

Iván Renato Zúñiga  
Carrasco\*

**Resumen:** La geografía sagrada y el paisaje ritual han formado parte de la visión del mundo de distintos grupos indígenas; por el contexto en el que se desarrollaron, comunicaban sus necesidades a las deidades a través de rituales sagrados para obtener las benevolencias y el logro de sus proyectos. El espacio ritual aquí descrito comprende la cima de cuatro cerros en los municipios de Lerma, Ocoyoacac y Huixquilucan, Estado de México; en ellos existen santuarios de adoración y pedimento al Divino Rostro y a la virgen María, a donde las personas acuden a manifestar sus situaciones personales, laborales, familiares y de salud.

**Palabras clave:** Divino Rostro, Lerma, Ocoyoacac, Huixquilucan, Atarasquillo, compadritos, cruz, cerros.

**Abstract:** Sacred geography and ritual landscape have been part of the worldview of different indigenous groups; due to the context in which they developed, they communicated their needs to deities through sacred rituals in order to obtain benevolence and achieve their projects. The ritual space described comprises the top of four hills in the municipalities of Lerma, Ocoyoacac, and Huixquilucan, State of Mexico; which have sanctuaries of adoration and request to the *Divino Rostro* and *virgen María*, where people manifest their personal, work, family and health situations.

**Keywords:** *Divino Rostro*, Lerma, Ocoyoacac, Huixquilucan, Atarasquillo, compadritos, cruz, cerros.

# El espacio ritual del Divino Rostro en la cosmovisión del valle de Toluca

The Ritual Space of the Divino Rostro in the Worldview of the Toluca Valley

Cuando participamos de la adoración a la imagen católica del Divino Rostro en el valle de Toluca, nuestros sentidos se exponen a una intensa variedad de sensaciones: de manera auditiva podemos percibir los rezos y cantos de los devotos tanto en otomí como en español; visualmente, podemos apreciar cómo cada lugar, roca, cruz, árbol, capilla y santuario está adornado con flores, collares de palomitas de maíz, cintas de colores, pues cada uno de estos objetos “está vivo” ya que “ahí vive Dios nuestro Señor”. Junto a esto último, de manera olfativa podemos apreciar el olor a copal que dispersan los “compadritos” en los lugares santos, el aroma frutal de las ofrendas que nos transporta a épocas remotas cuando las peregrinaciones acudían a dichos sitios para honrar a sus dioses, en especial a *Tláloc*. Finalmente, de manera gustativa, probaremos la oferta gastronómica de fiesta: mole, arroz, pulque, pan, entre otros platillos y bebidas tradicionales. Asimismo, caminar con los devotos por los senderos que nos conducen a los cuatro cerros sagrados nos involucra en la mística de celebraciones sincréticas.

Para llevar a cabo este estudio de campo nos servimos de tres personajes: Simón de Jesús De la Cruz (conocido como “Abuelo”), Dolores Miranda Vázquez (esposa de Simón, conocida como “Doña Lolita”) y Agustina De Jesús Colín (hija de Simón), quienes serán los intermediarios para poder profundizar en el tema sobre el culto y la cosmovisión del Divino Rostro. De este modo, podremos observar que el culto tiene ciertas particularidades de tipo mágico-religioso, propias de algunas regiones del valle de Toluca, aunque en ocasiones es difícil de conocer debido al profundo arraigo de los grupos que custodian con total discreción, aunque en ocasiones de manera secreta, la adoración de dicha

Postulado: 13-05-2019  
Aceptado: 08-10-2019

\* Jefe del Servicio de Epidemiología, UMF 223-IMSS Lerma, México, Poniente. <ivan\_abdel\_raman@hotmail.com>.

divinidad católica y el significado de ciertos objetos, los cuales se describirán a manera de apartados, con el objetivo de dar a conocer la cosmovisión del Divino Rostro.

Cuatro son los sitios en el valle de Toluca donde cada año un gran número de personas, tanto en procesiones como de manera familiar, acude para dar gracias a la imagen del Divino Rostro por los favores recibidos. El primero es el cerro de la Campana, llamado así, como comenta el Abuelo Simón, porque en el desfiladero existe una “campa mágica” la cual, al arrojar una piedra y hacerla sonar, concederá cualquier deseo; este cerro pertenece a la localidad de Atarasquillo del municipio de Lerma. En segundo lugar, el cerro de la Verónica, en la localidad de Xochicuautla, también del municipio de Lerma, tiene como peculiaridad el hecho de que en el borde de un precipicio hay un adoratorio y dentro se encuentra la imagen del Divino Rostro, vigilante del cerro y su entorno. En tercer lugar, el cerro de Santa Cruz Ayotusco, perteneciente al municipio de Huixquilucan; en este cerro, según comenta Doña Lolita, se apareció el Divino Rostro a una persona, quien debía darlo a conocer a los creyentes. Finalmente, el cerro de Hueyamalucan, en el municipio de Ocoyoacac, muy cerca de la Ciudad de México, a poca distancia del sitio de esparcimiento conocido como La Marquesa (figuras 1-5).

Los caminos son recorridos por los visitantes con total respeto; los peregrinos que acuden a estos lugares se han percatado de que el espacio que recorren está cargado de entidades, que pueden ayudarlos e incluso perjudicarlos si no son respetados. El paisaje parece ofrecer a los asistentes un sentimiento de arraigo y de cercanía con lo divino. El lenguaje ritual expresado por las personas que acuden a la celebración va dirigido hacia el Divino Rostro a través de los objetos dispuestos por la naturaleza: las piedras, los árboles y la tierra se convierten en un medio para comunicar sentimientos y, al mismo tiempo, en un escenario en el que coexisten la presencia de Jesucristo y la de los individuos (Peña, 2017).

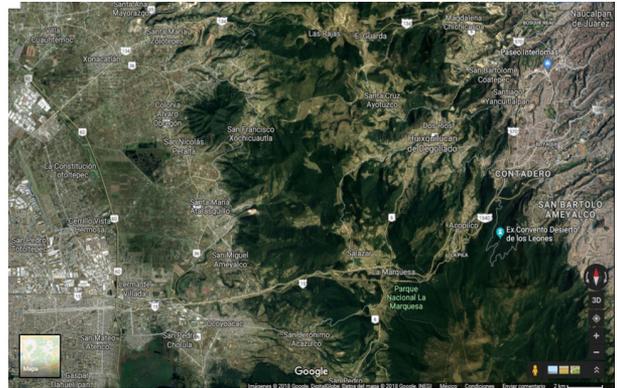


Figura 1. Espacio sagrado. Fotografía: Iván Renato Zúñiga.



Figura 2. Panorámica del cerro de la Campana. Fotografía: Iván Renato Zúñiga.



