

Ahuehuete, el árbol mesoamericano que hace brotar el agua. Una etnografía indígena sobre agencia, ancestralidad y humanidad

David Lorente Fernández

Dirección de Etnología y Antropología Social, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México
Correo electrónico: david_lorente@inah.gob.mx

Resumen

Son prácticamente inexistentes las etnografías sobre árboles en Mesoamérica. Aquí presentamos un estudio del ahuehuete (*Taxodium mucronatum*) basándonos en nuestra información de campo concerniente a cuatro regiones de México: la Sierra de Texcoco, el santuario de Chalma, Tepetitlán, en Hidalgo, y Santa María del Tule, en Oaxaca. A partir de las nociones y prácticas indígenas planteamos una teoría etnográfica del ahuehuete que destaca sus cualidades “acuígenas” y su vínculo con los ancestros que los plantaron y que, en los relatos correspondientes, otorgaron al árbol su identidad y cualidades distintivas. Estudiamos la relationalidad entre humanos y ahuehuetes, la participación del ahuehuete en la existencia o los procesos vitales del ser humano, la agencia del árbol vivo y de la madera; a su vez, nuestra etnografía comparativa dialoga con los registros etnohistóricos, botánicos y referentes a la arqueología que permiten establecer resonancias entre la teoría etnográfica y las nociones y prácticas precolombinas.

Palabras clave: árboles, etnografía vegetal, agencia, ontología, agua, ritual, Mesoamérica

Abstract

Ethnographies about trees in Mesoamerica are practically nonexistent. Here, we present a study of the Ahuehuete or Montezuma cypress (*Taxodium mucronatum*) based on our field data from four regions of Mexico: the Sierra de Texcoco, the Chalma sanctuary, Tepetitlán in Hidalgo, and Santa María del Tule in Oaxaca. Based on Indigenous notions and practices, we present an ethnographic theory of the Montezuma cypress that highlights its "water-producing" qualities and its connection to the ancestors who planted them and who, in the indigenous narratives, bestowed upon the tree its identity and distinctive characteristics. We study the relationship between humans and Montezuma cypresses, the participation of the Montezuma cypress in human existence or life processes, and the agency of the living tree and its wood. As well, our comparative ethnography engages with ethnohistorical, botanical and archaeological records that allow us to establish resonances between ethnographic theory and pre-Columbian notions and practices.

Key words: trees, vegetal ethnography, agency, ontology, water, ritual, Mesoamerica

Introducción

¿Qué es un árbol? En Mesoamérica, las relaciones entre árboles y seres humanos, contempladas desde el mundo indígena, no han suscitado el interés de la etnografía. No es común centrar la mirada antropológica sobre un árbol, debido tal vez a la actitud de asumir y no problematizar la categorización botánica occidental.¹ Es obvio que esta ausencia de investigaciones al respecto deja un sinnúmero de posibilidades y análisis por explorar. Sobre todo, considerando el interés de los pueblos indígenas en los árboles, especialmente por algunos de ellos, así como las referencias en fuentes documentales que permiten atisbar la complejidad de las concepciones arbóreas en el pasado colonial y precolombino.

En las culturas indígenas los árboles no se tienen por seres pasivos, inferiores a los humanos, de baja vitalidad, que los humanos puedan subordinar mecánicamente a sus intereses, de acuerdo con las ideas occidentales modernas. Por el contrario, se trata de seres con un papel activo en la construcción del mundo y que, como veremos, en ocasiones transforman el curso de la vida del hombre.²

En este contexto, la etnografía sugiere preguntas relevantes que permiten indagar en estos seres, como los grados de agencia, animacidad, vida, conciencia y subjetividad, emotividad, facultad comunicativa o cualidades de relacionalidad atribuidas a los “árboles”³, estudiando los vínculos que establecen con los humanos en la producción de vida, entornos, personas, hogares, territorios o en la manifestación actuante de los ancestros. ¿En qué se diferencian y hasta dónde llega la identidad entre ciertos árboles y los seres humanos?, ¿es posible hablar de una humanidad ancestral devenida en árboles en la actualidad? Y a la inversa, ¿qué necesitan los humanos actuales de los árboles para, por así decirlo, completarse ontológicamente?

Las etnografías mesoamericanistas no suelen ofrecer respuesta a estas cuestiones, aunque en los registros existentes hay atisbos de teorías nativas infiltradas en las descripciones o los testimonios recabados por el investigador. Se intuye entonces lo fértil de una etnografía que aborde los árboles indagando en cómo éstos y los seres humanos, en ocasiones, y a través de las complejas relaciones y vínculos que establecen entre sí, se constituyen a sí mismos en la interacción, y cómo en relación con otros seres o elementos del entorno producen fenómenos o mundos específicos.⁴

¹ Este fenómeno, designado por algunos autores como *plant blindness* (Chao, 2018), deriva de asumir la percepción occidental de las plantas como organismos desprovistos en gran medida de movilidad y de la vitalidad propia de los seres humanos y animales, a las que se atribuye una baja sensibilidad.

² En esta perspectiva relacional, los árboles, en tanto sujetos con agencia, participan en complejos vínculos y conexiones con otros seres, produciendo realidades (mundos) mayores (Sheridan, 2016).

³ Sobre estas nociones, Gell (1998), Santos Granero (2009), Kohn (2021), Descola (1996: 138-141), Ingold (2007).

⁴ Se trataría entonces de un tipo de estudio emparentado con lo que Kohn ha denominado extender la etnografía “más allá de las personas” (2007: 6), e Ingold (2013) como una antropología “más allá de lo humano”, centrada en procesos colectivos, que involucran a distintos seres y elementos, y redundan en un llegar a ser (*becoming*).

Aquí nos proponemos abordar el estudio preciso de un árbol altamente significativo en las poblaciones indígenas de Mesoamérica, tanto en el pasado precolombino como en la actualidad. Se trata del ahuehuete (*Taxodium mucronatum*), un coloso difundido ampliamente por el territorio de México que finca su presencia en la existencia de agua, ríos, lagos o cauces subterráneos. De él contamos con registros etnohistóricos, arqueológicos y fragmentos de etnografía en algunos textos antropológicos, a los que sumaremos nuestros registros procedentes de cuatro regiones de México: la Sierra de Texcoco, el santuario de Chalma –ambos en áreas de tradición nahua–, Tepetitlán, en Hidalgo, y la población de Santa María del Tule, en Oaxaca, donde confluyen tradiciones culturales mixes y zapotecas (véanse estudios previos en Lorente, 2019, 2023)⁵.

De carácter endémico, el ahuehuete fue nombrado árbol nacional de México en 1921 (Luque, 1921) y figura, particularmente los árboles centenarios y “milenarios”, en numerosas prácticas rituales y testimonios indígenas, vinculado con los ancestros, la humanidad pretérita y la idea de ser un agente social en el devenir de la historia local.

En este artículo mostraremos cómo la problematización etnográfica del ahuehuete podría contribuir a una valiosa discusión sobre la identidad ontológica de los árboles en los mundos mesoamericanos: su caracterización como seres con interioridad que se manifiesta en la presencia de pensamiento, sentimiento, agentividad, facultades expresivas e intencionalidad.⁶ También en la presencia de comportamientos sociales, como la reciprocidad, constitutivos de distintas categorías de “personas”, humanas o no, en el mundo indígena, y de una organización parental (tanto en que los ahuehuetes forman linajes o tienen hijos y nietos, como en que a otros árboles se los trata como a niños). Asimismo, el trato hacia los árboles implica una experiencia emocional y sentimientos de afecto en las personas, y traslucen los modos de relación (protección) que se establecen entre ambos.

El ahuehuete se caracteriza por su corpulencia, longevidad y estrecha vinculación con los ancestros, características puestas a menudo en relación con las cualidades atribuidas al árbol: su carácter “fuerte”, “potente”, y el constituir un dador de vida. Así, al ahuehuete se le asocia estrechamente con la facultad de incidir positivamente, de distintas maneras, sobre seres humanos y no humanos, así como en el entorno que lo alberga, y vincularse especialmente con el agua que –lo veremos en detalle en las siguientes páginas–, y tal y como se concibe, el árbol es capaz de “extraer” y “hacer aflorar”.

Como tratamos de demostrar aquí, el ahuehuete supone, en distintas concepciones de México, un tipo de ser cuya interacción con el entorno “hace brotar el agua”, esto es, hace surgir un agua que antes resultaba inexistente. El ahuehuete contribuye a la aparición y

⁵ La metodología etnográfica seguida en las investigaciones de campo desarrolladas en estas regiones aparece discutida extensamente en Lorente (2021).

⁶ Sobre la noción de interioridad, véase Descola (2012).

conservación del agua donde antes no la había, estando entonces el agua subordinada al árbol como un producto o un derivado de la vida y existencia primera de aquél. Sus facultades, por así decir, “acuígenas”,⁷ son centrales y contribuyen a clarificar gran parte de las prácticas rituales que se le deparan en distintas poblaciones indígenas, aunque en ocasiones esta asociación con el agua se extiende para comprender una idea más englobante relativa a nociones como la fertilidad y la prosperidad. El ahuehuete da el “agua”, pero también da “fuerza” y “vida”. Una vida susceptible de incorporarse en los humanos o en sus comunidades, para intensificar su propia vitalidad.

Comparando la etnografía de la Sierra de Texcoco; de la región de Chalma, donde los nahuas texcocanos van en peregrinación; de Hidalgo; y el culto profesado al mayor y más longevo ahuehuete de México, el de Santa María del Tule, en Oaxaca, discutiremos algunas nociones y prácticas emparentadas que revelan el tipo de ontología que las poblaciones indígenas otorgan al ahuehuete. Antes examinaremos no obstante algunas referencias significativas consignadas por los cronistas y presentes en las fuentes documentales o arqueológicas, en las que, pensamos, se insinúan algunas de las concepciones que hoy afloran en los materiales etnográficos. Buscaremos así responder a las preguntas acerca de qué es, qué hace, cómo se forma un ahuehuete y qué deriva de su interacción con el entorno y los humanos.

Árboles provistos de alma humana: pasado precolombino y colonial, y la etnografía actual

Nos centraremos en ciertas descripciones de cronistas y pasajes de fuentes pertenecientes a los siglos XVI y XVII que sugieren una particular ontología y, por así decir, comportamiento concedido a los árboles en general y, en particular, al ahuehuete. Estas referencias cobran un sentido particular al ser consideradas en conjunto.

Jacinto de la Serna, en el capítulo XV de su *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, titula elocuentemente el primer apartado “Los indios atribuían alma racional a los árboles”, e indica:

le dan á los árboles [...] virtud para obrar. [...] Piensan que los árboles fueron hombres en el otro siglo, que ellos fingen, y que se convirtieron en árboles, y que tienen alma racional, como los otros; y assi quando los cortan para el vso humano [...] los saludan, y les captan la benevolencia [...], y quando al cortarlos rechinan, dicen que se quexan (De la Serna, 1987 [1892]: 384).

⁷ Acerca de este neologismo acuñado por nosotros –“acuígeno” denota seres o entidades productoras o atractoras de agua–, véase una definición y un estudio etnográfico relativo a distintos seres acuáticos de Mesoamérica en Lorente (2022). “Acuígeno”, en el contexto del ahuehuete, remite a su acción de hacer aflorar, surgir, o atraer hacia sí el agua.

De la Serna lo ilustra con dos ejemplos. En el pueblo de Ocuyoacac (actual Estado de México), los vecinos cortaron un árbol para hacer un puente. Al caer, una anciana lo consoló “con palabras amorosas” pidiéndole que no se enojara y, antes de arrastrarlo, “le dixerón un responso muy solemne, echándole agua bendita, y mucho pulque”. En otra ocasión atribuyeron la epidemia que sufría el pueblo a no haber enterrado un árbol cortado. Le cantaron responsos y lo enterraron en el cementerio. Al extraerlo un religioso, vio que “le auian echado mucho pulque, y tamales” (De la Serna, 1987 [1892]: 384).

Así pues, a los árboles se les atribuía una humanidad original; su transformación exterior no afectaba al alma humana que conservaban. De ahí que manifestaran emociones (“enojo”), formas expresivas (“se quejan”) y facultad de obrar (producir una enfermedad)⁸. A su vez son capaces de “escuchar” y entender el lenguaje humano, lo que permite la comunicación con ellos, “saludarles y captarles la benevolencia”.⁹ Como a los humanos, se los entierra en el cementerio, con cirios, responsos y agua bendita, buscando así mitigar su enojo y evitar su agencia patógena. Poseer un “alma racional” atestigua la humanidad original que estos seres continúan conservando y manifiestan en distintas acciones y atributos subjetivos.

Concepciones análogas aparecen hoy en distintas regiones de México. Calixta Guiteras, por ejemplo, señala que entre los tzotziles de Chenalho “el ocote tiene alma como un ladinito joven, o como sacerdote”; por eso “cuando empiezan a tumbar el monte, se va el alma de los árboles en el Cielo a quejar, se van a hincar” (1996: 184).¹⁰ Según los mazatecos de Oaxaca, antiguamente “al herir un árbol, éste gritaba” (Incháustegui, 1977: 108). En consecuencia, los nahuas de la Huasteca veracruzana ofrecen “velas al espíritu del árbol que acaban de cortar” (Sandstrom, 2010: 128), y para los teenek de esta región, cuando se quiere “tumbar un árbol grande, siempre hay que ofrecerle aguardiente” (Ariel de Vidas, 2003: 321). Vemos así que actualmente los árboles se conciben como provistos de un alma –en ciertos casos, explícitamente humana–, y cómo cortarlos exige protocolos rituales y ofrendas para prevenir o controlar la dañina agencia del árbol.

Pero De la Serna registra también que los trozos resultantes de cortar un árbol contaban con una agencia y una intencionalidad que los hacía susceptibles de actuar. Para explicarlo,

⁸ Recuérdese que los seres humanos también poseen, en la concepción indígena, esta capacidad patógena (véase, por ejemplo, Lorente, 2020d).

⁹ Este aspecto comunicativo de los árboles y la importancia de hablar con ellos aparece también en los conjuros que usaban los leñadores para talar un árbol, como refiere el mismo De la Serna (“Supersticiones de los leñadores”, 1987 [1892] cap. XXVII, 1).

¹⁰ Otro tanto sucede con los lacandones de Chiapas. De acuerdo con un testimonio recogido por Alice Balsanelli (comunicación personal de marzo de 2023): “Todos los árboles están vivos y hablan. Lloran si los cortas, sufren, le duele. Si vas a cortarlos para hacer un cayuco, o los vas a tumbar para la milpa, pides permiso a los dioses, quemas copales, y bueno, así está bien. Si no, ¡no [los] puedes matar! Ahora, si vas y cortas y no tienes permitido, el árbol mueve su raíz, te hace caer y te corta a ti, o te da con la rama, y te rompe la cabeza. Luego te tienes que disculpar” (Don Nuxi, 70 años aprox., Nahá, 29/1/2013, original en español).

indica la relación que existe entre el conjuro que se empleaba para talar un árbol y todos aquellos otros que se invocaban para manipular la madera:

No es la de menos importancia la industria que estos naturales tienen del tragino de la leña, [...] donde tambien, como en todas las demas cosas, se valen de sus conjuros: á éste [conjuro] de la leña se pueden reducir todas las industrias que tienen en la madera, conviene a saber: vigas, tablas, tajamanil, y otras conforme a las tierras donde viven; de manera que habiéndose entendido el conjuro del árbol, es fácil alzancar las supersticiones que hicieron en los demás géneros que proceden de él (De la Serna, 1987 [1892]: 329).

Los pedazos del árbol debían manipularse con las mismas precauciones rituales que el propio árbol, como si compartieran su condición sentiente y actuante. Los trozos del árbol derribado podían ejercer una acción dañina contra los humanos, dar enfermedad, enojarse, castigar, enviar epidemias –como lo mostró el propio de De la Serna–; pero no sólo eso, “los troncos labrados también cantaban y presagiaban desgracias” (López Austin, 2003: 152). La agencia de la madera era pues compleja.

Hoy en día la etnografía ofrece también informaciones emparentadas. Así, hace algunas décadas, los otomíes de Hidalgo conjuraban la peligrosa agencia de la madera cortada. Al construir una casa, hacían un ritual para evitar enfermarse por el “enojo del ‘árbol muerto’ (*túyonza*), que se supone desprendía una energía patógena considerable”. Para ello, erigían en la casa un árbol cubierto de “figuras de papel, que marcaba la presencia del ‘alma de la madera’”, y “el chamán se dirigía al alma del árbol, *hmúyonza* (Señor del Árbol Muerto)” (Galinier, 1991: 149). Mediante el habla, era posible comunicarse con el alma del árbol-alma de la madera para evitar la agresión. No obstante, la agencia de la madera involucra también, como veremos, otro tipo de acciones etnográficamente poco exploradas.

Junto a la noción de la humanidad de los árboles, otros cronistas refieren la idea de que los árboles son los ancestros de los seres humanos y se relacionan con su origen. Desde esta perspectiva, no se trata ya de que los árboles sean concebidos como seres humanos que se hicieron árboles, lo que atestiguaría la presencia en ellos de un alma humana, sino de que los árboles figuran como protagonistas en distintos mitos de creación de la humanidad.

Así, en la *Tira de la peregrinación* (2007), el árbol quebrado plasma el nacimiento del grupo mexica como pueblo independiente, y, dotado de naturaleza divina, aparece como su ancestro y su guía. De manera emparentada, otro tanto sucedía en distintas tradiciones históricas de Oaxaca, de acuerdo con el estudio de Heyden:

Los lazos ancestrales entre la humanidad y los árboles [...] se hacen más evidentes en la región de Oaxaca, donde vemos –en los códices pictóricos *Vindobonensis* [1963, lam. 37] y *Selden* [1962, 2, lam. 2] y en las palabras de fray Antonio de los Reyes, 1593– que los dioses y los reyes mixtecos de Apoala *tuvieron su origen en las ramas de árboles majestuosos que crecían en un río sagrado*. Fray Francisco de Burgoa, 1674, también habla del nacimiento de los mixtecos por medio de los árboles [...]: “...cuyo origen

atribuían a dos árboles altivos de soberbios, y ufanos de ramas que deshojaba el viento a los márgenes de un río [...]. Este río nace del encañado de dos montes... y al pie del uno hace boca una oquedad o cueva, por donde respira violento el río... *Con las venas de este río crecieron los árboles, que produjeron los primeros caciques, varón y hembra...* y de aquí por generación se aumentaron y extendieron poblando un dilatado reino" (1934, 1: 274) (Heyden, 1993: 201-203, énfasis añadido).

Estos árboles generadores de los seres humanos tienen como característica principal el asociarse con el agua. Son riparios, crecen en "los márgenes de un río", gracias "a las venas de este río". Pareciera que éste constituye un atributo importante de los mismos. Hombres y mujeres "tuvieron su origen en las ramas". La potencia genésica de estos colosos de Oaxaca parece ser expresada y ratificada por su inextricable asociación vital con el agua. El agua alimenta el árbol y el árbol produce gente, derivando en un ancestro.

El árbol-agua y el ahuehuete en las fuentes etnohistóricas

De manera significativa, en la época precolombina, todos los árboles –el árbol en tanto categoría genérica– parecen hallarse identificados con el agua. Lo observamos con claridad en los conjuros recabados por De la Serna, donde el árbol aparece con la denominación calendárica de "hijo de 1 agua". Así, en los rezos de los leñadores,¹¹ al árbol "llámalo hijo de *ce atl*, que es signo de las aguas, porque en ellas tienen los arboles sus dichas, que es el crescer con ellas (frase de que de ordinario vsan)" (1987 [1892]: 445).

Esta asociación árbol-agua destaca también en la actualidad. Por ejemplo, de acuerdo con Ichon, entre los totonacas de Puebla, la "asociación árbol-agua constituye el lugar sagrado por excelencia". Todas las fuentes ritualmente importantes tienen "nombre de árbol: El-agua-de-zapote (*nak-sucal-skan*), El-agua-de-la-ceiba (*nak-pucutskan*), etc." y en su cercanía crece el árbol epónimo, lo que define una geografía salpicada de parajes con la unidad árbol-agua (Ichon, 1973: 299).

Dentro de la identificación general de los árboles con el agua, en las fuentes documentales de las épocas precolombina y colonial los ahuehuetes parecían constituir el caso paradigmático.

En la *Leyenda de los Soles* (1992: 119-120) se describe cómo la pareja primordial, que escapa a la destrucción cosmogónica del Cuarto Sol (*nahui atl*), debida a una inundación, logra salvarse al ahuecar el tronco de un ahuehuete, que flota y se queda varado, con ellos en tierra, cuando las aguas bajan. Parece surgir así una asociación semántica entre el agua y el tronco de este árbol –el más adecuado instrumento de flotación y traslado en el agua–, tornado en una canoa. Dice el texto:

¹¹ Tras una serie de invocaciones, que incluyen el *Piclete* o tabaco, el "Dios Quetzalcoatl", y el hacha.

En un día del signo *nahui atl*, en que se destruyeron, todos los cerros desaparecieron, porque hubo agua cincuenta y dos años. Acabando el año de ellos, Titlacahuan llamó al que tenía el nombre de Tata y a su mujer llamada Nene, y les dijo: "No queráis nada más; agujerad un ahuehuertl muy grande, y ahí os meteréis cuando sea la vigilia (*tosostli*) y se venga hundiendo el cielo." Ahí entraron; luego los tapó y les dijo: "Solamente una mazorca de maíz comerás tú, y también una tu mujer." Cuando acabaron de consumir los granos, se notó que iba disminuyendo el agua; ya no se movía el palo (Leyenda de los Soles, 1992: 119-120).

Se destaca la facultad del ahuehuete de resistir al agua, conducirse y flotar sobre ella.¹²

Pero la más explícita mención al vínculo que presenta el ahuehuete con el agua la encontramos en la obra de fray Diego Durán, quien se refiere a la ritualidad de los antiguos nahuas. Ofrece el cronista una interesante interpretación del ahuehuete y de su designación en lengua indígena:

De las fuentes que más caso hacían eran de las que salían a los pies de unos árboles que llamamos sabinas, que en su lengua llaman *ahuehuertl*. El cual vocablo se compone de dos, conviene a saber, de *atl*, que quiere decir 'agua', y de *huehuertl*, que quiere decir 'atambor', y así *ahuehuertl* quiere decir propiamente en nuestra lengua 'atambor de agua'. A los cuales árboles nosotros llamamos sabinas. Árboles muy grandes y coposos, de que los indios hacían mucho caso, por hallarse siempre a los pies de las fuentes, en lo cual fingían divinidad y misterio. Yo pregunté la causa de llamarse 'atambor de agua' aquel árbol, y dan por causa el pasar el agua por sus raíces y por hacer un suave ruido con el aire la copa y ramas de él (Durán, 1984, I: 173).

Hallamos aquí la asociación fuente-árbol que habíamos visto anteriormente, pero en este caso la interpretación avanzaría en otra dirección. Durán parece estar tratando de traducir una teoría indígena y lo hace explorando la voz *ahuehuertl* atendiendo a la lógica de sus interlocutores: el nombre derivaría de las facultades del ahuehuete y del sonido asociado con el árbol.

