

DEIDADES DE LA LLUVIA, GRANICEROS Y OFRENDAS TERAPÉUTICAS EN LA SIERRA DE TEXCOCO

David Lorente Fernández
Posgrado en Antropología, UNAM

Resumen: Las ofrendas terapéuticas forman un eje privilegiado para abordar el complejo de etnometeorología nahua existente en la Sierra de Texcoco, pues representan precisamente el mecanismo que permite al *tesiftero* o granicero regular los intercambios entre *ahuaques*, o espíritus pluviales de difuntos deificados, y la comunidad humana. Para ser correctamente comprendidas, estas ofrendas que involucran principalmente aromas y miniaturas deben ser analizadas en la secuencia de las ceremonias de curación que giran en torno al complejo ámbito de los manantiales y los canales de regadío serranos. El ensayo desarrolla aspectos relativos a la adquisición, confección y disposición de las ofrendas y a diferentes elementos de la organización social que concierne a las mismas.

Palabras clave: ofrendas; graniceros; rituales terapéuticos; cosmovisión nahua; Texcoco.

Abstract: The therapeutic offerings form a privileged access to the Nahua ethnometeorological complex in the Sierra de Texcoco as they constitute the mechanism through which the *tesiftero* or *granicero* regulates the exchanges between the *ahuaques*, or the rain spirits of the deified dead, and the human community. In order to fully understand these offerings, that involve mainly *aromas* and *miniatures*, they should be analyzed as part of the sequence of the curing ceremonies revolving around the spring and irrigation canal complex in the Sierra area. This essay develops topics related to the acquisition, preparation and placing of the offerings and the elements of social organization involved in them.

Keywords: offerings; rainmen; therapeutic ritual; Nahua cosmovision; Texcoco.

En la Sierra de Texcoco¹ los nahuas utilizan el verbo *tlaxtlahuis* para denotar “ofrenda” y lo traducen por “pagar” o más específicamente “pagar una deuda”². Éste refiere un don que se da por anticipado para “obligar” a los *ahuaques*³ o deidades pluviales invocadas a ceder lo solicitado en contrapartida. El término indica igualmente el pago comunitario al *tesiftero* donado anualmente por las casas del pueblo⁴. De esta forma, refiere tanto el “pacto” entre la comunidad y el ritualista como el de éste con los *ahuaques*, destacando el doble vínculo social de la mediación. Un ejemplo privilegiado de ello lo proporcionan los rituales de curación. Veamos primero la relación que se establece entre el ritualista y las deidades.

GRANICEROS

En el contexto de la relación entre seres humanos y *ahuaques*, los *tesifteros*⁵ o “graniceros” constituyen individuos “elegidos” como intercesores entre los canales de regadío⁶ y la comunidad humana. Se trata de sujetos de “espíritu fuerte” (resistente al “espanto”)

¹ Vértice superior de la Sierra Nevada que reúne los pueblos de San Juan Totolapan, San Jerónimo Amanalco, Santa María Tecuanulco, Santa Catarina del Monte y San Pablo Ixayoc en el triángulo de los cerros de Tláloc al sur, Tlamacas al norte y Tezcutzingo al oeste. Sus 16 000 habitantes (INEGI, 2000) se dedican a la venta de flores compradas en la ciudad de México (a 40 km), la música profesional y la agricultura de regadío ligada al sistema hidráulico texcocano desde el reinado de Nezahualcóyotl en 1457 (McAfee y Barlow, 1946; Palerm y Wolf, 1972). Los mayores de 40 años de Amanalco, Tecuanulco y Santa Catarina son bilingües náhuatl-castellano (*cf.* Lastra de Suárez, 1980).

² El diccionario de Molina incluye la entrada *tlaxtlauiliztli* como “el acto de pagar o restituir algo” (2004: 146). En Topilejo (Estado de México) el término nahua para ofrenda es muy similar: *ixtlahuis*, “voy a pagar” (Robles, 1997: 162). Análogamente, los mexicas llamaban a los sacrificios de niños *nextlahualli*, “la deuda pagada”, al considerarlos un “contrato” entre los hombres y los *tlaloque* destinado a traer la lluvia (*cf.* Broda, 2001: 297-300; también Graulich teorizó sobre este punto, aunque con matices diferentes: 2000, 2003).

³ Espíritus “dueños del agua” (López Austin, 1970: 261; 2000: 195; comunicación personal); en Santa Catarina del Monte los denominan *tiochis* (“dioses pluviales”, de *tiohuítl*, “lluvia”). En castellano los designan “duendes”.

⁴ El “pago” o retribución por conjurar el granizo fue común hasta la década de 1970; hoy es esporádico. Véase Glockner (1996: 204), González Montes (1997: 325), Nutini (1987: 327) y Robichaux (1997: 16) para el caso de otras áreas, y De la Serna (1987: 290) para el estipendio en la época colonial.

⁵ El término deriva del náhuatl *tesihuítl* “granizo”, más 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).

⁶ El sistema de irrigación texcocano, constelación de canales y de acequias, depende de los manantiales de San Francisco situados entre Amanalco y Totolapan para su abastecimiento de agua (*cf.* Palerm y Wolf, 1972).

que obtienen el “don” al recibir cuatro veces el golpe del rayo o perder el espíritu en el agua por una agresión –como los enfermos que curan–; otros lo poseen innato y entonces se manifiesta en “ver” a los espíritus o mostrar en la mano derecha las “Estrellas del Mar” (representación de las deidades pluviales mayores).

La iniciación del *tesiftero* ocurre durante los sueños, cuando se cree que su espíritu transformado en *ahuaque* abandona el cuerpo y viaja al interior de los manantiales, donde resulta vinculado en “compadrazgo” con los *ahuaques* –los nahuas usan una categoría social para expresar la lógica de reciprocidad que rige la relación–: el *tesiftero* es alimentado o comparte los “aromas” de los que se nutren los *ahuaques* y, posteriormente, junto con el uso de fórmulas parentales y de referencia respetuosa (*icatlasotla*) para interpelarlos –“ustedes”, “hermanos”, “compadritos”–, deberá restituir regularmente las donaciones de alimento (el “agradecimiento”, *tlasocamachiliztli*)⁷. Este dar y recibir alimento plantea el estatus de ritualista como un proceso en constante recreación. Como indicó una serrana sobre un *tesiftero*:

[Telésforo] iba a Atilta y nomás se paraba en una piedra, tosía y cuando siente ya se metió en una casa ¡pero allá no hay casas mas que sólo pantano, que había así harta agua! Dice que nomás saludaba: “¡Compadritós! ¿Ande están, compadritós?” Y ya le responden, ya se metió, quién sabe cómo, ya se mete en el pantano, ya está *abajo*... cuando llega dice: ‘¡Gayeyeloc, compadritos!’ –que les dice de compadritos a los duendes, que *son compadritos los duendes del granicero*– y ya lo llaman allá hartas muchachas bonitas y le dan de comer habas verdes, arvejonas verdes y todo verde, nada más que *de su comida, la comida le dan* [...]. Luego dice que ya le dieron de comer y ya 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.

La comensalidad y el intercambio recíproco de alimento son un eje central en la definición del ritualista. La súplica para conjurar el granizo que éste recibe en su iniciación onírica esboza un desarrollo paradigmático del concepto, que en el texto aparece asociado al estatus del *tesiftero* como mediador legítimo. La súplica⁸ es la siguiente:

Virgen de Santa Bárbara:

1

¡Ayúdame, protégeme!,

¡ayúdame para retirar a mis hermanos duendes [*ahuaques*]!

⁷En Tlaxcala (Nutini y Bell, 1989:211), “confianza” y “respeto” forman los ejes del compadrazgo. Para los nahuas de Guerrero “la comida y el consumo de la comida [...] representan la dependencia mutua”; “el compromiso de nutrirse mutuamente implica un endeudamiento permanente” (Good, 2001: 278-279). Bloch ha identificado comensalidad y parentesco como operadores dialécticos del proceso social que crean unificación corporal y unidad sustancial (2005: 49).

⁸Véase Lupo (1995a: 79-93) para la definición y análisis etnográfico de este género.

que los duendes quieren [cosechar con el granizo las semillas],
 [y son] muy fuertes para [que por medio d]el hermano bendito [se] va[ya]n a ir; 5
 ese espíritu [es muy fuerte] pa' que lo lleve yo,
 trato de retirar a los hermanos que trabajan para otro lado.
 Y hago un esfuerzo, mi destino viene por mí,
 tengo que hablar por ellos, mis hermanos duendes:
 ¡Retírense, retírense ustedes por allí a un lugar con más trabajo! 10
 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. 15
 Yo, como hermanos,
 yo tengo mi[s] espíritus con ustedes,
 hago un esfuerzo para ustedes,
 vamos a sacar sacrificio por allá,
 sacar [qué] comer, qué comer para nosotros, 20
 porque también tenemos hambre como ustedes;
 también [nosotros] comemos juntos.
 Yo y ustedes le van a convidar después [yo a ustedes les voy a convidar después],
 ahora no:
 más después tenemos que comer. 25

Ignorando a Santa Bárbara y retomando sólo las ideas precisas a mi argumento, la súplica narra lo siguiente: ante el peligro de que los *ahuaques* pretenden “tirar” el granizo-arvejón de Tláloc⁹ y “cosechar” a través de él las semillas cultivadas, el *tesiftero* se desdobra en tres “emisores”: ciertas ocasiones invoca a los *ahuaques* como ser humano para explicarles que la comunidad humana no puede compartir con ellos las semillas cultivadas porque escasean (“aquí tenemos poquitos [arvejones]; no podemos dar a los hermanos que viven en la Tierra Humanidad”, 15); otras se dirige a ellos como *ahuaque* para advertirles que no deben comer las semillas serranas pues hurtarían el trabajo humano invertido en cultivarlas (“yo tengo mi[s] espíritus con ustedes / hago un esfuerzo para ustedes / vamos a sacar sacrificio [semillas] por allá [en otro lugar]”, 16-20; y 8-10); otras, por último, interpela a los seres humanos como *ahuaque* para justificar la necesidad de alimentación de los espíritus y su carácter

⁹ El granizo constituye, desde la perspectiva de los *ahuaque*, semillas de “arvejón” que Tláloc les da como comida a cambio de producir la lluvia. Cuando les queda poco, lo tiran para obtener semillas cultivadas.

social: “*nosotros* [...] también tenemos hambre como ustedes; / también [nosotros] *comemos juntos*”, 20-22).

