y manantiales, el Monte Tláloc integra su eje. Un granicero explicó el hecho de que fuera el lugar principal. Dijo que la calzada y la estructura del antiguo santuario prehispánico<sup>29</sup>, que aún subsisten en la cima, fueron creadas por Nezahualcōyotl en la era de oscuridad que caracterizaba al mundo en sus orígenes míticos, cuando “aventando rocas” erigió también el Templo Mayor de Tenochtitlan. “Están como callejones de pura piedra —añadió—, pero eso nadie [ningún ser humano] lo hizo; eso lo hizo el Nezahualcōyotl en aquel tiempo, pues el rey Nezahualcōyotl era [un] dios”. Así se estableció como rey fundador del territorio serrano desde su centro geográfico y sagrado.

Después quedó petrificado en un monolito de alrededor de un metro de alto, llamado el tejolote, que “retrata su imagen” y donde se cree aún reside la deidad. Sin embargo, *in illo tempore*, según el granicero, el Rey se asociaba con otra roca mayor denominada el molcajete —el ídolo de San Miguel Coatlinchán trasladado en 1964 al Museo Nacional de Antropología que la memoria histórica asimila a la estatua de la cima del Cerro, referida en la introducción de este artículo— donde se hacían las ceremonias de *Huey tozoztli* (Durán 1984 I: 82)<sup>30</sup>. Ambas forman una unidad conceptual que

---

las milpas por ser seres sin pecado: al no haber comido maíz, nunca contrajeron una deuda con la tierra (Good 2001: 274).

<sup>27</sup> En Tlaxcala rural se cree que la Malinche tiene hijos que la ayudan en la producción regional de lluvia (Robichaux 1997: 16), y en Huitzilán de Serdán y Santiago Yaonáhuac, en la Sierra Norte de Puebla, el vínculo entre la deidad pluvial Nánáhuatzin y sus relámpagos auxiliares se concibe en términos de una relación paterno-filial (Taggart 1997: 47-48; 1983: 97).

<sup>28</sup> Como sucede en la vida nahua ordinaria, el término hijo refiere una posición especial en el seno de un vínculo de parentesco, la interdependencia establecida a través del intercambio de ayuda por alimento (véanse Magazine y Ramírez 2007).

<sup>29</sup> Para su descripción, véanse Broda (1991), Durán (1984 I: 82), Morante (1997: 109-111) y Wicke y Horcasitas (1957).

<sup>30</sup> Véanse las *Relaciones* de Pomar (1891: 15) y el *Proceso inquisitorial del cacique de Texcoco* (AGN 1910: 22), donde se narran los conflictos regionales en pos del con-



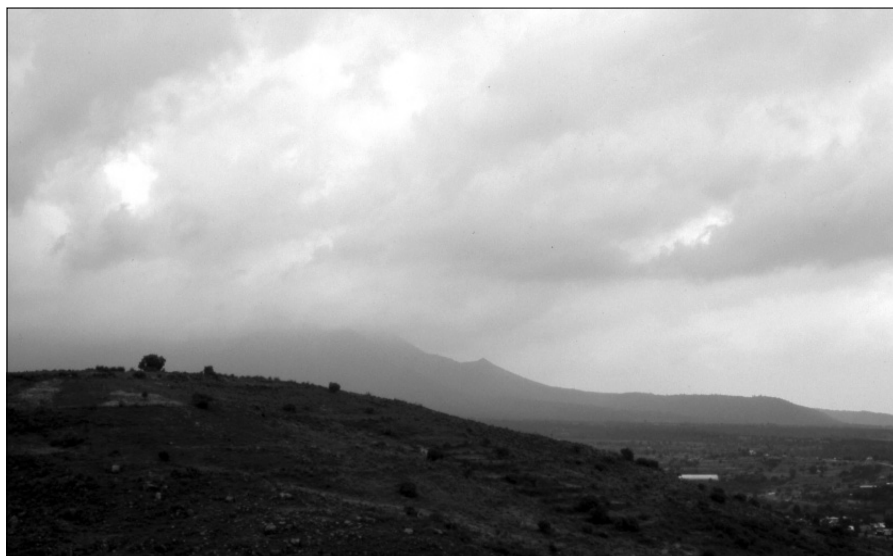


FIGURA 4. El Monte Tláloc envuelto en nubes durante la estación húmeda, visto desde el Tetzcutzingo. FOTO. David Lorente.

origina la lluvia en la Sierra, pese a que una de ellas, el molcajete, se halle en la capital.

La noción de Tláloc-Nezahualcóyotl remite a un proceso histórico en que el rey promotor del sistema hidráulico y distribuidor regional del agua asumió los atributos pluviales del dios<sup>31</sup>. El término Rey del Mar que se le confiere indica la interconexión subterránea y marina del Cerro plasmada en el pozo-sumidero que se abre en su cima, dentro del cual habitan los *abuaques* cuidadores. En el rito terapéutico el *tesiftero* trata de recuperar el *espíritu* atrapado precisamente en este lugar, que representa la vía privilegiada de acceso al interior poblado de vegetales y de agua.