Ésta es, como veremos más adelante, una de las principales referencias que, consideramos, dejan traslucir una concepción de los ahuehuetes consecuente con la que es posible documentar etnográficamente en la actualidad. Nótese que Durán insiste en el hecho de que son las fuentes las que salían a los pies de los ahuehuetes, "el pasar el agua por sus raíces". También traslada a su escrito la supuesta respuesta dada por los indígenas acerca de que el término *ahuehuertl* remite a un sonido asociado con el árbol, que se deduce es doble: "el pasar el agua por sus raíces y por hacer un suave ruido con el aire la copa y ramas de él". La etimología del término que ofrece Durán no parece coincidir, pues, con la exégesis comúnmente aceptada que traduce *ahuehuertl* por "viejo del agua" (de *atl*, "agua", y *huehuertl*, "viejo, anciano"). *Huehuertl* remite, para Durán, al instrumento musical hecho de madera y al sonido que éste produce. El ahuehuete sería un "tambor de agua", un ser productor de sonidos. Era el estar "a los pies de las fuentes" lo que resultaba clave para los indígenas, "en lo cual fingían divinidad y misterio", quizá por pasar el agua por sus raíces. El agua salía al pie de los ahuehuetes, y la idea de

¹² Así ocurrió efectivamente en la antigua Mesoamérica. Para un estudio sobre las canoas arqueológicas y, entre ellas, las confeccionadas con madera de ahuehuete, véase Fabila (2022).

“sonido”, además del atribuido al rumor de las ramas, podría aplicarse a este aspecto. Un árbol que extraía el agua y emitía sonidos relacionados. Durán indica que el agua asociada con el ahuehuete era tan valiosa que los devotos arrojaban allí joyas y piedras preciosas y hacían peregrinaciones para alcanzar las fuentes más sagradas (1984, I: 173-174).

Un eco del vínculo del ahuehuete con el agua aparece también en otro pasaje de la obra de De la Serna, donde la iniciación de una curandera ocurre en cierto paraje acuático definido, precisamente, por la presencia de un ahuehuete.

vna india del Pueblo [de Tenantzinco], que se llamava Francisca, que era muy gran medica, [...] Confessome luego de plano todo lo que auia en su pecho en quanto á la gracia, que tenia de curar, y dixome, que aquel oficio lo auia heredado de sus Padres, porque eran Curanderos, y que siendo niña se auia muerto, y que auia estado tres dias difunta debajo del agua, que está junto á vn sabino [ahuehuete] muy hermoso en vn Rincon del Pueblo, y que alli auia visto á todos sus PARENTES, y que le auian dado la gracia para curar, y entregandole los instrumentos, con que auia de hacer sus curas, que era una aguja para picar las partes afeccetas de la enfermedad, y vna xicara, que es vn vaso de media calabaza, para que alli adiuinasse, y pronosticasse las enfermedades de los dolientes, y el fin, que auian de tener; y luego auia vuelto á esta vida, y que por esso curaba, [...] y assi mismo preguntada, como diuinava las enfermedades; dixo, que quando la llamavan ponia la xicara con agua á la cabezera del enfermo, ó enferma, y que le echava agua, y si esta se ponia amarilla, era enfermedad, que Dios le auia dado á aquel paciente, y si se mouia el agua circularmente tanto que se consumia, era señal, que se auia de morir, y no tenia remedio; y si el agua se ponia de color de sangre, era señal de hechizo, y que le auian hecho mal, y enhechizado á el enfermo (De la Serna, 1987 [1892]: 302).

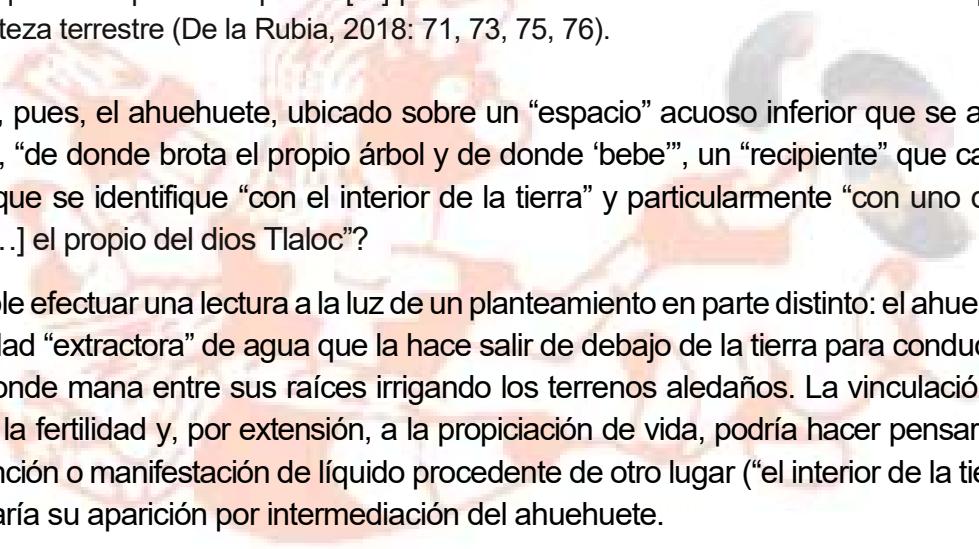
En el pasaje, el agua, y más específicamente el interior del agua, se identifica directamente con un ahuehuete, que figura como metonimia para referirse a ella, en una asociación estrecha. La curandera indica que el agua “está junto á vn sabino”, que es “muy hermoso”, probablemente grande. Por el modo de describirlo la curandera, cabría pensar que ella asume que su interlocutor comparte el referente cultural de identificación del árbol con el agua. Es bajo el agua y junto al árbol donde recibió el don de sus parientes difuntos y obtuvo, significativamente, sus instrumentos rituales, curativos y adivinatorios, entre ellos, un objeto asociado con el agua: una jícara que, llena de este líquido, ponía sobre la cabeza del enfermo para pronosticar, en función del comportamiento y del color del agua, la enfermedad. La jícara, recipiente semiesférico hecho del fruto del bule, tiene en Mesoamérica, especialmente en el contexto ritual, una clara agencia acuática: remite, y también produce, el agua.¹³ Es posible que, para la curandera, la entrega de este objeto “debajo del agua” y junto al ahuehuete albergue una significación latente: el lugar y el objeto ritual se relacionan con el agua, y los

¹³ Véase, por ejemplo, el uso de la jícara como objeto ritual destacado en los rituales de petición de lluvia (Glockner, 2000, Lorente 2023, 2024a). Los graniceros de Texcoco usan bandejas o jícaras con agua y granos de maíz para determinar la gravedad del enfermo cuyo *espíritu* se considera apresado por los “dueños del agua” (Lorente, 2020d: 153-154). Sobre el simbolismo mesoamericano de las ollas y la correlación de éstas (y las jícaras modernas) con las deidades de la lluvia, véase López Luján, (1997); sobre las jícaras como artefactos rituales actuales asociados con el agua y la lluvia en otras regiones de México, Kindl (2003).

tres, con el ahuehuete. Y la asociación continuaría con la vida y la salud. El ahuehuete se vincularía con el origen del agua en su aspecto más amplio.

En este mismo sentido, es interesante examinar las representaciones del ahuehuete presentes en el *Códice Tudela* (1980), donde se lo menciona como *quetzal ahuehuatl*, ahuehuete precioso, y donde figura como uno de los cuatro árboles cósmicos. En un estudio sobre los árboles en este documento, refiere De la Rubia:

El diseño del tercero de los árboles, el del poniente, [...] es, según el glosador-comentarista, un “*quetzalahuehuatl* [...]” (fol. 111r) y presenta la misma disposición de un tronco vertical del que brotan dos ramas a derecha y dos a izquierda. La diferencia estética más importante [con otros árboles del códice] es la presencia del líquido de la parte inferior, donde comienza el árbol, con una línea recta / [...] En general, podríamos tomar el “recipiente” [...] como un elemento de contención en el que se sitúa el agua, como idea de fertilidad. [...] En este sentido, vemos su vinculación clara con dos elementos: el signo de la fertilidad, de donde brota el propio árbol y de donde “bebe”, así como su relación con uno de los inframundos, concretamente el propio del dios Tlaloc. [...] no parece extraño pensar que este tipo de recipiente [...] podría identificarse con el interior de la tierra [...] el interior de la corteza terrestre (De la Rubia, 2018: 71, 73, 75, 76).



¿Se encuentra, pues, el ahuehuete, ubicado sobre un “espacio” acuoso inferior que se asocia con la fertilidad, “de donde brota el propio árbol y de donde ‘bebe’”, un “recipiente” que cabe la posibilidad de que se identifique “con el interior de la tierra” y particularmente “con uno de los inframundos, [...] el propio del dios Tlaloc”?

Pareciera factible efectuar una lectura a la luz de un planteamiento en parte distinto: el ahuehuete como una entidad “extractora” de agua que la hace salir de debajo de la tierra para conducirla a la superficie, donde mana entre sus raíces irrigando los terrenos aledaños. La vinculación con Tláloc, unida a la fertilidad y, por extensión, a la propiciación de vida, podría hacer pensar en la noción de obtención o manifestación de líquido procedente de otro lugar (“el interior de la tierra”): un agua que haría su aparición por intermediación del ahuehuete.

De manera significativa, López Austin analiza este códice en el contexto de su teoría de los árboles como “conductores”, a través de los cuales, mediante “flujos”, dioses y emanaciones se desplazarían por el cosmos y establecerían comunicación entre diferentes tiempos-espacios, accediendo “a la superficie de la tierra para revitalizar lo creado” (López Austin, 2003: 86, 88). ¿Sería así el agua una “fuerza” subterránea derivada de Tláloc que fluiría del tiempo-espacio de “abajo” a la superficie a través del ahuehuete, de la agencia “acuígena” de este árbol, para crear entornos fértiles y parajes acuáticos?

Ahuehuetes en contextos arqueológicos

La información arqueológica y arqueobotánica permite ahondar en estas asociaciones planteadas por las fuentes etnohistóricas.

Los vestigios de antiguos espacios rituales en el Centro de México proporcionan datos sumamente interesantes susceptibles de pensarse a la luz de la etnografía, lo que plantea la posibilidad de que ésta ilumine registros de carácter colonial o precolombino, y de que el conjunto de la mayoría de las referencias responda, tal vez, a nociones comunes.

Cerca de Texcoco subsisten los vestigios de un inmenso bosque de ahuehuetes conocido como El Contador, atribuido al tlatoani Nezahualcóyotl (Alva Ixtlilxóchitl, 1985 [1640]). Se calcula que albergaba unos 2.000 árboles situados entre acequias y estanques que les suministraban agua en la época de sequía. En 1847, siglos después de su apogeo, fue visitado por el viajero Brantz Mayer, que escribió: "No cabe duda de la antigüedad del bosque; me sorprendió que el interior del rectángulo de cipreses [ahuehuetes] fue otrora un estanque o la imitación de un lago, cuya agua procedía del cercano lago de Texcoco; el conjunto formaba los jardines de suntuosos reyes" (Mayer, 1947: 236). En la fecha en que Mayer lo visitó, quedaban 500 árboles. Hacia 1970, extinto el manto freático, ya no quedaban árboles en el lugar (Villanueva Díaz et al. 2014). Notamos el vínculo ahuehuetes-lago, sea éste natural o artificial.

En el cerro de Chapultepec también crecían bosques de ahuehuetes donde se profesaba el culto al agua. Se sabe que en el reinado de Moctezuma I este cerro fue un espacio ceremonial dedicado a las deidades acuáticas con varios manantiales. De estos ahuehuetes, ligados algunos con Nezahualcóyotl, la información arqueológica revela su estrecho vínculo ritual con el agua. Escribe Solís:

En 1975 [...] llevamos a cabo la exploración del área de los manantiales de Chapultepec, [...] rescatamos esculturas de Tláloc y de una diosa de la fertilidad. El complejo escultórico, que seguramente se ubicaba en el santuario principal, relacionado con el patrono de la lluvia, es bastante completo y está conformado por la imagen solemne del numen, con su extraordinario tocado y su característica máscara. De él también encontramos representaciones en posición sedente, así como de los sacerdotes que lo personificaban, con su faz humana y el tocado del dios. Complementan el conjunto grandes y pequeñas jarras Tláloc, semejantes en forma y características a las que se descubrieron durante las excavaciones del Templo Mayor en la Ciudad de México.

Hay testimonios de jardinería: un arriate que bordeaba un ahuehuete del que detectamos el tronco. Encontramos canales, excavados en troncos de árbol, para conducir el agua desde la alberca mayor a otras que se encontraban hacia el suroeste del cerro [...]. No faltaron las conocidas ofrendas formadas por sahumadores, braseros y pequeños vasos Tláloc, trabajados en arcilla.

Chapultepec fue un sitio que hoy entenderíamos como un bosque artificial [...] en donde [...] se trataba de recrear el mundo sagrado de los numenes del agua (Solís, 2002: 40).

Aquí destaca Tláloc asociado con los ahuehuetes, y éstos en bosques ligados con la profusión acuática y el culto al agua. Es significativo el detalle de los canales fabricados con troncos de árboles, como medio de conducción para el agua (corriendo por el interior del tronco). Que el agua fluyera a través del cuerpo cortado de los ahuehuetes enlazando albercas hace pensar en este árbol como medio de tránsito privilegiado del líquido de un lugar a otro, entre ofrendas dedicadas a Tláloc.

Hoy subsiste aún, seco, uno de los mayores ahuehuetes que crecían en este bosque artificial: se lo conoce como Sargento o Centinela, tiene 15 metros de circunferencia y 40 de altura, y se le calculan 500 años de edad¹⁴ (figura 1). En la tradición popular, fue plantado por Nezahualcóyotl cuando Moctezuma lo invitó a residir en el bosque. Aunque seco, de este árbol se habla a menudo como si fuera un ahuehuete vivo. Por otro lado, hoy sigue vigente la relación de los ahuehuetes con el agua: algunos crecen inclinando sus troncos sobre el espejo del lago principal (figura 2). Volveremos más adelante sobre el ahuehuete seco y los que crecen en el lago, y el culto que se les brinda actualmente.

En el complejo de Chapultepec, de acuerdo con De la Luz y Torres,

el ahuehuete y el ahuejote fueron especies vegetales utilizadas en la construcción de acueductos, canales y albercas, como las localizadas por los arqueólogos en los baños de Moctezuma y al pie de la escalera de Carlota. Además, el ahuehuete tuvo un uso ceremonial pues se le consideraba un árbol sagrado relacionado estrechamente con el agua. Se han encontrado huellas de enormes árboles junto a las albercas y el acueducto prehispánico (Moreno y Torres, 2002: 41).

La utilización del ahuehuete como elemento de construcción de acueductos, canales y albercas, esto es, de conductos o recipientes destinados respectivamente a trasvasar el agua o a contenerla, resulta sumamente elocuente a la luz de las concepciones etnográficas: la madera del ahuehuete pareciera ser tenida como apropiada para dirigir, conducir y delinear el recorrido del agua, incluyendo su embalsamiento. Los ahuehuetes parecieran no sólo existir en el bosque en torno a las construcciones hídricas sino integrarlas directamente constituyendo sus materiales de elaboración.

En esta asociación con el agua, en otros lugares de la Cuenca de México se ha documentado la presencia de fragmentos de ahuehuete utilizados esta vez como ofrendas. Las hojas, de un verde intenso, ligadas al líquido que el ahuehuete extrae por las raíces, se usaron de un modo que parecía remitir, por metonimia, al agua, y lo mismo sucedía con su madera.

Así lo demuestran las excavaciones arqueológicas de sitios rituales asociados con el culto al agua, como los jardines del cerro Tetzcotzingo, propiedad del tlatoani de Texcoco Nezahualcóyotl, o el Templo Mayor de Tenochtitlán. Escribe Montúfar:

Los estudios arqueobotánicos que realicé en un *tlecuil* del cerro Tetzcotzinco, en Texcoco, y en sedimentos de contextos de ofrenda en Tlatelolco, en la Catedral Metropolitana y en el Templo Mayor muestran la existencia de hojas de ahuehuete, utilizadas en la época prehispánica como ofrenda. Se encontraron, además, algunos artefactos de madera del mismo árbol depositados con igual intención, en honor, posiblemente, de los dioses Tláloc y Ehécatl-Quetzalcóatl. Estos restos son evidencia de la importancia ritual [...] que el *Taxodium mucronatum* tenía en la época prehispánica, en la Cuenca de México y especialmente en las ciudades gemelas de México-Tenochtitlán y México-Tlatelolco (Montúfar, 2002: 69).

¹⁴ El árbol se secó en 1969 debido a la falta de agua y la contaminación; su plantación se calcula hacia 1460.



Figura 1. Ahuehuete seco denominado Sargento o Centinela, Bosque de Chapultepec. Fotografía: David Lorente



Figura 2. Ahuehuete junto al lago mayor del Bosque de Chapultepec. Fotografía: David Lorente

Que el ahuehuete formase parte de las ofrendas (como la 102 del Templo Mayor) buscaba seguramente invocar las cualidades acuáticas asociadas con el árbol en lugares donde se rendía culto al agua y a las deidades acuáticas. Dos elementos del ahuehuete –sus hojas y su madera– podrían servir quizá para activar ritualmente las facultades del árbol, asociadas directamente con el agua. Ofrendar fragmentos de ahuehuete a deidades como Tláloc y Ehécatl-Quetzalcóatl, ligadas estrechamente a la fertilidad y al agua, pone en relación el árbol con el ámbito de acción y potencia de estos númenes, en lugares donde la aparición y el movimiento del líquido son importantes.

Un último ejemplo arqueológico que vincula al ahuehuete con el agua es quizá el más importante. Se refiere a la ubicación del Templo Mayor de Tenochtitlán, principal lugar de culto a las deidades de la lluvia y al agua en la Cuenca de México. De acuerdo con los análisis de López Luján, su lugar de emplazamiento bien podría haber sido definido por la presencia de un significativo ahuehuete cuyas raíces se ponían en relación con la aparición del agua. Escribe el arqueólogo:

El Templo Mayor de Tenochtitlán era el centro por antonomasia de propiciación a las divinidades de la lluvia. Según las concepciones nahuas del siglo XVI, este templo había sido erigido en el centro del universo, exactamente donde lo alto, lo medio y lo bajo se articulaban con las cuatro direcciones de la superficie terrestre. Algunas versiones de la fundación de la capital mexica, señalan que el emplazamiento del futuro templo fue revelado a los migrantes ya por un manantial de aguas muy azules donde moraba Tláloc, ya por una sabina que hincaba sus raíces en dos grandes peñones que, a su vez, cubrían un par de cavernas de las cuales fluían dos arroyos: uno de color azul y el otro de color rojo (López Luján, 1997: 92).

Parece existir entonces cierta equivalencia entre el “manantial de aguas muy azules donde moraba Tláloc” y la sabina provista de largas raíces que accedían a las cavernas de las que fluían dos arroyos. Era un paraje donde el agua salía de dentro de la tierra. En la salida del agua al exterior, cabría pensar, tenían injerencia, en el primer caso, Tláloc; en el segundo, el ahuehuete con sus raíces. Un lugar de afloramiento de agua capital, por hallarse situado en el centro del universo.

En resumen: los materiales arqueológicos insinúan una relación del ahuehuete con el fluir, la conducción y la invocación del agua: un agua que, procedente de otro lugar, surge, llega o se desplaza (como lluvia, agua canalizada, manantiales, etc.) gracias al estímulo o la intervención del ahuehuete.

Botánica del ahuehuete y el vínculo con el agua y los ancestros

El ahuehuete nace en las riberas de arroyos, ríos y lagos; es un árbol ripario (de *ripa*, “orilla de un río”). Abarca casi del nivel del mar hasta los 2.500 metros. En México hay ahuehuetes notables por su tamaño y antigüedad en los estados de Jalisco, Aguascalientes, Nayarit,

Coahuila, Hidalgo, Querétaro, Oaxaca, Veracruz o el Estado de México (Martínez 1950, 1953).¹⁵ La presencia de estos árboles no sólo se asocia con cauces actuales; también es indicadora de ríos extintos o de la desecación de aguas subterráneas, constituyendo así un marcador de lugares anteriormente irrigados en la geografía mesoamericana.¹⁶ La etimología náhuatl más aceptada remite a su ecología ligada al agua (*atl*) y a su longevidad (*huehuetl*): “viejo del agua”.

El término *Taxodium mucronatun* denota que es un árbol similar al tejo y con hojas acabadas en punta corta y aguzada (figura 3). Se lo llama también ciprés mexicano o de Moctezuma, así como tule –junto con variadas designaciones en lenguas indígenas–¹⁷, en las fuentes coloniales figura como sabino (Hernández, 1942: 145; Eckenwalder, 2009).



Figura 3. Detalle de las hojas del ahuehuete, Bosque de Chapultepec. Fotografía: David Lorente

Junto a vivir en la cercanía del agua, la longevidad de este árbol es proverbial. En ciertas regiones prospera sobre el ahuehuete una bromeliácea epífita, conocida como heno (*Tillandsia usneoides*); uno de sus nombres populares es “barba de viejo”. Afirmada sobre las ramas, cuelga

¹⁵ En el norte, el ahuehuete alcanza hasta Texas, y hacia el sur, rebasa el estado de Chiapas, alcanzando el noroeste de Guatemala. No se lo encuentra en las penínsulas de Baja California y de Yucatán.

¹⁶ Esto explica que, aunque su entorno esté seco, se asocie con el agua.

¹⁷ A lo largo del territorio mexicano existen diversas denominaciones en lengua indígena para nombrar al árbol: *matéoco* en tarahumara o rarámuri; *pénjamu* en purépecha; *quiztsincui* en zoque; *chuche* en huasteco; *yaga-guichi* en zapoteco, etc. (véase Martínez, 1979; también Villa-Salas, Alonso y Martínez, 1998, en Martínez Bautista, 1999: 13).

en gudejas de más de un metro de largo aportando al árbol un cariz envejecido y canoso,¹⁸ lo que se hace corresponder con las ideas de longevidad y ancianidad.¹⁹ La edad de los ahuehuetes, reflejada en la corpulencia del tronco, se mide generalmente en varios cientos de años (Villanueva Díaz et al. 2010), destacando como el de mayor longevidad el ahuehuete de Santa María del Tule, en Oaxaca, de 2.000 años. La longevidad se asocia con la fortaleza. El ahuehuete constituye un árbol resistente a plagas e insectos, que no pueden fácilmente trepanar su corteza ni dañar su madera (figura 4). Suave, rojiza, sin olor, ligera, proclive al pulimento, se asocia con la duración y la perdurabilidad y ha sido empleada en la decoración de iglesias, la confección de vigas y postes, el mobiliario doméstico o las canoas, por su resistencia a la humedad. Esta madera es, como veremos, un aspecto central.

