

## “AMORES DE MANANTIAL”. UN EPISODIO NAHUA DE CURACIÓN EN LA SIERRA DE TEXCOCO

### “THE FOUNTAIN LOVERS.” A NAHUA EPISODE OF HEALING IN THE SIERRA DE TEXCOCO

DAVID LORENTE FERNÁNDEZ

RESUMEN: “Amores de manantial” es el relato en español sobre un joven de la Sierra de Texcoco que fue apresado por los *abuaques* o espíritus dueños del agua. Juan, hijo de una partera de Guadalupe Amanalco, contrajo nupcias dentro de un manantial con la Reina Xochitl, la gobernante del mundo *abuaque*. La recuperación del espíritu de Juan fue un episodio complejo en el que intervinieron dos graniceros. La historia, narrada por su madre, describe cómo los graniceros entregaron ofrendas para reponer los objetos que Juan había roto y que le valieron la agresión, cómo crearon desavenencias en las relaciones entre Juan y la Reina con olores apestosos y cómo, finalmente, aprovechando la ruptura del matrimonio, rescataron el espíritu de Juan y lo devolvieron al cuerpo del enfermo. Pero, ya curado, Juan seguía creyendo que vivía en un lujoso palacio dentro del agua. El texto ofrece información novedosa sobre la naturaleza del mundo de las divinidades del agua en la Sierra de Texcoco y los ritos de curación. Paradójicamente esta información aparece enunciada en español. El testimonio se presenta con un texto introductorio que lo inscribe en el panorama lingüístico y en el contexto cosmológico nahua serrano y suministra algunas claves de lectura para su correcta comprensión. Se dirige tanto a etnólogos versados en cosmologías mesoamericanas como a estudiosos de la cultura nahua y a lectores no especializados con curiosidad en estos temas.

PALABRAS CLAVE: narrativa oral, cosmología nahua, curación, graniceros, Texcoco

SUMMARY: “The Fountain Lovers” is a story in Spanish about a young man from the Sierra de Texcoco who was captured by the *abuaques* or the chief water spirits. Juan, son of a midwife of Guadalupe Amanalco, was wed within a fountain to Queen Xochitl, the ruler of the *abuaque* world. The retrieval of Juan’s spirit was a complex episode in which two *graniceros* (weather specialists) intervened. The story, narrated by his mother, describes how the *graniceros* delivered offerings to replace the objects which Juan had broken causing the aggression, how they created disagreements in the relations between Juan and the Queen with stinking smells, and how, finally, taking advantage of the breakdown of the marriage, they rescued Juan’s spirit and returned it to the body of the invalid. But even when cured, Juan continued to believe that he lived in a luxurious palace under the water. The text offers original information on the nature of the world of the water divinities in the Sierra de Texcoco and the rites of healing. Paradoxically, this information is given in Spanish. The testimony is presented with an introductory text which places it in the linguistic panorama and in the cosmological context of the Nahuatl mountain dwellers and provides a few keys to reading with the correct understanding. It is meant for ethnologists

versed in Mesoamerican cosmologies and those studying Nahua culture, as well as for non-specialized readers curious about these topics.

KEYWORDS: oral narrative, Nahua cosmology, healing, graniceros (weather specialists), Texcoco

### *Introducción*

Este artículo ofrece un testimonio procedente de la colonia Guadalupe, del pueblo de San Jerónimo Amanalco, en la Sierra de Texcoco, que tuve oportunidad de grabar la noche del 9 de abril de 2004. Fue narrado por doña Leni, una partera del lugar, de alrededor de 60 años. El testimonio es la historia de su hijo Juan, que fue apresado por los *abuaques* o espíritus dueños del agua en un manantial de la zona. Leni relató la historia mientras cenábamos sentados a su mesa, con su marido presente; lo hizo espontáneamente y en español. El testimonio describe linealmente el motivo que desencadenó la agresión y la enfermedad, los entresijos del procedimiento terapéutico, la recuperación del espíritu cautivo y finalmente el restablecimiento de Juan. Pero además, incluye interesantes detalles sobre la existencia de Juan tras su liberación, cuando mantenía la sensación de vivir todavía en el interior del agua. La curación, según Leni, fue un proceso tan complejo que requirió la intervención no sólo de un granicero, sino de la actuación conjunta de dos, uno más tradicional, por decirlo así, y un segundo perteneciente a los curanderos espiritualistas, es decir, un granicero-médium. El testimonio recoge la acción de los dos graniceros —llamados en la Sierra de Texcoco *tesifteros*—, que son los ritualistas capacitados para controlar los fenómenos meteorológicos y a los seres que los producen, esto es, a los mismos espíritus *abuaques* que viven en los manantiales.

El testimonio destaca por dos motivos. Por un lado, presenta información diversa y matizada, a la vez que completa y narrada secuencialmente, del mundo de las divinidades del agua serranas. Por el otro, su argumento obliga a repensar los conceptos nahuas de salud, enfermedad y curación. Dado que, en el interior del agua, Juan había contraído nupcias con la Reina Xochitl, la poderosa y bonita reina que gobierna a los *abuaques*, el rescate del espíritu cautivo consistió para los graniceros en deshacer estos peligrosos “amores de manantial”. Así pues, si la enfermedad constituyó un matrimonio, la curación fue un divorcio, y la salud, por tanto, el retorno de Juan a la comunidad humana terrestre a la que pertenecía, evitando la alianza acuática que, convirtiéndolo en *abuaque*, lo habría adscrito por siempre al manantial.

*El español como “lengua nativa”: el problema lingüístico*

El testimonio fue narrado en español, y esto plantea un problema. Autores como Yolanda Lastra, primero, y Valentín Peralta, después, estudiaron la lengua náhuatl de Texcoco. En 1980 Lastra incluyó a la Sierra en el subárea dialectal “nuclear” del náhuatl moderno dentro del náhuatl “central” que se habla en el Distrito Federal, Estado de México, Tlaxcala, Morelos, Guerrero y parte de Puebla (1980: 5; 1986: 213). Halló hablantes jóvenes y notó que la fonología y la morfología no habían cambiado mucho desde el siglo XVI. Desaparecieron la conjugación pasiva y ciertos sufijos de derivación, y se tomaron construcciones, preposiciones, conjunciones y adverbios españoles, así como términos para objetos nuevos de la vida diaria. Pero, relegando la influencia del español, Lastra concluyó: “lo que queda es un lenguaje que se emplea en la vida familiar que no debe distar mucho del que hablaban los súbditos de Netzahualcóyotl. Difiere sí del lenguaje de los sacerdotes y de los señores que equivaldría a [...] el náhuatl clásico, pero no debe de diferir tanto de la lengua de la gente común” (1980: 6).

Valentín Peralta, por su parte, analizó en estudios posteriores (1994, 1998) los diferentes registros y subregistros del náhuatl de San Jerónimo Amanalco —el habla religiosa, la de compadrazgo de primer y segundo grado, el habla familiar respetuosa—, mostrando cuán desarrollado estaba el náhuatl en la vida y la organización social actual de esta población.

