

Tesifteros, los graniceros de la Sierra de Texcoco: repensando el don, la experiencia onírica y el parentesco espiritual

DAVID LORENTE FERNÁNDEZ*

“Aquellos que trabajan con el tiempo”

Los especialistas atmosféricos, denominados de manera genérica *graniceros* o *tiemperos* en diferentes regiones de México, constituyen un tipo de personajes cuyo campo de actuación se centra en los fenómenos meteorológicos —principalmente en la prevención o el control eficaz de la caída de rayos o precipitaciones de granizo, el azote de fuertes vientos y torbellinos, las crisis derivadas de la carencia o el volumen excesivo de lluvia, así como la supervisión del caudal y la regularidad de las corrientes de agua, como manantiales o riachuelos—.¹ También efectúan prácticas terapéuticas dirigidas al tratamiento de enfermedades consideradas “acuáticas”, es decir, producidas por entidades asociadas con las aguas terrestres o pluviales, o adscritas a la categoría de “malos aires” o “malos vientos”, emanaciones a las que en ocasiones se atribuye la generación de los fenómenos atmosféricos y que son a menudo concebidas como patógenas y responsables de infiltrarse en el organismo.

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

Este artículo es parte de una investigación mayor, desarrollada desde 2011 gracias al financiamiento del Instituto Nacional de Antropología e Historia a través del proyecto núm. 3186 titulado: “Medicina tradicional y lectura de la modernidad en la Sierra de Texcoco”, dirigido por el autor.

¹ En ocasiones se inscriben en esta categoría los ritos agrícolas destinados a incrementar la fertilidad de las milpas.

Por último, otro tipo de actividades de los graniceros lo integra su participación en los sistemas de cargos, religiosos o civiles, como el puesto de presidente del comité de regantes o aguador de las distintas comunidades a las que estos personajes pertenecen; también destaca, en ciertos casos, su desempeño como rezanderos o incluso la colaboración en asociaciones locales de danzantes a las que se les atribuyen ciertas funciones ceremoniales.

De acuerdo con las diferentes regiones en las que han sido documentados, existe una vasta pluralidad de denominaciones atribuidas a estos especialistas, la mayoría de ellas en lengua náhuatl, o derivadas del náhuatl y castellanizadas, y las menos procedentes únicamente del español. De igual forma, dan muestras también de una notable diversidad regional la definición y designaciones de las entidades con las que se afirma que estos especialistas se relacionan ritualmente y ante las cuales median o ejercen su intercesión.

Se sabe de la existencia de graniceros —o ritualistas equivalentes— tanto en la época prehispánica como en el periodo colonial, gracias a las fuentes históricas.² Hoy contamos con registros etnográficos minuciosos procedentes de distintas regiones de tradición indígena situadas en los estados de México, Puebla, Morelos, Tlaxcala y Veracruz, principalmente.³ Las áreas con mayor concentración de estos ritualistas se encuentran en torno a las grandes montañas y volcanes nevados, como el Popocatepetl, el Iztaccíhuatl, el Nevado de Toluca, la Malinche o el Pico de Orizaba.⁴

² Alfredo López Austin, “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 7, 1967, pp. 87-117; Jacinto de la Serna, “Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas”, en Pedro Ponce, *et al.*, *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*, 1987 [1892], pp. 265-480; Pedro Ponce, “Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad”, en Pedro Ponce, *et al.*, *op. cit.*, 1987 [1892], pp. 5-11; Roberto Martínez y Rocío de la Maza, “Indios graniceros, idólatras y hechiceros. Cuatro documentos sobre meteorología indígena y prácticas rituales”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 45, julio-diciembre de 2011, pp. 163-184.

³ David Lorente Fernández, “Graniceros, los ritualistas del rayo en México: historia y etnografía”, *Cuicuilco*, vol. 16, nueva época, núm. 47, septiembre-diciembre de 2009, pp. 201-223.

⁴ Guillermo Bonfil Batalla, “Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la sierra Nevada, México”, en *Obras escogidas de Bonfil Batalla*, vol. I, 1995 [1968], pp. 239-270; William Madsen, “Shamanism in México”, *Southwestern Journal of Anthropology*, núm. 11, 1955, pp. 48-57; Carmen Cook de Leonhard, “Roberto Weitlaner y los graniceros”, en *Summa Antropológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, 1966, pp. 291-298; véanse los estudios contenidos en el volumen clásico de Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, 1997, y las monografías de Julio Glockner, *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl y la Iztaccíhuatl*, 1996; *Así en el cielo como en la tierra. Pedidores de lluvia del volcán*, 2000; “El hongo y la lluvia”, en Julio Glockner, *La*

En el presente artículo se ofrece una caracterización de los especialistas atmosféricos de una región en la que los graniceros han sido escasamente estudiados: la Sierra de Texcoco. Los datos proceden de una investigación de larga duración realizada entre 2003 y 2015 mediante estancias de campo y observación participante en tres comunidades serranas: Santa María Tecuanulco, Santa Catarina del Monte y San Jerónimo Amanalco.⁵ Junto a las prácticas rituales se registraron testimonios tanto de graniceros locales como de pobladores legos que presenciaron las acciones de estos ritualistas o escucharon relatos sobre ellos. El artículo aborda cuatro aspectos distintivos de los *tesifteros*: el reclutamiento, la iniciación, la praxis onírica y el papel del parentesco ritual en la conceptualización del “don”, así como su situación contemporánea y vínculo con la sociedad comunitaria. Más que limitarse a ofrecer una descripción de estos ritualistas, el artículo incorpora preguntas etnológicas en la discusión del material etnográfico con el propósito de ofrecer nuevos puntos de análisis que planteen —a partir del examen de las nociones y categorías nativas, así como de la lógica que subyace a las representaciones y prácticas rituales— aproximaciones escasamente consideradas en el estudio de los graniceros. A su vez, el análisis se involucra en reflexiones más amplias, concernientes al ámbito de los especialistas rituales y extensivas tal vez a otros contextos, relativas al sentido y definición del “don”, el estatus de humanidad o la condición de corporalidad de los espíritus auxiliares del tesiftero, la conceptualización del sueño y las experiencias oníricas, o la prima-

mirada interior: plantas sagradas del mundo amerindio, 2016, pp. 125-173; Alfredo Paulo Maya, “Los claclasquis: relaciones de poder entre los graniceros de Morelos”, tesis, 1989; Stanislaw Iwaniszewski, “Reflexiones en torno a los graniceros, planetnicy y renuberos”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 34, 2003, pp. 391-423; “‘Que en verdad no faltó el agua consagrada...’ El agradecimiento después de las lluvias en Npopualco, Estado de México”, *Estudios Latinoamericanos*, vol. 33-34, 2013-2014, pp. 209-232; Antonella Fagetti, *Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y de la naturaleza*, 1998, pp. 207-213; Hugo Nutini, “La transformación del teztitlacz o tiempero en el medio poblano tlaxcalteca”, en Alessandro Lupo y Alfredo López Austin (eds.), *La cultura plural. Homenaje a Italo Signorini*, 1998, pp. 159-171; Hugo Nutini y Jean Forbes de Nutini “Nahualismo, control de los elementos y hechicería en Tlaxcala rural”, en Susana Glantz (comp.), *La heterodoxia recuperada. En torno a Ángel Palerm*, 1987, pp. 321-346; Sandra Acocal Mora, “Espacios sagrados de la Matlacuéytl: diosa del agua y de la fertilidad”, en Francisco Pérez Castro y Tim M. Tucker (coords.), *Matlacueytl. Visiones plurales sobre cultura, ambiente y desarrollo*, vol. II, 2009, pp. 49-72; David Lorente Fernández, *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco*, 2011.

⁵ Acerca de los métodos, técnicas y categorías de informantes, véase David Lorente Fernández, “Trayectoria metodológica de una investigación etnográfica en México”, *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 40, núm. 1, 2010, pp. 85-110.

cía de la lógica del parentesco, los pactos alimenticios y los vínculos de comensalidad ritual como ejes de los procesos iniciáticos y de mediación ceremonial, entre otras. Se plantea que el examen de estas temáticas podría, tal vez, abrir la perspectiva para el acercamiento a otras categorías de especialistas rituales de Mesoamérica.

La Sierra de Texcoco, contexto etnográfico

Caracterizada por su paisaje montañoso, esta región de cerca de 22 000 habitantes se localiza a 40 km al oriente de la Ciudad de México. En ella destacan cinco pueblos enclavados entre los cerros de Tláloc, al sur, Tlamacas, al norte, y Tezcutzingo, al oeste. Un aspecto central en la configuración del territorio es el sistema de irrigación que, nutriéndose de los manantiales de las zonas altas, se divide en tres ramales que surcan la sierra. El origen del sistema se remonta al tercer reinado del tlatoani Nezahualcóyotl, hacia 1454, cuando se construyó un sistema de canales, acequias, terrazas y acueductos vinculados con las comunidades de la zona, algunas fundadas por Nezahualcóyotl.⁶

Canales y acequias recorren hoy los pueblos que, en ciertos casos, cuentan con regadíos locales. La herencia de Nezahualcóyotl en la gestión del agua se plasma en el empleo actual de reglamentos inspirados en los *Títulos de Tezcutzingo*, dictados por el tlatoani, la existencia de una junta regional de riego formada por diversas comunidades serranas y el uso del mesoamericano de veinte días para distribuir el agua. Pese a que la población de la sierra acude cada vez más a las ciudades de México y Texcoco para ejercer trabajos asalariados, la agricultura de regadío, más reducida que en el pasado, continúa reflejándose en las parcelas verdes de maíz, frijol, habas y calabaza, cuyos frutos se destinan en gran parte al consumo doméstico.

Los pobladores tienden a identificarse con una filiación cultural nahua. El uso de la vestimenta tradicional desapareció hacia la década de 1970, y la lengua náhuatl, de empleo hoy irregular, ha dado paso al español en la vida cotidiana.⁷ En términos de autoadscripción, los serranos dicen pertenecer a una “región cultural” que de-

⁶ David Lorente Fernández, “Nezahualcóyotl es Tláloc en la Sierra de Texcoco: historia nahua, recreación simbólica”, *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 42, núm. 1, 2012, pp. 63-90.

⁷ Cabe señalar que, pese a la utilización cada vez menor de la lengua náhuatl en la región,

finen atendiendo a la endogamia regional, el sistema de parentesco compartido, el ciclo ceremonial que integra a las comunidades vecinas, las formas de organización comunitaria y la presencia en la mitología y la memoria histórica regional de una deidad tutelar, denominada Tláloc-Nezahualcōyotl y vinculada con el monte Tláloc, considerada como el ancestro fundador del territorio.⁸

La condición de humanidad de los ahuaques o espíritus “dueños del agua”

En la concepción nahua, cierta categoría de entidades espirituales, consideradas como “humanas”, y descritas como pequeños seres antropomorfos con aspecto de niños, se asocian estrechamente con el cuidado del agua. Se dice que los *ahuaques*, los “dueños del agua”, habitan en el interior de riachuelos, manantiales, torrenteras, corrientes de agua, pero también jagüeyes, depósitos, piletas y cualquier hondonada donde la lluvia o el agua terrestre se acumulen de manera permanente o estacional. Según los testimonios locales, el sistema de regadío texcocano pareciera constituir, por su extensión y diversidad de enclaves topográficos, el dominio cosmológico o *intramundo*⁹ más destacado en lo que atañe a las representaciones de los ahuaques. Desde esta perspectiva, se indica con frecuencia que las piedras del cauce, abundantes en sus tamaños y formas tanto a lo largo de las orillas como en el interior diáfano de la corriente, constituyen las “puertas” de las “casas” o “altos edificios” en los cuales estos seres habitan, y de los que, se explica, “salen al exterior” a determinadas horas, principalmente a las doce del mediodía o a las seis de la tarde.¹⁰

en este ensayo se destacan los conceptos clave en lengua indígena que continúan empleándose en el contexto del campo semántico de los graniceros y los “dueños del agua”.

⁸ Para una descripción detallada de estos aspectos geográficos e históricos regionales, David Lorente Fernández, *op. cit.*, 2011, cap. 2.

⁹ Privilegio aquí el término *intramundo* sobre la categoría convencional de “inframundo” al considerar que, en términos nahuas, la diferencia distintiva entre el ámbito habitado por los ahuaques y el mundo serrano ordinario lo constituye el hallarse “adentro” (de una nube, de un arroyo, de una piedra), pudiendo emerger en ocasiones “afuera” (considerado el mundo serrano), antes que el hecho de encontrarse situado el ámbito de los ahuaques “abajo”, o debajo de *Halticpac*, el plano terrestre. Así, resulta problemático traducir el hábitat ahuaque a una espacialidad definida en términos de, o de acuerdo con coordenadas occidentales.

¹⁰ Acerca de la particular visión de los ahuaques o dueños del agua, véase David Lorente

Dicen los nahuas que los ahuaques “son personas, son humanos, son una generación viva”, afirmación que enfatiza el estatus ontológico de los “dueños del agua” como personas humanas provistas de racionalidad, voluntad, agencia, sentimientos, lenguaje, conciencia, una estructura organizativa basada en los principios del parentesco nahua, instituciones sociales y autoridades tradicionales, así como de —y esto representa un aspecto principal— una corporalidad, un cuerpo.¹¹ A la vez, y sin aparente contradicción, los ahuaques son definidos como espíritus, esto es, como entidades pertenecientes a una categoría de seres no humanos, caracterizados, entre otros aspectos, por su carencia de cuerpo. Antes que percibir ambas definiciones como una contradicción resultante del “desconocimiento” de los informantes, habría —como plantea Pitarch acerca de las descripciones indígenas de una misma realidad efectuadas, bien desde el cuerpo, bien desde el alma externada—¹² que atender a la posición, por así decir, desde la que está hecha cada descripción o definición. Ambas caracterizaciones, como se deduce de la sistematización de los testimonios, parecieran responder a una percepción ya “interna” —la primera— ya “externa” —la segunda— al mundo de los ahuaques. Cuando quien habla es alguien que se considera esboza su descripción como resultado de haber accedido en espíritu al ámbito de los “dueños del agua” (mediante sueños o enfermedades atribuidas a los ahuaques), o repite exégesis escuchadas a los tesiferos, adopta una visión “interna”. En este sentido, conforme a los testimonios oníricos y terapéuticos, en el interior de las sociedades subacuáticas de los arroyos —es decir, en el ámbito del intramundo que, bajo la superficie del agua, recorre grandes extensiones del territorio serrano—, los ahuaques aparecen percibiéndose a sí mismos como legítimos seres humanos, provistos de un cuerpo material y antropomorfo, constituido de carne y ataviado con una ropa humana.¹³ Si por el contrario quien habla es alguien ajeno a este tipo de

Fernández, “Los sueños y la mirada de los espíritus”, *Artes de México: Chamanismo: oscuridad, silencio, ausencia*, núm. 118, 2015, pp. 34-43.

¹¹ Un cuerpo en su acepción humana, nahua, en términos tanto de su constitución carnal (pecedera), formada por carne y órganos (*tonacayo* en náhuatl), como de su proceso de creación, su dimensión relacional con otros cuerpos humanos, su *habitus*, y, al encontrarse sexuado, su capacidad para el ejercicio de un tipo de sexualidad reproductiva análoga a la humana.