En este sentido, la súplica indica la existencia de dos comunidades –una espiritual, la otra humana– definidas por compartir el alimento. En el ritual el *tesiftero* ilustra su naturaleza dual –a la vez humano y *ahuaque*– plasmada en la capacidad ontológica de nutrición simultánea. Así, mientras en su parte física se identifica con los seres humanos, clientes de la súplica, por nutrirse de semillas cultivadas, en la parte espiritual se vincula con los *ahuaques* que consumen “aromas”. Su alimentación muestra la doble pertenencia a las comunidades y su “poder” para interceder entre ellas de manera legítima. La formulación resurge al final de la súplica cuando el *tesiftero* sustituye literalmente las semillas no “comidas” con el granizo por los *ahuaques* por una “ofrenda” de la que también él se nutrirá, en uno de los momentos rituales en los que retribuye alimento a los *espíritus*: “yo a ustedes les voy a convidar *después* / ahora no / *más después tenemos que comer*” (23-25). Otra variante del texto que registré concluía diciendo: “no podemos regañarles / que se vayan retirando poco a poco”. El término “regañar” implica para los nahuas “pegar” o “reprender”, esto es: obligar a actuar o a hacer algo forzosamente. En este sentido, en el área existen ritos conjuratorios individuales en los que se queman plantas “apestosas” para que el humo, al ascender al cielo, aleje a los *ahuaques* que se nutren con “aromas”. Este procedimiento o “regañó” expresa en negativo la función del ritualista: si la quema de plantas apestosas se concibe únicamente como acto defensivo para “rechazar” a los *espíritus*, la intermediación ritual del *tesiftero* mediante una ofrenda acorde con los principios nahuas de “respeto” y “reciprocidad” permite a la sociedad crear un nexo duradero con los *espíritus*, “obligándoles” a intervenir favorablemente en situaciones futuras (invocar la lluvia esperada o recuperar *espíritus* de enfermos).¹⁰

Así, la súplica incluye una definición local ya del estatus del ritualista –cuya dualidad ontológica posibilita la mediación–, ya de la lógica subyacente al ritual que supone la única vía legítima para establecer un “contrato” de colaboración duradero con los *espíritus* concebidos éstos como sujetos-personas o actores sociales.

Finalmente –volviendo a la iniciación onírica–, con la súplica y las “armas” rituales para “atajar” el granizo el *tesiftero* también es “registrado”: se le asigna un territorio específico en el que actuará. Éste se inserta en el área serrana y obliga a los ritualistas a recurrir a colegas vecinos para recuperar el espíritu de pacientes confinados en otro lugar. El registro liga a un “territorio terapéutico” donde el *tesiftero* posee lazos privilegiados con los *ahuaques* y evoca una subdivisión ritual de la geografía serrana acorde con la diversidad de los cursos y masas de agua y el Cerro Tláloc.

¹⁰ Véase un desarrollo más amplio de esta concepción inferida de la súplica, así como del complejo *ahuaques*-granicero, en Lorente (2006; 2008; 2009).

AHUAQUES Y ENFERMEDAD

Se cree que los *ahuaques* (“dueños del agua”) son espíritus deificados de niños sin bautizar, rayados, *tesifteros* muertos y vivos y sujetos enfermos que moran en manantiales, arroyos, canales del sistema de irrigación existente en la sierra, pozos, piletas y diversos afloramientos naturales. Su aspecto es el de niños rubios y morenos—vestidos de charro los hombres y de china poblana las mujeres— pese a existir adultos, ancianos y niños. Se los designa “personas” en el sentido de que recorren un ciclo de vida —se “casan”, tienen “hijos” que “nacen” en el agua y dedican altares familiares a sus “muertos”— y porque establecen entre ellos y con los humanos relaciones de intercambio recíproco; poseen “conciencia” y voluntad como éstos pero su carácter es ambivalente, a la vez benéfico y hostil.

Bajo el agua conforman una sociedad de estructura jerárquica gobernada por la Reina Xóchitl, entidad de cabello largo y oscuro que habita un “palacio” y se le atribuye la invención del pulque. Existen allí cargos civiles y religiosos como presidentes municipales, delegados, fiscales y mayordomos dedicados con soldados y policías al “cuidado” del agua: regular su caudal y custodiar el acceso a estos lugares (son “dueños del agua”). Hay además especialistas similares a los de la sociedad nahua: músicos, herreros y vendedores a los que se añan los “sirvientes” del palacio. Todos poseen personalidad individual bien definida pese a integrar un mundo de carácter colectivo: existen “mudos”, “chinos”, “sordos”, “gringos” que conversan en un idioma identificado con el náhuatl o el otomí.

El mundo del agua aparece en sueños como un “jardín” poblado de habas, arvejones verdes, nopales, calabacitas y flores blancas como el *huihuilan* junto a bosques de huejotes, oyameles, cedros y frutales. Su estructura arquitectónica se asemeja a la urbana: hay edificios de gobierno, palacios, viviendas, kioscos, red eléctrica, carreteras y vehículos del ejército y la policía. Abundan los animales y el ganado doméstico (caballos, vacas, cabras, cerdos, burros) cuyos espíritus —como los de objetos y seres humanos— fueron “robados” del mundo terrestre mediante rayos (*tlapetlani*).

Al mediodía los *ahuaques* emergen a la superficie para “nutrirse” del sol (el manantial se concibe un ámbito “oscuro”) y de los “aromas” de frutas y semillas alojados en vajillas de barro en torno a mesas diminutas. Dado que éstos los “cosechan” a través del granizo (*tesihuitl*) que envían a las milpas, se designan a la vez los “dueños de los sembradíos”. Al nutrirse, los *ahuaques* bailan y tocan chirimías y tambores audibles por los caminantes que atraviesan el lugar.

La intromisión irrespetuosa de seres ajenos a sus dominios supone un desencadenante de agresiones. Los nahuas creen que quien accede a las 12 del día puede “pisar” los trastes, objetos o *ahuaques* que se están alimentando y perder el espíritu

como “castigo”. El espíritu representa una entidad separable, invisible y mortal identificado con los pulsos ubicados en las coyunturas y ligado al alma-corazón que sustenta la vida del cuerpo¹¹. Puede referir por metonimia uno o un conjunto de pulsos y fuera del organismo asume aspecto antropomorfo. Puesto que se le identifica con la conciencia, el pensamiento y las emociones y que otorga la dimensión “social” al individuo, se cree que los sujetos privados de espíritu “enloquecen” en el plano terrestre –inhiben los lazos de respeto/reciprocidad– y establecen nexos análogos al interior del inframundo, donde se transforman en *ahuaques* y continúan su existencia.

Junto a la etiología por trasgresión o “castigo” por daño causado a estos lugares se cree que los *ahuaques* “roban” espíritus “elegidos” como “trabajadores” en los canales para ejercer el oficio de la víctima, “casarse” con entes solteros o reponer Reinas Xóchitl fallecidas. Así, los que “pisan” el agua presencian visiones de *ahuaques* invitándolos a compartir sus “aromas” a modo de asimilación a una dimensión ontológica extrahumana. Narró una señora:

Tenía yo el pelo hasta acá [la cintura] de niña. Para lavarme ese día fui [al canal] y eran las 12 del día, y cuando ya me estoy lavando y me limpio los ojos vi así, están todos ahí, 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... ¡Cuándo vi ése!... ¡No! ¡Agarro y me fui con el jabón en el pelo! ¡Porque les gustaba la trenza, por eso me querían agarrar! ¡Lo que querían era mi trenza! ¡Querían que fuera yo la *Reina* para ellos!

El último “enfermo de lluvia” –la voz refiere que los *ahuaques* sólo “trabajan” en la estación húmeda– lo forman los “rayados” cuya “elección” es análoga a la anterior. Se trata de sujetos con capacidades o aptitudes destacadas que los *ahuaques* desean incorporar a su mundo: su belleza, destreza física o juventud pueden despertar su interés y llevar su *espíritu* al manantial. Estos fulminados suelen constituir, con especialistas o artesanos, personas del sexo opuesto al de los *espíritus* captores, pues los *ahuaques* conforman parejas de acuerdo con el dualismo masculino-femenino que caracteriza a las deidades mesoamericanas.

¹¹ Para los nahuas, el organismo posee un alma/vida-corazón y una serie indeterminada de “espíritus” (o pulsos) emplazados en las coyunturas; dado que integran una entidad asociada a la primera, ambos son referidos con el término “animancon” (Lorente, 2006: 84-88). Como ente antropomorfo, fraccionable, separable y mortal, el “espíritu” guarda similitud con la noción mexicana de *tonalli* (según la interpretación de López Austin, 1996 I: 223-252) y las nociones nahuas actuales de *tonal* (Knab, 1991: 34; Aramoni, 1990: 50-51), *itonal* (Montoya Briones, 1964: 165) y *ecahuil* (Signorini y Lupo, 1989: 55-78) de la Sierra Norte de Puebla, y la noción de *tonalli* del norte de Veracruz (Sandstrom, 1991: 258). El término “esencia” es más inclusivo y abarca, además de los espíritus de seres humanos y animales, el “aroma” de plantas y vegetales (semillas y flores principalmente).

LAS CEREMONIAS TERAPÉUTICAS O EL CONTEXTO
RITUAL DE LAS OFRENDAS

Al ser agredidos (“agarrados”) los parientes llevan a la víctima a un *tesiftero*. Éste les realiza una limpia con huevo: recorre sus extremidades y frota en cruz las coyunturas, a veces a distancia; luego rompe el huevo en un vaso de agua y la imagen de un “remolino de nubes” revela que se trata de un “enfermo de lluvia”. Entonces “pulsá” al paciente sintiendo la palpitación en muñecas, codos, sienes, nuca, rodillas y tobillos: la ausencia de un pulso revela la falta del espíritu correspondiente. Entidad “caliente”, su ausencia justifica que aquél aplique bálsamo y suministre tes y limpias de ruda, *tlacopacle* y hierba de bastón para mitigar los intensos dolores, los desvanecimientos y la fiebre que afectan al enfermo, debidos al desajuste térmico resultante de la extracción del espíritu.

Conforme a la práctica predictiva, el *tesiftero* proporciona un pronóstico a la familia del enfermo. Puede ocurrir, por un lado, que el paciente haya sufrido únicamente un “golpe” en cierta parte del cuerpo y entonces sólo recibirá limpias con plantas como se indicó arriba. Puede, por otra, que aquél haya tardado demasiado tiempo en acudir al terapeuta y su estado resulte irreversible; lo trate o no el *tesiftero* por miedo a que su muerte lo involucre, si fallece será enterrado en un ataúd en compañía de una penca de maguey y se cree que granizará en el lugar donde enfermó (“ya como despedida”). Por último, puede ocurrir que el paciente privado de espíritu se restablezca si el ritualista intercambia y recobra éste a través de una “ofrenda”.