No obstante, y según otros antropólogos que abordaron la zona, en la Sierra la adopción progresiva del español se afianzó hacia la década de 1960, cuando los habitantes de Amanalco (Pérez Lizaur, 1975: 34) y Tecuanulco (Palerm Viqueira, 1993: 80) eran ya bilingües, y el español dominaba también en Santa Catarina, donde vivían aún, empero, ancianas monolingües de náhuatl (González Rodrigo, 1993: 47). Desde entonces, el proceso ha seguido extendiéndose, al grado de que, para el año 2000 —según el censo de INEGI, bastante orientativo— de los 15 976 pobladores serranos, sólo 1 905, algo más del 10%, hablan el náhuatl (INEGI, 2000).<sup>1</sup>

Hoy la mayoría de la población es hispanohablante. Amanalco mantiene el uso del náhuatl, pero en Tecuanulco y Santa Catarina domina el español, y en San Juan Totolapan y San Pablo Ixayoc el español es la única lengua (Lorente, 2011: 72-75).

<sup>1</sup> La cifra que ofrezco considera los censos de los centros de salud de los principales pueblos, que permiten afinar y completar los datos del INEGI.

Paradójicamente, este panorama hace que la Sierra sea representativa, y no una excepción, de la situación lingüística actual de otras regiones nahuas de México. En Tlaxcala rural (Nutini e Isaac, 1974: 432-444), áreas de Puebla (Mulhare, 2003: 268) y parte de Morelos (Morayta *et al.*, 2003), el náhuatl desaparece con rapidez. Pero, significativamente, esta pérdida no implica la desaparición inexorable de la cultura nahua. En su estudio sobre Totimehuacán, en Puebla, Mulhare trató de definir a la población, pero el proceso de cambio había borrado los rasgos identitarios más visibles:

Los residentes de Totimehuacán —escribe— no se identifican como indios ni como mestizos [...]. Prefiero llamarlos *post-nahuas* por ser una población indígena que, hasta principios del siglo xx, hablaba náhuatl, usaba un vestuario distintivo y se ganaba la vida trabajando en las milpas (Mulhare, 2003: 268).

Su análisis revela que la tradición nahua pervivió pese a la desaparición de la lengua. Análogamente, en Morelos, otros autores (Morayta *et al.*, 2003) concluyeron que la pérdida del náhuatl y de la vestimenta indígena no implicaba una aculturación radical. La pervivencia de la vida ritual, la organización social y parte de la cosmovisión reflejaban la existencia de un “sedimento” activo que afloraba aquí y allá creando “presencias nahuas” y planteando serios problemas a las categorías étnicas convencionales.

En Texcoco la situación es análoga. No se constata una feroz aculturación. Como demuestra el relato de doña Leni, el enunciarse en español no obstaculiza los procesos de reproducción y transmisión cultural; antes bien, toda una cosmología nativa continúa vigorosa y pervive encapsulada en otra lengua. El testimonio muestra cómo a los *significantes* foráneos les corresponden *significados* autóctonos nahuas. La carga semántica original no se ha perdido en la traducción. Por el contrario, el relato constituye un ejemplo que cuestiona y desafía con bastante contundencia la hipótesis sapir-whorfiana que postula la asociación aparentemente indisoluble entre la lengua y la cultura.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Galinier (1990) ha registrado un caso coincidente. Según sostiene, el sistema cosmológico mazahua ha pasado inadvertido a los etnógrafos debido a su enunciación en español, adquiriendo por ello una apariencia “aculturada”.

*¿Ante qué clase de texto nos encontramos exactamente?*

El testimonio pertenece a un tipo de narraciones serranas que se podrían denominar, con fines analíticos y recurriendo a un término de creación propia, “testimonios mítico-empíricos”. Estos testimonios versan sobre *abuaques*. Su clasificación es difícil. No son mitos, leyendas ni cuentos populares;<sup>3</sup> es decir, no pertenecen a los géneros empleados habitualmente por folkloristas o antropólogos para clasificar las narrativas orales. James Taggart, enfrentando un problema semejante, concluyó sobre los relatos de la Sierra Norte de Puebla:

la palabra ‘mito’ alberga una carga que no encaja muy bien con los relatos que circulan en la tradición oral de los nahuat de Huitzilán [...]. El problema es que las narraciones que circulan en la tradición oral de los nahuat mezclan las características que definen las clases de relatos clasificados por los folkloristas [es decir, mitos, leyendas y cuentos populares]. Desde el punto de vista de los nahuat —dice Taggart—, todos son lecciones o *neixcuitimeh* con las que ‘comprenden el mundo’ tanto visible como invisible. Todos son verídicos, pero la diferencia clave es que unos tratan de personajes conocidos personalmente y otros no. Desde el punto de vista externo a la cultura de los nahuat, unos son variantes de cuentos populares [...]. Otros son testimonios o historias personales que incluyen sueños a través de los cuales un hombre o una mujer puede comprender el mundo invisible. Por lo tanto, sería más exacto introducir la palabra ‘lección’ o *neixcuitil* en lugar de la de mito, que posee una carga conceptual externa a la cultura nahuat (Taggart, 2010: 124).

Los nahuas de Texcoco no denominan con un término específico a estos relatos; tampoco los clasifican ni los asignan a un género concreto de la narrativa oral. Para analizarlos, es más útil describir su temática y estructura. Los testimonios sobre *abuaques* son episodios de curación, no excesivamente formalizados, pero con un argumento recurrente y caracteres retóricos constantes. Se asemejan a relatos mitológicos, pero ofrecen una curiosa mezcla; en ellos no es fácil distinguir lo anecdótico —o lo empírico para los nahuas— de lo maravilloso, trazar claros límites entre lo verídico y lo mágico. Combinan descripciones topográficas del entorno serrano y referencias a personas concretas con la irrupción cotidiana de lo inesperado y lo sobrenatural. Mezclan lo visible y lo invisible, el mundo terrenal o *tlalticpac* con las interioridades del manantial.

<sup>3</sup> Sobre las características formales y argumentales del cuento indígena, véase Montemayor (1998).

El argumento suele ser el siguiente: el narrador o un vecino del pueblo experimenta un encuentro con los *abuaques*. Su estructura se repite:

- alguien acude a un arroyo o a cualquier cuerpo de agua,
- pisa inadvertidamente los objetos en miniatura de los *abuaques* o a los propios *abuaques*,
- regresa a su casa y acusa los síntomas del “espanto” o robo del espíritu,
- descubre lo que hizo por boca de un granicero, un pariente o por los propios *abuaques* que se lo manifiestan en sueños,
- finalmente restituye los objetos rotos por nuevos y recobra el espíritu y la salud,
- o no los restituye y enloquece o muere.

Los episodios incluyen una serie de constantes:

- el enclave acuático,
- la corporeidad del mundo de los *abuaques* (que puede ser pisado),
- la naturaleza hostil de estos seres (roban el espíritu),
- el procedimiento terapéutico (la restitución de objetos rotos por nuevos y, en ocasiones, la intervención del granicero),
- y la curación o muerte de la víctima como posibles desenlaces.

Pero los episodios también incluyen aspectos variables:

- la víctima involucrada (el narrador, un pariente, un vecino),
- el escenario (un manantial, pozo, caño, jagüey, etc.)
- y la descripción de los *abuaques* (designados con distintos términos —niñitos, muñequitos, hombrecitos— y presentados con diferentes vestimentas).