¹² Pedro Pitarch, “La montaña mágica: dos puntos de vista”, en Pedro Pitarch, *La cara oculta del pliegue. Antropología indígena*, 2013, pp. 117-140.

¹³ Estas concepciones son susceptibles de ponerse en discusión con los planteamientos

experiencias, en sus testimonios tienden a describirse a estas entidades desde una perspectiva “externa”, es decir, “foránea” al mundo del agua; los ahuaques son entonces frecuentemente categorizados como pertenecientes al orden de los “espíritus” y descritos en consecuencia como entidades incorpóreas y etéreas (como “aire de adentro del agua”).¹⁴

La condición humana que, de acuerdo con la visión “interna”, revisten los ahuaques, además de atribuirse a su interioridad psíquica y cognitiva humana y a su configuración antropomorfa y carnal, se pone en estrecha relación con su dieta: los ahuaques, según estas descripciones, se nutren de los mismos alimentos que los seres humanos: vegetales, semillas, frutas, pulque e incluso carne de animales domésticos debidamente cocinada. No obstante, desde la mirada proyectada desde el “exterior” del mundo del agua, su comida la conforman en realidad exhalaciones, emanaciones, vapores etéreos, “olores” o “espíritus”, y no alimentos sólidos.¹⁵

Un último aspecto relativo a la humanidad de los ahuaques es el origen que los nahuas les atribuyen. Como explican a menudo al referirse a ellos, y como se desprende de los episodios terapéuticos y de los procedimientos ceremoniales de curación, a los “dueños del agua” se los concibe como las entidades anímicas de ciertos tipos de difuntos humanos: los niños muertos sin bautismo, los individuos fulminados por un rayo, aquellos que murieron como re-

relativos a la naturaleza (humana y no-humana) de las entidades en los regímenes ontológicos calificables como animistas (Philippe Descola, *Más allá de naturaleza y cultura*, 2012 [2005]) así como con las diferentes perspectivas que se les atribuyen a dichos seres, en este caso ausentes de ser consideradas desde una relación de depredador y presa; más bien, entre los nahuas de Texcoco se trata de miradas “humanas” desde mundos, o estados, que condicionan y modifican al mismo tiempo la percepción; véanse de Eduardo Viveiros de Castro, “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”, en Alejandro Surrallés y Pedro Hierro (eds.), *Tierra adentro*, 2004, y *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, 2010.

¹⁴ Es decir: lo que percibido desde el cuerpo humano en el mundo ordinario son “espíritus”, visto desde la mirada del espíritu externado o de los ahuaques son “cuerpos” (David Lorente, “Los sueños y la mirada...”, en *op. cit.*). Aparecida Vilaça (“Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, núm. 11, 2005, p. 455) ha destacado un aspecto interesante de la corporalidad juruna, analizado por Lima: “el alma es un cuerpo visto desde otra perspectiva [...] Cuerpo y alma son relaciones o posiciones, o mejor dicho perspectivas”.

¹⁵ Acerca de la “humanidad” o “no humanidad” de los existentes nahuas según su alimentación, véase Marie Noëlle Chamoux, “Persona, animacidad, fuerza”, en Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath (coords.), *La noción de vida en Mesoamérica*, 2011, pp. 159-160; Danièle Dehouve, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, 2007.

sultado de padecer ciertas afecciones acuáticas, llamadas por los nahuas “enfermedades de lluvia”, y los tesifteros fallecidos, quienes, tras cumplir su servicio en el mundo terrenal, *tlalticpac*, intercediendo entre los seres humanos de las comunidades y los ahuaques o dueños del agua, es decir, entre el “exterior” y el intramundo, transitan y se incorporan definitivamente, según se dice —aunque con matices, como se planteará más adelante—, a la comunidad humana de los ahuaques.

Tesifteros, los que “conocen y entienden el tiempo”

En la Sierra de Texcoco, los especialistas rituales a quienes se atribuye la facultad para dominar y gestionar los fenómenos meteorológicos reciben la denominación de graniceros en español y de *tesifteros* en náhuatl. Dicha voz parece derivar del náhuatl *tecihuatl*, granizo, y del sufijo español “-ero”, que indica el desempeño de alguna actividad relacionada con la manipulación de cierto elemento: en este caso, el granizo. Es posible que el término proceda o se vincule estrechamente con el vocablo clásico *teciuhltlazqui* registrado por fray Bernardino de Sahagún,¹⁶ que Garibay “asocia al aztequismo ‘tecihuero’, es decir, granicero”,¹⁷ y López Austin traduce como “el que arroja el granizo”.¹⁸ En la región serrana de Texcoco el término designa en primera instancia a ciertos especialistas rituales que se considera ostentan el “don” para conjurar —atajar, retirar, alejar— este fenómeno atmosférico concebido por los nahuas como prioritariamente adverso y devastador.

De acuerdo con el material etnográfico, los tesifteros son por lo común hombres, y más raramente mujeres, provistos de un “corazón o espíritu fuerte”¹⁹ que obtienen de cierta relación con los ahuaques

¹⁶ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 1999 [1954], lib. VII, cap. VII, pp. 436-437.

¹⁷ Citado por Gabriel Espinosa Pineda, “Hacia una arqueoastronomía atmosférica”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *op. cit.*, p. 94.

¹⁸ Alfredo López Austin, *op. cit.*, 1967, p. 100.

¹⁹ En náhuatl, *resistiroa ianimancon*. Se atribuye este tipo de corazón (*yołotl*), asociado con una entidad anímica o *espíritu* particularmente fuerte, a aquellos que nacen el martes o el viernes, considerados “los días de los brujos”, o durante periodos de luna llena, de los que se dice producen personas longevas y de gran fortaleza física. Dado que, en la concepción nahua, las emociones se gestan en el corazón, se argumenta que este tipo de individuos son personas “calientes”, poseen latido fuerte y mirada intensa, y son “muy berrinchudos, muy corajientos,

la facultad que los capacita ritualmente para desempeñar habilidades como conjurar el granizo, retirar los rayos, los fuertes vientos, los aguaceros y las diferentes clases de nubes que se considera originan las tormentas: las “víboras” o “culebras de agua” (*mexcoatl*), descritas como 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 los concibe capacitados para curar las “enfermedades de lluvia” atribuidas a los fenómenos meteorológicos o los ahuaques: a quienes padecen de parálisis o agarrotamiento de algún miembro del cuerpo debido a la intrusión de un “mal aire” (*yeyecatl*), sufren de boca torcida o “enchuecamiento” por exposición a dichas entidades, a los fulminados por la descarga del rayo o “rayados”, y a quienes se asume agravaron a los ahuaques en una corriente de agua y perdieron sus espíritus en consecuencia. Desde esta perspectiva, los tesifteros son denominados “graniceros-curanderos”. Un tipo de habilidad privativa únicamente de ciertos tesifteros la constituye la atribución para realizar peticiones de lluvia y solicitar las precipitaciones pluviales a los dueños del agua, que, para tal fin, según las exégesis nativas, se congregan en el interior y en la elevada cumbre del monte Tláloc.²⁰

En lo que respecta a su participación en la organización comunitaria de las poblaciones serranas, se constata que los tesifteros desempeñan ocasionalmente cargos civiles que se vinculan directamente con sus actividades como especialistas rituales. Estos cargos los erigen en posiciones de intercesión entre el intramundo de los ahuaques y las comunidades de la sierra. Don Cruz, un conocido granicero de la región con el que trabajé extensamente, ejercía en 2005 el cargo de aguador y contribuía en la distribución del agua de riego; a su vez, dirigió durante 2005 y 2006 la construcción de un depósito de agua en su comunidad y presidió, coordinando las faenas colectivas, las cuadrillas encargadas de la limpieza de los

muy alterados”; en ciertos casos se les atribuye la capacidad de enfermar a otros produciéndoles mal de ojo o *roxal* (David Lorente Fernández, “Medicina indígena y males infantiles entre los nahuas de Texcoco: pérdida de la guía, caída de mollera, tiricia y mal de ojo”, *Anales de Antropología*, vol. 49, núm. 2, 2015). Acerca de la constitución anímica de la persona entre los nahuas de Texcoco, véase la nota 27.

²⁰ David Lorente Fernández, “El remolino actuado: etnografía contemporánea del monte Tláloc”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. 65, núm. 2, 2010, pp. 519-546; “Nezahualcōyotl es Tláloc...”, en *op. cit.*

otros existentes. Se consideraba que esta actividad partía de la atribución de la que estaba investido, plasmada en dotes de persuasión y negociación, de arbitraje ante los espíritus-ahuaques, destinada a permitir la entrada y el libre acceso de los vecinos a los parajes acuáticos. Explicó: “Y es que aquí, si los ahuaques llegan a agarrar a una persona, pues es cosa mía. Porque si alguien se cae mientras está rascando la tierra para que salga el agua, pues entonces yo me responsabilizo para sacarla; ahora sí, para que no se enferme”. La situación comunitaria de los tesifteros se ve en ocasiones envuelta en pleitos debidos al suministro de agua requerida por los pobladores, que ellos se encuentran en condiciones de facilitar o de manipular, lo que da lugar a frecuentes negociaciones e intentos de utilización recíproca entre especialistas rituales y pobladores comunitarios. Una situación de este tipo tuvo lugar en San Jerónimo Amanalco durante 2013 y derivó en enfrentamientos entre cierta facción de la población y uno de los tesifteros locales. Tras una serie de accidentes que dificultaron el desarrollo de las obras de riego y que se atribuyeron al hecho de que los ahuaques no habían recibido las ofrendas requeridas por parte de la comunidad, el tesiftero exigió un terreno de cultivo a cambio de ejercer sus labores de intercesión. La atribución de los accidentes a una causalidad ligada a la desatención ritual situó al especialista en una posibilidad de negociar a su favor y en una circunstancia de acumulación de poder y de instrumentalización de su condición.

Las actividades que desempeñan los tesifteros son con frecuencia englobadas por los serranos en la categoría de “conocer el tiempo”; se define a los tesifteros como personas que “entienden el tiempo”, que “saben del tiempo”. Entender o conocer el tiempo implica discernir que detrás de aquello que los pobladores legos perciben como fenómenos atmosféricos subyace la voluntad e intencionalidad de los ahuaques, y que lo que a simple vista es percibido como rayos o como granizo por los serranos constituyen manifestaciones y acciones de otra índole desde la perspectiva de los dueños del agua. Por ejemplo, donde los nahuas perciben rayos (*tlapetlani*) descendiendo con violencia del cielo, desde el punto de vista de los ahuaques se trata de látigos que estos seres, a la manera de un charro, arrojan desde las nubes a la superficie terrestre para depredar objetos, árboles, construcciones y toda clase de posesiones de los seres humanos. A su vez, lo que los nahuas designan como granizo (*tecihuítl*) y describen como pequeñas esferas de hielo, se trata, en la mirada de

los ahuaques, de precipitaciones de semillas. Se explica al respecto que habitualmente los dueños del agua se alimentan de semillas de arvejón y de otras plantas en las nubes y que, cuando la provisión se acerca a su fin, arrojan las semillas que aún conservan para cosechar y obtener con ellas nuevas reservas abasteciéndose en las milpas de los serranos.²¹ Como explicó una curandera de Santa Catarina del Monte: “En tiempo de aguas vienen y sueltan el *granizazo*, con eso ya se llevan la semilla, ellos se despachan; se lo llevan para que tengan para su temporada, para que tengan provisión, para embo-degarlo”. Una anciana de Amanalco indicó:

Los ahuaques viven de los que nosotros sembramos: cuando graniza es que están cosechando, ¿sabe por qué? Porque cuando está buena la semilla, ya sea el chícharo, el haba, la calabaza, cosas de verdura, vienen para comer, y con el mismo granizo se marchita y todo el vapor o el olor de la semilla se lo llevan. Para ellos ésa sería su semilla, su cosecha que levantan, así es.²²

Un anciano de la misma comunidad explicó:

Cuando cae así fuerte el granizo y tienes tu plantío —sembraste ahí tu alfalfa, aquí el frijol, allí tus papas o tus ejotes, arvejones, chícharos, lechuga, cilantro, un ciento de cosas, tu milpa, allá tienes ciruela, tienes manzana—, pero cuando cayó el granizo todo lo fregó y entonces todo el olor, el aroma, se subió pa’arriba, lo llevaron los ahuaques. Ahora ése lo guardan, pero aquí no lo vemos, ése lo guardan y tienen todo el año: un ciento de elotes, chayotes, calabazas, flores de calabazas, hongos, ellos lo tienen guardado.²³

Según se explica en las comunidades, a los tesifteros les resulta posible, debido al saber recibido en su iniciación y al compartir las perspectivas de los dueños del agua acerca de los fenómenos atmosféricos, establecer acuerdos y alianzas con los ahuaques con el fin de preservar los bienes y cultivos de los serranos, defendiendo sus

²¹ David Lorente Fernández, *op. cit.*, 2011. Sobre la presencia de una ideología de carcería o depredación en el contexto de las sociedades agrícolas mesoamericanas, véase Danièle Dehouve, “El venado, el maíz y el sacrificado”, *Diario de Campo, Cuadernos de Etnología*, núm. 4, 2008.

²² Adelaida Gregoria Rojas Xochimil, 62 años, San Jerónimo Amanalco, 29 de abril de 2015.

²³ Adrián López Mandes, 61 años, San Jerónimo Amanalco, 13 de mayo de 2015.

intereses. Su actuación logra revertir un sistema rapaz y asimétrico de obtención de recursos para convertirlo en una dinámica en la que los dones no sean agonísticos, consigue establecer un mercado en el que la transacción ponderada sustituye a la guerra por los recursos. Su principal función es revertir estas *razzias* o rapiñas que, deprestando las posesiones de los serranos, abastecen y posibilitan la subsistencia de las comunidades del mundo del agua, proporcionando mediante ofrendas a los ahuaques, representando a la comunidad, los bienes que necesitan para vivir.²⁴

A menudo, los tesifteros gozan de invisibilidad social en sus comunidades, debido probablemente al estatus ambivalente que se les atribuye en lo que respecta al empleo de sus facultades derivadas de “conocer el tiempo”. Por un lado, se considera con frecuencia que el dominio de los rayos y del granizo pueden ser empleados de una manera ambigua, con fines benéficos o destructivos. Por otro lado, a los tesifteros suele atribuírseles una fortaleza anímica inusual susceptible de ser canalizada en diferentes especialidades rituales, además de aquellas por las que se les tiende a identificar.

Se considera que los tesifteros poseen un “corazón o espíritu fuerte” (*resistiroa animancon*)²⁵ y que cuentan, según la idea popularmente extendida, con un corazón “recubierto de pelo”.²⁶ Éste denota la fuerza de su entidad anímica —el espíritu-*animancon*—, la cual irradia hacia las extremidades corporales, ramificándose a partir del núcleo central rector.²⁷ La naturaleza fuerte del corazón (*yolotl*) se

²⁴ David Lorente Fernández, *op. cit.*, 2011.

²⁵ Véase la nota 19.

