

Ritualidad de los otomíes en el municipio de Lerma. La Asociación del Divino Rostro

MARÍA CRISTINA CÓRDOVA UGALDE

El presente artículo aborda las prácticas de la Asociación del Divino Rostro, una comunidad religiosa a la que se encuentran adscritos otomíes de la región del Lerma. Las prácticas de esta asociación destacan por sus vínculos con la tradición religiosa mesoamericana, a través del quehacer de especialistas rituales dedicados al conocimiento y manejo de la meteorología, así como con nuevas vertientes del catolicismo, ya que el ritual de posesión que los miembros de la asociación denomina “el servicio” tiene influencias del movimiento de Renovación Carismática y, a través de él, del pentecostalismo.

Introducción

La ritualidad agrícola mesoamericana es uno de los temas que más han sido tratados por diferentes estudiosos desde los cronistas hasta nuestros días. Diversos autores dan muestra de cómo las prácticas de los ritualistas tradicionales se han transformado a lo largo de la historia, al igual que también el paisaje natural se ha ido modificando. Hoy día las prácticas rituales llevadas a cabo en montes, sembradíos, manantiales y otros espacios son ámbitos de encuentro de elementos originados en la tradición religiosa mesoamericana, así como de otros que derivan del catolicismo o de variantes de éste, como es el caso de la Asociación del Divino Rostro y sus rituales, los cuales constituyen el tema del presente trabajo.

Dentro de la región del Alto Lerma se encuentra el municipio de Lerma, uno de los 19 municipios mexiquenses que integraron la zona lacustre matlatzinca, y cuya población indígena mayoritaria es la otomí. En dicho municipio, buena parte de la ritualidad colectiva se articula en torno a la veneración del Rostro de Cristo; en particular, mediante una organización que se denomina Asociación del Divino Rostro. Esta asociación mantiene vivo el culto a los montes de la región, si bien su objetivo fundamental es la curación de todo tipo de enfermedades y no sólo la “de rayo”

(personas tocadas por un rayo). Los miembros de la asociación sostienen fuertes lazos con personas de la capital del estado y la Ciudad de México, en su mayoría migrantes que han abandonado el municipio de Lerma debido al impacto de la industrialización.

Por ello, en el presente trabajo, dentro del marco de la religiosidad popular, además de esquematizar las prácticas rituales, los elementos de las ofrendas y el circuito ritual de la asociación, fuertemente vinculados con la ritualidad agrícola, se destacarán los dos elementos más sobresalientes que definen a la asociación: a) el *servicio*, rito mediante el cual el Divino Rostro “posee” el cuerpo del curandero y, b) la influencia del pentecostalismo a partir de la variante llamada *Renovación Carismática*.

Asociación del Divino Rostro

Si bien pueden existir semejanzas entre las prácticas rituales antiguas (aquellas registradas en las fuentes del período colonial) y las actuales, ello no quiere decir que sigan siendo exactamente las mismas o que posean idénticos significados, pues históricamente cada grupo humano ha reelaborado simbólicamente su cultura; aunado a esto, la ruptura producida por la conquista implicó la

introducción de nuevos códigos de entendimiento del mundo. La asimilación de elementos procedentes de distintas tradiciones culturales dio como resultado una diversidad de concepciones y prácticas enmarcadas en una realidad histórica específica, las cuales han dado lugar, en las comunidades indígenas actuales, al surgimiento y despliegue de una “religiosidad popular”, que permite la integración de nuevos elementos culturales y la reelaboración de la identidad colectiva, a partir de una relación dialéctica entre grupos minoritarios y grupos hegemónicos. En dicha relación, son estos últimos los causantes de la transformación de la cosmovisión de los primeros (figura 1).



Figura 1. Ofrenda de petición de lluvias.

En los cuatro puntos de la casa se entierra parte de la ofrenda que durante la noche se “tendió” (dispuso en el suelo) frente al altar de una capilla. Cedro de las Manzanas, zona mazahua, Edo. Méx., 29/07/11. Foto: Cristina Córdova.

Tanto la tradición indígena como la católica han sufrido cambios, que han obedecido a las necesidades contextuales y de supervivencia, cuyos mecanismos han sido la refuncionalización y asimilación de elementos. La religiosidad popular cohesionada dentro de la tradición mesoamericana colonial es resultado de la interacción subjetiva y significativa en los contextos de cada comunidad y grupo indí-

gena, mediante largos procesos de reinterpretación de su realidad, en razón de “las creencias respecto a los milagros, el uso de la imagen epónima [y] los factores inherentes a las diversas concepciones construidas en torno a los arcaicos atributos hierofánicos y míticos”.¹ Asimismo hay que entender que no es una “religiosidad popular” homogénea, pues en cada grupo humano y región tendrá particularidades y procesos de asimilación diferentes.

Aunado a lo anterior, hay otro fenómeno religioso que ha permeado la religiosidad indígena, como lo es el caso del protestantismo, presente en México desde el siglo XIX; aunque no es sino hasta la segunda mitad del XX que, a través del pentecostalismo, “un verdadero aluvión de grupos religiosos de tipo secta, conflictivos y anti-ecuménicos por definición, [...] en México invaden principalmente las áreas indígenas y rurales”.² Estos grupos han estado presentes entre las comunidades del sureste y también en la frontera norte, y a últimas fechas en la zona de Michoacán.

A partir de la presencia de nuevas iglesias, los parámetros de la identidad religiosa se han abierto a nuevos campos de investigación e interpretación intentando entender los complejos procesos de ideologización actuales, para dejar atrás la idea de una continuidad de creencias y prácticas “prehispánicas”.

El éxito de estos grupos cristianos “alternos” reside en el poder y la “habilidad para oponerse a las ideologías opresivas, [debido a que el pentecostalismo] está convencido de que la Biblia es la fuente de la sabiduría moral [y] puede oponerse a la autoridad”.³ Lo cual ha encontrado un punto de convergencia con la religiosidad popular indígena, pues tales fenómenos religiosos “no se circunscriben al aparato doctrinal o teológico; en su condición de representaciones colectivas”,⁴ ya que las expresiones espirituales y culturales resultantes obedecen a las necesidades sociales de cada comunidad, e incluso el medio natural también es una determinante para su conformación.

En la región del municipio de Lerma se pudo observar una influencia del pentecostalismo, a partir de una variante del catolicismo, la *Renovación Carismática* (figura 2), expresión cultural que da

continuidad a la tradición y “contribuye a nuclear las identidades sociales frente a las colisiones propiciadas por la modernidad”.⁵ En este lugar la ritualidad y la identidad otomí se han articulado en torno a dos grupos “tradicionales” dentro de las comunidades: 1) las Mayordomías y 2) la Asociación del Divino Rostro; entendidas en el marco de la religiosidad popular como organizaciones comunitarias que sustentan sistemas de creencias específicos resignificados en distintos momentos históricos.



Figura 2. Un símbolo de la *Renovación Carismática* en México. En: <http://sentirsefeliz.wordpress.com/2011/08/22/%C2%BFque-es-la-renovacion-carismatica-catolica/> [23/04/12].

La Asociación del Divino Rostro, a diferencia de las mayordomías presentes en la zona, no depende de alguna institución religiosa; esto debido a que, pese haber tenido una asimilación cultural desde el siglo XVI, “las dinámicas de tránsito y síntesis cultural y el desarrollo local y regional de formas culturales específicas [...], llevan a considerar las expresiones [...] indígenas contemporáneas como universos nuevos”,⁶ que surgieron gracias a la selección, reformulación y apropiación de los elementos hegemónicos para crear un proyecto propio que respondiera a las necesidades contextuales del grupo subalterno.

