



Indiana

ISSN: 0341-8642

indiana@iai.spk-berlin.de

Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer
Kulturbesitz
Alemania

Lorente Fernández, David

Granizadas de semillas, enfermedad y depredación en el chamanismo nahua: la
mediación ritual a través de la polifonía de perspectivas

Indiana, vol. 27, 2010, pp. 163-191

Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz
Berlin, Alemania

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=247020686009>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

David Lorente Fernández*

Granizadas de semillas, enfermedad y depredación en el chamanismo nahua: la mediación ritual a través de la polifonía de perspectivas

Resumen: ¿Cómo retirar el granizo que destruye los cultivos si las entidades que lo envían lo conciben como semillas? ¿Cómo recuperar el espíritu de un enfermo si su captura en el manantial se asimila a un matrimonio? Las relaciones entre las comunidades nahuas de la Sierra de Texcoco, en el centro de México, y los *ahuaques* o “dueños del agua” responsables de tales depredaciones no pueden ser reguladas por cualquiera. Sólo el granicero, especialista chamánico, verdadero hombre-ahuaque, es capaz de reconciliar los puntos de vista a través de una traducción de perspectivas. Sirviéndose de una oración polifónica explica los intereses de los *ahuaque* a los humanos y de los humanos a los *ahuaques* evitando las “granizadas de semillas”, y recurriendo a un “divorcio terapéutico” logra extraer el espíritu apresado del interior del agua. La mediación ritual persigue revertir el estado de rapacidad para transformarlo en un sistema de intercambios no agonísticos en el que todas las comunidades del cosmos salgan beneficiadas. Recurriendo al material etnográfico recogido en la zona, el artículo propone repensar las nociones nahuas de “persona”, “granizo” y “enfermedad”. Pero además ofrece un modelo de interpretación aplicable quizá a otras áreas de México en las que se ha documentado la presencia de graniceros y de sistemas cosmológicos nahuas que bien podrían resultar, atendiendo a su lógica interna, muy semejantes.

Palabras clave: Etnometeorología; Animismo; Chamanismo; Nahua; México; Siglos XX-XXI.

* Investigador titular de la Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH, México. Doctorado en Etnología en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Maestría en Antropología Social por la Universidad Iberoamericana, México. Mención Honorífica del Premio Fray Bernardino de Sahagún (2007) y Premio de la Cátedra Interinstitucional Arturo Warman (2009) por la tesis de maestría: “La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima (El complejo ahuaques-tesiftero en la Sierra de Texcoco, México)”. Desde 2003 realiza trabajo de campo en esta zona. Actualmente desarrolla una investigación etnográfica comparativa sobre el culto al rayo y sus especialistas rituales en los Andes Sur-peruanos.

Abstract: Several of the Nahua of the Sierra de Texcoco's concepts, especially those of "person", "hail", and "illness", are re-examined by analyzing the relationship between the *graniceros* (shamanic practitioners) and the *ahuaques* (divine 'owners' of water who cause hail, rain, and illnesses) that may lead to the liberation of spirits which have been removed from living humans and trapped in water. The aim of this article is to develop an interpretive scheme which might be applied to the cosmological systems of Nahua-speaking peoples in other areas of Mexico.

Keywords: Ethnometeorology; Animism; Shamanism; Nahuas; Mexico, 20th-21st Century.

1. Introducción

No deja de resultar interesante que, en una región muy cercana a la ciudad de México —la Sierra de Texcoco, situada a tan sólo 40 km¹— subsista un sistema chamánico de gran antigüedad. Sin duda, se trata de una tradición nahua bien elaborada, dotada de un alto grado de flexibilidad e individualismo, en la que las representaciones y prácticas rituales han logrado ajustarse a los profundos procesos de cambio y modernidad. Constituye una suerte de chamanismo "atmosférico", si se me permite usar este término, pues en él ciertos espíritus humanos deificados, convertidos en *ahuaques* o "dueños del agua", dadores de vida y fertilidad, pero rapaces y expoliadores de los propios seres humanos habitantes de las comunidades serranas y de sus semillas de cultivo, deben ser propiciados y conciliados gracias a la intervención de los ritualistas denominados "graniceros", elegidos por aquéllos a través del rayo.

Cuando comparamos este complejo con los descritos en Siberia por Robert Hamayon (1990; 2001), y en el Amazonas por Descola (1994; 2005) y Viveiros de Castro (1992; 2005), notamos similitudes evidentes. Quizá nos encontremos ante un sistema perteneciente a lo que Fausto denominó "la tradición chamánica Sibero-Americana" (2007: 498). Ésta puede describirse básicamente, siguiendo el modelo animista, como una ontología sociocósmica en la que animales, plantas, dioses y es-

1 La Sierra de Texcoco, emplazada en el extremo oriental del Estado de México, reúne los pueblos de San Juan Totolapan, San Jerónimo Amanalco, Santa María Tecuanulco, Santa Catarina del Monte y San Pablo Ixayoc, que se distribuyen en el triángulo formado por los cerros Tláloc, al sur, Tlamacas, al norte, y Tezcutzingo al oeste. Sus 16.000 habitantes (INEGI 2000) se dedican principalmente al comercio de flores y a ejercer la música profesional en la ciudad de México y otras regiones del país, así como a la agricultura de regadío y autoconsumo ligada al sistema hidráulico texcocano, construido durante el reinado de Nezahualcóyotl en 1454 (McAfee/Barlow 1946; Palerm/Wolf 1972). Aunque el idioma mayoritario en la Sierra es hoy el castellano, muchos de los habitantes mayores de 40 años de Amanalco, Tecuanulco y Santa Catarina son todavía hablantes de lengua náhuatl (cf. Lastra de Suárez 1980).

píritus son “personas” y pueden ocupar una posición de “sujetos” potenciales en sus relaciones con los humanos pues, como aquéllos, están dotados de conciencia reflexiva y de intencionalidad. En diferentes grados de intensidad según los contextos, las relaciones cosmológicas entre ellos, y entre ellos y los humanos, están caracterizadas por una lógica estrictamente *sociológica* basada en el intercambio, la reciprocidad y la predación de recursos vitales, almas y sustancias anímicas diversas (Descola 2001; 2005: 459-496), y condicionada muchas veces, además, por su disparidad de puntos de vista (Viveiros de Castro 2004: 38-39).

Sin embargo, los sistemas anteriores pertenecen principalmente a sociedades cazadoras o ganaderas, y a grupos de cazadores-recolectores nómadas. No obstante, en el caso de Mesoamérica la agricultura ha constituido un modo de producción principal desde la conformación de esta área cultural, asociada al sedentarismo y a una cosmovisión basada en el cultivo del maíz, que constituye su “arquetipo” (López Austin 2000: 16). Entonces cabe “preguntar cómo se articulan [...] estas dos importantes instituciones, ‘chamanismo’ y ‘cultivo’”. Los procesos históricos efectivos se desarrollan *sintetizando* estas dos formas de vida y produciendo una gran variedad de fenómenos culturales”. Por ello, en numerosos sistemas chamánicos amerindios, y esto se aplica probablemente a Mesoamérica, a menudo “los simbolismos de cacería y agricultura *se encuentran imbricados* como resultado de la articulación de las [dos] grandes tradiciones” (Neurath 2008: 13, 15, énfasis añadido).

Sin duda, un caso paradigmático es el que describe creativamente Danièle Dehouve basándose en datos etnográficos y en registros etnohistóricos relativos a los nahuas y a otros grupos indígenas de México. Partiendo de los estudios siberianos de Robert Hamayon (1990), Dehouve muestra “cómo un ‘modelo cinegético’ fue aplicado [...] a la agricultura” en Mesoamérica (2008: 3). La toma de recursos naturales se inscribe en grandes ciclos de intercambio con las divinidades de la naturaleza. Recurriendo a la metáfora de la “alianza matrimonial” sostenida entre el cazador y la presa, y trasladada al vínculo entre el cultivador y el maíz, los humanos pueden obtener animales de caza y mazorcas cultivadas siempre que retribuyan los huesos y los olotes a las divinidades respectivas (sus suegros), para que los seres consumidos por los humanos sean regenerados nuevamente. Pero en ocasiones puede ocurrir que esta deuda contraída por los hombres sea saldada, no ya con la devolución de los restos de los productos, sino con el *alma* del propio cazador o del agricultor que, apresada por las potencias, es confinada en sus dominios: entonces el intercambio se torna en un auténtico *sacrificio* humano de sustitución o de compensación (Dehouve 2008: 32-34).

De manera en parte semejante, en la cosmología y en el chamanismo “atmosférico” de la Sierra de Texcoco, que es nuestro caso, se combinan elementos cinegéticos con otros de tipo agrícola. Dicho sucintamente, los nahuas no conciben la producción agrícola sin la depredación, el don de la lluvia fecundante sin la retribución for-

zosa, a los seres que la procuran, de almas y principios anímicos. Los *ahuaques*, espíritus del agua, “dueños” de los manantiales que surcan la Sierra, regulan el flujo acuático necesario para los cultivos de regadío y el caudal de las precipitaciones pluviales (*quiahuítl*, lluvia), lo que favorece las cosechas de maíz. Pero inversamente se sirven de otros fenómenos meteorológicos, como son los rayos (*tlapetlani*) y el granizo (*tesihuitl*), para sustraer de la superficie terrestre semillas y espíritus humanos con los que reproducirse y recrear su mundo. En efecto, el interior de los manantiales es un ámbito *carencial*, y como tal encuentra su lugar de abastecimiento en el mundo humano: la superficie terrestre (*tlalticpac*) se convierte en un gran almacén idóneo para aprovisionarse de las sustancias necesarias. Desde esta perspectiva, el cosmos nahua se presenta como un gran sistema asimétrico de intercambio y reciprocidad en el que las donaciones de lluvia y agua terrestre suministradas por los *ahuaques* implican, en contrapartida, la rapacidad, es decir, una sustracción violenta de contradones en verdaderas “razzias cósmicas” (las tormentas).² Así, los *ahuaques* son deidades agrícolas pero que actúan como cazadoras en el seno de un universo caracterizado en gran parte por la depredación.

En este contexto el granicero es el encargado de diseñar la “política cósmica” que permite mantener a las deidades satisfechas y reducir los conflictos que acarrearán a los humanos. Caracterizados por lo que podría considerarse una “dualidad ontológica”, los graniceros son capaces de interceder entre los seres humanos y los espíritus para alcanzar acuerdos. A través del uso de oraciones conjuratorias y de ofrendas que depositan en los manantiales, pero sobre todo de la cualidad esencial que adquieren durante su proceso de iniciación, estos ritualistas se convierten en expertos que tienen la capacidad de adoptar las perspectivas de los humanos y de los espíritus para efectuar traducciones y transacciones. “Viendo a los seres no humanos como éstos se ven (como humanos) [...] son capaces de asumir el papel de interlocutores activos en el diálogo transespecífico” (Viveiros de Castro 2004: 43).