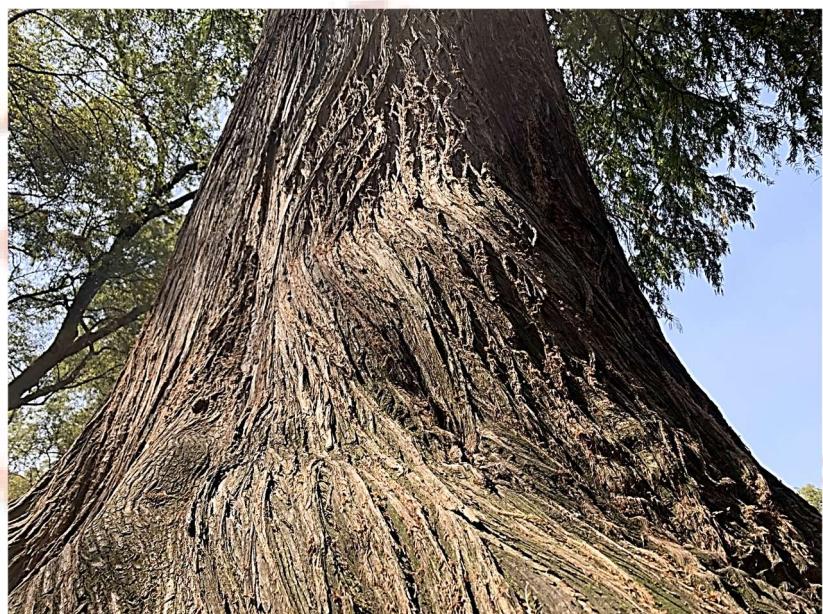


Figura 4. Detalle de la base del tronco de un ahuehuete. Fotografía: David Lorente

La antigüedad de estos árboles se manifiesta en sus dimensiones, en el grosor de su tronco y de sus ramas, que los tornan robustos. Antiguos, pero siempre verdes, frondosos, revelando una notable capacidad de regeneración. Creciéndole ramas y brotes tiernos, reverdece continuamente, siendo un árbol perenne. Las teorías indígenas enfatizan una “ancianidad” que,

¹⁸ De acuerdo con Dehouve (2007: 91), “la vejez se manifiesta en varias características corporales, tales como las canas, equiparadas por metáfora con el heno que cubre los árboles más viejos”. Se acude así al papel del cuerpo humano para expresar estados: las canas implican vejez. Así: “Ser viejo: [...] tener el pelo blanco-tener heno-tener algodón en la cabeza” (2007: 89).

¹⁹ Sabemos, por ejemplo, que, en el siglo XIX, los ahuehuetes del Bosque de Chapultepec aparecían cargados de esta epífita gris, según las memorias del embajador inglés Henry George Ward (1828).

sin embargo, “no envejece”.²⁰ No hay decrepitud o decadencia en los ahuehuetes, y su asociación con el verdor y la vitalidad pareciera ir en aumento con su edad, a la vez que se constata, como estudiaremos, un aspecto destacado: el hecho de que un ahuehuete “seco” no siempre sea concebido como un ahuehuete “muerto”, pues carecer de follaje y mostrar fragmentos de ramas no se asocia con la falta de vida, sino con un tipo de existencia de otra clase, a la manera de los huesos y los ancestros. Se mencionó el ahuehuete Sargento o Centinela de Chapultepec y lo veremos más adelante al referirnos al árbol de Tacuba. Los restos del tronco de un ahuehuete seco pueden, en un estado distinto del ordinario, continuar generando y dispensando vida.

En la época precolombina, el ahuehuete se asociaba con los antepasados, y constituía además una imagen del tlatoani, del gobernante que protegía y guiaba al pueblo, tomándose como ejemplo de virtudes. Bernardino de Sahagún refiere cómo, cuando tenía lugar la elección del nuevo tlatoani, uno de los nobles se dirigía al futuro gobernante. Lo comparaba con un ahuehuete capaz de albergar bajo su sombra a los súbditos y propiciar la bonanza de su reino y la prosperidad general. Decía:

¡Oh, señor! Entre vuestro pueblo y vuestra gente debajo de vuestra sombra, porque sois un árbol [...] que tiene gran sombra y gran rueda, donde muchos están puestos a su sombra y a su amparo, que para eso os ha puesto en este cargo. Plega a Dios de os hacer tan próspero en vuestro regimiento que todos vuestros súbditos y vasallos sean ricos y bienaventurados (Sahagún, 1999 [1577]: 328).

El gobernante era como un ahuehuete que, además de protección, brindaba prosperidad, riqueza y bienaventuranza. Se trata de atributos que continúan asociados al árbol y su esfera de influencia.

Pero los ahuehuetes también se identificaban con los ancestros en el sentido de que brindaban protección a sus descendientes. De acuerdo con Heyden, “se comparaban a los antepasados que seguían protegiendo a sus familiares vivos, como el árbol grande protege a la planta nueva con la sombra de sus ramas” (1993: 217). Como seres revestidos de fuerza y poder, a los ahuehuetes se les ofrecía incienso y copal en ciertas festividades. Cuando los antiguos nahuas del Centro de México invocaban el auxilio de los ancestros en los contextos rituales, decían: “*in pochotl, in āhuēhuētl*”: “la ceiba, el ahuehuete”, un difrasismo –la yuxtaposición de dos términos para crear un significado– que significaba: “la protección de los ancestros” (Montes de Oca, 2013: 245).

Hoy prima la noción de un ser ancestral, longevo y protector atribuida al ahuehuete, ligada a los elementos distintivos del agua y la fertilidad. Los ahuehuetes son seres identificados con los gobernantes o ancestros que los plantaron, de quienes, en algunos casos, comparten la identidad. En este sentido, si en el pasado eran “metáforas para [referir] el tlatoani, el

²⁰ En la obra de Francisco Hernández (1942: 147) preparada por el Instituto de Biología de la UNAM se recoge significativamente esta etimología: “*Ahuehuecuahuitl*: el árbol que nunca envejece”, que parece reflejar las nociones indígenas.

gobernador, el maestro, el que protegía y guiaba al pueblo" (Heyden, 1993: 217), hoy los ahuehuetes se piensan vinculados a gobernantes o a los ancestros de un tiempo original, que contribuyeron a su aparición y ubicación en el territorio. Se los asocia asimismo con la noción de protección y con la "riqueza y bienaventuranza" en el sentido de dispensar vitalidad o prosperidad –entendidas como salud, fertilidad o bienestar económico– a quienes se vinculan ritualmente con ellos o, en ciertos casos, a las comunidades. En las concepciones etnográficas aparecen como seres individuados, distintivos: difieren sus troncos, creando configuraciones originales que remiten a su particular identidad o su relación con el agua.²¹

Sobre la ontología del ahuehuete en la Sierra de Texcoco: la agencia de un “hacedor de agua”

Mi etnografía del ahuehuete surgió a partir de la conversación espontánea con una partera curandera²² de la Sierra de Texcoco que comparó este árbol con los frutales que crecían en su jardín. Esta charla puso en evidencia distintos aspectos de lo que ella entendía por un árbol, sus capacidades comunicativas y conducta, y un aspecto clave: las necesidades de agua y las formas diferenciales de procurársela. A su vez, involucró la participación de los seres humanos en la constitución arbórea, como entidades de un mismo medio social, y la de los árboles en la existencia humana. Durante mi trabajo de campo en la Sierra reuní información de otros pobladores que resultaba coincidente.

En esta región de tradición nahua situada a 40 kilómetros al oriente de la Ciudad de México²³, los árboles –especies endémicas y foráneas– integran el hábitat semidisperso, creciendo también en los patios domésticos. Existen bosques en las zonas altas y también árboles aislados.²⁴

La partera curandera comenzó diciendo que los árboles frutales de su vivienda le reclamaban, ya fuese durante el día o por la noche, si no los había regado. Mostraban por un lado una capacidad de comunicación con los humanos, que se desarrollaba sin emplear lenguaje audible, mediante la percepción mental de las voces, y por otro expresaban la necesidad imperante de la participación humana para subsistir. La enunciación arbórea orientaba las prácticas humanas:

²¹ Achatados, ensanchados, con tres ejes centrales o bifurcados, la diversidad de formas de los ahuehuetes parece infinita; en este sentido, el tronco de los *Taxodium* ofrece una forma muy irregular, alejándose de la cilíndrica tan conocida y común en los otros árboles. Esta es una particularidad destacada por distintos autores desde los estudios tempranos (Conzatti 1921).

²² A. H., de 58 años. Para preservar la confidencialidad y respetando su petición, omitiré su nombre en este ensayo.

²³ La Sierra de Texcoco se inscribe en el triángulo formado por los cerros Tláloc, al sur, Tlamacas, al norte, y Tezcutzingo, al oeste. La integran cinco poblaciones: San Jerónimo Amanalco, Guadalupe Amanalco, Santa María Tecuanulco, Santa Catarina del Monte y San Pablo Ixayoc. Sus cerca de 25.000 habitantes, además de practicar una agricultura de regadío y autoconsumo, desempeñan trabajos asalariados en las urbes de México y Texcoco o se dedican al comercio de flores y la música profesional. El náhuatl de Texcoco, perteneciente al subárea dialectal “nuclear” del náhuatl moderno, dentro del náhuatl “central” (Lastra, 1980: 5), está en clara recesión. La mayoría de la población es hispanohablante. Un panorama geográfico e histórico de la región figura en Lorente (2011: cap. 2, 2020d). Sobre la metodología etnográfica seguida en nuestra investigación, comenzada en 2003 y vigente en la actualidad, véase Lorente (2021).

²⁴ Sobre los ecosistemas arbóreos de la Sierra de Texcoco, véase González Rodrigo (1993).

Yo tengo arbolitos: tengo durazno y otros arbolitos de fruta, tengo manzano... y, cuando voy por el lavadero, oigo que me hablan. Cuando no tienen agua, dicen: "¡Tengo sed! ¡Tengo sed!" Pero en su mente de uno, se oye, me están hablando. "No tengo agua, no tengo". Entonces agarro la manguera: "¡Ahí está tu agua! ¡Mira, no estés llorando! ¡Cállate! Ten tu agua, ten tu agua, ten..." Agarro la manguera. Entonces es cuando el árbol habla. Quiere agua, quiere agua de veras. "Sí, quiero agua". Y en la noche, cuando estoy durmiendo... ¿cómo le digo...? El árbol dice [bajando la voz, en un susurro]: "Quiero agua, quiero". ¡Ay, Dios mío, no tiene agua! Abro la manguera. O de veras, voy y con la cubeta le echo. Pero sí, sí. El árbol habla. Quiere agua de veras.²⁵

La voz arbórea detonaba la acción de regarlos. Los frutales requieren agua; no pueden procurársela ellos mismos. Reclamar a quien los plantó su necesidad es una exigencia considerada legítima. Para ello se comunican con los humanos "en su mente de uno". Lo mismo sucede en sueños, cuando el árbol hace oír sus reclamos al grado de despertar al propietario. La reacción de la dueña es la asistencia inmediata; no el postergarla. El auxilio del agua se acompaña de una comunicación verbal humana: "Ten tu agua, ten".

Pregunté a la partera curandera si los árboles del jardín, además de expresarse, tenían sentimientos:

¡Ay, claro que sí! Porque, si le dice que le va a cortar una rama, se seca. Mire. Tiene tristeza, sentimiento. Tiene *espíritu*... Vamos a suponer que tiene usted un arbolito, y va y lo regaña. ¡Se seca! ¡Se muere de tristeza! Hay que hablarles bien, bonito; aunque, a veces, se les llega a amonestar.

A mis árboles, yo llego y les digo: "Vas a crecer". Cuando voy por el lavadero, les digo: "¡Crece! Porque, si no creces, ¡te voy a cortar! Y eso no me gusta. Quiero que crezcas, mi hijo. Que des durazno.²⁶ ¡Vas a estar grande, mi niño!". Mire [señalando un árbol joven]: ¡Ni un año tiene, y mire! ¡Crecido! Le platico, porque es mi arbolito. ¡Cómo no le voy a platicar! Le platico: "Vas a dar durazno cuando estés grande. Y yo voy a comer, mi niño. Ándele." Y el árbol rápido va creciendo. Él nos puede entender, claro. Le platica una y te entiende.

Los sentimientos arbóreos pueden inducirse o modificarse mediante el lenguaje humano. Actuar sobre los sentimientos del árbol implica incidir sobre sus acciones. El comportamiento del árbol puede orientarse con la palabra. Las amonestaciones pueden corregir un comportamiento considerado inapto del árbol, y la enunciación en futuro ("vas a dar fruto") actúa como una indicación o una orden acerca de la conducta que debe desarrollar. El carácter sentiente del árbol deriva de la posesión de un *espíritu*, que es la entidad responsable de la agencia y susceptible de reorientarse mediante las palabras humanas.

El testimonio muestra además una dinámica social: así como la dueña tiene la obligación de regar el árbol –como una madre, cabe la comparación, debe amamantar al bebé–, y el árbol se lo reclama y le obliga a hacerlo si lo descuida, así el frutal tiene el deber de corresponder al

²⁵ Éste y el siguiente testimonio de la partera A. H. pertenecen a la conversación sostenida el 19/6/2022.

²⁶ Junto a los árboles foráneos mencionados –manzano y durazno–, la partera cultivaba en su jardín otros árboles nativos, como el capulín y el tejocote, sin establecer ninguna diferencia entre ellos en tanto árboles frutales.

vínculo de reciprocidad que sustenta la relación cumpliendo aquellos fines para los que fue plantado: crecer y dar fruto. Nótese que la dueña se refiere al durazno con los términos “mi hijo”, “mi niño”. Se trata de un vínculo de crianza que responde a una lógica y a comportamientos recíprocos análogos. Ambos dan de comer y nutren a la contraparte: “Quiero agua”; “Vas a dar durazno cuando estés grande. Y yo voy a comer, mi niño”. Los cuidados proporcionados deben ser retribuidos en el hecho de *llegar a ser*, de crecimiento y fructificación. El árbol debe responder al haber sido plantado y regado. Así como se regaña al árbol así también al hijo que no ajusta su comportamiento a tal condición y lo mismo a los seres sometidos a procesos de crianza análogos si se desvían de la conducta esperada (véase Lorente, 2022).

Si el árbol no cumple, se le amenaza, y puede llegar a talárselo. Pero un paso previo es el castigo. La partera curandera, señalando otro frutal, me explicó que había enterrado siete calzoncitos de bebé porque no quería fructificar. El recurso, molesto para el árbol, le inducía a rectificar su conducta.²⁷

De este modo, la vida y el desarrollo de los frutales no se despliega mecánica y autónomamente respondiendo a “procesos naturales”; depende de una interacción social que involucra emociones y comportamientos subjetivos susceptibles de redirigirse por los humanos mediante la persuasión, la amonestación o el castigo. Se da una relación, diádica, directa, de sujeto humano a sujeto árbol, recurriendo los seres humanos al empleo de su lenguaje ordinario y los árboles a una comunicación comprensible (“en la mente”) por sus cuidadores. La interacción social está dominada por una sociabilidad ordenada según las reglas (parentales y políticas) del mundo de los seres humanos. La amenaza siempre latente de cortar el árbol atestigua que, en la mente de las personas, el árbol frutal será tal o no será nada. La “naturaleza” del árbol pasa en este caso por la voluntad y la acción humana.

La interacción entre árboles y humanos la posibilita la presencia en ambos de un *espíritu*. Aunque los árboles no compartían el “alma racional” con los seres humanos, sí tenían cierta interioridad en parte semejante a la humana, pues en ambos casos se trata de seres provistos de *espíritu* sentiente y actuante.²⁸ El *espíritu* del árbol se encuentra principalmente

²⁷ El número siete enfatizaba la fuerza ritual del remedio, explicó. En caso de seguir desobedeciendo, el árbol se cortaba. Un trato semejante es deparado al horno destinado a cocer las figuras de pan del Día de Muertos: si el horno humea o quema el pan –esto es, no cumple correctamente su función–, primero es amonestado, después se queman en él sustancias acreas como castigo y finalmente se le advierte seriamente sobre su destrucción (Lorente, 2020c). Ejemplos de castigo dado a los árboles son comunes en Mesoamérica. Por ejemplo, Chapman registra entre los lencas de Honduras que el día de San Juan (24 de junio) los dueños de los frutales –duraznos, aguacates, naranjos, limones, matasanos– “prenden una candela al pie de cada árbol (que ha dado poca o ninguna fruta) y lo humean con copal encendido. Luego el dueño, cargando un hijo pequeño en el hombro y llevando en la mano un látigo, azote o machete, va de árbol en árbol y parándose enfrente de cada uno le pide, ‘¡Que dé frutos, para que mantenga a ese hijo!’ A la vez castiga el árbol, pegándole o cortándolo ligeramente. Cumplido el ritual, ‘Ya el otro año, ya viene el frutero (cosecha)’” (1992: 130).

²⁸ No obstante, la complejidad ontológica del *espíritu* humano, identificado con la sangre y vinculado, en el interior del cuerpo, con el “alma-corazón” (Lorente, 2020b) contrasta con la interioridad anímica de los árboles, que carecen de “alma-corazón” y únicamente están, de acuerdo con los nahuas, provistos de *espíritu* (Lorente, 2011: 100, 114). En adelante *espíritu* figura en cursiva para denotar la apropiación nahua de este término castellano, al que otorgan una significación propia (Lorente, 2020b).

ubicado en el tronco y las ramas, y se identifica a veces con la sabia. Allí reside su conciencia, intencionalidad, afectividad, agencia, calidad relacional y facultades comunicativas, que los humanos pueden tocar bajo ciertas condiciones emotivas y afectivas: todos los diálogos con los árboles están enunciados desde una posición de emotividad-afectividad, incluso los amenazantes. Tratando el *espíritu* de un árbol frutal, esto es, su interioridad sensible y actuante, el humano contribuye a que se convierta en tal.

En resumen, los árboles domésticos dependen para devenir tales de la persona en cuya vivienda prosperan. Su conducta debía encauzarse y estabilizarse mediante alusiones a los principios relacionistas nahuas de los intercambios recíprocos que fundamentan, en distintos contextos, la constitución de las personas.²⁹ Aquí rige la codependencia entre ellos y los humanos: si los árboles demandan legítimamente agua y cuidados, los humanos pueden exigirles en consecuencia que crezcan y fructifiquen. Se los trata en cierto modo como a niños, apelando a una subjetividad susceptible de ser influida y un modo de hacerlo identificado con el que prevalece en los procesos de crianza. Deberes y obligaciones recíprocas generan interdependencia entre seres distintos –aunque provistos de *espíritu*– que comparten el mismo espacio doméstico. De esta crianza se deriva que un árbol del jardín y su fruto no sean anónimos y tengan incorporadas la impronta y las relaciones de aquél que, con sus acciones, palabras y afecto, los hizo ser y constituirse en tales (Lorente, 2022). En suma, se da una particularización de los árboles que reciben los recursos, el sustento, el afecto y los cuidados de alguien concreto. Del mismo modo que “un hijo” no es un niño cualquiera, e incorpora en su constitución el alimento, el afecto, las sustancias y las relaciones prolongadas que se dieron en co-residencia con el criador –no necesariamente un progenitor consanguíneo entre los nahuas–, así ocurre con los frutales, que se particularizan por haber sido plantados, nutridos y cuidados por alguien concreto, que fue el plantador. No habría árbol sin dueño mantenedor, ni fruta sin participación del dueño y del mismo árbol.

No obstante, la partera-curandera contrastó estos seres arbóreos necesitados de agua con otro tipo de árboles. Aquellos de dura madera, resistentes, longevos, que crecían lejos del entorno humano –generalmente en el bosque– y que no dependían de nadie para mantenerse, pues podían procurarse los recursos por sí mismos. Árboles con un *espíritu* “fuerte”, frondosos, como los cedros, los ocotes y los encinos. También mencionó a los ahuehuetes:

- Ese árbol necesita agua... –comenté yo.
- ¡Es cierto! –dijo la mujer–. El ahuehuete vive en el suelo, pero debe de tener... frescura, yo creo.
- ¿Frescura? –pregunté.
- Por eso sale el agua. Ese árbol es fresco, del árbol sale el agua debajo. O sea, él mismo... El mismo árbol saca la humedad del agua.
- ¿Sale el agua?
- Uno puede oírlo. Hace como ronquido el árbol, al salir el agua. El tronco. Rrrr. Se escucha.³⁰

²⁹ Véanse, entre otros, Good (2011), Lorente (2020c, 2020d).

³⁰ A. H, 58 años, Santa Catarina del Monte, 2/11/2022.

La agencia del ahuehuete difería con respecto a la de los árboles “domésticos”. No era dependiente, no requería que le dispensaran agua; podía procurársela por sí mismo. La hacía “salir” de la tierra debido a su calidad “fresca”, ejerciendo –se infiere del testimonio– un efecto de atracción sobre un elemento cualitativamente afín: “debe de tener... frescura, yo creo [...] el mismo árbol saca la humedad del agua”. Según una lógica simpatética, el líquido “sale” atraído y succionado por un ser de naturaleza ontológica semejante. La condición *fresca* del árbol ejercía un influjo sobre la humedad del subsuelo, haciéndola salir a la superficie. Frente a la dependencia del agua de los frutales, el ahuehuete obtenía el recurso por sí mismo. La mujer completó la idea al mencionar el sonido que emitía el ahuehuete y que se percibía al acercarse al tronco, al pedirle yo precisiones: “se oye como un ronquido, un run run, porque el árbol está sacando agua”.

En consecuencia, más que tratarse de un árbol que crecía a la orilla del agua, el ahuehuete constituía un ser “acuígeno” que la hacía brotar del suelo. Una operación genuinamente arbórea debido a dos factores: el carácter acuoso del árbol, y el “trabajo” del tronco. El árbol hacía aparecer el líquido de dentro de la tierra debido a la atracción derivada de su naturaleza acuosa, pero también a una fuerza de succión. Ésta se manifestaba, audible, en un sonido vibrante, prueba de la agencia del árbol.

Para la interlocutora, la acumulación de agua en torno a las raíces era una consecuencia lógica del proceso. El ahuehuete podía tomar húmedo un terreno que apareciera seco en origen, atraiendo y succionando el agua hacia su tronco y sus raíces “frescas”. Con frecuencia nacían manantiales de su base; también brotaban ríos, lagos. El ahuehuete podía generar en su derredor entornos acuáticos.

–Y esa agua que sale, adónde va –pregunté.

–Por eso se forman manantiales, ríos, incluso lagos, a veces –dijo–, qué fuerza será la que tiene ese árbol.

El agua manifestaba la “fuerza” y agencia del *espíritu* del árbol: su facultad no sólo para procurarse el alimento sino para crear entornos húmedos. Antes que requerir la atención humana como sucedía en el caso de los frutales, que reclamaban cuidados a cambio del fruto que brindaban, los ahuehuetes no entraban en relaciones dependientes. Manifestaban una autonomía relativa con respecto a los humanos. A su vez, resultaban partícipes de la co-creación de entornos o ambientes detonadores de distintas formas de vida, atraiendo el agua a su alrededor. Lo que no significaba al respecto, como veremos después, que su existencia corriera al margen de los seres humanos; ya que a menudo, se indica, los ahuehuetes se vinculan con la actividad humana y son inseparables de sus plantadores, aunque de un modo distinto que los frutales.

Así como el árbol frutal es resultado del proceso social de exhortaciones, reciprocidad e incluso violencia del dueño, que actúa induciendo –o más propiamente, “abduciendo” (Gell, 1998)– la agencia del árbol “desde fuera”, así el agua resulta de la agencia y condición del

ahuehuete, capaz de extraerla del subsuelo, incidiendo sobre un elemento externo al árbol. El fruto que el ahuehuete da de manera natural, cabría decir, es el agua. Esta agua nacida a los pies de los ahuehuetes se concibe provista de valiosas características, de cualidades ontológicas distintas de otras aguas, al constituir el producto del “trabajo” del ahuehuete. El agua y los parajes producidos por el ahuehuete incorporan, por tanto, la agencia y la “fuerza” del árbol.

Breve digresión: el ahuehuete de la población de Tepetitlán, en Hidalgo

Antes de continuar con la etnografía de la Sierra Texcoco y su relación con el ahuehuete de Chalma, referiremos un ejemplo ilustrativo de esta cualidad “acuígena” del ahuehuete tomado de otra región de México, de la que contamos con una narración etiológica o fundadora del origen del ahuehuete.

Tepetitlán, al suroeste del estado de Hidalgo, alberga el ahuehuete más ancho después del árbol del Tule, en Oaxaca. Recabamos el relato del surgimiento del enorme ahuehuete que muestra, de una manera más elocuente aún que el testimonio de la partera-curandera de Texcoco, la relación de este árbol con el agua. La narración nos revela que no estamos ante una conceptualización aislada.