Las comunidades de Santa María Atarasquillo, San Lorenzo Huitzitzilapan, San Miguel Ameyalco, San Francisco Xochicuauhtla, Santiago Analco, San Gerónimo Acazulco, San Mateo Atarasquillo (en el municipio de Lerma), Jipilco (municipio de Temoaya), Santa Cruz Ayotuzco (municipio de Huixquilucan) y Cedro de las Manzanas (en la zona mazahua) han sido identificadas como poseedoras del culto al Divino Rostro, organizado a partir de las asociaciones, algunas de las cuales conviven en las visitas a los santuarios. Sin embargo, el trabajo y adeptos que tienen son los miembros de cada comunidad; no obstante, la Asociación de Santa María Atarasquillo, encabezada por Gerardo Alejandro, ha sido considerada como la “mesa principal” (altar), lo que implica que jerárquicamente es la más grande e importante de la región (figura 3).⁷



Figura 3. Gerardo Alejandro, líder de la Asociación del Divino Rostro de Santa María Atarasquillo. Oratorio, Santa María Atarasquillo, Edo. Méx., 23/04/11. Foto: Cristina Córdova.

Organización

Los miembros de la Asociación del Divino Rostro se organizan mediante una estructura de cargos (cuadro 1), los cuales pueden ser ganados por méritos, pero también por herencia, sobre todo en el caso de los curanderos, “que han heredado el cargo de generación en generación; a esto se le conoce como relevos, se dice que los curanderos ancianos ya tienen en su familia a un continuador de su trabajo”.⁸

También pueden ser heredados por cualquier miembro de la familia, de hijos a padres o por la designación del Divino Rostro, como en el caso de don Andrés, líder de la Asociación de Huitzilapan, quien, al morir su hijo, tuvo que retomar su trabajo.

Cargos	Función
Presidente de la Asociación	No es clara su función. Antiguamente sí existía este cargo
Fiscal	Abre las capillas, limpia los altares, organiza a las personas
Encapillador	Es el especialista ritual principal, es el curandero, dirige los rituales
Trabajadores / peones	Personas que, después de ser curadas, por designio de la divinidad o el encapillador reciben el “don” de curar también
Encoronados	Personas que han sido curadas, no necesariamente reciben el “don” de curar pero apoyan con la ofrenda y comida
Portaestandartes	Comisionados para portar los estandartes que identifican a cada asociación
Campaneros	Durante las peregrinaciones resuenan las campanas, acción que se vincula con el alejamiento de granizos y viento
Somerieras	Encargadas de llevar el sahúmador, con el cual se “limpia” cada ofrenda y altar. También se vinculan con la práctica de calmar las tempestades
Molineras	Hacen los tamales de haba y frijol que se ponen en la ofrenda durante los rituales. Es el alimento para la divinidad y los miembros de la Asociación
Cocineras	Preparan los alimentos o los llevan
Cargadores	Llevar la ofrenda a cuevas mediante canastas. Generalmente son familiares de los enfermos
Socios	No tienen alguna función en particular, salvo la de ayudar en lo que se les encomiende
Coheteros	Lanzan los cohetes a lo largo de las peregrinaciones. Tal práctica se vincula con “abrir” las nubes
Músicos	También son especialistas rituales en el sentido de reconocérseles como intermediarios entre la divinidad y los miembros de la asociación
Rezanderos	Encargados de dirigir los rezos y alabanzas a lo largo de las peregrinaciones y en cada ritual. Motivan a los asistentes

Cuadro 1. Cargo y función de los miembros de la Asociación del Divino Rostro.
Elaboración: Cristina Córdova con base en el trabajo de campo, Cotonieta: 2003 y Juárez: 2010.

Prácticas rituales

La configuración de una realidad permeada de re-simbolizaciones, en la que las relaciones entre los hombres, la naturaleza y las representaciones de ésta, han dado lugar a variadas prácticas rituales dentro de la Asociación, como a continuación se expone:

Servicio: Es el ritual característico de la Asociación.

Por medio de este el Divino Rostro “posee” el cuerpo del “encapillador” o trabajador y habla a través de él para dar su mensaje a sus seguidores. Tal acción se vincula con las prácticas de la Renovación Carismática.

Velación: Trabajo nocturno, en el cual se “visten” cruces, se elaboran ofrendas al pie de los altares, se preparan las ofrendas para las peregrinaciones y se llevan a cabo las “coronaciones” de enfermos y los “servicios”.

Encapillamiento: Proceso que consiste en preparar al enfermo mediante un aislamiento que puede ser de unas semanas o hasta de seis meses para poder recibir la cura a su mal.

Encoronación: Acto de colocar una “corona” de flores a cada enfermo. Durante tal proceso a cada enfermo se le colocan elementos conforme a su sexo, y dos personas realizan un baile para empezar el despojo del mal.

Peregrinaciones: Es el viaje a un santuario y durante el trayecto, a lo largo de los caminos, la ofrenda que se trabajó durante la “velación” se va colocando en las cruces, capillas y nichos.

Limpias: Son realizadas con sahúmador, hierbas, palmas, huevos, veladoras, velas y alumbre con la finalidad de prevenir, diagnosticar y aliviar las enfermedades, ya sean físicas, espirituales o mentales.

Baile y música: Está presente en todos los rituales y consiste en “valcear” saludando a los cuatro vientos. En la realización se distinguen dos momentos: 1) la llegada a un oratorio/santuario o frente a nichos y cruces; y 2) cuatro miembros de la asociación bailan con la ofrenda y luego la depositan. Los músicos también son considera-

dos especialistas rituales, pues se dice que con sus “sones” también pueden curar.

En cada trabajo se adquiere un compromiso y un lazo ritual, de tal manera que el término que utilizan para llamarse unos a otros es el de “compadres”, por compartir la devoción y sentirse “ligados unos con otros por el hecho de tener una fe en común”,⁹ en este caso al Divino Rostro, generando un parentesco ritual. “Compadre” también es una forma respetuosa de dirigirse a los demás.

Al respecto de la ofrenda, ésta funge como el elemento primordial del ejercicio de reciprocidad con la divinidad: el hombre entrega productos materiales, fruto de su propio trabajo; a cambio recibe salud, sustento, consuelo y esperanza por parte del Divino Rostro. Ello implica un “acto de disponer y colocar en un orden preestablecido ciertos objetos, los cuales, además de su significado material tienen una connotación simbólica en relación con los seres sobrenaturales”,¹⁰ pues no cualquiera puede tocarla o colocarla (figura 4). La ofrenda consiste principalmente en productos naturales, como plantas medicinales, frutos, especias, panes. El trabajo también es considerado una ofrenda por el esfuerzo que implica (cuadro 2). Cabe mencionar que los gastos de ofrenda y transporte corren por cuenta de la asociación, así como por parte de los enfermos que llevan cada cosa que el curandero les pide para su remedio.



Figura 4. Elementos que constituyen una ofrenda, dispuestos en forma de cruz en la cima del cerro. Cerro de la Campana, Edo. Méx., 24/04/11. Foto: Cristina Córdova.