Como afirma Vladimir Propp —aunque Propp habla de cuentos maravillosos y no de testimonios con un componente empírico—, “una vez aisladas las funciones [los rasgos permanentes y constantes del cuento], pueden agruparse los cuentos que alinean las mismas funciones [...] y ser considerados como cuentos del *mismo tipo*” (Propp, 1971: 34). Así pues, analíticamente es posible delimitar un género específico de narraciones “mítico-empíricas” sobre *abuaques*. Obviamente, en ellas los estreñimientos temáticos y estructurales limitan las posibilidades narrativas del enuncia-

dor. Pero éste puede, sin embargo, innovar y ser creativo en los detalles siempre que se ajuste a una suerte de leyes internas, de guión predeterminado del episodio, dando lugar a toda una serie de subvariantes.<sup>4</sup>

*Acerca de los abuaques: el contexto cosmológico en que se inscribe el episodio<sup>5</sup>*

Es preciso explicar algunos aspectos de la cosmología nahua local para contextualizar el episodio.

Según los nahuas, los *abuaques* son los espíritus “dueños del agua”, pequeños seres que cuidan los manantiales. Habitan un universo subacuático con viviendas, vehículos, dinero, cultivos, animales domésticos y multitud de pueblos y ciudades. Allí hay niños, ancianos y adultos de ambos sexos. Este mundo es jerárquico y piramidal. Lo gobierna la Reina Xochitl, mujer hermosa de larga cabellera peinada en trenzas que vive en un palacio rodeada de sirvientes. Una serie de gremios conforman el resto de la sociedad *abuaque*: artesanos, jardineros, músicos, vendedores y hasta científicos, a los que se les suman autoridades como presidentes municipales, fiscales, mayordomos, junto a un destacamento de policías y militares que custodian el agua. Esta organización se repite, a manera de “réplicas”, en cada recodo de manantial, arroyo, pileta, caño o pozo serrano.

La característica definitoria del mundo *abuaque* es su carácter carencial. Todo lo que allí existe procede del mundo terrestre. Los *abuaques* recurren a los rayos, “sus armas”, para fulminar objetos y llevar su “esencia”<sup>6</sup> al manantial; también emplean el granizo para “cosechar” las semillas de los serranos y trasladar su aroma al arroyo.

<sup>4</sup> Estas subvariantes internas dependen, por ejemplo, de las formas en que los *abuaques* apresan a sus víctimas —ofreciéndoles comida, estableciendo un matrimonio, etc.— y de los propósitos concretos a los que responde la agresión —obtener un espíritu para que se convierta en trabajador del agua, cónyuge de un *abuaque* o sustituto de una Reina Xochitl fallecida, como se verá más adelante.

<sup>5</sup> Para un estudio monográfico sobre los *abuaques* y los graniceros o *tesiferos* que los controlan en la Sierra de Texcoco, véase Lorente (2011).

<sup>6</sup> Los nahuas utilizan el término español de *esencia* para designar una dimensión anímica o principio vital separable, gaseoso y caliente, que es común a seres y objetos. Las distinguen en dos clases: los *espíritus* o esencias de las personas, los animales y los objetos, y los *aromas*, que son las esencias vegetales de flores, frutas, semillas y sustancias olorosas, incluidas las comidas. En otras regiones nahuas existen concepciones análogas. Los nahuas de Guerrero consideran a los sabores y los olores de la comida *ilazobtic*, su “esencia” o “espíritu” (Good, 2004: 163); y los nahuas de la Sierra de Puebla afirman que los humanos, las plantas y los objetos poseen *tonal*, o energía caliente, que se asocia directamente con los conceptos de “aroma”, “sabor”, “espíritu” y “esencia” (Lupo, 1995: 120-121,

A las 12 del mediodía emergen a la superficie y consumen estos aromas en trastes sobre mesitas mientras reciben los rayos solares (el inframundo es un ámbito frío y oscuro, y los *abuaques* precisan de la luz y del calor del sol para subsistir).

Como los *abuaques* son mortales, el manantial debe abastecerse periódicamente con espíritus humanos. A veces los nahuas son apresados como represalia cuando acuden al manantial y molestan a los *abuaques* que se están alimentando. Pero en otras ocasiones las agresiones son más deliberadas: si los *abuaques* requieren trabajadores, como músicos, herreros o jardineros; o si se enamoran de un ser humano y lo desean como cónyuge; o si, por último, ha fallecido la Reina Xochitl de un enclave específico, roban entonces el espíritu de la persona de su agrado, que es transformado en *abuaque* y asimilado al manantial. Las implicaciones ontológicas de estas agresiones son que numerosos *abuaques* tienen una ascendencia humana directa; el inframundo serrano está poblado de vecinos que cambiaron de estatus y se convirtieron en divinidades del agua.

El episodio de Juan, por ejemplo, revela que fue apresado por pisar las propiedades *abuaques* pero también por un enamoramiento acuático: la Reina Xochitl lo elige como cónyuge. Pero, para comprender mejor lo que sucedió, es útil introducir aquí otro testimonio: el de una mujer de 40 años del vecino pueblo de Santa Catarina que, cuando tenía seis, estuvo a punto de ser apresada para convertirse en Reina Xochitl:

Tenía yo el pelo hasta acá [indica su cintura], la trenza, de niña. Para lavarme el pelo me lo tenían que lavar así parada, porque ni me podía hincar ni nada, no alcanzaba la trenza a que me la lavaran. Mis tías me bañaban. Y cuando ya estaba yo un poco más grande, pues iba a bañarme solita. Aquí ahorita, donde están los lavaderos, esa agüita que está corriendo allí era puro caño, donde venía toda la gente a lavar. Y ese día fui, y eran las 12 del día. A las 12 del día no puede estar na' más una sola persona porque le agarran los duendes [*abuaques*], dicen que es para ellos la hora de su felicidad. A mí me tocó a esas horas... Yo fui, y me lavé el pelo, y cuando ya me estoy lavando bien enjuagada y agarro el agua y me echo y no, pues no cae nada —entonces eran los sartenes [latas] de la sardina, con eso ocupábamos para nuestras bandejas—. Y otra vez vuelvo a agarrar y no, no me cae nada de agua. ¡No me caía! Y ahora ¿por qué? Me limpio los ojos, me quito el jabón... ¡Y cuando los veo! No pues eran como... ¡Vi así, están todos ahí en el agua! ¡Todos bien guapos, bien elegantes! Todos los niños ahí bailando en el agua, otros ya me dan unos jarritos

166). En la Sierra de Texcoco se emplea en ocasiones el término genérico de “resuello” para referir *aroma* y *espíritu* (para un análisis pormenorizado de estos conceptos, véase Lorente, 2011: 95-101).



chiquitos, sus platitos. Unos niñitos así, vestidos de charro, elegantes, bien elegantes y... ¡Cómo! Ya me ofrecen la comida, me ofrecen todo lo que tienen. Yo cuando vi eso... ¡No hombre, agarré 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.<sup>7</sup>

Así pues, uno puede imaginar que la Reina Xochitl que contrajo matrimonio con Juan bien podría ser el espíritu de una vecina suya que fue atrapada previamente y convertida en *abuaque*.