²⁶ La cobertura pilosa pareciera indicar la fortaleza anímica del espíritu-*animancon* de los tesifteros, aspecto que comparten con otros ritualistas locales, como los brujos (*tetlachihui*) y las brujas que chupan la sangre (*tlahuepuchi*); véase, sobre esta condición, Antonella Fagetti, *op. cit.*, 1998; Marie Noëlle Chamoux, *op. cit.*, 2011. Cabe señalar aquí que esta característica no se asocia en la sierra con una conceptualización del fenómeno, relación o entidad que en otras regiones se conoce como “nahual”. La composición anímica de los nahuas de Texcoco es marcadamente intrasomática. No se hace referencia a un *alter ego* o animal compañero que habite en el exterior del organismo; el fenómeno del *tonal* zoomorfo con el que un sujeto mantiene relaciones de coesencia o la identidad anímica con plantas, animales, rocas o fenómenos atmosféricos no fue referido por sujetos legos ni ritualistas. Pero sí se registra el fenómeno del nahualismo: según explican los pobladores, ciertos ritualistas ostentan la capacidad de externar su espíritu durante sus experiencias oníricas para transformarse en, o manifestarse como, animales. A menudo los brujos *tetlachihui* son denominados *nahuales*, y considerados ambos términos como sinónimos. Para una perspectiva más amplia del fenómeno en Mesoamérica, véase Roberto Martínez, *El nahualismo*, 2011.

²⁷ En la concepción de la persona entre los nahuas de Texcoco, se distinguen dos entidades anímicas. La primera es el “alma”, que reside en —y se identifica con— el corazón (*yolotl*);

considera que transfiere un exceso de “calor” al especialista y lo provee de una notable resistencia frente a las agresiones o afecciones espirituales dirigidas en su contra. Asimismo, este calor y fortaleza excesivos se manifiestan y transmiten a través de su mirada. La vista intensa y penetrante atribuida a los tesifteros se traduce en la capacidad de “ojar” y dañar mediante la sola fijación hipnótica de la vista en la persona de su adversario. Un hombre de Tecuanulco refirió 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”.

Los detalles que giraron en torno al primer encuentro con el tesiftero con quien trabajé más cercanamente aportan información en este sentido. Una partera consultada sobre la vivienda de don Cruz, me advirtió: “No vaya preguntando a la gente por el granicero; explique que busca a don Cruz porque le han dicho que sabe curar, y que usted lo busca porque quiere que le cure”. Tiempo después se reveló que, de acuerdo con la opinión difundida en su comunidad, don Cruz se estaba recuperando de una afección producida por los ahuaques al intervenir en una curación compleja y esta situación le imbuía la condición de persona “peligrosa” o “contaminante” en el pueblo. Pero, a su vez, las especialidades rituales que parecía dominar el tesiftero contribuían a conferirle un estatus ambivalente en la comunidad. El marido de la partera expresó en un momento de la conversación: “don Cruz, que cura y sabe el tiempo, también de huesos sabe”. Días después añadió, bajando la voz: “martes y viernes ellos oyen, porque son los días de los brujos”. En mi primera conversación con don Cruz, él mismo ofreció: “Te puedo enseñar a echar [brujería] y te puedo enseñar a curar”.

la segunda es un complejo de “espíritus” identificados con los “pulsos” y considerados como irradiaciones del “alma” (“es lo mismo el corazón, los pulsos, los *espíritus*”, dijo una curandera refiriéndose al sistema como un complejo unitario). Asimismo, se habla de *espíritu* (en singular) para referirse a una entidad constituida por la configuración unificada de los espíritus-pulsos, que —se considera— reproduce las características físicas y caracterológicas de la persona y puede abandonar el organismo, bien en viajes oníricos, bien al ser apresada por alguna entidad (como los ahuaques). Significativamente, los nahuas se refieren tanto al “alma” como al “espíritu” con los mismos términos (formados a partir del sustantivo castellano *ánima*): *anmancon*, *ianimancn*, *animancon* o *animanconco*. Esta identidad terminológica pone de manifiesto la naturaleza unitaria del complejo que, sin embargo, es susceptible —dependiendo de los contextos, según explican los nahuas— de “fragmentarse” o concebirse en segmentos menores. Acerca de las concepciones anímicas en la región; véase David Lorente Fernández, “Medicina indígena y males infantiles...”, en *op. cit.*

Cuando, como sucede a menudo, los serranos identifican a los tesifteros con los brujos o *tetlachihui* aluden a las facultades que les atribuyen para provocar enfermedad y ocasionar lo que denominan “daño”. Indican tácitamente que por el hecho de ejercer el don de tesifteros cuentan con la atribución de ser “brujos”. Se asume que la posesión de un “corazón o espíritu fuerte” les confiere la capacidad deliberada de producir “mal de ojo” mirando con fijeza a la víctima, o de inducirle una variante de mayor gravedad, denominada *xoxal*, que se manifiesta como forúnculos o “bolas” que afloran en la cabeza o las manos del afectado (*xoxa* se traduce como “embruja para que salga un tumor”).²⁸ Así mismo, se les confiere la facultad de exteriorizar su espíritu mediante experiencias oníricas con el fin de dañar o “devorar” el corazón u otros órganos vitales de la víctima. A estas prácticas “psíquicas” o anímicas se le aúna la sospecha, implícita en las conjeturas que los parientes del enfermo hacen de las verdaderas causas que produjeron la enfermedad, de que, valiéndose de su vínculo con los ahuaques y persiguiendo incrementar su poder, el tesiftero “entregue” deliberadamente a ciertos individuos a los dueños del agua. El espíritu “vendido” y confinado en el intramundo le reportaría, se dice, ganancias y favores al tesiftero por parte de los ahuaques.²⁹

En ciertos casos, la tendencia individual de un especialista corrobora la identificación entre tesiftero y brujo. Ciertos tesifteros incursionan en la brujería entablando un pacto con San Cipriano, rezándole al “Señor de los aires” —el *Temilo* o diablo que rige a los *yeyecame*,³⁰ tenidos por *amo tlacame*, “no humanos”—, o aprendiendo técnicas rituales de control o captura del espíritu a distancia, como conjuros, veladoras o el empleo, a manera de trampa, de una olla de barro, etcétera.

²⁸ Yolanda Lastra incluye el término *so:sa* (*xoxa*) en su glosario lingüístico (*El náhuatl de Texcoco en la actualidad*, 1980, p. 149). Por su parte, fray Alonso de Molina registra en su clásico diccionario el verbo *xoxa* como “aojar o hechizar u ojea a otro” (*Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, 2004 [1970], p. 162).

²⁹ “¿Seguro lo entregaron, verdad? ¿Lo entregaron?” —acusó en cierta ocasión la madre de un muchacho enfermado por los ahuaques a los dos tesifteros que dirigieron el proceso de curación (David Lorente Fernández, “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*, núm. 18, 2012, pp. 188, 191).

³⁰ David Lorente Fernández, “El ‘aire’ o *yeyecatl* entre los nahuas de Texcoco: notas etnográficas sobre una fuerza volátil, patógena y asociada al diablo”, *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 45, núm. 1, 2015, pp. 253-285.

Por otro lado, y aunque no ejerzan la brujería, se considera que con aprendizajes suplementarios algunos tesifteros adquieren destrezas para tratar ciertos tipos de “daño”, como la intrusión de sustancias y flemas patógenas en el organismo del enfermo. La hija de Juan Velázquez, reputado tesiftero de Santa Catarina del Monte, fallecido hacia 1980, contó acerca del deceso de su padre y de su trabajo:

Había tres [graniceros] aquí en el pueblo, pero la verdad ya no viven [...] Y el que sabía más, mi papá. Sí, porque luego así se enfermaban y ya venían a verlo, ¡fue hasta el Distrito [Federal]! O sea, que era *naturista*, con hierbas los curaba. De *aigre*, de las enfermedades 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 sabía hacer las cosas [...] Pues la verdad, cuando murió quién sabe qué fue lo que tuvo, porque a los enfermos él *les jalaba la enfermedad con la boca*, todo así los chupaba. No sabíamos si en verdad nada lo pasaba o a lo mejor sí se pasaba algo de materias, porque sacaba materias así feo, haga de cuenta que salía pues así como pus, que lo que le sacaba lo escupía, pero para saber si algo no se le pasaba.³¹

El tratamiento de enfermedades de brujería transcurría paralelo a sus atribuciones conjuratorias contra el granizo y a las actividades terapéuticas destinadas a restituir los espíritus de enfermos considerados como apresados por los ahuaques en los arroyos.

Mas allá de ejercer o tratar la brujería, ciertos tesifteros practican también —en ocasiones de manera simultánea, como se vio en el caso de don Cruz— una amplia diversidad de rituales terapéuticos dirigidos a brindar tratamiento a males infantiles (alferecía, xoxal, susto, mal aire, empacho, caída de mollera, etcétera), sanar luxaciones y roturas de huesos, tratar erupciones cutáneas, atender enchucamientos o curar afecciones anímicas como el mal de ojo.

Los ejemplos referidos ilustran con claridad que la noción de “tesiftero” no constituye una categoría restrictiva que englobe únicamente el control de los fenómenos meteorológicos o que constriña el campo de actuación del ritualista a manifestaciones relacionadas con el granizo o el rayo. Antes bien, pareciera designar a un tipo de

³¹ Juana Velázquez, 45 años, Santa Catarina del Monte, 16 de mayo de 2004.

ritualista que articula diferentes aptitudes y facultades relacionadas con el dominio de prácticas terapéuticas —tratamiento de los huesos, uso de farmacopea herbolaria, manejo de recursos para la curación de afecciones infantiles o tratamiento del “susto” o “mal aire”, entre otros—,³² a las que aúna el conocimiento de saberes ocultos para la población lega y que implican la gestión de determinadas energías anímicas o el establecimiento controlado de relaciones con ciertas entidades concebidas como potencialmente peligrosas.

En la sierra se sostiene a menudo: “Los tesifteros son *malos*, son peligrosos”. Un anciano de Amanalco agregó: “Si uno de esos señores se enoja, puede granizar en tu terreno y terminarse la cosecha, o puede enfermarse uno”. No obstante, su aspecto benéfico también era, y continúa siendo, abiertamente reconocido. El mismo informante de Tecuanulco que afirmaba temer la mirada del ritualista refirió sobre el tesiftero: “Cuando falleció 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 referida al “cuidado” se presenta ampliamente extendida entre los nahuas de la sierra (“aquí lo querían bastante a ese señor porque ‘cuidaba’”). El propio don Cruz explicó al respecto: “yo *me responsabilizo* de las semillas, te responsabilizas de atajar cada año para que no caiga recio el granizo”.³³ Las actividades terapéuticas destinadas a tratar a los “enfermos de lluvia” también eran concebidas como una obligación derivada de la posesión del don y a la que consideraba que —bajo el imperativo de sufrir castigos infligidos por los ahuaques— no podía sustraerse. Dicho brevemente, preservar las semillas cultivadas de la comunidad y velar por la integridad de los vecinos constituían el aspecto central de su trabajo.

³² Dichas prácticas se corresponden con las que tienden a caracterizar a otros tipos de especialistas médicos entre los nahuas: huesero, yerbero o curandero naturista, curandero de sustos o espantos, el que hace limpias de “aires”, etcétera; Antonella Fagetti (comp.), *Los que saben. Testimonios de vida de médicos tradicionales de la región de Tehuacán*, 2003.

³³ La dimensión “cuidadora” de asumir la responsabilidad de las milpas comunitarias para lograr que los sembradíos lleguen a buen término y fructifiquen relaciona al tesiftero con una importante atribución de “dador de vida”, de conductor del correcto desarrollo de dichos procesos. Perig Pitrou, “El papel de ‘aquel que hace vivir’ en las prácticas sacrificiales de la Sierra Mixe de Oaxaca”, en Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath (coords.), *op. cit.*, 2011.

El reclutamiento: golpe del rayo y enfermedades iniciáticas en la elección de los tesifteros

Aunque se considera que existen diferentes modalidades de llamado o reclutamiento entre los tesifteros, tras sus diferencias formales subyace, según se aprecia en diferentes relatos, un aspecto común: mediante ellos se concibe que el espíritu-*animancon* del elegido es sustraído del cuerpo (*tonacayo*) y, en el transcurso de un estado catatónico que sume al organismo en una parálisis —descrita como una “muerte” en los testimonios de los serranos—, trasladado transitoriamente al interior del manantial, esto es, al intramundo que es definido como el ámbito distintivo de los ahuaques.

Las modalidades más comunes que adopta el reclutamiento son dos: el golpe de rayo y la enfermedad. El examen de diferentes narraciones revela que, aunque en ocasiones la primera origina “atajadores” y la segunda “curanderos” —aunque se dijo anteriormente que los tesifteros aúnan ambas funciones, conjuratorias y terapéuticas—, las dos formas de llamado tienden a articularse y a considerarse equivalentes en el mismo proceso personal. El golpe de rayo constituye el más común. Don Cruz refirió que el rayo debe señalar en cuatro ocasiones al elegido, como muestra su propia historia individual, narrada más adelante. La descarga puede ser de carácter espontáneo o provocada por el neófito que desee recibir el don. Se considera que su propiciación radica en la mera decisión personal. “Si tienes el deseo —aclaró 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*”.

Esta imagen de la descarga que golpea en cuatro ocasiones —representando el cuatro un número significativo en la sierra— y que implica una acción reiterada, de forma idéntica, en cada ocasión, se corresponde de manera coherente con la lógica presente en las prácticas rituales nahuas de la región, la cual recurre a la concatenación cuádruple de acciones o gestos rituales para denotar un “cierre”, señalando así que cierta secuencia ceremonial o práctica curativa —limpias con huevo, operaciones involucradas en el tratamiento del susto, etcétera— ha sido correctamente ejecutada y llevada a cabo con la máxima eficacia hasta alcanzar su término o consecución. Los cuatro rayos aluden a una investidura “acabada”, a un proceso de reclutamiento completo.

No obstante, cada uno de los impactos individuales se concibe como una duplicación de la descarga; según los nahuas, el recibir el golpe del rayo implica experimentar dos impactos. Dijo un anciano: “Les cae el rayo, truena y *está allí el cuerpo*, luego vuelve a tronar y *revive*”. Se considera que la primera descarga sustrae el espíritu del cuerpo del individuo elegido por los ahuaques y que la segunda lo restituye al organismo. En el periodo transcurrido entre ambas el espíritu trasladado permanece, investido de la naturaleza y características de un dueño del agua o ahuaque, confinado en el manantial. Desde la perspectiva de los nahuas de Texcoco el golpe de rayo no implica entonces la intrusión de una “fuerza divina” en el neófito ni la inoculación de un poder extrahumano en quien la recibe, quien, por medio de esta intrusión “sacra” o hierofánica, adquiriría propiedades supraordinarias para dominar las nubes, la lluvia o diversos tipos de meteoros. Antes bien, dicha descarga es concebida como un puente o tránsito mediante el cual el espíritu del sujeto elegido es transportado al intramundo de los seres acuáticos, involucrado allí ritualmente en cierta relación social —tiempo en que el cuerpo fulminado permanece inconsciente tendido en el lugar del impacto— y retorna nuevamente al organismo sometido a una transformación ontológica y provisto, se dice, de características distintivas. A partir de la primera descarga —provista de un doble carácter, de reclutamiento e iniciática— el viaje anímico está en condiciones de repetirse. Es, según se dice, precisamente en el control voluntario y consciente de la capacidad de disociación entre el espíritu-*animancon* y la corporalidad física —que entre los sujetos legos acontece únicamente de forma incontrolada en las experiencias oníricas, situaciones de ebriedad o contextos de enfermedad—, donde radica la dimensión definitoria del tesiftero, su eficacia y su legitimación como intercesor.