Figura 3. Panorámica del cerro La Verónica. Fotografía: Iván Renato Zúñiga.



Figura 4. San Jerónimo Acazulco. Fotografía: Iván Renato Zúñiga.

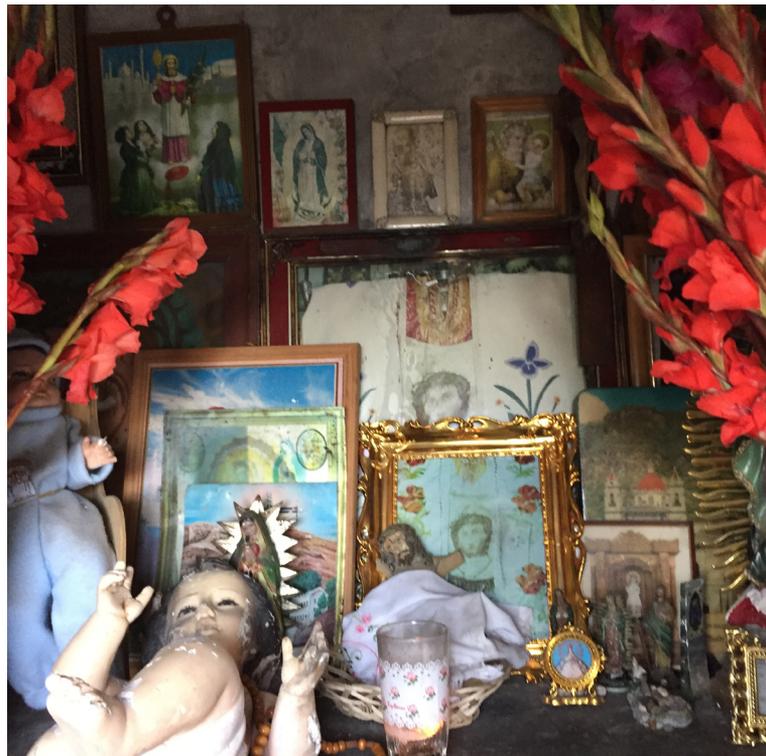


Figura 5. Santa Cruz Ayotuzco. Fotografía: Iván Renato Zúñiga.

Siguiendo a Van Rheeennm, para este estudio se hablará de cosmovisión a partir de cuatro dimensiones: secular (divide el mundo entre las esferas natural y sobrenatural; se enfoca exclusivamente en la esfera natural); animista (considera que seres espirituales personales e impersonales tienen poder sobre

los asuntos humanos); panteísta (percibe que una esencia impersonal, definida como Dios, llena el Universo y penetra en todo); teísta (presupone que Dios creó el cielo y la tierra, y continúa cuidando el Universo). Cabe mencionar que, aunque el artículo de origen tiene un enfoque bíblico, la esencia del texto es adecuada para este estudio (Sánchez, 2010; Van Rheeenn, 2003).

El origen de la mística en la adoración al Divino Rostro lo podemos apreciar desde tiempos prehispánicos. Todos los sitios referidos fueron lugares de veneración al dios *Tláloc* y a otras deidades tanto del panteón otomí como aquellas que fueron incorporándose por intercambios comerciales y conquistas entre los pueblos (Wright, 2007). En la actualidad, los grupos predominantes del área son otomíes, por lo que gran parte de este trabajo se enfocará en dicho grupo étnico.

Si bien hay escasa información sobre las deidades que los otomíes veneraban en comparación con lo que sabemos acerca de las deidades de los mexicas, que habitaron los valles centrales de México, los datos disponibles indican que los dioses de los otomíes eran similares a los de otros grupos autóctonos del centro de México. Asimismo, hay paralelismos entre los cultos otomí y mexica, los cuales se manifiestan a través de una misma organización politeísta (Vergara, 2015).

Aportaciones hechas por Carrasco y otros autores hacen referencia que los otomíes veneraban a *Otontecutli*, Dios del fuego, al Padre Viejo (*Makata*) (otra referencia sobre el dios viejo del fuego también llamado *Cuecuex*, que significa “libidinoso”) y a la Madre Vieja (*Makamé*). Carrasco afirma que los otomíes adoraban deidades cercanas a las que reverenciaban los antiguos mexicanos, entre los que cabe destacar: *Edähi* (viento), que tenía dos bocas, una por encima de otra, semejante al *Ehécatl* mexicano; *Ek'emaxi* (serpiente de plumas), el

*Quetzalcóatl* mexicano; *Huitzilopochtli*, que aparece como *Ueypochtla*, y *Ajacuba*, *Miye* (Señor de la lluvia), que era como el *Tláloc* mexicana, acompañado de los pequeños dioses del agua, los *tlaloques* (Carrasco, 1950; Garibay, 1957; González, 2012).

Con respecto a *Tezcatlipoca*, se dice que era *Tornacuxtla*, mientras que *Tepatepec* se asocia con una deidad otomí semejante a la *Xochiquetzal* mexicana, joven derivada de la Madre Vieja; bajo su protección estaban el tejido y la sexualidad. Otra forma de la diosa de la tierra y de la luna que existía entre los otomíes era *Tlazoltéotl*, cuyos atributos la relacionan con la lujuria; en otomí es *Nohpytecha*, diosa de la basura.

Según Sahagún, el principal dios de los otomíes era *Yocippa*. Entre los otomíes existían los dioses menores, *Auaque* y *Tlaloque* eran invocados por los conjuradores de lluvia. El dios del pulque era *Yo Khwa*, el *Ometochtli* mexicano. *Ueuecóyotl*, coyote viejo, era el dios de la danza y el canto. El dios de las batallas se llamaba *Ayonat Zyhtama-yo*. También adoraban a un dios de los montes llamado *Ochadapo*, y a un dios de las sementeras llamado *Bimazopho* (Vergara, 2015; Carrasco, 1950; Sahagún, 1975; García, 1918).

Podemos destacar que el fuego y el agua se encuentran en el centro de las relaciones sociales entre las divinidades y los hombres. De acuerdo con Carrasco (1950), “el culto a los dioses del agua se celebraba principalmente en las cumbres de los cerros”. Agua y fuego son elementos en los que se sintetizan las fuerzas principales del Universo: el frío y el calor, el sol y la luna, el mundo de abajo y el mundo de arriba, lo húmedo y lo seco. De entre sus múltiples combinaciones se generan las fuerzas que contribuyen a equilibrar el flujo de la vida, del Universo y del cuerpo; es el lugar de la tierra donde confluyen los dos elementos por excelencia, cuyo equilibrio debe alcanzarse a través de una serie de prácticas rituales. Lo anterior, comenta el Abuelo Simón, sólo se consigue a través de la disciplina y la oración, principalmente en aquellos elegidos por Dios para poder ayudar a las personas, ya que no cualquiera puede recibir dicho don (Carrasco, 1950).