### Dramatis personae<sup>8</sup>

El testimonio de doña Leni es un relato “mítico-empírico”. Por ello, los personajes que aparecen en él son de dos tipos: seres míticos de la cosmovisión —los *abuaques*—, y nahuas de carne y hueso, vecinos del pueblo con características e historias personales. Más arriba se vio a los primeros. Ahora, para enriquecer el episodio, es útil ofrecer una semblanza de cada uno de los personajes “reales” que aclare sus funciones en el relato. La presentación seguirá un esquema habitual en las obras de teatro, el *dramatis personae*.

*Doña Leni*. Madre del protagonista y narradora del episodio. Tiene 60 años y es partera tradicional. Vive con su marido en una casa de adobe y atesora un rebaño de chivos, que las parturientas le pagan por sus servicios. Nació con el don para curar, pero, como le anunció su hermana, no lo haría “espiritualmente, sino materialmente”; trataría a los enfermos con plantas y sería partera. En sueños aprendió los remedios para los males que ella misma padecía, antes de curar a otros. Siendo niña,

<sup>7</sup> Testimonio grabado el 31 de mayo de 2004 en Santa Catarina del Monte.

<sup>8</sup> Una ventaja del prolongado trabajo de campo que realicé en la Sierra —que abarcó desde junio de 2003 a mayo de 2010, en el que estudié la cosmología de los *abuaques* mediante observación participante y entrevistas a ritualistas y vecinos legos mientras residía en la zona (véase Lorente, 2010)— fue que se me presentaron distintas oportunidades, espaciadas en el tiempo, de conocer a cada uno de los personajes reales que intervienen en el episodio. No fue, pues, un acto de investigación premeditado, planeado deliberadamente y orientado a completar el contexto del testimonio. Es ahora, en retrospectiva, cuando reparo en lo útil que fue reunir espontáneamente esta información en el diario de campo y haber procedido en la forma en que lo hice. Conocí a cada uno de los personajes por separado, a veces incluso mucho tiempo después de haber grabado el relato, y conté así con la propia información que ellos dieron de sí mismos. También obtuve las valiosas visiones que otros vecinos serranos tenían acerca de ellos, lo que amplió y enriqueció sus complejas personalidades.

asistió a un hecho relevante: su hermana fue “agarrada” por los *abuaques* y ella presencié los procedimientos terapéuticos usados por el granicero, principalmente los recursos herbolarios. Luego se enfermó su madre por la misma causa, y fue Leni quien la curó reproduciendo lo que había observado.<sup>9</sup> Así, cuando Juan fue apresado por los *abuaques*, ella tenía ya la experiencia suficiente para completar o incluso corregir los métodos empleados por los graniceros que lo curaron. Mientras narraba el episodio, recordó la experiencia vivida de joven y exclamó dirigiéndose a su marido: “¡Se me hace que ahí aprendí, viejo! Ahí aprendí”.

*El marido de Leni.* Fue, junto conmigo, interlocutor del relato. Varias veces trató de interrumpir a su esposa para corregirla, quizá reivindicando su conocimiento del episodio. A diario se ocupaba de raspar los magueyes para obtener aguamiel y pastorear los chivos.

*Juan.* Hijo de Leni, tenía unos 15 años cuando fue agredido. Según su madre, era un muchacho muy inteligente, adelantado en la escuela. “Dice el maestro que le dejaba el libro: ‘mira, tú dales estudio a los compañeros mientras yo bajo a desayunar’”. Las causas de la agresión no eran del todo claras. Leni las atribuyó a que por envidia le habían hecho brujería. Primero insinuó que el agresor les había rezado a los *abuaques* para que enfermaran a su hijo. Pero luego sugirió que, debido a los trastornos mentales causados por una droga que le habían suministrado oculta en un alimento, Juan había ido accidentalmente hasta el manantial y pisado los trastes de los *abuaques*, desencadenando así la agresión.

*Don Cruz.* Tiene 63 años y es uno de los más conocidos graniceros de la zona.<sup>10</sup> Recibió, a los 25 años y de manera sucesiva, cuatro descargas de rayo y con ellas “se registró”, es decir, obtuvo el poder y el conocimiento necesarios para alejar el granizo y curar los males producidos por los *abuaques*. Durante su iniciación, su espíritu viajó en distintas ocasiones al manantial y fue alimentado por estos seres, convirtiéndose en su pariente ritual. El ser don Cruz y los *abuaques* “compadritos” le permitía establecer acuerdos con ellos y rescatar los espíritus apresados. Sin embargo, su estatus era ambiguo en la comunidad. La gente reconocía sus labores de protector de las cosechas y curandero como un servicio comunitario, pero el mantener un estrecho contacto con los *abuaques* despertaba temor y recelo. Cuando Leni narraba el episodio, su marido, bajando la voz, había dicho: “martes y viernes ellos oyen, por-

<sup>9</sup> “Pero yo no lo vine a sacar [su espíritu de] ningún lado, nomás yo le daba yo esas plantas fuertes. La limpiaba con huevo, y se alivió mi mamá”.

<sup>10</sup> Una semblanza pormenorizada del reclutamiento, iniciación y funciones rituales de don Cruz aparece en Lorente (2011: 133-135).

que es el día de los brujos”. Después, cuando traté de localizar a don Cruz, doña Leni me advirtió: “Pero no vaya preguntando a la gente por el granicero; diga que busca a don Cruz porque le han dicho que sabe curar, y que usted lo busca porque quiere que le cure”. Finalmente, fue el propio don Cruz quien aclaró las cosas: “te puedo enseñar *a echar* y te puedo enseñar *a curar*”, me ofreció. Así pues, además de atajador de granizo y curandero, sabía “echar brujerías”. Don Cruz trabajaba como ritualista de tiempo parcial, y en su vida cotidiana era un campesino más que cultivaba sus terrenos y sacaba a pastar sus borregos.

*Don Albino.* Curandero espiritista que se deja poseer por los *abuaques*. Tiene 47 años y es compadre de don Cruz, por lo que a veces trabajan juntos. Nació en Hidalgo y se casó con una mujer de Amanalco, donde hoy reside. Se inició como curandero tras una larga enfermedad, debida a que un vecino lo embrujó por el rechazo que causaba en el pueblo su carácter foráneo. Recibió el don en sueños del Sagrado Corazón y de Jesús Crucificado, y la enfermedad cesó cuando empezó a curar. Varios años trabajó en uno de los templos espiritistas locales, en un pabellón de madera, curando de las ocho o nueve de la mañana hasta las cuatro de la tarde, sobre todo enfermedades relacionadas con la brujería, sirviendo como médium y dejándose poseer por espíritus de difuntos, que hablaban por su boca. Él le rezaba a Dios y veía las caras de los enfermos: si aparecían de color blanco, eran “enfermedades de médico”; pero si aparecían de color negro los curaba él, porque eran casos de brujería. En 2004 hacía cinco años que había dejado de curar, pero seguía prestando servicio a los vecinos rezando en su altar doméstico todos los días por la mañana. Al preguntarle por su colaboración con don Cruz en el episodio de Juan, me dijo: “Sí, yo lo acompañé en una ocasión a curar a un enfermo, aquélla fue la única vez que he curado de *eso*... Pero los hermanos del agua existen —dijo refiriéndose a los *abuaques*—, yo sé que sí existen”.