En este caso, los días posteriores a la consulta el *tesiftero* dormirá solo, sin su mujer, para hallar la ubicación del espíritu, sin que nadie lo perturbe. Hará viajes oníricos al manantial y rastreará su paradero, asumiendo que posee el mismo nombre y fisonomía del enfermo (“vas a soñar la muchacha —explicó un *tesiftero* que curaba a una joven—: te está viendo adentro del agua”; “vas a soñar dónde está, en qué paraje estás, porque tienes el paciente entonces ya responsable vas a estar”). Una vez ubicado, el *tesiftero* se desplaza físicamente al lugar para interrogar a los “dueños” sobre el enclave exacto en que lo tienen confinado, así como sobre los daños que ocasionó el paciente y que justifican su “castigo”.

El ritualista inicia la búsqueda remontando el arroyo con la ropa remangada. En cada una de las piedras del cauce que actúan como “puertas” se detiene a indagar:

... tienes que agacharte y vas a preguntar en esa cuevita, tienes que agacharse adentro del agua, quién sabe si hay unas piedras, si no despacito buscas piedras pa’ que te acomodes a escuchar. Cuando le platicas al agua va a burbujear, va a tener un resuello, está yendo el agua. Cuando ya le platicas al agua *si por allí hay un hermano castigado* se toca [con los nudillos en la piedra]: “¿Esté esté huanetzés?” Entonces, ya cuando el agua ya más grita, como agarra más resuello,

entonces está saliendo aquí el agua, se pregunta: “¿Disqui disquic chacuasc disteses, edauct nahuacteses, one mactin si cacsistn?” Él va a decir, el agua, estás dentro del agua, se oye. Él va a decir: “Sic huilcroz siconactitiz”, él lo va a decir eso: “Aquí no hay nada”. Entonces yo ya digo: “Conoc caneis. Con canesia”. Eso se dice: “con permiso”, ése es otomí. Entonces ya voy a otro lado andando en el agua [buscando el espíritu]. Hay que ir despacito...

Durante la búsqueda, el paciente “es controlado” con los tes de plantas calientes que le han proporcionado para evitar que la falta de espíritu acelere la muerte del cuerpo. El *tesiftero* continúa su búsqueda revisando otros lugares:

Eso te tarda unas dos horas, tres horas adentro del agua tienes que buscar, vas a encontrar. Y cuando vas a ver dónde está [el espíritu], va a salir un salir un gurgujito de agua. Entonces ya despacito te fijas en qué dirección. Eso ya está, el espíritu ahí estará, por decir ya gurgujé. Va a salir como un globito, como un gurgujito va a subir, y donde está el gurgujito ya vas a ver un animalito por allí: se sube y se baja, un animalito como tipo capulincito. Y si no, como tipos arañas allí están, allá te van a dar señas allí: cuando va asina, brinca asina, brinca asina otra vuelta así va [girando sobre la superficie del agua] ellos lo están cuidando el espíritu. Los animalitos son sus trabajadores [de los *ahuaques*], los animalitos te van a dar señas.

Así, a través de los insectos denominados “arañas” o “gallinas” los *ahuaques* custodian los *espíritus* atrapados que residen en el interior del arroyo

... y, cuando se busca, [en] varios [sitios] burbujea el agua donde están los espíritus castigados y no va nadie por ellos. Pero cuando uno [yo] busco, busco lo que estoy responsabilizado, [los otros enfermos: es decir, los cuerpos de aquellos espíritus perdidos] ya se murieron. Nadie pregunta por ellos...

Al hallar el espíritu, el *tesiftero* inspecciona el lugar buscando un sitio apropiado para instalar la ofrenda. Luego retorna a casa para soñar su contenido, que corresponde a los desperfectos producidos por el paciente; también sueña el precio que cobrará a los parientes del enfermo por sus componentes y la curación.

Obtenidos los objetos necesarios, el *tesiftero* dispone la ofrenda y contrata un chalan por dos semanas para impedir que los que pasen por allí la retiren. Tras ese periodo se considera que los *ahuaques* tomaron la “esencia” y que aquél puede acudir a recuperar el espíritu.

Durante ese tiempo el *tesiftero* dio al paciente espinas molidas para “fortalecer” su espíritu así como una serie de hierbas “calientes” consideradas “apestosas” revueltas en atole de “maseca”: ruda, toronjil blanco y morado, flor de Joncón, de manita y de plátano; pionilla, copacle, hierba de bastón, valeriana, espinosilla, contrahierba e “indochina”.¹² A su vez, lo ahumó con cuerno de

¹² Sustancia que se adquiere en las hierberías y se cree elaborada mediante sesos humanos.

borrego o de chivo o plumas de gallina quemadas en un brasero bajo su cama. El fin de estos ritos —de forma similar al de aquéllos para alejar el granizo en los que se quemaban plantas “apestosas”— es que el olor desagradable aplicado al organismo se transmita al espíritu del interior del agua, con el fin de que los *ahuaques* lo repudien. La comunicación mediante “aromas” supone así un acto clave en los ritos que involucran a los *ahuaques*. Según la cita de una mujer a cuyo hijo habían “agarrado” en el agua:

Como se le dio [a los mi hijo] las cosas olorosas, lo soltaron, allí ya no lo quisieron. Allí ya no lo quiso la Reina, porque ya estaba apestoso. Le dice: “¡Hueles a cochino!” [...] Y dicen que, cuando ya lo fueron a traer [su espíritu], 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...

El uso de olores “apestosos” supone, pues, un refuerzo a la ofrenda, suerte de estrategia para forzar el retorno. Esto alude a que un freno clave del *tesiftero* al recobrar el espíritu es precisamente su resistencia a dejar el agua. Pensado un enclave de riqueza y abundancia, el *tesiftero* debe influir la voluntad de los dueños para lograr que sea “expulsado” (y no solamente entregado o liberado) del lugar. Así, a menudo la entrega se torna auténtica “lucha” arriesgada para él mismo, pues podría perder su espíritu como “castigo” ya que “arrebata” el del paciente en los márgenes del proceder “respetuoso” y los pedimentos de “respeto” que definen su actuación ceremonial.

Transcurridas dos semanas, puesta la ofrenda y sahumado el enfermo, el *tesiftero* forma un “muñeco-recipiente” con la ropa del enfermo y lo lleva a la orilla del agua¹³. Mediante una vara de membrillo obliga al ente liberado a entrar en él, llamándolo por su nombre y reprendiéndolo con azotes (“¡Vente, Juan, porque tú no eres de acá! ¡Salte, salte!”). Es interesante que el uso del muñeco traza una conexión explícita entre el espíritu de la persona como entidad antropomorfa y reducida (el muñeco mide unos 50 cm) y el concepto de los *ahuaques* como seres pequeños o “niños”. Ubicado entre dos personas, una delante y otra detrás, dedicadas a evitar los ruidos que enviarían al ente “espantado” de regreso al agua, el muñeco es conducido a la casa del paciente; en el trayecto se cree que alcanza el peso del enfermo, por lo que el cargador llega sudando. Tras entrar en la vivienda, el *tesiftero* golpea en cruz con la vara en la puerta y acuesta al muñeco con la víctima,

¹³ Esto parece evocar la parte del rito funerario mexica llamado *quitonaltía* en la que, de acuerdo con López Austin (1996 I: 367), se ponía una efigie de madera del muerto sobre la caja con los restos incinerados. Su función era atraer “las dispersas fracciones del tonalli, que así pasarían al interior [...] para ser conservadas”. También se hacía esta efigie “cuando no se recuperaba el cuerpo hundido entre las aguas” (López Austin, 1996 I: 367-368).

que recibe agua bendita y oraciones que permiten al *espíritu* dejar la cápsula y regresar al cuerpo. Los días siguientes practica nuevas limpiezas con huevo y plantas “apestosas” hasta que el paciente se repone por completo.

LA ADQUISICIÓN Y ELABORACIÓN DE LA OFRENDA: LOS OBJETOS-MINIATURA

Al retornar a su casa tras ubicar al espíritu, el *tesiftero* debe soñar, en un acto que es comparado con el de un “abogado” que intercede entre el enfermo y los *ahuaques*, el número y la clase de objetos que “pisó” el paciente o que aquéllos requieren por su liberación:

Tienes que soñar todo y que se te grave en la cabeza qué es lo que soñaste; cuando tienes el enfermo tienes que dormir aparte, no con la señora; [en mi caso, como vivo] con mi señora, yo duermo aparte para ver qué cosa voy a soñar. Entonces yo la vas a soñar, ya lo estás soñando, ya te acuerdas [de] qué cosas les vas a llevar [a los *ahuaques*]: una monjita, una torre [de la luz] con los cables, una pirámide, un quiosco con jardín, un jacal [una cabaña] asína y la Reina, todo lo que sueñas así, todo tienes que hacer...

A su vez, éste sueña el monto que cobra a la familia del paciente por la ofrenda, un precio fijado por los *ahuaques* en “millones” que el ritualista debe transferir a pesos:

Tienes que soñar en cuánto te lo van a dejar llevarte [el espíritu]: 5 000 ó 6 000. A los pesos les nombran [los *ahuaques* en] millones, [es decir, por miles], no [en simples] pesos. Por eso se lleva la lista cuando se compra el regalo: cuánto gastamos de fruta y naranjas, nísperos, sísperos, unos carritos de cerámica, unos muñecos de cerámica, todas [las] cosas...

Con esta lista el *tesiftero* va a Texcoco o a México, D. F. y recorre los mercados, entre ellos el de Sonora, para adquirir los productos. Éstos deben corresponder exactamente al referente onírico, por lo que suele invertir días enteros en localizarlos. Los objetos integran dos clases: 1) objetos acabados y 2) materiales para fabricar objetos complejos.