## Geografía sagrada

Para el estudio se delimitaron los cuatro lugares anteriormente mencionados, a manera georreferenciación, la cual desde tiempos precortesianos ha tenido un componente sagrado.

Tucker (2007) describe magistralmente el término *geografía sagrada*: refiere a “espacios sobre la tierra relacionados con el movimiento y el orden de los cuerpos celestes divinizados por la cosmología indígena”; por tanto, la geografía sagrada está relacionada con “todos estos lugares elegidos como sitios de culto, en ellos los habitantes del México antiguo hacían los rituales y las ofrendas a sus deidades para propiciar las lluvias abundantes y oportunas, obtener una buena cosecha y alimentos suficientes para los largos periodos de sequías”. Este término tiene los elementos necesarios no sólo para este estudio, sino para cualquier otro donde se haga referencia de lugares contiguos ubicados en territorios de culto y veneración, los cuales abundan en México (Tucker, 2007).

Julio Glockner comenta que el “paisaje ritual” forma parte de la geografía sagrada ya que van profundamente ligados. Los nacimientos y corrientes de agua, las cimas de los montes, las cañadas, los parajes, las lagunas y las cuevas han sido lugares privilegiados para efectuar rituales. A estos sitios, ubicados en diversos puntos, se les ha llamado *paisajes rituales* y forman parte de la geografía sagrada. Podemos corroborar lo anterior al recorrer los cuatro sitios descritos líneas arriba, sobre todo en el camino al cerro de Hueyamalucan: a cada roca, principalmente a las de gran tamaño, se le dejan ofrendas de frutas; también podemos observar gran cantidad de cruces de madera colocadas en peñascos con su respectiva ofrenda; lo anterior se repite a la orilla de pequeños riachuelos (Glockner, 2012).

La geografía sagrada y el paisaje ritual han formado parte de la visión del mundo de distintos grupos indígenas ya que, por el medio en el que se desarrollaron, lograban comunicar sus necesidades a sus deidades y así obtener, a través de rituales sagrados,

las benevolencias para el logro de sus proyectos o planes (Peña, 2017).

Vázquez comenta que estos lugares sagrados son espacios que constituían una cartografía cósmica; menciona la relación que se establece por las acciones rituales, las cuales conforman un calendario preciso que evidencia la correspondencia entre los ciclos agrícolas y las festividades de culto. La manera de celebrar era mediante una peregrinación, en la cual se realizaba un ritual de adoración por medio del cual se lograba una comunicación directa con las deidades; éste incluía la entrega de ofrendas y el establecimiento de peticiones, como se lleva a cabo hasta la fecha. Actualmente, el calendario ritual puede ser móvil con el fin de que haya mayor concurrencia de fieles a las festividades; por ejemplo, se llegan a cambiar las fechas para que coincidan con los fines de semana. Esto es posible gracias al consenso entre los “mayordomos” encargados de las festividades y los “compadritos” que describiremos posteriormente (Vázquez, 2010).

En el espacio ritual del estudio, Lerma-Ocoyoacac y Huixquilucan, los santuarios se encuentran en la cima de los cuatro cerros en cuestión. Los curanderos de Atarasquillo, Améyalco, Huitzililapan y otros pueblos circunvecinos acuden allí a manera de adoración y pedimento al Divino Rostro y a la virgen María, ya sea por situaciones personales, laborales, familiares, de salud, etcétera. También suben familias de los pueblos que tienen cimentada su fe en estos lugares (García, 2014). Según testimonio de Agustina De Jesús, las personas comentan que en los cerros más altos está Dios, pues los santuarios que están en la cima de los cerros apuntan a los cuatro puntos cardinales: Dios, “al encontrarse en la alturas”, vive en la cima de la montañas, “pues ahí está su casa” (Mancilla, 2001) (figura 6).

Dentro de la geografía sagrada del estudio existe un cerro llamado *Jomi-shi* (que significa “Lugar donde se sienta el señor gato o el señor jaguar”), el



Figura 6. Nicho. Fotografía: Iván Renato Zúñiga.

cual se encuentra dentro de la región de Atarasquillo, en la localidad de Analco; en la cima hay vestigios arqueológicos hallados en 2013 que indican que probablemente se trataba de un observatorio astronómico; sin embargo, actualmente está en abandono y, a la fecha, no se ha estudiado dicho sitio. El Abuelo Simón explicó que *Jomi-shi* forma parte de los cerros donde se practican rituales para invocar a los santos católicos para que propicien la formación de lluvias. En el sitio se pudo apreciar una plataforma cubierta por vegetación, la cual los locales han quitado de manera arbitraria a manera de saqueo; en su región central se puede apreciar la presencia de rastros de fogatas rituales (figura 7).

## Cerros

Es importante mencionar lo relevante sobre los cerros, los cuales, aún en la actualidad, tienen un papel determinante en la forma de concebir y conceptuar el mundo de los antiguos mexicanos, motivo por el cual presentaban una amplia gama de significados.

Los cerros fueron un componente esencial en la fundación, ubicación, planificación y construcción de ciudades. Sirvieron para la consagración y legitimación de los espacios sagrados, pues eran la representación principal de la montaña sagrada. Esta montaña fue concebida como el útero de la tie-

ra, donde se gestaron los hombres que poblaron el mundo. De este modo, los templos que llegaron a erigirse son el reflejo de dicha montaña, es decir, son los modelos que cíclicamente remiten a este principio.



Figura 7. *Jomi shi*. Fotografía: Iván Renato Zúñiga.

La edificación de basamentos piramidales, por su parte, fue una metáfora de la montaña primordial; por medio de ellas quedó moldeada la memoria de los diferentes pueblos mesoamericanos. Los santuarios que están en lo alto de los cerros fueron edificados de manera quizá *instintiva* por las poblaciones involucradas en su construcción, guiándose más por el culto católico que por el legado de sus ancestros. Al contrario de lo que sucede en otros cerros donde hay marcada presencia de templos, en los cuatro cerros del estudio no existen vestigios arqueológicos.