Ofrenda	Atributo o función
<i>Plátanos</i>	Estabilidad del mundo
<i>Toronjas</i>	Estabilidad del mundo
<i>Naranjas</i>	Estabilidad del mundo
<i>Limas</i>	Estabilidad del mundo
<i>Romero</i>	“Romería”
<i>Hierbabuena</i>	“Romería”
<i>Retama</i>	“Romería”
<i>Gladiola</i>	Simboliza el rayo
<i>Palma</i>	Simboliza el rayo
<i>Flor de plátano</i>	Corazón de la ofrenda / Corazón del Divino Rostro
<i>Cempaxochitl</i>	Rosario / Corona - “Perdones”
<i>Claveles</i>	Corona - “Perdones
<i>Rosas</i>	Corona - “Perdones
<i>Espinas de tejocote</i>	Corona - “Perdones
<i>Algodón</i>	Nubes
<i>Palomitas de maíz</i>	Nubes / Rosario
<i>Chocolate</i>	Para la tierra
<i>Clavo</i>	Para la tierra
<i>Azúcar</i>	Para la tierra
<i>Pan “conchas”</i>	Para la tierra
<i>Pan “de feria”</i>	Limpia de personas / Comida para la divinidad
<i>Cirios</i>	Limpia de personas / Comida para la divinidad
<i>Vela</i>	Limpia de personas / Comida para la divinidad
<i>Copal</i>	Limpia de personas
<i>Agua bendita</i>	Limpia de los lugares
<i>Escobas</i>	Limpia de los lugares
<i>Cobetes</i>	“Abrir las nubes” / Anunciar la llegada a algún sitio
<i>Tamales</i>	“Trabajo” - Comida de los asistentes
<i>Baile</i>	“Trabajo” - Forma de rezo
<i>Cantos</i>	“Trabajo” - Forma de rezo
<i>Rezos</i>	“Trabajo”
<i>Peregrinaciones</i>	“Trabajo” - Esfuerzo

Cuadro 2. Elementos de ofrenda y su significado.

Elaboró Cristina Córdova con base en el trabajo de campo, y Cotonieto: 2003.

Los lugares de sanación para los miembros de la Asociación del Divino Rostro forman un circuito ritual y están fuertemente ligados a sitios de oración, donde, a partir de una serie de manifestaciones, la divinidad expresó su deseo de que se erigiera un santuario en el cual habitar. Existe entonces un conjunto de sitios que conforman un circuito ritual cuyos puntos varían de acuerdo con la “obligación” de cada Asociación. Los principales santuarios a los que acuden se encuentran, en su mayoría, localizados en las partes más elevadas del actual Estado de México (figura 5). Las fechas en las que son visitados se vinculan con el ciclo agrícola,¹¹ aunque actualmente se han ido recorriendo o perdiendo, ya que las visitas a estos lugares se realizan en fines de semana por comodidad o conforme el curandero o *tiempero* lo decida (cuadro 3).



Figura 5. Santuario de la cima del Cerro de Santa Cruz Tepexpan. Edo. Méx., 27/11/11.
Foto: Cristina Córdova.

El “servicio”

El *servicio* es la acción ritual por medio de la cual los miembros de la Asociación se comunican directamente con el Divino Rostro, la Virgen o algún pariente ya fallecido. Este acto sólo puede ser realizado por quienes tienen el “don”, el cual es descubierto por un curandero o por medio de sueños y es confirmado por el Divino Rostro (figura 6). Esta

comunicación es a través de un *médium*, es decir, de un “trabajador” que presta cuerpo y voz al Divino Rostro para que pueda transmitir su mensaje a los demás.



Figura 6. Divino Rostro. Santa Cruz Ayotuzco. Edo. Méx., 16/10/11. Foto: Cristina Córdova.

El *carisma* o “don de lengua” es el elemento más celosamente resguardado y respetado, es el punto de clímax de la actividad ritual de la Asociación. La visita a santuarios es esperada para oír a su Señor por medio del *servicio*, aunque éste también puede solicitarse en el oratorio del curandero para tratar algo en específico, pero don Andrés dice que sólo los martes, jueves y viernes “porque el Señor casi no nos ayuda, porque nada más de curación son tres días”.¹² Al respecto, los días reportados en otras regiones para realizar estos trabajos también suelen ser los viernes, ya que es cuando los “encantos” (cuevas, barrancas, caminos, arroyos, manantiales y ojos de agua) se abren y se puede acceder al otro tiempo-espacio donde la divinidad mora y se manifiesta.¹³ Los *servicios* y las visitas a los santuarios también se realizan en sábado y domingo, por comodidad y tiempo de los participantes (figura 7).

Aquí es pertinente mencionar que la lengua otomí, dentro del culto al Divino Rostro, forma parte del discurso sagrado, funge como aglutinador identitario y otorga sentido a las relaciones sociales. Existe pues una reivindicación de la len-

gua indígena, pues el Divino Rostro la entiende y habla.

Los *servicios* se dividen en dos momentos:

1) *Invocación de apertura*: Se realiza siempre frente a un altar, ya sea en el oratorio, alguna capilla en el camino al santuario o en el santuario mismo. Es la preparación para alcanzar el “estado de trance”, a través de ritmos monótonos de instrumentos musicales (guitarra y violín) y fragmentos de alabanzas que entona el “trabajador”, con los ojos cerrados, hincado, balanceándose de un lado a otro y temblando, sosteniendo un sahumerio del cual sale abundante copal.

Esta forma de oración recibe el nombre de “Oración el Punto” y, de acuerdo con lo registrado, se

realiza para curar o pedir un buen temporal;¹⁴ aunque también es la que establece el contacto con el Divino Rostro, ya sea para presentarle una ofrenda, ya para darle gracias o esperar un mensaje de éste.

Cabe mencionar que tal invocación se parece a la figura retórica de la epífora,¹⁵ la cual se basa en la repetición de una o varias palabras al final de los versos de una estrofa. En este caso, y como se verá en los testimonios, la partícula repetitiva es *ña*, recurrente siempre al final de cada oración o elemento que se enumera, y, de acuerdo a Cotonieto, significa “el principio, uno, es la entrada”. La transcripción que realiza este autor es *na*,¹⁶ lo cual también puede sustentarse con en el trabajo de María del Socorro Caballero, que da la traducción del número uno como *na*.¹⁷ Asimismo, como ya

Lugar	Fecha	Advocación	Vinculación con el ciclo agrícola
Cerro de la Campana (3,120 msnm), Ejido de San Miguel Ameyalco. Santa Cruz Tepexpan (3,000 msnm), Jiquipilco	Mayo	Divino Rostro	Petición de lluvias. Día de “la Santa Cruz”
Chalma (1680 msnm), Malinalco	Junio	Señor de Chalma / Espíritu Santo	Sitio significativo para los “tiemperos” de diferentes regiones por ser un lugar de refrendo de poder, don, vocación, devoción y servicio a Dios
Cerro de la Verónica (3,1000 msnm), San Francisco Xochicuauhtla	Sep.	Divino Rostro	Crecimiento de plantas
Santa Cruz Ayotuzco (3,251 msnm), Huixquilucan	Oct.	Divino Rostro	Fin de temporada de lluvias
Santa Cruz Tepexpan (3,000 msnm), Jiquipilco	Nov.	Divino Rostro	Fin de temporada de lluvias
Cerro de la Tablita (3,100 msnm), Temoaya	Nov.	Virgen de Guadalupe	Fin de temporada de lluvias
Cerro de la Campana (3,120 msnm), Ejido de San Miguel Ameyalco Santa Cruz Tepexpan (3,251 msnm), Huixquilucan	Dic.	Divino Rostro	Para diferentes grupos de “tiemperos” tal fecha es el cierre de la “Santa Cruz”; agradecimiento de cosechas

Cuadro 3. Lugares de veneración y su asociación con el ciclo agrícola.

Elaboró Cristina Córdova con base en el trabajo de campo, Cotonieto: 2003 y Barrientos: 2004.