La primera abarca en esencia muñequitos humanos y animales, carritos y trastecitos. Los muñequitos son representaciones de autoridades y personajes del mundo *ahuaque*: policías, soldados, monjitas, una reina; los carritos, vehículos que se les atribuyen, coches patrulla y camiones principalmente; las figuras animales remiten al ganado doméstico: chivitos, ovejas o caballos; los trastecitos son ollitas, cazuelitas, jarritas y bacinitos. El tamaño de todos ellos es un aspecto central: se trata de miniaturas

acordes a un mundo de seres pequeños identificados con “niños”¹⁴. En cuanto a los materiales, hay exigencias por objetos: las figuras antropo y zoomorfas deben ser de cerámica o vidrio, brillantes, delicadas y con buen acabado; los vehículos pueden ser de metal o de plástico y siempre juguetes armados con esmero; las vajillas serán de barro. Se siguen dos criterios clave: siempre deben ser objetos nuevos y de calidad superior (figura 1). Se concibe a los *ahuaques* como seres exigentes que sólo aceptan objetos sofisticados, lujosos, caros a un mundo de riqueza y suntuosidad:

Si sueñas una charola con unos muñequitos de cerámica brillosos –hay hasta de 30 pesos cada muñequito en Texcoco– a veces [tienes que ir a buscarlos] hasta México. No se encuentran pronto... ¡No! Hace 2 años me revelaron [los *ahuaques* en sueños que querían] una monjita, así está haciendo [tenía las manos unidas, rezando] y con su vestido blanquito con una manta negra en su cabeza, así [la] tenemos que buscar adonde sea... ¡Pero cómo padece uno, pasea, pasea...! En Texcoco no hay; vamos a México, no hay. Se busca por decir a donde venden cosas de cerámicas, pero donde venden cosas [recuerdos] para boda. Ya hasta anochece, vamos a una parte [de] Texcoco ¡y allá qué lo vemos! ¡Pinche, es éste el que ya encontramos! Ya fuimos hasta México y no lo encontramos. Costó 60 pesos y hasta México anduvimos...

Los muñequitos y carritos se adquieren por unidades y cuestan de 30, 35, 50, 60 a 150 pesos. Con ellos, un elemento central en la compra es la “charola” donde se instalan los objetos; se trata de una bandeja de cerámica, plástico o vidrio que forma la base sobre la que se asienta la ofrenda, y que debe ser igualmente de la mejor calidad:

Yo he venido a dejar en los manantiales unas charolas de cristal, si no, de esas de plástico. Pero que esté limpiecito, que esté nuevecito y bonito, ¡sí! Charolas de fierro no, de plástico o de cerámica. ¡Pero charolas que cuesten de 200 [pesos] pa’riba, no chingaderas! Ahora sí, pa’ que sirva de medicina. Si te vale una charola por decir 10 pesos, 15 pesos, ¡eso no va a servir! Se va a seguir enfermando el enfermo y no se alivia...

Los últimos elementos de los objetos acabados son frutas y semillas. El *tesiftero* debe buscar piezas pequeñas y olorosas, maduras, a escala de las mayores, que valen entre 10 y 30 pesos; las semillas (habas, lentejas, arvejonas, maíz) deben ser frescas y susceptibles de liberar su “aroma”:

¹⁴ En numerosas regiones de tradición indígena los espíritus pluviales son percibidos como “niños”: véase, entre otros, Álvarez Heydenreich (1987: 125); Glockner (2000: 143); Huicochea (1997) e Ingham (1990: 171) para la región de Morelos, y Lupo (1995a: 249-250) y Taggart (1983: 97) para la Sierra Norte de Puebla. Entre los mexicas los niños sacrificados a Tláloc se identificaban con los *tlaloque* y con el maíz e iban a habitar el Tlalocan, paraíso subterráneo de agua y fertilidad (*cf.* Broda, 2004: 78-79).



Figura 1. *Objetos potenciales para la ofrenda en una tienda de miniaturas para boda.*
 Fotografía de David Lorente.

Compro las semillas, dos duraznos, dos manzanas pero bien recientes, bien duritas, ¡ahora sí, especiales!, y dos peras, dos ciruelas, dos mangos, dos naranjas, dos guayabas, cosas de fruta... y luego, si me lo piden también, níspero [pero éste se da] hasta por el mes de octubre, noviembre. Eso, si [es que] hay, [también compro] un cuarto de sísperos...

Tras adquirir los objetos acabados, éste busca lo que denomino materiales para fabricar objetos complejos. Ocurre que ciertos elementos soñados no se hallan a la venta y aquél debe recurrir a su creatividad e innovación para afrontar el problema. En este sentido, la ofrenda es dinámica y se modifica paralelamente a la vida material serrana, exigiendo la inserción de miniaturas desconocidas en el pasado. Así, en una ocasión un *tesiftero* dijo haber confeccionado un kiosco con “palillos de barquillos de paleta tipo casita”; en otra había afrontado el “pedido” de una cama y un colchón y en una tercera el de una “torre de la luz”. Estas creaciones ilustran bien el diseño original y personalista de los objetos:

Me pidieron una cama y un colchón. ¿Con su colchón cómo se va a hacer, a ver? Tienes que hacerle de unos 50 [cm] o de 1 metro. ¿Y cómo va a ser la cama, eh? [riendo] ¡Híjole! No, está difícil. Tuve que buscarle la manera: compré 25 metros de piula y unas varas pero asinitas, derechitas, allá en San Jerónimo [las] venden y lo consiguieron [los parientes del enfermo]. Compraron creo 6. Les dije: pero derechitos y blanquitos, bien. Lo vamos a hacer, y lo hice. Hice sus patitas, los clavé encima y lo hice así el cuadrito, y luego lo paré, entonces ya lo fui tejiendo la piula para que tenga como resorte. Y compré la manta de color –también me lo pidieron–, con cuadros así bien rosita y con floreado. Entonces compré estopa a 20 pesos, 1 kilo y medio, ¡es un chingo! Ya nomás la tendí encima y otra vuelta la tela encima. Un metro y medio pedí, lo que sobró lo traje. Allá lo hice en su casa de la mujer [enferma], no vine ese día [a dormir a la mía], no vine, sí. Porque eso se hace en casa del paciente, aunque sea detrás de la casa o, si no, adentro...

En una ocasión también me pidieron una torre [de la luz] con el cable, y le digo: ¿cómo [lo] voy a hacer? Entonces compre *triplay* [madera] y así clavé el palito encima, y compré 10 metros de chaquira, puro especial la chaquira, y luego ya aquí a los lados se vino [a poner] pero puro listón de *charney*, pero [de] ése brillante; no compré seda sino *charney* brillante...

Su confección debe ser en extremo meticulosa, lo que equivale a la alta calidad de las miniaturas citadas: “Pero hehecito bien –dijo el *tesiftero*–, porque nomás al chingadazo no te [lo] reciben. Luego se regresa el espíritu; otra vuelta sigue enfermo el paciente”.

En este sentido, en la organización social de la ofrenda la familia del enfermo interviene únicamente comprando objetos; su elaboración es tarea exclusiva del *tesiftero*. Sólo un neófito en iniciación ayudará al ritualista con ciertos detalles y cobrará 100 pesos diarios. Otra persona involucrada es el “chalán”, al que la familia contrata a petición del *tesiftero*. Su labor es cuidar la ofrenda y ayudar a traer el muñeco-recipiente de regreso del manantial, y cobra igualmente 100 pesos por cada día de trabajo.

Para hacer frente a los gastos, el *tesiftero* cuenta con 1 000 pesos iniciales que pide a la familia del enfermo. El resto del dinero lo recibe al final (“hasta que se sane se pide cuánto”) e incluye el gasto total de la ofrenda, que él puso de su bolsillo, y el pago a los ayudantes. Así, el resto de la cantidad pedida por los *ahuaques* se lo entrega al enfermo, respetando de esta forma el precio inicial de su liberación:

Lo que en sueños se va pidiendo [piden los *ahuaques*] que lo vaya anotando [la familia] para que, cuando ya está sano el paciente y me van a preguntar cuánto, les digo: “Pues la lista, ¿cuánto es?” Si gastaron 700 u 800 [pesos], allá [en el manantial] con 7 millones sacamos a ese [enfermo]. Es allá millones, no pesos. “¿Saben qué? 7 millones se gastó en esto: ése [lo sobrante] es del enfermo”. Si sobraron 200 ó 300 [pesos del precio inicial pedido por los *ahuaques*], eso hágale cuenta no se debe de agarrar para otra persona. Mejor, si ya come, que le compren sus golosinas de él, eso ya es solamente para el paciente. [Si no], no se le va a quitar la enfermedad. Cuando ya te preguntan cuánto te deben: “Pues son 7 000 ó 7 millones [en el manantial] pero aquí nomás 700 [pesos]”. Hasta 2 000 se puede pedir, o 1 500. Aquí un muchacho me lo trajeron con el coche, ya estaba loco, le amarraron sus manos con un lazo y sus pies pa’ que no patee... [y] así, aunque sea loco, yo lo atendí. ¡Pues a ése sí le cobré! Me ocuparon durante 2 meses... ¡Pero sí les cobré 2 000 pesos...! ¡Pues es que esta[ba] pesado ese [caso]!

Así, el criterio del *tesiftero* influye a la hora de fijar el precio, definido por la gravedad del paciente, peligrasidad y el tiempo invertido en la curación. Acerca de los 1 000 pesos iniciales suministrados por la familia, el *tesiftero* agregó:

Esos 1 000 pesos les toca a los dueños del paciente; yo nomás pido nomás pido [para los gastos]. Pero no debo de agarrar dinero, por decir, “Ahora quiero 1 000 pesos pa’ comprar las medicinas”. Yo nomás pido lo que me pidieron allí.

DISPOSICIÓN Y ESTRUCTURACIÓN DE LA OFRENDA

Una comitiva cargada con los objetos sigue al *tesiftero* al lugar; la gente lleva las miniaturas y construcciones de los *ahuaques* cuando hay poca actividad, con frecuencia durante la noche para evitar ser vistos. Se considera vital que los vecinos no presencien el ritual, ya que todo lo referente a los *ahuaques* debe mantenerse en secreto. Todos caminan en hilera y tratan de hacer poco ruido; al llegar al lugar el *tesiftero* se acerca con “respeto” y “pide permiso” a los *ahuaques* por la ofrenda que va a colocar; los demás permanecen a distancia prudencial con los objetos.

Lo primero que hace el *tesiftero* es ubicar, en la zona donde está atrapado el espíritu, el lugar elegido en la visita anterior. Hay que considerar primero que la ofrenda posee una dimensión variable que define su disposición. Ya que trata la restitución de un “daño” causado por un enfermo específico, uno de sus valores principales es la perso-

nalización. La ofrenda es contextual—individualiza o personaliza un caso concreto—y responde a los objetos que pisó el paciente y al sitio del inframundo al que accedió; el tipo, cantidad y disposición de las figuras es precisa y depende del sueño del *tesiftero*. Así, el valor de la instalación de la ofrenda radica en su dinamismo y particularización, y el sueño integra las claves y lógica de su principio organizativo.