Es significativo destacar que hay cuatro características en el culto a los cerros y su vínculo con aspectos de orden ritual, astronómico y calendárico: 1) los cerros desempeñaron un papel importante en el sistema astronómico; 2) el tiempo y el espacio se ordenaban en el paisaje a través de la orientación de los templos y sitios ceremoniales; los acontecimientos se establecían siguiendo un procedimiento de puntos de

referencia sobre el horizonte, en el que las montañas fueron determinantes; 3) la orientación de los templos indicaba la salida o puesta del sol, coordinándose con el culto y las actividades rituales, y 4) las deidades de

los cerros estaban vinculadas con los fenómenos climáticos; por ejemplo, puesto que la lluvia se formaba en la cima de los cerros, las montañas eran engendradoras de humedad, vientos fríos y corrientes acuáticas, por lo que los cerros podían ser de carácter femenino o masculino, vinculados con una deidad del agua. Las sociedades antiguas los consideraron contenedores de agua, los “humanizaron” y de esta manera les otorgaron una carga de emociones y sentimientos de acuerdo con su género (Granados, 2011).

En todas las elevaciones, el común denominador para los cultos es la sacralización a deidades que

habitan en las montañas, así como la formación de fuerzas sobrenaturales de tipo pluvial, generando así cierta reciprocidad entre los planos terrestre y celeste. Cuando esto sucedía, los intermediarios de lo divino con lo humano comunicaban a la población los deseos de los dioses, quienes pedían, a manera de ofrenda, sacrificios humanos, los cuales formaban parte integral en las ceremonias del agua y la fertilidad. Durante la evangelización posterior a la conquista, se introdujeron cultos, actividades y prácticas católicas, entre los cuales se encuentra la incorporación de santos vinculados con la lluvia y los cerros, sincretizando los ya existentes. En este ejercicio evangelizador también se introdujo la figura del Diablo, incorporada después a la cosmovisión autóctona.

Durante las festividades realizadas en diversas épocas del año (3 de mayo, segunda semana de julio y noviembre), se muestran evocaciones de los festejos del ciclo del maíz, que inicia en la época de lluvias, pasando por la labranza y culminando en la cosecha en la época de secas.

En el marco de estas actividades se encuentran personas que dirigen los rituales, a quienes los pobladores han denominado “compadritos”; su función principal es entablar comunicación con las entidades que resguardan los cerros y los lugares sagrados. El Abuelo Simón comenta que los “compadritos” suben a los cerros para conjurar el espíritu que habita en la cima, con la finalidad de curar y ayudar a los pobladores, también con fines de adivinación y bienestar para su comunidad. Es necesario que los “compadritos” interactúen con las diversas entidades para saber qué desean y, por medio de ofrendas, compla-

cerlas. Rendir culto y ofrecer lo solicitado al cerro o a las entidades divinas que lo habitan implica un diálogo directo cerro-curandero. Este suceso pone de manifiesto un ejemplo claro de “humanización”: platicar con la montaña como si fuera una persona (figura 8).

Los cerros se “humanizan” por la presencia de figuras en las rocas que asemejan partes del cuerpo humano y que han sido plasmadas por los rayos: corazón, manos, rodillas, senos; las más veneradas son las “huellas de Cristo”, impronta que semeja una pisada humana. El Divino Rostro, comentan el Abuelo Simón y Agustina De Jesús, es la imagen instaurada que se encuentra en los cerros del espacio ritual de los municipios de Lerma, Ocoyoacac y Huixquilucan, el cual funge como controlador del clima e intermediario benéfico en los desastres naturales.

Los habitantes de los alrededores consideran los cerros, las montañas y los volcanes como entidades a quienes se les entregan las ofrendas como si se tratara de personas; por ello, cuando se festeja a estas elevaciones, los pobladores les ofrecen comida, flores y objetos a cambio de un buen temporal. El cerro es portador de fuerzas mágicas benévolas o malévolas, que tienen el poder de curar y mantener a la población estable. En todas las elevaciones moran deidades, como *Tláloc*, a quien se le atribuyó el control de las lluvias, del agua, granizo, así como los movimientos telúricos (Macías, 2015).

*Tláloc* es una de las deidades más antiguas del panteón mesoamericano. Su culto era un tanto sangriento, puesto que el sacrificio humano no sólo se relacionaba con la guerra y el sol, sino que también formaba parte integral en las ceremonias del agua y la fertilidad, como se mencionó anteriormente. En



Figura 8. Marcas de rayo. Fotografía: Iván Renato Zúñiga.

los rituales del culto a *Tláloc* los niños fueron identificados como los *tlaloques* o ayudantes de *Tláloc*, éstos moraban en los cerros y los lugares acuáticos. De igual manera los infantes podían ser ofrendados; por tal motivo, muchos niños fueron sacrificados en los cerros, arrojados desde los puntos más altos (Broda, 2003; Montes; 2013).

Como parte fundamental del paisaje ritual, a los cerros se les rendía culto antes y después de la época de lluvias; su relevancia estaba presente en el culto que realizaban los pobladores de épocas antiguas. Podemos mencionar que en las encrucijadas de los caminos había ídolos o piedras que representaban rostros; en ellos los nativos dejaban ofrendas con el fin de ser beneficiados por la deidad que, pensaban, residía en esos lugares; a partir de ello, esperaban tener buenas cosechas o conseguir la sanación de un enfermo.

Los ofrecimientos nos revelan el deber de los pobladores de alimentar a las entidades que habitan los lugares sagrados. Así, cada elemento que conforma la ofrenda es entregado de la manera que lo piden los guardianes del cerro. Esta actividad muestra que los entes poseedores del cerro también tienen gustos diversos: comen, manifiestan cambios de humor y son partícipes del propio ritual. Otra de las formas de “humanizar” a las elevaciones es por medio de los atavíos colocados en las cruces del paisaje ritual. Podemos mencionar que a algunas de ellas se les colocan collares de flores, de palomitas de maíz, prendas de vestir o pequeñas estolas que se asemejan a las que portan los sacerdotes (Montes, 2013; Gómez, 2017).

En algunas de las procesiones a los cerros se realizan actos rituales como la sanación de personas enfermas, quienes se unen al recorrido con el fin de dejar ofrendas en los diferentes lugares sagrados, los cuales, como se comentó anteriormente, poseen poderes sobrenaturales que influyen en la curación de quienes visitan estos lugares, incluso se les considera habitados por algún guardián. Cabe destacar que las ofrendas depositadas al pie de un árbol son para que los guardianes de estos lugares permitan que los involucrados en la procesión sigan su camino; por ello, les “dan de comer” para que también ayuden a

los enfermos a sanar. Las ofrendas son una forma de agradecimiento, ya que los elementos utilizados son donados por cada caminante (González, 2012; Peña, 2017).