No obstante, ciertas intervenciones detienen el comienzo del proceso iniciático: indican los testimonios nahuas que cuando el elegido permanece inconsciente tras la descarga, sólo un tesiftero está en condiciones de manipularlo; si lo hiciera un profano, se considera que el organismo del fulminado, su cuerpo, moriría, y el espíritu-*animancon* transformado en ahuaque permanecería confinado en el agua. Si a una persona le cae el rayo, se dice, “deben dejarlo que esté tirado un tiempo, porque, cuando lo levanta uno, los ahuaques no liberan su espíritu y muere esa persona. Los dueños del agua son celosos y no dejan a cualquiera tocar a quien escogieron

con el rayo". Cuando interviene el granicero opera en cambio el "despertar" al mundo terrenal del individuo "revivido" tras la descarga. En cierto relato se narra cómo un joven fue fulminado en el monte "y quedó privado mucho tiempo, y vio cómo, durmiendo, lo andaban trayendo los ahuaques y cómo el mundo del agua era igual que el del hombre: tienen familia, animales, casas [...] después ya despertó".

Un ejemplo ilustrativo de la elección por golpe de rayo lo constituye el testimonio iniciático narrado por don Cruz, en el que se distinguen, diferenciadas en secuencias correlativas, la sucesión de experiencias que configuran el reclutamiento e incluyen las cuatro descargas de rayo antes mencionadas:³⁴

Cuando primerito no quería yo enseñarme, iba por la orilla del río y muchas veces me enfermé, me agarraron; [los ahuaques] me agarraron mis espíritus. Me dolía mi cabeza, mis manos ya se hincharon por aquí [las muñecas y los brazos], me quitaron mis espíritus. Vivía en ese tiempo mi suegra, su mamá de mi esposa sabía curar, entonces me curó. Y 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 la lluvia, por decir vas a leñar o vas a cuidar, cuando llevas tus animales ya los juntas 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, como no teníamos terrenos y no habíamos sacado más hectáreas, 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 corriendo como a las cuatro de la tarde para al oscurecer verme ya subiendo adonde están las últimas casitas, en la veredita. ¡Ya está tronando, ya va tronando! Cuando truena hasta parece que alumbra en el cerro de allí [el Tlamacas]. Digo: ¡Híjoles, me va a agarrar! Y aquí ya chispea el agua. Así que agarro once 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 mon-

³⁴ La transcripción integra los testimonios resultantes de dos sesiones de conversación informal efectuadas los días 30 de enero y 12 de julio de 2005; las grabaciones fueron articuladas posteriormente, atendiendo a su lógica narrativa, en el mismo episodio.

toncito de magueicitos chiquititos *asina* [...] Qué cosa, ¡cuando aparece alguna nube y me dio un pinche rayo por acá *asina* [en el hombro y el brazo izquierdos] y que me tumba encima de los magueyes! ¡Y que 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 me dieron el chingadazo en la cabeza! Pero no me fui a caer boca abajo, sino que me fui a caer *asina*, boca arriba, me botaron [...] Cuando me levanté ya me 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 ochenta metros, cien metros para llegar a la casita acá hasta acá arriba. Y aquí ya está comenzando a llover. Cuando llegué estaba mi señora —ya era noche, pues ya se acostaron—, me humeó con unas plumas de gallina, se las quitó y las 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 allá 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 chalanes, dos chalanes 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, cerca del río [el Partidor] fue donde me tocó otro. Fui de viaje y 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].

De manera significativa, las secuencias del testimonio parecen corresponderse con etapas distintas del proceso de reclutamiento e iniciación. En el relato es posible apreciar las sucesivas descargas del rayo hasta alcanzar la cuarta y última, que es, tácitamente, considerada como el punto de inflexión entre el reclutamiento y el inicio del

genuino proceso de aprendizaje (“ya después mejor ya me enseñé todo bien”). Pero además, cabe indicar, el testimonio pone de manifiesto en segundo plano una serie de aspectos relevantes, desvelando, por ejemplo, quiénes actuaron como terapeutas y brindaron las primeras atenciones al elegido cuando recibió la descarga del rayo (la esposa y, a través de ella, su suegra, que se infiere poseía el conocimiento de ciertas prácticas rituales). Un aspecto destacable del relato es que presenta estrechamente articulados la vocación por golpe de rayo y los episodios recurrentes de enfermedad: la pérdida reiterada de los espíritus cada vez que don Cruz se aproxima al manantial, fruto de los intentos sucesivos de los ahuaques por retenerlo o transferirlo al intramundo del agua —su suegra, conocedora, le advierte entonces con sobresalto sobre la necesidad imperante de iniciarse: “tienes tu don”, “si no, te vas a seguir enfermando, y después pues te vas a morir”.

En ciertos casos, no obstante, más allá de presentarse articuladas con el golpe de rayo, las enfermedades iniciáticas aparecen investidas de notable autonomía y producen trayectorias de reclutamiento marcadas únicamente por la presencia de afecciones acuáticas relacionadas con los ahuaques. Las enfermedades ligadas cercanamente con la elección de los tesifteros y la existencia de padecimientos propiamente iniciáticos se inscriben en la referida categoría nosológica serrana de “enfermedades de lluvia”. Dichas enfermedades se consideran comunes en la sierra, y derivan del encuentro fortuito que tiende a sobrevenir cuando un individuo acude a un manantial o a una corriente de agua al mediodía, momento en que se concibe que los dueños del agua emergen del intramundo para recibir el calor de los rayos solares y se encuentran propicios al encuentro con los serranos. Los relatos orales describen cómo la víctima es susceptible entonces de dañar inadvertidamente el ámbito de los ahuaques, invisible a los ojos profanos, y ser agredida en represalia, o resultar “agarrada” deliberadamente y apresada su entidad anímica por los dueños del agua debido a la apetencia que despiertan en éstos ciertas características personales (la belleza de una muchacha del pueblo o de un niño, la profesión, deseada por los ahuaques, de quien se acerca al lugar, etcétera). Tales enfermos, denominados “enduendados” (por el sustantivo “duendes”, que en ocasiones remite a los ahuaques) o “encantados”, reciben el tratamiento de un tesiftero, quien, mediante sus experiencias oníricas, averigua los motivos de la captura y determina si se trata de un enfermo “común”, por así

decir, o de un caso de talante iniciático, en el que advertirá al neófito del peligro de someterse a la experiencia si se encuentra en posesión de un “corazón débil” (“si son de corazón blandito, pues se pueden encantar”), y supervisa al futuro tesiftero durante su curación y recuperación posterior.

No obstante, en ciertas circunstancias las “enfermedades de lluvia” asumen modalidades distintas que las distancian del encuentro acuático y las sitúan en otras zonas de la experiencia, definiendo itinerarios iniciáticos diversos.

Un caso representativo de enfermedades iniciáticas no acuáticas lo constituye el proceso de reclutamiento del tesiftero de Santa Catarina, Juan Velázquez, al que se mencionó anteriormente, cuando éste era apenas un niño de alrededor de seis años:

Lo mandó su mamá por leña al monte, y fue a encontrar, en unas peñas, una mesa de Día de Muertos pequeñita [propiedad de los ahuaques] con toda la ofrenda dispuesta, y había plátanos, pan, naranjas, mole, dulce de calabaza, todos sus manjares. Juan llegó, y: “¡Ay, está hasta humeante, está calentito!” —dijo, y se lo comió. Y: “¡no, pues ya me llené!, ¡no, pues aquí hay pan [...]!, ay, aquí hay plátanos”. Agarró y los ocultó en la camisa y se guardó las naranjas. Buscó la leña y se vino. Al regresar a casa de sus papás, le dio sueño; al instante, luego luego, se durmió. Y en sueños oyó a los ahuaques que le gritaban: “¡Tatajuan, tatajuan! ¡Gualan, gualan! ¡Juan, Juan, vente!” —le hablan en náhuatl, como hablan ellos; del otro mundo le hablan en su lengua al chamaquito, le dicen: “¡Tatajuan, gualan, gualan, tatajuan!”. Sí, le gritan, le dicen, se están burlando de él, se ríen de él, del chiquillo. Despertó sobresaltado cuando su mamá lo llamaba para comer: “¡Juan, Juan, ven acá!, dice. ¡Ven a comer, hijo!” “No tengo hambre, mamá.” “¡Ay! —recordó entonces Juan entusiasmado— ¿Y mis plátanos?” —Buscó los plátanos y las naranjas que traía en su camisita [...] No estaban. ¡Se hicieron nubes y granizo! El plátano se convirtió en nubes y la naranja en granizo. Los traía en su ropa, ya derretidos. ¡No había frutas, sólo vapor y como hielo frío! Desde ese día Juan empezó a hablar bien ronco, como si tuviera anginas. Nunca más se compuso, por culpa de los ahuaques. Se entregó, se hizo tesiftero. Cuando veía que se ponía muy fea la nube, hacía sus rituales para contestarles a los ahuaques y correr las nubes para otro lado.³⁵

³⁵ Narrado por la curandera doña Fausta Linares, 64 años, Santa Catarina del Monte, 1 de julio de 2004.

En este caso, la enfermedad que define el reclutamiento y el comienzo del proceso iniciático manifiesta un cariz particular. Deriva de haberse engolosinado Juan, siendo niño, de un alimento que pertenecía al intramundo de los ahuaques, constituido en este contexto por un altar de Día de Muertos que los espíritus habían dispuesto en el bosque. Además de revelar el episodio que los dueños del agua cuentan con sus propios difuntos-animitas como sucede con los nahuas serranos, y que les dedican prácticas ceremoniales análogas en fechas semejantes, el testimonio pone de relieve un aspecto que resulta esclarecedor: el cambio de perspectiva entre el mundo ahuaque y el de los seres humanos ordinarios. Al inmiscuirse en el interior de sus dominios, Juan se ve inmerso y adopta el punto de vista de los espíritus del agua: percibe el altar de muertos con sus ofrendas de fruta y se guarda para sí, incurriendo en una transgresión, los alimentos destinados a los muertos ahuaques. Imbuido aún de dicha perspectiva, arriba a casa de sus padres, donde se queda dormido. Entre los nahuas serranos, el sueño excesivo indica, de manera implícita, que el encuentro con los dueños del agua produjo algún tipo de alteración anímica —más tratándose de una transgresión—, y que el espíritu de la persona probablemente se halla confinado en el intramundo. Al despertar, y adoptar en consecuencia nuevamente la perspectiva de los serranos, lo que en el mundo de los ahuaques eran frutas, naranjas y plátanos, pasaron, vistas desde la mirada nahua, a constituir nubes y granizo. Destaca en este sentido que el fenómeno definido por los nahuas como granizo constituye, desde la visión del intramundo, semillas de plantas que los ahuaques arrojan a las milpas para obtener alimento cuando el suyo escasea, lo que sugiere la existencia de una lógica relativamente estable en la traducción de este tipo de percepciones.³⁶ Las enfermedades iniciáticas parecieran manifestar, por consiguiente, un medio de reclutamiento por familiarización del neófito con los juegos perceptivos que operan al transitar de un plano de humanidad a otro. Estos planos, adyacentes y yuxtapuestos, forman parte de un mismo cosmos y lo que los separa, en palabras de Pitarch, “no es tanto una distancia geográfica sino una diferencia ontológica”.³⁷

³⁶ Acerca de entrecruzamientos semejantes de perspectivas entre instancias humanas y espíritus, entidades no humanas o almas de muertos y diversas almas de la misma persona, véanse, para el caso mesoamericano, Pedro Pitarch, *La cara oculta del pliegue...*, *op. cit.*, y para el contexto amerindio, Eduardo Viveiros de Castro, *op. cit.*, 2010, entre otros.

³⁷ Pedro Pitarch, *La palabra fragante. Cantos chamánicos tzeltales*, 2013, p. 15.

El cambio en el tono de la voz experimentado por Juan a raíz de la enfermedad iniciática manifiesta una transformación ontológica y advierte, para el imaginario serrano, que inició el proceso de conversión del niño en tesiftero sin la necesidad de mediar la presencia de las descargas del rayo.

No obstante, de acuerdo con los nahuas, junto con el golpe de rayo y los males iniciáticos se concibe que el "don" puede resultar también innato, y ser recibido por el feto durante el proceso de gestación. Estos casos se constatan por ciertas señales corporales o predisposiciones que indican la presencia del don en el individuo. Algunos ejemplos servirán para ilustrarlo. Don Cruz explicó que ciertas personas muestran, en la palma de la mano derecha, un trazado de líneas llamado "las Estrellas del Mar", figura asociada con el mar, que se concibe el origen último de todas las aguas terrestres y pluviales que irrigan la sierra; el "don", en este caso, se manifiesta por llevar impreso en el propio cuerpo una imagen del agua como ámbito de los ahuaques. Asimismo, mostrar una cruz de venas en la muñeca supone otro indicio; en este caso, la cruz pareciera aludir al implemento conjuratorio. Frente a estos signos corporales, ciertas conductas manifestadas por el sujeto revelan la posesión del don de nacimiento, como la capacidad de ver a los ahuaques. Don Cruz explicó que "ellos *se enseñan* espontáneamente cuando tiene uno *su destino*". A su vez, la hija de un hombre de San Jerónimo que fue tocado por el rayo pero que no completó su iniciación mostró su temor a mirar las nubes de tormenta y exclamó: "¡Qué tal si *los veo*, qué tal si tengo el don!".

En ocasiones, este don por nacimiento se atribuye a una transmisión hereditaria, aunque no premeditada, por descendencia bilateral directa de un progenitor a cualquiera de sus hijos, varón o mujer. Era el caso de la mujer antes referida, temerosa de mirar a las nubes de tormenta, que sospechaba haberlo heredado de su padre; también la hija de Juan Velázquez especulaba con haberlo recibido de su padre y afirmaba haber ahuyentado en ocasiones las nubes de granizo con un crucifijo. En Tecuanulco, el fallecido granicero Cruz Alonso al parecer se lo había transmitido a su hijo y ambos trabajaban en común conjurando las tempestades.