---

tról ritual de la figura y del cerro. Según Morante “restos de dicha imagen todavía se encontraban en la cúspide en 1928” (1997: 125-126).

<sup>31</sup> En los *Títulos de Tetzcutzingo* el rey proclama: “Y esta agua nadie se la va a quitar, porque es propiedad real; esta agua servirá a todos mis hijos que están en mi pueblo Texcoco” (McAfee y Barlow 1946: 113). Esta recreación histórica de la figura mítica de Tláloc en el personaje de Nezahualcóyotl como gobernante se explica en gran parte, además de por la gestión común del agua, porque: “las autoridades políticas, ayer y hoy [...], y las deidades [...], son vistas y tratadas del mismo modo” (Dehouve 2007: 61-62).



FIGURA 5. El molcajete: una dimensión de Tláloc-Nezahualcóyotl trasladada a la ciudad de México. FOTO: David Lorente.

#### EL REMOLINO ACTUADO: DESCRIPCIÓN ETNOGRÁFICA DE UNA CEREMONIA DE CURACIÓN EN EL MONTE TLÁLOC

En 2005 tuve la oportunidad de grabar la narración de un ritual ilustrativo que me refirió un *tesiftero* y que presento aquí. Fijémonos en la Figura 6. Ésta fue elaborada por el ritualista y recoge las diferentes secuencias del episodio y la topografía de la cumbre del Monte. Explicó:

Una sobrina mía le agarraron su espíritu aquí en la joya en el manantial; entonces, cuando vino por Texcoco el trueno y pasó por allá, la pasaron a traer, se lo llevaron porque lo querían ya ganar, lo llevaron hasta allá a Tláloc —ya está prisionero—, y, como no estoy registrado yo allá, entonces hay unas personas que están registradas allá, pues entonces les rogué.

Se vio obligado a pedir permiso a la organización de pedidores de lluvia de Amanalco, denominada los hermanos espirituales y registrada en la cima, para poder acceder a este lugar. Su carácter foráneo le llevó a retirar-

se cerca del muro (detalle 1, figura 6) para no desencadenar la lluvia en el santuario. Continuó:

Aquí está la piedra donde hacen oración [detalle 2: el tejolote], y allí estaba un agujero como de tres metros [el pozo-sumidero: detalle 3]. Cuando fuimos, tiene como diez años [fue hacia 1995], para recuperar el *espíritu* me bajé allá abajo, despacito bajé los tres metros para agarrar cruces el agua, pues ahí está el agüita en el agujero, hasta allí ves el resuello del mar. Entonces tuve yo que entrar a