Los pobladores y los peregrinos que suben a las cimas de los cerros de la Campana y Hueyamalucan, después de iniciar la siembra del maíz, acuden para pedir al Divino Rostro que envíe las lluvias para sus cultivos, tal como lo hacían también sus ancestros. Sin duda, las cuevas en los cerros son espacios que, en su momento, fueron lugares alejados del acoso evangelizador, por lo que existía cierta libertad para poder llevar a cabo prácticas religiosas de origen prehispánico. El Abuelo Simón comenta que en estos lugares se pueden encontrar imágenes de barro que representan animales y personas; son utilizadas para limpias, curaciones, hechicería, y se conservan o se entierran en los peñascos, pero sólo los “compadritos” saben dónde se encuentran (Gómez, 2017).

En los cerros sagrados de la región también sucede la aparición espontánea de imágenes y entidades provenientes de la religión católica, una de las cuales es la del Divino Rostro, relacionada directamente con Jesucristo. Entre las peculiaridades que presentan estos sucesos, se destaca que las entidades se manifestaron únicamente a indígenas (como ocurrió con la virgen de Guadalupe en el cerro del Tepeyac) y que el fenómeno ha ocurrido en espacios donde ya se tenían antecedentes de realización de culto relacionado con la petición del agua. Este fenómeno “aparicionista” es una constante que impregna significados alternos a los lugares sagrados, además de que congrega mitologías y rituales precedentes, así como el sincretismo de conceptos asociados con la religiosidad popular (Vázquez, 2008).

La adoración al Divino Rostro, la procesión y estancia en la cima como servicio o labor devocional son maneras de realizar peticiones o pago de favores concedidos. También se pueden observar “cementorios” de figuras de santos y vírgenes de manufactura moderna, por ejemplo en el camino al cerro de la Campana y en ciertos puntos de Santa Cruz Ayotusco (Vázquez, 2010) (figura 10).

## Compadritos

El Abuelo Simón, al ser “compadrito”, comienza a dar cierta información sobre estos peculiares personajes, manteniendo la discreción en todo momento; son un grupo de personas de las comunidades y forman una especie de fraternidad, ya que para ingresar a dicho círculo es necesario que se lleve a cabo una sesión espiritualista conducida por el “compadrito” que tenga la facultad de ponerse en trance y servir de médium, asistido por los demás; entonces se decide si el aspirante puede o no formar parte del grupo; las conversaciones entre ellos son en otomí (los compadritos le llaman “hablar en inglés”). En sus reuniones pueden tratarse otros temas de interés, ya sea para conducir peregrinaciones, organizar las fiestas patronales, hacer “limpias”, entre otras actividades. Generalmente son grupos de hombres y mujeres de 60 años en adelante.



Figura 9. Cruces en el camino para rendir culto. Fotografía: Iván Renato Zúñiga.

Hay tres maneras de convertirse en “compadrito”: 1) por “el golpe del rayo”, en el cual una persona sana es alcanzada de manera natural por un rayo, por lo que será reconocida inmediatamente por la comunidad como “trabajador”; 2) por enfermedad, la cual

es considerada como una señal de “llamado divino para trabajar”; implica a todas aquellas personas que sufrieron algún padecimiento grave de cualquier tipo y sanaron; 3) los sueños, pues existe la posibilidad de que el soñar con ciertas entidades sea un llamado para formar parte de los “especialistas”.

El “compadre” curandero, “especialista médico y ritual” por excelencia, tiene un oratorio en su casa al que asisten los Divinos Rostros de los diferentes cerros, como si fuesen personas. De alguna manera, el oratorio del compadre es la casa de Dios, como lo son los diversos santuarios que se encuentran en los cerros. Los curanderos que acuden al cerro en busca de alivio para sus enfermos o pacientes deben cumplir con ofrendas y rezos; de no ser así, corren el peligro de recibir fuertes enfermedades e incluso la muerte. Cuando un enfermo se acerca con alguno de los curanderos, éstos deben comunicarse con la Santa Cruz del Divino Rostro y preguntarle si esa tarea les

compete o si está fuera de su capacidad; en este último caso el consultante es enviado con el “compadrito” indicado. Todos los pacientes se encomiendan al Divino Rostro, prometiéndole que lo visitarán y cumplirán con la ofrenda que se les pida. Los curanderos, por su parte, se encargan de aliviar enfermedades como el “espanto”, el “mal de ojo”, los “aires” y el “frío” introducidos en el cuerpo (González, 2012; Peña, 2017).

Es importante considerar al grupo de “compadritos” como una asociación solidaria, pues siempre se ayudan cuando se presentan situaciones como la enfermedad o la muerte de alguno de sus miembros o la muerte; es decir, funciona como un apoyo moral y económico,

pues cuando uno de ellos enferma, es necesario que los demás “compadres” cooperen para pagar los gastos de hospital y servicios médicos. Esto nos recuerda sociedades como la masonería, donde todos los hermanos se apoyan unos a otros en situaciones

diversas, principalmente en la enfermedad. Cuando un “compadrito” cae enfermo o muere, se llama al “curandero especialista” para que vaya a verlo, quien establece un “diagnóstico”; sin embargo, cuando está seguro de que la enfermedad rebasa sus competencias, recomienda al paciente que asista al médico para su adecuada atención. Ciertamente, no todas las enfermedades pueden ser curadas a través de la medicina tradicional, por lo que hacer uso de otro tipo de medicina es aceptado y recomendable. Por otra parte, debido a la tensión emocional que produce el proceso de urbanización de las comunidades, los “compadritos” encuentran en el grupo un apoyo moral a sus problemas; esta es la razón por la que la gente se une a estos grupos, pues encuentran en él y en las prácticas sagradas que se realizan una especie de consuelo ante un mundo que está experimentando cambios. Se trata de una función muy importante de este tipo de asociaciones (González, 2012).

En las diversas investigaciones, a los “compadritos” se les ha llamado de varias maneras: graniceros, *quicaztles*, *ahuizotes*, tiemperos, trabajadores del temporal, curanderos e incluso brujos o chamanes. En la época pre y poscortesiana se les llamaba “intermediarios”, ya que desarrollaban distintas actividades, esto de acuerdo con el “don” de cada uno y la manera en que obtuvo. Estos hombres y mujeres no son seres comunes, pues tienen la capacidad de entrar en niveles espirituales que consideran sagrados y, gracias a su conocimiento sobre las plantas y los seres humanos, pueden curar tanto el espíritu como el cuerpo. Por ello, en las comunidades se les conoce como “doctores” o “médicos tradicionales”. Entre ellos se reconocen y llegan a decir que su conocimiento y sus métodos de curación son iguales que las de un facultativo que haya estudiado la carrera de medicina (Hernández, 2008).