Figura 7. El Divino Rostro hablando a través de Don Andrés, líder de la Asociación de San Lorenzo Huitztilapan. Santa Cruz Ayotuzco, Edo. Méx., 16/10/11. Foto: Cristina Córdova.

se vio, se ha determinado que la repetición de esta sílaba tiene la función de epífora, y es el medio de preparación para acceder al trance. Sin embargo, al revisar “La estructura verbal del otomí clásico” de Manfred Kudlek, también se ha determinado que *na* o *ña* “es un prefijo para nombrar cosas abstractas, y un verbo de movimiento que denota lugar que significa dentro y estar”.¹⁸

En esta etapa del ritual, la invocación de la Santísima Trinidad es el medio para entrar en contacto con la divinidad. A esta figura se suma gran parte del santoral. Asimismo, se hace mención de varios santuarios, entre los que se encuentran las cimas en las que se rinde culto al Divino Rostro durante las peregrinaciones:

En nombre de la Santísima Trinidad, de Dios Padre, de Dios Hijo, de Dios Espíritu Santo *ña*, con la bendición del Padre y el Espíritu Santo, en el nombre de la Santísima Trinidad de Dios Padre, de Dios Hijo, de Dios Espíritu Santo *ña*, con la bendición del Padre y el Espíritu Santo *ña*, en el nombre de la Santísima Trinidad y el Espíritu Santo, en el nombre de la Santísima Trinidad *ña*, con la bendición del Padre y el Espíritu Santo, en el nombre de la Santísima Trinidad de Dios Padre, de Dios Hijo, de Dios Espíritu Santo *ña*, con la bendición del Padre y el Espíritu Santo, en el nombre de la Santísima Trinidad de Dios padre, de Dios Hijo, de Dios Espíritu Santo *ña*.

Señor san Miguel, señor san Gabriel, señor san Rafael, señor san Rafael, señor san Ignacio, Señor san Pedro, portero del cielo *ña*, éste es el momento ahora en que venimos del cielo y la tierra *ña*, y saludamos a los cuatro vientos desde donde sale el sol hasta el ocaso *ña*, y te pedimos el permiso para entregar el mandado *ña*, y te pedimos el permiso para crear a tu mundo de nuevo *ña*, este saludo al Cerro de la Campana *ña*, este saludo al Cerro de la Verónica *ña*, este saludo al Cerro de Santa Cecilia *ña*, este saludo al Cerro del Monte Alto de la Campana *ña*, este saludo al Cerro de la Verónica de Águila *ña*, este saludo al Cerro de Santa Cecilia *ña*, saludo al Cerro del Monte Alto de la Campana *ña*, este saludo al Monte Alto *ña*, de la Palma de Acapulco *ña*, este saludo al Cerro de Trompeta *ña*, este saludo al cerro de Chiquihuite *ña*, este saludo al Cerro del Molcajete *ña*, este saludo al Cerro de Malinche *ña*, este saludo al Cerro de la Estrella de Iztapalapa de México *ña*, este saludo al Cerro de Tepexpan *ña*, este saludo al Cerro de la Tablita de Temoaya *ña*, este saludo al Cerro de la Campana de siete valles *ña*, este saludo al Divino Rostro de Santa Cruz Ayotuzco *ña*, este saludo de María Guadalupana de semilla de Tepeyac de México *ña*, este saludo de María Tepeaca del Rayo *ña*, al santo rayo, la santa centella *ña*, este saludo de la Bárbara dulce *ña*, este saludo de María Tepeaca del Rayo *ña*; ay, así quería mi trabajo sagrado *ña* [...].¹⁹

Esta parte es recitada con diferentes entonaciones y es acompañada por “música de encantamiento” o “perdón”, que un violinista interpreta.

2) *Manifestación divina*: De manera casi imperceptible, comienza a hablar la divinidad. Al momento en que la entonación de voz ya no se percibe

y los instrumentos musicales dejan de ser escuchados, el agradecimiento y saludo a todos los asistentes por parte del Divino Rostro se hace presente:

[...] así quería yo mi canto especial *ña*, para que cante mi trabajador *ña*, muchas gracias hijitas, hijitos *ña*, muchas gracias todos los aquí presentes hijitos, hijitas *ña*, yo que he venido a recibir el regalo *ña*, porque yo estoy muy a gusto *ña* [aquí se pronuncian palabras en otomí] muy agradecido *ña*, porque estoy recibiendo mi ofrenda *ña*, porque hoy se procuró primero mi ofrenda *ña* [...], por eso yo he abierto la gloria *ña*, el pan de cada día del cielo *ña*, el pan de cada día todos mis piones mis trabajadores *ña*, para venir su pasaje para venir mi cosecha sagrada *ña*, para venir el tiempo *ña*, que cosa hablan mis hijitos de la mazahua *ña*, no llueve todavía *ña*, ya sembramos ya estamos sembrado y no caído lluvia *ña*, pero yo soy el rocío *ña*, yo soy el trueno sagrado *ña*, yo soy la lluvia viajera *ña*, yo soy caballo rocío *ña*, yo soy la cola de agua *ña*, yo soy el señor torbellino *ña*, yo soy el señor cántaro celeste *ña*, la que irradia, la que va llenando sus ollas, sus [ininteligible] de agua *ña*, la que los quiebro *ña*, que yo los necesito quebrarlos *ña*, donde yo trueno mis [ininteligible] para que tengan hijos hijitas *ña*, chicos y grandes yo les doy su torta *ña*, yo les doy ese pan grande *ña*, yo les doy esa torta, has venido hijito mío este momento *ña*, pero dame permiso un ratito para bajar ya vi donde está presente *ña*, para venir donde yo te tengo destinado colocado *ña*, unas horas te di permiso mi trabajador un ratito mi trabajado mi hijo Juvencio *ña*, has venido hijito ya estás aquí hijito *ña*, pasa hijito mío *ña*, ven a oler mi aroma sagrado conmigo *ña*, apetece una toronja junto con nosotros *ña*, ya te dijeron arriba y el mundo está hecho *ña* [...], el mito se vuelve y cobra vida *ña*, porque yo soy un cerro sagrado se reconstruye así mismo *ña*, creando sus propios mitos sobre el mito acabado sobre el mito futuro *ña*, soy el principio *ña*, soy el ocaso *ña*, por eso estoy recibiendo ahorita *ña*, ahorita yo les doy la media palabra *ña*, y la palabra completa la voy a dar ahorita que esté la corona *ña*, para especialmente a todos *ña*, hijitos míos *ña*, sean bienvenidos mis hijos *ña*, todos y cada uno *ña* [...].²⁰

En el fragmento del *servicio* aquí recopilado se muestra la vinculación de atributos que los *tiemperos* dan a las manifestaciones meteorológicas al

divinizarlas, pues al Divino Rostro se le adjudica una serie de advocaciones como el rocío, el trueno sagrado, la lluvia viajera, el caballo rocío, la cola de agua, el señor torbellino, el señor cántaro celeste, el que irradia, la que va llenando sus ollas de agua.

Cabe mencionar que los mensajes que se dan en los *servicios* son de índole moral y de reafirmación en torno al tipo de prácticas que se realizan. Incluso pueden estar dirigidos a una persona en específico. Y aquí es importante señalar que no hay registro de que se use alguna sustancia para inducir tal estado. También se destaca que el curandero o “trabajador” tiene que conocer perfectamente a la gente y las enfermedades, ya que los mensajes de índole moral, como los diagnósticos que se expresan durante el ritual, “surgen de la interpretación que todo grupo social ha hecho basándose en la observación de los componentes sensibles y ocultos del cuerpo, de sus atributos y funciones”.²¹ Durante el procedimiento está en juego la veracidad del *médium*, quien siempre refiere no recordar nada de lo que pasa durante el *servicio*, por lo que son los *trabajadores* que lo asisten los encargados de hacerle saber al curandero qué manifestó el Divino Rostro; asimismo ellos son quienes le ayudan para acomodarle el “ayate” y ayudarlo a ponerse de pie, sostenerse e incluso limpiarle el sudor.