*La Reina Xochitl.* Personaje mítico. Mujer hermosa de largas y negras trenzas, que gobierna a los *abuaques* desde un lujoso palacio en el interior de los manantiales.

*El escenario del episodio.* Las proximidades del manantial San Francisco, a veces considerado un conjunto de manantiales. Este afloramiento está situado entre los pueblos de Amanalco y Totolapan y constituye el origen del sistema de regadío regional de Texcoco (Palerm y Wolf, 1972: 125).

## EL EPISODIO

Sentada en su salón, con los platos de la cena aún sobre la mesa, y con su marido en silencio, Leni, inesperadamente, contó:

[1]

Allí estaban comiendo todos a la hora de la merienda, policías y patrulleros, y Juan fue a llegar y fue a voltearlo todo: la mesa, carritos, un coche de los patrulleros, la Reina [Xochitl] dicen que la apachurró, quedó quebrada o no sé qué... Todo el desastre que vino a hacer allí, todo se pagó; nos costó hartó [dinero] el chavo para que se aliviara... Esos señoritos [los *abuaques*] pidieron un quiosco, hizo don Cruz el quiosco, y pidieron los chivitos de cristal, los fueron a comprar a Texcoco mi hijo Zaca y don Cruz, y hartas cosas de semillas. Pidieron semillas de lenteja, arroz, ¡hartó, hartó, hartó!, fruta —pero de a poquitos—, pidieron carritos igual, se entregaron dos de plástico, pidieron una Reina de cristal, ¡una Reina bonita!... Dice el don Albino: “¡Uhhh, ya los fueron a enriquecer a éstos! ¡Hartó les fueron a enriquecer! ¡Los fue a enriquecer el Juan!” Y ya lo fueron a dejar todo, ni modo; los entregaron allá con los duendes. Adentro del agua los llevaron, y lo fueron a sacar por espiritual a mi hijo.

[2]

Después me dijo el don Albino: “¿Sabe qué, señora? No va a tener remedio su hijo. Porque, ¿sabe qué? Su hijo ya se va a casar con la Reina Xochitl”. Le digo: “¿Cómo que se va a casar?” Dice: “Ya no lo dejan. Y a él ya le gustó la Reina”. Yo le digo: “¡Híjole!”, y yo le lloraba. Y ahí lo tengo tirado a mi hijo; ya es tirado. Y ahora, ¿cómo le hago? Y que le digo a su hermano: “¿Sabes qué, hijo? —es el mayor el chamaco, y es casado ya—, ¿sabes qué, mi hijo?” Dice: “¿Qué mamá?” Le digo: “Ya se va a oscurecer, ¡y tu hermano mira cómo está! Ya no responde, ya no va a tener remedio, que porque ya se va a casar con la Reina de allá del agua”. Y que a mi hijo lo iban a agarrar para científico.

[3]

Y para esa mañana se concentró el señor, y habló *en* el señor. Hablaba el señor pero era la Reina, le prestó su cuerpo el señor don Albino. Entonces habló la Reina Xochitl. Ya no sabía yo cómo recibirlo, cómo atenderlo; le ayuda nomás su propia esposa. Rápido eché por el suelo perfume de Siete Machos y amoniaco así preparado, lo eché así y luego ya habló. Eran las siete de la mañana. Dijo que ya no lo iban a dejar, ya estaba

comprometido con ella; le dio dos besos y ya están amarrados ahí, pues ya no lo deja. Dice: “¡Viera señora, pero qué de riqueza hay!” Ya le gustó a Juan estar. Dice: “¡Viera cómo brilla, y qué riqueza tienen!” [Y ella]: “¡Pero cómo va a estar allí en el agua el Juan!” Y que dicen: “Ya no tiene remedio”.

[4]

Agarraron don Cruz y don Albino y se vinieron por su lado, y aquí llueve y llueve y llueve, y hasta relampagueaba, hasta como que chicoteaba por allá, y que le digo a mi Zaca: “¿Sabes qué, hijo? Ve a traer —¡apúntalo!—: toronjil blanco, toronjil morado, flor de Joncón, flor de manita, flor de plátano, pionilla, copacle, hierba de bastón, valeriana, espinosilla, contrahierba y el ingochina” (ése dicen que es de los sesos de personas, se compra en las hierberías, ya viene preparado; ése es para el sentido porque es muy apestoso). Todo eso le di a mi hijo, puras hierbas calientes, y son fuertes de olorosas; eso le ayudó bastante a mi Juan que estaba abajo del agua, pues ese ya es airoso, es cosa de aire de adentro del agua. Revolvía yo en el atole de maseca y le daba así como medicamento. ¡Y eso sí se lo comía pero comía! ¡Comía retebien mi chamaco! Aunque sea así perdido, pero comía bien.

[5]

Como se le dieron 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 luego después, cuando llegaron a otro día... “¿Qué pasó?” —dijeron el señor don Albino y el don Cruz—, “¿pero cómo le hizo, señora? ¿Qué le hizo?” Le digo: “Ustedes lo vinieron a limpiar y ustedes me dijeron que ya no había remedio. ¿Seguro lo entregaron, verdad? ¿Lo entregaron?” Dicen: “No, él nomás se entregó”. “La señora sabe” —ahí ellos me dijeron—, “¡sí sabe la señora!” Y entonces les digo: “No, don Cruz, no, don Albino, yo no sé curar, pues es de curiosidad que nomás lo agarré, y como dicen que ya no lo van a dejar, yo ya metí mano, señor”. Dicen: “¡Estuvo bien, estuvo bien, señora! ¡Estuvo bien! ¿Qué le dio?” Digo: “Nomás la hierba de bastón, el copacle, la pionilla y el ingochina, la contrahierba y la valeriana” (porque también la valeriana es apestosa). Pero pues se alivió, gracias a Dios.

[6]

Y dicen que cuando ya lo fueron a traer mi hijo 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. Y

dicen que se recargó sobre de la Reina, por eso creo que mi hijo su retoño fue a dejar allá en el agua. Algún retoño [un hijo suyo] quedó allá, cuando lo fueron a sacar.

[7]

Habló el don Albino [a su espíritu en el manantial, pegándole con una vara] y le dice: “¡Ven, Juan!” Na’ más cuatro varazos le da... “¡Vente, Juan, porque tú no eres de acá! ¡Salte, salte!” Y dice mi señor que estaba refeó adonde se metió el don Albino y lo sacó al Juan. Lo fue cargando [el espíritu] uno de mis primos, dicen que nomás lo agarró [con sus manos], quién sabe cómo le hizo. No llevaron muñeco, puro espíritu lo llevaron; dicen que así fuerte lo llevó en las manos el que se encargó de cargarlo. Ocuparon como quince personas, alrededor estuvieron. Los dos graniceros iban atrás de él con sus varas, y que nadie va a estar [detrás de ellos]. Y lo vienen trayendo como un animalito. Nosotros, yo y su hermano, pues nos quedamos en la casa a cuidarlo. Y allá en casa lo estaba viendo el Juan [todo lo que sucedía en el manantial], porque yo nomás me fijaba que le decía a su tío [que también estaba en el manantial]: “Me agarras recio, tío Miguel, me agarras recio y me aguantas así chingón, ¿o te doy un cacahuatazo!” Así estaba hablando. Y le digo a su hermano: “¡Ya lo están agarrando!” Los veía; hablaba su boca, su cuerpo, y por eso ya me di cuenta que sí lo tenían allí, porque dice: “¡Me agarras recio, tío Miguel, o te doy un pinche cacahuatazo!” Y se movía, se movía [el cuerpo de Juan en la casa], y su hermano pues lo apachurraba y yo también. Le digo: “¡Estate, estate, Juan! ¿Pa’ qué le vas a pegar a tu tío? ¡Déjalo que te agarre tu tío, déjalo!”