## Piedras

Las piedras son muy importantes cuya calidad religiosa está dada por su contenido simbólico; se les considera sagradas porque, se dice, las almas de los

antepasados descansan en ellas; de este modo, representan una fuerza viviente, son instrumentos para un acto espiritual y son centros de energía. Las piedras cumplen una función religiosa; simbólicamente representan a los ancestros y a los viejos, a la dignidad y el poder: es la metamorfosis de un objeto profano en sagrado. Sin embargo, el culto no se dirige a la piedra en sí misma como objeto, sino que tiene un trasfondo espiritual al ser considerada como un símbolo sacro. El culto a las piedras se manifiesta en la forma en que se coloca la cruz, siempre sobre ellas, nunca sobre la tierra, y su significado cambia dentro de un proceso de transformación religiosa. También es evidente el respeto hacia las piedras, a las que se les ofrecen flores, se ahúman con copal, se les reza y canta. Con todo lo anterior se está rindiendo culto a la divinidad, a los antepasados, perpetuando su posición de canal de comunicación entre el cielo y la tierra, entre vivos y muertos (Castillo, 2004).

Las ofrendas colocadas en las piedras dependen de cómo las hayan pedido los “guardianes”, de modo que éstos queden complacidos. Esta ofrenda es una forma de alimentar a “Dios”, quien, se cree, habita en las rocas, por lo que éstas se consideran sagradas. El considerar las piedras como elementos sagrados proviene de una larga tradición; hay diversas creencias en torno a los gigantes en los pueblos de la antigüedad. Con lo anterior podemos concretar la idea de que las piedras también fueron veneradas en su forma natural, ya que no necesariamente debían estar talladas con la imagen de alguna deidad para convertirse en entidades sagradas.

Para los otomíes, las piedras son como los ancestros que desaparecieron en el fondo de los cerros, desde donde ejercen su influencia sobre los habitantes de la tierra. Se puede decir que las piedras son los huesos de los ancestros. Además se hace referencia a ciertos ancestros que no eran hombres comunes, sino gigantes, ya que se les describía como hombres grandes y fuertes, referencia de lo cual podemos encontrar en diversas civilizaciones (Castillo, 2004).

Asimismo, es posible identificar otras rocas que poseen una carga sagrada más evidente, a las cuales

los peregrinos acostumbran besarlas y tocarlas con el fin de que ayuden a sanar a los enfermos. Cierta tipo de piedras son utilizadas por los curanderos, quienes a través de ellas logran la sanación de sus pacientes y también obtienen contacto con la entidad sagrada que veneran, en este caso el Divino Rostro; por tanto, toman un carácter de reliquia (Castillo, 2004).

### La ofrenda

Para los festejos llevados a cabo en los cerros, los pobladores de las comunidades elaboran ofrendas que son depositadas en diversos puntos de los caminos que conducen al lugar de veneración. Las ofrendas están compuestas por diferentes elementos, los cuales se pueden dividir en plantas, frutos y diferentes objetos. Las plantas pueden ser hojas de manzanilla, palma, clavo, retama, romero y flores diversas. Las frutas pueden ser naranjas, plátanos, limones, toronjas y frutas de temporada que no se descompongan rápidamente. En algunas ocasiones, se ofrendan otros objetos, “porque así lo solicita papa Dios”. Las ofrendas, al constituirse de diversos productos, en su conjunto integran el “dar para recibir”; cabe mencionar que, en algunos casos, se utilizan elementos con significado propio que en su conjunto simbolizan lo que en la antigüedad era un sacrificio.

Por otro lado, los elementos que componen la ofrenda corresponden a distintos momentos históricos, de modo que podemos identificar plantas de la época precolombina, empleadas para calmar enfermedades, o productos introducidos por los españoles y que posteriormente fueron adaptados por los nativos a su vida cotidiana; este mecanismo de adaptación dio como resultado una nueva forma de realizar los rituales de agradecimiento y petición. El Abuelo Simón y Doña Lolita comentan que la ofrenda que se coloca en piedras, árboles y cruces representa un cuerpo humano: una toronja representa la cabeza; los plátanos son considerados las manos y los pies; las diferentes hierbas son percibidas como dedos de las manos y el corazón del árbol de plátano es la alusión al corazón humano.

Asimismo, en la ofrenda se colocan dulces, confeti y serpentinas que, según los curanderos, son símbolos de la niñez y la alegría. Es necesario mencionar que en el mundo mesoamericano la edad de los niños que iban ser sacrificados oscilaba entre los pocos meses de nacidos hasta los siete u ocho años; dependiendo del tipo de petición, se elegía la forma de inmolarlos. Los sacrificios se realizaban en la época de secas del año, pues tenían la finalidad de invocar y conjurar la llegada de las lluvias. De este modo, las ofrendas actuales han sustituido los sacrificios humanos que se realizaban en el México antiguo; por ejemplo, para pedir la lluvia se ofrendan palomitas de maíz, algodones de azúcar y malvaviscos, pues se asimilan estos elementos con las nubes.

En la ofrenda, además, están presentes elementos aromáticos, entre los cuales se encuentran cítricos, manzanilla, romero, clavo y copal. Éstos, según los curanderos, “son del agrado para Divino Rostro”. El Abuelo Simón comenta que, en ocasiones, parte de la ofrenda se utiliza en los rituales de sanación que realizan los curanderos, lo cual demuestra que, después de ser ofrendados, los elementos se sacralizan, pues ahora poseen un poder curativo otorgado por Cristo, como lo comentan otros autores (Peña, 2017; Montes, 2013).

### La cruz

Es importante destacar la cruz como uno de los objetos sagrados dentro de nuestro espacio ritual; si bien era utilizada ya en el México antiguo, no tenía el mismo carácter conferido por el cristianismo: se concebía que la superficie terrestre era un enorme rectángulo dividido en cuatro puntos cardinales. La utilización de la cruz en los diversos lugares de culto de los antiguos pobladores propició que se tomara como una imagen que hace referencia a los cuatro puntos cardinales y fue vinculada a otras cuestiones naturales como el ciclo agrícola. Asimismo, se puede señalar que la cruz concéntrica sirvió como símbolo de fertilidad y, por consiguiente, estaba relacionada con la lluvia. Con la llegada de los misioneros espa-

ñoses se reestructuró su significado, transformando la cruz de los cuatro puntos cardinales en la cruz cristiana.

El festejo de la Santa Cruz, introducido por los misioneros, concuerda con la festividad denominada *Huey Tozoztli* en el México antiguo. Después de la conquista, diversas actividades sagradas de los pueblos de antaño fueron transformadas a rituales que parecían cristianos, pero que databan de épocas anteriores a la evangelización. Así, la cruz se usó por los misioneros para introducir parte de la doctrina cristiana en el inconsciente de los nativos y funcionó como una imagen que compartía relación con la cruz concéntrica que por mucho tiempo utilizaron los pueblos mesoamericanos; finalmente, este símbolo se convirtió en un elemento de sincretismo e instauración del cristianismo y sigue siendo utilizada en los rituales agrícolas y de fertilidad por las comunidades de tradición indígena, aunque la concepción se ha ido transformando a través de los años.