Teniendo esto en cuenta, lo que desarrollaremos en este ensayo será el análisis de la cosmología animista de la Sierra de Texcoco atendiendo tanto a las actividades de los graniceros como a las descripciones del mundo de los *ahuaques* que suministran los informantes. Utilizando la propia etnografía recabada en la zona durante estancias prolongadas,³ procuraremos ilustrar las distintas maneras en que los seres humanos y los espíritus perciben, desde puntos de vista muy diferentes, los fenómenos meteorológicos, las enfermedades producidas por los *ahuaques* y el empleo del ali-

2 He abordado con detalle esta etnoteoría en dos trabajos anteriores (véase Lorente Fernández 2008b; 2009a).

3 El trabajo de campo comprendió los años de 2003 a 2007, en los que residí largos periodos en la Sierra y realicé visitas periódicas con el propósito de matizar y completar la información obtenida consultando a informantes profanos y ritualistas (una descripción pormenorizada del desarrollo de esta investigación fue objeto de un artículo monográfico, véase Lorente Fernández 2010a).

mento y del sistema nahua de parentesco como operadores culturales, así como las mediaciones establecidas por el granicero. Nos interesa, en suma, mostrar la forma en que los indígenas dotan de intencionalidad consciente y agencia humana a los *ahuaques* y los definen como “sujetos” con su particular punto de vista, un modo de apprehender las cosas que difiere sustancialmente del que posee, en estado ordinario, el común de los seres humanos (Viveiros de Castro 2004: 59). Sin embargo, aunque el ensayo se centra específicamente en la comprensión de la etnometeorología de la Sierra de Texcoco, tiene también ciertas pretensiones de generalidad sobre otras regiones geográficas de México en las que se ha documentado etnográficamente la presencia de graniceros y de complejos cosmológicos nahuas que bien podrían resultar, atendiendo a su lógica interna, muy semejantes.⁴

2. Los ahuaques como deidades del agua humanizadas

Para los nahuas, el intrincado sistema de manantiales que recorre la Sierra se encuentra habitado por unas pequeñas entidades con aspecto de niños que visten a la manera de charro y se expresan en náhuatl o en otomí (un rasgo interesante relativo a la antigüedad del sistema, pues en el *Códice Xolotl* se informa que poblaban la zona grupos otomíes que fueron asimilados posteriormente por los chichimecas que llegaron del norte [1980: 33-34, 41, 80]). Los *ahuaques* habitan un universo subacuático con viviendas, vehículos, dinero, magueyes y cultivos, animales domésticos, torres eléctricas, pueblos y ciudades que se repiten a lo largo del cauce a la manera de infinitas réplicas. Allí existen niños, ancianos y adultos de ambos sexos que se reproducen dando a luz hijos y rinden culto a sus muertos. Al igual que sucede en las comunidades serranas, existe una jerarquía de autoridades civiles formada por presidentes municipales, fiscales y mayordomos, policías y militares al servicio de la Reina Xochitl, personaje principal que reside en un palacio rodeada de sirvientes (este aspecto difiere, lógicamente, de la situación del mundo terrestre). El mundo de los *ahuaques* es, teniendo esto presente, una gran estructura social regional con una organización y una cultura esencialmente humanas.

Pero que los *ahuaques* sean considerados “humanos” se debe a varios factores. ¿Qué dota, para los nahuas, de la condición social de persona? Según la clasificación indígena, los *ahuaques* son espíritus. Sin embargo, se insiste, “son personas como nosotros”, “son humanos”, “son una generación viva”, “es gente pero [...] en el manantial”.⁵ Diciendo esto los indígenas quieren indicar que cumplen un ciclo de vida

4 Véanse, por ejemplo, el texto clásico de Bonfil Batalla (1995), los estudios reunidos en el volumen compilado por Albores/Broda (1997), y los trabajos de Glockner (1996; 2000; 2001a; 2001b), Nutini (1989; 1998), Nutini/Forbes de Nutini (1987) y Robichaux (2008), entre otros (véase una revisión más completa, por regiones y enfoques, en Lorente Fernández 2009b).

5 Las citas sin indicación de fuente provienen de mis datos de campo (D.L.F.).

—nacen, crecen, se reproducen y mueren como los propios seres humanos—, que poseen conciencia, emociones, memoria y lenguaje, y que son capaces de conducirse de acuerdo a las conductas nahuas socialmente apropiadas, basadas en la lógica del intercambio y la reciprocidad.⁶

El motivo principal por el que se afirma que los *ahuaques* son humanos es que son, verdaderamente, seres humanos desencarnados. Constituyen, si dejamos a un lado los nacidos en el agua, “espíritus” robados de la superficie terrestre por los *ahuaques* y trasladados hasta allí. Para obtener sirvientes y trabajadores, o para conseguir un cónyuge de su agrado, los *ahuaques* matan a personas con rayos o las enferman en el arroyo. Así, el espíritu de la víctima es arrebatado del cuerpo. Como el espíritu humano es lo que confiere “humanidad” al individuo, pues constituye a la vez su conciencia y su operador social relacional,⁷ las víctimas confinadas en el arroyo viven, privadas de sus cuerpos, una existencia idéntica a la que desarrollaban sobre la superficie terrestre: ejercen sus trabajos, crean vínculos, aman, procrean y mueren en una comunidad extraterrena. Desprovistos de espíritu, pero mantenidos todavía con vida gracias al “alma-corazón” (*animancon*), los cuerpos de los enfermos sobreviven aún varios días en las comunidades serranas padeciendo un estado de “locura”, de enajenación social —como semihumanos autómatas—, en espera de una muerte cercana. Entonces la diferencia sustancial entre los *ahuaques* y los serranos la constituye la presencia o la ausencia de un “cuerpo” (*tonacayo*), es decir, de un envoltorio configurado por carne, huesos y órganos. Este aspecto lo ilustran bien los rituales de curación. En ellos el proceso de deificación producido por la agresión sobrenatural, que transforma al espíritu de un individuo ordinario en una divinidad del agua, puede ser revertido por el granicero y entonces el *ahuaque* devuelto a su cuerpo humano se convierte

6 Sobre el concepto nahua de persona pueden consultarse, entre otros, los estudios de Good (2005a; 2005b), Taggart (1983; 2007) y Magazine/Ramírez (2007).

7 Los nahuas utilizan el sustantivo castellano “espíritu” para referirse a la entidad anímica antropomorfa que, junto al “alma/vida-corazón” (*animancon*), alberga el organismo humano. El “espíritu” no es en sí sino la suma de un número indeterminado de “espíritus” menores alojados en las coyunturas y zonas corporales en las que “late” el pulso, que pueden configurarse, aglutinadamente, para formar el espíritu (en sing.). Con respecto al cuerpo humano, y a diferencia del alma-corazón, el espíritu es antropomorfo, fraccionable, separable y mortal. En este sentido, guarda una gran similitud con la noción mexicana de *tonalli* (según la interpretación de López Austin 1996 I: 223-252) y las nociones nahuas actuales de “espíritu” en Tepoztlán (Lewis 1963: 278; ver también Redfield 1930) y Hueyapan (Álvarez Heydenreich 1987: 99-100), de *tonal* (Knab 1991: 34; Aramoni Burguete 1990: 50-51), *itonal* (Montoya Briones 1964: 165) y *ecahuil* (Signorini/Lupo 1989: 55-78) en la Sierra Norte de Puebla, y con la noción de *tonalli* existente en el norte de Veracruz (Sandstrom 1991: 258) y en la región de Huachinango, Puebla (Chamoux 1989). Al respecto, Furst presenta un estudio sistemático que asocia los conceptos prehispánicos de *yolia* y *tonalli* con las nociones coloniales y contemporáneas respectivas de “alma” y “espíritu” tomadas del castellano (véase *in extenso* Furst 1995).

nuevamente en un nahua. El granicero ordenará gritando en la orilla: “¡Vente Juan —el espíritu recibe el nombre de la víctima, pues alberga su conciencia y personalidad—, *porque tú no eres de acá!* ¡*Tú no eres de acá!* ¡Salte, salte!” Precisamente, en el traslado desde el manantial hasta su casa el espíritu recobrado debe ser ya corporeizado, y para ello el ritualista elabora un muñeco-recipiente antropomorfo (es decir, un “cuerpo”) con la ropa del enfermo, en el que la entidad salida del agua se introduce. Dijo una ritualista:

Vamos a hacer un muñeco con la ropa de la misma persona, *porque es la ropa con que el espíritu se ha vestido*; le hacemos las manguitas, los brazos, las manos, la cabeza, las piernas, los pies. [...] Entonces [durante el camino de regreso] es cuando el espíritu pienso yo que es cuando se *impregna* a la ropa. Dice: ‘*Ay, ¡pues esto es mío!*’ [reconoce su ropa humana y, a través de ella, su cuerpo perdido]. Pues, cuando el espíritu viene, [el muñeco] pesa lo de veinte kilos, mínimo quince kilos, el peso *prácticamente* de la persona o de la criatura que uno llega a traer, porque luego llegan a adelgazarse... A la hora de ya traerlo aquí así [a la casa del enfermo] ya en el lapso de tiempo ya es donde se viene sintiendo cómo pesa, se viene *impregnando* [es decir, el espíritu se calza su ropa y se va convirtiendo, a través de la posesión de un cuerpo, parcialmente en un humano, en un serrano].

Este proceso se completa posteriormente cuando el muñeco-recipiente es depositado en la cama junto al enfermo, y entonces el espíritu allí alojado transita y se instala definitivamente en el (verdadero) “cuerpo” físico de la persona. No puede dejar de pensarse, entonces, en la homología explícita que se establece entre el “cuerpo” del ser humano (nuestra carne, *tonacayo*) y la “ropa” (*timatli*) —configurada además en forma de muñeco— con la que éste se ha vestido:⁸ albergado en su ropa humana, el espíritu ya no es tanto un *ahuaque* como un serrano. Sin embargo, a pesar de los esfuerzos del granicero muchos de los espíritus capturados no son recobrados, bien porque los *ahuaques* no los dejan escapar, bien porque la propia entidad se resiste a dejar el agua, y permanecen entonces como tales en el arroyo.⁹

El hecho de carecer de cuerpo no impide que los *ahuaques* se rijan por el mismo sistema de parentesco de los humanos de carne y hueso. Esto se observa ya en los procesos de agresión y robo del espíritu. La misma enfermedad producida en el agua o el golpe de rayo que sustrajo el espíritu de la víctima y lo confinó en el manantial son concebidos estrictamente por los *ahuaques* en términos de una *alianza matrimonial*, de un matrimonio:¹⁰

8 Aquí la noción amerindia del cuerpo como una “ropa”, que recubre el alma de los humanos y define la perspectiva, sostenida por Viveiros de Castro (2004: 56-67), adquiere una realidad literal.