[8]

Cuando llegaron a la casa, don Cruz y don Albino devolvieron el espíritu al cuerpo abriendo con cuidado las manos sobre él; le dieron a beber agua bendita y lo acostaron a dormir.

Días después, cuando se repuso por completo, Juan acomodaba con gran elegancia las cosas de la casa como si todavía estuviera bajo el agua en el palacio con la Reina Xochitl, y miraba a su alrededor alzando el cuello altivamente, con orgullo. Sin embargo, el joven había quedado impedido intelectualmente y no quiso estudiar más, sólo quería trabajar: “Los duendes le quitaron la sabiduría —dijo su padre—, media memoria, porque no quiso cumplir con ellos”.

Pero todo eso le dimos —continuó su madre—: espinas de nopal, espinas de bolitas, de varias espinas... Todo lo corté y lo quemé y lo molí, y le di todo eso de tomar; es para que se ponga fuerte el espíritu. Por eso digo que ahorita es como valiente, es

broncudo, es malo el chavo. Que digamos no es malo, sino que es fuerte el carácter. Cuando le cae alguien, platica bien, y cuando no, mejor nomás pasa... Porque él ahorita trabaja, es muy aparte; hasta se enoja con sus hermanos. Y por eso yo lo veo que es decidido. Le digo: “¿No aprendiste algo del agua, hijo?” Dice: “¿Para qué cabrón...?” —es grosero, eh— “¡Pa’ qué chingaos voy a querer esas chingaderas!” Le digo: “¡Ahoriita!, pero antes te gustaba [la vida del agua], ¿verdad?”

No sé si recuerda lo que vivió allí, pero no platica. Es como que así... Cambió bastante mi hijo, cambió bastante, ¡bastante, bastante de que se enfermó!

### Comentario

#### Párrafo 1

Juan fue agredido por pisar las propiedades de los *abuaques*. Volteó la mesa, pisó carritos, coches-patrulla... y, lo más grave, a la propia Reina Xochitl: “dicen que la apachurró, quedó quebrada o no sé qué”. Su espíritu fue retenido en el manantial y los graniceros averiguaron el rescate que los *abuaques* pedían a cambio, una serie de bienes que, como se vio, estos seres obtienen rapiñando las propiedades humanas: un quiosco, que fabricó don Cruz en miniatura, chivitos —figurillas zoomorfas— y una Reina Xochitl de cristal —para reponer a la que había pisado Juan—, carritos de plástico y multitud de semillas. Es decir, que los *abuaques* obtuvieron, a cambio del espíritu, bastantes cosas: “¡ya los fueron a enriquecer a ésos! ¡Harto les fueron a enriquecer! ¡Los fue a enriquecer el Juan!”. En la compra o fabricación de los objetos participaron otro hijo de la señora Leni y don Cruz. Después, una vez instalada la ofrenda bajo el agua, los graniceros consideraron que se daban las condiciones para la liberación y que podían proceder a “sacar por espiritual” a Juan.

#### Párrafo 2

Pero, al consultar de nuevo a los *abuaques*, los graniceros descubrieron un fuerte impedimento: en su estancia allí, Juan ya había sido incorporado al mundo *abuaque* y estaba a punto de casarse con la Reina Xochitl. “¿Sabe qué, señora? —dijo don Albino— No va a tener remedio su hijo. Porque, ¿sabe qué? Su hijo ya se va a casar con la Reina Xochitl [...] Ya no lo dejan”. Lo que al principio constituía una agresión por transgresión se había convertido en la asimilación de Juan a otra comunidad, algo más grave porque involucraba una telaraña de relaciones

sociales. De represalia y castigo, había pasado a convertirse en una cuestión de parentesco. “Y a él ya le gustó la Reina”, agregó don Albino. Es decir, Juan no iba a colaborar voluntariamente en abandonar la situación en la que estaba involucrado. Además, debido a su inteligencia (recuérdese que era un adelantado en el colegio), los *abuaques* “iban a agarrar a Juan para científico”. Ahora era un cautivo satisfecho. Su vida en el mundo subacuático podía resultar mejor que su existencia en la Sierra. Entonces, ante el destino en apariencia irreversible, doña Leni no se resignó y comenzó a idear una estrategia.

### Párrafo 3

Don Albino había emprendido mientras otro procedimiento: como médium y curandero espiritista, se dejó poseer por la Reina Xochitl para que el otro granicero, don Cruz, pudiera negociar con ella personalmente. “Y para esa mañana se concentró el señor, y habló *en* el señor. Hablaba el señor pero era la Reina, le prestó su cuerpo el señor don Albino. Entonces habló la Reina Xochitl”. Pero el veredicto fue inapelable: “Dijo que ya no lo iban a dejar, ya estaba comprometido con ella; le dio dos besos y ya están amarrados ahí, pues ya no lo deja”. “Ya no tiene remedio”.

### Párrafo 4

Doña Leni ya tenía para entonces un método. Angustiada por lo que parecía la pérdida irremediable de su hijo (“y hasta relampagueaba, hasta como que chico-teaba por allá”, los relámpagos celestes son para los *abuaques* los cohetes de la boda sobrenatural), recordó el remedio usado por el granicero que curó a su hermana cuando ella era joven, y con el que a su vez Leni había curado a su madre. “Le digo a mi Zaca: ‘¿Sabes qué, hijo? Ve a traer —¡apúntalo!—: toronjil blanco, toronjil morado, flor de Joncón, flor de manita, flor de plátano, pionilla, copacle, hierba de bastón, valeriana, espinosilla, contrahierba y el ingochina’ (ése dicen que es de los sesos de personas, se compra en las hierberías, ya viene preparado; ése es para el *sentido* porque es muy apestoso). Todo eso le di a mi hijo, *puras hierbas calientes, y son fuertes de olorosas*; eso le ayudó bastante a mi Juan que estaba abajo del agua” [...] “Revolvía yo en el atole de maseca y le daba así como medicamento. ¡Y eso sí se lo comía pero comía! ¡Comía retebien mi chamaco! Aunque sea así perdido, pero comía bien”. Doña Leni conocía bien el efecto que iba a producir la aplicación de estas sustancias malolientes sobre el cuerpo de su hijo. Los olores se transmitirían al espíritu de Juan apresado en el interior del agua.



