



Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana

ISSN: 2007-0675

revista.iberoforum@uia.mx

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México
México

Hernández Dávila, Carlos Arturo

Angustia, incertidumbre y desmemoria: el (latente) fracaso ritual en la Sierra de las Cruces y Montealto, Estado de México

Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana, vol. XV, núm. 29, 2020, -Junio, pp. 180-211

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México
México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=211062850034>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEH
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Angustia, incertidumbre y desmemoria: el (latente) fracaso ritual en la Sierra de las Cruces y Montealto, Estado de México

Anguish, uncertainty and forgetfulness: the (latent) ritual failure in the Sierra de las Cruces and Montealto, State of Mexico

Fecha de recepción: 27/09/2019
Fecha de aceptación: 17/01/2020

Carlos Arturo Hernández Dávila*

carlosarturohernandezdavila@gmail.com

Doctor en Antropología social

Escuela Nacional de Antropología e Historia

México

Resumen

El presente texto tiene como objetivo analizar la angustia ritual a la que son sometidos los especialistas rituales otomíes del Estado de México (México), quienes, a pesar de su saber especializado y de “compartir” su cuerpo con las divinidades, desconocen el alcance de su esfuerzo litúrgico, el cual puede fracasar con peligrosas consecuencias.

Palabras clave

Otomíes, Estado de México, cuerpos de Cristo, plegaria, angustia.

Abstract

The purpose of this text is to analyze the ritual anguish to which the Otomi ritual specialists of the State of Mexico (Mexico) are subjected, who, despite

* Licenciado en Etnología, maestro y doctor en Antropología social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Actualmente es profesor de la Universidad Iberoamericana en el departamento de Ciencias Sociales y Políticas y en el de Reflexión Universitaria, así como coordinador de la licenciatura de Etnología en la ENAH. Su tesis de doctorado, *Cuerpos de Cristo. Cristianismo, predación y conversión en la Sierra de las Cruces y Montealto*, ganó el Premio “Noemí Quezada” 2017, otorgado por el Coloquio Internacional sobre Otopames.

their specialized knowledge and “sharing” their bodies with the divinities, are not know the scope of their liturgical effort, which can fail with dangerous consequences.

Keywords

Otomíes, State of Mexico, bodies of Christ, prayer, anguish.

—¿La maldición que está echando tiene rima?

—Sí, tiene rima, y con dos asonancias en cada verso de la maldición.

W. B. Yeats, “La crucifixión del proscrito”

Noche y música. El oído, órgano del miedo, no ha podido desarrollarse tan ampliamente como lo ha hecho en la noche o en la penumbra de los bosques y de las cavernas oscuras, según el modo de vida predominante en la era del miedo, es decir, en la más prolongada de todas las eras humanas que jamás hayan existido: en la luz, el oído es menos necesario. De ahí el carácter de la música, arte de la noche y de la penumbra.

F. Nietzsche, *Aurora*

Ópera, s. Espectáculo que representa la vida en otro mundo cuyos habitantes no tienen más idioma que el canto, más movimiento que el ademán y más postura que la actitud.

Ambrose Bierce, *Diccionario del Diablo*

Introducción

Este texto pretende ofrecer al lector una mirada sobre la angustia ritual que viven los grupos ceremoniales de algunas comunidades otomíes de la Sierra de las Cruces y Montealto, en el Estado de México. Estas poblaciones no son desconocidas para los estudios históricos y etnográficos: el primer registro con cierto valor antropológico es el de Pablo Henning (1911), colector de documentos del Museo Nacional, quien realizó una extensa vi-

sita a los pueblos otomíes del distrito de Lerma; el informe que el mismo Henning publicó es fruto de esta expedición. Los datos que contiene este documento concuerdan con las observaciones que sacerdotes católicos y funcionarios públicos (tanto de la administración virreinal como de los periodos republicanos a lo largo del siglo XIX) hicieron sobre el carácter arisco y las esquivas costumbres de los otomíes de la región, y sobre el recelo inquebrantable con el que guardaban sus ceremonias, celebradas al amparo del bosque y de las grandes rocas en las cimas de cerros como el de la Campana y Ayotuxco (ubicados en el municipio de Huixquilucan), el cerro Huameyalucan, también conocido como el cerro de la Palma (en Acazulco, Ocoyoacac), entre otros. Es necesario añadir que, también a principios del siglo XX, el antropólogo físico Frederik Starr estuvo en Huixquilucan y llevó a cabo sus mediciones antropométricas entre los otomíes del municipio; al respecto, hay algunos registros fotográficos bien conservados en la Fototeca Nacional del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), así como unas memorias (Starr, 1995). A finales de la década de 1920 (más de veinte años después de la expedición de Henning), el entonces joven vicario de Huixquilucan, Ángel María Garibay Kintana, luego convertido en un humanista destacado, dirigió su atención a los feligreses indígenas y a sus misteriosos rituales. Garibay (2006) nos legó las narraciones de sus expediciones a los oratorios montañosos —que Henning ya había descrito— y de los rastros que encontró de sacrificios de aves (palomas) y ofrendas destinadas a los “ancestros”, según los comentarios de los fieles.