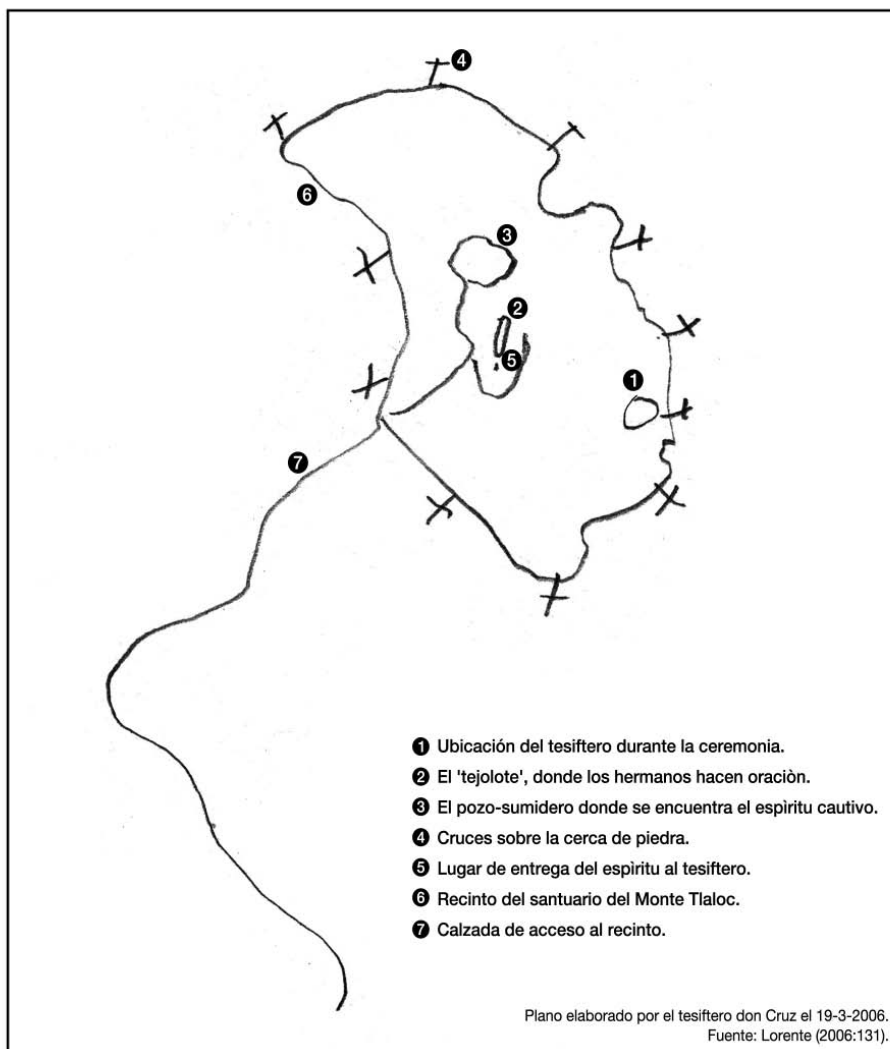


FIGURA 6. Mapa de la cumbre del Monte Tláloc con las secuencias de la ceremonia terapéutica. FUENTE: Lorente (2008b)

platicar con el agua para que me lo entreguen el espíritu. Mientras, ellos [los miembros de la organización referida, cinco vecinos encabezados por una anciana, a los que él llama hermanos] rezaban [propiciando a los *abuaques*].

Y después —así está como pelado 300 m alrededor; y harto aire, y hartas cruces de palos, palitos en cruz [25 habían dispuesto los hermanos] arriba de la cerca de piedra [detalle 4]— me dieron una vara de membrillo delgada [de 1,50 m] y tuve que hacer el trabajo: ando [girándola sobre la cabeza] para que haga el resuello como helicóptero, anda haciendo resuello la vara, y a cada crucecita [de las 25 dispuestas sobre la cerca de piedra] tengo que pedirle gracias con la vara. Tengo que abrazarla... Y ya otra vuelta me mandan, otra vuelta...

Y [luego ya me envían también] arriba por la carretera [la calzada] para seguir corriendo, hágale cuenta como un helicóptero, vas haciendo así [girando el palo sobre su cabeza], pero así [más fuerte], corriendo, y llegas a donde está la cruz [dice abriendo ambos brazos]: así lo abrazas...<sup>32</sup>

Concluida su acción, el *tesiftero* acudió ante la piedra tejolote donde los hermanos le entregaron el espíritu (detalle 5) para llevarlo, alojado en sus manos, hasta el paciente. Explicó:

lo traje desde allá para acá, pero nomás aguanté como tres kilómetros caminando, nomás haga de cuenta tres kilómetros por aquí en el puro cerro y ya me cansé demasiado, y comenzaron a hablar las señoras, señores —fueron, creo, veinticinco [acompañándome]—. Después ya me trajeron donde está la camioneta y ya [llegué hasta la casa [de la enferma]. [...] Porque eso [el espíritu] se trae así, aquí [en la palma cerrada de la mano] se trae el espíritu; hay que amarrar bien, apachurrar pa' que no se te... [...] cuando se abren tus manos, ya se regresó el espíritu [al Montel], ya no [se puede recuperar]. Y donde estaba la enferma, mi sobrina, se lo fui desparramando con oraciones, por decir en su cabeza o en sus pies, despacito se lo va despejando [soltando, liberando] así<sup>33</sup>.

Pero volvamos a la ceremonia. El *tesiftero* la interpretó como sigue: su acción de rotar el palo sobre la cabeza remitía a la representación auditiva y visual de un *remolino* que gira sobre sí mismo y alrededor de las cruces. Este acto, en sí, era el obsequio. “Es para convencerlos a los espíritus de los *abuaques* —indicó—; es como una ofrenda. ¿Va a hacer un trabajo [el *tesiftero*]? El *espíritu* ya lo vamos a entregar, que lo lleve”. En este contexto el remolino actúa como una metonimia de los *abuaques*: la acción los caracteriza y remedarla produce la identificación directa. El granicero reproduce el símbolo característico de los dueños del agua y, haciéndolo, se convierte en uno de ellos. Ésta es una acepción de la ofrenda: el *tesiftero-abuaque-remolino*. Sin embargo el remolino es polisémico. Existe una segunda acepción: como agregó el ritualista, girando el palo sobre su cabeza

<sup>32</sup> Testimonio del granicero don Cruz, grabado el 12 de julio de 2005.