En segundo lugar, y conciliado con su especificidad, existen constantes estructurales en la disposición de la ofrenda. Éstas marcan el enclave y ubicación y dan recurrencia ritual a esta parte del episodio de curación. Existen tres sitios de emplazamiento: a) si se trata de un manantial, lo ideal instalarla en un lugar de fuerte corriente, fija en el fondo, de modo que las figuras estén inmersas en el líquido; b) si conforma un cuerpo de agua estancado (ojo, depósito o aguaje) se elige un sitio profundo o anexo a la orilla. Pero cuando el manantial es accidentado y no existen lugares apropiados y “escondidos”—ocultarla es muy importante—, c) se buscan piedras redondas y planas en medio del cauce. Un *tesiftero* describió que el agua debía rodarlas “como una mesita” en la corriente, a cuyo turbulento alrededor emergían los *ahuaques*:

Eso se busca donde está escondido, así para que nadie entre. Cuando no puede uno dejar[la] donde está pasando harto agua, entonces se buscan unas piedras grandes y se hace como una mesita así formaditos y se pone una charola [una losa horizontal sobre las otras]: el agua así está pasando [alrededor]...

En la ofrenda figuran dos grupos de elementos principales. Primero, los que responden a la restitución del “daño” causado por el enfermo. Éstos se ligan a la imagen del *tesiftero* como “abogado” que media entre las partes en litigio y suponen “dones” que involucran al paciente: miniaturas antropomorfas y zoomorfas, cochecitos y construcciones. Junto a esta función, poseen una ubicación específica. Segundo, se hallan objetos no ligados a la restitución propiamente dicha pero centrales en la mediación, pues asocian al *tesiftero* con los *ahuaques*. Éstos son principalmente flores y alimentos y, frente a los primeros, no se hallan determinados por el sueño terapéutico.

Los elementos del primer grupo van en orden temporal y espacial preciso: si el lugar es un arroyo y la ofrenda se sumerge en el agua, la disposición deriva del sueño del *tesiftero*. Policías y soldaditos, monjitas, reinas, chivitos y ovejitas, arbolitos, carritos, camioncitos, candeleros; petatitos, ollitas, cazuelitas, platitos y cubiertitos se instalan junto a chaquiras por varios metros entre viviendas, postes de luz, casas de gobierno y estancias del palacio. En medio del manantial el *tesiftero* las mete en el agua, mientras se las pasa un ayudante o vecino solícito. Es relevante que todos los objetos se instalen en una o varias charolas o *patenas* que conforman la “base” de la ofrenda. La disposición es complicada; la corriente arrastra los objetos y en especial cuando resulta difícil anclar las miniaturas. Visto desde la orilla, para los ayudantes



Figura 2. “Mesitas” de piedra en la corriente para la disposición de la ofrenda.
Fotografía de David Lorente.

el conjunto se semeja a una imagen onírica del inframundo evocada por el ritualista (figura 2).

A su vez, si la ofrenda se pone sobre piedras, primero se instala una o varias charolas a modo de base y en esta superficie de plástico, vidrio o cerámica se ubican los objetos. En la parte superior, de espaldas a la corriente, van los camiones, cochecitos, trastecitos, candeleros, soldados, la reina y la monjita, animales de cristal, chaquiras y, alternados entre ellos, las construcciones: el kiosco con jardín, la torre de la luz, la pirámide, la cama y el colchón o secciones del palacio. El diseño y la distribución se basan igualmente en sueños del *tesiftero*.

Los segundos elementos mantienen mayor regularidad. La fruta se dispone siempre “contada” y por parejas: dos duraznos, dos manzanas, dos peras, dos ciruelas, dos mangos, dos naranjas, dos guayabas, dos nísperos, dos síspersos. Esto no ocurre con los objetos y puede referirse al dualismo masculino-femenino inherente a los *ahuaques*¹⁵. Junto a la fruta se disponen montones de semillas, acordes con el tamaño

¹⁵ Llama la atención que las frutas sean los únicos ingredientes “contados” (emparejados) de las ofrendas.

de las miniaturas, hechos de lentejas, arroz, maíz, habitas, frijoles y hojas de nopal. En la misma categoría van flores generalmente “blancas” —nube, margaritas, gladiolos— como el *huihuilan* que es “la flor de los *ahuaques*”. Todos estos elementos remiten *stricto sensu* al aroma, que es lo que el *tesiftero* está realmente ofrendando al colocarlos.

Con la comida convoca a los seres invitados: avisa que entregó el don del paciente, que instaló el “obsequio” pedido, y llama a los *ahuaques* a “comer”. El “aroma” es propiamente un “don” de su autoría: se asocia con el “respeto” que rige su “compadrazgo” con los *ahuaques* y arma el eje lógico que rige la mediación, pues alude a los principios de intercambio y reciprocidad que subyacen al proceder ceremonial. Así, al *tesiftero* se le prohíbe comer frutas en su vida diaria durante una curación¹⁶. Un ritualista explicó:

Quando ya comiences a curar, no debes de comer —te van a prohibir comer— cosas de frutas. Yo no como casi guayaba, naranja casi, plátano. No, no me gusta. Aunque no cure, pero de todas maneras ya me acostumbré...

Esto se debe a que la fruta se identifica con los aromas y se reserva al contexto ritual. La fruta (y las flores y semillas) responden al momento de “identificación” entre *tesiftero* y *ahuaques* a través de una “comida-comunión”. Ya se vio al analizar la súplica contra el granizo que el consumo común del alimento constituye y define a los grupos sociales, y que la comunidad humana y el mundo *ahuaque* se vinculan y disocian a un tiempo por consumir productos vegetales, sean semillas o “aromas”. Así, que el *tesiftero* se nutra de éstos manifiesta su naturaleza dual y su carácter de mediador legítimo; la identidad del alimento refiere su identidad ontológica con los espíritus invocados. Sólo quien “come lo que ellos comen” pertenece a su mundo y puede cerrar el pacto de entrega del espíritu. Así, invitación e identificación actúan al consumir la fruta, semillas y flores bajo el agua, lo que ocurre una vez instalada la ofrenda:

Quando llego, entonces haga de cuenta, comemos 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 “voy a comer”, así nomás puro resuello, así resuello [llevándose la mano hacia la nariz].

Quando se entrega dentro del agua, las frutas, flores y semillas flanquean las miniaturas; si se pone en las piedras, va en la zona inferior de la charola o fuera de ella directamente sobre las piedras, trazando así un límite espacial entre objetos y productos vegetales.

¹⁶ En ciertos lugares, los graniceros están sometidos a restricciones alimenticias y no deben comer vegetales durante la estación húmeda (cfr. Schumann Gálvez, 1997: 308; González Montes, 1997: 323).

Un último aspecto de la entrega de la ofrenda remite a su permanencia en el agua. La eficacia ritual de la misma deriva de que su disposición no sea alterada en un plazo definido, en general dos semanas. Tras crear la identificación, que permite la recepción del “obsequio” donado y justifica el rol mediador del *tesiftero* (sólo él puede “comer” con los *ahuaques*), este tiempo precede al “contradón” que supone la entrega del *espíritu*. Para impedir que ganado o individuos “pisen” o roben la ofrenda –pues su alteración afectaría la disposición que recrea el sueño ritual, invalidándola–, la familia del enfermo –ya se vio antes– requiere el servicio de un “chalán-vigilante”. Según un *tesiftero*:

Hay que espíarle pa' que no lo peguen, pa' que no le vayan a dar de jarrazos al obsequio que se va a dejar. Si no, se enferma más [el paciente]. Hay que decir [a la familia]: “¿Saben qué? Van a ocupar [a] un chalán para que, en una semana, quien la esté rodeando no se acerque por allí, porque está ahí delicado. Ni reses ni borregos, nada de nada donde se deja. Allí que lo cuide. ¿Saben qué? Allí hay un regalo”. Que [vigile durante] unos 4 ó 5 días mientras la persona reacciona y ya no está loca ya...

La espera logra que la esencia sea aceptada por los *ahuaques*, algo clave en la curación. Sólo si se efectúa correctamente podrá acudir el *tesiftero* con el “muñeco” a obtener el espíritu. Llama la atención al respecto que en la misma área Diego Durán, al narrar la fiesta de Huey Tozoztli del Cerro Tláloc en la que se donaban comida y objetos al ídolo de Tláloc y los *tepicoton* o idolillos de los cerros aledaños, indica que, puesta la ofrenda:

[los reyes asistentes] constituían una compañía de cien soldados, de los más valientes y valerosos que hallaban, con un capitán, y dejábanlos en guarda de toda aquella rica ofrenda y abundante comida que allí se había ofrecido, a causa de que los enemigos, que eran los de Huextzingo y Tlaxcala no viniesen a robar y saltar. [...] Esta guardia duraba hasta que toda aquella comida y cestillos y jícaras se podrían y las plumas se podrían con la humedad [...] la cual [guardia] remudaban casa seis días, para lo cual *había señalados pueblos de los más cercanos, para que proveyesen de soldados* (Durán 1984 I: 85, énfasis añadido).

Así, esta lógica ritual de permanencia de la ofrenda parece revelar una continuidad en el área y tanto en tiempos prehispánicos como hoy día parecería estar asociada a la eficacia ritual o cósmica¹⁷ de la misma y a su adecuada recepción.

¹⁷ Es decir, la necesidad de que transcurra cierto tiempo para que el contenido de la ofrenda sea asimilado.

LA SEGUNDA CLASE DE OFRENDAS: BOTELLAS
CON SEMILLAS Y ACTOS DE IDENTIFICACIÓN

Se emplea otro tipo de ofrenda en la segunda parte de ciertos ritos de curación, en los que el *tesiftero* visita el Cerro Tláloc. Cuando el enfermo tarda en hallar al ritualista o éste en recuperar el espíritu, el ente convertido en *ahuaque* es trasladado por medio de la corriente o de los rayos al interior del Cerro, donde los espíritus arriban cada año para ser distribuidos en los cursos de agua locales en la estación húmeda o *xopaniztli* (“los vienen a dejar los *ahuaques* adonde hay charcos de agua”; “los deja la nube cuando truena”, “los reparten cuando cae el rayo”, “los cambia el Rey del Mar cuando comienza a tronar”).

Para los nahuas, en la cima del cerro habita una divinidad pluvial o “Rey del Mar” designada Tláloc o Nezahualcōyotl, que se concibe el “padre” de los *ahuaques*: aunque éstos son “niños” (*ahuaquicome*, “niños del agua”) por su talla reducida y porque algunos derivan de infantes sin bautizar¹⁸, la voz remite al vínculo de parentesco serrano: son “hijos”¹⁹ porque “ayudan” a Tláloc al extraer agua del cerro, crear las nubes y repartir la lluvia “soplando” con la boca y éste es el “padre” porque retribuye el arvejón-granizo como alimento “para que hagan la comida”. De ahí la distinción radical entre lluvia (*quiahuitl*), rayos y granizo: si unos son los “medios” de los *ahuaques* concebidos como entes “autónomos” para “retirar” de la tierra sustancias y lograr su subsistencia²⁰, la otra supone una “donación”, un aspecto ligado a la fertilidad y la contraparte benéfica de la temporada húmeda.