Mientras que en las montañas era (y aún hoy sigue siendo) muy difícil observar a plenitud las ceremonias del ciclo de *mantenimientos* en honor a la pareja Divino Rostro/Virgen de Guadalupe, en los pueblos al pie de aquéllas la condición es muy distinta: éstos se encuentran interconectados mediante un sistema de fiestas de santos patronos tutelares y secundarios, peregrinaciones y carnavales, durante los cuales los santos y sus mayordomos efectúan visitas recíprocas a lo largo del año. Esta “religiosidad popular”, cuyo centro es el templo parroquial, la plaza pública y las calles convertidas en espacio procesional, ha sido descrita ampliamente en esta zona, sobre todo a partir del trabajo seminal de Gilberto Giménez (1978) y su extraordinario análisis de la peregrinación desde el pueblo de San Pedro Atlapulco hasta Chalma.

Así, la dicotomía religión del monte/religión del pueblo evidencia una doble tensión: la primera mantiene y sustenta a los dioses; la segun-

da salvaguarda en equilibrios inestables a la comunidad humana dentro de límites territoriales muy definidos y ligada con su patrón tutelar. Ambos esquemas culturales sólo son posibles mediante una precisa lógica sacrificial, cuya descripción excede por ahora los alcances de este texto. Ahora bien, aunque disponemos de un aceptable repertorio etnográfico sobre el sistema de la religión del pueblo, se tienen aún pocos reportes sobre la red de *mantenimientos* efectuada en lo que se conoce como el “rosario” serrano,¹ y sólo algunos evidencian el complejo estatuto cosmopolítico en el que cohabitan diversos existentes (humanos, no humanos y exhumanos) en contextos no necesariamente pacíficos. La predación y sus modos de agresión son la norma, pero muchas veces la ambigüedad también es frecuente; a continuación, ofrezco algunos ejemplos.

Para estos pueblos, el aire enferma a la gente cuando es levantado por un difunto, pero resulta benéfico cuando se libera de su bodega, ubicada al interior de los cerros, para generar las nubes y la lluvia. La *serena* o el *minthê*, dueños del agua, pueden “agarrar coraje” y obstruir los manantiales si no reciben los honores debidos; en cambio, si son honrados, proveen agua constante para el sustento colectivo. El arcoíris provoca la aparición de pequeños granos o ámpulas en el dedo de quien lo señale en el cielo; además, este fotometeoro es sexuado: en su versión femenina puede enamorarse de un hombre y provocarle alucinaciones; en su versión masculina es susceptible a “encapricharse” con una mujer e inclusive embarazarla; sin embargo, también es un escudo que protege las milpas contra las tormentas de granizo. Cuando una persona muere, ésta debe estar preparada para sortear las reses que intentarán devorarla para cobrar la deuda por su consumo de carne hecho en vida. Finalmente, las mujeres recién paridas pueden recibir la visita del *cincuate*, que las hipnotiza con su cascabel para robarles la leche y matar de hambre a los bebés.

Narraciones sobre sirenas que atrapan gente, cruces que caminan, cristos que son hermanos, santos que hablan en los sueños, difuntos que trabajan en el más allá, meteoros y aparecidos son recurrentes en las charlas de la gente de la sierra. Las hazañas de seres múltiples contenidas en

1 El “rosario” es un circuito de seis cerros gobernados por el Divino Rostro y alguna entidad femenina, generalmente la Virgen de Guadalupe o alguna santa; está conformado por el Cerro de la Campana y el Cerro de Ayotuxco (Huixquilucan), el Cerro de la Verónica (Lerma), el Cerrito de Tepexpan (Jiquipilco), La Palma de Acazulco (Ocoyocac) y La Tablita (Temoaya), todos en el Estado de México.

este extenso catálogo son mucho más que narrativas de orden menor, pues configuran un auténtico pensamiento figural, una lógica serrana de sociabilidad entre existentes múltiples y complejos, obligados a sostener alianzas entre sí para asegurar su existencia. Este circuito no es infinito, pero añade una cierta carga de incertidumbre a las relaciones sociales entre seres de diverso cuerpo, naturaleza e intencionalidad.