El ahuehuete se erige hoy cerca de un río. El relato refiere cómo existía antes allí una llanura árida, que gracias a la presencia del ahuehuete se transformó.

El monte era tan seco, tan seco, que la mujer que vivía allí tenía que acarrear con un cántaro el agua del río para guisar. Se le ocurrió sembrar un ahuehuete. Aunque no tenía con qué regarlo. Usó el agua sobrante de cocer el maíz. Pero el árbol siguió creciendo. Entonces con sus raíces llamó al agua y alrededor brotó un manantial... [...] De lejos vienen a ver el famoso sabino que hizo brotar el agua (Lorente 2020a: 108-109).

La teoría acuígena del ahuehuete reducida a su mínima expresión. El árbol crece artificialmente donde no hay agua. Sólo necesita un poco de líquido para afianzarse. Después, sin agua, sigue creciendo, se infiere que “llamando” el líquido del subsuelo.

Finalmente hace brotar un manantial, convirtiendo la planicie en un sitio verde y fértil. Quedaría por inquirir si la ocurrencia de plantar un ahuehuete por parte de la mujer obedece al conocimiento del actuar del árbol, y al deseo deliberado de tener, cerca de la casa, agua disponible (el río estaba lejos). El ahuehuete es famoso por su acción extractora, que redundó en el tamaño que ahora posee.

El relato acaba describiendo el árbol actual. Sufrió tres incendios y una cara del tronco aparece quemada y ennegrecida. No obstante, continúa verde y con vida. En su interior alberga colmenas de abejas. Tácitamente, se presenta el carácter potencialmente regenerativo del ahuehuete: no muere por los incendios, rebrota, lo recubre una frondosidad verde y mantiene a una comunidad de seres que se sustentan en el árbol (ilustrada por las

abejas). En suma: una mención de la “vida” que anima, y al mismo tiempo dispensa, el ahuehuete. Regresemos a Texcoco.

El ahuehuete, dispensador de agua y de vida

Si el ahuehuete extrae el agua y crea enclaves hidrográficos, también es un ser que incide en los procesos vitales e infunde o propicia la vida. Se halla provisto de una suerte de vitalidad exponencial.

La partera de Texcoco dijo que su capacidad para extraer y hacer abundar el agua podía no obstante redirigirse ritualmente buscando hacer que el árbol interviniere directamente en los procesos vitales de los seres humanos. En este sentido, las facultades vivificantes y fertilizadoras del árbol podían estimularse mediante ofrendas. Esta modalidad de interacción con el ahuehuete no se empleaba nunca con los árboles frutales domésticos, a los que podía exigírseles o castigárseles para instarles a dar lo requerido. No obstante, el ahuehuete concedía lo solicitado únicamente mediante ruegos y dádivas, algo que la mujer enfatizó indicando las velas y otros dones que había visto se le ofrecían a este tipo de árboles. El “fuerte” *espíritu* del ahuehuete se manifestaba también en su corpulenta fisonomía y en su madera dura: el tronco y las ramas traslucían la particular naturaleza ontológica del árbol, una materialidad “viva”, poderosa que, más que envejecer, reverdecía.

Los ahuehuetes de Texcoco eran más jóvenes y, aunque asociados con una cascada, no tenían esta “fuerza” vivificante susceptible de ser puesta al servicio de los humanos. Porque, a mayor edad, mayor fortaleza y poder del árbol. Había que buscar ahuehuetes corpulentos y frondosos, de troncos gruesos. Mencionó que ella y un grupo de mujeres a las que había atendido en el parto acudían con frecuencia al árbol de Chalma a depositar “un rollo de ombligos”.³¹ Se trataba de un ahuehuete popularmente conocido en la Sierra de Texcoco. En la concepción local, del ahuehuete que crecía unos kilómetros antes del santuario salía agua y brindaba también “vida y salud” a las criaturas cuyos ombligos se colgaban en las frondas. Dado que esta práctica estaba más difundida entre los peregrinos de distintas regiones de México que acudían al árbol de Chalma, las teorías etnográficas de la Sierra podían ponerse en relación con ellas.

El ahuehuete de Chalma y la obtención arbórea de vida, salud y prosperidad

El santuario del Señor de Chalma es el centro de peregrinación más visitado de México tras la Basílica de Guadalupe. Unos kilómetros antes de la llegada, surge un alto ahuehuete,³² con un manantial salutífero en su base, cuya agua cristalina se derrama sobre seis piletas escalonadas.

³¹ “Ombligo” refiere aquí el fragmento de cordón umbilical que queda unido al vientre del recién nacido y se desprende días después del nacimiento.

³² El ahuehuete de Ocuilan surge en el camino del santuario de Chalma, municipio de Ocuilan de Arteaga, Estado de México. Mide más de 40 metros y tiene cerca de 230 años; puede ser abrazado por 20 personas tomadas de la mano.

La partera había dicho que el árbol la extrae de las profundidades y reviste propiedades milagrosas. Los peregrinos, hombres, mujeres y niños, se sumergen en un baño lustral para alcanzar, purificados, el santuario (figura 5). La gente destaca el valor salutífero de estas aguas, que también se toman y envasan en recipientes para llevarlas a casa o asperjar los vehículos con los que han llegado los peregrinos, como “bendición y protección”.

El ahuehuete recibe en el tronco y reja protectora ramos de flores, listones, exvotos y cruces. A lo largo de las frondas se observan bolsitas que contienen los “ombligos” de los recién nacidos. Las mujeres los arrojan a las ramas, para que queden suspendidos.³³ Primero encomiendan al árbol la salud y la vida de sus pequeños, antes del nacimiento. Después, tras el embarazo, acuden al ahuehuete para depositar en las ramas bajas, suspendiéndolos a veces más arriba, el fragmento del cordón umbilical de sus recién nacidos, buscando quizá que, a manera de “frutos”³⁴, se incorporen al ramaje y reciban mejor así la “fuerza” del árbol (figura 6). En consecuencia, el ahuehuete se torna en una suerte de árbol de la vida que no sólo dispensa agua salutífera; interviene también en la reproducción y prosperidad del ser humano.



Figura 5. Ahuehuete de Ocuilan, cercano al Santuario del Señor de Chalma. Las aguas asociadas con el árbol son concebidas como “milagrosas” por los peregrinos. Fuente: Venerables Árboles.

³³ La práctica ya era antigua cuando en la década de 1960 Tibón (1987) hizo al respecto apuntes de lo que sucedía en torno al ahuehuete de Chalma y de la costumbre de colgar los “ombligos”. Antes, en bolsitas de algodón, hoy, de plástico y con el ombligo unido a la pinza plástica empleada en los hospitales (como observamos en agosto de 2023).

³⁴ Esta imagen de “frutos” nos fue sugerida por una de las peregrinas.



Figura 6. Ahuehuete de Ocuilan con exvotos y bolsitas con los “ombligos” de los recién nacidos suspendidos por las peregrinas. Fuente: Archivo del autor

En agosto de 2023, durante mi trabajo de campo, las autoridades buscaban evitar que las peregrinas colgaran los ombligos del árbol, dirigiéndolas para este fin al santuario.³⁵ No obstante, el ahuehuete seguía constituyendo el lugar elegido. Las mujeres con las que hablé coincidían: “el árbol va a cuidar del bebé”, “lo protege”, “le da salud”; ninguna mencionó al respecto el santuario ni al Señor de Chalma. “Los dejamos en el árbol”.

La partera curandera de Texcoco explicó, con mayor detalle:

Todas esas ‘flores’ que ponen en el árbol es para que el bebé viva, y para que la señora esté bien y no le pase nada en su matriz, para que tenga otro bebé. El bebé va a nacer bien, va a estar sano; por eso las señoras cuelgan esas ‘flores’... Cuando nosotras vamos a pasear por allí, dejamos un rollo de ombligos: porque con eso va a vivir la mamá, va a vivir el niño, será muchacho, se va a casar... Porque tiene su contenido [significado] eso de dejar el ombligo. Es para que el árbol le dé vida al niño, a la señora, a la familia, de veras. Por eso lo dejan así.³⁶

Nótese que la partera usó el término “flores” para referir los ombligos. Este término es significativo pues, en sus procesos iniciáticos y experiencias oníricas, las parteras *ven* a los niños que nacerán como “flores” (Lorente 2020c: 49, 172).³⁷ En el caso del árbol, las “flores” son los ombligos que son, por extensión, los niños. Existe una estrecha identificación entre las

³⁵ Una serie de carteles fijados en las inmediaciones del árbol indicaban la pertinencia, de acuerdo con las autoridades locales, de llevar los ombligos al santuario.

³⁶ Testimonio de A. H., 21/8/2023.

³⁷ Soñar con flores es soñar con los niños que van a nacer. Cuando las parteras, durante sus experiencias oníricas, reciben el “don” para ejercer dicha actividad, éste se manifiesta en la entrega de un ramo de flores por la entidad divina que eligió a la mujer, generalmente descritas como Dios o la Virgen.

“flores” y el bebé. El árbol se cubre de ombligos como si estuviera “floreado” de niños. Las mujeres de Chalma no usaron el término “flores”; explicaron que hacían la “promesa” y pedían salud y vida para el bebé y regresaban después a “colgar” el ombligo en el ahuehuete, como agradecimiento. Pero la partera prolongaba este argumento señalando los efectos beneficiosos que tenía el árbol de ahuehuete sobre los recién nacidos y sus familias por medio del vínculo que representaba el “ombligo”. Por medio del cordón umbilical, el árbol transfería cualidades y atributos vitales no sólo a la criatura recién nacida, sino también a la madre: “es para que el bebé viva, y que la señora esté bien y no le pase nada en su matriz, para que tenga otro bebé”. Influía en el recién nacido y en la capacidad reproductiva de su progenitora. Pero la capacidad vivificadora del ahuehuete se proyectaba también a las siguientes fases vitales del desarrollo del niño, incluyendo acontecimientos sociales en el mismo proceso: “va a vivir el niño, será muchacho, se va a casar”. La conexión del ahuehuete y sus atributos de prosperidad se expandía al grupo familiar del bebé. En el testimonio, la noción de “vida” involucra tanto el sentido de supervivencia física y de resistencia (“fuerza”), como un estado ajeno a la “enfermedad”, incluyendo aspectos deseables relacionados con la completitud y la maduración social de una persona, como el matrimonio.³⁸ La influencia del árbol sobre las personas constituiría, se infiere, un acompañamiento vital: un efecto constante del “fuerte” *espíritu* arbóreo sobre el ser humano a lo largo del ciclo vital. El vínculo excede la supervivencia y bienestar del recién nacido, en el concepto popularmente extendido entre las peregrinas. Se trata de una concepción relacional que define también al niño como vinculado y constituido por el conjunto de parientes y relaciones que convergen en él, y que están involucrados en su creación y en su desarrollo. Su conformación como “persona” está configurada por la participación y ligazón con otros parientes, todos los cuales se hayan, por extensión, vinculados asimismo con el árbol a través del “ombligo”. El cordón umbilical opera como un vínculo entre el árbol y el niño³⁹, pero también entre el árbol y un número de personas que lo rodean y participan de la condición de “persona humana” del infante. El ombligo, más que un hilo unitario, enlazaría a una colectividad con el ahuehuete.

El árbol se equipara así con un “dador de vida” que augura la existencia y el buen porvenir del infante y sus parientes, de forma relativamente indistinguible, abarcando –y contribuyendo a completar– al mismo tiempo estados y procesos vitales.⁴⁰ Si el niño incorpora algo de sus parientes, también incorpora del ahuehuete cierta cantidad de “fuerza” que contribuye a su vitalidad humana. Aunque sería exagerado decir que el niño recibe la “vida” del árbol, no lo es precisar que cierta cantidad de “fuerza” arbórea se transmite de forma

³⁸ La vida como estado (*yoli*) y como proceso (*nemi*), de acuerdo con los términos en náhuatl (véase la nota 40). Pese a expresarse en español, la partera-curandera es partícipe de estas nociones, presentes en las concepciones sobre la vida en la Sierra de Texcoco (Lorente, 2020b, 2020d, 2022).

³⁹ De acuerdo con esta lógica, cabría afirmar que el cordón umbilical *es* el niño; de ahí que ambos sean “flores”.

⁴⁰ Entre la población nahua, estas dos nociones de “vida” con que se relaciona el ahuehuete en su vínculo con los niños se corresponden con dos términos en náhuatl: *yoli*, “nacer”, “estar vivo”, o *yoltoc*, “vivo”, “está vivo”; y *nemi*, que remite a la dimensión activa de la vida, “vivir”, “caminar”, “avanzar en el curso de la vida”, “desarrollarse”: la vida como proceso que se prolonga en el tiempo (Good, 2011: 196; Chamoux, 2011: 159-169).

vivificante (en su acepción más amplia) al niño gracias al contacto del ombligo con el ahuehuete. ¿Es entonces la “fuerza” vegetal requerida en la propiciación de la “vida” humana?⁴¹ Y podría plantearse al respecto otra cuestión: ¿en la constitución ontológica del ser humano deben participar activamente los árboles? Esta cuestión nos introduce en el problema de si la “naturaleza” humana surgiría en una interacción con otro tipo de seres, en este caso, con entidades arbóreas. *Surgir* implica aquí completarse, afianzarse, alcanzar la maduración corporal y anímica, vital, y social. Llegar a ser un “humano completo” y cumplir el ciclo de desarrollo que implica el crecimiento y el desenvolvimiento social, requeriría, para su óptimo desarrollo, de la presencia de un árbol. Pero no de cualquier tipo de entidad arbórea; ya que, como vemos, en el pensamiento indígena estas entidades son cualitativa, ontológicamente diferentes. En este contexto, ¿qué árboles son más apropiados para devenir persona humana?

Detengámonos en un breve inciso. La práctica de colgar cordones umbilicales de los árboles es una costumbre ampliamente difundida en Mesoamérica. La etnografía nos brinda multitud de ejemplos. No obstante, al examinarlos con cuidado, es posible reparar en que lo que se tiende a buscar en estos casos es distinto de lo que la partera de Texcoco y las peregrinas explicaron sobre el ahuehuete de Chalma (que, frente a otros tipos de árboles, concentra, colectivamente, todos los ombligos).

Lo que se persigue en aquellos casos en que los ombligos se cuelgan de los árboles parece responder a fines más restringidos. Comprende facultades o cualidades puntuales y, a menudo, atañe sólo a los varones. Véanse algunos ejemplos. Entre los tzotziles de Chiapas, “el padre realiza las operaciones mágicas con el cordón ya seco. Si se trata de un muchacho, lo amarra a una de las ramas más altas de un árbol elevado, para que éste sea capaz de trepar sin miedo alguno a cortar fruta” (Guiteras, 1996: 99). Los totonacos de Puebla cuelgan el ombligo del niño en la copa de un árbol, para que, al llegar a adulto, éste pueda trabajar en la altura sin perder el equilibrio (Castro, 1986). Los nahuas de Sierra Norte de Puebla, por su parte, consideran que “la diferenciación entre los sexos se puede favorecer dando destinos diferentes (sobre los árboles para los varones, bajo el metate doméstico para las mujeres) a partes (como el ombligo)”, lo cual incidirá en las actividades futuras del infante (Lupo, 2013: 77). Las referencias de este tipo proliferan en la etnografía.

⁴¹ Continuando el argumento, recurrimos a otro registro etnográfico que permite ampliar el rango de aplicación de esta idea de necesidad de la fuerza vital arbórea para el óptimo desarrollo humano. Entre los teenek de la Huasteca Veracruzana, ante graves males infantiles, se busca como “padrino del bebé” a un árbol ajeno al ámbito doméstico. Por el discurso del curandero, la presentación de los parientes, compartir aguardiente y ofrendarle monedas, el árbol se torna en pariente del niño, al que protegerá 25 años. El niño será entonces “suficientemente fuerte” y podrá cortar el árbol. El rito terapéutico, muy generalizado, “se llevaba a cabo para cada niño en un momento u otro de su joven vida”. La clave de relación entre el árbol compadre y el niño radica en que “el árbol [...] obtiene su fuerza de la tierra, y lo mismo va para el individuo íntimamente ligado a él. La identidad de esta persona obtendría sus fuerzas directamente de la tierra vía el árbol” (Ariel de Vidas, 2003: 317-320). El elemento común es la “fuerza”, vehiculada en este caso desde la tierra, a través del árbol.

Estos árboles involucrados se requieren por su altura, buscando que ello derive en la adquisición de cualidades concretas (valentía, equilibrio), relacionadas con los roles masculinos. No parece relevante el tipo preciso de árbol, y el mecanismo ritual apunta en apariencia a una magia imitativa: situar el ombligo en la altura transmite la familiaridad de esta exposición al sujeto propietario (que, mediante una magia contagiosa, asume que lo que estuvo en contacto –el ombligo– permanece en contacto). Nada se dice de la obtención de algún tipo de vitalidad o “fuerza” arbórea que, mediante la conexión con el árbol, intervenga en la constitución general del niño y su discurrir, vital y social, por la existencia; no se hace, por último, partícipe de esta vitalidad a las mujeres.

Pareciera que el ahuehuete reviste un estatus distintivo en el mundo arbóreo y que se asocia de una manera estrecha con la vitalidad que es capaz de dispensar. Una vitalidad “fuerte”, potente, susceptible de hacerse intervenir, como un cauce suplementario, en la vitalidad humana. En el centro de México no contamos con otros árboles a los que se les atribuyan estas características ontológicas. Quedaría, no obstante, preguntarse si estas facultades son privativas del ahuehuete de Chalma o una condición común a este tipo de árbol.

En este sentido, contamos con valiosos registros pertenecientes al pasado que permiten ofrecer una respuesta a esta pregunta. Se trata del reporte efectuado por Tibón en la década de 1960, del que se deriva que, además del de Chalma, en esa época existían en otras regiones del centro de México lo que él denomina, significativamente, “ahuehuetes de los ombligos”. No se trata, pues, la práctica de algo privativo del árbol de Chalma. Los otros ahuehuetes eran objeto del mismo tratamiento ritual:

En algunos distritos del estado de México hay ahuehuetes en que se cuelgan exclusivamente los ombligos, como siempre ocultos en bolsitas de manta. [...] A seis kilómetros de Tenango del Valle, en San Lorenzo, hay uno de estos árboles; la gente viene de lejos para llevar a cabo el rito ancestral. Hay tres árboles más: uno en la ex hacienda de gavia, cerca de Zinacantepec; el segundo en la región de Tenancingo y uno más, cerca de Sultepec. En general los árboles de los ombligos se ocultan en la espesura de los bosques. [...] [En] el Sacro Monte de Amecameca [...] se sube al santuario entre dos hileras de ahuehuetes [...] y durante todo el año se pueden ver, colgando de las ramas o pegados a los troncos de los viejos sabinos, las bolsitas de manta o telas de colores con los ombligos, *iguales a las que los peregrinos confían a la protección divina en el ahuehuete de Chalma* (Tibón, 1981: 162, 157, énfasis añadido).

Que las propiedades vivificantes derivan del ahuehuete en tanto árbol concreto y no del ejemplar de Chalma por su asociación con el santuario y sus cualidades “sagradas” queda, pues, elucidado. En el pasado había enclaves regionales a los que acudían pobladores de distintos lugares circundantes buscando los ahuehuetes en los que se colgaban colectivamente los ombligos. Esta cartografía permite comprobar la validez del análisis que, a partir del árbol de Chalma, planteamos aquí.

La facultad vivificante del árbol de Chalma se pone a su vez en relación implícita con su cualidad acuígena: la vida que da el ahuehuete al ser humano emana de un árbol que hace brotar el agua. Vida y agua parecen surgir identificadas en un mismo complejo conceptual y semántico: el ahuehuete da vida y agua, da agua y vida. Los peregrinos que asisten a Chalma insisten en que “de las raíces del árbol nace un manantial de agua cristalina”; el ahuehuete “vive sobre un manantial que mana de sus raíces”. El agua y la vida comparten la lógica arbórea del ahuehuete: algo que parte de él –agua subterránea, “fuerza” vital– se distribuye hacia el entorno, de manera vivificante, por efecto del *espíritu* y la agencia del árbol. Pero agua y vida no aparecerían como cosas separadas. Podría pensarse legítimamente que el agua que extrae el árbol comparte las características vivificantes, terapéuticas y fertilizantes que se atribuyen al ahuehuete, sus cualidades genésicas y fecundas. Las mujeres que se bañan estas aguas se tornan, dicen los peregrinos, fértiles.⁴² El agua del ahuehuete es un agua “viva”, un agua imbuida de la vitalidad potente del árbol. Del mismo modo que los infantes reciben la “fuerza” y la vida de los ombligos colgados en sus ramas, las aguas del ahuehuete propician la reproducción en las mujeres.

La prosperidad general concedida al árbol de Chalma incluye un último aspecto. Al ahuehuete se considera que es posible solicitarle peticiones vinculadas con el bienestar económico, el progreso personal, la suerte en el trabajo, la armonía familiar. En realidad, estos aspectos quedan subsumidos bajo las nociones de fertilidad y fuerza genésica asociadas con el árbol. En un segundo testimonio ofrecido por la partera de Texcoco, que veremos a continuación, ésta se refirió a cómo es posible solicitar los favores del ahuehuete por intercesión de un “rezo” y una vela blanca. Parecen atestiguarlo los listones y fragmentos de tela que cuelgan del árbol con peticiones, agradecimientos y fotografías. En este caso, frente a los árboles domésticos, no son palabras persuasivas, exhortaciones o amenazas, sino ruegos lo que se le dirige al árbol. Se trata de un lenguaje humilde y reverencial más cercano al que se emplea con las deidades que revisten potencia, “fuerza”. El tratamiento pone en evidencia que la ontología del ahuehuete está muy lejos de la de los árboles domésticos y cómo la vitalidad que dispensa requiere de un tipo de acercamiento consecuente. También revela que el “rezo” al que se refirió la partera constituye en realidad un parlamento o el inicio de un diálogo con la entidad arbórea (el *espíritu* del árbol), capaz de escuchar el lenguaje humano, entenderlo y actuar en consecuencia:

Por eso deja la gente allí también su ofrenda. Lo dejan en el árbol. Una vela blanca, chiquitita. Préndala y pídale usted lo que quiera: su bienestar, el de su casa, su trabajo... Vamos a suponer que usted le reza, le va a pedir un deseo. Entonces el ahuehuete escucha. El árbol da. Tiene *espíritu*. Él puede... Porque el árbol crece, está así erguido, se desrama [extiende sus ramas, haciéndose frondoso], y sí da lo que le vaya a pedir. Se deja la vela abajo, cerca del tronco, o en la reja, y se le pide por la salud, por el trabajo, por la prosperidad de usted y de su familia. Se pide con esa velita, le reza. Humilde, con devoción.

⁴² De manera coincidente, escribe González Torres: “Cerca de Chalma hay un viejo ahuehuete (*Taxodium mucronatum*), debajo del cual nace el principal manantial que forma el río de Chalma, con cuyas aguas se bañan o se untan el cuerpo las mujeres que desean tener hijos” (2005: 104).