9 Para un desarrollo minucioso de los rituales de curación y sus ofrendas terapéuticas, véase Lorente Fernández (2008b; 2010b).

10 Este aspecto fue analizado de manera preliminar en otro lugar (Lorente Fernández 2008a).

Tengo un hermano que era así de chiquito, que de por sí es güerito mi hermano, chaparrito, delgadito. Y viera que allá donde el terreno de mi papá hay un caño que pasa [corriendo] así. Y mi hermano se iba mucho por allá y seguido se enfermaba, seguido se enfermaba. Y el granicero que había allá le decía a mi mamá: “¡Cuida a tu hijo, porque hay una güera que se lo quiere llevar! ¡No le dejes que baje porque se lo quiere llevar!” Y o sea hasta ya teníamos miedo porque siempre decía [mi mamá]: “¡Cuando vean la nube [es decir, cuando haya amenaza de tormenta], metan a su hermano y no lo dejen salir!” Porque ese señor siempre decía que lo cuidáramos, porque la güera se lo quería llevar.

Ante la presencia atónita de los parientes, el granicero explicará que un espíritu del sexo opuesto eligió a la víctima para “casarse” (*sohuautia*, *namictia*) con ella:

Eso me dijo el don Enrique [un granicero], me dice: “¿sabe qué, señora? No va a tener remedio su hijo, porque, ¿sabe qué?, su hijo ya se va a casar con la Reina Xochil”. Le digo, ¿cómo se va a casar? Dice, “ya no lo dejan. Y a él ya le gusta la Reina”. Yo le digo: “¡Híjole!”, y yo le lloraba. Y ahí lo tengo tirado [al espíritu de mi hijo en el manantial]; ya es tirado.

A partir de ese momento, los cuerpos terrestres de los enfermos comienzan a asistir a los preparativos de la fiesta y, en el caso de haber sido fulminados por el rayo, los relámpagos del cielo de tormenta, que se suceden durante algún tiempo, son concebidos por el granicero como los cohetes de la “boda sobrenatural”. Si llega a consumarse el matrimonio, la recuperación de la víctima será difícil. El espíritu trasladará sus relaciones de intercambio recíproco —en el caso de tratarse de un hombre, por ejemplo— de su esposa o su familia humana a su compañera y su familia espiritual: no recibirá el alimento que aquélla le prepare en su casa terrestre y explicará claramente que no tiene hambre porque fue alimentado por el espíritu *ahuaque* del agua, con el que ahora está casado. Como aclaró evocadoramente un serrano aludiendo a un pariente afectado:

“Él *ya no tenía oficio para su familia*, ahora tendría que ser para la güera [el *ahuaque* femenino del agua], así como su mujer”, “y dice que hasta tiene hijos allí”. Cuando su mujer serrana iba a darle de comer, decía con desagrado: “apenas me vas a dar, si mi mujer ya me dio”. Y se pasaba hasta tres días sin comer porque era su mujer *ahuaque* y no la humana quien “le daba todo lo necesario”.

En este sentido, como ilustra el testimonio, la consumación de la alianza se halla estrechamente vinculada con el consumo del alimento, con el hecho de ser alimentado, nutrido, por la pareja. De igual modo, en la vida serrana ordinaria ambas resultan inseparables: en las transacciones matrimoniales, y posteriormente en las demostraciones de afecto y en la construcción del amor conyugal, el hecho de alimentar y de intercambiar alimentos entre los cónyuges, o de consumirlos conjuntamente a través de la comensalidad, resultan de por sí constitutivos y contribuyen al establecimiento y a la definición social de la relación (Taggart 1975; 2007: 95-112; Good 2003). En los casos de agresión en el manantial, el consumo del alimento y la alianza matrimo-

nial surgen aunados y constituyen con frecuencia metáforas equivalentes que pueden intercambiarse o sustituirse entre sí.¹¹

Lógicamente, a partir del encuentro crucial el espíritu humano apresado no tardará en procrear “hijos” (*cocome*) en el arroyo que, según los principios de filiación y los patrones nahuas de residencia postmarital virilocal¹² —si se me permite usar aquí esta expresión—, consecuencia esperable y deseable de la alianza, quedarán adscritos a su familia espiritual en el manantial, aún en el caso de que el espíritu de la víctima sea recuperado y trasladado a su cuerpo terrenal por el granicero:

Por eso —dijo la madre antes referida, el espíritu de cuyo hijo había celebrado las nupcias con la Reina Xochitl— creo que mi hijo su retoño algo fue a dejar allá, allá en el agua. Algún retoño suyo quedó allá, cuando lo fueron a sacar.

Sin embargo, estas categorías de consanguinidad y afinidad que suelen estructurar las relaciones sociales entre humanos y no-humanos en los sistemas animistas (Descola 2001: 105, 110) nos introducen, en el presente caso, en una inversión radical de perspectivas: lo que para los ojos de los *ahuaques* constituye sin duda un “matrimonio”, es decir, el establecimiento de una relación de alianza con un espíritu foráneo, para los humanos adopta la forma de una “enfermedad”, de una complicada dolencia anímica que, de no ser tratada oportunamente, acarrea la muerte irreversible de la víctima (del cuerpo de la víctima) y su pérdida irreparable para la familia terrestre y la comunidad humana. Desde la perspectiva de los *ahuaques*, se trata de una situación que puede definirse sin duda en términos de “familiarización predatoria”, entendida como proceso por el cual “la depredación está íntimamente conectada con el deseo cósmico de producir parientes” (Fausto 2007: 500).¹³ Para los nahuas constituye una enfermedad descorporeizadora, una patología anímica designada convencionalmente con el término “espanto” (*maughtia*). En los casos de curación, sin embargo, el granicero debe asumir el punto de vista de los *ahuaques* para sanar al enfermo. Se sirve de un procedimiento contundente: suministra al espíritu atrapado olores apestosos para generar desavenencias en sus relaciones conyugales, con el objeto de que su con-

11 O incluso puede aparecer únicamente el alimento como una imagen metonímica del proceso del matrimonio. Sirva de ejemplo el espectáculo con el que una mujer se encontró en el arroyo: “¡Vi así, están todos ahí!, ¡todos ahí en el agua! ¡Todos bien guapos, bien elegantes! Todos los niños ahí bailando en el agua... Otros ya me dan unos jarritos chiquitos, sus platitos... ya me ofrecen la comida, me ofrecen todo lo que tienen. ¡Yo, cuando vi ese...! ¡No hombre, que agarré y me fui corriendo de allí!”.

12 Para una descripción del sistema familiar mesoamericano, véase Robichaux (2001; 2005).

13 Veamos la cita completa: “Cada movimiento de apropiación incluye un proceso de fabricación-familiarización, que otorga a la entidad capturada los afectos distintivos y las disposiciones de las ‘especies’ captoras [para transformarla en un miembro de sus comunidades] [...] Los humanos y los animales [o espíritus] están inmersos en una red sociocósmica en la que las potencialidades existenciales y las capacidades reproductivas [...] están en disputa” (Fausto 2007: 502).

sorte espiritual lo repudie y se disuelva el matrimonio. Entonces el espíritu, rechazado, será degradado en la jerarquía del agua y colocado en una situación de marginación social que facilita su regreso:

Como se le dio [al espíritu de mi hijo] las cosas olorosas, lo soltaron, allí ya no lo quisieron. Allí ya no lo quiso la Reina Xochitl, porque ya estaba apestoso. Le dice, “huelas a cochino”. [...] Y dicen que cuando ya lo fueron a traer ya no estaba con la Reina, que ya andaba de barrendero, que lo mandaban que barra en [el corral de] los animales. Ya no lo tenían allí adentro [del palacio], porque primero lo tenían adentro con la Reina.

Es decir, que la curación y la recuperación del espíritu consisten estrictamente, desde el punto de vista de los *ahuaques*, en generar un “divorcio”; el granicero tratará de llevar a cabo la ruptura del vínculo conyugal que, concebido como enfermedad por los serranos, ligaba al espíritu apresado al mundo del agua. Los nahuas sabrán del retorno de la entidad anímica al organismo afectado y sólo conocerán la perspectiva de los *ahuaques* por las explicaciones del granicero.

De esta manera, los rituales terapéuticos son paradigmáticos a la hora de mostrar la humanidad respectiva de los *ahuaques* y los serranos a través de las transiciones bidireccionales de espíritus en un sentido o en otro —ya sea de la corporeización a la desencarnación, o viceversa— a través de un fenómeno concebido especularmente bien como enfermedad o matrimonio. En suma, la conversión de un serrano en *ahuaque* y de un *ahuaque* en serrano —ambos esencialmente humanos— es reversible.

Estrechamente relacionada con esta diferencia corporal entre los *ahuaques* y los seres humanos —la posesión o no de un cuerpo—, y esbozada ya al referirnos al parentesco, se halla otra de capital importancia: las preferencias alimenticias respectivas, es decir, las dietas. Las almas de los humanos y los *ahuaques* son comunes, sí, lo hemos visto, pero la posesión o carencia de un cuerpo define, además de sus perspectivas, sus regímenes culinarios. Si los nahuas de las comunidades serranas consumen principalmente semillas (*axtli*) extraídas de sus campos de cultivo (*tlatoctli*), los “dueños” del manantial se nutren básicamente de aromas (*ahuiyaquilizli*, “unidad de aroma”), es decir, de la sustancia espiritual de los vegetales. Los *ahuaques* son incorpóreos y deben alimentarse de sustancias ontológicamente afines: olores, fragancias, “esencias” procedentes de frutas, flores y semillas.¹⁴ Sin embargo, mientras los nahuas serranos obtienen el sustento en su medio, en las milpas que cultivan en sus comunidades terrenas, la situación de los *ahuaques* es muy diferente. El mundo del agua es un ámbito —no se había dicho hasta ahora— caracterizado por el frío y la oscuridad; en él no crece

14 Los nahuas de Guerrero conciben los sabores y los olores de la comida *tlazohtic*, su “esencia” o “espíritu” (Good 2004: 163). Los nahuas de la Sierra Norte de Puebla creen que hombres, plantas y objetos poseen *tonal* (energía caliente) identificada con el “aroma”, el “sabor”, el “espíritu” o la “esencia” (Lupo 1995: 120-121, 166).

absolutamente nada. ¿Cómo obtienen estos seres el alimento? Nuevamente recurren a la rapacidad.