Así, frente al sistema de arroyos y canales provistos de organizaciones sociopolíticas de *ahuaques* “cuidadores” que forman lo que constituye la dimensión local del paisaje ritual serrano, el Cerro Tláloc integra su eje: como explicó un *tesiftero*, la calzada y la estructura del antiguo santuario²¹ que aún subsisten en la cima fueron creadas por Nezahualcōyotl en la era de oscuridad que caracterizaba al mundo en sus orígenes

¹⁸ Entre los mexicas, los niños sacrificados se identificaban con los *tlaloque* (Broda, 2001: 297-300). Para los nahuas de Guerrero, los niños muertos traen lluvia y fertilidad a las milpas por ser seres “sin pecado”: al no haber comido maíz, nunca contrajeron una deuda con la tierra (Good, 2001: 274).

¹⁹ En la Tlaxcala rural se cree que la Malinche cuenta con “hijos” que la ayudan en la producción pluvial (Robichaux, 1997: 16) y en Huitzilán de Serdán y Santiago Yaonáhuac, en la Sierra Norte de Puebla, Taggart refiere que el nexo entre la deidad pluvial “Nánáhuatzin” y sus relámpagos auxiliares se concibe como una relación paterno-filial (cf.: Taggart, 1997: 47-48 y 1983: 97).

²⁰ Se cree que los *ahuaques* tiran el arvejón cuando escasea su comida, como se vio al analizar la súplica.

²¹ Para su descripción, véase Broda (1991); Durán (1986: 82); Morante (1997: 109-111) y Wicke y Horcasitas (1957). Señala Broda: “[en 1984] todavía se aprecia[ba]n la muralla que rodeaba la plataforma en la cumbre del cerro, unas pequeñas edificaciones dentro de ella, así como una larga calzada de acceso delimitada en ambos lados por un muro. Dentro del recinto se percibe aún una grieta —¿o

míticos, cuando “aventando rocas” erigió también el Templo Mayor de Tenochtitlán: “Están como callejones de pura piedra, pero eso nadie [ningún ser humano] lo hizo; eso lo hizo el Nezahualcóyotl en aquel tiempo, pues el rey Nezahualcóyotl era dios.” Así se erigió en rey fundador del territorio serrano desde su “centro” geográfico y sagrado. Luego quedó petrificado en un monolito de 1 m de alto—llamado “tejolote”—que “retrata su imagen” y donde se cree que aún vive la deidad. A él se ligaba otra roca mayor o “molcajete”—el ídolo de San Miguel Coatlinchan trasladado en 1964 al Museo Nacional de Antropología— que la memoria histórica confunde con la estatua de la cima del cerro referida por Durán (1984 I: 82), objeto de continuos robos y restituciones (Pomar, 1891: 15; AGN 1910: 22)²². Se trata de una unidad conceptual que origina la lluvia serrana, pese a que la segunda piedra se halla en la capital. Al respecto, la recreación de Tláloc en Nezahualcóyotl remite a un proceso histórico en que el rey promotor del sistema hidráulico y distribuidor regional del agua asumió los atributos pluviales del dios²³. El término “Rey del Mar” indica la interconexión subterránea y marina del cerro plasmada en el pozo-sumidero que se abre en la cima, en el interior del cual habitan los *ahuaques* “cuidadores”.

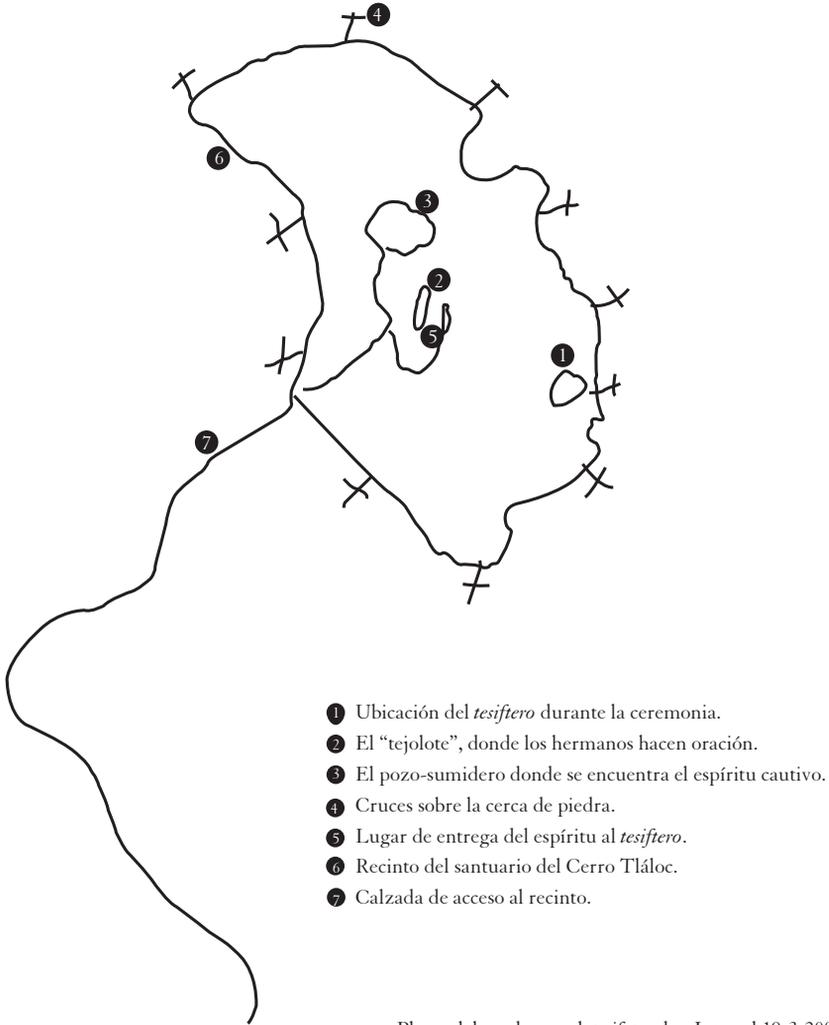
En el rito terapéutico el *tesiftero* trata de recuperar el espíritu atrapado precisamente en este lugar, que representa la vía privilegiada de acceso al interior poblado de vegetales y de agua (donde también se deslizan alimentos en las peticiones pluviales). Un *tesiftero* describió un ritual ilustrativo (figura 3): tras citar los lugares referidos—la calzada que lleva al recinto, el muro alrededor y el “tejolote” (“en la piedra que se llama Nezahualcóyotl, allí vive el Rey”)—, explicó que tuvo que “pedir permiso” a la organización de pedidores de lluvia de San Jerónimo Amanalco, “registrada” en la cima, para acceder al lugar; su carácter foráneo le obligó a apartarse cerca del muro [trazo 1] para no desencadenar la lluvia en el santuario. Como explicó:

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

cueva?—artificialmente trabajada que se llena de agua durante gran parte del año y evoca la impresión de conducir al interior del cerro” (1991: 476).

²² “Restos de dicha imagen todavía se encontraban en la cúspide en 1928” (Morante, 1997: 125-126).

²³ En los *Títulos de Texcótzinco*, el rey proclama: “Y esta agua nadie se la va a quitar, porque es propiedad real; esta agua servirá a todos mis hijos que están en mi pueblo Texcoco” (McAfee y Barlow, 1946: 113). Este aspecto de la recreación de la figura mítica de Tláloc en el personaje histórico de Nezahualcóyotl como gobernante regional ha sido analizada con más detalle en otro lugar (*cf.*: Lorente, 2009)



Plano elaborado por el *tesifetro* don Lupe el 19-3-2006.
 Fuente: Lorente (2006: 131).

Figura 3. Mapa de la cima del Cerro Tláloc con las secuencias de la ceremonia terapéutica.

organización, cinco vecinos encabezados por una anciana, a los que él llama “hermanos” rezaban [propiciando a los *ahuaques*].

Y después –así está como pelado 300 m alrededor; y harto aire, y hartas cruces de palos, palitos en cruz [25 habían dispuesto los hermanos] arriba de la cerca de piedra [trazo 4]–, después me dieron una vara de membrillo delgada [de 1.50 m] y tuve que hacer el trabajo: ando [girándola sobre la cabeza] para que haga el resuello como helicóptero, anda haciendo resuello la vara, y a cada crucecita [de las 25 dispuestas sobre la cerca de piedra] tengo que pedirle gracias con la vara. Tengo que abrazarla... Y ya otra vuelta me mandan, otra vuelta...

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

Concluida la acción, el *tesiftero* acudió ante el “tejolote” donde los hermanos le entregaron el espíritu [trazo 5] para llevarlo –ahora entre sus manos, sin usar el “muñeco”– con el paciente.

El *tesiftero* interpretó el ritual como sigue: su acción remitía a la representación auditiva y visual de un remolino que gira sobre sí mismo y alrededor de las cruces. Este acto, en sí, era el “obsequio”. “Es para convencerlos a los espíritus de los *ahuaques* –dijo–; es como una ofrenda. ¿Va a hacer un trabajo [el *tesiftero*]? El espíritu ya lo vamos a entregar, que lo lleve”.²⁴ La imagen del remolino –que apareció en la clara del huevo al limpiar al paciente– actúa como metonimia de los *ahuaques*: la acción los caracteriza, y remedarla obra la identificación directa. A diferencia de las ofrendas del agua, donde el *tesiftero* lograba su nexo con aquéllos en la comunión alimenticia, en el cerro éste surge de la imitación: el ritualista deviene espíritu ejecutando sus acciones. El ritualista añadió que girar el palo sobre su cabeza también imitaba el látigo de un charro, y los “flecós” de los gabanes o rebozos de los *ahuaques* proyectados hacia la tierra son los que crean los rayos (“como el látigo de un charro que sustrae las cosas”). Así, remolino y rayo se identifican. A la vez, el sonido surgido al girarlo, perseguido deliberadamente en la acción, remite al campo semántico del remolino: se oyen resuellos tanto donde figuran entes cautivos en el arroyo y vigilados por las “arañas” como en el pozo-sumidero del recinto,²⁵ y sugieren la presencia velada de los *ahuaques* dentro del agua.

²⁴ Nótese el carácter dialógico del testimonio del *tesiftero*: al igual que en la súplica conjuratoria, se expresa como granicero o *ahuaque* indistintamente, sin marcadores textuales diferenciadores.