<sup>33</sup> Testimonio de don Cruz, grabado el 30 de enero de 2005.

también imitaba “el látigo de un charro”, y los flecos de los gabanes o rebozos de los *abuaques* proyectados hacia la tierra son precisamente los que producen los rayos, “como el látigo de un charro que *sustrae* las cosas”. Así, el remolino es también el rayo. Y aún surgió una tercera: anteriormente ya había hablado de los resuellos que se oyen tanto donde figuran entes cautivos en el arroyo como en el pozo-sumidero del recinto<sup>34</sup>, sugiriendo la presencia velada de los *abuaques* dentro del agua. En el contexto del ritual, el *sonido* surgido al girar el palo, perseguido deliberadamente en la acción, remitía al campo semántico del manantial y del agua. Era el remolino-agua-manantial. El remolino representaba una imagen polisémica que reunía a los *abuaques*, al rayo y al agua en la misma figura simbólica. Sin duda, una ofrenda muy compleja.

¿Y las cruces sobre la cerca de piedra? Éstas parecen remitir o representar a los *abuaques*, pues también se mencionan vinculadas al agua del sumidero con la que conversa el ritualista. Las cruces —como los *tepicoton* prehispánicos (Durán 1984 I: 82)— se hallan dispuestas en círculo alrededor de la roca central o tejolote que encarna al Rey del Mar Nezahualcóyotl (véanse los detalles 2 y 4 del mapa). Esto podría expresar la idea antes referida de hijos o chalanes al servicio de aquél. Los *abuaques* son, se dijo, los cuidadores o custodios del Cerro, como lo son de los manantiales, y por eso el *tesiftero* debe abrazar estas cruces —crucecitas hechas en *miniatura*— y “pedirles gracias con la vara” en su ofrenda-imitación del remolino-*abuaque*-manantial-látigo-rayo para recuperar el espíritu.

Sin embargo el episodio tiene prolongaciones. En ciertas ocasiones en la cima se disponen también ofrendas materiales que complementan a los remolinos. Las donan *tesifteros* registrados que suben en solitario e incluyen principalmente botellas con semillas. Éstas —llenas de maíz, trigo, cebada, arvejón—, halladas en la cima por varios autores, no remiten a ritos de petición de lluvia como se cree a menudo. La observación fue rechazada rotundamente por el *tesiftero* al que le sugerí tal posibilidad. Las semillas son, dijo, estrictamente terapéuticas. Que las botellas se hallen destapadas y emplazadas en el patio del recinto, cercanas al área del pozo-tejolote

<sup>34</sup> “Ése está haciendo como *resuello* con aire, nomás está haciendo huuuuuhhh, está como resonando”. El “resuello” evoca el mar que llena el interior de Tláloc. Para Broda tanto los antiguos mexicas como los indígenas actuales tienen “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” (1991: 482, 483). Entre los *tiemperos* de Morelos se cree que el “rezumbido” surgido del Popocatépetl es el mar que se agita en su interior (Glockner 2000: 142).

donde surgen los *abuaques*, revela dicha función. Como indicó evocadoramente un serrano que las vio hacia 1999:

Allá, en esa parte, estaban unas botellas llenas de cebada, de trigo, y de maíz, y arvejón, cada frasco era como una marca de semillas. Estaba seco, así nada más están en los frascos; no crea que ya se bajó o ya se lo comieron, no no, no se ve nada... Haga de cuenta yo pienso que es como el Día de Muertos que en los pueblos ponen una ofrenda, entonces van a venir las ánimas o las animitas, que según todo el olor se lo llevan<sup>35</sup>.

El granicero explicó:

Eso van a dejar los que [curan a los que] se enferman. Eso lo van a dejar los que te digo que están registrados allá. Si lo piden semillas [los *abuaques*] lo van a dejar. Su resuello que lo coman. Su olor de la semilla.

¿Pero por qué alojarlas en botellas y cerca de la piedra donde habita Nezahualcóyotl? Pomar nos dice que, en la época prehispánica, el ídolo de Tláloc, de piedra blanca y el tamaño de un cuerpo humano, tenía un recipiente en la cabeza

y en él había de todas las semillas de las que usan y se mantienen los naturales, como era maíz blanco, negro, colorado y amarillo, y frijoles de muchos géneros y colores, y chía, huautli y michhuautli, y ají de todas las suertes que podían haber los que lo tenía á cargo, renovándole cada año á cierto tiempo (1891: 15).

¿Ofrendas a Tláloc o a los *tlaloque*? El granicero añadió que antiguamente Nezahualcóyotl comía en el Monte cuando el molcajete todavía se encontraba allí: “ese Nezahualcóyotl dicen que, cuando más antes el molcajete estaba aquí, aquí comía él, aquí en Tláloc”. Las piedras que hoy se tienen por desdoblamientos coesenciales del Rey del Mar y que lo constituyen albergando su esencia le pertenecían, en tiempos míticos, como objetos. Eran sus instrumentos culinarios. Molcajete [mortero] y tejolote [majadero] son enseres para moler semillas. Es decir, que el monarca se alimentaba en tiempos míticos, como los *abuaques* hoy, de semillas en el Cerro.