En un primer momento, los *ahuaques* se alimentan del “arvejón” que les proporciona una divinidad mayor que habita en el Monte Tláloc, conocida como Rey del Mar. El Rey del Mar congrega a los *ahuaques* en el Monte para que le ayuden a producir la lluvia y a cambio les retribuye con el “arvejón”, que es su comida.¹⁵ Éste es elaborado culinariamente por los espíritus y consumido en el interior del manantial o cuando se desplazan alojados en las nubes. Sin embargo, en ocasiones se les acaba la provisión y, hambrientos (*apistli*), deben procurarse por sus medios más semillas. Entonces, para lograrlo, tiran el “arvejón” que aún les queda sobre los campos de los humanos, y esto son estrictamente las “granizadas”. Los *ahuaques* arrojan cascadas de semillas, trombas de arvejones vertidas premeditadamente sobre las milpas y cultivos, pero lo que los nahuas observan en sus pueblos son tormentas de granizo, precipitaciones de esferas de hielo que arrasan con sus sembríos.¹⁶ Un granicero explicó:

Tiran su comida de ellos porque quieren venir a comer la semilla del [hombre] que está en la Tierra Humanidad.

Un campesino, influido por esta traducción de perspectivas, añadió:

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

15 En este sentido, los *ahuaques* no son completamente autónomos en sus comunidades del manantial, sino que deben obedecer a una entidad regional concebida por ellos como un “padre”, de la que son, por tanto, “hijos”. Como sucede entre los nahuas serranos, la categoría de filiación sirve aquí para expresar la relación de crianza por el intercambio interdependiente de “ayuda” por “alimento” (Magazine/Ramírez 2007), en un sentido diferente a la alianza como captura de espíritus humanos en el manantial. En este contexto, la filiación permite entender la producción de lluvia en la Sierra.

16 Quizá el único caso semejante registrado en la etnografía sea el documentado por Aviña Cerecer en el pueblo morelense de El Vigilante. Allí la granicera local, que conjura precisamente las nubes con una cuchara, explica que el granizo es el alimento de los “trabajadores del tiempo”, espíritus humanos deificados: “Ellos [los trabajadores del tiempo] no saben que hacen daño, yo creo que comen alberjones, así en la cazuela y se les tira, por eso traen granizo y lluvia fuerte [...] pero ellos no saben” (Aviña Cerecer 1997: 296-297). Pero el autor no profundiza a través de su etnografía en el sentido local de este juego de perspectivas y se limita, para intentar explicarlo, a referir una cita de Bernardino de Sahagún en la que se describe una concepción análoga entre los mexicas: “los dioses que se llamaban tlaloques, que quiere decir ‘habitadores del paraíso terrenal’ [...] sembraban [...] un maíz tostado que llaman mumúchitl, que es una manera del maíz cuando se tuesta revienta y descubre el meollo, y se hace como una flor muy blanca. Decían que éstos eran granizos, los cuales son atribuidos a los dioses del agua (Sahagún 1999: 54 apud Aviña Cerecer 1997: 297, énfasis añadido). Indirectamente, la cita revela que la concepción del granizo-semillas es muy antigua.

Desde su particular punto de vista, los *ahuaques* “cosechan” (*cacocui*), es decir, llevan a cabo el triple proceso agrícola de recogida, traslado y almacenamiento del alimento. Una vez que han destruido con sus “arvejones” las semillas serranas y extraído el aroma —el objeto de su sustento—, es decir, que lo han recolectado, “su olor lo llevan porque [para tal fin] vienen los granizos con aire cuando caen”. Finalmente, acarreado por las corrientes de aire, lo acumulan en el arroyo. Dijo una ritualista:

En tiempo de aguas vienen y sueltan el granizazo, con eso ya se llevan la semilla. Ellos se *despachan*. —Y añadió—: Se lo llevan para que tengan ellos para su temporada, para que tengan provisión, para *embodegarlo*.

Ya acumulado, podrán comerlo en los momentos de necesidad, principalmente en la estación en que no haya cosechas. Emergerán a las doce del mediodía y celebrarán banquetes sobre la superficie del agua para recibir los rayos del sol mientras consumen sus aromas. En este sentido, los actos de “calentarse” y “alimentarse” son concebidos por los espíritus como idénticos: los *ahuaques* se nutren de semillas pero necesitan también el calor del sol, invisible en el interior del manantial (es decir, desde su perspectiva aromas y luz solar sirven para combatir el frío-oscuridad del manantial, su comida es calórico-lumínica; el aroma de las semillas es caliente).

El problema radica en que, desde la perspectiva de los serranos, el “arvejón” tirado por los *ahuaques* y percibido por los humanos como “granizo” es una verdadera *agresión*. Como ocurría en el caso de la alianza-enfermedad, constituye un acto de rapacidad que atenta contra sus posesiones legítimas. Es propiamente un hurto porque los *ahuaques* se les adelantan en la apropiación del producto ya maduro, y por el trabajo serrano continuado han crecido las plantas. Se apropian de sus cultivos y de su esfuerzo, creando un conflicto en el que *ahuaques* y humanos compiten por el sustento. Sin embargo, los nahuas no se resignan completamente a ser expoliados y recurren a ciertas mediaciones rituales con el propósito de preservar sus semillas. Saben que esta pérdida es necesaria para obtener la lluvia y el agua terrestre que logrará después sus cultivos, pues tanto las donaciones pluviales como el caudal de los manantiales dependen en última instancia de la reproducción del mundo de los *ahuaques*. Pero saben también que los robos son negociables y que pueden alcanzar cierto acuerdo recurriendo a la figura intercesora del granicero, único ser que es capaz de revertir las agresiones y de alcanzar un principio de convivencia pacífica en el seno de este cosmos literalmente humanizado.

3. El estatus chamánico del granicero: alimentación y parentesco

Entre las comunidades humanas que habitan sobre la tierra y las que desarrollan su vida en el interior de los manantiales existe un personaje intermedio. Tras sufrir cua-

tro veces el impacto del rayo o perder repetidamente su espíritu en el arroyo, ciertos individuos reciben el don de convertirse en graniceros (*tesifteros*).¹⁷ A partir de este momento inicial que supone el reclutamiento, y de los sueños sucesivos en los que se desarrolla su iniciación, el espíritu del granicero se transformará en *ahuaque* y podrá desplazarse a voluntad al mundo del agua. Todo el proceso subsecuente está dirigido a lograr una escisión anímica, una “dualidad ontológica” que permita al ritualista llevar una doble existencia en forma de *ahuaque* en el interior del arroyo y de humano en la superficie terrestre. Lo que ocurre es lo siguiente:

En su primer viaje al arroyo, los *ahuaques* ofrecen su alimento al granicero con el propósito de convertirlo en su pariente ritual: le dan de comer “arvejones”, aromas de semillas y, siguiendo la lógica del parentesco característica de estos seres, lo involucran en una relación de “compadrazgo” definida por el intercambio y la reciprocidad.¹⁸ Esta situación de donación de alimentos y comunión nutricia se repite con frecuencia, posteriormente, durante los sueños. Una anciana refirió el testimonio de un granicero fallecido:

[Telesforo] iba por allá al manantial de Atitla 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 mas que pantano, que había así harta agua. Dice que nomás saludaba: “¡Compadritós!” Que dice: “¿Ande están, compadritós?” Y ya le responden, ya se mete en el pantano, pero yo creo que no siente o quién sabe cómo le hace. Y cuando llega es que dice: “¡Gayeyeloc, compadritós!” [...]. Luego ve que hay puro calabacita, ¡todo verdura, todo verdura hay! Y luego lo llaman allá hartas muchachas bonitas y le dan de comer: habas verdes, arvejones verdes y todo verde, nada más que de su comida, la comida le dan [...]. Hasta decía [el granicero a su familia terrestre]: “Ya tengo hambre, ahora sí yo ya me voy, voy a comer allí con mis gentes”. “¿Adónde?” [le preguntaban] “Pues allá en Atitla. Yo voy a comer allá con mis compadritos”. Llego y me dan de comer. [...] Luego ya le dieron de comer y ya se viene, para salir también nomás tose, hace “Jrm, jrm”, y le[s] 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.

De acuerdo con su compadrazgo, el granicero deberá retribuir periódicamente los alimentos recibidos ajustándose a los principios de “respeto” (*icatlasotla*) y “agrade-

17 El término parece derivar del sustantivo náhuatl *tesihuitl* (granizo) completado con el sufijo español -ero, y podría proceder del vocablo *teciuhltlazqui* citado por Sahagún (1999: 436-437), que Garibay “asocia al aztequismo ‘tecihuero’, es decir granicero” (apud Espinosa Pineda 1997: 94) y López Austin traduce como “el que arroja el granizo” (1967: 100).

18 También en Tlaxcala Nutini/Bell (1989: 211) definen la “confianza” y el “respeto” como los ejes fundamentales del compadrazgo. Maurice Bloch, por su parte, ha identificado comensalidad y parentesco como operadores dialécticos del proceso social que crean unificación corporal y unidad sustancial (Bloch 2005: 49).

cimiento” (*tlasocamachilistli*) que definen la relación. Tendrá que aceptar los que le ofrecen los *ahuaques* (el respeto) y corresponderles (el agradecimiento) en un circuito interminable de alimentación recíproca y comensalidad. Así, el estatus de granicero no constituye en absoluto un don conferido de una vez y para siempre, no es una concesión otorgada desde el principio con el golpe de rayo o la enfermedad; representa, antes bien, una relación *procesual*, un vínculo relacional que debe ser continuamente reactualizado.¹⁹ En este sentido, como afirma Good refiriéndose a la lógica social de los nahuas, “la comida y el consumo de la comida [...] representa[n] la dependencia mutua, y el compromiso de nutrirse mutuamente implica un endeudamiento permanente” (Good 2001: 278-279); los intercambios de alimentos refieren el respeto y la amistad que consolidan vínculos sólidos de colaboración duradera (Taggart 1983: 146).