La Renovación Carismática en la Asociación del Divino Rostro

La tradición de los *tiemperos* es uno de los marcos de estudio donde se encuentra el asiento, símbolos e ideología de la Asociación del Divino Rostro; sin embargo, también se identifica dentro de estas bases al movimiento de Renovación Carismática del Espíritu Santo,²² corriente del catolicismo surgida en agosto de 1966 en la Universidad de Duquesne en Pittsburgh (Pennsylvania), Estados Unidos, a partir del pentecostalismo. Esta corriente busca reavivar los dones del Espíritu Santo derramados por Dios sobre su Iglesia, y sus prácticas se ase-

mejan a las realizadas en los *servicios*. Se sabe que la llegada de esta organización a México fue el 20 de noviembre de 1970 y que el primer congreso se realizó en diciembre de 1971.²³

No hay reporte de cómo ingresa dicho movimiento al municipio de Lerma, aunque en el libro de Yolanda Lastra, *Los otomíes, su lengua y su historia*, se habla de la inserción del pentecostalismo en las comunidades otomíes de San Nicolás (1962), Santa Mónica (1977) y San Pablo (1990), pero sin precisar la región a la que pertenecen ni ahondar en el tema; al respecto, sólo menciona que tendrá que pasar más tiempo para percibir cómo esta nueva instrucción afecta o no la cosmovisión otomí.²⁴ Aunque más que entenderlo como una afectación, se trata de comprender su reelaboración e inserción dentro de la cosmovisión otomí, como lo que se ha venido desarrollando dentro de la Asociación del Divino Rostro.

Cabe mencionar que no es un caso aislado, ya que en Veracruz, tanto en el área urbana como en la rural, se ha hecho presente²⁵ bajo la conducción de dirigentes eclesiásticos similares a los sacerdotes católicos, a diferencia de la Asociación del Divino Rostro, cuya organización es independiente de la Iglesia y corre a manos de la gente de las comunidades.

Este movimiento es un ejemplo de la propia necesidad de la Iglesia por actualizarse, aunque desde el Concilio Vaticano II la institución buscó adaptarse a las nuevas realidades. Ese proceso de adaptación y renovación es asumido por los mismos dirigentes de la Iglesia, como en 1985 lo hizo Joseph Ratzinger (Benedicto XVI):

[...] a lo largo y ancho de la Iglesia universal resuena, con tonos de esperanza, la floración de nuevos movimientos, que nadie planea e invoca, y surgen de la intrínseca vitalidad de la fe [...] la renovación es callada, pero avanza con eficacia. Se abandonan las formas antiguas, encalladas en su propia contradicción y está llegando lo nuevo [...].²⁶

La Renovación Carismática retoma elementos primigenios en los que la Iglesia se fundó. Ésta se sustenta tanto en el *Viejo Testamento* como en el

Nuevo Testamento.²⁷ El movimiento busca convertirse así, en palabras del jesuita Benigno Juanes, en un “redescubrimiento experimental del poder del Espíritu Santo en la vida de los feligreses que lo practican y de la propia Iglesia”.²⁸

Los participantes de esta corriente del catolicismo entran en contacto con la divinidad, en este caso con Cristo, a partir de los *carismas*,²⁹ dentro de los cuales se encuentran el de la sanación y el de lenguas o glososalia. Estas características también se hacen presentes en los *servicios* que la Asociación del Divino Rostro realiza³⁰ y que, en palabras de uno de sus miembros, se conciben como “la fuerza, el poder de Dios, del Espíritu Santo, sus manifestaciones, sus carismas, sus dones se manifiestan aquí también”.³¹

El *carisma* de la lengua “consiste en orar o cantar en lenguas desconocidas [...]; las personas involucradas suelen hablar y cantar normalmente y empiezan a emitir sonidos incomprensibles y sin articulación aparente”.³² Lo mismo sucede en los *servicios* de la asociación, donde como preparación se canta hasta llegar a un estado de trance en el cual la divinidad habla a través del curandero o “trabajador”, mezclando palabras en otomí y castellano, para concluir también con un canto.

El *carisma* de la sanación “debe ser ejercido para curar enfermedades del cuerpo y del alma”,³³ siguiendo las indicaciones que la divinidad indique, las cuales van a depender del contexto del grupo que recibe los *carismas*:

[...] si en eso se le da el don de curaciones, es creo donde todos nosotros tenemos que enfocarnos en eso, hacer el don de curación como utilizando las plantas medicinales que el señor también nos ha dado, el Señor nos provee y nos dice: “saben que esta hierbita te sirve para esto”, que nosotros personalmente lo desconocemos, pero la persona que quiere, y quiere dar el trabajo, el *Servicio* al Señor, les da esos conocimientos, por eso es que ellos son elegidos ¿para qué? Para que se pueda utilizar ese carisma o ese don de curación [...].³⁴

La enfermedad, también entendida “como medio de unión con Cristo y de purificación espi-

ritual [...]”,³⁵ es parte de la voluntad divina y se vincula con el mal y el pecado, aunque también se relaciona con el mal enviado por otra persona. De ahí que las palabras emitidas por un “trabajador” de la asociación tengan una fuerte carga moralista:

[...] yo quiero hijitos, hijitas, trabajadores, trabajadores, que hay muchos pero me están fallando, por eso luego dicen que me duele acá, cómo no les va doler, cómo no se van a enfermar, que cuando yo lo necesito a dónde están, a dónde están mis trabajadores, mis encoronados que yo he sacado de allá de mi casa, eso es lo que yo digo, a dónde están mis trabajadores cuando deben de estar aquí, cuando deben de trabajar [...].³⁶

En el caso de los *tiemperos*, esta concepción puede traducirse en lo que son los “aires” de condición maligna, pues estos provocan enfermedades (“mal aire”), que se manifiestan en forma de ataques, boca chueca, tumores, e incluso la muerte. Los malos aires dañan a la persona que ha cometido transgresiones al no pedir permiso u ofender en las barrancas, manantiales y cuevas (lugares donde los aires habitan).³⁷ Por lo que la limpia de aires o enfermedades es realizada por los miembros de la asociación como parte de sus rituales (figura 8). Para ello utilizan huevos, hierbas, velas y cirios en cada ritual que se realiza. Cuando la enfermedad es muy grave se recurre al curandero.

El éxito de las curaciones no sólo depende del curandero o la divinidad, pues “el enfermo recupera su salud gracias a su fe en las entidades sobrenaturales que participan en su curación y por la confianza que ha depositado en el especialista ritual, pues ambos comparten la misma explicación de la enfermedad”.³⁸ De esta manera, el proceso de curación se convierte en un juego dialéctico de símbolos que hacen veraz y real la sanación de la enfermedad, cuyo origen puede atribuirse también a la psique del paciente. Ello no significa que en ocasiones el mismo curandero no dude de estas prácticas, como lo muestra el caso de don Andrés, quien no creía que pudiera curar, hasta que, según relató, pudo ayudar a la curación de una niña que

le llevaron. Al respecto comentó lo siguiente: “yo siempre he dudado y gracias a Dios enfermos que han venido se han sanado, pero porque yo duré dos años de muerto mi hijo, apenas a dos años yo recibí ese trabajo”.³⁹



Figura 8. Limpia con palma, Cedro de las Manzanas, zona mazahua. Edo. Méx., 30/07/11.
Foto: Cristina Córdova.