Entonces el Monte surge como el lugar de nutrición por excelencia. Nezahualcóyotl molía sus semillas en la cima. Actualmente les entrega a los *abuaques* su comida por ayudarle en la producción de lluvia. Y el granicero, tras asimilarse a los espíritus actuando el remolino, les procura a los *abuaques* semillas en el mismo lugar en que lo hace el poderoso Rey del Mar. El granicero asume el papel de Tláloc que proporciona comida a cambio de los servicios prestados. Los *abuaques* devuelven el espíritu apresado y obtienen de él los aromas que llevarán, sirviéndose de las corrientes de aire,

<sup>35</sup> Testimonio del señor Díaz Cornejo, grabado el 28 de junio de 2004.

al interior del Cerro por el pozo-sumidero, y hasta los manantiales y arroyos de la Sierra que irradian de sus laderas y estribaciones.

#### CONCLUSIONES: EL MONTE EN EL ENTORNO

La etnografía contemporánea del Monte Tláloc obliga a considerar conjuntamente las representaciones y los ritos terapéuticos que tienen al Cerro como escenario y el sistema de irrigación texcocano. El remolino actuado en su cima por el *tesiftero* remite a la conducta de los *abuaques* en el arroyo: los dos conforman una unidad conceptual que permite interpretar la cosmología nahua actual como un todo integrado. El granicero intercesor integra los dos aspectos, vincula Monte y regadío. Ejerce el rol de aguador en la gestión del agua, coordina las obras, protege a los vecinos, pero asciende también al Monte, sabedor de que los espíritus apresados serán distribuidos por el monarca pluvial en los canales y acequias. Su figura sintetiza plásticamente las dos dimensiones —regional y local— del paisaje y de la cosmología.

Resumiendo: situar la etnografía del Monte en el marco de los *abuaques* abre una vía adecuada para introducirse en un sistema mítico-ritual que comprende la totalidad del entorno circundante. La visión regional obliga a rechazar los estudios sobre el Monte Tláloc aislado de su contexto, deduciendo, de las ofrendas halladas allí, una mera continuidad de la actividad ritual que no puede explicarse sin recurrir a las conjeturas. Esto resulta patente al comparar las referencias dispersas con lo que hemos esbozado. Además, la etnografía brinda material competente que podría contribuir a las reconstrucciones etnohistóricas y arqueológicas de las ceremonias realizadas en su cima en tiempos pasados. Seguramente, hoy como ayer, Monte, canales y manantiales no eran sino los eslabones indisociables del mismo y único complejo.

El remolino es el símbolo hegemónico, dominante, que expresa las conexiones. Remite a los cursos de agua, al rayo y al mar que se agita en el interior de Tláloc. *Es* los dueños del agua, las nubes y, a través de su ejecución, el propio ritualista. El remolino unifica *abuaques* y Cerro en una valiosa metáfora polisémica.

Las botellas con semillas completan esta concepción. Los episodios terapéuticos emplean dos clases de ofrendas: dones de alimentos e identificaciones actuadas. Ambas remiten a los *abuaques* y tratan de contentarlos: o se les da comida o se les agrada realizando un trabajo que consiste en imitarlos. Las botellas son el desenlace de un elaborado proceso que vincula diversos lugares geográficos. Éstas no han sido interpretadas satisfactoriamente hasta el presente. Su función es coherente con otras acciones ri-

tuales de los graniceros efectuadas en la Sierra. ¿Podría contribuir la información etnográfica a proponer nuevas lecturas e interpretaciones de las hipótesis arqueológicas? Sugiramos un camino más allá de las botellas.

Es interesante contrastar el dibujo del *tesiftero* con las representaciones del santuario proporcionadas por la arqueología. La representación iconográfica del *tesiftero* ilustra cómo éste percibe simbólicamente el Monte y el santuario. Es, podría decirse, una representación cognitiva. Curiosamente, según los registros arqueológicos, ciertos motivos labrados en las piedras de la cima coinciden notablemente con este diseño<sup>36</sup>. ¿Existe una relación entre los petroglifos prehispánicos y la concepción espacial del granicero? ¿Muestran las coincidencias que los rituales han sido siempre indisolubles de una percepción contextual, integradora, regional del sitio que permite explicar quizá la manera en que el granicero interpreta todo el conjunto? En el dibujo destacan las líneas curvas, sinuosas, y la alteración de la escala de los objetos (la proporción entre el pozo-sumidero y la estatua llamada tejolote —que figura acostada— dista mucho de respetar las dimensiones reales). Cuando el *tesiftero* narró en detalle la ceremonia de pie en una linde de su terreno, giró con la libreta en la mano buscando con la mirada el Monte Tláloc. Quería recrear el camino y los hitos en orden preciso, teniendo como punto de referencia el paisaje surcado por los canales de regadío. Transcribo de mi diario:

...don Cruz miró a ambos lados como pensando y finalmente se orientó mirando en el horizonte, hacia el este, el lugar donde debería encontrarse el Monte Tláloc, como visualizando el sitio o como si estuviera parado en medio de él, y entonces empezó a dibujar con sumo cuidado. [...] Cuando yo intentaba darle sentido al trazo que perfilaba recordando las representaciones de los mapas arqueológicos y encontrar alguna figura distinguible, don Cruz cerró la línea formando una especie de círculo. Me di cuenta de que era la representación de la cima de Tláloc con la antigua muralla (hecha con gran detalle y respetando los hitos de su contorno) y la línea suelta de abajo, el camino de acceso; ésta continuaba dentro del recinto hasta alcanzar el pozo. Entonces dibujó —por orden— el agujero, grande, en el medio; la estatua (como un grano de arroz, alargada; me explicó que estaba “parada” pero la representó acostada, quizá para mostrar su forma oval), una cuña bajo ella que remitía al lugar donde le entregaron el espíritu y, bajo ella, un punto: el templo (o pequeño adoratorio de piedras recientemente apiladas). Luego trazó un círculo más pequeño junto a la muralla: era él mismo cuando los hermanos le habían dicho que no debía acercarse a la piedra porque, al no estar

<sup>36</sup> Agradezco las observaciones sobre el contenido de estos petroglifos del arqueólogo Víctor Arribalzaga, encargado del proyecto contemporáneo de excavación del Monte Tláloc, durante la presentación, como ponencia, de una versión preliminar de este trabajo en la *IV Semana de Antropología de la Montaña* celebrada en la Escuela Nacional de Antropología e Historia de la ciudad de México el 17 de febrero de 2009.



registrado, llovería en todo el lugar. Finalmente, dijo que alrededor de la muralla (que según explicó medía la mitad de la altura de la pared de su casa, es decir, como un metro aproximadamente) estaban todas las cruces dispuestas por los hermanos (aquí, aquí, aquí, marcándolas con el lápiz). [...] El dibujo —que trazó como si estuviera dándole la espalda al camino y el agujero estuviera frente a él— era una representación del espacio ritual tal y como don Cruz lo concebía, con los elementos más importantes representados por el orden y el tamaño de la ejecución. Había terminado de amanecer y el sol se elevaba sobre el oriente mientras permanecíamos detenidos en su terreno. Eran como las 7:40 de la mañana<sup>37</sup>.

La elaboración de su dibujo posee tanto interés como el resultado. Cada curva, cada punto, responde a un orden. Su trazado induce a pensar que ciertas representaciones iconográficas muy antiguas, asociadas a la percepción simbólica del entorno antes que a su fiel reflejo naturalista, y contextualizadas en la topografía circundante según una orientación cardinal, continúan vigentes entre los serranos. También los hermanos espirituales veían la imagen de Nezahualcōyotl retratada en la superficie del pequeño monolito de la cima —una piedra natural sin marca alguna ni petroglifo— sirviéndose seguramente de la misma lógica. Nos hallamos sin duda ante una pista que permite afirmar que las recreaciones contemporáneas del sistema no han visto alterados sus cimientos y que, tras el material etnográfico, emergen concepciones muy profundas. Las representaciones gráficas, como el mapa del granicero, inscriben el Monte en el entorno, lo que resulta coherente con una cosmología articulada en la que arroyos y Cerro se asimilan. En ella el Monte Tláloc se erige en el eje geográfico y ritual —el gran dador de lluvia y regadíos— del paisaje ritual serrano.

#### BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Alboites Aguilar, L. 2002. "Fin de un sueño: notas sobre la extinción de la Secretaría de Recursos Hidráulicos". *Boletín del Archivo Histórico del Agua* 20, 7: 30-34.
- Albores, B. 1997. "Los quicazcles y el árbol cósmico del Olotepec, Estado de México", en B. Albores y J. Broda (eds.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*: 379-447. México: El Colegio Mexiquense, IIH.-UNAM.
- Albores, B. y J. Broda (eds.). 1997. *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. México: El Colegio Mexiquense, IIH.-UNAM.
- Arribalzaga Tobón, V. 2005. *Los caminos al Tlalocan, múltiples rutas prehisbánicas al sitio ceremonial en la cumbre del Cerro Tláloc*. Tesis de licenciatura en arqueología. México: ENAH.
- Archivo General de la Nación (AGN). 1910. *Proceso inquisitorial del Cacique de Texcoco*. México: Editorial Eusebio Gómez de la Puente.

<sup>37</sup> Extracto de mi diario de campo: entradas del 12 de julio de 2005 y el 19 de marzo de 2006.