Ajustándose a su condición de “compadre”, la retribución tendrá lugar en un momento especial: durante el desempeño de su actividad ceremonial, en los rituales en los que trate de recuperar espíritus confinados en el manantial o –como lo veremos en detalle más adelante– de conjurar y retirar de los campos las tempestades de granizo. En estas ocasiones, tras obtener lo solicitado de los *ahuaques*, entregará en el interior del arroyo ofrendas alimenticias –banquetes de aromas agradables–, que todos consumirán reunidos en comunión. La retribución será un gran ágape colectivo en el que también él participará:

Cuando llego –dijo un granicero–, entonces haga de cuenta *comemos todos juntos con ese mismo olor*. Cuando les platico [a los *ahuaques*], cuando ya entrego [la ofrenda], ya na’ más les platico que aquí ya está [colocada], que ya lo pusieron adentro [del agua]... [Entonces] yo no *como* así por decir [físicamente] “voy a comer”; así nomás *puro resuello*, así *resuello* [aromas] –dijo llevándose la mano hacia la nariz.

Naturalmente, este tipo de nutrición específica define su naturaleza ontológica. Ningún hombre común puede comer aromas. ¿Qué sucede con el granicero? Que es un espíritu *ahuaque* en un cuerpo de hombre, es mitad-hombre mitad-*ahuaque*. Esto nos interesa particularmente: su alimentación desdoblada destaca metonímicamente su naturaleza dual. En su dimensión de *ahuaque* o espíritu separable puede nutrirse de aromas, sea de plantas terrestres o de los que se hallan en el interior del manantial (los vegetales del relato son en realidad esencias inasibles), que representan olores de semillas extraídos del mundo humano. A su vez, es un serrano que se alimenta en la tierra de semillas con sus semejantes. Sin embargo, esta doble alimentación no es simultánea y los días en que realice prácticas ceremoniales deberá destacar su ad-

19 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” (Van Gennep 2008: 49-50).

hesión al mundo del agua. Para ello se servirá de un recurso preciso: las *proscripciones alimenticias*. Tendrá que abstenerse de consumir en su vida ordinaria los mismos alimentos que lo identifiquen como compadre de los *ahuaques*; deberá seguir en la Sierra una dieta desprovista de aquéllos. Explicó un granicero:

Cuando ya comiences a curar, no debes de comer –los *ahuaques* te van a prohibir comer [en el mundo terrestre]– cosas de [semillas y de] frutas.

La alimentación es, pues, central en el establecimiento de la capacidad intercesora del ritualista, es un operador cultural que define su doble adscripción al mundo serrano ordinario y al manantial.

Sin embargo, en ocasiones este compadrazgo sostenido colectivamente con los *ahuaques* –todos los *ahuaques* son sus compadres– es reforzado por medio de una relación particular contraída únicamente con uno de ellos. Entonces, en el interior del arroyo el granicero recibe una “esposa espiritual”. De modo similar al descrito al referir los episodios de enfermedad, el granicero se “casa” con una mujer *ahuaque*.²⁰ La diferencia sustancial entre ambos es que, mientras en el primer caso la víctima apresada se asimilaba definitivamente al mundo del agua suspendiendo sus lazos terrenales, en el segundo el ritualista conserva simultáneamente a sus esposas serrana y espiritual. El dualismo ontológico del granicero se ve así redoblado: al igual que consume aromas en el arroyo y semillas sobre la tierra, posee una familia y una esposa terrestres e hijos y cónyuge *ahuaque* en interior del manantial. Según se desprende lógicamente, con la mujer *ahuaque* deberá mantener intercambios de comida y relaciones sexuales –categorías conceptuales que pueden llegar a asimilarse u homologarse frecuentemente entre los nahuas– y lo mismo sucederá con su esposa humana. La poliginia del granicero es, pues, una segunda cualidad que lo acredita como intercesor. Ningún serrano ordinario puede mantener dos esposas (con sus familias) en distintos planos del cosmos, ni frecuentarlas continuamente realizando visitas alternas. Al respecto puede decirse sin reparos que el ritualista lleva una doble vida, y que sus dos mujeres ocupan puestos legítimos semejantes (no se trata de un amancebamiento que

20 También Madsen, en el pueblo de Tecoxpa, Milpa Alta, refiere el caso de un curandero (granicero) que en su iniciación recibe de los “enanos de la lluvia” una “mujer espiritual”. Ésta es una “enana” que vive en una cueva con sus congéneres; don Eusebio debe casarse con ella y tener hijos en la cueva. Desde que se convierte en curandero no puede tener relaciones con su mujer terrestre, debe vivir sólo para los enanos. Al morir, don Eusebio se convertirá en enano de la lluvia y seguirá viviendo con su mujer espiritual en la cueva (Madsen 1955; 1960: 183). En este sentido, un ejemplo similar de “matrimonio” entre el chamán y una entidad espiritual ha sido reportado por Robert Hamayon (1990) entre los exirit bulagat de Siberia meridional, donde la “alianza” del chamán con la hija del Señor de los animales sirve para que el suegro poderoso conceda, gracias al vínculo de parentesco, a su yerno las presas de caza.

coloque, mediante un tratamiento privilegiado, a una mujer “primera” por encima de la “segunda”; es una poligamia simétrica).²¹

Sin embargo, al igual que sucedía con el compadrazgo y el alimento, cuando realice ceremonias con objeto de recuperar espíritus de enfermos o rituales para expulsar el granizo de las comunidades, deberá reforzar sus lazos con el ámbito del agua y establecer una separación respecto al mundo terreno. Tendrá, en suma, que respetar proscripciones maritales equivalentes a las prohibiciones nutricias. Estará obligado a atenerse a la *abstinencia sexual* con su mujer terrenal y mantener relaciones carnales únicamente con su mujer *ahuaque*:

Quando tienes el enfermo [o atajas el granizo] –dijo un granicero–, tienes que dormir aparte, no con la señora; [en mi caso, como convivo] con mi señora yo duermo aparte para ver qué cosa voy a soñar [conviviendo con mi mujer espiritual].

Un corolario importante se desprende de lo anterior: las proscripciones alimenticias y la abstinencia sexual no deben entenderse aquí en absoluto como un intento del ritualista por mantener cierto estado de “pureza ritual” conducente a desarrollar sus actividades ceremoniales de manera más efectiva; no responden a una preparación especial para ingresar, libre de faltas o purificado, en el mundo de lo “sagrado”.²² Poseen, más bien, una finalidad estrictamente *social*. Actúan como operadores sociológicos que sirven para definir la adscripción respectiva del granicero a una comunidad más que a otra en el proceso de intercesión. Consumir un alimento específico con los *ahuaques* y abstenerse de hacerlo en el plano de los serranos y mantener relaciones con su esposa espiritual en detrimento de su mujer humana es, en este contexto, una manera de expresar su vínculo de interdependencia con el mundo de los *ahuaques*, una forma de definir su oscilación ontológica hacia uno de los dos polos de su compleja naturaleza con fines de llevar a cabo la mediación.

4. Granizadas de semillas y conmutación de perspectivas: la oración polifónica

Uno de los momentos en que la mediación protagonizada por el granicero resulta más importante es, sin duda, la cosecha efectuada por los *ahuaques* de las semillas de los serranos. Todos los elementos vistos anteriormente entran en juego y se interpenetran en un conflicto de grandes dimensiones en el que los puntos de vista se entrecruzan a

21 Sobre el problema de la legitimidad y las atenciones brindadas a la primera y la segunda esposas entre los nahuas, véanse Chamoux (1980) y Dehouve (2003).

22 En este sentido, las observaciones realizadas en otras regiones del Estado de México por Schumann Gálvez (1997: 308) y González Montes (1997: 323), relativas a que los graniceros están sometidos a restricciones alimenticias y no deben comer vegetales durante la estación húmeda, pues son los que se encargan de proteger, bien podrían responder también al mismo principio que señalamos aquí.

la manera de un verdadero “diálogo de sordos” que debe ser interpretado, traducido y conciliado por el ritualista.

Volvamos a los *ahuaques* que necesitan sustento. En el cielo conforman ejércitos de espíritus hambrientos, huestes ávidas de aromas que patrullan los sembríos. Se alojan en el interior de masas de vapor que los nahuas perciben simplemente como nubes: “culebras de agua” (*mexcoatl*) descendentes que arrasan las milpas; nubes de granizo con el vientre oscurecido y “bolas de nubes” (*mextolontli*) generadoras de tempestades eléctricas, todas llenas de arvejón.

El granicero acude entonces sin demora a las milpas y, esgrimiendo su palma bendita de Domingo de Ramos o un crucifijo de madera, trata de entablar un diálogo simultáneo con los *ahuaques* y los humanos con el propósito de alcanzar un acuerdo y evitar el desastre. Este diálogo asume la forma una oración muy particular.²³ En ella el ritualista adopta alternativamente las voces y perspectivas de los *ahuaques* y de los seres humanos en un entramado que resulta, a primera vista, difícil de comprender. La complejidad radica precisamente en su polifonía (Pitarch 1996: 241-250), es decir, en el hecho de no saberse a ciencia cierta, en cada momento, *quién* está hablando y *con quién*. Los enunciadorees y destinatarios fluctúan sin que existan apenas marcadores textuales que permitan identificar la transición. En ella el granicero puede expresarse, por ejemplo, en forma de *ahuaque* y dirigirse a los espíritus, o como *ahuaque* y dirigirse a los seres humanos; o ser un enunciador humano que se comunica con los espíritus o, por último, conversar como serrano con los propios seres humanos. Es decir: existen dos enunciadorees –el granicero-*ahuaque* y el granicero-humano– y dos destinatarios –los *ahuaques* y los humanos– que se combinan de cuatro formas:

Enunciadores [E]	Destinatarios [D]
Granicero-ahuaque	habla con los humanos
Granicero-ahuaque	habla con los ahuaques
Granicero-humano	habla con los humanos
Granicero-humano	habla con los ahuaques

23 Se trata de una formalización “espontánea” del pensamiento (no inducida entonces por el antropólogo) que además de expresar la “cosmología vivida” y una exégesis del rito ofrece información muy valiosa sobre la naturaleza del ritualista y sobre el procedimiento en que se establece la “mediación”. En este sentido sigo en parte la propuesta de Lupo, que define estos textos como “súplicas” considerando como criterios sus fines utilitarios, la actitud psicológica que expresan, la falta de forma preestablecida e inmutable y el pronunciarse acompañadas de acciones rituales dirigidas a las potencias divinas para lograr su protección o su ayuda (Lupo 1995: 79-93).