## Párrafo 5

El espíritu de Juan, bajo el agua, comenzó a oler mal. “Como se le dieron 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!’” Dado que los *abuaques* se alimentan de aromas, cualquier emanación apestosa los repele. Los graniceros habían seguido trabajando y no pudieron sino quedar asombrados ante el panorama que se encontraron al indagar bajo el agua: “Cuando llegaron a otro día... ‘¿Qué pasó?’ —dijeron el señor don Albino y el don Cruz—, ‘¿pero cómo le hizo, señora? ¿Qué le hizo?’ Dicen: ‘¡Estuvo bien, estuvo bien, señora! ¡Estuvo bien! ¿Qué le dio?’” Los graniceros se vieron superados en sus procedimientos terapéuticos por doña Leni, y aprendieron de ella. Pero Leni seguía dudando de si alguien los había contratado para que “entregaran” a Juan a los *abuaques*, es decir, que los graniceros hubieran atendido los intereses de algún envidioso que hubiera querido perjudicar a Juan; Leni temía que no fuera desconocimiento de los graniceros sino premeditación lo que los había llevado a renunciar a rescatar a su hijo. “Les digo: ‘¿Seguro lo entregaron, verdad? ¿Lo entregaron?’ Dicen: ‘No, él nomás se entregó’” (es decir, pisó el mundo de los *abuaques* y por eso lo capturaron).

## Párrafo 6

Los olores apestosos tuvieron el efecto de producir un “divorcio”. El matrimonio con la Reina Xochitl se deshizo y Juan fue puesto en una situación de marginación social que facilitaba su regreso. Sus relaciones bajo el agua se deterioraron y la vida en el manantial ya no le resultaba tan grata al espíritu, pues había sido degradado. “Y dicen que cuando ya lo fueron a traer mi hijo 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”. Pero en su estancia subacuática Juan había tenido un retoño con la Reina, un espíritu *abuaque* que, al carecer lógicamente de cuerpo terrestre, los graniceros no pudieron rescatar y tuvo que permanecer en el manantial, como un hijo huérfano abandonado a su suerte. “Y dicen que se recargó sobre de la Reina, por eso creo que mi hijo su retoño fue a dejar, allá en el agua. Algún retoño suyo quedó allá, cuando lo fueron a sacar”.

## Párrafo 7

Tras el repudio de Juan por los *abuaques*, don Albino acudió al manantial y procedió a rescatar el espíritu, amonestándole y pegándole con una vara de membrillo (lo

que revela la materialidad del espíritu): “¡Ven, Juan! Na’ más cuatro varazos le da... ¡Vente, Juan, *porque tú no eres de acá!* ¡Salte, salte!” Allí estaban también el marido de doña Leni y uno de sus primos, que se encargó de llevar en sus manos el espíritu (“quién sabe cómo le hizo”) de regreso a casa de Leni. En esta ocasión, como explica la narradora, los graniceros no llevaron “muñeco”. El muñeco-recipiente, común en estas curaciones, es una pequeña figura, de unos 50 cm, confeccionada con la ropa del enfermo. El muñeco sirve para un doble propósito: al estar formado con la ropa del enfermo, contiene parte de su espíritu que quedó allí irradiado y, por ello, el espíritu apresado, cuando es liberado, lo reconoce como propio y se introduce en él; además, por su diseño antropomorfo, constituye el receptáculo adecuado para trasladarlo de regreso hasta el cuerpo físico. Una curandera me explicó: “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!’” Así reconoce su ropa humana y, a través de ella, su cuerpo perdido. Pero en este caso “puro espíritu lo llevaron; así fuerte lo llevó en las manos el que se encargó de cargarlo”. Quince personas estaban alrededor, y los dos graniceros lo amenazaban con las varas para evitar su regreso al interior del agua. Un aspecto importante surge al final del párrafo: el cuerpo de Juan, atendido en su casa por doña Leni y otro hijo, asistía a lo que estaba ocurriendo en el manantial y verbalizaba lo que sucedía en esos momentos allí (ya se vio la conexión que vincula cuerpo y espíritu cuando están separados): “Me agarras recio, tío Miguel, me agarras recio y me aguantas así chingón, jo te doy un cacahuatazo!” Así estaba hablando [su cuerpo]. Y le digo a su hermano: ‘¡Ya lo están agarrando!’ Los veía; hablaba su boca, su cuerpo, y por eso ya me di cuenta que sí lo tenían allí, porque dice: ‘¡Me agarras recio, tío Miguel, o te doy un pinche cacahuatazo!’ Y se movía, se movía [el cuerpo de Juan en la casa], y su hermano pues lo apachurraba y yo también. Le digo: ‘¡Estate, estate, Juan! ¿Pa’ qué le vas a pegar a tu tío? ¡Déjalo que te agarre tu tío, déjalo!’”

#### Párrafo 8

Este párrafo sintetiza la información en estilo indirecto, pues la cinta de la grabadora se terminó en ese momento y tuve que reconstruir el final del episodio con notas.

Llegados a casa de doña Leni, el primo que transportaba el espíritu abrió sus manos junto al cuerpo de Juan, y entonces don Cruz y don Albino rezaron y le dieron al enfermo agua bendita para contribuir a la fijación del espíritu en su organismo original.

Pero la información más relevante viene al final. El “espíritu” humano —no se había dicho hasta ahora— es una entidad que habita en el cuerpo junto al “alma-corazón” o *animancon*. Ambos principios anímicos, el “alma” y el “espíritu”, mantienen relación entre sí. El “alma” o *animancon* es una entidad que reside en el corazón, dota de vida al organismo y sólo lo abandona tras la muerte. Por su parte, el “espíritu” ocupa, distribuido en los pulsos, todo el organismo y alberga la conciencia, el raciocinio, la memoria y la emotividad de la persona, y es también su operador social; además, puede condensarse y abandonar el cuerpo en forma de una entidad antropomorfa y reducida con los rasgos físicos del propietario. La personalidad del individuo recae en el espíritu, y esto se aprecia en el episodio cuando el espíritu de Juan, fuera del cuerpo, es llamado por su nombre (“¡Vente, Juan, *porque tú no eres de acá!* ¡Salte, salte!”). Cuando un espíritu es apresado por los *abuaques*, lo verdaderamente “humano” de la persona pasa al mundo del agua. Allí el espíritu, convertido en *abuaque*, mantiene conductas sociales apropiadas y vive una existencia idéntica a la que desarrollaba sobre la tierra: ejerce su trabajo (u otros trabajos), crea vínculos, ama, se casa y procrea en una comunidad extraterrena. No obstante, su cuerpo sobrevive únicamente algún tiempo en la Sierra mantenido por el alma-corazón, pero en un estado de “locura”, de enajenación social —como un semihumano autómatas—, en espera de una muerte cercana.