El testimonio anterior implica la presencia de dos factores que se entrelazan para conformar esta identidad: 1) obligación-tradición y 2) fe-milagros. En el primer caso, los mismos miembros de la asociación son quienes proponen a su líder y por medio del *servicio* se refrenda el nombramiento, como en el caso de don Andrés; en el segundo caso, estos elementos son indispensables para dar continuidad al movimiento, ya que la reputación del curandero depende del éxito de su trabajo.

La organización de las “comunidades renovadas” se da a partir de redes de parentesco y vecindad, lo que permite “vivir una experiencia religiosa más intensa, que los conduce a formar lazos de unión y fortalecer las redes sociales que se tejen al interior del grupo”.⁴⁰ Al contrario de la Asociación del Divino Rostro, cuyos miembros se reúnen en el oratorio del curandero y todos son testigos de los dones que la divinidad manda, los *carismáticos* lo hacen “bajo la guía de un sacerdote a orar y recibir de manera individual los dones del Espíritu Santo”.⁴¹

Algunos de los principios de la Renovación Carismática son los siguientes: Palabra de sabiduría, Palabra de ciencia, Fe, Carismas de curaciones, Operaciones de milagros, Profecía, Discernimiento de espíritus, Diversidad de lenguas e Interpretación de lenguas.⁴²

Estos *carismas* llevan al practicante al “encuentro personal con Jesús y el Espíritu Santo, para llegar con ellos a Dios Padre”.⁴³ De la misma manera, los “compadres”, a través de los “trabajadores” de la asociación, lo hacen con la advocación del Divino Rostro mediante la siguiente fórmula ritual, que es repetida varias veces al inicio de cada *servicio*: “[...] En nombre de la Santísima Trinidad, de Dios Padre, de Dios Hijo, de Dios Espíritu Santo *ñā*”.⁴⁴

Como se ve, la invocación a la Santísima Trinidad es el medio de contacto con la divinidad; la “distribución trinitaria [manifiesta] con ello que tanto el Padre, como el Señor Jesús y el Espíritu Santo actúan vitalmente en el ejercicio de esa gracia”.⁴⁵

Los elementos que identifican a las prácticas *carismáticas* y que fueron documentados en la Asociación del Divino Rostro son la “emotividad, lloros, temblores [...] ya que Dios actúa sobre la emotividad de los hombres, y éstos también deben ofrecer su emotividad [...]”.⁴⁶ Con base en ello puede sostenerse la veracidad del contacto de la divinidad con los asistentes.

Al respecto de la religiosidad popular, la Iglesia ha pronunciado que “no es más que una manifestación de creencias o desviaciones que requieren

de la adecuada asistencia pedagógica eclesial para enderezarse hacia la verdad que ella resguarda”.⁴⁷ Esta apreciación se ha mantenido pese a que, como se ha visto, la reelaboración que el mismo catolicismo ha hecho de su doctrina, desde mediados del siglo xx, también ha sido asimilada por los indígenas. Como prueba de ello no sólo está la Renovación Carismática, pues el pentecostalismo también se encuentra entre los grupos mayas. Surge así, en palabras de Baéz-Jorge, una “teología india para América”⁴⁸ en la cual “la encarnación del cristianismo en las diferentes culturas y la introducción de esas mismas culturas en la vida de la Iglesia”⁴⁹ van conformando una adaptación contextual.

Conclusión

La vinculación con el monte, así como el culto a los ancestros y a los santos, constituyen mecanismos de conservación y equilibrio de la Asociación del Divino Rostro con el medio ambiente y la sociedad, lo cual ha derivado en una religiosidad popular, cuya base no es la estructura católica “oficial”, sino la asimilación del catolicismo con concepciones indígenas, ello a pesar de que la mayoría de la gente en las comunidades se asuma como católica (figura 9).



Figura 9. Peregrinación. Asociación del Divino Rostro de San Lorenzo Huitzitzilapan camino al Cerro de la Verónica. San Lorenzo Huitzitzilapan, Edo. Méx., 11/09/11. Foto: Cristina Córdova.

Tales procesos sociales caracterizan a los sistemas religiosos indígenas, surgidos en las transformaciones culturales, que son tanto resultado de dinámicas internas como externas. Cambios que confrontan con las propuestas de las hegemonías cristianas (ya sea católicas, evangélicas o de otras vertientes).

La conjunción de los factores anteriores, en el caso de la Asociación del Divino Rostro, dio lugar a la asimilación de dos sistemas: la religión popular y las nuevas corrientes del catolicismo como la Renovación Carismática. En esta última el Divino Rostro juega un papel más allá del otorgado por la Iglesia oficial, pues tiene un aspecto reestructurador a través de los rituales y discursos que se ejecutan a su alrededor. Se le identifica como la figura medular y el referente de la identidad étnico-religiosa de la comunidad. Éste vive y participa de la vida del pueblo, obedeciendo a las necesidades concretas y particulares de los miembros de la asociación, cuyo objetivo es el control y conocimiento del tiempo meteorológico, así como del devenir social dentro un socio-cosmos específico. Esta imagen denota asimismo la significación y construcción de la territorialidad a partir de los circuitos rituales de las asociaciones, cuyo fin es la pervivencia de las tradiciones que resuelven las necesidades de los individuos. En dichos circuitos el plano divino es integrado mediante los altares, las cruces en los caminos, los santuarios y el cerro mismo; todo ello constituye una triada dinámica hombre-divinidad-naturaleza que va transformando profundamente e integrando a su visión del mundo en el marco de la vida cotidiana.

Estos hechos muestran cómo las comunidades indígenas asimilan tanto los cambios como las nuevas propuestas religiosas, y el modo en que en una misma región o en un mismo grupo indígena coexisten distintas propuestas religiosas. Es por ello que surgen distintos movimientos en el seno de la Iglesia. Existe una “aceptación” de la religiosidad popular, la cual permite (a diferencia de la ortodoxia eclesial) que la divinidad sea directamente accesible para el creyente; donde los valores morales dependen de las necesidades de la

sociedad que lo produce, en este caso, de la Asociación del Divino Rostro, que regula la conducta de sus miembros, a partir de parámetros occidentales pero enfocados a la problemática particular de sus miembros: el alcoholismo, la mala salud y los problemas familiares o laborales.

De tal modo que los ejes rectores de la ritualidad e identidad de la Asociación del Divino Rostro presentan dos características: 1) los especialistas rituales dedicados al conocimiento y manejo de la meteorología mediante las ofrendas colocadas en los oratorios, así como en las cruces y en los nichos de los caminos durante las peregrinaciones son encargados de encabezar los rituales de curación, limpias y la visita a los santuarios ubicados en las cimas más altas de la zona; y 2) la influencia del pentecostalismo a partir de una variante del catolicismo llamada Renovación Carismática, la cual se ha asimilado con el *servicio*, rito mediante el cual el Divino Rostro “posee” el cuerpo del curandero o “trabajador” por medio de un *carisma*. Esta posesión es la manera en que el Divino Rostro se comunica, con el fin de dar un mensaje a sus fieles.

Esta influencia de la Renovación Carismática en los sectores subalternos es una muestra de la actual complejidad social, que ha originado dentro de las mismas instituciones hegemónicas nuevas maneras de ejercer las creencias frente al estancamiento de la oficialidad. Aunado a ello, otros grupos subalternos, como los indígenas otomíes, también han puesto en marcha mecanismos que han permitido dar continuidad a sus prácticas y creencias. De ahí la importancia de destacar la asimilación que se ha generado entre la Renovación Carismática y la Asociación del Divino Rostro.

Este fenómeno permite observar la maleabilidad del propio concepto de “religiosidad popular”, ya que ésta no sólo es el resultado de la asimilación de las religiones indígenas prehispánicas y el catolicismo del siglo xvi, sino que se apuntala como un mecanismo de elaboración identitaria que refleja una realidad histórica actual y las necesidades del grupo humano que lo van moldeando.