²⁵ (“Ése está haciendo como resuello con aire, nomás está haciendo huuuuuhhh, está como resonando”). A su vez, el “resuello” podría evocar el mar que llena el interior de Tláloc: para Broda, mexicas e indígenas actuales tienen “la creencia de que en la cima de algunos cerros importantes había lagunas con remolinos que conectaban subterráneamente con el mar”, y que “el ‘rugido’ de los pozos [...] da lugar a la idea de que existe esta conexión subterránea” (1991: 482, 483). Entre los tiempos de Morelos, a su vez, se cree que el “rezumbido” surgido del Popocatepetl es el mar que se agita en su interior (Glockner, 2000: 142).

Por otro lado, las cruces en la cerca de piedra parecen remitir a los *ahuaques*, puesto que también se mencionan vinculadas con el agua del sumidero con la que conversa el ritualista. Las cruces –como los *tepicoton* mexicas (Durán, 1984 I: 82)– se hallan dispuestas en círculo alrededor de la roca central o “tejolote” que encarna al Rey del Mar Nezahualcóyotl (figura 3: 2 y 4). Esto podría representar la idea de “hijos” o “chalanés” al servicio de aquél. Los *ahuaques* son, se dijo, los “cuidadores” o custodios del cerro, como lo son de los manantiales, por eso el *tesiftero* debe “abrazar” estas cruces –crucecitas hechas en miniatura– y “pedirles gracias con la vara” en su ofrenda-imitación del remolino-látigo/rayo para recuperar el espíritu.

Pero en el cerro se disponen también ofrendas similares a las del agua. Las donan *tesifteros* “registrados” que suben en solitario e incluyen botellas con semillas, flores y frutas olorosas; más raramente miniaturas. Estas botellas –que alojan maíz, trigo, cebada, arvejón–, halladas en la cima por varios autores,²⁶ no remiten a ritos pluviales como se cree a menudo; esto fue rechazado por un *tesiftero* al sugerirle tal posibilidad. Las semillas son, estrictamente, terapéuticas. Que las botellas estén destapadas y en el patio del recinto, en el área del pozo-“tejolote” donde surgen los *ahuaques*, sugiere dicha función. Como indicó evocadoramente un vecino serrano que ascendió a la cima en 1999:

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

Esta lógica del aroma explica a su vez la presencia de flores y frutas olorosas en la cima del cerro, en rocas próximas a la “piedra” donde los hermanos aludidos realizaban antaño sus peticiones de lluvia.²⁷ Estas rocas o lajas de piedra que funcionan como “charolas” parecen relacionarse, ya con las rocas en las que se instalan ofrendas en medio del cauce del arroyo, ya con las piedras-“puertas” del manantial bajo las que moran los *ahuaques* (“allí pura piedra hay, arriba del cerro”, me ofrecieron como respuesta).

El culto a la piedra podría remitir igualmente y aclarar *grosso modo* la importancia de las voces “molcajete” y “tejolote” aplicadas a las rocas aludidas, que designan un instrumento culinario. Según el *tesiftero* del ritual, Nezahualcóyotl “comía en Tláloc” cuando ambas se erguían en su lugar. Recordemos que la descripción de Pomar del ídolo prehispánico del cerro lo relaciona con las semillas:

²⁶ Cfr.: Broda (1991:476-477), Glockner (1996:77), Morante (1997:128-129) y Townsend y Solís (1991:27).

²⁷ Cuya descripción se aborda en otro lugar (cfr. Lorente, 2008).

de piedra blanca y tamaño de un cuerpo humano, tenía en la cabeza un vaso lleno de “todas las semillas de las que usan y se mantienen los naturales, como era maíz blanco, negro, colorado y amarillo, y frijoles de muchos géneros y colores, y chíá, huautli y michhuautli, y ají de todas las suertes que podían haber los que lo tenía á cargo, renovándole cada año á cierto tiempo” (Pomar, 1891: 15).

Del mismo modo, debe entenderse que hoy para los nahuas tanto el “tejolote” como el “molcajete” están “vivos”, y que Nezahualcóyotl proporciona en el cerro precisamente “arvejón” a los *ahuaques* “para que hagan la comida”. Este escaso arvejón –lo revela la súplica– es el mismo “granizo” que los espíritus envían a las milpas para “cosechar” las semillas cultivadas –las semillas que los *tesifteros* ofendan en las botellas–, lo que vale también para las flores y las frutas. Así, con su entrega de “aromas” en el cerro, el *tesiftero* dona alimento en el mismo lugar en que lo da el mítico Rey del Mar. Como afirmó un ritualista: “los que están registrados allá, si [los *ahuaques* les] piden semillas las van a dejar: su resuello que lo coman”.

HACIA UNA INTERPRETACIÓN CONTEXTUAL DE LAS OFRENDAS

En el sistema de etnometeorología serrano las ofrendas tienen un propósito clave: suplantar el proceso atmosférico de extracción de las esencias. Para los nahuas, las nociones de “granizo/rayos” y “ofrenda” son opuestas. La diferencia radica en la existencia o no de destrucción en la apropiación: mientras en el plano terrenal los *ahuaques* liberan las “esencias” de los seres y objetos rompiendo el continente (arrasando una milpa, fulminando un animal o una casa), su entrega con las ofrendas no implica una destrucción. A la vez, si el granizo y el rayo producen un hurto del trabajo humano invertido en elaborar los objetos o ayudar a crecer a los seres (cultivar la milpa, criar ganado, erigir la casa), las ofrendas suponen la entrega voluntaria del mismo. En suma, para los nahuas la ofrenda denota una inversión del granizo y el rayo. Con ella el *tesiftero* proporciona un trabajo –comunitario a través del suyo– en dos actos: uno, al donar objetos pequeños; otro, instalándolos dentro del agua. Supone un “trabajo”²⁸ que los *ahuaques* no deberán hacer: abrir el continente y trasladar la “esencia”. Por ello, el “obsequio” se adscribe al ciclo bidireccional de comunicación –de dones y de mensajes²⁹– que define la intermediación del ritualista y responde a un movimiento vertical en la estructura cósmica.

²⁸ Good define la ofrenda como “la forma más directa en que los vivos dan su trabajo a los muertos”, que dependen directamente de aquéllos para subsistir (2004b: 159). Objetos y comida expresan el trabajo y la fuerza, y demuestran “amor y respeto” por quien las recibe (2004a: 140). Por su parte, Lupo denomina a la ofrenda “vehículo de fuerza” (1995a: 166).

²⁹ Ofrendas petitorias-restitutorias *vs.* dones divinos (los dones) e invocaciones conjuratorias-propiciatorias *vs.* visiones oníricas (los mensajes).

A su vez, aparte de implicar objetos pequeños porque los *ahuaques* se identifican con “niños”—para los mexicas las ofrendas típicas a los *tlaloque* eran “vajillas en miniatura”³⁰ y probablemente también “maquetas”—, que sean dones a escala remite a otro aspecto central. La idea de “esencia” tomada por estos seres del plano terrestre con el rayo y el granizo involucra la creencia en un aspecto separable, invisible y material común a animales, plantas y objetos.³¹ El término “esencia”—un *tesiftero* usó “resuello”— es inclusivo y engloba las nociones de “aroma”, atribuido a vegetales, y “espíritu”, a otros seres y cosas. Como ilustra el “muñeco-recipiente” en el que se aloja al espíritu, éstas se creen inferiores al continente. Según esta lógica, con el uso ritual de miniaturas el *tesiftero* persigue una deliberada adecuación: la esencia corresponde exactamente al tamaño del objeto; es al instalarlas bajo el agua o en las inmediaciones del manantial cuando operan de forma ritualmente eficaz y ceden la esencia, que es incorporada al inframundo. La condición es que debe tratarse de objetos “nuevos”,³² de lo contrario estarían impregnados del espíritu original de su dueño (como sucede con la ropa del muñeco-recipiente: aquí, la contigüidad de la esencia—su duplicidad— resulta de importancia ritual).

Pero las miniaturas son polisémicas y poseen más dimensiones. Se vio lo que afecta al tamaño. En cuanto a los materiales, la cerámica y el cristal se utilizan por ser “brillosos”. La ofrenda debe brillar—un *tesiftero* denominó a las charolas “patenas”—ya que refleja el sol del que se nutren los *ahuaques*. La calidad suprema del material alude a la abundancia y a la fertilidad, ambas asociadas con el manantial. Por último, la variedad evoca la diversificación y la multiplicación, debido al carácter de heterogeneidad que caracteriza al mundo del agua.

En cuanto a las construcciones, podría resultar interesante vincularlas con las “maquetas” prehispánicas halladas en el Altiplano Central. Éstas son “modelos en miniatura esculpidos en piedra”, en general de escaleras, estructuras piramidales, pocitas, canales e incluso juegos de pelota (*cf.*: Broda, 1997b: 149), asociadas al culto a los dioses pluviales como deidades de los cerros y la fertilidad agrícola (*ibid.*: 142-143). Figuran en sitios de culto tallados en roca, como el cerro de

³⁰ Al celebrar a fulminados y ahogados en *Tepilhuitl*, “la fiesta de los cerros”, se les ofrecían a los cerros-*tlaloque* vajillas diminutas “cual los dioses eran, porque eran tan bajas que no subían de una jicarilla para que bebiesen los dioses, unas escudillejas y platillos y ollillas y contizuelas” (Durán, 1984 I: 167; *cf.*: Broda, 1971; 2001: 300).

³¹ Los nahuas de Guerrero conciben los sabores y los olores de la comida *tlazohtic*, su “esencia” o “espíritu” (Good, 2004b: 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, 1995a: 120-121, 166).

³² Lo consigna Durán (1984 I: 84) al tratar la ofrenda de canastas y jícaras de alimentos en *Huey Tozostli*.

Tezcutzingo,³³ a modo de cerritos terracados con pocitas en la cima, en las que el agua vertida escurre simulando la lluvia o las aguas de irrigación fluyendo por canales (*ibid.*: 143). Se cree que servían para ritos propiciatorios en lugares sagrados de los cerros, puntos estratégicos de carácter ambiental y cosmológico (*ibid.*: 148). Para los *tesiferos* serranos actuales, los modelos de pirámides, kioscos, postes de la luz y palacios son objetos “de uso” de los *ahuaques*; su función principal es renovar utensilios y emplazamientos clave del inframundo. Miniaturas y habitantes del manantial se identifican. Entonces cabe inquirir si los objetos actuales representan continuidades respecto al uso ritual de las “maquetas”, de las que parecen existir evidencias arqueológicas en la región texcocana (*cf.*: Cook de Leonhard *apud* Broda, 1997a: 64; Broda, comunicación personal 2007).