- Birrichaga Cardida, D. 2002. "Reconstrucción histórica de los sistemas hidráulicos de Texcoco, siglo XIX". *Boletín del Archivo Histórico del Agua* 20, 7: 11-20.
- Boehm de Lameiras, B. 2000. "El péndulo interdisciplinario, arqueología, etnohistórica y anexas". *Relaciones* 82, XXI: 120-155.
- Bonfil Batalla, G. 1995. "Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada, México", en G. Bonfil Batalla, *Obras escogidas de Bonfil Batalla*, vol. I: 239-270. México: INI.
- Broda, J. 1991. "Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros", en J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*: 461-500. México: IIH.-UNAM.
- Broda, J. 2001. "Ritos mexicas en los cerros de la Cuenca: los sacrificios de niños", en J. Broda, S. Iwaniszewski y A. Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*: 295-317. México: CONACULTA, INAH, ENAH, UNAM, BUAP.
- Códice Xólotl. 1980. Edición de Charles E. Dibble. México: IIH.-UNAM.
- Cook de Leonhard, C. 1966. "Roberto Weitlaner y los graniceros", en *Summa Antropológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*: 291-298. México: INAH.
- Dehouve, D. 2007. *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. México: Plaza y Valdés, INAH.
- Durán, fray D. 1984 [1967]. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, 2 vols. México: Porrúa.
- Espinosa Pineda, G. 1996. *El embrujo del lago. El sistema lacustre de la cuenca de México en la cosmovisión mexica*. México: UNAM.
- Espinosa Pineda, G. 1997. "Hacia una arqueoastronomía atmosférica", en B. Albores y J. Broda (eds.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*: 91-106. México: El Colegio Mexiquense, IIH.-UNAM.
- Glockner, J. 1996. *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl y la Iztaccíhuatl*. México: Grijalbo.
- Glockner, J. 2000. *Así en el cielo como en la tierra. Pedidores de lluvia del volcán*. México: Grijalbo, BUAP, UAP.
- Glockner, J. 2001. "Conocedores del tiempo: los graniceros del Popocatepetl", en J. Broda y F. Báez-Jorge (coords), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*: 299-334. México: CONACULTA, FCE.
- González Rodrigo, J. 1993. *Santa Catarina del Monte. Bosques y bongos*. México: Universidad Iberoamericana.
- Good Eshelman, C. 2001. "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero", en J. Broda y F. Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*: 239-297. México: CONACULTA, FCE.
- Good Eshelman, C. 2004. "La vida ceremonial en la construcción de la cultura: procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero", en B. Johanna y C. Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*: 127-149. México: INAH, UNAM.
- Heyden, D. 1983. *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispanico*. México: IIA.-UNAM.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI). 2000. *XII Censo General de Población*. México: INEGI.
- Iwaniszewski, S. 1994. "Archaeology and Archaeoastronomy of Mount Tlaloc, México: A reconsideration". *Latin American Antiquity* 5, 2: 158-176.

- Ixtlilxóchitl, F. de Alba. 1952. *Obras históricas*, 2 vols. [Tomo II, *Historia chichimeca*]. México: Editora Nacional.
- Lastra de Suárez, Y. 1980. *El náhuatl de Texcoco en la actualidad*. México: UNAM.
- López Austin, A. 1967. "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl". *Estudios de Cultura Náhuatl* 7: 87-117.
- López Austin. 1996 [1980]. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nabuás*, 2 vols. México: UNAM.
- López Austin, A. y L. López Luján. 2009. *Monte sagrado – Templo mayor: el cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*. México: IIH.-UNAM, INAH.
- Lorente Fernández, D. 2006. "Infancia nahua y transmisión de la cosmovisión: los ahuaques o espíritus pluviales en la Sierra de Texcoco (México)". *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia* 20, 37: 152-168.
- Lorente Fernández, D. 2008a. "La razzia cósmica: Ahuaques y tesifteros en la Sierra de Texcoco. Nociones para una teoría nahua sobre el clima", en A. Lammel, M. Goloubinoff y E. Katz (eds.), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*: 433-471. México: CIESAS, CEMCA, Intitut de Recherche pour le Développement.
- Lorente Fernández, D. 2008b. "Deidades de la lluvia, graniceros y ofrendas terapéuticas en la Sierra de Texcoco". *Anales de Antropología* 42 (1): 167-201.
- Lorente Fernández, D. 2009a. "Nociones de etnometeorología nahua: el complejo ahuaques-granicero en la Sierra de Texcoco, México". *Revista Española de Antropología Americana* 39 (1): 97-118
- Lorente Fernández, D. 2009b. "Graniceros, los ritualistas del rayo en México: historia y etnografía". *Cuicuilco* 47: 201-223.
- Lorente Fernández, D. 2010. "Trayectoria metodológica de una investigación etnográfica en México". *Revista Española de Antropología Americana* 40 (1): 85-110.
- Magazine, R. y M. A. Ramírez Sánchez. 2007. "Continuity and Change in San Pedro Tlalcuapan, Mexico: Childhood, Social Reproduction, and Transnational Migration", en J. Cole and D. Durham (eds.), *Generations and Globalization: Family, Youth and Age in the New World Economy*: 52-73. Bloomington: Indiana University Press.
- McAfee, B. y R. H. Barlow. 1946. "The Titles of Tetzcotzinco (Santa María Nativitas)". *Tlalocan* 2: 110-127.
- McKeever Furst, J. L. 1995. *The Natural History of the Soul in Ancient Mexico*. New Haven: Yale University Press.
- Morante, R. B. 1997. "El Monte Tlaloc y el calendario mexicana", en B. Albores y J. Broda (eds.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*: 107-139. México: El Colegio Mexiquense, IIH.-UNAM.
- Murillo Soto, O. R., 2007. "Antecedentes históricos y arqueológicos del Monte Tláloc, estado de México", en M. Loera Chávez y Peniche, S. Iwaniszewski y R. Cabrera (coords.), *Páginas en la nieve: estudios sobre la montaña en México*: 57-78. México: ENAH, INAH, CONACULTA.
- Musset, A. 1992. *El agua en la valle de México. Siglos XIX-XVIII*. México: Pórtico de la ciudad de México, CEMCA.
- Noriega Orozco, B. R. 1997 "Tlamatines: los controladores de tiempo de la falda del Cofre de Perote, estado de Veracruz", en B. Albores y J. Broda (eds.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*: 525-563. México: El Colegio Mexiquense, IIH.- UNAM.
- Nutini, H. 1998. "La transformación del teztlalc o tiempereo en el medio poblano tlaxcalteca", en A. Lupo y A. López Austin (eds.), *La cultura plural. Homenaje a Italo Signorini*: 159-171. México: UNAM, Università Degli Studi di Roma 'La Sapienza'.