Es así como ha sido registrada la existencia de una tradición dotada de creencias y valores en torno a la figura del Divino Rostro de Cristo, en la que las expresiones simbólicas y los distintos mecanismos de comunicación recíproca entre la comunidad y la divinidad han proyectado una forma concreta de la identidad y el estado histórico de una tradición, en este caso la de los otomíes del municipio de Lerma.

Notas

¹ Félix Báez-Jorge, *Debates en torno a lo sagrado...*, p. 125.

² Mario Humberto Ruz y Carlos Garma Navarro, *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*, p. 7.

³ Yolanda Lastra, *Los otomíes, su lengua y su historia*, p. 385.

⁴ Báez-Jorge, *loc. cit.*, p. 105.

⁵ Félix Báez-Jorge, *Olor a santidad...*, pp. 46 y 47.

⁶ Báez-Jorge, *loc. cit.*, p. 211.

⁷ En el presente trabajo se estudiaron tres Asociaciones del Divino Rostro: la de San Lorenzo Huitziltilapan, la de Santa María Atarasquillo y la de Ameyalco. Esta selección obedece a que es muy complicado acceder a los informantes y a los rituales; en el caso de la última Asociación mencionada, será a través de los testimonios recopilados en la tesis de Hugo Cotonierto Santeliz, *Identidad, cosmovisión y curanderismo...*, p. 178.

⁸ *Ibid.*, p. 125.

⁹ María Alicia Juárez Becerril, *El oficio de observar y controlar el tiempo...*, p. 243.

¹⁰ Johanna Broda y Alejandra Gámez (coords.), "Ofrendas mesoamericanas y el estudio de la ritualidad indígena", p. 47.

¹¹ Guadalupe Barrientos López, "El cerrito de Tepexpan: sustentador de vida. Un santuario indígena en el valle de Ixtlahuaca", p. 355.

¹² Testimonio: Andrés Trejo Terrazas, campesino, 73 años, originario de Huitziltilapan, Estado de México, líder de la Asociación de Huitziltilapan, oratorio de San Lorenzo Huitziltilapan, municipio de Lerma, del mismo estado, 21 de octubre del 2011 (ver ficha de testimonio 2).

¹³ Comunicación personal: Dra. Alicia María Juárez Becerril, *Seminario especialistas rituales: meteorolo-*

gía y cosmovisión indígena, Posgrado en Antropología, UNAM, México, Ciudad Universitaria, 8 de marzo del 2012.

¹⁴ Hugo Cotonierto Santeliz, *loc. cit.*, anexo V, 7.

¹⁵ <<http://retorica.librodenotas.com/Recursos-estilisticos-semanticos/epifora>> [5/12/11]

¹⁶ Hugo Cotonierto Santeliz, *loc. cit.*, apéndice 8.

¹⁷ María del Socorro Caballero, *Temoaya y su folklore*, p. 131.

¹⁸ Manfred Kudlek, "La estructura verbal del otomíe clásico", pp. 59, 70 y 71.

¹⁹ Videograbación. Oratorio de Gerardo Alejandro, Santa María Atarasquillo, municipio de Lerma, Estado de México, 23-24 de mayo del 2011 (ver ficha de videograbación 1).

²⁰ *Id.*

²¹ Antonella Faggetti (compiladora), *Los que saben...*, p. 9.

²² Movimiento aceptado por la Iglesia Católica a partir del II Concilio Vaticano (1962-1966) que celebró el Papa Juan XXIII. En Guillermo de la Peña, "El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México", p. 52. Aunque cabe mencionar que ya desde 1905, un pequeño grupo de creyentes afro-americanos esperaban una manifestación fuerte de santidad y del Espíritu Santo, en <<http://www.mercaba.org/PARROQUIAS/CARISMATICOS/carism-1.htm>> [7/12/11]

²³ Salvador Carrillo Alday, *Renovación Carismática en el Espíritu Santo*, pp. 8 y 14.

²⁴ Lastra Yolanda, *loc. cit.*, p. 386.

²⁵ Iván Barrera Lara, "El Movimiento de la Renovación Carismática en el sector rural y urbano del centro de Veracruz: interacción social, impacto social e identidad", p. 204.

²⁶ Salvador Carrillo Alday, *loc. cit.*, p. 30.

²⁷ *Ibid.*, p. 157.

²⁸ M. C. Sánchez Zeida, "¿Se puede hablar de identidad carismática católica en el contexto cubano?", p. 325.

²⁹ Como *carisma* se entiende lo siguiente: "*jaris* = gracia [...] *ma* designa el resultado de una acción [...] El resultado de la gracia de Dios que obra la salvación". Carrillo, *Renovación...*, 61).

³⁰ El nombre de *servicio* también es dado al acto de arrepentimiento y necesidad de conversión expresada mediante canciones, oraciones y sentimientos en el pentecostalismo, raíz de los *carismáticos*. En <

www.mercaba.org/PARROQUIAS/CARISMATICOS/carism-1.htm> [7/12/11]

³¹ Testimonio: Miguel Míreles, campesino y carpintero, 48 años, originario de Huitzitzilapan, Estado de México, Santuario del Cerro de la Verónica, del mismo estado, 11 de septiembre del 2011 (ver ficha de testimonio 3).

³² Barrera Lara Iván, “El Movimiento de la Renovación...”, p. 205.

³³ *Id.*

³⁴ Testimonio: José Luis Dorantes Valencia, supervisor de empresa recicladora, 40 años, originario de Huitzitzilapan, Estado de México, Santuario de Santa Cruz Ayotuzco, del mismo estado, 16 de octubre del 2011 (ver ficha de testimonio 4).

³⁵ En <http://www.corazones.org/doc/curacion_oracion_instruccion.htm> [7/12/11]

³⁶ Videograbación. Cedro de la Manzana, Estado de México, 29 al 30 de julio del 2011 (ver ficha de videograbación 2).

³⁷ María Alicia Juárez Becerril, *loc. cit.*, p. 83.

³⁸ Faggetti Antonella (compiladora), *loc. cit.*, p. 9.

³⁹ Testimonio: Andrés Trejo Terrazas, campesino, 73 años, originario de Huitzitzilapan, Estado de México, líder de la Asociación de Huitzitzilapan, oratorio de San Lorenzo Huitzitzilapan, municipio de Lerma, del mismo estado, 21 de octubre del 2011 (ver ficha de testimonio 2).

⁴⁰ Iván Barrera Lara, “El Movimiento de la Renovación Carismática...”, p. 207.

⁴¹ Guillermo De la Peña, *loc. cit.*, p. 55.

⁴² Salvador Carrillo Alday, *loc. cit.*, p. 90.

⁴³ En <<http://www.mercaba.org/PARROQUIAS/CARISMATICOS/carism-1.htm>> [7/12/11]

⁴⁴ Videograbación. Oratorio de Gerardo Alejandre, quien realiza el *servicio*, Santa María Atarasquillo, municipio de Lerma y Cerro de la Campana, Estado de México, 22 al 24 de mayo del 2011 (ver ficha de videograbación 3).

⁴⁵ Salvador Carrillo Alday, *loc. cit.*, p. 88.

⁴⁶ En <http://www.forumlibertas.com/frontend/forumlibertas/noticia.php?id_noticia=5639#> [7/12/11].

⁴⁷ *Id.*

⁴⁸ Félix Báez-Jorge, “Nueva evangelización y religiosidad popular indígena (estrategias de una teología hegemónica)”, p. 151.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 149.

Bibliografía

Libros

Báez-Jorge, Félix, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena* (prologo Jaques Lafaye), Xalapa, Universidad Veracruzana, 2011.