En las tradiciones del espacio ritual en estudio, las cruces funcionan como favorecedoras en las cuestiones climáticas y tienen distintos atributos que, dependiendo del calendario, coinciden con el ciclo agrícola; por ello, son ofrendadas con collares, adornadas con una amplia gama de colores e incluso están pintadas de colores específicos que aluden a cuestiones relacionadas con el clima. Asimismo, encontramos la presencia del arcoíris en los distintos rituales realizados en los cerros sagrados, y también otros elementos que aluden a cuestiones del temporal. En relación con ello, los collares de palomitas de maíz son usados como conjuradores del clima, pues se sabe que desde la antigüedad se utilizaban para atraer el granizo.

Ahora bien, al hacer uso del sahumero se pretende efectuar un acto de purificación, pues se considera que el humo desprendido hace la figura de la cruz y, al mismo tiempo, es otra forma de ofrendar a Dios. La cruz, por tanto, es un símbolo fundamental en los diversos rituales de petición; su presencia es considerada por las poblaciones un icono que emana fuerza protectora, purificadora y benévola. Además, lleva en su interior la analogía de los cuatro vientos, involucra las ánimas de los muertos y tiene relación con la cruz de Cristo, donde se encuentran guarda-



Figura 10. Humanización de la cruz. Fotografía: Iván Renato Zúñiga.

dos los símbolos de la aparición (Vázquez, 2008; Vázquez, 2010; Castillo, 2004; Turner, 1978).

Por otro lado, el acto de danzar frente a las cruces está cargado de simbolismo sagrado, pues ayudará en momentos específicos del ciclo agrícola: la petición de lluvias, alejar el mal temporal y la recolección de una buena cosecha (González, 2012; Peña, 2017) (figura 11).

Al igual que a los cerros, a las cruces se les “humaniza” y se les ofrece alimentos, flores, bebidas, dulces, frutas y demás objetos, lo cual las define como seres anímicos que comparten los mismos gustos que los humanos. Esto nos recuerda el *vudú* haitiano y dominicano, por ejemplo la “humanización” de la cruz, que es el símbolo del *Barón Samedi*, síncretismo entre varios santos incluyendo al mismo Jesucristo (Montes, 2013; Gómez, 2017) (figura 9).

### Divino Rostro

**D**urante el año, se llevan a cabo diversas procesiones a los lugares sagrados, pues la instauración del Divino Rostro, de acuerdo con la percepción religiosa de la población, necesita de la visita de sus devotos y de las ofrendas con las cuales éstos gratifiquen aquello en lo que él les ha “ayudado”.

Los nichos que encontramos en el espacio ritual son objetos consagrados: no importa el tamaño ni el material con el que estén contruidos: el hecho es que Dios, Cristo, la Virgen o algún santo venerado están ahí dentro. Es el símbolo religioso más cercano al ámbito profano: el hogar, pero el hogar mismo adquiere la calidad de lugar sagrado. Al recinto del hogar que alberga la imagen se le conoce como “oratorio”, un lugar lo suficientemente amplio como para dar cabida a una mesa, previamente bendecida por un sacerdote, sobre la cual se coloca un nicho, ofrendas, arreglos florales y otros objetos. Estos oratorios, que pueden variar en tamaño, nos recuerdan a los



Figura 11. Cementerios de figuras religiosas. Fotografía: Iván Renato Zúñiga.

que se encuentran en Quintana Roo, los cuales pertenecen a la llamada “arquitectura de la costa oriental” y pueden ser muy pequeños hasta de un tamaño bastante considerable para estar dos o tres personas en su interior (Mancilla, 2001; Cortés, 2010; Figueroa, 2012) (figura 12).

Un elemento que conforma el espacio de la vivienda de los grupos otomíes es el oratorio familiar, edificación donde se colocan las imágenes de los santos y las cruces. Los oratorios forman parte de un culto de gran importancia en la región. Estas pequeñas edificaciones se construyen, en su mayoría, a la usanza de las casas, con cemento, varilla y block; es decir, reproducen una casa a escala. Algunos de los oratorios están recubiertos con cal y la constante es que presentan pinturas, sobre todo de motivos florales y de una gran cruz en la fachada (Sugiura, 2016).



Figura 12. Adoratorio. Fotografía: Iván Renato Zúñiga.

Los oratorios familiares son nombrados *tzinika*, que significa literalmente “iglesia pequeña”. Se establece una analogía entre las iglesias (las casas de los santos) y los oratorios (las casas de las cruces).

El respeto que se les debe a las cruces es parte de un orden antiguo en el que son consideradas como “potencias” porque son “objetos” que “benditos”. De algún modo se considera que “la cruz es familia del señor Santiago”, por lo que se le debe respetar, es decir, persignarse como muestra de respeto, pero no necesariamente de devoción. Las cruces “castigan” a las personas que no las respetan, pueden provocar cefalea, dolor de estómago, etc.; en ocasiones es nece-

sario llevarles flores y velas para curarse. Las cruces las heredan los familiares por vía patrilineal, se encargan de limpiar su “casa”, para lo cual tienen sus propios utensilios.

Al oratorio se le denomina la “casa de la cruz”; en él se guardan utensilios de la Santa Cruz, sobre todo incensarios. En el interior, generalmente al fondo de la construcción, se levantan unas escalinatas donde toman asiento las cruces y los santos, casi siempre sobre un pequeño petate. Los oratorios se limpian cada semana, se cambian las flores constantemente y también se les procuran veladoras de manera habitual (Cortés, 2010; Sugiura, 2016a y 2016b) (figura 13).

### Comentarios finales

Este estudio nos permite conocer de manera específica la cosmovisión del Divino Rostro, principalmente para aquellas personas de la Ciudad de México y de otros municipios del Estado de México que cada fin de semana

acuden al sitio de La Marquesa; todos pueden ser partícipes de las festividades en torno a dicha imagen católica, saturando sus sentidos de todo lo que rodea al Divino Rostro. En el país, son escasos los lugares donde uno puede apreciar lo que se ha comentado a lo largo de este estudio; aunque el grupo étnico predominante es el otomí, no se compara con las festividades que pudieran presentarse en otras regiones del centro del país. En cualquier época del año se puede apreciar en cada roca, cruz u árbol la “humanización” que hemos descrito, comprendiendo el significado del espacio ritual.



Figura 13. Casa de la cruz. Fotografía: Iván Renato Zúñiga.