Estas cuatro posibilidades son constitutivas y necesarias para efectuar la intercesión. Como explica Pitarch de manera muy pertinente refiriéndose a una oración mesoamericana, “el problema de ‘quién habla’ se vuelve especialmente difícil si el etnógrafo está trabajando con chamanes en rituales [...], pues aquí los saltos entre sujetos y puntos de vista son en realidad el principio que guía la actividad” ceremonial, en esos contextos “el chamán adopta sucesivamente la voz de los distintos personajes” y sus perspectivas (Pitarch 2003: 604, 614).²⁴

Tratando de proporcionar una suerte de clave de lectura, en el análisis que desarrollaremos a continuación utilizaremos distintas tipografías con el fin de distinguir claramente a cada enunciador: recurriremos a las **negritas** cuando el granicero hable en forma de *ahuaque* y a las *cursivas* cuando lo haga como humano (véase arriba [E]). El problema de los interlocutores-destinatarios *ahuaques* o humanos a los que éste se dirige respectivamente como *ahuaque* o humano (véase arriba [D]) lo abordaremos en el análisis. Una breve indicación es necesaria: debido a que la oración no constituye en absoluto un texto dogmático ni estereotipado recitado de memoria, permite infinitas variantes generadas *in situ* a partir del mismo “esquema ordenador” (Lupo 1995: 97). Por ello, nuestro análisis comprenderá simultáneamente las dos versiones que nos proporcionó un ritualista, que varían levemente en algunos aspectos.²⁵

Volvamos al contexto ritual. Con la mirada dirigida hacia las nubes, el granicero invoca:

Versión A:

<i>Virgen de Santa Bárbara, ayúdame,</i>	1a
<i>protégeme,</i>	
<i>ayúdame para retirar a mis hermanos duendes [ahuaques],</i>	
<i>que los duendes quieren [comer con el granizo las semillas],</i>	
<i>[y son] muy fuertes para [que por medio d]el hermano bendito va[ya]n a ir;</i>	5a
<i>ese espíritu [es muy fuerte] pa' que lo lleve yo,</i>	
<i>trato de retirar a los hermanos que trabajan para otro lado.</i>	
<i>Y hago un esfuerzo, mi destino viene por mí,</i>	
<i>tengo que hablar con ellos, mis hermanos duendes:</i>	
¡Retírense, retírense ustedes por allí a un lugar con más trabajo!	10a

24 Véase también la oración registrada por Saúl Millán en el contexto nahua de la cacería (s.f.).

25 Pude grabar la oración en dos ocasiones diferentes –la versión A el 10.04.2004 y la B el 30.01.2005–, cuando el granicero me la comunicó directamente con fines de instrucción. En ambas ocasiones fue enunciada en castellano. En las transcripciones que presento respeto los tiempos y ritmos de ejecución a la vez que el sentido del discurso, ambos ligados a la expresividad y la efectividad ritual (véanse Lupo 1995: 110; Montemayor 1999: 53).

**En estas semillas,
cuando coman, comamos,
tantitos arvejones, comida de arvejones,
tenemos que pedir permiso para comer y para sacar en donde hay,
*aquí tenemos poquitos; no podemos dar a los hermanos /
que viven en la Tierra Humanidad.*** 15a

**Yo, como hermanos,
yo tengo mi espíritu con ustedes,
hago un esfuerzo para ustedes,
vamos a sacar sacrificio por allá,
sacar [qué] comer, qué comer para nosotros,
porque también tenemos hambre como ustedes;** 20a

**también [nosotros] comemos juntos.
Yo a ustedes les voy a convidar después,
ahora no,
más después tenemos que comer.** 25a

Versión B:

La Virgen Santa Bárbara, ayúdame. 1b
*Señora Virgen Santa Bárbara, ayúdame,
protégeme,*

*ayúdame [para] que se retiren estos hermanos duendes,
porque aquí no queremos que caiga su arvejón de ellos,
porque es su comida,
que puede perjudicar en estas nuestras semillas.* 5b

*Nosotros no queremos que se caiga,
retírelo que se vayan a otro lado nuestros hermanos duendes.
Ayúdame Señora Virgen Santa Bárbara,
protégeme,
ayúdame con la Estrella del Mar [para] que se retiren los hermanos duendes,
porque no podemos regañarles,
que se vayan retirando poco a poco.* 10b

En las dos versiones el granicero comienza hablando como humano: se dirige a Santa Bárbara, patrona del rayo y de su oficio, para que le ayude y le proteja en la tarea de retirar a los *ahuaques*, que son “muy fuertes” para él. A continuación explica –dirigiéndose a la santa y a la vez a los seres humanos en la versión B– el motivo de su petición: “porque aquí no queremos que caiga su arvejón de ellos / porque es su comida / que puede perjudicar en estas nuestras semillas” (5-7). El granicero es un humano que vela por los cultivos. Continúa: “Nosotros no queremos que se caiga, retírelo que se vayan a otro lado nuestros hermanos duendes” (8-9b). Entonces añade, en la versión A, una explicación dirigida a los serranos: “Y hago un esfuerzo, mi destino viene por mí, tengo que hablar con ellos, mis hermanos duendes” (8-9). El esfuerzo y el destino no son otra cosa que su obligación insoslayable de interceder.

A partir de ese momento el ritualista se torna *ahuaque* y habla con los espíritus como tal, de igual a igual:

¡Retírense, retírense ustedes por allí a un lugar con más trabajo!
En estas semillas,
cuando coman, comamos,
tantitos arvejones, comida de arvejones,
tenemos que pedir permiso para comer y para sacar en donde hay (10-14a)

Se reconoce *ahuaque* necesitado de alimento adoptando la perspectiva de los espíritus: “cuando coman, *comamos* [...], comida de arvejones...”. Sin embargo, su punto de vista *ahuaque* responde a un propósito estrictamente humano: proteger las semillas de los serranos –también él, recuérdese, participa de esa comunidad–. Por eso añade: “*tenemos* que pedir permiso para comer y para sacar en donde hay”. No es correcto enviar el arvejón destructivamente sobre las milpas ya maduras; existe una forma respetuosa de proceder.

Adopta entonces el discurso de los serranos y se erige en su representante ante los *ahuaques*, esgrimiendo una educada disculpa: “aquí tenemos poquitos [arvejones cultivados]; no [les] podemos dar a los hermanos [*ahuaques*] que vive en la Tierra Humanidad” (15a). Nótese que, en su voz, los serranos no tratan simplemente de rechazar a los espíritus, sino de persuadirlos con humildad: “tenemos poquitos” para compartir.

Nuevamente recobra su dimensión *ahuaque* y habla con los *ahuaques*:

Yo, como hermanos,
yo tengo mi espíritu con ustedes,
hago un esfuerzo para ustedes,
vamos a sacar sacrificio por allá,
sacar [qué] comer, qué comer para nosotros (16-20a)

Siendo él mismo un *ahuaque* necesitado de alimento, hará “un esfuerzo” para sus semejantes destinado a conseguir el sustento en otro lugar, “por allá” (no en los cultivos).

Entonces, todavía expresándose como *ahuaque*, se erige en representante de los *ahuaques* y se dirige a los seres humanos para lograr obtener su comprensión: les traduce el punto de vista de los espíritus y los define en los mismos términos sociales que hacen de los serranos seres humanos. Recurre a dos principios de identificación:

porque también [nosotros] tenemos hambre como ustedes;
también [nosotros] comemos juntos (21-22a).

En efecto, los *ahuaques* son seres humanos necesitados de alimento y, al igual que los serranos de las comunidades terrestres, viven de acuerdo a claros principios de organización social: “como ustedes”, “tenemos hambre” y “comemos juntos”. Es decir:

necesitan sustento y consumirlo colectivamente los convierte en un agregado social unificado, una comunidad espiritual de humanos muy semejante a las de los serranos (Good 2004: 136-138; 2005a).

Traducida la perspectiva de los seres humanos a los *ahuaques* –tenemos pocas semillas cultivadas para compartir–, y de los *ahuaques* a los humanos –somos sujetos sociales con necesidad de alimentación–, léase, efectuada la intercesión a través de la recíproca comprensión, el ritualista procede a resolver definitivamente el conflicto: entregará a los *ahuaques* una ofrenda sustitutoria, una dotación de sustento que evitará que se lo procuren ellos mismos expoliando las milpas. El granicero anuncia:

Yo a ustedes les voy a convidar después,
ahora no,
más después tenemos que comer (23-25a).

“Ahora no”, les convidará “después”. Con anterioridad ya les había ofrecido su ayuda para obtener el alimento en otro lugar; ahora se lo proporcionará, y comerá en comunión con ellos –reactualizando su relación de compadrazgo–, gracias a la ofrenda de aromas que colocará en el interior del manantial. Además, realizará un doble trabajo: les donará sustento a los espíritus y lo depositará, ahorrándoles el traslado, directamente en el interior del manantial.

El conflicto intergrupal por el alimento queda resuelto. Los humanos preservan sus semillas y los *ahuaques* son abastecidos en el arroyo. El granicero es un experto en el arte de la “diplomacia” cósmica. Con su actuación de “abogado” polifónico representa a las partes en litigio y alcanza finalmente un estado general de convivencia pacífica entre comunidades de seres que son estrictamente humanos. Su proceder se fundamenta en la capacidad que posee para “cruzar deliberadamente las barreras corporales y adoptar la perspectiva de subjetividades aloespecíficas, con miras a dirigir las relaciones entre éstas y los humanos. [...] un proceso peligroso que tiene mucho de arte política [...] Sólo los chamanes, personas multinaturales por definición y oficio, son capaces de circular entre las perspectivas, tuteando y siendo tuteados por las agencias extra-humanas sin perder su propia condición de sujeto” (Viveiros de Castro 2004: 43, 67).

Pero volvamos brevemente a la versión B, abandonada hasta ahora, donde encontramos una alternativa real pero poco recomendable –más bien nefasta– a la intercesión del ritualista. En las últimas líneas, el granicero les advierte como humano a los serranos:

porque no podemos regañarles [a los *ahuaques*],
que se vayan retirando poco a poco (13-14b).