—, *Olor a santidad. San Rafael Guizar y Valencia: articulaciones históricas, políticas y simbólicas de una devoción popular*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2006.

Caballero, María del Socorro, *Temoaya y su folklore*, México, Cuadernos del Estado de México, 1967.

Carrillo Alday, Salvador, *Renovación Carismática en el Espíritu Santo*, México, Instituto Pastoral Bíblica / Shalom, 2008.

Faggetti, Antonella (compiladora), *Los que saben. Testimonios de vida de médicos tradicionales en la región de Tehuacán*, Puebla, ICSH / BUAP / CDI, 2003.

Lastra, Yolanda, *Los otomíes, su lengua y su historia*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2006.

Ruz, Mario Humberto y Carlos Garma Navarro, *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad Autónoma Metropolitana, 2005 (Cuadernos del centro de Estudios Mayas 30).

Capítulos

Báez-Jorge, Félix, “Nueva evangelización y religiosidad popular indígena (estrategias de una teología hegemónica)”, en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, México, INAH / CONACULTA, 2009, pp. 147-159.

Barrientos López, Guadalupe, “El cerrito de Tepexpan: sustentador de vida. Un santuario indígena en el valle de Ixtlahuaca”, en Johanna Broda y Catherine Good, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH y UNAM, 2004 (Estudios Monográficos), pp. 351-372.

Broda, Johanna y Alejandra Gámez, “Ofrendas mesoamericanas y el estudio de la ritualidad indígena”, en *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola, estudios interdisciplinarios y regionales*, Puebla, BUAP, 2009, pp. 45-66.

Sánchez Zeida, M.C., “¿Se puede hablar de identidad carismática católica en el contexto cubano?”, en Quezada (editora), *Religiosidad Popular México-Cuba*, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas y Plaza y Valdés, 2004, pp. 325-331.

Artículos

Barrera Lara, Iván, “El Movimiento de la Renovación Carismática en el sector rural y urbano del centro de Veracruz: interacción social, impacto social e identidad”, *Cuicuilco*, mayo-agosto, 2005, vol. 12, no. 34, pp. 201-215.

De la Peña, Guillermo, “El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México”, *Relaciones 100*, otoño 2004, vol. XXV, pp. 23-71.

Tesis

Cotonieto Santeliz, “Hugo, Identidad, cosmovisión y curanderismo: el caso de la Asociación del Divino Rostro del Cerro de la Campana en San Miguel Ameyalco. Lerma, Estado de México (1999-2022)”, Tesis para optar el grado de Licenciado en Antropología Social, Toluca, UAEM, 2003.

Juárez Becerril, María Alicia, “El oficio de observar y controlar el tiempo: los especialistas meteorológicos en el altiplano central: un estudio sistemático y comparativo”, Tesis para obtener el grado de Doctora en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2010.

Web

Manfred Kudlek, “La estructura verbal del otomí clásico”, [S.L.], [S.E.], [S.F.], 57 -79 pp. en <http://www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana_7/IND_07_Kudlek.pdf> [15/10/11]

<http://www.forumlibertas.com/frontend/forumlibertas/noticia.php?id_noticia=5639#> [7/12/11]

< http://www.corazones.org/doc/curacion_oracion_instruccion.htm> [7/12/11]

<<http://www.mercaba.org/PARROQUIAS/CARISMATICOS/carism-1.htm>> [7/12/11]

<<http://retorica.librodenotas.com/Recursos-estilisticos-semanticos/epifora>> [5/12/11]

Testimonios

1. Susana Durán Duarte, 35 años, originaria de Xonacatlan, estado de México, 14 años viviendo en Huitzitzilapan. Mayordoma de la iglesia de Huitzitzilapan, cargo que explica, así como el significado de la mayordomía en general y de algunos elementos como el sahumador y el aceite que se encuentran en la iglesia. Da testimonio de un milagro que el aceite de la Virgen le hizo. Iglesia de San Lorenzo Huitzitzilapan, municipio de Lerma, Estado de México, 2 de mayo del 2011.
2. Andrés Trejo Terrazas, campesino, 73 años, originario de Huitzitzilapan, estado de México, líder de la Asociación de Huitzitzilapan. Explica el motivo por el cual ahora es el líder de la Asociación, a partir de que enferma gravemente y muere su hijo, quien la encabezaba. Habla del trabajo que dentro de ésta tiene que realizar y ofrece varios testimonios desde que fue “encoronado”, de “señales” que el Divino Rostro le dio y de curaciones que ha tenido que realizar. Da relación de los lugares a los que la asociación acude y de los elementos e imágenes que en el altar de su oratorio tiene; asimismo dice conocer la lengua otomí, en la cual el Divino Rostro también les habla. Indica trabajar en el campo y comenta la problemática que éste vive. Comenta que ha sido nombrado “Jefe supremo indígena”. Oratorio de San Lorenzo Huitzitzilapan, municipio de Lerma, Estado de México, 21 de octubre del 2011.
3. Miguel Mireles, campesino y carpintero, 48 años, originario de Huitzitzilapan, Estado de México, 10 años dentro la asociación. Explica mediante un discurso identitario cómo lo realizado por la Asociación del Divino Rostro tiene un antecedente más antiguo en las prácticas de los “ahuizotes”, asociando al Divino Rostro con el “rayo”. Menciona que es un difusor de su comunidad. Dice ser practicante de la agricultura y conocer la lengua otomí, asimismo habla de la problemática y pérdida de estos dos aspectos culturales. Santuario del Cerro de la Verónica, Estado de México, 11 de septiembre del 2011.
4. José Luis Dorantes Valencia, supervisor de empresa recicladora, 40 años, originario de Huitzitzilapan, Estado de México, 17 años dentro de la Asociación. Músico (guitarrista) dentro de la asociación. Explica quién es el Divino Rostro y el porqué de las peregrinaciones en los cerros más altos; varios elementos de

las ofrendas y los dones y carismas que los “trabajadores” de la asociación tienen, así como el significado del “servicio” y el “encoronamiento”. Da testimonio sobre la lengua otomí y las prácticas agrícolas que sus abuelos realizaban pero que se han ido perdiendo y explica el porqué. Santuario de Santa Cruz Ayotuzco, Estado de México, 16 de octubre del 2011.

Videograbaciones

1. Videograbación realizada en la iglesia de Santa María Atarasquillo, donde se aprecia parte de la celebración de Semana Santa el 22 de mayo. El día siguiente en el adoratorio de la Asociación del Divino Rostro de Atarasquillo, Estado de México, se observan varios elementos de ofrenda se obtiene el testimonio de Juan Carlos, miembro de dicha asociación que habla sobre murales que realiza para la iglesia en construcción del Cerro de la Verónica. También se recopilan varias alabanzas entonadas durante la “velación”, así como el *servicio* que Gerardo Alejandro realiza el 23 de mayo. Se aprecia parte del recorrido y ceremonias que se realizan rumbo al Cerro de la Campana. Santa María Atarasquillo, municipio de Lerma y Cerro de la Campana, Estado de México, 22 al 24 de mayo del 2011.
2. Videograbación realizada en la comunidad mazahua de Cedro de las Manzanas donde se observa el desarrollo de una “velación” el 29 de julio y se registran varias alabanzas que se entonan, así como una ofrenda muy grande en una capilla. Para el 30 de julio se registra el traslado a un sitio de la misma comunidad donde se realiza un “servicio”, “encoronación” de una persona y petición de lluvia mediante el entierro de ofrendas a los cuatro puntos de la casa (afuera). Cedro de la Manzana, Estado de México, 29 al 30 de julio del 2011.