Sociabilidades en conflicto y avenencia

Por supuesto que, al interior del colectivo humano, la convivencia también es complicada. A la rapacidad entre existentes diversos hay que agregar los constantes conflictos territoriales, cuya raíz se encuentra en una dinámica de extractivismo inmobiliario, el que ha ocasionado la generalizada confrontación —con conocidos episodios de cruda violencia— en comunidades como Xochicuautila y Huitzizilapan, ambas en el municipio de Lerma —cerca de Toluca, la capital del Estado de México—. En efecto, los pueblos de lengua y tradición otomí en esta región distan mucho de ser comunidades aisladas del mundo regional, nacional y global, y no son ajenos a la dinámica urbana expresada en los incesantes desplazamientos cotidianos desde cada pueblo hacia la Ciudad de México, Toluca y otros municipios conurbados; entre ambos valles, la sierra es un espinazo montañoso que no es ajeno a lo que sucede en los territorios que divide. En la parte que mira hacia la Ciudad de México, las comunidades indígenas resisten en minoría, si bien algunas aún mantienen una lucha abierta por la identidad y la cultura tradicional, como sucede en diversos pueblos de los municipios de Naucalpan y Huixquilucan. En este último, los pueblos de tradición otomí se han convertido en la principal mano de obra de las zonas residenciales, torres de departamentos y clubes de golf, en donde conviven con población árabe, hebrea, europea y norteamericana. En la misma vertiente, los municipios del Montealto (Isidro Fabela y Jilotzingo), Villa del Carbón y Nicolás Romero se han convertido en un destino turístico que los habitantes de la gran urbe visitan los fines de semana, y sirven también como pueblos-dormitorio de obreros, estudiantes y comerciantes, cuya vida diaria se desarrolla lejos de aquellas tierras. En cambio, en la vertiente serrana que desciende hacia el valle de Toluca, existe una red de pueblos y comunidades otomíes y mazahuas en un extenso cinturón que rodea la capital del Estado de México, formado por los municipios de Lerma, Xonacatlán, Otzolotepec, Temoaya, Ocoyoacac y Metepec, entre otros.

El territorio del actual Estado de México ha sido un lugar prácticamente sometido religiosa, militar y políticamente desde la Conquista; su contorno estuvo sujeto a ajustes y negociaciones interminables, aunque no hubo resistencias significativas (rebeliones o sublevaciones armadas) durante el periodo colonial: al contrario, el establecimiento de parroquias, pueblos y haciendas, así como el repartimiento de las tierras comunales, se realizó con el apoyo de los pueblos indígenas, quienes, luego de varias décadas, se encontraron haciendo un uso constante de las herramientas provistas por el sistema jurídico colonial para la resolución de controversias de diversa índole (véase Rozat, 1995). Lo que sucede en la sierra excede el proceso de asimilación: las relaciones sociales —y las dimensiones temporales y espaciales que parecieran contenerlas— se han subvertido en relaciones donde los principios de sociabilidad cosmopolítica (predación, parentesco, vecindad, lenguaje y trabajo) son la norma que regula el conjunto de las relaciones entre existentes. La sierra es un escenario donde se verifica un choque de diferencias que provocan semejanzas, y de semejanzas que provocan diferencias.

Éste es el contexto dentro del cual analizaremos nuestro argumento sobre la “angustia ritual”, es decir, la incertidumbre que suele ser el colofón de los ciclos litúrgicos y que se instala entre los especialistas rituales, conocidos como *měfi* (“peones” o “trabajadores”). El conocimiento de estos hombres y mujeres, electos por el rayo o el infortunio, no les pertenece, sino que se encuentra resguardado en el cielo (*mahints'i*) y se les es “prestado” cuando lo necesitan, para luego sérseles arrebatado para evitar usos perversos o perniciosos. Los especialistas rituales se agrupan en torno a las llamadas “Sociedades del Divino Rostro”, de honda raigambre católica, que son reconocidas en toda la región por su trabajo en favor de la salud y del sustento humano; sin embargo, es *vox populi* que algunos socios se dedican también “a trabajar lo negro, la maldad y la brujería” (P. M., comunicación personal, Xochicuaautla, Estado de México, 9 de enero de 2018).²

No sólo los *měfi* experimentan la zozobra de saber si el protocolo realizado —para que llueva o deje de llover, para buscar la salud de un enfermo o el éxito en un negocio, por ejemplo— fue el correcto: quienes lo solicitan y quienes los acompañan suelen vivir los rituales con la misma inquietud

2 Todos los testimonios fueron recogidos en las comunidades de la Sierra de las Cruces y Montealto. Por cuestiones de seguridad, se indicarán las iniciales del o de la informante.