Así pues, lo que revela el episodio es que la diferencia sustancial entre los *abuaques* y los serranos la constituye la presencia o la ausencia de un “cuerpo” —llamado a veces *tonacayo* en náhuatl—, es decir, de un envoltorio configurado por carne, huesos y órganos.<sup>11</sup> Y, más allá de esto, el testimonio nos introduce en un problema

<sup>11</sup> Aunque existen diferentes acepciones de “cuerpo” en la Sierra de Texcoco, cuando los nahuas se refieren al ámbito de los *abuaques* y a las actividades terapéuticas asociadas a ellos, el cuerpo es pensado como “envoltorio”. El cuerpo aparece en este contexto más como carcasa o receptáculo que como interioridad orgánica. Una curandera me explicó que el organismo, “lleno por el espíritu”, “es como un globito, es como un vestido. Una ropa”. El comentario no es trivial ni metafórico. El cuerpo es “la ropa” o “el vestido” del *espíritu*, que lo llena “como el aire a un globo”. Pero no es cualquier envoltorio; es un envoltorio antropomorfo impregnado de la esencia del espíritu de su poseedor. Esta dimensión del cuerpo nahua como “vestido” domina al hablar sobre los *abuaques*. *Tonacayo* aparece traducido en el *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana* de Alonso de Molina como “cuerpo humano, o nuestra carne” (Molina, 2004: 149). Pero la noción, en Texcoco, parece ir más allá. Surrallés plantea una interesante crítica de la traducción que ofrece Molina: llama “opción materialista” a la estrategia seguida por este clérigo, y continuada después en el léxico náhuatl, que consiste “en evitar el concepto ‘cuerpo’ sin más consideraciones, traduciendo el concepto de ‘cuerpo humano’ por un término que significa ‘carne’ o, en todo caso, estrechamente emparentado con éste, de manera que prevalece un sentido de cuerpo asociado al soporte material de tejidos y sustancias

capital: la conversión de un serrano en *abuaque* y de un *abuaque* en serrano —ambos esencialmente humanos— es reversible. En efecto, un *abuaque* puede ser un serrano desencarnado, que en su estancia subacuática procrea hijos *abuaques* volviendo después a convertirse en un nahua. Y la conclusión es contundente: si algunos *abuaques* constituyen exhumanos, o exserranos, lo contrario también es cierto, como le sucedió a Juan: que ciertos serranos son exdioses, o, dicho de otro modo, nahuas que vivieron parte de su vida como divinidad.

El espíritu de Juan se transformó por las plantas calientes y las espinas que doña Leni usó en la curación; su carácter se endureció. Además, “los *abuaques* le quitaron la sabiduría, media memoria, porque no quiso cumplir con ellos”. Sin embargo, como *abuaque* devuelto al mundo terrestre recordaba lo que vivió en el mundo del agua. Por eso “días después acomodaba con gran elegancia las cosas de la casa como si todavía estuviera bajo el agua en el palacio con la Reina Xochitl, y miraba a su alrededor alzando el cuello altivamente, con orgullo”. Un eco de su experiencia como *abuaque* pervivía en la conciencia de Juan. Porque Juan había vuelto del mundo del agua conservando algunos atributos propiamente *abuaques*: era orgulloso, individualista y hasta agresivo. Y, conocedora de esta situación, doña Leni no pudo dejar de reprenderlo un tanto humorísticamente por los estragos que causaba, ahora, su fuerte carácter: “Por eso digo que ahorita es como valiente, es broncudo, es malo el chavo... Y por eso yo lo veo que es decidido. Le digo: ‘¿No aprendiste algo del agua, hijo?’ Dice: ‘¿Para qué cabrón...?’ —es grosero, eh— ‘¡Pa’ qué chingaos voy a querer esas chingaderas!’ Le digo: ‘¡Ahoriiita!, pero antes te gustaba [ese mundo], ¿verdad?’... Cambió bastante mi hijo, cambió bastante, ¡bastante, bastante de que se enfermó!”

### *Bibliografía*

GALINIER, Jacques

1990 “El depredador celeste. Notas acerca del sacrificio entre los mazahuas”, *Anales de Antropología* XXVII: 251-267.

GONZÁLEZ RODRIGO, José

1993 *Santa Catarina del Monte. Bosques y hongos*. México: UIA.

*orgánicas que lo conforman como entidad fisiológica del ser vivo*” (2010: 69-70, énfasis añadido). El “cuerpo” en general, y el cuerpo humano en particular, sugiere Surrallés, es una realidad que, como sucede aquí, para los nahuas va seguramente más allá del limitado concepto de “carne”.

- GOOD, Catharine  
 2004 “Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz”, en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Johanna Broda y Catharine Good Eshelman, coordinadoras, pp. 153-176. México: INAH / Universidad Nacional Autónoma de México.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA (INEGI)  
 2000 *XII Censo General de Población*. México: INEGI.
- LASTRA DE SUÁREZ, Yolanda  
 1980 *El náhuatl de Texcoco en la actualidad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- LORENTE FERNÁNDEZ, David  
 2010 “Trayectoria metodológica de una investigación etnográfica en México”, *Revista Española de Antropología Americana* 40 (1): 85-110.  
 2011 *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco*. México: CIESAS / UIA.
- LUPO, Alessandro  
 1995 *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*. México: Conaculta / INI.
- MOLINA, fray Alonso de  
 2004 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana [1970]*. México: Porrúa.
- MONTEMAYOR, Carlos  
 1998 *Arte y trama en el cuento indígena*. México: FCE.
- MORAYTA, Miguel, Catharine GOOD, Ricardo MELGAR, Alfredo Paulo MAYA y Cristina SALDAÑA  
 2003 “Presencias nahuas en Morelos”, en *La comunidad sin límites. La estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México*, Saúl Millán y Julieta Valle, compiladores, pp. 17-102, tomo II. México: INAH.
- MULHARE, Eileen  
 2003 “Respetar y confiar: ideología de género *versus* comportamiento en una sociedad postnahua”, en *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Unas miradas antropológicas*, David Robichaux, compilador, pp. 267-290. México: UIA.
- PALERM, Ángel, y Eric WOLF  
 1972 *Agricultura y civilización en Mesoamérica*. México: SEP.
- PALERM VIQUEIRA, Jacinta  
 1993 *Santa María Tecuanulco. Floricultores y músicos*. México: UIA.
- PERALTA, Valentín  
 1994 “El habla religiosa: Sistema de unificación e identificación de grupo en San Jerónimo Amanalco, Tezcoco, Estado de México”. Tesis de licenciatura en Lingüística, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

- 1998 “Los diferentes registros y subregistros de habla en el náhuatl de Amanalco, Tezcoco, Estado de México”, *Estudios de Cultura Náhuatl* 28: 381-398.
- PÉREZ LIZAU, Marisol  
1975 *Población y sociedad. Cuatro comunidades del Acolhuacan*. México: INAH / SEP Setentas.
- PROPP, Vladimir  
1971 *Morfología del cuento*. Madrid: Editorial Fundamentos.
- SURRALLÉS, Alexandre  
2010 “Sobre la retórica de traducir cuerpo”, en *Retóricas del cuerpo amerindio*, Manuel Gutiérrez Estévez y Pedro Pitarch, editores, pp. 57-86. Madrid, Frankfurt am Main: Iberoamericana / Vervuert.
- TAGGART, James  
2010 “Relatos, ritos y emociones entre los nahuatl de la Sierra Norte de Puebla”, en *La Quête du Serpent à Plumes: Artes et Religions de L'Amérique Précolombienne. Hommage à Michel Graulich*, Nathalie Ragot, Sylvie Peperstraete y Guilhem Olivier, compiladores, pp. 117-132. París: École Pratique des Hautes Études.

Recibido el 30 de enero de 2012  
Aceptado el 4 de septiembre de 2012