Agradecemos al Abuelo Simón de Jesús de la Cruz, a Dolores Miranda Vázquez y a Agustina De Jesús Colín porque sin la información que nos proporcionaron no hubiera sido posible la investigación, incluyendo los recorridos a los cuatro cerros de nuestro espacio ritual.

### Entrevistas

Simón de Jesús de la Cruz (“compadrito”). Residente de Santa María Atarasquillo, Lerma, Estado de México.

Dolores Miranda Vázquez. Residente de Santa María Atarasquillo, Lerma, Estado de México.

Agustina De Jesús Colín (hija de Simón de Jesús). Residente de Santa María Atarasquillo, Lerma, Estado de México.

### Bibliografía

BRODA, Johanna (2003), “La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista”, *Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, núm. 2, pp. 22-23.

CARRASCO, Pedro (1950), *Los otomíes, cultura e historia prehispánica de los pueblos de habla otomiana*, México, UNAM/INAH.

CASTILLO, Aurora (2004), “Espacios sagrados. Una expresión de continuidad cultural”, *Estudios de Cultura Otomame*, vol. 4, pp. 155-169.

CORTÉS, Efraín (2010), “El cerro, la culebra y el Divino Rostro. Narrativa otomí en la sierra de las Cruces”, *Diario de Campo*, núm. 2, pp. 4-7.

DE SAHAGÚN, Bernardino (1975), *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa.

FIGUEROA, Sandra (2012), “El pasado otomí de la sierra de las Cruces, su representación en voces de San Jerónimo Acazolco, Estado de México”, tesis de maestría, IIA-UNAM / FFL-UNAM, México.

GARCÍA, Esteban (1918), *Crónica de la provincia agustiana del Santísimo Nombre de Jesús de México*, Madrid, G. López del Horno.

GARCÍA, Saúl (2014), “Lugares sagrados de las comunidades de origen otomí”, *Revista de Antropología Experimental*, vol. 10, núm. 14, pp. 139-149.

GARIBAY, Ángel (1957), “Supervivencias religiosas precolumbinas de los otomíes de Huizquilucan, Estado de México”, *América Indígena*, núm. 3, pp. 210-211.

GLOCKNER, Julio (2012), *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl y la Iztaccíhuatl*, México, Grupo Editorial México.

GÓMEZ, Sebastián (2017), “Huixquilucan entre la tradición y la urbanización. Discusión sobre la religiosidad popular mesoamericana”, *Ra Ximhai*, vol. 13, núm. 1, pp. 67-87.

- GONZÁLEZ, Felipe (2012), “El fuego y el agua en los rituales de curanderos otomíes”, *Andes*, vol. 23, recuperado de: <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12726101004>>, consultada el 2 de octubre de 2019.
- GRANADOS, Francisco (2011), “Implicaciones astronómicas y cosmovisiones de la zona arqueológica de Huamango, Estado de México, México”, en *Identidad, paisaje y patrimonio*, México, INAH, pp. 117-133.
- HERNÁNDEZ, Ramsés (2008), “El templo cristiano y su conexión con el Tlalocan mesoamericano”, *Historias*, núm. 70, pp. 23-38.
- MACÍAS, Juan (2015), “Santuarios prehispánicos identificados sobre cimas de cerros en Aguascalientes, México”, *Trace*, núm. 68, pp. 35-58.
- MANCILLA, Alma (2001), “Cosmovisión y religiosidad popular entre los otomíes de San Jerónimo Acapulco Estado de México”, *Ciencia Ergo Sum*, vol. 8, núm. 2, pp. 151-161.
- MONTES, Martín (2013), “Los caminos del símbolo: procesos comunicativos en el culto a San Martín Obispo”, tesis de licenciatura, FCPS-UAEMéx, Toluca.
- PEÑA, Paola (2017), “Son las huellas de Dios. Rituales y fiestas en los cerros de San Jerónimo Acapulco, Ocoyoacac Estado de México”, tesis de licenciatura, FH-UAEMéx, Toluca.
- SÁNCHEZ, Daniel (2010), “El concepto de la cosmovisión”, Seminario Teológico Centroamericano, recuperado de: <<https://docplayer.es/31355970-El-concepto-de-la-cosmovision.html>>, consultada el 2 de octubre de 2019.
- SUGIURA, Yoko *et al.* (2016a), “Parte II. Grupos étnicos: pasado y presente/Capítulo II. Vida cotidiana de los grupos indígenas de la cuenca del alto Lerma”, en *La cuenca del Alto Lerma: Ayer y hoy. Su historia y su etnografía*, México, FOEM/El Colegio Mexiquense, pp. 321-348.
- SUGIURA, Yoko *et al.* (2016b), “Parte II. Grupos étnicos: pasado y presente/Capítulo III. Condiciones sociales de las poblaciones de la región del alto Lerma. Parte II. Grupos étnicos: pasado y presente”, en *La cuenca del Alto Lerma: Ayer y hoy. Su historia y su etnografía*, México, FOEM/El Colegio Mexiquense, pp. 349-368.
- TUCKER, Tim (2007), “El asentamiento prehispánico de ‘Cerro Teoton’: Un axis mundi en la región oriental del valle poblano”, en Johanna BRODA, Stanislaw IWANISZEWSKI e Ismael Arturo MONTERO GARCÍA (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, ISCH-UAP / UNAM / Conaculta-INAH.
- TURNER, Victor (1978), *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological perspectives*, Oxford, Basil Blackwell.
- VAN RHEENEN, Gailyn (2003), “Worldview and Syncretism”, recuperado de <<http://missiology.com/blog/GVR-Worldview-and-Syncretism>>, consultada el 2 de octubre de 2019.
- VÁZQUEZ, Alejandro (2010), “Territorio e identidad étnica. La peregrinación a El Divino Salvador”, *Santuarios, peregrinaciones y religiosidad popular*, México, CUCSH-udec, pp. 157-182.
- VÁZQUEZ ESTRADA, Alejandro (2008), “Rituales en torno al cerro, el agua y la cruz, entre los chichimeca otomíes del semidesierto queretano”, *Estudios Sociales*, pp. 77-102.
- VERGARA, Arturo (2015), “Los ñha-ñhú u otomí del estado de hidalgo, una visión a vuelo de pájaro”, *Magotzi. Boletín Científico de Artes del IA*, vol. 3, núm. 5, recuperado de: <<https://www.uaeh.edu.mx/scige/boletin/ida/n5/e6.html>>, consultada el 2 de octubre de 2019.
- WRIGHT, David (2007), “Los dioses en las lenguas otomíes y náhuatl”, ponencia presentada en el IX Coloquio Internacional sobre Otopames, Xalapa, 13 de noviembre de 2007.