Ayer una señora me contó que había visto dos pájaros, grandes, gordos, bajar volando desde el ahuehuete hasta la base del tronco. Y es que el árbol mantiene a los animales, porque da vida.⁴³

El poder del árbol se atribuye, una vez más, a su *espíritu*: “el ahuehuete escucha. El árbol da. Tiene *espíritu*. Él puede... Porque el árbol crece, está así erguido, crece, se desrama [se hace frondoso], y sí da lo que le vaya a pedir”. La misma “fuerza” del ahuehuete que anima el crecimiento del árbol, descrito visualmente por la partera, es la que se pone en acción para cumplir las peticiones personales (“Él *puede...* Porque el árbol *crece*”). El desarrollo vegetal del ahuehuete desarrollándose en multitud de ramas hacia la copa atestigua la fuerza del *espíritu* arbóreo, la fuerza que le permite tal grado de crecimiento, y del mismo modo, una fuerza capaz de concretarse en peticiones que requieren una considerable cantidad de energía para concretarse. La partera quiere dar a entender las posibilidades del árbol para cumplir “deseos” a partir de la observación de su configuración vegetal: poderoso por lo corpulento, por lo frondoso; y corpulento y frondoso por lo poderoso. Puede crecer, puede dar. Además, frente a los árboles domésticos, el ahuehuete recibe ofrendas (velas, y como veremos ahora, monedas), que no son propiamente obsequios para un árbol (no se le ofrecerían a los frutales), sino dotaciones de “fuerza” para seres poderosos. Al pie del árbol, significativamente sumergidas en las aguas que brotan entre sus raíces de acuerdo con varios testimonios, brillaban esas ofrendas que vehiculaban valor dirigidas al ahuehuete. Pudimos así constatar algunas de las peticiones de prosperidad hechas al árbol por los peregrinos en las monedas arrojadas al agua, que rutilaban bajo la superficie. Las peticiones plasmadas en las ofrendas-moneda estaban entre las raíces del ahuehuete, lugar del que manaba el agua-vida del árbol.

Finalmente, el testimonio de la partera incluye un aspecto más. Las facultades genésicas derivadas de la “fuerza” del árbol no se ponen en relación únicamente con su crecimiento o los favores concedidos a los seres humanos. El ahuehuete se presenta como sustentador de una diversidad de formas de vida que prosperan en su ramaje y su tronco, que tienen su residencia y refugio en las alturas, y a las que probablemente el árbol, se infiere, les brinda sustento: “una señora [...] había visto dos pájaros, grandes, gordos, bajar volando desde el ahuehuete hasta la base del tronco. Y es que el árbol mantiene a los animales, porque da vida.” La vitalidad dispensada por el ahuehuete involucra a distintos ámbitos y seres, comenzando por el mismo árbol y comprendiendo también a los animales que residen en él y a los humanos que lo interpelan, beneficiarios todos ellos de la transmisión de una “fuerza” animadora.

Linajes de ahuehuetes, humanidad y ancestralidad. La vitalidad del árbol seco

Las peregrinas de Chalma no inscribieron el ahuehuete del manantial en un contexto más amplio que el del santuario; lo percibían como una entidad vegetal única, distintiva, sin equivalente arbóreo conocido. Sin embargo, la partera de Texcoco situó el origen de este árbol en relación con otros ahuehuetes, y dio a entender que su nacimiento no se debía a un acto casual o espontáneo de reproducción vegetal. Explicó:

⁴³ Testimonio de A. H. ante en el ahuehuete de Chalma, 20/8/2023.

No sé hace cuánto... pero en aquel tiempo, cuando los inditos eran los señores, pues dicen que el ahuehuete era su árbol de ellos. Era el árbol donde se quedaban, y donde se asombraban [recibían su sombra], por eso ese árbol era sagrado para los señores... Era su árbol de ellos. O sea que los señores se guardaban debajo, y esos árboles... muchos son muy antiguos... los plantaron ellos. Y de veras son sagrados.

Y este árbol de Chalma pues lo plantaron los indios de antes de una semilla que trajeron del árbol de Tacuba, el que está en México... La trajeron de allá. O sea que el ahuehuete de Tacuba es más antiguo que este de Chalma. Y éste es como el hijo... Es hijo de aquél. Porque una semilla vino de allá, y la plantaron acá. Ellos, esos señores, la trajeron. Esos árboles nacen unos de otros, y el de Tacuba que está en México es más antiguo que este de Chalma; éste es el hijo.⁴⁴

Esto es, que los ahuehuetes no nacían “espontáneamente”, sino que habían sido plantados por los “señores indios” del pasado, haciéndolos descender unos de otros. Los ahuehuetes aparecían formando una suerte de linaje en el que, mediante relaciones de parentesco, unos derivaban de otros. Al mismo tiempo, estas relaciones de filiación se vinculaban con una dimensión territorial según la cual los “hijos” de un árbol podían crecer muy lejos del lugar donde se encontraba el “padre”. Tanto la selección de la semilla como el traslado y la plantación constituyan actos ejecutados deliberadamente por seres humanos. Subyacía a esta concepción el origen antropogénico de los ahuehuetes, como exemplificaba el árbol de Chalma. De este modo, los ahuehuetes, siendo seres “vegetales”, se asociaban estrechamente con los ancestros. El plantador quedaba involucrado en el crecimiento del nuevo árbol (en cierto modo, como los frutales, pero los ahuehuetes no recibían los cuidados de aquéllos).⁴⁵ Estos árboles se tenían como seres individuados, distintivos, identificados por un gentilicio –“de Tacuba”, “de Chalma”– y al mismo tiempo como descendientes entre sí. Un aspecto importante es que la interlocutora puso en relación sus vínculos de parentesco con la compartición de los mismos atributos; esto es, con una consubstancialidad de los ahuehuetes parentalmente emparentados. Los árboles de Chalma y de Tacuba, aunque distintos en sus configuraciones y apariencia, compartían las mismas cualidades potentes entre sí.

Para ilustrarlo, ofreció una serie de detalles significativos. No se refirió al árbol de Tacuba como “seco” (figura 7).⁴⁶ Tampoco aludió en ningún momento al episodio de la Noche Triste.⁴⁷ A su juicio, el árbol continuaba esgrimiendo cierta agencia relevante. Sabía de quienes habían ido a

⁴⁴ Partera A. H, explicación ante en el ahuehuete de Chalma, 20/8/2023.

⁴⁵ La misma lógica aparecía en el mito de origen del ahuehuete de Tepetitlán, en Hidalgo, que ya vimos más arriba, cuyo origen antropogénico derivaba de la mujer que lo plantó y regó en un terreno seco. Por su parte, los ahuehuetes de Chapultepec, se enfatiza, fueron plantados por Nezahualcóyotl. Pareciera que nos encontramos ante una constante, en la que siempre se menciona al plantador humano responsable de la existencia de cada ahuehuete específico.

⁴⁶ El ahuehuete conocido popularmente como El árbol de la Noche Triste, situado en la calzada México-Tacuba de la Ciudad de México, se secó en las últimas décadas del siglo xx por la contaminación y la falta de agua derivada del desarrollo de la capital, a lo que se suman los distintos incendios que sufrió el tronco. Lo retrata evocadoramente el óleo homónimo de José María Velasco (1885).

⁴⁷ Noche Triste se refiere a la derrota de Hernán Cortés y sus aliados tlaxcaltecas en las afueras de Tenochtitlán el 1 de junio de 1520, a manos del ejército mexica.

solicitarle al ahuehuete prosperidad personal y familiar tal y como sucedía con el de Chalma, llevándole una veladora. Era, pues, un ahuehuete vigoroso, provisto de fuerza vital y de facultades revitalizantes. Nunca lo describió como “muerto”, ni puso en relación el haberse “secado” con el estar “muerto”, como si la conservación del grueso tronco y atisbos de las ramas constituyera el hecho relevante. El árbol podía continuar prodigando y manifestando “fuerza”, se infería de sus palabras, por la presencia del maderamen, de su armazón de madera. Verde el de Chalma y “seco” el de Tacuba, se trataba en ambos casos de árboles “vivos” y fertilizadores, concebidos como “padre” e “hijo”, y cuyas cualidades genésicas eran, en consecuencia, equivalentes. Para la partera, así lo pensaban también quienes acudían a pedirle al árbol de Tacuba. En suma, los vestigios de un ahuehuete pueden constituir un árbol actuante.



Figura 7. Árbol de Tacuba o árbol de La Noche Triste, calzada México-Tacuba. Un ahuehuete “seco” no es un ahuehuete “muerto”. Fotografía: David Lorente

Una dimensión de la asociación del ahuehuete con los ancestros se puso así en evidencia. Como es bien sabido en distintos dominios de las culturas indígenas mesoamericanas, las cualidades de dureza y de sequedad se ponen a menudo en relación con los ancestros. Encontramos en esta categoría piedras, cerros, huesos o incluso momias, paradigma de seres desecados y endurecidos, pero no por ello carentes de agencia; sino al contrario.⁴⁸ También los huesos

⁴⁸ Véanse, por ejemplo, López Austin (2015), Galinier (1990) o Neurath (2008), en relación con otros contextos indígenas.

antiguos albergan en distintas ocasiones la “fuerza” y capacidad genésica, lo que los torna en referentes fértiles, óptimos en los procesos destinados a la regeneración de la vida.⁴⁹ ¿Por qué habría entonces de carecer de agencia la madera dura de un árbol que se identifica por sus potenciales cualidades genésicas y que constituye el paradigma arbóreo de una entidad vivificante y ontológicamente poderosa, asociada a su vez con los gobernantes ancestrales que lo plantaron? Esta concepción explica las peticiones al árbol de Tacuba aun mostrando éste una exterioridad tan distinta del árbol de Chalma, pero siendo, *stricto sensu*, no sólo un ahuehuete actuante capaz de infundir “fuerza”, sino el “padre” o progenitor (¿más poderoso, entonces?) del que preside el santuario.

La materialidad del tronco y las ramas de un ahuehuete atestigua en ocasiones la presencia de un árbol actuante. Un ahuehuete “seco” está entonces lejos de constituir un ahuehuete “sin vida”,⁵⁰ y es posible que la actividad generadora de su particular espíritu arbóreo se preserve, de una u otra forma, en la madera.⁵¹ Surge entonces la pregunta de si los objetos y ofrendas hechos de ahuehuete son partícipes de los atributos activos del árbol; si emplear –en construcciones hidráulicas o depósitos rituales– partes de él permite convocar o detonar las dimensiones agentivas de distinto tipo albergadas en la madera.⁵²

El ahuehuete de Santa María del Tule, Oaxaca: del ‘árbol de agua’ a la prosperidad económica

El ahuehuete más longevo de México se halla en la población de Santa María del Tule, en Oaxaca,⁵³ con 2000 años de antigüedad. Se trata tal vez del ejemplo paradigmático en el que las dimensiones vegetales y la edad del árbol son puestas en relación inextricable con el “poder” y la “fuerza” que se le atribuyen. Si bien pertenece a una tradición cultural distinta, pues lo circundan poblaciones mixes y zapotecas, las teorías indígenas sobre el origen y agencia de este árbol son susceptibles de dialogar con las vistas más arriba, y entenderse quizá como variaciones de una concepción mesoamericana más extendida.

⁴⁹ Acerca de la presencia de los huesos en la reproducción de la vida en distintos contextos mesoamericanos actuales y precolombinos, véanse Dehouve (2008) y Olivier (2015). Los huesos se presentan como elementos deseables para ser reproducidos ritualmente en el pan de Día de Muertos que será ofrecido en los altares (Lorente, 2020b).

⁵⁰ Que un ahuehuete “seco” no sea un ahuehuete “sin vida” desafía la concepción convencional sobre la separación entre lo animado y lo inanimado, y, al hacerlo, plantea a su vez formas de pensar de una manera diferente nociones como “vida”, “animación” o “agencia” en el ámbito de los árboles mesoamericanos.

⁵¹ Ejemplo de ello es el árbol de Tacuba, pero también, quizás, el ahuehuete Sargent o Vigilante que se conserva, seco, en el Parque de Chapultepec, y del que en ocasiones se habla como si se tratara de un árbol “vivo” (lo que subraya la personificación recogida en su nombre).

⁵² Vimos al inicio cómo De la Serna planteaba la presencia de la agencia del árbol en la madera. Esto es común en otros contextos culturales. Véanse dos ejemplos. En las antiguas culturas campesinas europeas, de acuerdo con Frazer, se concebía que el *espíritu* que animaba el árbol, aún derribado y aserrado éste en tablones, podía “estar escondido en el maderamen, y por esto se afanan algunos en propiciarlos antes o después de ocupar la nueva casa” (Frazer, 1998 [1922]: 150). Entre los cashinahuas de la Amazonía peruana, el árbol lupuna (*Ceiba pentadra*) es considerado un ser peligroso y depredador; sin embargo, en los ritos de iniciación femenina, el árbol es “pacificado” para convertir sus raíces cortadas en taburetes de los que las neófitas, en vez de ser devoradas, recibirán el conocimiento de cómo vivir una vida tranquila (Lagrou, 2009: 207). Volveremos más adelante sobre la agencia de la madera del ahuehuete y otros elementos del árbol desprendidos de éste.

⁵³ El Árbol del Tule crece en el valle oaxaqueño de Tlacolula, a 12 kilómetros al norte de la capital del estado.

Frecuentamos el árbol en dos ocasiones: hace casi 30 años, durante julio de 1996, y, con mayor detalle, en agosto de 2022, cuando se lo presentaba como el primer recurso económico-turístico de la población.⁵⁴ Cotejaremos su etnografía con los casos de Texcoco, Hidalgo o Chalma.

El ahuehuete de Santa María se erige en el atrio de la iglesia⁵⁵ (figura 8), junto a la plaza del pueblo; tiene una altura de 42 metros y 48 metros de circunferencia, y es considerado el árbol más ancho del mundo. Más de 30 personas unidas de las manos pueden abarcar su perímetro, y su sombra es capaz de albergar a 500 personas. El grueso tronco posee una diversidad morfológica de protuberancias y excrecencias, dando lugar a una configuración vegetal única.



Figura 8. Árbol de ahuehuete junto a la iglesia de Santa María del Tule. Fotografía: David Lorente

Al menos desde el siglo XVI existen referencias del árbol del Tule hechas por distintos viajeros y cronistas, que visitaron el lugar o transmitieron observaciones de terceros. Contamos así con fuentes documentales que abordan aspectos diversos del ahuehuete, en los que se deslizan en ocasiones datos etnográficos.

⁵⁴ Aunque en el discurso local se presenta al árbol como recurso económico principal de la población –un aspecto relevante, como analizaremos después–, los censos revelan que las fuentes principales de ingresos de las personas de la comunidad son la migración a Estados Unidos y los trabajos asalariados en la ciudad de Oaxaca.

⁵⁵ La relevancia ritual del ahuehuete en la época precolombina y colonial explica seguramente el levantamiento del templo católico a un costado del mismo en el siglo XVII.

El jesuita José de Acosta incluye en su obra *Historia natural y moral de las Indias* información sobre al árbol del Tule, proporcionada por su hermano, rector del Colegio de Oaxaca. Su testimonio, además de aludir a la “enorme grandeza” de un árbol que destacaba entre otros de las Indias, indica algunas de las prácticas rituales asociadas, en el siglo XVI, con este árbol

que está en Tlacochabaya,⁵⁶ [población situada] a tres leguas de Oaxaca, en la Nueva España. Este, midiéndole apostá, se halló en sólo el hueco de dentro tener nueve brazas, y por de fuera medido, cerca de la raíz, diez y seis brazas, y por más alto, doce. A este árbol hirió un rayo desde lo alto por el corazón hasta abajo, y dicen que dejó el hueco que está referido. Antes de herirle el rayo, dicen que hacía sombra bastante para mil hombres, y así se juntaban allá para hacer sus mitotes y bailes y supersticiones; todavía tiene rama y verdor, pero mucho menos. No saben qué especie de árbol sea, más de que dicen es género de cedro (Acosta 2003 [1589]: cap. XXX, lib. IV, p. 272).

De la referencia de Acosta se infiere que el árbol de Tule era un espacio ritual previo a la llegada de los españoles, un paraje de importancia ceremonial para los pobladores de la zona. Los bailes y mitotes hablan de la centralidad del árbol en la vida comunitaria local, y se entiende que una población considerable los realizaba en un espacio que “hacía sombra bastante para mil hombres”; registros posteriores permiten indagar en las “supersticiones”. En lo que se refiere al hueco interior del árbol, testimonios del siglo XIX lo ponen en relación con otros aspectos. Volveremos sobre ello.

Humboldt recogió dos siglos después sus comentarios sobre el árbol en *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*.⁵⁷ Destaca la excepcionalidad de su anchura y plantea la hipótesis de que el ahuehuete del Tule no era un sólo árbol, sino tres troncos distintos fundidos entre sí:

En el pueblo de Santa María del Tule, a tres leguas de la capital, se halla un enorme tronco de sabino (*Cupressus disticha* [hoy *Taxodium mucronatum*]) que tiene 36 metros de circunferencia. Este árbol antiguo es aún más grueso que el ciprés de Atlixco, [...] que el dragonero de las Islas Canarias y que todos los baobabs (*Adansonia*) de África. Pero examinándolo de cerca, el señor Anza ha observado que aquel sabino, que sorprende a los viajeros, no es un sólo individuo, sino un grupo de tres troncos reunidos (Humboldt, 2014 [1822]: lib. III, cap. VIII, p. 171).

La hipótesis de Humboldt constituyó un problema de discusión para los botánicos y guió los estudios del ahuehuete desde el siglo XIX hasta fines del XX, prevaleciendo la noción unitaria del tronco (Conzatti, 1921; Debreczy y Racz, 1997-1998).

El árbol se incorporó visualmente a la historia de México sesenta años después, cuando el historiador, cartógrafo y geógrafo Antonio García Cubas incluyó su ilustración en el *Atlas pintoresco e histórico de los Estados Unidos Mexicanos* (1885) (figura 9).

⁵⁶ Una población próxima a Santa María del Tule; se trata, tal vez, de una confusión.

⁵⁷ Algunos críticos cuestionan si Humboldt pudo observar el árbol o sus comentarios se derivan de informaciones de terceras personas (Conzatti 1921).



Figura 9. Árbol del Tule, ilustración de Antonio García Cubas (VIII Carta Agrícola, 1885).

Una serie de estudios botánicos del árbol se sucedieron en el siglo XIX,⁵⁸ a los que siguió una obra exhaustiva de cincuenta páginas –*Monografía del árbol de Santa María del Tule*, de Cassiano Conzatti–, publicada en 1921, que sintetizaba y discutía las anteriores. Otros textos botánicos escritos desde entonces fueron debatidos y ampliados por Debreczy y Racz (1997-1998) y Jiménez (1990).

Pero en este panorama de registros documentales no existe ninguna etnografía sobre las nociones y prácticas relativas al ahuehuete del Tule, y no sabemos cómo era conceptualizado y tratado el árbol por los pobladores.⁵⁹

A continuación ofreceremos nuestros propios registros de campo en una secuencia que contempla a la vez las referencias y los datos etnográficos puntuales que aparecen dispersos en algunos textos referidos al árbol escritos en el siglo XIX. El diálogo ahonda en las concepciones y permite apreciar cierta transformación desde mediados de 1800 hasta el presente. El tronco, de un lado, y el agua, de otro, se destacan como aspectos centrales.

⁵⁸ Véanse por ejemplo los textos de Bolaños (1857), Ortega Reyes (1884), Charnay (1884, 1990 [1863]), Batres (1887), Villaseñor (1892), Campbell (1895: 129-130), Olavarria y Ferrari (1896) y Alvarez (1895-1898).

⁵⁹ Las crónicas de los viajeros del siglo XIX, centradas en el origen, dimensiones, medidas específicas y otros aspectos relacionados, cuestionan u omiten las concepciones nativas del árbol como simples supersticiones, y pocos relatos contienen información sobre las prácticas de los pobladores comunitarios en torno al ahuehuete.

Juan N. Bolaños, tras referir aspectos botánicos en un artículo de 1857, precisa:

Este árbol singular tiene grande abundancia de jugos saviales. Por la concavidad que mira al Sur está continuamente destilando la agua, á la manera que se ve muchas veces en las hendiduras de las peñas. Los indígenas del pueblo tienen ciertas preocupaciones sobre esta materia. Algunos creen que al pie del enorme sabino hay un subterráneo por donde pasa un río *cuya agua absorbe el palo y la vierte por diversas partes de su tronco*: sostienen que, aplicando el oído en el silencio de la noche, sobre la tierra cerca de él, se oye el ruido de una corriente que se precipita (Bolaños, 1857: 363, énfasis añadido).

Bolaños indica que él mismo aplicó el oído cerca del árbol, no logrando escuchar nada, con lo que quiere dar a entender que no parecía tratarse de hechos empíricos, sino de “creencias” indígenas. No obstante, si se ponen en relación estas “preocupaciones” indígenas con las nociones del ahuehuete que había descrito la partera de Texcoco, o con la descripción de Durán, notamos la sorprendente coherencia. El ahuehuete hace aflorar el agua, que sale por fisuras del tronco, manando, “continuamente destilando la agua, á la manera que se ve muchas veces en las hendiduras de las peñas”. En la descripción de Bolaños, el árbol parece evocar una fuente. El agua del río subterráneo la “absorbe el palo y la vierte por diversas partes de su tronco”, haciéndola emerger hasta la superficie. La “grande abundancia de jugos saviales” parece remitir al mismo tiempo al carácter acuoso o húmedo del árbol y al agua que corre por el interior del tronco. Cabría preguntarse si ese “ruido de una corriente que se precipita” que se oye cerca del ahuehuete no es el sonido, citado en referencias anteriores, que emite el árbol al succionar el agua. Tanto en Texcoco como en la crónica de Durán un ruido acompaña el brotar del agua. Si es así, estamos de nuevo ante un ahuehuete que extrae agua del subsuelo emitiendo un sonido característico.

Pero, significativamente, este aflorar de agua no redunda en entornos acuáticos en torno al árbol de ahuehuete, como en los testimonios de Texcoco, en Durán, y en el mito etiológico de Hidalgo. Sucede en este caso al contrario. Como explica el mismo Bolaños refiriendo la concepción indígena: “Entre los que me rodeaban no faltó quien me dijera que aquel era un palo encantado que antiguamente fue laguna, y que, como toda el agua se convirtió en árbol, de aquí le viene su rara magnitud y también su humedad” (Bolaños, 1857: 363). En lugar de haber convertido el agua extraída del subsuelo en parajes acuáticos, el árbol del Tule había procedido al revés: succionando una laguna, de modo que ésta se convirtió en ahuehuete. El tamaño y humedad del árbol se corresponden con los de un cuerpo de agua. Sería, *stricto sensu*, y literalmente, un “árbol de agua”: formado primero con el agua del entorno que seca, la sacaría posteriormente del subsuelo. El del mito de Hidalgo se había limitado a beber el agua sobrante de cocer maíz. El del Tule había incorporado en su cuerpo una laguna. El de Hidalgo había vuelto húmeda la aridez circundante; el del Tule se había “bebido” el terreno inundado.

El ahuehuete del Tule en sí mismo era agua hecha planta, y aún la necesitaba para seguir viviendo; el registro de Bolaños aclaraba la teoría indígena del proceso de crecimiento, desarrollo y subsistencia del árbol.

La población de Santa María recibe el apelativo de El Tule por la laguna que existió allí en la antigüedad, abundante en tules (del náhuatl *tollin*), planta acuática designada juncia o espadaña.⁶⁰ Tule es también el nombre del ahuehuete. La asimilación de términos identifica al árbol a la vez con el agua y con las plantas de pantano. Como el tule, crece y vive en y del agua. A su vez, el árbol incorporó la laguna poblada de tules. Un árbol tan acuático como los tules, que por un deslizamiento que explica su origen, da nombre al pueblo.