Semillas, frutas y flores poseen un simbolismo complejo. Se las concibe liberadoras de “aroma” por excelencia y éste es con los rayos solares el sustento de los *ahuaques*. Las semillas se identifican con la reproducción de la vida, humana y sobrenatural, pues el flujo cósmico del “aroma” permite la existencia del mundo *ahuaque*. Representan la quintaesencia de la vida y su cualidad, y son utilizadas metafóricamente para identificar o trazar diferencias ontológicas entre diferentes categorías de lo viviente (*cf.*: Lupo, 1995b). Pero la noción “aroma” es compleja: una curandera lo llamó *ahuiyaquiliztli*, “unidad de aroma”, y agregó que “el aroma es un conjunto de aromas diferentes”, lo que revela la diversificación y multiplicidad característica e inherente a las semillas, estableciendo con ellas una identificación. Flores y frutas constituyen, en este sentido, una suerte de variaciones de la misma lógica que concibe a los objetos en miniatura como los continentes de las sustancias ofrendadas.

Existe así un vínculo estrecho entre miniaturas y modelos/“maquetas”, por una parte, y los elementos vegetales—semillas, frutas y flores—, por la otra. Ambas se piensan recipientes, contenedores o cápsulas de las esencias reducidas que los *ahuaques* precisan en el interior del arroyo.

Todos los actos anteriores persiguen la eficacia ritual de la ofrenda. Aunque se vio que ésta posee varios niveles, su función principal—aquella por la que se obtiene el *espíritu*— es la recreación o restitución del inframundo. La ofrenda no supone un pago estereotipado *a priori* sino la reparación de un daño concreto; mantiene un nexo directo con la conformación local del inframundo y, junto al hecho de representarlo con los objetos, ciertamente lo “recrea”. El acto mismo de depositarla implica una acción demiúrgico/preformativa. Por ello constituye a su vez un “microcosmos” (*cf.*: Dehouve, 2007), representación visual y física del espacio mítico del agua, privativo, por ser onírico, del *tesifero*, que a través

³³ Véase la maqueta con escaleras de Texcoco, cercana al Tezcutzingo, registrada por Cook de Leonhard y reproducida por Broda (1997a: 64).

de las miniaturas y modelos la gente puede observar. Esquema horizontal de un plano cósmico, la ofrenda es instalada en el lugar representado –imagen del inframundo que recrea–, ontológicamente otro, y funge como una instancia que reproduce y legitima la cosmovisión.

Y, por el hecho de renovar el inframundo –dañado por la víctima, gastado en su devenir cotidiano–, la ofrenda ayuda a mantener el equilibrio y el orden cósmico. El *tesiftero* contribuye a la reproducción del universo en su papel mediador: proporciona a las deidades –representando a la comunidad– los bienes necesarios para vivir. En una conceptualización del dinamismo cósmico como violento proceso de “robo” de esencias del plano terreno como es la serrana, el *tesiftero* procede según el intercambio recíproco de dones (*cf.*: Mauss, 1979), mitigando la necesidad de agresiones y erigiéndose así en una suerte ritual de controlador –o más específicamente de gestor– de una peligrosa situación general de “violencia colectiva” (Galinier, 1990: 157).

REFERENCIAS

ÁLVAREZ HEIDENREICH, LAURENCIA

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

ARAMONI BURGUETE, MARÍA ELENA

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

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (AGN)

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

BLOCH, MAURICE

- 2005 *Essays on Cultural Transmission*. Berg, London School of Economics Monographs on Social Anthropology, Nueva York.

BRODA, JOHANNA

- 1971 Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia. *Revista Española de Antropología Americana*, 6: 245-327.
- 1991 Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros. Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueo-*

- astronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 461-500.
- 1997a El culto mexica de los cerros de la cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros. Beatriz Albores y Johanna Broda (eds.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense-Universidad Nacional Autónoma de México, México: 49-91.
- 1997b Lenguaje visual del paisaje ritual de la cuenca de México. Salvador Rueda Smithers, Constanza Vega Sosa y Rodrigo Martínez Baracs (eds.), *Códices y Documentos sobre México, Segundo Simposio*, vol. II, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México: 129-161.
- 2001 Ritos mexicas en los cerros de la cuenca: los sacrificios de niños. Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México: 295-317.
- 2004 ¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual. Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Nacional Autónoma de México, México: 61-81.

DEHOUE, DANIELE

- 2007 *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. Plaza y Valdés-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

DURÁN, FRAY DIEGO

- 1984 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*. 2 vols., Porrúa, México.

ESPINOSA PINEDA, GABRIEL

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

GALINIER, JACQUES

- 1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Instituto Nacional Indigenista, México.

GLOCKNER, JULIO

- 1996 *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl y la Iztaccihuatl*. Grijalbo, México.

- 2000 *Así en el cielo como en la tierra. Pedidores de lluvia del volcán*. Grijalbo, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

GONZÁLEZ MONTES, SOLEDAD

- 1997 Pensamiento y ritual de los ahuízotes de Xalatlaco, en el Valle de Toluca. Beatriz Albores y Johanna Broda (eds.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense-Universidad Nacional Autónoma de México, México: 313-359.

GOOD ESHELMAN, CATHARINE

- 2001 El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero. Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, México: 239-297.
- 2004a La vida ceremonial en la construcción de la cultura: procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero. Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Nacional Autónoma de México, México: 127-149.
- 2004b Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz. Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 153-176.

GRAULICH, MICHEL

- 2000 Aztec human sacrifice as expiation. *History of Religions*, XXXIX/4: 352-371.
- 2003 El sacrificio humano en Mesoamérica. *Arqueología Mexicana*, XI/63: 16-21.

HUICOCHEA, LILIANA

- 1997 Yeyecatl-yeyecame: petición de lluvia en San Andrés de la Cal. Beatriz Albores y Johanna Broda (eds.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense-Universidad Nacional Autónoma de México, México: 233-255.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA (INEGI)

- 2000 *XII Censo General de Población*. Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, México.

INGHAM, JOHN M.

- 1990 *Mary, Michael, and Lucifer. Folk Catholicism in Central Mexico*. University of Texas, Austin.

KNAB, TIM

- 1991 Geografía del inframundo. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 21: 31-57.

LASTRA DE SUÁREZ, YOLANDA

- 1980 *El náhuatl de Texcoco en la actualidad*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO

- 1967 Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 7: 87-117.
- 1970 Ideas etiológicas en la Medicina Náhuatl. *América Indígena*: 255-275.
- 1996 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 vols., Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 2000 *Tamoanchan y Tlalocan*. Fondo de Cultura Económica, México.

LORENTE FERNÁNDEZ, DAVID

- 2006 *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima (El complejo ahuaques-tesiftero en la Sierra de Texcoco, México)*. Tesis de maestría en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, México.
- 2008 La razzia cósmica: Ahuaques y tesifteros en la Sierra de Texcoco. Nociones para una teoría nahua sobre el clima. Annamaria Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz (eds.), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Institut de Recherche pour le Développement, México: 433- 471.
- 2009 Nociones de etnometeorología nahua: el complejo ahuaques-granicero en la Sierra de Texcoco, México. *Revista Española de Antropología Americana* 39(1):97-118.

LUPO, ALESSANDRO

- 1995a *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional Indigenista, México.
- 1995b "El maíz es más vivo que nosotros". Ideología y alimentación en la Sierra de Puebla. *Scripta Ethnologica*, XVII: 73-85.

MAUSS, MARCEL

- 1979 *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid.

MCAFEE, BYRON Y ROBERT H. BARLOW

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

MOLINA, FRAY ALONSO DE

- 2004 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. Porrúa, México.

MONTOYA BRIONES, JOSÉ DE JESÚS

- 1964 *Atla: etnografía de un pueblo náhuatl*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

MORANTE, RUBÉN B.

- 1997 El Monte Tláloc y el calendario mexica. Beatriz Albores y Johanna Broda (eds.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense-Universidad Nacional Autónoma de México, México: 107-139.

NUTINI, HUGO Y BETTY BELL

- 1989 *Parentesco ritual. Estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en la Tlaxcala rural*. Fondo de Cultura Económica, México.

NUTINI, HUGO Y JEAN FORBES DE NUTINI

- 1987 Nahualismo, control de los elementos y hechicería en Tlaxcala rural. Susan Glantz (comp.), *La heterodoxia recuperada. En torno a Ángel Palerm*, Fondo de Cultura Económica, México: 321-346.

PALERM, ÁNGEL Y ERIC WOLF

- 1972 *Agricultura y civilización en Mesoamérica*. Secretaría de Educación Pública, Setentas, México.

POMAR, JUAN BAUTISTA

- 1891 Relación de Tezcoco. Joaquín García Icazbalceta (ed.) *Nueva colección de documentos para la historia de México*, Salvador Chávez Hayhoe, México: 3-64.

ROBICHAUX, DAVID

- 1997 Clima y continuidad de las creencias prehispánicas en la región de La Malinche (México). Marina Goloubinoff, Esther Katz y Anammaría Lammel (comps.), *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, Tomo II, Biblioteca Abya Yala, Quito: 7-30.

ROBLES, ALEJANDRO

- 1997 Noticias históricas y actuales sobre lugares de culto en la zona del Ajusco y en el Pedregal de San Ángel. Beatriz Albores y Johanna Broda (eds.), *Graniceros*:

cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica, El Colegio Mexiquense-Universidad Nacional Autónoma de México, México: 157-173.

SAHAGÚN, FRAY BERNARDINO DE

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

SANDSTROM, ALAN R.

1991 *Corn is Our blood: Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*. University of Oklahoma, Norman.

SCHUMANN GÁLVEZ, OTTO

1997 Los "graniceros" de Tilapa, Estado de México. Beatriz Albores y Johanna Broda (eds.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense-Universidad Nacional Autónoma de México, México: 303-313.

SERNA, JACINTO DE LA

1987[1892] Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas. Pedro Ponce, Pedro Sánchez de Aguilar y otros, *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*, Instituto Nacional Indigenista-Fondo de Cultura Económica, México: 265-480.

SIGNORINI, ITALO Y ALESSANDRO LUPO

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

TAGGART, JAMES M.

1983 *Nahuat Myth and Social Structure*. University of Texas, Austin.

1997 *The Bear and His Sons: Masculinity in Spanish and Mexican Folktales*. University of Texas, Austin.

TOWNSEND, RICHARD Y FELIPE SOLÍS

1991 The Mt. Tlaloc Project. David Carrasco (ed.) *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscapes*. University Press of Colorado, Colorado: 26-30.

WICKE, CHARLES Y FERNANDO HORCASITAS

1957 Archaeological Investigations on Monte Tlaloc, México. *Mesoamerican Notes*, 5: 83-96.