¿Qué quiere decir el ritualista con el término “regañar”? Está aludiendo a una práctica común en la Sierra destinada a “espantar” el granizo. Con frecuencia, en las comunidades la gente recurre a ritos conjuratorios en los que quema plantas de *tepopozitli*,²⁶ pelo, uñas y cuernos de borrego y de res o, si carece de ello, plásticos y neumáticos de vehículos. El propósito es que el humo acre y maloliente de estas sustancias, al elevarse hacia el cielo, repela a los *ahuaques* que se nutren de aromas (“¡no les gusta el olor!”). Pero esta acción defensiva, esta guerra declarada a los espíritus no busca en ningún momento comprender el punto de vista de los *ahuaques*, reparar en que se trata de espíritus humanos con necesidades de alimentarse, sino que antepone los intereses de los serranos y su propia percepción del fenómeno: el granizo como un ente hostil que destruye sus milpas. En lugar de buscar conciliarlos a través del respeto y la reciprocidad, es decir, de la lógica de intercesión basada en el compadrazgo que el granicero sostiene con los *ahuaques* y que se traduce en la entrega de una ofrenda sustitutoria, los nahuas los enfrentan directamente y los rechazan, combatiendo agresión con agresión. Los nahuas se defienden. Entonces los *ahuaques* huyen efectivamente y se logra el objetivo, pero se niega la posibilidad de su intervención necesaria en ocasiones futuras –como, por ejemplo, cuando se precise de sus donaciones de lluvia–. ¿Cómo contar entonces con la colaboración de una comunidad de espíritus contrariados y embravecidos? No brindarán apoyo.

En este sentido, la intervención polifónica del ritualista no logra únicamente solucionar un conflicto inmediato –retirar el granizo–. Manteniendo las buenas relaciones mediante el conocimiento generalizado y la comprensión y aceptación recíproca de perspectivas abre las puertas a una relación estable y controlada con los espíritus que propicie su participación voluntaria en cualquier empresa. Antes que quebrar los vínculos, los fortalece y salvaguarda. Advirtiéndole a los serranos sobre los inmensos peligros que podría desatar el “regañar”, evita una situación potencial de “violencia colectiva” (Galinier 1990: 157) y les enseña un principio ético nahua: la redistribución de recursos a todas las escalas. No es extraño entonces que los serranos paguen sus servicios precisamente con semillas –“medio cuartillo de maíz o habita o arvejón, lo que halla de alimento”, las mismas que, en forma de ofrenda, el granicero entregará a los *ahuaques* en el arroyo cerrando el ciclo. El pago y la ofrenda reciben el nombre náhuatl de *tlaxtlahuilli* (“la deuda pagada”) e indican la gratitud duplicada. Es preciso reconciliar, y no dividir, si se persigue regular las relaciones para que todos los habitantes humanos del cosmos salgan beneficiados.

26 Se trata de la planta de flores amarillas también llamada “pegajosa” (*Haplopappus venetus* [Gray.] Blacke).

5. Precisiones finales

En la cosmología de la Sierra de Texcoco la descorporeización, diferencia esencial que implica otras distinciones ontológicas más sutiles, se convierte en un eje explicativo a través de la perspectiva: 1) *ahuaques* y humanos se rigen por el mismo sistema de parentesco pero entendido de manera diferente, 2) se alimentan también de dimensiones distintas de los mismos alimentos y, quizá más determinante aún, 3) poseen un comportamiento social en cierto modo divergente. Expresado de manera resumida:

1) Los *ahuaques* vinculan a los espíritus humanos al manantial mediante el establecimiento de alianzas matrimoniales, pero los serranos ven episodios de enfermedad (espanto, *maughtia*). 2) Los *ahuaques* necesitan alimento y cosechan las semillas terrenales, pero los nahuas observan trombas de granizo que destruyen sus sembradíos. 3) Los *ahuaques* son individuos sociales, pero los serranos no suelen considerarlos recíprocos.

Ahondemos en este punto: para los serranos los *ahuaques* son “caprichosos”, es decir, más proclives a dar rienda suelta a sus deseos ignorando convenciones sociales e incurriendo en acciones extrañas para los nahuas (que una mujer despose a su marido y no viceversa, por ejemplo). En este sentido, los dotan de una capacidad de agencia e iniciativa individual mayor que la suya, dispuesta siempre a ignorar los preceptos de convivencia estipulados. Indaguemos en ello. Una ritualista opuso la conducta de los *ahuaques* a la de los difuntos humanos ordinarios, “las almitas”, diciendo que los primeros eran “más directos”. Con ello quería indicar una diferencia sustancial: si con las “almitas” resultaba relativamente sencillo relacionarse –pues regresan cada año a casa en Día de Muertos para ser nutridas por sus parientes–, los *ahuaques* eran rapaces y agresivos (“no esperan que se lo des, te lo quitan”). “Almitas” y *ahuaques* eran para ella humanos –los dos proceden de diferentes componentes anímicos de la persona: “las almitas” son el “alma-corazón” (*animancon*) que sobrevive al morir un nahua y los *ahuaques*, espíritus desencarnados en vida de la persona–. Sin embargo su humanidad difería. Las “almitas” eran más humanas que los *ahuaques*, al menos moralmente. Los *ahuaques* eran “individualistas”, algo que resta grados de humanidad para los nahuas. Que el modelo de *ahuaque* sea precisamente el del “mestizo” –güero, vestido de charro, rodeado de riquezas–, que actúa de un modo egoísta y se procura sin demasiadas contemplaciones lo que precisa, sugiere esta idea. ¿Podemos pensar entonces que la desencarnación convierte a los serranos en Otros, es decir, en seres cuya conducta moral fuera sólo parcialmente nahua y su punto de vista humano se hallara “étnicamente sesgado”? (Pitarch 2003: 615). Mientras los muertos ordinarios son estrictamente humanos, los *ahuaques* son humanos mestizos, serranos güeros. Los muertos son humanos recíprocos y los *ahuaques*, depredadores agresivos.

Entonces la cuestión es cómo revertir estas condiciones para convertir la rapacidad neutralizada en una relación de reciprocidad en la que los contradones no sean agonísticos. En suma, se trata de la difícil tarea de trasladar el punto de vista de los humanos a los *ahuaques* así como de traducir su punto de vista a los serranos.

Sólo el granicero, verdadero hombre-*ahuaque*, transita entre ellos reconciliando las perspectivas. Conoce el punto de vista de los *ahuaques* y, sirviéndose de un “divorcio terapéutico” pero también de una ofrenda, transforma el matrimonio (*ahuaque*)-enfermedad (serrana) en una ruptura matrimonial (*ahuaque*) y en una curación (humana). También preserva las semillas nahuas y entrega alimento a los espíritus sirviéndose de un discurso polifónico que sintetiza las perspectivas. Su propia dualidad ontológica se basa en una reversión del sistema de parentesco que convierte la predación *ahuaque* ordinaria en una relación duradera: es un “compadre” que recibe y dona alimentos y que participa en comuniones alimenticias, constitutivas de su cargo, que sirven además para endeudar y dirigir las acciones de los espíritus; posee una mujer *ahuaque* con la que afianza sus lazos sociales en el interior del manantial. Pero a la vez comparte la comida de los serranos y posee una esposa y una familia en la tierra como forma de explicitar su adscripción a esta comunidad. Sirviéndose del parentesco y de la comunión alimenticia, el granicero mantiene el circuito cósmico de redistribución de recursos vitales que contribuye a lograr el equilibrio general y la reproducción del cosmos.

Sin embargo, queda por responder una pregunta relevante. ¿Por qué los *ahuaques* reclutan a sujetos humanos para que salvaguarden los intereses serranos cuando, desde su perspectiva, no sería necesario? Los espíritus bien podrían sobrevivir ignorando lo que los hombres piensan de sus acciones. Son los serranos, y sólo ellos, quienes precisan realmente de intercesión. Los testimonios parecen sugerir una respuesta: son frecuentes los espíritus que, en los relatos, recuerdan su condición perdida y, sabiéndose rapaces, desean velar también por el bienestar de ese otro mundo conocido y vivido en el que, siendo serranos, padecieron las agresiones que ahora ellos mismos como *ahuaques* producen; un mundo al que, a fin de cuentas –no resulta la posibilidad tan remota–, podrían corporeizados o reencarnados nuevamente volver. Quizá, aún siendo “mestizos”, resulten moralmente más “humanos” de lo que los nahuas en un primer momento aceptan reconocer.

¿Ve aquél árbol del arroyo? –me preguntó en cierta ocasión un granicero–. Allí murió Fidencio Peralta; los *ahuaques* le pegaron con el rayo. Ahora vive allí, dentro del agua. Muchas veces voy caminando y lo escucho, Fidencio pregunta siempre igual: “¿Cómo están mi mujer, mis hijos?” A pesar de que es ya del agua, pero pregunta por su familia, quiere saber cómo están... Se preocupa. Entonces ya me detengo, me acerco y le doy noticias: “Tu chamaco y tu familia están bien, están todos bien, gracias a Dios”.

Bibliografía

- Albores, Beatriz/Broda, Johanna (coords.) (1997): *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. Zinacantepec (Edo. de México): El Colegio Mexiquense, A.C./México, D.F.: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Álvarez Heydenreich, Laurencia (1987): *La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan, Morelos*. México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista.
- Aramoni Burguete, María Elena (1990): *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Aviña Cerecer, Gustavo (1997): "El caso de doña Pragedis en la lógica de la fuerza del rayo". En: Albores, Beatriz/Broda, Johanna (coords.): *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. Zinacantepec (Edo. de México): El Colegio Mexiquense, A.C./México, D.F.: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 289-301.
- Bloch, Maurice (2005): "Commensality and poisoning". En: Bloch, Maurice: *Essays on Cultural Transmission*. London School of Economics Monographs on Social Anthropology, 75. Oxford/New York: Berg, pp. 45-59.
- Bonfil Batalla, Guillermo ([1968] 1995): "Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada, México". En: Bonfil Batalla, Guillermo: *Obras escogidas [...]*, vol. 1. México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista, pp. 239-270.
- Chamoux, Marie-Noëlle (1980): "Orphée nahua". En: *Amerindia*, 5: 113-122.
- Chamoux, Marie-Noëlle (1989): "La notion nahua d'individu: un aspect du tonalli dans la région de Huachinango, Puebla". En: Michelet, Dominique (ed.): *Enquetes sur L'Amérique moyenne. Melanges offerts a Guy Stresse-Péan*. Études Mésoaméricaines. México, D.F.: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 303-312.
- Códice Xolotl* (1980). Edición de Charles E. Dibble. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Dehouve, Danièle (2003): "La segunda mujer entre los nahuas". En: Robichaux, David (ed.): *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy: unas miradas antropológicas*. México, D.F.: Universidad Iberoamericana, pp. 95-106.
- Dehouve, Danièle (2008): "El venado, el maíz y el sacrificado". En: *Diario de Campo, Cuadernos de Etnología*, 4: 1-39.
- Descola, Philippe (1994): *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Descola, Philippe (2001): "Construyendo naturalezas: Ecología simbólica y práctica social". En: Descola, Philippe/Pálsson, Gísli (eds.): *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. México, D.F.: Siglo XXI, pp. 101-124.
- Descola, Philippe (2005): *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Espinosa Pineda, Gabriel (1997): "Hacia una arqueoastronomía atmosférica". En: Albores, Beatriz/Broda, Johanna (coords.): *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. Zinacantepec (Edo. de México): El Colegio Mexiquense, A.C./México,