Las dos concepciones anotadas por Bolaños –el árbol que vierte el agua y el árbol que fue laguna– no se contradicen. La segunda implica la fase primera de generación ontológica del árbol, y explica su naturaleza: el ahuehuete está hecho de agua, constituido por el volumen de una gran laguna. Al ser de agua, ejerce atracción sobre ésta, sacándola del subsuelo, escuchándose un sonido que remite al correr del agua y al manar de su tronco: “destilándola”. El ahuehuete es acuoso y extrae el agua porque es un árbol (hecho) de agua.

Otro autor, Alejandro Villaseñor, que conocía el ensayo de Bolaños y visitó también el árbol, anotó en un cuadernillo publicado en 1892:

Se cuenta [...] que el agua de la antigua laguna se volvió ahuehuete, que por eso es tan grande y tiene tanta humedad; que corre un río por un subterráneo debajo del árbol, el cual está lleno de agua, y que en el silencio de la noche se escucha el rumor de una corriente [...]. Por último, se cree que, si fuera destruido el árbol, el agua que contiene causaría tal inundación que acabaría con el pueblo (Villaseñor, 1892: 21).

La primera parte confirma la información de Bolaños y la frase final la prolonga en una consecuencia lógica. Si el agua de la laguna se convirtió en árbol, el proceso es reversible rompiendo el árbol, y el agua que lo constituyó tomaría a su estado original. Destruido el árbol, volvería la laguna. El árbol es la laguna y esta puede volver a derramarse sobre el terreno. El ahuehuete que “seca” un territorio en su crecimiento incluye la posibilidad de una reversión cataclísmica que inundaría el territorio si los pobladores dañan el árbol. Un ahuehuete hecho de agua que se deshace en laguna.

Aquí aparece un aspecto muy interesante: como los árboles de Chalma y de Tacuba, el ahuehuete del Tule también se identifica con los ancestros, pero de manera más emboscada. El ahuehuete fue laguna pero fue antes otra cosa que aclara gran parte de su ontología actual.

Bolaños anota de pasada que el árbol fue “un palo encantado”, un bastón. No añade más. Nuestra etnografía permite extender el argumento. La narración oral mixe que pudimos documentar en 2022 se centra por entero en este aspecto. El mito actual aclara la naturaleza del “palo encantado”, del bastón, y de su dueño.⁶¹

⁶⁰ Tule es un nombre genérico que engloba a la *Schoenoplectus acutus* y a otras especies acuáticas emparentadas. En la época precolombina la zona fue una laguna o terreno pantanoso, según los documentos que caracterizan el lugar con la denominación de *Luguiaga*, su nombre zapoteco. En el periodo colonial, al nombre de Santa María, que remite al culto de la Virgen de la Asunción, se le añade el término “El Tule” como topónimo.

⁶¹ De origen mixe o *ayuuk*, este relato tiene, no obstante, una distribución interétnica en la región.

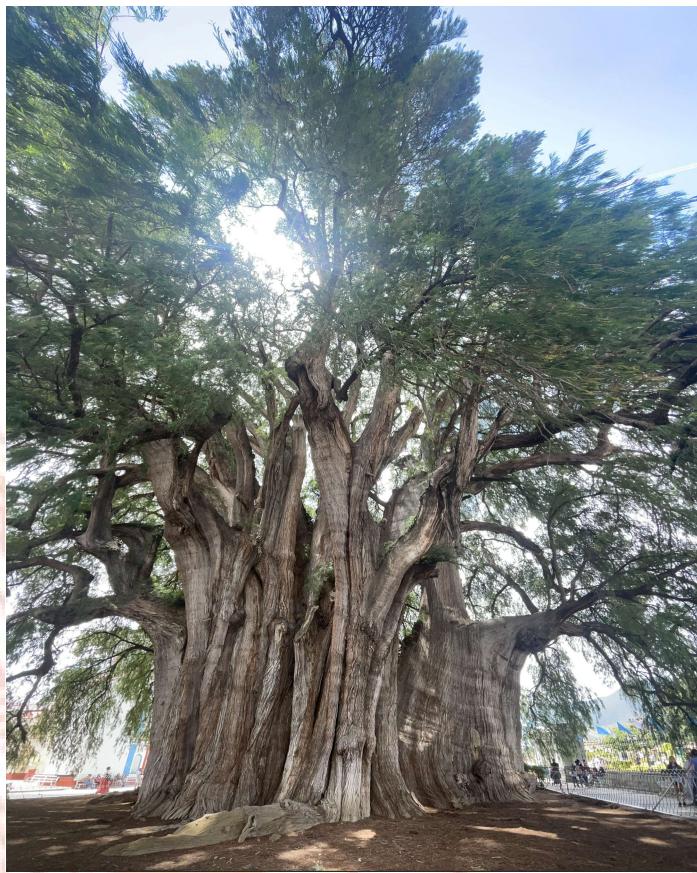


Figura 10. Árbol del Tule, considerado el bastón del Rey Kondoy en la tradición ayuuk. Fotografía: David Lorente

El “palo encantado” (figura 10) fue el bastón de un héroe ancestral mixe, conocido como Rey Kondoy. Éste descendió corriendo del cerro Zempoaltépetl perseguido por una enorme serpiente, y al llegar a la llanura anegada de Santa María, “plantó” su bastón. El bastón comenzó a retoñar y reverdecer, convirtiéndose en el árbol ciclópeo, mientras succionaba el agua.⁶² El árbol fue así un bastón mágico que comenzó un proceso de transformación al absorber agua.⁶³ Pero la transformación no afectó a la ontología original del bastón. Sabemos que el Tule no es un árbol común y que sigue siendo el bastón por un hecho que señalan los pobladores: las figuras que

⁶² Obtuvimos este mito de un habitante de Santa María del Tule, el 6/8/2022.

⁶³ Es interesante cotejar este mito recabado por nosotros con otros, como el que recopiló Miller en 1956, titulado “Kondoy. El líder mixe que nació de un huevo”. En él se cuenta que tanto Kondoy como su hermano nacieron de sendos huevos. Pero mientras Kondoy era una persona, su hermano era una enorme serpiente. Kondoy era un gigante de más de tres metros que recorrió distintas regiones de Oaxaca. Al llegar a Tule, de tierra muy blanda, plantó su bastón, que creció como el Árbol del Tule (Miller 1956: 105-109). El mito no habla de ninguna laguna ni de que ésta hizo que el bastón adquiriese su humedad y proporciones gigantescas, al secar el cuerpo de agua. En el mito recogido por nosotros, la figura de la serpiente queda inexplicada, frente al carácter de hermano que reviste en el de Miller. Hay otra variante del mito en el que Kondoy planta el bastón al regresar de haber construido la ciudad de Mitla. En el mito publicado por Martínez y Pérez (2021) se presenta a una hermana-serpiente (Tajëëw) nacida de un huevo como el propio Kondoy, y se dice que, mientras el árbol continúe con vida, será posible encontrar a Kondoy en las cuevas del cerro Zempoaltépetl, lo que sugiere una relación entre el árbol-bastón y la corporalidad de Kondoy.

emergen del tronco y que recubren el perímetro del ahuehuete, revelando que es, en definitiva, un instrumento mágico del Rey Kondoy.⁶⁴ Entendido como artefacto, constituye una prolongación del cuerpo y de la agencia del ancestro (Gell 1998, Santos Granero 2009). Al igual que en los casos de Chalma, Tacuba e Hidalgo, aunque introduciendo variaciones, el árbol de ahuehuete tiene un origen antropogénico o “ancestrogénico”: no crece sólo, alguien tiene que plantarlo. Y ese alguien se hace inseparable de la agencia, del *espíritu* o de la identidad del árbol.⁶⁵ Nos hallamos quizá ante un aspecto recurrente de los ahuehuetes significativos de Mesoamérica: la importancia clave del personaje plantador. Éste transfiere algo de sí mismo al árbol y decide el lugar de su ubicación. Es después cuando el ahuehuete se vuelve “acuígeno”.

Las versiones míticas antiguas y contemporáneas señalan que el ahuehuete “se bebió” la laguna tras ser plantado por un personaje ancestral. Un segundo aspecto que coinciden en señalar los textos del siglo XIX y nuestra propia etnografía es el hecho de que el ahuehuete milenario tiene “hijos” y “nietos”. Esto es, que tiene descendencia por filiación, lo que nos hace recordar las nociones sobre los árboles de Chalma y Tacuba.

Los registros antiguos indican que el árbol cuenta con descendencia de dos generaciones. Escribe Villaseñor:

A un costado de la pequeña iglesia [de Santa María] y al sureste del árbol grande, en el mismo cementerio se encuentra otro árbol que sólo tiene doce metros de circunferencia, y que los naturales llaman el hijo. Hay otro hijo en la casa del Presidente Municipal, de once metros, y en diversos lugares del pueblo se ven otros más pequeños; de cuatro ó cinco metros, y que están clasificados en la categoría de nietos (Villaseñor 1892: 21).

Agrega Conzatti:

este ejemplar no es el único que se encuentra en el pueblo; a poca distancia de él hay otros dos muy corpulentos —aisladamente considerados, por más que resultan raquílicos si se les compara con el Gigante— uno (el “hijo”) a la derecha y en el mismo atrio de la iglesia, y otro (el “nieto”) a la izquierda, en un solar contiguo. Los tres se hallan sobre una línea recta, dirigida de SE. a NO. (Conzatti, 1921: 6).

Tenemos así un ahuehuete de referencia, ancestral, original, y dos o más árboles derivados, que de manera significativa no se los considera independientes, sino más bien “coesenciales”, partícipes de la naturaleza del primero. Importa más la categoría de filiación y la relación paterno-filial o de abuelo-nieto, situando al árbol mayor como progenitor y a los otros como descendientes, que el

⁶⁴ Es interesante mencionar que, en la época precolombina, tanto el ahuehuete como el tule se asociaban con la autoridad. Como señala Heyden: “Los tules, aunque no son árboles, se consideraban en esa categoría en el mundo prehispánico; eran metáforas para la autoridad” (1993: 217). Tal vez esto pueda relacionarse con el estatus que, como gobernante, ostentaba el mítico Rey Kondoy.

⁶⁵ En la versión zapoteca del origen del árbol no aparece la idea del bastón. El ahuehuete del Tule, denominado *yaa sabin* y *yaa-yitz* (Villaseñor 1892: 21), fue plantado por Pecocha, un sacerdote o representante del dios azteca del viento y las tormentas, Ehecatl, en beneficio del pueblo (Debreczy y Racz 1997-1998: 6); es decir, aquí es el ancestro plantador el que se asocia con el agua. Según Conzatti (1921: 6), el árbol se dice que fue plantado “por un Quetzalcoatl o profeta llamado Pecocha, mismo que, procedente de Nicaragua, arribó por el siglo VI a las playas de Huatulco”. Así pues, las dos versiones míticas –mixe y zapoteca– destacan la importancia del plantador del árbol.

número y la ubicación de éstos. El número de hijos y nietos varía, pero la lógica relacional se mantiene. Hoy se dice que el ahuehuete milenario tiene “un hijo” y “un nieto” (figura 11). En Santa María recogimos dos versiones del origen estos árboles: habían sido engendrados, bien mediante raíces subterráneas, bien mediante semillas del árbol principal. No había intervenido en su crecimiento plantador alguno, sino el árbol ancestral, progenitor replicante de su, cabría decir, corporalidad. Las categorías de “hijo” y de “nieto” se empleaban muchas veces para señalar que estos árboles menores, al crecer, desarrollarían las características del árbol ancestral (a manera, se podría recordar, del árbol de Chalma con respecto al de Tacuba, cuya ontología compartía pese a ser más joven).



Figura 11. Mural en la pared de una vivienda de Santa María que muestra al árbol del Tule con descendencia. Fotografía: David Lorente

Consultado un poblador acerca de cómo podía tener el árbol descendencia si era únicamente un individuo, y si el ahuehuete era “macho” o de “hembra”, contestó que era “padre-madre”, y que los había procreado él sólo. La descendencia de varias generaciones también hablaba de la fecundidad y fertilidad del árbol, una cualidad atribuida generalmente a los ahuehuetes en su acepción de vida y prosperidad (el nieto, nótese, lo engendra el árbol milenario, no su hijo). El árbol milenario tenía una vida fructífera, en la que procreaba árboles semejantes. El bastón-árbol podía dar lugar a árboles “genuinos” que se hacían eco de la ontología extraordinaria de su progenitor. En este sentido, podría pensarse que los ahuehuetes forman linajes a partir de árboles primigenios, cuya naturaleza no es únicamente “vegetal”: pues o bien se llega a asimilar ontológicamente con la identidad de los “indios señores de antes”, como en los casos de Chalma y de Tacuba, o bien tienen un origen no arbóreo, como elemento extrasomático del cuerpo del plantador: el bastón del Rey Kondoy.

La identidad de “padre-madre” podría remitir a las nociones de “crianza-cuidado” y “protección”, en el sentido de que el ahuehuete es a la vez engendrador, cuidador y protector; volveremos sobre ello más adelante, al estudiar la relación del árbol con el pueblo.

Un aspecto central del árbol del Tule son las extraordinarias figuras que los pobladores reconocen en el perímetro del tronco y las ramas. La insistencia en estas figuras pone el acento en dos cosas: en el tronco del árbol, y en el origen de éste como bastón mágico. Las figuras manifiestan la ontología del ahuehuete en tanto árbol fuera de lo común, manifestación metamórfica de un “palo encantado”. Las figuras no pueden ser entendidas si el observador no se coloca como asistente a la capacidad demiúrgica, engendradora, de un gigantesco bastón mágico que las hace salir del interior del tronco al exterior como a través de una suerte de membrana. Las figuras “nacen” del árbol; como el “hijo” y el “nieta” que prosperan en su entorno.



Figura 12. Cabeza de león y otras figuras en tomo al tronco del árbol del Tule. Fotografía: David Lorente

Elefantes, leones, cocodrilos, delfines, la cabeza de un venado... constituyen una fauna en constante aparición, a la que se suman manifestaciones vegetales y antropomorfas (figura 12).⁶⁶ El bastón del Rey Kondoy, se dice, está en el medio, y las figuras, nacidas del interior, tornan a manifestarse en su corteza perimetral. Los animales se describen animados, como si vivieran a lo largo del tronco del árbol, alrededor.⁶⁷

Que el árbol del Tule sea un bastón mágico explica una costumbre registrada en el siglo XIX y constatada por nosotros en trabajo de campo. Según Charnay (1990 [1863]: 115): “los indios vigilan [...] que ninguna mano profana ataque al viejo monumento [...], y no toleran que alguien le trozara la ramita más diminuta”. Nosotros escuchamos que su configuración arbórea no

⁶⁶ La mayoría son zoomorfas; además de las anteriores, se señalan serpientes, osos hormigueros, focas, guajolotes, ardillas, las patas de una jirafa, gorilas y “la figura más grande del árbol: un pez espada”. Aunque también se enumeran dos figuras fitomorfas –una penca de plátanos, la cabeza del ajo– y cuatro antropomorfas –los tres Reyes Magos, la cara de un hombre enojado, el clavadista, Cristo crucificado–. No obstante, es notable la preeminencia de elementos animales.

⁶⁷ Cabe destacar que estos animales no aparecen estáticos, sino plasmados y descritos en movimiento. Se los nombra siempre siguiendo una fórmula que distingue sus extremidades asociadas con la vida y el dinamismo, que los presentan como seres con agencia, actuantes: “el cocodrilo: su ojo, su trompa, su cuerpo, sus pies están metidos en el agua”; “el rostro de una ardilla: el ojo, la nariz y la boquita abierta, la orejita”, etc.

debe alterarse. Si una rama se seca, se le deja sin cortar hasta caer de forma natural, y las que sobrepasan la reja que rodea el árbol se marcan con cintas de plástico para desviar a los visitantes. Modificar el árbol implicaría modificar el bastón y contradecir su agencia intencional.⁶⁸

Además de por tratarse de un bastón mágico, la exuberante gestación de vida en forma de figuras se atribuye a la edad. La longevidad del ahuehuete “milenario” pareciera haber intensificado sus facultades genésicas. Esto lo avala la idea de que estas figuras se le irán manifestando también, con el transcurso del tiempo, a sus “hijos” y “nietos”, que comparten la identidad ontológica del ahuehuete milenario. A mayor edad, mayor productividad genésica del ahuehuete.

Las figuras y la descendencia de hijos y nietos que revelan la fecundidad del árbol milenario, tenido por un productor de vida, encuentran eco en los animales que, se dice, el árbol alberga, cobija y sustenta. El ahuehuete milenario constituye el hogar de una comunidad de distintas formas de vida. Multitud de aves –gorriones, palomas, búhos, lechuzas– habitan la copa, un sinfín de abejas construyen panales sobre sus ramas y otros insectos pululan en torno al ahuehuete. La “vida” animal del árbol es algo que no sólo sorprende a la población de Santa María, sino que impresionó a los viajeros del siglo XIX. Escribe por ejemplo Bolaños (1857: 363): “este coloso-vegetal da asilo á una multitud de habitantes de varias especies de animales. Cuadrúpedos, reptiles y aves, principalmente nocturnas [...]. Es tal la espesura del ramaje que le rodea, que, situándose uno en la parte superior del tronco, cree estar oculto en un bosque”. Se afirma que el árbol es quien “cría” a estos seres, brindándoles residencia, protección y alimento. Como ocurría con el ahuehuete de Chalma, la transferencia de vitalidad del árbol del Tule mediante nutrición y cuidados ataña a un diversificado grupo de seres, que incluye distintas especies.

Pero esta situación afín a las concepciones del árbol de Chalma, no implica empero el mismo modo de aprovechar o “reclutar” los seres humanos la “fuerza” fertilizadora y genésica del árbol. Si en Chalma la apropiación humana de la “fuerza” del ahuehuete se daba en términos personales y familiares, creando una conexión, mediante el cordón umbilical, entre el recién nacido (y su grupo parental) y el árbol, u ofreciéndole dones a éste, en Santa María del Tule el beneficiario es colectivo. La totalidad del pueblo figura como destinatario de las facultades fertilizadoras, benefactoras, del árbol. Tenemos así un árbol vinculado unitariamente con el conjunto de una colectividad, a la manera de una entidad tutelar.

Para los pobladores, la forma individual de interrelación con el ahuehuete carece de sentido. Saben de ella por estar habituados a observar las prácticas de los visitantes. Una niña explicó que tuvo que preguntarles varias veces para entender sus “extraños actos” de acercarse, rezar o tocar el árbol, dirigiéndole peticiones individuales. “Llegan y lo abrazan mucho, y yo mi curiosidad era por qué lo hacían; muchos decían que los ayudaba protegiéndolos, por la edad,

⁶⁸ Indica un testimonio: “Y de hecho, como el árbol sigue creciendo, hay ramas que no aguantan el peso y se van bajando, pero como está prohibido cortarle ramas, no se le puede cortar nada. Prefieren que se corten naturalmente, por sí solas. Las hojas del árbol secas no las quitan, las dejan. Yo nunca he visto que las quiten. Y hay avisos: que si le haces daño al árbol, puedes ir a la cárcel para toda tu vida”, niño JD, 12 años, 5/8/2022.

que abrazar a un árbol de más de 2.000 años los llenaba de sabiduría. Pero acá la población no piensa así". Pregunté a distintas personas por la práctica de las ofrendas y las peticiones personales, colocar ombligos o involucrarlo en curaciones, y noté el desconcierto de los pobladores. Me explicaron que no era posible comunicarse con el árbol ni recibir su respuesta. "El árbol no habla, no canta, no aparece en sueños, no se puede conversar con él." A diferencia de los frutales domésticos y del ahuehuete de Chalma, el árbol del Tule era un bastón y en su calidad de objeto carecía de facultades comunicativas comunes a otro tipo de árboles con un *espíritu* genuinamente arbóreo, a los que podían dirigirse palabras o pensamientos y esperar, de una u otra forma, una atención a las peticiones humanas. Tampoco concedía individualmente cualidad arbórea alguna.

Pero esta concepción del árbol no contradecía su agencia e intencionalidad, ni la posibilidad de transferencia de "fuerza" y vitalidad a los humanos del entorno. No obstante, esta vinculación y transferencia eran comunitarias. El aprovechamiento de la potencia fertilizadora y genésica del árbol tenía en Santa María una orientación colectiva. La totalidad del pueblo figuraba como destinatario de las facultades fertilizadoras, prósperas, del árbol. La relación operaba entre un ahuehuete y la colectividad. Es interesante citar un aspecto del mito del Rey Kondoy, presente en todas las versiones, en que éste regresa siempre a su población cargado de ollas llenas de dinero, bultos de cosas, que comparte entre todos (Martínez José y Pérez Ramírez 2021: 13). Si se considera que, en cierto modo, el bastón es parte del Rey Kondoy, un objeto tenido por integrante de su corporalidad inscrito en el territorio que él mismo configuró (segundo la laguna), es fácil comprender que las relaciones de donación se dan de un único ser hacia la totalidad de la población.

Significativamente, este modo de relación con el ahuehuete y la forma de conceptualizar el árbol no parece ser algo reciente. Contamos con los registros históricos referidos de José de Acosta en los que del árbol del Tule se decía que "hacía sombra bastante para mil hombres, y así se juntaban allá para hacer sus mitotes y bailes y supersticiones". Es decir, que se le brindaba un culto colectivo, teniéndolo por un lugar de importancia ceremonial de la población. Además, sabemos por distintos documentos que se debía de dar también una relación de co-cuidado. Al ahuehuete se le brindaba protección, vigilancia y limpieza por parte de la población, evitando que se cortase (Fossey, 1994 [1844]: 319) y "rodean[do] al sabino de una veneración supersticiosa; nadie puede visitarlo si no es bajo su supervisión" (Charnay, 1990 [1863]: 115). El árbol, por su parte, se asociaba con la dispensación de vida, con el cuidado y con la preservación comunitaria. La relación de co-cuidado implicaba más acciones por cada una de las partes que una comunicación mediante palabras o pensamientos, como se ha visto anteriormente.

Sabemos que en el pasado el ahuehuete del Tule se hallaba estrechamente asociado con el agua. Las fuentes del siglo XIX mostraban cómo los indígenas llamaban la atención sobre el río subterráneo y el sonido ligado con la corriente; al tiempo que dominaba la idea de que el árbol extraía el agua ("al pie del enorme sabino hay un subterráneo por donde pasa un río cuya agua absorbe el palo y la vierte por diversas partes de su tronco", anota Bolaños). El árbol atraía hacia él y manifestaba hacia el exterior el agua.

Hoy encontramos una concepción diferente pero que pareciera responder a una misma lógica de “atracción” y manifestación de un recurso valioso situado lejos. El árbol del Tule “atrae a la gente, al turismo, llega el dinero y se reparte en la población”. El sujeto atractivo es el ahuehuete, que hace venir hacia él la dotación económica. Esto evoca el proceso “acuígeno” del ahuehuete que hace emerger y situar a su alrededor el agua, y al comportamiento del Rey Kondoy que trae recursos económicos de fuera para distribuirlos en la población. Comparable con su acción extractora de agua, son sus actos sobre los “otros” lo que revela la acción del ahuehuete. En términos analíticos, podríamos decir que “abduce la agencia” (Gell 1998) de visitantes de afuera hacia el árbol, y con ellos atrae comercio, ventas, en suma, prosperidad económica. En este deslizamiento de recursos valiosos, el agua pareciera hacerse equivalente al dinero, fuente de fertilidad, venida del exterior y hacia el árbol.