Iniciación onírica, pacto de comensalidad y compadrazgo con los ahuaques

Una vez recibido el llamado y aceptado el don, la iniciación del tesiftero se desarrolla a través de los sueños. El proceso de aprendizaje es descrito como una experiencia individual y sin intervención de otros tesifteros, a diferencia de lo documentado entre los graniceros de áreas vecinas de Tlaxcala y Morelos.³⁸ A menudo se constata que el neófito recibe, no siempre de forma deliberada, durante su curación y prolongado restablecimiento, saberes empíricos del ritualista que lo trató, como remedios usados en curaciones, manejo ceremonial de objetos rituales, el contenido de oraciones —católicas o elaboradas por el tesiftero que atiende al neófito— o testimonios ligados a su experiencia particular. No obstante, el resto del aprendizaje se concibe como un proceso individual. Los tesifteros enfatizan el carácter personal y personalista de los conocimientos, cuya eficacia y legitimidad derivan precisamente de su talante particular, consustancial, inmanente, es decir, ajustado a un entendimiento y a una manera de trabajar que se ciñe a las características personales y anímicas del sujeto, a la constitución y naturaleza o grado de fortaleza de su “corazón o espíritu”, a las condiciones específicas en que tuvo lugar su reclutamiento; a su historia o trayectoria personal construida a partir de sus propias experiencias, etcétera. Es coherente al respecto la extrañeza y desconfianza que los tesifteros, y terapeutas nahuas en general, manifiestan ante el hecho de que el conocimiento pudiera ser consignado o transmitido de forma estandarizada mediante libros que sirvieran de guía o de modelo único al posible aprendiz o neófito; el conocimiento en torno a los ahuaques carece de dogma y cada tesiftero es susceptible de reelaborarlo en parte y de innovar o ejercer a su modo. La misma concepción del saber ahonda en el hecho consecuente de que la riqueza del desempeño ceremonial radica en su diversidad, en las diferentes maneras de concepción y aplicación, y en la máxima de que un conocimiento ritual que no se encontrase estrechamente asociado con las características y la historia de su detentador se desprestigiara o carecería, en cierto modo, de eficacia. Al preguntar a don Cruz quién le había enseñado, contestó: “Nadie, nomás en sueños. Yo sueño”. Refirió

³⁸ Véase la revisión de los conjuradores del tiempo presentes en estas regiones en David Lorente Fernández, *op. cit.*, 2011, cap. 1; “Graniceros, los ritualistas del rayo...”, *op. cit.*, 2009.

que tras los impactos del rayo se encontraba platicando en sueños con los ahuaques cuando su mujer, asustada, lo despertó: “Si me hubieran dejado, cuando hubiera llovido no me hubiera yo mojado”. Refirió el caso de un tesiftero de Amanalco que atajaba el granizo sin mojarse, y concluyó: “Y yo siempre me cobijo porque me mojo. Por eso todavía me faltó otro cachito [...] ;Me despertaron, pues ya no!”. El sueño se concibe como el medio de comunicación a través del cual los ahuaques transmiten el conocimiento iniciático al tesiftero.

Un aspecto importante a destacar es que, cuando los tesifteros se refieren a los sueños y al acto en sí de soñar, denotan algo que va más allá de permanecer dormido y experimentar emociones o visiones oníricas. “Soñar” no se traduce, para los nahuas, en tomar por cierto o dotar de estatus de realidad al contenido del sueño, como si se tratase de un sueño premonitorio en el contexto de la tradición cultural occidental. Soñar no tiene que ver con un proceso mental ni con la idea de la existencia de una representación, ni siquiera con el hecho de estar dormido. Soñar supone acceder a cierto estado que en ocasiones se denomina “quedarse privado”, “privarse”, y que implica la ausencia de movimiento en el cuerpo, una suerte de trance no cinético. Tal estado acontece simultáneamente a la exteriorización del espíritu-*animancon*, que se desenvuelve, de acuerdo con las exégesis nahuas, en el entorno circundante aunque de modo no perceptible para un individuo lego. El sustantivo *temictli*, empleado antiguamente en el náhuatl serrano, es traducido por Rémi Siméon como “sueño, ensoñación”,³⁹ y por Alonso de Molina como “sueño, lo que soñamos”, y *temiqui.ni* como “soñar”.⁴⁰ Frances Karttunen traduce *temiqui* como “soñar algo”, en el sentido de la acción de un verbo intransitivo.⁴¹

Para los nahuas serranos, el acto de soñar tiene lugar en tanto constituye el polo de un binomio, o el comienzo de una acción que concluye con otra acción de signo contrario. Soñar tiene como punto de término el despertar. Soñar-despertar es equivalente a privarse-despertar, y un aspecto significativo de ambas acciones es que privilegian la dinámica de apertura-cierre por encima del momento o periodo del día en que tienen lugar. Se suele soñar de noche y quedarse privado de día, pero en ocasiones se dice que, tras que-

³⁹ Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, 1988, p. 470.

⁴⁰ Fray Alonso de Molina, *op. cit.*, p. 111.

⁴¹ Frances Karttunen, *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, 1992, p. 223.

darse privado de día, alguien “se despertó”,⁴² o se describe cierto comportamiento diurno que implica que alguien quedó inmóvil y viajó como espíritu-*animancon* a algún paraje con los términos: “yo creo que se durmió”. Así, en el contexto del sueño noche y día no resultan del todo relevantes; lo que destaca es una acción transitoria y reversible de acceso a un ámbito extracorpóreo y de retorno a él.

Además, soñar implica adoptar otra perspectiva; liberado del cuerpo orgánico, el espíritu-*animancon* asume, según atestiguan las descripciones de sucesos oníricos, la percepción específica de los seres o entidades en cuyos dominios penetra (como lo ilustró el testimonio del reclutamiento de Juan Velázquez por una enfermedad iniciática, cuando la percepción que el niño tuvo de las frutas en el estado supraordinario se convirtió, tras el sueño que lo devolvió a la percepción cotidiana de los nahuas, en verdaderos elementos atmosféricos: nubes y granizo derretido).⁴³ Al soñar, dormido o despierto, el tesiftero opera un cambio de corporalidad, de nivel de existencia y de interlocutores. En los sueños, de acuerdo con las descripciones de don Cruz, el espíritu-*animancon* del tesiftero abandona el cuerpo orgánico —concebido como un envoltorio de carne, piel, huesos y órganos (*tonacayo*, nuestra carne), como un recipiente o receptáculo antropomorfo que alberga el complejo anímico del propietario— y se desplaza al intramundo acuático de los ahuaques. El espíritu del tesiftero, carente de cuerpo-*tonacayo*, pero provisto de una corporalidad antropomorfa desde la perspectiva de los dueños del agua, es decir, asumiéndose y siendo asumido por los pobladores del intramundo como un ahuaque en sí mismo, como un ser humano provisto de una corporalidad antropomorfa y no como un espíritu, se desenvuelve en el ámbito acuático. “Vas a soñar —expli-

⁴² La concepción parece hallarse más generalizada y estar presente en otras regiones. Julio Glockner (*op. cit.*, 1996, pp. 149-150) registra este tipo de sueños diurnos en el caso de un curandero, don Lucio de Atlixco, que invocaba a los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl en sus curaciones. En su historia iniciática, don Lucio refiere: “cuando ya tenía trece años *me privé* por primera vez a la una de la tarde *y desperté* a las seis de la tarde. [...] Pero cuando ya tuve catorce años, *me privé* desde la seis de la mañana *y desperté* hasta las siete de la noche del otro día. Fue donde ya me dieron yerbas, vendas, pomadas y tres piedras, un rojo, un verde y un amarillo” (cursivas añadidas).

⁴³ Es posible encontrar ciertas similitudes entre esta concepción nahua de los sueños y la que ha sido documentada entre los lacandones contemporáneos. Alice Balsanelli, “La condición de humanidad entre los lacandones de Najá”, tesis, 2014. Es probable, pues, que se trate de una concepción más extendida en Mesoamérica.

có don Cruz— mujeres y hombres que viven allí con sus hijos, igual que nosotros, con su ropa, sus familias, sus casas”.

Desembarazado de la corporalidad terrenal, el tesiftero, tal y como revelan los testimonios, adopta la perspectiva de los ahuaques en el intramundo: percibe semillas o arvejón y no granizo; plátanos y naranjas y no densas nubes de lluvia o granizos casi derretidos. Ve a los ahuaques como seres humanos provistos de cuerpos, rostros, una fisonomía distintiva, ropas y utensilios. Distingue alimentos completos, sólidos, tangibles, y no aromas, esencias o exhalaciones, tal y como son concebidas las comidas de los ahuaques desde la superficie terrestre. Observa casas y viviendas semejantes a las que existen en la sierra, y no piedras redondeadas por el efecto de la corriente y cantos rodados que contornean el cauce. Ve, en suma, con “los ojos” del espíritu-*animancon*. Esto sucede porque, de acuerdo con los nahuas, “el espíritu es un doble cuerpo, pero situado adentro”, motivo por el cual, en el mundo-otro, el tesiftero ve con los ojos de un cuerpo que es su espíritu.⁴⁴

Un aspecto cardinal de la experiencia onírica —y un aspecto distintivo y definitorio del estatus de tesiftero— es el hecho de que los sueños constituyen el contexto en el que tienen lugar y el medio por el que se llevan a cabo ciertos intercambios alimenticios que adoptan en un primer momento la forma de banquetes iniciáticos. En su viaje inaugural al interior del arroyo se considera que los ahuaques ofrecen alimento al espíritu-*animancon* del tesiftero. El acto de recibir este ofrecimiento —habas, arvejón, calabacitas, frutas, hortalizas de varios tipos—, al igual que sucede en las relaciones sociales que se establecen entre los nahuas serranos, involucra al tesiftero, concebido como un ahuaque entre los ahuaques, en una determinada relación social, que los nahuas definen, atendiendo al contexto y las condiciones, como de parentesco ritual. Ofrecer alimento implica una acción “respetuosa”, que denota “amistad”, y en este caso se considera que se corresponde con el inicio de un vínculo de compadrazgo equivalente al que los nahuas serranos clasifican como de “primer grado” (compadrazgos de bautizo, primera comunión, confirmación o boda).

⁴⁴ Dicha concepción de los sueños, entendidos como la mirada del espíritu externado que constituye, en términos de los nahuas, un cuerpo, y que como tal percibe a los ahuaques como seres corpóreos y a los alimentos como sustancias materiales, figura en David Lorente Fernández, “Los sueños y la mirada...”, *op. cit.*

El vínculo generado mediante el alimento que entregan los ahuaques persigue convertir al tesiftero en su pariente ritual. Significativamente, con frecuencia se emplea el término “compadrito” (*compaletzin*) para definir esta relación. En la sierra, la lógica del compadrazgo se sustenta principalmente en los principios morales de “respeto” (*ica tlazotla*)⁴⁵ y “agradecimiento” (*titlazocama-chilía*). Los compadres establecen vínculos susceptibles de reactualizarse mediante retribuciones permanentes. Dicho sucintamente, *ica tlazotla* implica dar, entregar, donar, que lleva consigo la acción de devolver, denominada *titlazocamachilía* o “agradecimiento”.⁴⁶ Diversos recursos sirven de sustancia a esta relación: puede tratarse de comida, ayuda, trabajo, servicios e incluso las palabras en un saludo —los compadres se saludan respetuosamente entre sí intercambiando términos parentales: “usted”, “compadre”, “hermano”,⁴⁷ etcétera, y se besan la mano alternativamente para expresar “respeto”.

Dicha relación prescribe tácitamente, en un plano normativo, que los compadres deben cooperar y actuar coordinadamente o ayudándose en determinados ámbitos de la existencia, intercambiando servicios, alimentos, trabajo y favores, condición que, según se afirma, es trasladada a la relación que se establece entre los ahuaques y el tesiftero, y que define, en última instancia, el verdadero estatus del ritualista. Recibir el impacto del rayo, padecer males iniciáticos o tener una predisposición de nacimiento establece únicamente las circunstancias propicias —suerte de condiciones de posibilidad, por así decir— para el surgimiento de un tesiftero. Conforman, además, el aspecto más “visible” del granicero que conocen y es del dominio

⁴⁵ En este sentido se emplea la expresión “con mucho respeto”.

⁴⁶ También en la vecina Tlaxcala rural, Hugo Nutini y Betty Bell (*Parentesco ritual. Estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en la Tlaxcala rural*, 1989, p. 211) reconocen la cooperación, el respeto y la confianza como principios centrales del compadrazgo. Sobre el vínculo entre compadrazgo y “respeto” en otras regiones nahuas, pueden consultarse los análisis de Marie Noëlle Chamoux, *Nahuas de Huauchinango...*, op. cit., pp. 123-143; James Taggart, *Nahuatl Myth and Social Structure*, 1983; José de Jesús Montoya Briones, *Atla: etnografía de un pueblo náhuatl*, 1964, pp. 97-100; Catharine Good, “Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 36, 2005, entre otros.

⁴⁷ En Amanalco, los compadres se saludan con tres sufijos honoríficos nahuas: *-ton*, *-kon*, *-tzin*, cuando se trata de compadrazgos de “primer grado”. El habla de los compadrazgos de “segundo grado” incorpora el exhortativo *-ma* junto con las marcas honoríficas *-lo* y *-owa*; véase Valentín Peralta, “Los diferentes registros y subregistros de habla en el náhuatl de Amanalco, Tezcoco, Estado de México”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 28, 1998, pp. 387-389. El lenguaje ritual o religioso empleado en el contexto del compadrazgo se encuentra, como resulta notorio, considerablemente desarrollado en esta comunidad.

de los profanos. Sin embargo, no otorga el don en sí mismo; representa el *sine qua non* para que se instituya el “verdadero” aspecto operativo y definitorio: el establecimiento de la relación de compadrazgo. Ser tesiftero implica mantener relaciones de parentesco ritual con los seres humanos del agua; el hecho de recibir la descarga de un rayo o padecer males iniciáticos no asegura, de por sí, erigirse en ritualista, y bien puede desembocar en iniciaciones frustradas o incompletas si no alcanza a establecerse el vínculo social definitorio. Legitimar el estatus de tesiftero a partir de la definición y mantenimiento de una determinada relación social, como es el compadrazgo, acarrea implicaciones sugerentes desde un punto de vista etnológico, dado que permite explorar, desde otra perspectiva, aspectos vinculados no únicamente con la conceptualización del “don”, sino explicitar lógicas culturales relevantes involucradas en los procesos rituales de intercesión, la composición de las ofrendas, el sentido y eficacia de los procedimientos ceremoniales, las exigencias de los espíritus auxiliares y una amplia serie de ámbitos en apariencia heterogéneos que, al ser abordados desde aquí, manifiestan cierta coherencia y dotan de mayor peso al ejercicio etnográfico y al análisis del contexto social en el que es producido y en el que se desenvuelve el ritualista.

En este sentido, Roberte Hamayon, quien popularizó en sus estudios sobre cazadores siberianos el estatus de la alianza matrimonial entre el chamán y un espíritu femenino (hija del Dueño de los Animales) como vínculo que posibilita la relación de intercambio y legitima al especialista, se plantea al respecto una serie de preguntas relevantes: ¿qué opciones y posibilidades de relación existen entre el especialista ritual y las instancias espirituales en grupos donde la cacería no es la actividad predominante, la constitución de la sociedad es otra y los regímenes de parentesco privilegian posibilidades alternativas a la alianza matrimonial?⁴⁸ La etnografía de los nahuas de Texcoco podría sugerir al respecto una respuesta: en este caso, los vínculos de alianza o de filiación no parecen primar tanto, en la relación del ritualista con las entidades,⁴⁹ sino un régimen de paren-

⁴⁸ Roberte Hamayon, “El sentido de la ‘alianza’ religiosa. ‘Marido’ de espíritu, ‘mujer’ de Dios”, en Roberte Hamayon, *Chamanismos de ayer y hoy*, 2011, pp. 73-76.