- Palerm, A. y E. Wolf. 1972. *Agricultura y civilización en Mesoamérica*. México: SEP-Sententas.
- Palerm Viqueira, J. 1993. *Santa María Tecuanulco. Floricultores y músicos*. México: Universidad Iberoamericana.
- Palerm Viqueira, J. 1995. "Sistemas hidráulicos y organización social: La polémica y los sistemas de riego del Acolhuacan septentrional". *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 11(2): 163-178.
- Parsons, J. R. 1971. *Prehistoric Settlement Patterns in the Texcoco Region, Mexico*. Memoirs of the Museum of Anthropology Number 3. University of Michigan: Ann Arbor.
- Pasztor, E. 1983. *Aztec art*. New York: Harry Abrams Publishers.
- Pérez Lizaur, M. 1975. *Población y sociedad. Cuatro comunidades del Acolhuacan*. México: SEP, INAH.
- Pomar, J. B. 1891. "Relación de Tetzaco", en S. Chavez Hayhoe (ed.), *Nueva colección de documentos para la historia de México*: 3-64. México: Imprenta de Francisco Díaz de León.
- Rickards, C. G. 1929. "The ruins of Tlaloc, State of Mexico". *Journal de la Société des Américanistes* 21: 197-199.
- Robichaux, D. 1997. "Clima y continuidad de las creencias prehispánicas en la región de La Malinche (México)", en M. Goloubinoff, A. Lammel y E. Katz (eds.), *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano. Tomo II*: 7-30. Quito: Biblioteca ABYAYALA.
- Robichaux, D. 2008. "Lluvia, granizo y rayos: Especialistas meteorológicos y la cosmovisión mesoamericana en la región de la Malinche, Tlaxcala", en A. Lammel, M. Goloubinoff y E. Katz (eds.), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*: 395-431. México: CIESAS, CEMCA, Institut de Recherche pour le Développement.
- Robles García, A. 2001. "El Nevado de Toluca: 'Ombligo de mar y de todo el mundo'", en J. Broda, S. Iwaniszewski y A. Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*: 149-159. México: CONACULTA, INAH, ENAH, UNAM, BUAP.
- Sahagún, fray B. de. 1999 [1954]. *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Porrúa.
- Starr, F. 1900. *Notes upon the Ethnology of Southern Mexico*. Davenport: Proceeding of the Davenport Academy of Natural Sciences, vols. 8, 9.
- Taggart, J. M. 1983. *Nahuatl Myth and Social Structure*. Austin: University of Texas Press.
- Taggart, J. M. 1997. *The Bear and His Sons: Masculinity in Spanish and Mexican Folktales*. Austin: University of Texas Press.
- Townsend, R. y F. Solís. 1991. "The Mt. Tlaloc Project", en D. Carrasco (ed.), *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscapes*: 26-30. Colorado: University Press of Colorado.
- Wicke, C. and F. Horcasitas. 1957. "Archaeological Investigations on Monte Tlaloc, México". *Mesoamerican Notes* 5: 83-96.

Fecha de recepción: 26 de febrero de 2009

Fecha de aceptación: 12 de marzo de 2010