Esta noción del árbol que atrae gente-dinero tiene un largo proceso de gestación. Comienza con las visitas recurrentes de viajeros durante el siglo XIX, momento en que empiezan a construirse las primeras narrativas relacionadas con el “valor turístico” del árbol. En 1900 sabemos de la Danza del Sabino, una actividad realizada ante la llegada de visitantes. Escribe Jiménez (1990: 29): “Al viajero o visitante que celebraba su estancia en la población con una fiesta o un banquete, le correspondían los indios con una danza que baillaban alrededor del árbol [...] en traje indígena de carácter, luciendo vistosos penachos”. Encontramos aquí ya una reacción elaborada por los pobladores en respuesta a las visitas, con un carácter ritual, al mismo tiempo, probablemente, dirigido al árbol y “actuado”. A finales del siglo XIX el Gobierno de Oaxaca decreta la presencia de libros de visitantes para que éstos dejen registro de su paso por el Tule (Jiménez, 1990). Posteriormente, la llegada no sólo fue de viajeros, sino del presidente Cárdenas durante el reparto agrario, cuando se celebraron convites al pie del árbol (Stephen, 2002: 219-266), y después, de funcionarios gubernamentales con recursos más valiosos, durante el proceso de inclusión del árbol en la tradición nacionalista que marcará su carácter de patrimonio y su valor turístico.

En la actualidad, asistimos a una suerte de continuación de la Danza del Sabino, que pasó después a constituir la Fiesta del Sabino (Jiménez, 1990: 50), y hoy es la Fiesta del Árbol del Tule. Celebrada el segundo lunes de octubre, es entendida como “un agradecimiento porque el ahuehuete atrae los turistas y de él vive la población”. Destacándose también en este contexto el tronco del árbol, una larguísima guirnalda de hojas ciñe por entero su perímetro y de ella se cuelga una diversidad de productos alimenticios, a la manera –recuerda la imagen– de un árbol de la vida: flores, sombreros, comida, botellas de licor, un obsequio comunitario.⁶⁹ Se insta a la convivencia con el árbol al tiempo que, significativamente, por única ocasión se permite entrar a los turistas para que puedan abrazarlo, en una concesión a las prácticas foráneas de aquellos cuyos recursos llegan hacia el árbol. Observamos así una costumbre históricamente

⁶⁹ La Fiesta del Árbol se identifica con el cumpleaños del ahuehuete: se interpretan Las Mañanitas y se hace “un rito de puertas abiertas” mientras los pobladores reparten “el cariño”, que incluye mezcal, tepache, téjate, poleo y collares de buganvillas. Un niño explicó: “Dejan entrar gratis y es cuando *a ustedes* les permiten pasar a abrazarlo. Se le adorna alrededor y dejan que pasen los turistas a darle su abrazo de cumpleaños”.

constatable de alojar circunstancialmente bajo el árbol a personajes asociados con el poder que proceden de fuera y traen recursos.

A pesar de que el Estado mexicano impulsó la construcción del Tule como territorio turístico, cabría pensar que Santa María adaptó progresivamente el discurso del turismo a una concepción más antigua, hoy no explícita, que identifica al árbol con la atracción de elementos valiosos del afuera al adentro. Significativamente, la economía comunitaria no deriva directamente hoy del árbol,⁷⁰ pero esta idea es la que prima en el discurso popular: “De él vive la población”.

La intercesión colectiva ante el ahuehuete y la organización de la fiesta corren a cargo del Comité del Árbol, que es un órgano encargado de recoger el dinero de los visitantes⁷¹ para transformarlo en agua de riego⁷² y cuidados para el árbol. De este modo, gracias al Comité del Árbol, el ahuehuete es gestionado por el conjunto de la población. La acción comunitaria a través del Comité permite, se dice, tanto la supervivencia física del árbol⁷³ como el brindarle tratamiento ritual.

De esta manera, asistimos a una relación de interdependencia a través del cuidado mutuo. Si el conjunto de la población brinda cuidados y sustento al árbol, éste se considera que “cuida y protege a la población”. El árbol es tenido como un Dador de Vida cuya existencia misma se relaciona con la supervivencia comunitaria. El árbol vive de la comunidad y la comunidad del árbol. En tanto Dador de Vida, constituye el héroe fundador que, a través de su bastón, inscribe su corporalidad en el territorio que él configura (continuando, según el mito, mientras el árbol exista, vivo en una cueva).

Como sucedía desde los registros de Acosta, la práctica de obtener la fuerza revitalizadora del árbol se da en una forma que involucra, coordinada, a la totalidad de la población: cuidar al árbol y agradecerle su acción atractora de visitantes. Hoy, si el árbol cuida y protege a la comunidad, ésta –a través del Comité del Árbol– cuida y protege al árbol, controlando el acceso y la interacción con el mismo, dispensándole limpieza, y brindándole atención material y abastecimiento de agua.

La fertilidad y facultad genésica y de prodigar vida que se atribuye al ahuehuete parecía estar aquí plasmada en un flujo que llegaba de fuera y hacia el árbol, el cual era retribuido, ritual y colectivamente, por el pueblo una vez al año (y con la serie de cuidados permanentes que se le

⁷⁰ Sino de los trabajos asalariados en la ciudad de Oaxaca y la migración a los EE.UU., como se mencionó en la nota 54.

⁷¹ Los visitantes pagan 20 pesos por el acceso al árbol del Tule.

⁷² El agua que abastecía hoy al ahuehuete se compraba con el dinero gestionado por el Comité del Árbol; el riego subterráneo mediante mangueras sustituía al agua de la laguna que había absorbido el árbol (véase un desarrollo más amplio de esta concepción en Lorente, 2024b).

⁷³ De acuerdo con ciertos estudios recientes sobre los árboles milenarios, se ha constatado que éstos “se salvan” cuando les prestan cuidados constantes las comunidades que viven con ellos, participando la población local activamente en su conservación (Farmer, 2022).

prodigaban). Hallé la noción de reciprocidad y de ciclo en varios comentarios locales.⁷⁴ El vínculo del ahuehuete con la fertilidad y prosperidad se conservaba vigente en este contexto, así como la de “atraer” hacia él la “vida”, aunque adoptando manifestaciones distintas. Ya no es el agua, sino el dinero,⁷⁵ el que fluía hacia el árbol, para ser dispersado en el entorno.

Conclusiones

Inquiríamos al inicio qué era un árbol en la realidad indígena y en particular un ahuehuete. Podríamos decir ahora que un tipo de ser viviente dotado de *espíritu* distinto del de los humanos que reviste subjetividad, afectividad, capacidad de comunicación, agencia e intencionalidad, que se define por su relacionalidad con los humanos y, de distintas formas, remite a los antepasados y la ancestralidad. A ello se sumaría un “poder” transformador del entorno y la facultad de transferir “fuerza” a otros seres.

El vínculo de los ahuehuetes con los ancestros es complejo y explica tanto su constitución arbórea como su lugar de ubicación. A menudo se los concibe estrechamente identificados ontológicamente con el ancestro que los plantó, del cual deriva parte de su naturaleza, que no es por entero “vegetal”, sino compartida con la humana, y su poder de actuación. En cierto modo, recibieron la “fuerza” de los personajes que los plantaron, su impronta, o constituyen prolongaciones de sus cuerpos. El lugar en el que crecen no fue “elegido” por el árbol, sino por la persona del plantador: Nezahualcóyotl, los señores indios de antes, una mujer que vivía en un terreno seco, el Rey Kondoy. Son seres antropogénicos, cuya existencia dependió, en su origen, de un ancestro humano. Después se tornaron en árboles autónomos, a los que no se les pide crecer o fructificar, como ocurre por ejemplo con los frutales. El vínculo ahuehuetes-humanos remite a un proceso de co-creación: estos árboles necesitaron de los humanos para existir y hoy en día intervienen de forma activa en la complementación de la ontología humana o en la prosperidad comunitaria. Son entidades vivas que forman parte del sistema social; los ahuehuetes involucran vínculos con los humanos, de modo que las relaciones sociales –genésicas, vitales, alimenticias, comunicativas, rituales– son cruciales en la definición de lo que estos seres *son* en la ontología indígena.

El *espíritu* actuante del ahuehuete se asocia con su condición de “árbol de agua”. Su naturaleza acuosa, húmeda, es la que deriva en la facultad agentiva que ejerce tomando un árbol que “hace brotar el agua”. El *espíritu* que le permite extraer agua del subsuelo le faculta para crecer hasta alcanzar dimensiones y edades asombrosas y para transmitir “fuerza” a otros seres. El *espíritu* arbóreo es una entidad asentada en la madera, de manera que la materialidad-corporalidad del árbol puede actuar aún “seca” y cortada en fragmentos. La agencia del ahuehuete parece

⁷⁴ “Digamos que el árbol ayuda económicamente a la comunidad porque atrae al turismo. Llegan los turistas, consumen en los pequeños puestos alrededor, les proporcionan comercio a los de la población de acá, los mismos de la población así cuando salimos a diferentes lugares les proporcionamos como el *bienestar o el dinero* a otros, y así. Y entonces prácticamente *como que se va dando vuelta* el comercio. Se dice que el árbol es el que ayuda a la población” (Testimonio de una niña-guía recabado el 4/8/2022 en Santa María del Tule, véase Lorente, 2024b).

⁷⁵ Dinero en el sentido de transmisor de “fuerza” y de bienestar y prosperidad familiar y social.

permanecer tanto en árboles “muertos” de los que sólo quedan el tronco y vestigios de ramas (El árbol de Tacuba o El Sargento), como en fragmentos arbóreos contenidos en construcciones y ofrendas. Por su parte, a las hojas también se les atribuye una acción “acuígena”.⁷⁶



Figura 13. Jícara con ahuehuete sostenida por la mujer del *tiempero* Antonio Analco, durante la petición de lluvia al volcán Popocatépetl (12/3/2007). Fotografía: David Lorente

A su vez, las representaciones gráficas del ahuehuete parecieran ejercer la misma acción “acuígena” que se atribuye a la agencia del árbol. Este aspecto es significativo, pues torna en agentiva la imagen del ahuehuete. Así, las jícaras empleadas por los graniceros⁷⁷ o pedidores de lluvia en distintas regiones de México presentan, en el fondo de las mismas, y cerca de cuerpos

⁷⁶ Por ejemplo, Neff (2015: 403) registra en la Montaña de Guerrero que el ahuehuete “tiene gran importancia en los mitos [...]. Es considerado como ‘la mamá de los angelitos’, seres míticos nacidos de unos huevos que albergó entre sus ramas y que se elevan en el cielo para verter el agua sobre las milpas.” “El *ahuehuel* guarda entre sus ramas las neblinas de las barrancas; quedan atrapadas en su ramaje miles de gotas de rocío”. Sus ramas se emplean en los rituales que abren el periodo de lluvias, en abril-mayo. “El rezandero de Petlacala, en la plataforma ceremonial que se encuentra en la cima del Chichitépetl (cerro por donde llegaron los antepasados), moja una ramita de ahuehuete en aguardiente y mira cómo las gotas escurren en el suelo en predicción de las lluvias por venir” (Neff 2008: 330). Camas de hojas de ahuehuete se emplean también en las ofrendas destinadas a la petición de lluvia.

⁷⁷ Acerca de estos especialistas en distintas regiones de México, véase Lorente (2009).

azules de agua, imágenes verdes de ahuehuetes⁷⁸ (figuras 13 y 14). Estos objetos rituales se emplean en las ceremonias de petición con el fin de lograr la atracción de la lluvia y su distribución equitativa, a manera de reproductores cósmicos de agua. Se sabe que las ollas y recipientes semiesféricos han tenido desde la época precolombina una estrecha asociación con la producción de lluvia (López Luján, 1997), y en el caso de las jícaras de los graniceros la figura del ahuehuete parece contribuir a potenciar su eficacia “acuígena”.⁷⁹



Figura 14. Jícaras empleadas en las peticiones pluviales de los Misioneros del Temporal, Morelos. El ahuehuete aparece junto al agua en la jícara inferior. Fotografía cortesía de Julio Glockner

Todos los elementos constitutivos del ahuehuete –el propio árbol, el tronco y las ramas “secas”, las hojas verdes o su imagen pintada (unida significativamente a una masa de agua)– se asocian con la atracción del agua.

⁷⁸ Así ocurre, entre otros, con la jícara del *tiempero* de Xalitzintla, Puebla, que pide lluvia en el volcán Popocatépetl (Lorente 2023), la de los graniceros de Tequexquinahuac, en el Estado de México (Lorente, 2024a) y las que emplean los Misioneros del Temporal de Morelos, cuyas jícaras rojas contienen las nubes, el rayo y los relámpagos plasmados respectivamente en trozos de algodón, hachas de piedra prehispánicas y espejos circulares (Glockner, 2000).

⁷⁹ Estas jícaras rojas las adquieren los graniceros en mercados locales (por ejemplo, el *tiempero* de Xalitzintla, en el mercado de Cholula, y los graniceros de Tequexquinahuac, en Texcoco). Los árboles que aparecen en ellas, junto a masas de agua y aves acuáticas, son identificados como ahuehuetes. Don Tacho, el padre del granicero de Tequexquinahuac, explicó sobre esta jícara: “Para pedir la lluvia, cuando falta y hay que pedirla, allá en ese tanque ya vienen las lluvias. El tanque es... una jícara colorada pero le nombramos tanquecita, donde se estanca el agua. Compra uno hartas cositas para poner allí, pero lo principal es una jícara grande colorada: se llena de agua simple, de agua bendita y se pone algodón para formar la nube. Y se ponen otras cositas allí, el sahumerio, incienso o copal, son pedazos, se ponen allí, y esos son para llamar el tiempo” (Testimonio registrado el 11/3/2006, véase Lorente, 2024a). La jícara atrae las nubes y la lluvia mediante la reproducción ritual de elementos atmosféricos que operan también la atracción de lo húmedo por su humedad constitutiva; la presencia del ahuehuete en las jícaras enfatiza ritualmente la acción para llamar, producir la lluvia. El árbol no figura aislado, sino inscrito en un entorno acuático que lo circunda.

Aquí podemos regresar a la cita de Durán referida al inicio en la que el agua “pasaba por las raíces del ahuehuete”, las “fuentes salían a sus pies” y el árbol se ligaba a un sonido característico del que, de acuerdo a sus interlocutores, derivaba el nombre (“atambor de agua”).⁸⁰

En nuestros cuatro casos etnográficos –la Sierra de Texcoco, Chalma, Tepetitlán en Hidalgo y Santa María del Tule– constatamos concepciones emparentadas y una noción del árbol centrada en el tronco y las raíces que, desde una orientación axial, remite a la movilidad vertical del agua desde un nivel inferior a la superficie (o del entorno hacia el propio árbol, como en el caso del Tule).

Así, en diferentes poblaciones de México, la asociación del ahuehuete con el agua procede de la idea de que, gracias al árbol, ésta brota del interior de la tierra para formar los manantiales, riachuelos o lagunas que rodean su tronco, y para constituir al propio árbol. El crecimiento del ahuehuete es primero y, después, con el paso del tiempo, el paisaje circundante se configura acuáticamente, propiciando y manteniendo distintas formas y comunidades de “vida”.

La fertilidad-vitalidad que el árbol dispensa, ya no en forma de agua, sino de “fuerza” o de una transmisión de sus facultades salutíferas y generadoras, se asocia igualmente con la presencia de agua. Los ahuehuetes a los que los humanos solicitan salud, fertilidad o prosperidad se encuentran siempre en la proximidad del agua, como el de Chalma, pero también los de Tacuba y El Tule en el pasado. Y así ocurre hoy, como pudimos comprobar, con algunos ahuehuetes del Parque de Chapultepec.

En los gruesos ahuehuetes del lago central de Chapultepec comprobamos de forma esporádica cómo ciertas personas ofrendaban monedas⁸¹ agrupadas en las grietas de la corteza, solicitándoles prosperidad. Partían de que el ahuehuete concedía sus peticiones debido a la “fuerza” del árbol, situado casi en la orilla del agua. En Chalma los peregrinos arrojaban monedas al agua que se extendía entre las raíces del árbol, y en Chapultepec ciertos visitantes las ocultaban en la corteza, práctica discreta pero cuyos vestigios pueden apreciarse en un examen minucioso (figuras 15 y 16). Esto atestigua que las solicitudes no se efectúan sólo teniendo como destinatario a los infantes o a comunidades enteras, sino a individuos adultos en distintos momentos de su existencia que, como sucedía también en Chalma, se acercan a los grandes ahuehuetes asociados con el agua.

Las cualidades en extremo vivificantes atribuidas al ahuehuete resultan clave al definir el árbol. Un ejemplo contrastante sirve para evidenciar aún más este hecho. Maurice Bloch, al estudiar las nociones sobre los árboles de los zafimaniry de Madagascar, concluye que para este pueblo las plantas y los árboles “son aparentemente inanimados, y resulta en consecuencia difícil, o paradójico,

⁸⁰ A ello se debe quizá que la curandera que en la obra de De la Serna describía su iniciación identificase el agua del pueblo (donde recibió una jícara) con un ahuehuete: el árbol capaz de producirla, de hacerla brotar, de generar, en suma, el paraje acuático (1987 [1892]: 302).

⁸¹ Como sucede en otros contextos rituales mesoamericanos, las monedas parecen constituir aquí ofrendas apropiadas para seres potentes, que transmiten y reponen o recargan de “fuerza” a las entidades dadoras de ella.

atribuirles intencionalidad”, una cualidad situada en “el corazón de la teoría de la concepción de la vida”. Frente a humanos y animales, “las plantas se hallan en la periferia del prototipo vital” (Bloch, 2005: 34, 31).



Figuras 15. Detalle de las monedas depositadas como ofrenda en la corteza de un ahuehuete del Bosque de Chapultepec. Fotografía: David Lorente



Figura 16. Tronco del ahuehuete en el que fueron depositadas las monedas. Fotografía: David Lorente

En México, el ahuehuete pareciera constituir el caso contrario. Siendo un Dador de Vida intencional, se sitúa por encima de otros seres vivientes que dependen de él o que recurren a su “fuerza” vivificante para completarse. Estos árboles contribuyen no sólo a crear entornos fértiles, o a animar y cobijar a un nutrido grupo de animales, sino a vincularse con la prosperidad de los seres humanos, e incluso a actuar a manera de un bienhechor o protector comunitario. “Vitales” por excelencia, mantienen un modo de relación basado en la “protección” y en el “cuidado-crianza” (Descola, 2012) de otras formas de vida que quedan amparadas bajo su tutela.

Los ahuehuetes constituyen linajes que incluyen padres e hijos, concebidos como lazos de parentesco que vinculan entre sí a los diferentes árboles, diseminados por amplios territorios y ligados a la vez con parajes específicos. Muchos de los ahuehuetes se conciben seres únicos por su edad o dimensiones que no se asocian con los bosques, frente, por ejemplo, a otros casos etnográficos de Japón (Knight, 2001) o la Amazonía ecuatoriana (Kohn, 2021), donde los “bosques” son objeto de conceptualización o la unidad contextual en que se integran los árboles. Tenidos los ahuehuetes por seres individuales, irradian “vida” hacia el espacio circundante, como “centros” de fuerza vital que puede ser captada por los humanos y otros seres para reconducirla hacia sus propios fines.⁸² Significativamente, una concepción de otro pueblo mesoamericano, los otomíes, pone en relación la “fuerza” o energía vital o del cosmos con los árboles: “el término *nzahki* se deriva de la raíz *za*, ‘árbol’: éste es símbolo de potencia” (Galinier, 1990: 623).

Sabemos que en Mesoamérica a menudo se recurre al árbol como modelo vital. Suele ser un referente de comparación, como entre los tzotziles, que “ruegan por el infante dos semanas después de su nacimiento [...] que sea como un árbol frutal, que crezca saludable y fuerte” (Guiteras, 1996: 100). O se puede buscar que ciertas cualidades deseables le sean transferidas al niño, como vimos,⁸³ o constituir el árbol un recurso para recuperar la salud en casos de grave enfermedad (Ariel de Vidas, 2003: 317-320).

No obstante, el ahuehuete parece conformar el único árbol que interviene directamente en el desarrollo humano, insuflando la vitalidad suplementaria para que, desde el inicio de la existencia y a lo largo de ésta, la persona alcance un desarrollo satisfactorio.⁸⁴ Vida remite aquí un *estado*

⁸² A semejanza de lo que sostiene Good refiriéndose a la falla de Oztotepan, en Guerrero, u otros lugares potentes, pero a menor escala, cabría pensar los ahuehuetes antiguos y corpulentos como “ombligos” donde es posible captar, en un contexto ritual, “la ‘fuerza’ o energía vital productiva y reproductiva, sinónimo de vida” (Good, 2001: 392).

⁸³ Vimos ya varios ejemplos; añadimos un caso más. Los lencas de Honduras, tras el nacimiento, ofrecen un “pago a la tierra” en un pozo en el suelo donde la criatura “cayó” al nacer. La ofrenda incluye nueve astillas de ocote para que “así como el ocote que es fino, así que sea fino este niño, que no sea débil, que tenga fortaleza, que se críe un buen hombre de fuerza, y de salud, y de vida y de ciencia y de potencia [...], de buena estatura, [...] de todo lo que se necesita para trabajar, para que viva y exista [...] dondequiera que se encuentre, este niño andará como un guachipilín (un árbol grande y hermoso)” (Chapman, 1992: 175-176).

⁸⁴ No se puede dejar de considerar, sin embargo, que estos fenómenos en los que se busca la participación del árbol son combinados con el cuidado corporal y la nutrición brindada al niño por los padres y otros miembros de la familia en una configuración que cabría denominar de “co-actividad” (Pitrou, 2017), en la que participan agentes vegetales y agentes humanos, mediante la transmisión de “fuerza” arbórea y el cuidado y la alimentación (que implica igualmente una transferencia de “fuerza”) humana. El resultado sería una ontología en la que intervienen agentes de naturaleza distinta.

(estar vivo) y a distintos procesos,⁸⁵ como el “fortalecimiento”, mediante la trasmisión de “fuerza”, de un infante “frágil” y “tierno”; el crecer, el estar “sano” y el alcanzar la madurez social (casarse) con el transcurso del tiempo.⁸⁶ La potencia ontológica del ahuehuete la atestiguaría el hecho de que un sólo ejemplar pueda contribuir a la vitalidad de un elevado número de niños (Chalma) o de pobladores de un entorno comunitario (El Tule). En estos casos, un único árbol sustenta una multiplicidad de seres humanos.

Dadores de vida, los ahuehuetes se revelan de esta manera cualitativa y cuantitativamente superiores en su relación con los seres humanos.⁸⁷ Su carácter de dadores de vida nos sitúa ante una ontología humano-vegetal que no ha sido detenidamente explorada en Mesoamérica a través de la etnografía, y que permitiría repensar la naturaleza humana como fruto de una co-relación arbórea.⁸⁸

Si la comparación sintética con la etnografía de Bloch permite situar al ahuehuete como prototipo vital y vivificador, el vínculo con la etnografía sobre árboles de otras latitudes también es iluminador.

El algarrobo (*Prosopis pallida*), un árbol característico de los desiertos costeros peruanos, constituye, al igual que el ahuehuete, un Dador de Vida. Consumir un preparado derivado de sus frutos, denominado algarroquina, permite alcanzar una vitalidad óptima, ya que, tenido el árbol por referente vital, “humanizarse equivale a arborizarse” (Lorente, 2024c). Pero a diferencia del ahuehuete, el algarrobo alberga dos agencias: una contribuye a completar la ontología humana y se identifica con el Sol; la segunda es oscura y se vincula con el Demonio, que se asocia con la muerte y es reclutada en los rituales de brujería. Al dar origen al hombre mochica, el algarrobo lo dota de sus dos principios o agencias (Lorente 2024c). Por contraste se destaca la única agencia o actividad del ahuehuete, que “da vida” pero no interviene ni se relaciona con la enfermedad ni la

⁸⁵ Acerca de las concepciones de la “vida” en Mesoamérica, véase Pitrou (2011, 2015).