⁴⁹ Aunque la modalidad de la relación social conocida como “alianza chamánica”, donde un espíritu femenino procedente del mundo “otro” establece una alianza matrimonial con el especialista ritual, fue registrado en un caso entre los tesifteros de Texcoco. Sin embargo, la dinámica de interacción fue asimilada en gran parte a la del compadrazgo: en el caso referido,

tesco destacado en el ámbito mesoamericano, vinculado tanto con la concepción nahua de la persona como con cierto nivel de organización social, y dotado además de un alto rango de prestigio y respeto, como es el compadrazgo o parentesco espiritual.

Desde este punto de vista, en la Sierra de Texcoco, y en lo que compete a los tesifteros, el “don” no podría ser correctamente entendido si se lo definiera como un conjunto de atribuciones o “poderes” conferidos de una vez y para siempre por ciertas instancias o deidades; esto es, como la concesión de una “gracia” otorgada con el golpe de rayo o la enfermedad. Tampoco pareciera adecuado pensarlo —exclusivamente— como una transformación radical del estatus ontológico inicial del neófito. El “don”, tal y como lo conciben los nahuas, representaría, antes bien, una relación *procesual*, un vínculo relacional que debe ser continuamente reactualizado. El don se encuentra estrechamente vinculado con la noción nahua de persona y con la riqueza y prosperidad que se atribuye a la generación y reproducción de relaciones sociales. El “don” es inestable, inconstante, frágil, requiere esfuerzo y dedicación, cuidado y atenciones, como sucede en una relación social nahua. El tesiftero debe “trabajar” para mantenerlo, apuntalarlo, conservarlo siempre activo, dado que incumplir el compadrazgo, puesto a prueba continuamente mediante las mismas exigencias a las que se encuentra sometido un vínculo semejante en el mundo ordinario, se traduciría en la suspensión y disolución de la relación, y por lo tanto, en la pérdida del “don” (y en el riesgo a padecer la consiguiente sanción). El “don”, más que un “poder”, implica la capacidad de contar con relaciones y con la ayuda activa de los seres humanos del intramundo, es “capital social”, contactos, recursos personales, ayuda en potencia. Pero son también obligaciones, exigencia de lealtades y subordinación a las redes parentales. Se trata, además, de un vínculo de carácter *simétrico* en sus obligaciones, mantenido, cabría especificar, entre un sujeto individual generalmente masculino (el tesiftero) y una colec-

la alianza del tesiftero con un ahuaque femenino no perseguía como propósito lograr el mantenimiento de relaciones con una entidad mayor (padre del espíritu auxiliar) dadora de recursos (como en el caso siberiano), sino, a través de dicha alianza, la instauración de una relación colectiva con el conjunto de los dueños del agua, propósito análogo al obtenido mediante la instauración del vínculo de compadrazgo. Además de este caso referido, contamos con otro estudio en México que describe dicha modalidad de alianza entre los graniceros —el matrimonio del ritualista con un espíritu o “aire de cueva” femenino— (William Madsen, *op. cit.*); el contexto de la relación, sin embargo, pareciera ser también colectivo.

tividad de espíritus humanos de ambos sexos, que integrarían la contraparte. Muy probablemente, al hablar de compadrazgo los nahuas tratan de aludir más a una manera culturalmente definida de establecer relaciones que exigen —y se organizan a partir de— la interdependencia y la colaboración recíproca, que a una categoría determinada de parentesco considerada en sí misma y denominada con una nomenclatura específica.⁵⁰ La aparente horizontalidad de la relación, no obstante, involucra una sujeción por parte del tesiftero; renunciar al “don” al suspender la reciprocidad que lo sustenta e instituye desembocaría en sanciones dirigidas, primero, a retornar al tesiftero al contexto de la relación (mediante agresiones y enfermedades infligidas por los ahuaques), y, después, si la reciprocidad es nuevamente interrumpida, podrían derivar en la muerte del ritualista y en su incorporación al intramundo.

Así mismo, el banquete iniciático en el que se considera que principia la relación social del tesiftero mediante la aceptación del alimento implica un acto de asimilación, pues el hecho de “comer juntos” denota la agregación del ritualista a esa comunidad de humanos paralela a la de la sierra. La incorporación social a ese colectivo transcurre simultánea al desarrollo de la capacidad del tesiftero para consumir, *vis a vis*, el alimento atribuido a los ahuaques, lo que se traduce en los frecuentes comentarios de los nahuas acerca del hecho de que los graniceros son capaces de nutrirse, al igual que los difuntos y ciertos espíritus o aires, de aromas, vapores y olores de los alimentos —aunque se trata, como se vio, de una cuestión de perspectiva.

El convite alimenticio constituye también el marco en el que se da, simultáneamente, la transmisión de saberes de los ahuaques al tesiftero. La comensalidad es el contexto de la obtención del conocimiento. Se dice que el tesiftero es entonces *registrado*, término que engloba la adquisición onírica de una serie de conocimientos prácticos asociados a la profesión, como la atribución de un implemento ritual específico con el que desempeñará el trabajo: a menudo 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

⁵⁰ Pues generalmente no interesa al informante narrador precisar de qué tipo de compadrazgo específico se trata o el número de ahuaques que se hallan involucrados en dicha relación; pareciera tratarse ésta de una relación de parentesco ritual colectiva, que involucra, sin excepciones, a la totalidad de la comunidad subacuática de los dueños del agua.

“cruz”. Se considera que los implementos rituales son entregados en sueños y el ritualista los consigue en la vigilia. A ello se le suma una serie de oraciones, súplicas, recetas médicas, movimientos rituales, avisos, sanciones, predicciones climáticas, etcétera, que el granicero recibe oportunamente (dijo don Cruz de un tesiftero que conjuraba el granizo sin mojarse: “Está bien ‘registrado’ el señor, lo ayudan sus compadritos”). El registro involucra igualmente la asignación del territorio en que el granicero actuará, es decir, la jurisdicción donde llevará a cabo su trabajo. Al parecer, existen áreas concretas a las que cada especialista es adscrito. En San Jerónimo Amanalco, por ejemplo, existió hasta hace dos décadas una organización de pedidos de lluvia cuyos miembros se hallaban “registrados” en el Monte Tláloc y contaban con la exclusividad de efectuar prácticas rituales en este lugar; al contrario de lo que sucedía con don Cruz, quien, adscrito a una región diferente, cuando debía recuperar espíritus humanos confinados en el interior acuático del monte debía recurrir a dicha organización y solicitar su permiso.⁵¹

Tras el banquete iniciático el tesiftero repite asiduamente las visitas alimenticias al intramundo, como exige la relación de compadrazgo establecida con los ahuaques. Se trata de desplazamientos nocturno-oníricos o de ausencias diurnas en las cuales el ritualista queda “privado” (y que se asimilan, como se vio, a las anteriores). 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

⁵¹ David Lorente Fernández, *op. cit.*, 2011, cap. 4; “Nezahualcóyotl es Tláloc...”, *op. cit.*

y todo verde, nada más que *de su comida, la comida le dan*. 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* arvejonas verdes y habas verdes”. 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 náhuatl le hablaban como le hablábamos nosotros aquí! Luego dice que ya le dieron de comer y se viene. Nomás tose otra vez y dice: “¡*Tlasocamate* [gracias] compadritos!” Y luego ya se pierde él, y ya cuando [...] yo creo que se duerme o quién sabe [...] cuando despierta ya está otra vez por aquí en el terreno, ya para en la orilla del pantano.⁵²

El banquete iniciático y las visitas subsecuentes implican, no obstante, una reciprocidad diferida. Como explica Van Gennep: “[...] 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”.⁵³ Entre los tesifteros, que durante el sueño reciben alimento de los ahuaques, los intercambios son retribuidos en determinadas ocasiones rituales. Las principales son dos: la primera, durante las curaciones y en forma de ofrendas, cuando don Cruz dijo depositar frutas y flores dentro el agua, ámbito al que argumentó poder acceder, para solicitar a los dueños del agua que devolvieran el espíritu apresado de la víctima. Las ofrendas terapéuticas —verdaderos depósitos rituales—⁵⁴ brindan la oportunidad de recrear los banquetes, convidados ahora por el tesiftero, y generar las condiciones de comensalidad propicias para solicitar, en el contexto del ágape, ayuda y colaboración a los dueños del agua (contrapunto del compadrazgo):

Cuando les platico [a los ahuaques], cuando ya entrego [la ofrenda], na’ más les platico que aquí ya está, que ya lo pusieron adentro [del agua]. [Entonces] yo no como así por decir voy a comer; así nomás *puro resue-*

⁵² Dominga D., 65 años, Santa María Tecuanulco, 1 de mayo de 2004.

⁵³ Arnold Van Gennep, *Los ritos de paso*, 2008 [1969], pp. 49-50.

⁵⁴ Danièle Dehouve, *op. cit.*, 2007.

*llo, así resuello. Entonces, haga de cuenta, comemos juntos con ese mismo olor [dijo llevándose la mano hacia la nariz].*⁵⁵

La segunda ocasión para estas retribuciones es, como explicó don Cruz, las prácticas rituales dirigidas a atajar o alejar el granizo de las milpas cultivadas, cuando trataba de evitar que con las “semillas” de los ahuaques “cosechasen”, al caer desde las nubes, los cultivos de los nahuas. Al concluir la oración pronunciada en estos casos, dirigía a los dueños del agua la promesa de una ofrenda sustitutoria compuesta por una provisión de alimento que supliría el que éstos no cosecharon, mediante la granizada, en las milpas de los serranos. “Yo a ustedes les voy a convidar después. Ahora no [...] más después tenemos qué comer”.⁵⁶

Estos intercambios recíprocos que se sustentan en —y a la vez constituyen— el vínculo parental con los ahuaques explicitan el desdoblamiento de la naturaleza del tesiftero como ser dual: gracias al proceso de iniciación se considera que el especialista es capaz de alimentarse y de establecer relaciones sociales —aspectos estrechamente relacionados, como se vio, en el pensamiento nahua— con entidades humanas pertenecientes al intramundo. No obstante, al mismo tiempo se afirma que el tesiftero constituye un nahua serrano que se nutre de alimentos terrestres y cuenta con una familia y otros parientes y compadres en el ámbito comunitario. La función que ejerce como intercesor (se le designa “abogado”), esto es, como regulador de las necesidades de cada uno de los colectivos y gestor de los conflictos derivados de la confrontación de intereses entre seres humanos serranos y seres humanos del agua, se lleva a cabo a través de dos vías.

La primera vía radica en su capacidad para transferir circunstancialmente su adhesión social a una u otra comunidad, inclinando su adscripción a las sociedades serrana o ahuaque, ambas consideradas humanas. Verdadero relacionista en potencia, el tesiftero debe equilibrar y ponderar las relaciones establecidas con sus parientes de las comunidades respectivas mediante una delicada dinámica de péndulo, que estará reflejada principalmente en la alimentación como operador central y privilegiado de la adscripción social. Du-

⁵⁵ Traduciendo así a la percepción ordinaria lo que en el intramundo acuático constituían en realidad frutas y verduras, alimentos corpóreos, sólidos. Don Cruz, 64 años, San Jerónimo Amanalco, 30 de enero de 2005.

⁵⁶ David Lorente Fernández, *op. cit.*, 2011, pp. 139-147.

rante los días en que no realice prácticas rituales ni mantenga compromisos ceremoniales —a lo largo de la estación seca, por ejemplo, cuando no resultan necesarios sus servicios para proteger las milpas del granizo, desviar los rayos o efectuar tratamientos terapéuticos dirigidos a los “enfermos de lluvia”— podrá consumir sin restricciones frutas y verduras en sus comidas ordinarias, puesto que deberá privilegiar el lado serrano de sus relaciones y su adscripción predominante a la comunidad nahua ordinaria. No obstante, principalmente en la temporada húmeda, cuando realice prácticas ceremoniales que involucren la participación de los ahuaques, se verá inclinado a destacar su adhesión al mundo del agua y a establecer una distancia con respecto al mundo terreno. Con este fin se servirá, ritualmente, de un recurso preciso: las procripciones alimenticias. Deberá abstenerse de consumir en su vida ordinaria los mismos alimentos que lo identifiquen en el intramundo como “compadre” de los ahuaques y mantener, en la sierra, una dieta desprovista de aquéllos. Explicó don Cruz al respecto: “Cuando ya comiences a curar, no debes de comer, los ahuaques te van a prohibir comer semillas y frutas”.

Un corolario importante parece desprenderse de lo anterior y podría ser planteado como un motivo de reflexión etnológica. En lo que concierne a los tesifteros, las procripciones alimenticias no podrían ser satisfactoriamente interpretadas como un intento del ritualista por mantener cierto estado de “pureza ritual” conducente a desarrollar sus actividades ceremoniales de manera más efectiva; el material etnográfico atestigua que no responden a una preparación especial para ingresar, libre de faltas o purificado, en el mundo de lo “sagrado”, lo cual constituiría una interpretación ajena a este contexto.⁵⁷ Poseen, antes bien, una finalidad estrictamente social. Actúan como operadores sociológicos cuya finalidad estriba en definir la adscripción respectiva del granicero a una comunidad más que a otra en el proceso de intercesión. Consumir un alimento específico

⁵⁷ Las observaciones realizadas en otras regiones del Estado de México por Otto Schumann Gálvez, “Los ‘graniceros’ de Tilapa, Estado de México”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *op. cit.*, 1997, p. 308, y Soledad González Montes, “Pensamiento y ritual de los ahuzotes de Xalatlaco, en el Valle de Toluca”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *op. cit.*, 1997, p. 323, apuntan a que los graniceros se encuentran sometidos a restricciones alimenticias y no les está permitido comer vegetales durante la estación húmeda, pues constituyen precisamente los bienes que se encargan de cuidar. Tales observaciones bien podrían responder también al mismo principio que señalamos aquí.

con los ahuaques y abstenerse de hacerlo entre los serranos supone, en este contexto, una manera legítima de expresar su vínculo de interdependencia con el intramundo de los ahuaques, y un modo de definir su oscilación ontológica hacia uno de los dos polos de su complejo entramado de relaciones y comunidades a las que pertenece con fines de llevar a cabo la intercesión. Las prescripciones denotan, a su vez, fidelidad al pacto iniciático y permiten responder adecuadamente a los preceptos del compadrazgo del que depende su “don”.