- D.F.: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 91-106.
- Fausto, Carlos (2007): "Feasting on People. Eating Animals and Humans in Amazonia". En: *Current Anthropology*, 48.4: 497-530.
- Furst, Jill Leslie McKeever (1995): *The Natural History of the Soul in Ancient Mexico*. New Haven: Yale University Press.
- Galinier, Jacques (1990): *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista.
- Gennep, Arnold van ([1969] 2008): *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza.
- Glockner, Julio (1996): *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl y la Iztaccíhuatl*. México, D.F.: Grijalbo.
- Glockner, Julio (2000): *Así en el cielo como en la tierra. Pedidores de lluvia del volcán*. Puebla: Grijalbo/Benemérita Universidad de Puebla/Universidad Autónoma de Puebla.
- Glockner, Julio (2001a): "Conocedores del tiempo: los graniceros del Popocatepetl". En: Broda, Johanna/Báez Jorge, Félix (eds.): *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, pp. 299-334.
- Glockner, Julio (2001b): "Las puertas del Popocatepetl". En: Broda, Johanna/Iwaniszewski, Stanislaw/ Montero, Arturo (eds.): *La montaña en el paisaje ritual*. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 65-83.
- González Montes, Soledad (1997): "Pensamiento y ritual de los ahuízotes de Xalatlaco, en el Valle de Toluca". En: Albores, Beatriz/Broda, Johanna (coords.): *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. Zinacantepec (Edo. de México): El Colegio Mexiquense, A.C./México, D.F.: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 313-359.
- Good, Catharine (2001): "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero". En: Broda, Johanna/Báez Jorge, Félix (eds.): *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, pp. 239-297.
- Good, Catharine (2003): "Relaciones de intercambio en el matrimonio mesoamericano. El caso de los nahuas del Alto Balsas de Guerrero". En: Robichaux, David (ed.): *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy: unas miradas antropológicas*. México, D.F.: Universidad Iberoamericana, pp. 157-185.
- Good, Catharine (2004): "La vida ceremonial en la construcción de la cultura: procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero". En: Broda, Johanna/Good Eshelman, Catharine (eds.): *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 127-149.
- Good, Catharine (2005a): "'Trabajando juntos como uno': Conceptos nahuas del grupo doméstico y la persona". En: Robichaux, David (ed.): *Familia y parentesco en México y Me-*

- soamérica. *Unas miradas antropológicas*. México, D.F.: Universidad Iberoamericana, pp. 275-294.
- Good, Catharine (2005b): "Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano". En: *Estudios de Cultura Náhuatl*, 36: 87-113.
- Hamayon, Roberte (1990): *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Paris: Société d'Ethnologie.
- Hamayon, Roberte (2001): "Tricks of Trade or How Siberian Hunters Play the Game of Life-Exchange". En: Gerschlager, Caroline (ed.): *Expanding the Economic Concept of Exchange*. Boston/ Dordrecht/London: Kluwer Academic Publishers, pp. 133-147.
- INEGI (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática) (2000): *XII Censo General de Población*. México, D.F.: INEGI.
- Knab, Tim (1991): "Geografía del inframundo". En: *Estudios de Cultura Náhuatl*, 21: 31-57.
- Lastra de Suárez, Yolanda (1980): *El náhuatl de Texcoco en la actualidad*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lewis, Oscar (1963): *Life in a Mexican Village: Tepoztlán Restudied*. Urbana, Ill.: University of Illinois Press.
- López Austin, Alfredo (1967): "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl". En: *Estudios de Cultura Náhuatl*, 7: 87-117.
- López Austin, Alfredo ([1980] 1996): *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 vols., México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, Alfredo ([1994] 2000): *Tamoanchan y Tlalocan*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Lorente Fernández, David (2008a): "Categorías de parentesco y compadrazgo en la organización de relaciones con lo sobrenatural: los nahuas desde la perspectiva de la teoría amazónica". En: Millán, Saúl/Robichaux, David (coords.): *El mundo nahua: parentesco y ritualidad*. Suplemento del Diario de Campo, 47. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia: 29-39. En: <http://www.antropologia.inah.gob.mx/pdf/pdf_diario/2008/supl_mar-abr.pdf> (30.12.2010).
- Lorente Fernández, David (2008b): "Deidades de la lluvia, graniceros y ofrendas terapéuticas en la Sierra de Texcoco". En: *Anales de Antropología*, 42.1: 167-201.
- Lorente Fernández, David (2009a): "Nociones de etnometeorología nahua: el complejo ahuaques-granicero en la Sierra de Texcoco, México". En: *Revista Española de Antropología Americana*, 39.1: 97-118.
- Lorente Fernández, David (2009b): "Graniceros, los ritualistas del rayo en México: historia y etnografía". En: *Cuicuilco*, 47: 201-223. En: <<http://revistas.ucm.es/ghi/05566533/articulos/REAA0909110097A.PDF>> (30.12.2010).
- Lorente Fernández, David (2010a): "Trayectoria metodológica de una investigación etnográfica en México". En: *Revista Española de Antropología Americana*, 40.1: 85-110.
- Lorente Fernández, David (2010b): "El remolino actuado: etnografía contemporánea del Monte Tláloc". En: *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 65.2: 519-546.
- Lupo, Alessandro (1995): *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional Indigenista.

- Madsen, William (1955): "Shamanism in Mexico". En: *Southwestern Journal of Anthropology*, 11: 48-57.
- Madsen, William (1960): *The Virgin's Children. Life in an Aztec Village Today*. Austin: University of Texas Press.
- Magazine, Roger/Ramírez, Martha Areli (2007): "Continuity and Change in San Pedro Tlalcuapan, Mexico: Childhood, Social Reproduction, and Transnational Migration". En: Cole, Jennifer/Durham, Deborah (eds.): *Generations and Globalization: Family, Youth and Age in the New World Economy*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 52-73.
- McAfee, Byron/Barlow, Robert. H (1946): "The Titles of Tetzcotzinco (Santa María Nativitas)". En: *Tlalocan*, 2: 110-127.
- Millán, Saúl (en prensa): "Hacia una mitología menor. Introducción al animismo nahua". En: Millán, Saúl/Neurath, Johannes (eds.): *Perspectivismo y antropología ontológica en Mesoamérica*. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Montemayor, Carlos (1999): *Arte y plegaria en las lenguas indígenas de México*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Montoya Briones, José de Jesús (1964): *Atla: etnografía de un pueblo náhuatl*. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Neurath, Johannes (2008): "Introducción". En: Neurath, Johannes (ed.): *Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 9-29.
- Nutini, Hugo (1989): "Sincretismo y aculturación en la mentalidad mágico-religiosa popular mexicana". En: *L'Uomo*, n. s., 2.1: 85-124.
- Nutini, Hugo (1998): "La transformación del teztitlalc o tiempere en el medio poblano tlaxcalteca". En: Alessandro, Lupo/López Austin, Alfredo (eds.): *La cultura plural. Homenaje a Italo Signorini*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México/Università Degli Studi di Roma 'La Sapienza', pp. 159-171.
- Nutini, Hugo/Bell, Betty ([1980] 1989): *Parentesco ritual. Estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en la Tlaxcala rural*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Nutini, Hugo/Forbes de Nutini, Jean (1987): "Nahualismo, control de los elementos y hechicería en Tlaxcala rural". En: Glantz, Susan (ed.): *La heterodoxia recuperada. En torno a Ángel Palerm*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, pp. 321-346.
- Palerm, Ángel/Wolf, Eric (1972): *Agricultura y civilización en Mesoamérica*. México, D.F.: SEP-Setentas.
- Pitarch, Pedro (1996): *Ch'uulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Pitarch, Pedro (2003): "Dos puntos de vista, una sola persona: el espacio en una montaña de almas". En: Breton, Alain/Monod Becquelin, Aurora/Ruz, Mario Humberto (eds.): *Espacios mayas: usos, representaciones, creencias*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 603-619.
- Redfield, Robert (1930): *Tepoztlan. A Mexican Village*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Robichaux, David (2001): "Cultura, economía y grupo doméstico en México: una crítica y una propuesta desde la antropología". En: Ribeiro, Manuel/Rondeau, Gilles/Hernández, Santos H. (eds.): *La familia en América del Norte: evolución, problemática y política*. México, D.F.: Trillas, pp. 265-319.
- Robichaux, David (2005): "Principios patrilineales en un sistema bilateral de parentesco: residencia, herencia y el sistema familiar mesoamericano". En: Robichaux, David (ed.): *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: unas miradas antropológicas*. México, D.F.: Universidad Iberoamericana, pp. 167-275.
- Robichaux, David (2008): "Lluvia, granizo y rayos: Especialistas meteorológicos y la cosmovisión mesoamericana en la región de la Malinche, Tlaxcala". En: Lammel, Annamaria/Goloubinoff, Marina/Katz, Esther (eds.): *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*. México, D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Institut de Recherche pour le Développement, pp. 395-431.
- Sahagún, Fray Bernardino de (1999): *Historia general de las cosas de Nueva España*. México, D.F.: Porrúa.
- Sandstrom, Alan R. (1991): *Corn is Our Blood: Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Schumann Gálvez, Otto (1997): "Los 'graniceros' de Tilapa, Estado de México". En: Albores, Beatriz/Broda, Johanna (coords.): *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. Zinacantepec (Edo. de México): El Colegio Mexiquense, A.C./México, D.F.: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 303-313.
- Signorini, Italo/Lupo, Alessandro (1989): *Los tres ejes de la vida: almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*. Xalapa (Veracruz): Universidad Veracruzana.
- Taggart, James M. (1975): *Estructura de los grupos domésticos de una comunidad de habla náhuatl de Puebla*. México, D.F.: Instituto Nacional indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Taggart, James M. (1983): *Nahuat Myth and Social Structure*. Austin: University of Texas Press.
- Taggart, James M. (2007): *Remembering Victoria. A Tragic Nahuat Love Story*. Austin: University of Texas Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1992): *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2004): "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena". En: Surrallés, Alexandre/Hierro, Pedro (eds.): *Tierra adentro*. Copenhagen: IWGIA (International Work Group for Indigenous Affairs), pp. 37-83.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2005): "Chamanismo y sacrificio: un comentario amazónico". En: Chaumeil, Jean-Pierre/Pineda Camacho/Roberto/Bouchard, Jan-François (eds.): *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*. Bogotá: Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 335-347.