⁸⁶ En el caso de los nahuas, véanse Lorente (2020c), Chamoux (2011), Good (2011), entre otros.

⁸⁷ Es posible que esto explique la amplísima farmacopea asociada con todas las secciones del ahuehuete –semillas, hojas, látex, resina, corteza, raíces, etc.–, presente en distintas regiones de México, que lo hacen un árbol en extremo salutífero. Desde la época precolombina se tiene por un remedio terapéutico de gran eficacia. La descripción que ofrece Francisco Hernández es elocuente: “La corteza quemada es astringente, y sana las quemaduras y la piel escoriada y corroída. Con litargirio y polvo de incienso cura las úlceras, y mezclada con cerato de mirto favorece la cicatrización; machacada y con tinte de zapateros detiene las úlceras que cunden; estríñe el vientre, provoca la orina, y su sahumerio atrae los fetos y las secundinas. Las hojas machacadas y untadas curan la sarna y las hinchazones de las piernas, mitigan las inflamaciones y quitan las llagas de las mismas; previenen los dolores de dientes lavándolos con ellas disueltas en vinagre; alejan los temores vanos y sin fundamento y en dosis de seis óbolos y con hidromiel aprovechan a los hepáticos. Los frutos y las ramas tienen las mismas propiedades. La resina [...] cura los dolores causados por el frío, y alivia con rapidez admirable la enfermedad articular que proviene del mismo; arroja la flatulencia, disipa las hinchazones de origen flemático, afloja los nervios distendidos por los humores espesos, y los purifica y fortalece; suele aprovechar, en fin, a todos aquellos con quienes se han ensayado otros medicamentos más suaves con escaso o ningún alivio” (Hernández, 1942: 146-147, énfasis añadido). Otros remedios terapéuticos actuales aparecen en Martínez (1933) y Caballero Nieto y Cortés Zárraga (1982-2011). Al ahuehuete, añaden Zolla et al. (2009), se le atribuye eficacia terapéutica en el tratamiento contra la hidropesía, presión arterial, hemorroides, trastornos menstruales, varices y afecciones cardíacas; asimismo, se lo emplea como tónico.

⁸⁸ Considerando la participación del ahuehuete en la existencia y los procesos vitales humanos (recordando el árbol de Chalma y la presencia, en el pasado, de distintos árboles de los ombligos) podríamos llegar a aventurar aquí, como se ha documentado en otros contextos, que “la naturaleza humana es una relación interespecie” (Tsing, 2012: 144).

muerte. Por otro lado, mientras la vitalidad del algarrobo se vincula con el Sol (pese a su dependencia del agua por vivir en los desiertos, que alcanza con sus profundas raíces), la del ahuehuete se pone en relación con el agua y las raíces.

Tomemos un último ejemplo relevante, ahora de los Andes del Cuzco. Los estudios de Sherbondy destacan el valor de los árboles cultivados y de los frutales en las sociedades precolombinas y actuales. Éstos requieren de riego dispensado por los humanos. De forma significativa, recibían el mismo nombre que las momias, *mallki*, y se asociaban con los antepasados: “Un árbol grande, antiguo, sería símbolo de larga vida, y un árbol frutal, uno de vida fructífera. Los *mallkis*-antepasados tenían estos atributos. Sus ‘frutos’ [eran] los descendientes vivos”. Así, “algunos *ayllus* representaban a estos antepasados originales en forma de *mallki* o árboles” (Sherbondy, 2017: 185). Tanto en tiempos precolombinos como en la actualidad, a muchos de estos árboles se los antropomorfizaba.

Encontramos aquí diferencias claras con el ahuehuete: no se trata de un árbol cultivado y frutal, ni se le confiere artificialmente riego; el vínculo con los ancestros es de otra índole, pues no se da una relación de representación sino la identificación con el ancestro plantador que en consecuencia transfirió su fuerza o su condición al árbol. Por último, no se constata una antropomorfización de los ahuehuetes. En ambos casos, sin embargo, y aunque de formas distintas, se trata de árboles dadores de vida.

Las comparaciones transculturales permiten así enfatizar los aspectos distintivos de este árbol mesoamericano, poniéndolos más claramente de relieve.

Es preciso por último abordar el concepto de “humanidad” ligado a los ahuehuetes. No se trata, como hemos documentado etnográficamente, de que se les atribuya un origen humano a estos seres. Lo que sí se hace es vincularlos inextricablemente con una humanidad anterior, ancestral o antecesora, que fue quien, se asume, los plantó. En este sentido, los ahuehuetes son “antropogénicos” y el agente de plantación se conserva muchas veces unido a la imagen y al relato del árbol. Si éste fue un gobernante, el árbol se concebirá inextricablemente vinculado a su figura. Los ahuehuetes suelen vincularse con gobernantes –el de Chalma y Tacuba, con “los señores indios de antes”; los de Chapultepec, con el tlatoani Netzahualcóyotl; el del Tule, con el Rey Kondoy–, que, al plantarlos, parecieran hacer al árbol copartícipe de su persona. Esta condición humana del plantador se concibe y se comunica y afecta el *espíritu* del ahuehuete, en el sentido de imprimirle en ocasiones parte de su autoridad o sus facultades. Estos seres centenarios o milenarios se ligan con una humanidad ancestral poderosa, que continúa en parte actuando a través de ellos. La atribución de relaciones parentales y la idea de linajes, parecieran vincularlos con esta condición de humanidad ancestral que reviste al mismo tiempo un vínculo histórico y territorial, y con la noción de transmisión de propiedades a los descendientes (cuando un ahuehuete se reproduce, hereda a sus descendientes sus particulares atribuciones).

Al mismo tiempo, estos árboles aparecen como “ancestros”, pero no como ancestros humanos ni como ancestros en un sentido genealógico, ya que no se concibe que los seres humanos procedan de ellos. La identificación con los ancestros humanos implica el proceder del mismo tiempo anterior al actual, y el haber sido “testigos” (participando ellos mismos, al ser plantados) de sus gestas y acciones; así como por llevar su impronta. Se trata de ancestros arbóreos,⁸⁹ vinculados con la corpulencia y la larga vida, la dureza y la “fuerza”, cuya condición es la de seres potentes, fértiles, pues producen descendencia y actúan proyectando su acción generadora y fecunda sobre otros seres y el entorno. Su potencial vivificante y fructífera se identifica con los ancestros generadores, cuya agencia se encuentra presente y actúa en sus vestigios. Incluso “seco” y sin hojas, el tronco y las ramas del ahuehuete se conciben provistos de agencia y de “fuerza” animadora que, al igual que las hojas o las imágenes del árbol, revisten propiedades conductoras, fértiles, acuígenas.

Referencias bibliográficas

- Acosta JD (2003 [1589]): *Historia natural y moral de las Indias*, Edición de José Alcina Franch. Dastin Historia, Madrid.
- Alva Ixtlilxóchitl FD (1985 [1640]): *Historia de la nación chichimeca. Obras históricas*, Tomo II. Edición de Edmundo O’Gorman. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México.
- Álvarez MF (1895-1898 [1900]): Antigüedades. En *Las ruinas de Mitla y la Arquitectura*, coordinado por Manuel Francisco Álvarez. Talleres de la Escuela Nacional de Artes y Oficios para Hombres, Ex Convento de San Lorenzo, México: 29-35.
- Ariel de Vidas A (2003): *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luís Potosí, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto de Investigación para el Desarrollo, México.
- Batres L (1887): Un árbol gigantesco. Sabino de México en el Tule. *La Nature*, junio-diciembre, 8.

⁸⁹ Los ahuehuetes son seres arborescentes; no se los antropomorfiza; su condición es arbórea. Se habla de “tronco”, “ramas”, “raíces”, “hojas” y “frutos”; no de “cabeza” o de “pies”. El árbol siempre es descrito morfológicamente atendiendo a su configuración vegetal. Esto es, pese a asociarse con ancestros, como reyes, gobernantes o personajes fundadores, los ahuehuetes poseen una fisonomía que no es humana, sino arbórea; tampoco el *espíritu* que albergan se concibe humano.

Bloch M (2005): Why trees, too, are good to think with: toward an anthropology of the meaning of life. En *Essays on Cultural Transmission*. London School of Economics Monographs on Social Anthropology, Berg, Oxford, New York: 21-38.

Bolaños JN (1857): El árbol de Santa María del Tule. *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística* 5: 363.

Caballero Nieto J y Cortés Zárraga L (1982-2011): *Base de datos etnobotánicos de plantas de México (BADEPLAM)*. Jardín Botánico, Instituto de Biología, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Campbell R (1895): *Campbell's Complete Guide and Descriptive Book of Mexico*. Poole Bros. Press, Chicago.

Castro Guevara CA (1986): *Enero y febrero: ¡Ahijadero! El banquete de los compadres en la Sierra Norte de Puebla*. Universidad Veracruzana, Xalapa.

Chamoux MN (2011): Persona, animacidad, fuerza. En *La noción de vida en Mesoamérica*, coordinado por Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México: 155-180.

Chao S (2018): In the shadow of the palm. Ontologies among Marind, West Papua. *Cultural Anthropology* 33(4): 621-649.



Chapman A (1992): *Los hijos del copal y la candela. Ritos agrarios y tradición oral de los lenca de Honduras*, tomo I. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

Charnay DM (1894): Mis descubrimientos en México y en la América Central. En *América pintoresca: descripción de viajes al Nuevo Continente*, coordinado por Carlos Wiener et al. Montaner y Simón, Barcelona: 265-476.

Charnay DM (1990 [1863]): *Ciudades y ruinas americanas*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Mirada Viajera, México.

Códice Chimalpopoca: *Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles* (1992): Primo Feliciano Velázquez (traducción) y Miguel León Portilla (prefacio). Tercera edición. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México.

Códice Tudela o Códice del Museo de América (1980 [1540-1543]): Edición facsimilar publicada con un estudio de José Tudela de la Orden, con prólogo de Donald Robertson y epílogo de Wigberto Jiménez. Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid.

Conzatti C (1921): *Monografía del árbol de Santa María del Tule*. Publicaciones de la Secretaría de Educación Pública, Tomo 6, Núm. 4, Oaxaca de Juárez.

De la Luz Moreno M y Torres MA (2002): El origen del jardín mexica de Chapultepec. *Arqueología mexicana* 57: 41.

Debreczy Z y Rácz I (1997-1998): El Árbol del Tule: The Ancient Giant of Oaxaca. *Arnoldia: The Magazine of the Arnold Arboretum* 57 (4): 3-11.

Dehouve D (2007): *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad Autónoma de Guerrero, Plaza y Valdés, México.

Dehouve D (2008): El venado, el maíz y el sacrificado. En *Diario de Campo. Cuadernos de Etnología* 4. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Descola P (1996 [1986]): *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Abya-Yala, Quito.

Descola P (2012 [2005]): *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu, Buenos Aires.

Durán D (1984): *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, 2 vols. Porrúa, México.

Eckenwalder JE (2009): *Conifers of the World: the Complete Reference*. Timber Press, Portland.

Farmer J (2022): *Elderflora: A Modern History of Ancient Trees*. Basic Books, New York.

Fabila M (2022): La tecnología náutica en el México prehispánico. *Arqueología Mexicana* 174: 24-31.

Fossey MD (1994 [1844]): *Viaje a México*. Consejo Nacional para La Cultura y las Artes, México.

Frazer J (1998 [1922]): *La rama dorada. Magia y religión*. Fondo de Cultura Económica, Madrid.

Galinier J (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.

García Cubas A (1885): VIII Carta Agrícola VIII. En *Atlas pintoresco e histórico de los Estados Unidos Mexicanos*. Debray Sucesores, Library of Congress, dominio público.

Gell A (1998): *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Clarendon Press, Oxford.

Glockner J (2000): *Así en el cielo como en la tierra. Pedidores de lluvia del volcán*. Grijalbo Mondadori, México.

González J (1993): *Santa Catarina del Monte: bosques y hongos*. Universidad Iberoamericana, México.

González Torres Y (2005): *Danza tu palabra. La danza de los concheros*. Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones, Instituto nacional de Antropología e Historia, Plaza y Valdés, México.

Good C (2001): Oztotepan: 'el ombligo del mundo'. En *La montaña en el paisaje ritual*, coordinado por Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero. Conaculta, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 375-395

Good C (2011): Una teoría náhuatl del trabajo y la fuerza: sus implicaciones para el concepto de la persona y la noción de la vida. En *La noción de vida en Mesoamérica*, coordinado por Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México: 181-203.

Guiteras C (1996 [1961]): *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. Fondo de Cultura Económica, México.

Hernández F (1942): *Historia de las plantas de Nueva España*, tomo 1, libros 1 y 2. Bajo la Dirección del Dr. Isaac Ochoterena, Instituto de Biología, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Heyden D (1993): El árbol en el mito y el símbolo. *Estudios de Cultura Náhuatl* 23: 201-219.

Humboldt AV (2014 [1822]): *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*. Porrúa, México.

Ichon A (1973): *La religión de los totonacas de la Sierra*. Instituto Nacional Indigenista, México.

Incháustegui C (1977): *Relatos del mundo mágico mazateco*. Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Ingold T (2017): *Estar vivo. Ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Editora Vozes, Petrópolis.

Ingold T (2013): Anthropology beyond the humanity. *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society* 38(3): 5-23.

Jiménez V (1990): *El Árbol del Tule en la historia*. CODEX Editores, México.

Kindl O (2003): *La jícara huichola: un microcosmos mesoamericano*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara, México.

Knight J (2001 [1996]): Cuando los árboles se vuelven salvajes. La desocialización de los bosques de las montañas japonesas. En *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, coordinado por Philippe Descola y Gíslí Pálsson. Siglo XXI, México: 255-276.

Kohn E (2021 [2013]): *Cómo piensan los bosques: hacia una antropología más allá de lo humano*. Abya Yala, Quito.

Lagrou E (2009): The Crystallized Memory of Artifacts: A Reflection on Agency and Alterity in Cashinahua Image-Making. En *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, editado por Fernando Santos-Granero. The University of Arizona Press, Tucson: 192-213.

Lastra Y (1980): *El náhuatl de Texcoco en la actualidad*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

López Austin A (2003 [1990]): *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

López Austin A (2015): Los gigantes que viven dentro de las piedras. Reflexiones metodológicas. *Estudios de Cultura Náhuatl* 49: 161-97.

López Luján L (1997): Llover a cántaros: el culto a los dioses de la lluvia y el principio de disyunción en la tradición religiosa mesoamericana. En *Pensar América*, coordinado por Antonio Garrido. Cajasur, Córdoba: 89-109.

Lorente Fernández D (2009): Graniceros, los ritualistas del rayo en México: historia y etnografía. *Cuicuilco Nueva Época* 16, 47: 201-223.

Lorente Fernández D (2011): *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, México.

Lorente Fernández D (2020a): Historia del árbol de agua. *Cuadernos Hispanoamericanos* 845: 102-117.

Lorente Fernández D (2020b): La configuración alma-espíritus: interioridades anímicas y el cuerpo como vestido entre los nahuas de Texcoco. *Estudios de Cultura Náhuatl* 59: 131-164.

Lorente Fernández D (2020c): Panes-hueso, panes-piedra, pan de Día de Muertos. De la ofrenda en el altar a la comensalidad cotidiana con los difuntos en la Sierra de Texcoco. *Estudios de Cultura Náhuatl* 60: 161-225.

Lorente Fernández D (2020d): *El cuerpo, el alma, la palabra. Medicina nahua en la Sierra de Texcoco*. Artes de México, México.

Lorente Fernández D (2021): Introducción. La etnografía como método y como teoría: epistemología, rupturas, posibilidades. En *Etnografía y trabajo de campo. Teorías y prácticas en la investigación antropológica*, coordinado por David Lorente Fernández. Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Université de Paris, Ediciones del Lirio, México: 17-118.

Lorente Fernández D (2022): Una etnografía del guajolote: de su crianza humanizada a la personificación ritual en la Sierra de Texcoco. En *El Guajolote en Mesoamérica: enfoques arqueológicos, históricos y antropológicos*, coordinado por Anath Ariel de Vidas, Nicolás Latsanopoulos y Perig Pitrou. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México: 235-271.

Lorente Fernández D (2023): El cumpleaños de don Goyo. Notas etnográficas de una subida al volcán Popocatépetl. *Revista de Folklore* 492: 14-35.

Lorente Fernández D (2024a): El monolito de Tláloc de San Miguel Coatlinchán y su traslado al Museo Nacional de Antropología de la Ciudad de México. Perspectivas de los graniceros ante una piedra 'viva'. *Revista de Folklore* 503: 63-70.

Lorente Fernández D (2024b): Etnografía de un árbol milenario. El ahuehuete de Santa María del Tule, Oaxaca. *Revista de Folklore* 506: 90-99.

Lorente Fernández D (2024c): El árbol de algarrobo (*Prosopis pallida*) en la curación y la brujería de la costa norte del Perú. *Archaeobios* 19(1): 45-69.

Lupo A (2013): *El maíz en la cruz. Prácticas y dinámicas religiosas en el México indígena.* Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Conaculta, Veracruz.

Luque E (1921): Voto razonado para elegir el árbol nacional. *Revista México Forestal* 1(9-10): 3.

Martínez M (1933): *Las plantas medicinales de México.* Ediciones Botas, México.

Martínez M (1950): El ahuehuete (*Taxodium Mucronatum* Ten.). *Anales del Instituto de Biología* 21: 25-82.

Martínez M (1953): *Las pináceas mexicanas.* Dirección Forestal, México.

Martínez M (1979): *Catálogo de nombres vulgares y científicos de plantas mexicanas.* Fondo de Cultura Económica, México.

Martínez Bautista AE (1999): El ahuehuete. *Biodiversitas* 25: 12-14.

Martínez José JP y Pérez Ramírez EO (2021): *Konk ēy. Leyenda del Rey Kondoy. Versión bilingüe español-mixe de Tlahuitoltepec.* Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, México.

Mayer B (1847): *Mexico, as it was and as it is.* G. B. Zieber & Company, Philadelphia.

Miller WS (1956): *Cuentos mixes.* Instituto Nacional Indigenista, México.

Montes de Oca M (2013): *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII.* Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Montúfar A (2002): Ahuehuete: símbolo nacional. *Arqueología Mexicana* 10(57): 66-69.

Neff Nuixa F (2008): Los caminos del aire. Las idas y venidas de los meteoros en La Montaña de Guerrero. En *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, editado por Annamária Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Institut de Recherche pour le Développement, México: 323-341.

Neff Nuixa F (2015): Flores solares, flores y hojas de lluvia. En *Flor-flora. Su uso ritual en Mesoamérica*, coordinado por Beatriz Albores. El Colegio Mexiquense, Fondo Editorial del Estado de México, Toluca: 399-411.

Neurath J (2008): Momias, piedras, chamanes y ancestros. Un estudio etnohistórico sobre la temporalidad de la muerte en el Gran Nayar. En *Morir para vivir en Mesoamérica*, coordinado por Lourdes Báez Cubero y Catalina Rodríguez Lascano. Consejo Veracruzano de Arte Popular, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México: 23-56

Olavarría y Ferrari E (1896): La excursión a Mitla. *Crónica del undécimo Congreso Internacional de Americanistas*: 175-176.

Olivier G (2015): *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, 'Serpiente de Nube'*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Fondo de Cultura Económica, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.

Ortega Reyes M (1884): El gigante de la flora mexicana, ó sea el sabino de Santa María del Tule, del estado de Oaxaca. *La Naturaleza. Periódico científico de la Sociedad Mexicana de Historia Natural* VI: 110.

Pitrou P (2011): Introducción. En *La noción de vida en Mesoamérica*, coordinado por Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México: 9-39.

Pitrou P (2015): Life as a Process of Making in the Mixe Highlands (Oaxaca, Mexico): Towards a 'General Pragmatics' of Life. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 21(1): 86-105.

Pitrou P (2017): Life Form and Form of Life within an Agentive Configuration. A Birth Ritual among the Mixe of Oaxaca, Mexico. *Current Anthropology* 58(3): 360-380.

Rubia Rivas MIDL (2018): Los árboles en el centro de México: el modelo del Códice Tudela.

En *Códices y cultura indígena en México. Homenaje a Alfonso Lacadena García-Gallo*, coordinado por Juan José Batalla Rosado, José Luis de Rojas y Lisardo Pérez Lugones. DistintaTinta, Madrid: 45-98.

Ruiz de Alarcón H (1892 [1629]): *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España*. Imprenta del Museo Nacional, México.

Sahagún fBD (1999 [1577]): *Historia general de las cosas de Nueva España*. Porrúa, México.

Sandstrom A (2010): *El maíz es nuestra sangre. Cultura e identidad étnica en un pueblo indio azteca contemporáneo*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luís Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Secretaría de Cultura del Estado de San Luís Potosí, México.

Santos-Granero F (2009): Introduction. En *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, editado por Fernando Santos-Granero. The University of Arizona Press, Tucson: 1-29.

Sheridan M (2016): Boundary plants, the social production of space, and vegetative agency in agrarian societies. *Environment and Society: Advances in Research* 7: 29-49.

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

Sherbondy JE (2017 [1986]): *Mallki: Ancestros y cultivos de árboles en los Andes*. En *Agua, Riego y árboles: Ancestros y poder en el Cuzco de los Incas*, Jeanette Sherbondy. Sociedad Geográfica de Lima, Lima: 177-215.

Solís F (2002): Chapultepec, espacio ritual y secular de los tlatoani aztecas. *Arqueología Mexicana* 57: 36-40.

Stephen L (2002): *Zapata Lives!: Histories and cultural politics in Southern Mexico*. University of California Press. California.

Tibón G (1981): *La tríade prenatal: cordón, placenta, amnios*. Fondo de Cultura Económica, México.

Tira de la Peregrinación o Códice Boturini (2007): Textos de Patrick Johansson K., Fotografías de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, *Arqueología Mexicana*, Edición Especial, n. 26.

Tsing A (2012): Unruly edges: Mushrooms as companion species. *Environmental Humanities* 1(1): 141-154.

Villanueva J, Cerano J, Stahle DW, Constante V, Vásquez L, Estrada J, Benavides J (2010): Árboles longevos de México. *Revista Mexicana de Ciencias Forestales* 1(2): 7-29.

Villanueva-Díaz J, Cerano-Paredes J, Gómez-Guerrero A, Correa-Díaz A, Castruita-Esparza LU, Cervantes-Martínez R, Stahle DW, Martínez-Sifuentes AR (2014): Cinco siglos de historia dendrocronológica de los ahuehuetes (*Taxodium mucronatum* Ten.) del Parque del Contador, San Salvador Atenco, Estado de México". *Revista Agrociencia* 48 (7): 725-737

Villasenor A (1892): *El árbol de Santa María del Tule en Oaxaca*. Imprenta El Tiempo, México.

Ward HG (1928): *Mexico in 1827*. H. Colbum, Londres.

Zolla C, Mata S, Méndez D, Marmolejo MA, Tascón JA, Zurita M, Galindo Y, Lozano GI (2009): *Biblioteca digital de la medicina tradicional mexicana*. Universidad Nacional Autónoma de México, México. Disponible en línea: <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/>