La segunda vía por la cual el tesiftero ejerce su intercesión se encuentra también estrechamente relacionada con la concepción del compadrazgo. El tesiftero “habla”. Como sucede en las relaciones serranas de parentesco ritual, el especialista hace un uso abundante de los discursos y las exhortaciones públicas de consejos morales y reconveniones que orientan los comportamientos sociales. El vínculo de compadrazgo contraído con los ahuaques permite, y exige, al tesiftero dirigirse a ellos en este tipo de registros.⁵⁸ La consecuencia es que su desempeño ritual, en primer lugar, pasa por el acto enunciativo, verbal, por la acción discursiva. De acuerdo con diversos testimonios, el tesiftero emplea el habla entre compadres para deslizar las preocupaciones o solicitudes serranas en un contexto lingüístico eficaz, ya que, dada la particular naturaleza del parentesco ritual, el contenido de su oratoria debe ser escuchado y atendido, respondidas sus demandas y solicitudes de ayuda.⁵⁹ Priman, pues, en su discurso, las formas reverenciales, respetuosas. A su vez, dicho contexto enunciativo se concibe como idóneo para que el tesiftero ejerza de intérprete, esto es, para que al ritualista le resulte posible traducir perspectivas y explicar a los ahuaques percepciones de las que no son conscientes y que modifican el sentido de sus acciones.⁶⁰ E, inversamente, le permite comunicar las exigencias de los dueños del agua a los nahuas serranos.

⁵⁸ El lenguaje serrano del parentesco incluye, en la lengua náhuatl, diversos registros y subregistros que están en función del grado de compadrazgo o contexto específico (Valentín Peralta, *op. cit.*).

⁵⁹ En palabras de Roberte Hamayon (*op. cit.*, p. 61): “A diferentes modos de relación corresponden diferentes modalidades de mediación”; en este sentido, el compadrazgo o parentesco espiritual presenta sus particularidades definitorias —simetría, equivalencia, intercambios, etcétera— que constituyen y definen las reglas del proceso de intercesión.

⁶⁰ Lo que evoca la conocida definición del chamán, a partir de su función, propuesta por Viveiros de Castro, *op. cit.*, 2004: 43, 67: la de un “diplomático cósmico”, versado en el “arte política” de la traducción de perspectivas.

Esta preponderancia de la acción discursiva resulta acorde, en cierto modo, con las facultades atribuidas al líder-representante tal y como son esbozadas en la teoría del poder en ausencia de Estado propuesta por Pierre Clastres: el tesiftero pareciera erigirse en un funcionario “que habla en nombre de la sociedad cuando circunstancias y acontecimientos la ponen en relación con otras sociedades”.⁶¹ Entabla alianzas, demuestra habilidad en las relaciones diplomáticas, representa intereses públicos de ambos colectivos y actúa, en última instancia, como su portavoz. La cuestión definitoria es el hecho de que constituye un portavoz y un representante no estrictamente de una, sino de dos modalidades de sociedades humanas, situadas en regiones ecológico-cosmológicas distintas; al respecto, él pertenece, se adscribe, a ambas colectividades.

En consecuencia, el tesiftero enuncia oraciones en las que dialoga con las dos categorías principales de seres involucrados en ellas —nahuas serranos y humanos del agua—, en los que se considera que él mismo se despliega, concentrando ambas identidades en su propia persona, asumiendo alternativamente los discursos y los puntos de vista divergentes.⁶² Un aspecto distintivo radica en que, cuando los pobladores legos de la sierra lo escuchan, afirman percibir que se expresa, habla, en un idioma ininteligible. Pero esto no es estrictamente cierto: el lenguaje atribuido a los ahuaques, que es, según se dice, náhuatl o castellano hoy en día, sólo se percibe como

⁶¹ Pierre Clastres, “La cuestión del poder en las sociedades primitivas”, en Pierre Clastres, *Investigaciones en antropología política*, 2001 [1980], p. 113.

⁶² Carlo Severi, *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*, 1996. En un caso mesoamericano semejante, Johannes Neurath señala que, entre los *wixarika* o huicholes, el cantador *mara'akame* invita a los dioses a acudir al patio del centro ceremonial para dialogar con él; así convoca y presencializa a los seres enunciados y, desdoblándose, parlamenta en su canto con ellos (Johannes Neurath, *La vida de las imágenes. Arte huichol*, 2013, pp. 50, 60). Neurath también refiere el término “multiempatía”, acuñado en coautoría con Margarita Valdovinos y Aline Hémond, para denotar que las diferentes perspectivas no son excluyentes; por el contrario, ciertos ritualistas mesoamericanos “asumen, de forma simultánea, dos o más modos de ver, visiones o perspectivas, al identificarse (parcialmente) con más de un ser o transformarse en diferentes personas, dioses y animales a la vez” (Johannes Neurath, *op. cit.*, 2013, p. 98; Margarita Valdovinos, “Acción y ‘multiempatía’ en el estudio de las imágenes rituales”, en Elizabeth Ariza (ed.), *Las artes del ritual*, 2010; Aline Hémond, “Ojos múltiples y espacio circular: algunas reflexiones en torno a la iconografía y al ritual entre los nahuas de Guerrero”, *Diario de Campo*, núm. 48, 2008). En el contexto de los cazadores siberianos, Rane Willerslev, *Soul Hunters: Hunting, Animism and Personhood among the Siberian Yukaghirs*, 2007, se refiere también al ejercicio estratégico de una “doble perspectiva”, que consiste en adoptar el punto de vista de otros seres pero manteniendo simultáneamente el propio.

tal cuando el espíritu del oyente traspone el umbral del intramundo; coherente con el cambio de perspectiva, desde el exterior constituye una lengua extranjera.

El tesiftero en el contexto de la sociedad regional: legitimación, rivalidades y gestión del poder

De igual manera que el parentesco ritual establecido entre tesiftero y ahuaques se sustenta en la nutrición recíproca, el vínculo de los pueblos serranos con los tesifteros responde a una interdependencia análoga.

Hasta décadas recientes, los tesifteros recibían un estipendio o pago como retribución por el desempeño de su labor “cuidadora” de las siembras y cosechas comunitarias. De acuerdo con los pobladores, el estipendio agradecía al tesiftero por haber cuidado las milpas. Hacia 1960, los tesifteros de Amanalco recibían unos cinco pesos o una pequeña cantidad de trigo. Hacia la década de 1970, en Santa María Tecuanulco el pago era de cinco a diez pesos por persona, o de “medio cuartillo de maíz o habita o arvejón” dado por cada vivienda o grupo doméstico. En Santa Catarina del Monte “la gente cooperaba de a cinco centavos, de a diez centavos, o lo que fuera su voluntad” en esa misma época. De manera significativa, tal retribución, entregada con frecuencia por los vecinos en forma de semillas procedentes de sus milpas, pareciera actuar en el mismo sentido vinculante que las retribuciones alimenticias entre ritualista y ahuaques. Que la misma lógica —el empleo de semillas en la retribución del compadrazgo y el cuidado de las milpas— rige los dos contextos lo sugiere el hecho de que en ambos se emplea el mismo término significativo —*tlax-tlahuilli*, “la deuda pagada”— para denotar el “agradecimiento”.

El promedio de tesifteros en los pueblos serranos era de tres a cinco hasta finales del siglo pasado; trabajaban de forma individual y no integraban corporaciones jerárquicas ni asociaciones,⁶³ salvo el caso de la organización de pedidores de lluvia vinculada al monte Tláloc antes mencionada. Los tesifteros cuidaban y recaudaban el estipendio correspondiente a su sección del pueblo, lo que hacía de

⁶³ Sobre dichas corporaciones integradas por miembros a quienes se asignan distintas funciones, véanse, entre otros, para el Estado de México, Guillermo Bonfil Batalla, *op. cit.*, y para el estado de Morelos, Julio Glockner, *op. cit.*, 2000; Alfredo Paulo Maya, *op. cit.*, 1989.

ellos sujetos provistos de una visibilidad social y una identidad pública reconocible.

En ciertas ocasiones, se consideraba que la retribución dependía de la libre actuación del tesiftero, a quien se le otorgaba una prerrogativa tácita para autoabastecerse sin necesidad de solicitar explícitamente un pago a los vecinos. El relato acerca de un tesiftero que vivió en Tecuanulco ejemplifica esta situación. Se decía de él:

Cuando ya había elotes maduros, era libre de ir adonde quisiera y juntar sin que nadie le pudiera decir nada. Cosechaba él pa' comer. Y dicen que cierto día un señor lo regañó; le dice: "¡Oye! ¡Por qué estás juntando mis elotes!" Y éste no le respondió, nada más le aventó sus elotes y se fue. Y según dicen esa misma tarde pegó una granizada nada más en el puro terreno ése donde le acabó completamente lo que tenía sembrado. ¡Eh, na' más en su puritito lugar! ¡En ningún otro lado, nada más ahí en su terreno de él! ¡Allí acabó todo el granizo!⁶⁴

El episodio permite reflexionar acerca de la gestión del poder, por parte de los tesifteros, como coerción. En el mismo sentido, y aunque de manera un tanto distinta, se constatan numerosos relatos que destacan las competiciones y enfrentamientos públicos entablados por graniceros de diferentes poblaciones serranas, o incluso de una misma comunidad, con el aparente objetivo de publicitar su "poder".⁶⁵ Esta práctica, común en décadas pasadas, parecía querer manifestar ante la colectividad del pueblo sus habilidades y nivel de eficiencia en el dominio de los fenómenos meteorológicos. Significativamente, en los relatos se describe que algunos de tales combates desembocaban en la intervención punitiva 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 los tesifteros (mediante la penalización consistente en cumplir "faenas" comunitarias o el confinamiento en la cárcel).⁶⁶ Los episodios resultan igualmente reveladores en lo que respecta a la ambigüedad de los tesifteros, a quienes se encomienda el cuidado de las milpas, pero cuyas acciones también implican el manejo de

⁶⁴ Juan Velázquez, 45 años, Santa María Tecuanulco, 29 de mayo de 2004.

⁶⁵ Acerca de las rivalidades y tensiones en torno al empleo del poder entre los graniceros de Morelos, véase Alfredo Paulo Maya, *op. cit.*

⁶⁶ O incluso —tal como fue posible registrar en la memoria oral de San Jerónimo Amanalco relativa a la década de 1980— asesinados a manos de sus vecinos.

poderosas fuerzas susceptibles de ser dirigidas hacia la destrucción de los bienes comunitarios. Indicó don Cruz:

En una ocasión aquí en San Jerónimo estaban cuatro graniceros y se contrapuntearon [compitieron], se emborracharon, tomaron pulque [...] Querían saber quién es el más hábil [...] Entonces, ¡pa' qué quieres! Todo lo arrasó el granizo. Y los delegados, todos los principales los mandaron a llamar, los llevaron así amarrados la manos por detrás con el lazo y los pusieron a cargar piedra. De la iglesia hasta el río. Agarraban dos piedras cada quien y se las amarraban con lazo para que no se les 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.⁶⁷

La hija de Juan Velázquez, el mencionado tesiftero de Santa Catarina, refirió acerca de su padre:

Esos tres graniceros que había aquí, el de Tierra Blanca y otro de por ahí arriba, dicen que apostaron a ver 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, que agarra y que se lo manda pa'llá, y había trigales, cebadales [...] ¡Todo se lo fregó el granizo, y por acá no granizó! Entonces, cuando lo vimos, ya lo vienen a traer, lo van a encerrar. 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!" Así los amenazaba.⁶⁸

Como revelan los testimonios, la autopromoción de los tesifteros destinada a desacreditar públicamente a sus rivales y lograr una acumulación personal de prestigio y poder relegaba en diversas ocasiones su función de protección comunitaria a un segundo término. El acaparamiento de poder llegaba incluso a constituir un peligro para la comunidad, en provecho del tesiftero. Incluso superada la amonestación comunitaria, resultaba bastante probable que

⁶⁷ Don Cruz, 64 años, San Jerónimo Amanalco, 12 de julio de 2005.

⁶⁸ Juana Velázquez, 48 años, Santa Catarina del Monte, 16 de mayo de 2004.

el estatus individual del tesiftero se incrementara y que la publicitación del vigor y eficacia del pacto iniciático o vínculo de compadrazgo establecido con los ahuaques situaran socialmente al ritualista como un tesiftero temido pero prestigioso y buscado por sus vecinos para efectuar curaciones y tratar casos de “enfermedades de lluvia”, considerados como severos. Los tesifteros difieren en rango de poder y el estatus de cada especialista está en condiciones de ser cotejado y evaluado colectivamente por los serranos, quienes lo evalúan en función de la destreza de su desempeño y al resultado obtenido en las citadas “competencias”.

Situación contemporánea del tesiftero

En la actualidad, los tesifteros de la Sierra de Texcoco son en apariencia menos numerosos que hace cuatro décadas, cuando, como se vio, se registraban entre tres y cinco ritualistas por comunidad. Hoy resulta difícil estimar el número exacto en la región, dado que en ciertas poblaciones serranas han desaparecido por completo mientras que en otras se han podido documentar iniciaciones recientes.

En lo que respecta a lo que podría denominarse su “peso específico”, es decir, a la influencia que se le reconoce al tesiftero en su entorno comunitario, la situación es compleja. Por un lado, según se desprende de la observación y de los testimonios de los serranos, las labores conjuratorias parecieran encontrarse en recesión. No se efectúan a la vista de todos, con una dimensión comunal, ni se registran casos en que, tras la tormenta, el tesiftero recorra las casas en pos de la recaudación del “agradecimiento”. Preguntado don Cruz al respecto, respondió: “¡No! ¡Nada!”; explicó no cobrar dinero ni semillas y ejercer la labor discretamente. Otros tesifteros, por su parte, han relegado a segundo término esta práctica. A ello se aúna en la sierra, de manera consecuente, la desaparición de las rivalidades y competiciones públicas tanto intra como intercomunitarias, que hoy quedaron consignadas en los relatos de décadas anteriores difundidos por la tradición oral.

Actualmente, la disminución de su número y el abandono u ocultación de las prácticas conjuratorias pareciera traducirse en una marcada invisibilidad social de los tesifteros, que, respecto a décadas pasadas, ejercen su desempeño en una situación caracterizada por la ocultación y el anonimato; en ello pareciera haber influido la re-

ducción del consenso sobre las representaciones y prácticas en las que se sustenta su desempeño, cuestionadas actualmente por una parte de la población que, influida por el discurso de los medios de comunicación, trata de distanciarse públicamente de ciertas representaciones nahuas pero otorgan simultáneamente, de manera compleja, un reconocimiento y emprenden una solicitud privada de sus funciones.

De esta manera, paralela a la disminución de sus labores conjuratorias, parece constatarse un significativo incremento y predominio de las prácticas terapéuticas, lo que induce a considerar que, en el marco de su praxis ritual, está operando un tránsito desde una dimensión de carácter comunal a otra más restringida o, por así decir, clientelar. Los tesifteros actuales tienden a ser requeridos principalmente por su desempeño como curanderos especializados en el tratamiento de “enfermedades de lluvia” —exclusividad que mantienen en el contexto de los terapeutas tradicionales serranos—, y a ser contratados por individuos particulares ante la situación de que alguno de sus parientes haya sido, según la concepción local, aquejado por una dolencia emparentada con las de esta categoría nosológica. La terapéutica se lleva a cabo en la intimidad de la vivienda, en las inmediaciones del manantial (generalmente de noche) y en condiciones de secrecía.⁶⁹ Es a través del “boca a boca” como el estatus del ritualista crece o merma y como su condición de tesiftero es conocida en el ámbito comunitario o incluso regional, pues a este respecto se ha registrado la movilidad de ciertos tesifteros y su desplazamiento entre diversas comunidades de la sierra (y aún fuera de ella) para ejercer su praxis terapéutica. Un aspecto que contribuye a reforzar esta percepción son los resultados derivados de la investigación efectuada entre una muestra de más 200 niños de las escuelas de Santa María Tecuanulco, Santa Catarina del Monte y San Jerónimo Amanalco;⁷⁰ la casi totalidad de los encuestados identificaron a los graniceros o tesifteros con un tipo de “curanderos” dedicados a tratar males atribuidos a los ahuaques.

⁶⁹ Véanse David Lorente Fernández, *op. cit.*, 2011, y “Amores de manantial...”, *op. cit.*, cap. 4. El excelente trabajo de Galinier sobre la nocturnidad otomí es paradigmático en este sentido (Jacques Galinier, *Una noche de espanto. Los otomíes en la oscuridad*, 2016).

⁷⁰ Véase David Lorente Fernández, *op. cit.*, 2011, cap. 5, para la investigación correspondiente a Santa María Tecuanulco y Santa Catarina del Monte; la investigación con los niños de la escuela bilingüe Cuauhtémoc de San Jerónimo Amanalco fue realizada en febrero de 2014.

Apunte final: destino *post mortem* del tesiftero y desenlace del don

Algunos de los tesifteros más renombrados de la sierra fallecieron en años recientes. Las circunstancias que rodearon su muerte constituyeron, en diversas ocasiones, un motivo de especulación y de reflexión entre los serranos. Algunas de tales conjeturas se desarrollaron en torno a las diversas interpretaciones acerca de lo que acontece con el don y sus implicaciones después de la muerte del ritualista.

De acuerdo con la opinión predominante, el estatus del don no parece encontrarse relacionado con la edad ni con el envejecimiento del tesiftero, en el sentido de que éstos impliquen, por ejemplo, una intensificación o un deterioro del “poder”, del desempeño o de la eficacia de sus acciones. Si la relación de compadrazgo es correctamente conducida, el “don”, se dice, se mantiene inalterado. Es posible, y ésta es la idea que prevalece en ciertos testimonios, que este tipo de compadrazgo incremente la potencia calórica o energética del espíritu-*animancon* del tesiftero, y que, en consecuencia, un sujeto considerado como particularmente “fuerte” desde un punto de vista anímico experimente con los años una potenciación de sus facultades y condiciones innatas, incrementándose así el potencial de su praxis, bien en un sentido ortógeno o patógeno, y en consecuencia de su prestigio o estatus social.

Vinculadas con el final de la vida del ritualista, es preciso considerar dos posibles circunstancias diferenciadas que parecieran determinar, de acuerdo con los serranos, lo que acontece con el “don”. Por un lado, en el caso de que la muerte sobrevenga imprevista, accidentalmente, tiende a considerarse que el tesiftero únicamente suspende sus vínculos parentales de la superficie terrestre y continúa su existencia adscrito al intramundo de los ahuaques, hasta que su espíritu cumple allí el fin de sus días (se considera que la longevidad de los dueños del agua se corresponde con la de los nahuas serranos). Distintos testimonios señalan que, al ocurrir la muerte, sobreviene la caída de granizo o de rayos en el lugar del fallecimiento como indicio de que se llevó a cabo el traslado del espíritu a un manantial (lo que evoca, por analogía, el reclutamiento por golpe de rayo, cuando se asume que el espíritu visitó por primera vez el mundo del agua). La prescripción establecida por las prácticas funerarias señala que el tesiftero debe ser introducido en un ataúd —antiguamente amortajado con un petate— en compañía de una penca de

maguey, planta considerada en la sierra como distintiva de los ahuaques, al ser definidos éstos como los creadores del pulque; posteriormente, los parientes del tesiftero le rendirán culto el 28 de octubre, día consagrado a los muertos por rayo, durante la festividad del Día de Muertos.

Por otro lado, los nahuas sostienen que, en caso de que el tesiftero fallezca por envejecimiento, a éste no le resulta factible disponer libremente del “don” antes del deceso para someterlo, por ejemplo, a una transmisión estratégica que tenga como destinatario a determinado pariente; la herencia, en caso de darse, constituye un designio impersonal, del que la voluntad del tesiftero se encuentra excluida. Existen al respecto conjeturas acerca de lo que la muerte “natural” implica en estas circunstancias: si supone una reducción de las relaciones sociales del tesiftero-espíritu al ámbito del intramundo, como se vio en la situación anterior, y su existencia se desarrolla en este lugar, o si por el contrario se extingue definitivamente, considerando que los años de vida con que contaba como ser humano concluyeron, quedando entonces reducido a la condición de “animita” que regresa anualmente en Día de Muertos.

La ambigüedad del fallecimiento de los tesifteros se vincula, en cualquiera de las dos situaciones, estrechamente con el peligro que pareciera representar este tránsito para los vecinos serranos:

Y dicen que, cuando falleció ese señor, pues aquí 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. En ese tiempo ni siquiera velas se conocían aquí; no había, se alumbraban en las noches con puras rajadas de ocote, con las flamas de la brea. Y ese día mucha gente asistió al velorio para despedirse del señor, y cuando estaban en la noche dentro de la sala dicen que de un momento a otro llegó un remolino de aire y acabó con todo: apagó la lumbre que había y duró mucho tiempo allí dentro de la casa girando el remolino. Y cuando pasó, el cuerpo del señor ya no estaba. Así me lo platicó mi papá. Cuando prendieron los ocotes y con las flamas vieron que no estaba el cuerpo, la gente se espantó muchísimo, y algunos corrieron para sus casas. Es que eso hasta puede ser algo peligroso para uno de nosotros [...] Ese remolino es de los ahuaques, entonces así con ése se lo llevaron, el espíritu, el cuerpo.⁷¹

⁷¹ Juan Velázquez, 45 años, Santa María Tecuanulco, 29 de mayo de 2004.

Bibliografía

- Acocal Mora, Sandra, "Espacios sagrados de la Matlacuéyetl: diosa del agua y de la fertilidad", en Francisco Castro Pérez y Tim M. Tucker (coords.), *Matlacuéyetl. Visiones plurales sobre cultura, ambiente y desarrollo*, Tlaxcala, El Colegio de Tlaxcala / Conacyt / Mesoamerican Research Foundation, 2009, vol. II, pp. 49-72.
- Albores, Beatriz, y Johanna Broda (coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense / IIH-UNAM, 1997.
- Balsanelli, Alice, "La condición de humanidad entre los lacandones de Najá", tesis de maestría en etnología, México, ENAH, 2014.
- Bonfil Batalla, Guillermo, "Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la sierra Nevada, México", en *Obras escogidas de Bonfil Batalla*, vol. I, México, INI, 1995 [1968], pp. 239-270.
- Chamoux, Marie Noëlle, *Nahuas de Huauchinango. Transformaciones sociales en una comunidad campesina*, México, INI / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1987.
- , "Persona, animacidad, fuerza", en Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath (coords.), *La noción de vida en Mesoamérica*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2011, pp. 155-180.
- Clastres, Pierre, "La cuestión del poder en las sociedades primitivas", en Pierre Clastres, *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa, 2001 [1980], pp. 109-116.
- Cook de Leonhard, Carmen, "Roberto Weitlaner y los graniceros", en *Summa Antropológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, México, INAH, 1966, pp. 291-298.
- Dehouve, Danièle, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Plaza y Valdés / INAH, 2007.
- , "El venado, el maíz y el sacrificado", *Diario de Campo, Cuadernos de Etnología*, núm. 4, México, INAH, 2008, pp. 3-39.
- Descola, Philippe, *Más allá de naturaleza y cultura*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012 [2005].
- Espinosa Pineda, Gabriel, "Hacia una arqueoastronomía atmosférica", en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense / IIH-UNAM, 1997, pp. 91-106.
- Fagetti, Antonella, *Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y de la naturaleza*. México, Plaza y Valdés / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1998.
- Fagetti, Antonella (comp.), *Los que saben. Testimonios de vida de médicos tradicionales de la región de Tehuacán*, Puebla, Benemérita Universidad

- Autónoma de Puebla / Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2003.
- Galinier, Jacques, *Una noche de espanto. Los otomíes en la oscuridad*, México, Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo/Société d'Ethnologie/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2016.
- Glockner, Julio, *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl y la Iztaccíhuatl*, México, Grijalbo, 1996.
- , *Así en el cielo como en la tierra. Pedidores de lluvia del volcán*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / Grijalbo, 2000.
- , "El hongo y la lluvia", en Julio Glockner, *La mirada interior: plantas sagradas del mundo amerindio*, México, Debate, 2016, pp. 125-173.
- González Montes, Soledad, "Pensamiento y ritual de los ahuizotes de Xalatlaco, en el Valle de Toluca", en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense / IIH-UNAM, 1997, pp. 313-359.
- Good, Catharine, "Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 36, 2005, pp. 87-113.
- Hamayon, Roberte, "El sentido de la 'alianza' religiosa. 'Marido' de espíritu, 'mujer' de Dios", en Roberte Hamayon, *Chamanismos de ayer y hoy*, México, IIH-UNAM, 2011, pp. 61-87.
- Hémond, Aline, "Ojos múltiples y espacio circular: algunas reflexiones en torno a la iconografía y al ritual entre los nahuas de Guerrero", *Diario de Campo*, núm. 48, 2008, pp. 13-31.
- Iwaniszewski, Stanislaw, "Reflexiones en torno a los graniceros, planetnicy y renuberos", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 34, 2003, pp. 391-423.
- , "'Que en verdad no faltó el agua consagrada...'. El agradecimiento después de las lluvias en Nepopualco, Estado de México", *Estudios Latinoamericanos (Revista de la Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos)*, vols. 33-34, 2013-2014, pp. 209-232.
- Karttunen, Frances, *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, Norman, University of Oklahoma Press, 1992.
- Lastra, Yolanda, *El náhuatl de Texcoco en la actualidad*, México, IIA-UNAM (Lingüística, Serie Antropológicas, 22), 1980.
- López Austin, Alfredo, "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 7, 1967, pp. 87-117.
- Lorente Fernández, David, "Graniceros, los ritualistas del rayo en México: historia y etnografía", *Cuicuilco*, nueva época, vol. 16, núm. 47, septiembre-diciembre de 2009, pp. 201-223.
- , "El remolino actuado: etnografía contemporánea del monte Tláloc", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. 65,

- núm. 2, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010, pp. 519-546.
- Lorente Fernández, David, "Trayectoria metodológica de una investigación etnográfica en México", *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 40, núm. 1, 2010, pp. 85-110.
- , *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, 2011.
- , "Nezahualcóyotl es Tláloc en la Sierra de Texcoco: historia nahua, recreación simbólica", *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 42, núm. 1, 2012, pp. 63-90.
- , "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*, núm. 18, 2012, pp. 179-200.
- , "Los sueños y la mirada de los espíritus", *Artes de México. Chamanismo. Oscuridad, silencio, ausencia*, núm. 118, 2015, pp. 34-43.
- , "Medicina indígena y males infantiles entre los nahuas de Texcoco: pérdida de la guía, caída de mollera, tircia y mal de ojo", *Anales de Antropología*, vol. 49, núm. 2, 2015, pp. 101-148.
- , "El 'aire' o *yeyecatl* entre los nahuas de Texcoco: notas etnográficas sobre una fuerza volátil, patógena y asociada al diablo", *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 45, núm. 1, 2015, pp. 253-285.
- Madsen, William, "Shamanism in México", *Southwestern Journal of Anthropology*, núm. 11, 1955, pp. 48-57.
- Martínez, Roberto, *El nahualismo*, México, IIA-UNAM (Antropológicas, 19), 2011.
- , y Rocío de la Maza, "Indios graniceros, idólatras y hechiceros. Cuatro documentos sobre meteorología indígena y prácticas rituales", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 45, julio-diciembre de 2011, pp. 163-184.
- Molina, fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Porrúa, 2004 [1970].
- Montoya Briones, José de Jesús, *Atla: etnografía de un pueblo náhuatl*, México, INAH, 1964.
- Neurath, Johannes, *La vida de las imágenes. Arte huichol*, México, Conaculta / Artes de México, 2013.
- Nutini, Hugo, "La transformación del teztlalc o tiempero en el medio poblano tlaxcalteca", en Alessandro Lupo y Alfredo López Austin (eds.), *La cultura plural. Homenaje a Italo Signorini*, México, UNAM / Università Degli Studi di Roma "La Sapienza", 1998, pp. 159-171.

- Nutini, Hugo, y Jean Forbes de Nutini, "Nahualismo, control de los elementos y hechicería en Tlaxcala rural", en Susana Glantz (comp.), *La heterodoxia recuperada. En torno a Ángel Palerm*, México, FCE, 1987, pp. 321-346.
- , y Betty Bell, *Parentesco ritual. Estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en la Tlaxcala rural*, México, FCE, 1989.
- Paulo Maya, Alfredo, "Los claclasquis: relaciones de poder entre los graniceros de Morelos", tesis de licenciatura en antropología social, México, UAM-Iztapalapa, 1989.
- Peralta, Valentín, "Los diferentes registros y subregistros de habla en el náhuatl de Amanalco, Tezcoco, Estado de México", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 28, 1998, pp. 381-398.
- Pitarch, Pedro, "La montaña mágica: dos puntos de vista", en Pedro Pitarch, *La cara oculta del pliegue. Antropología indígena*, México, Conaculta / Artes de México, 2013, pp. 117-140.
- , *La palabra fragante. Cantos chamánicos tzeltales*, México, Conaculta / Artes de México, 2013.
- Pitrou, Perig, "El papel de 'aquel que hace vivir' en las prácticas sacrificiales de la sierra Mixe de Oaxaca", en Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath (coords.), *La noción de vida en Mesoamérica*, México, IIF-UNAM / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2011, pp. 119-154.
- Ponce, Pedro, "Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad", en Pedro Ponce, et al., *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*, México, INI / FCE, 1987 [1892], pp. 5-11.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1999 [1954].
- Schumann Gálvez, Otto, "Los 'graniceros' de Tilapa, Estado de México", en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense / IIH-UNAM, 1997, pp. 303-313.
- Serna, Jacinto, de la "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas", en Pedro Ponce, et al., *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*, México, INI / FCE, 1987 [1892], pp. 265-480.
- Severi, Carlo, *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*, Quito, Abya-Yala, 1996.
- Siméon, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI, 1988.
- Taggart, James M., *Nahuat Myth and Social Structure*, Austin, Texas University Press, 1983.
- Valdovinos, Margarita, "Acción y 'multiempatía' en el estudio de las imágenes rituales", en Elizabeth Ariza (ed.), *Las artes del ritual*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2010, pp. 245-265.

- Van Gennep, Arnold, *Los ritos de paso*, Madrid, Alianza, 2008 [1969].
- Vilaça, Aparecida, "Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, núm. 11, 2005, pp. 445-464.
- Viveiros de Castro, Eduardo, "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena", en Alejandro Surrallés y Pedro Hierro (eds.), *Tierra adentro*, Copenhague, IWGIA, 2004, pp. 37-83.
- , *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Buenos Aires, Katz, 2010.
- Willerslev, Rane, *Soul Hunters: Hunting, Animism and Personhood among the Siberian Yukaghirs*, California, University of California Press, 2007.