—que dista mucho de la paz y el consuelo que la fe cristiana proporciona a los fieles—. Los *mēfi* saben que “su trabajo” invariablemente está expuesto a errores, omisiones o excesos, altamente penados por el Divino Rostro y la Virgen de Guadalupe, quienes “agarran” el cuerpo de alguno de sus trabajadores para corregir el procedimiento, enmendar alguna omisión, introducir una variante en la liturgia o amonestar severamente (a veces con amenazas de muerte) a los remisos. Este *mēfi* recibe el nombre de *mēfi-ngee* (“trabajador-carne” o “trabajador-cuerpo”), y se distingue del resto por haber recibido del Divino Rostro o de la Virgen de Guadalupe la “palabra completa”, necesaria para que estas entidades hablen y sean escuchadas en el mundo humano y solar. Una vez concluida cualquier ceremonia que incluya el discurso de los dioses, los *mēfi* se preguntan: “¿lloverá lo justo?”, “¿se curará el enfermo?”, “¿se cumplirá lo solicitado?” La respuesta siempre es la misma: “sólo el Señor sabe”, “sólo la Virgencita sabe”, creando un halo de suspenso sobre quienes ansían la salud o la lluvia. Tales respuestas, como veremos más adelante, sitúan la eficacia simbólica de una interminable cadena de episodios rituales lejos de la voluntad, la pericia y la agencia del *mēfi* o de los creyentes: el trabajo de los “peones” es necesario, especialísimo, pero muy, muy limitado. La última palabra siempre se enuncia desde una dimensión ajena al control de los efímeros seres humanos, quienes sólo alcanzan la infalibilidad cuando mueren y hablan con sus antiguos cofrades desde el mundo-otro.

En tal tenor, las certezas teóricas del modelo que privilegia el “paisaje sagrado”³ devienen poco útiles. En cambio, el examen de los densos vínculos entre chamanismo y sacrificio puede operar con mayor eficacia, pues, más que una colectividad de compadres solidarios, las asociaciones del Divino Rostro comprenden un modelo chamánico que se esfuerza con tenacidad para evitar su captura por parte del aparato estatal colonizador, así como su cooptación y dislocación por parte de la iglesia católica, con lo que se establece su principal paradoja: este sistema se encuentra a salvo cuanto más se incrusta dentro del régimen eclesiástico formal. No obstante, aunque éste no detiene su continuo movimiento pendular “de represión y tolerancia” (Báez-Jorge, 1998, p. 201), lo cierto es que estos grupos cere-

3 Esta línea de trabajo se ha consolidado como un enfoque igualmente canónico en los estudios sobre rituales y sistemas ceremoniales agrícolas. Un volumen que condensa varios trabajos en esta línea de análisis es el de Broda, Iwaniszewski y Moreno (2001).

moniales sobreviven y tienen una presencia actual indiscutible. El ocultamiento a la vista de todos, mimético e intencional, ha logrado revertir la pulsión devoradora del catolicismo serrano, cuyos sacerdotes luchan por erradicar la superstición de estos pueblos y convertir a sus fieles en verdaderos cristianos. Sin embargo, los *mēfi*, más que cristianos, son en realidad los legítimos cuerpos de Cristo.

¿Especialistas rituales o “milagro”?

El *mēfi* es la principal víctima de la desazón y la angustia ritual. Los asesinatos de estos personajes (más frecuentes de lo que se cree), su descrédito en sus propias comunidades, las agresiones que viven por parte de sus contrapartes que trabajan “lo negro”, así como las reprensiones de sus dueños divinos (quienes frecuentemente les recuerdan que son ellos y no los hombres los que tienen el poder), nos insta a revisar a fondo la noción del especialista como alguien provisto del privilegio del don.

“Me cayó el rayo y ya me chingué”, sostiene uno de estos trabajadores (P. M., comunicación personal, Xochicuautla, Estado de México, 8 de diciembre de 2017). Esta observación exige poner en la mira el problema del desarrollo de la memoria ritual como un conjunto de operaciones cuya ortodoxia se rige desde un mundo (mejor dicho: un estado) radicalmente distinto al humano, bajo una escrupulosa tensión que satura de contradicciones la vida de estos hombres y mujeres. “No duermo nomás de pensar en que no se vaya a levantar (curar) tal o cual enfermo, o porque sí llueva o se logre la cosecha”, confiesa otro de ellos (A. T., comunicación personal, Huitzizilapan, Estado de México, 3 de marzo de 2015). Un tercero nos confía: “y cuando ya quiero descansar me llega en la noche el sueño, y es el patrón quien me trae su estudio y me dice: ‘Órale, a estudiar para que aprendas más’” (P. M., comunicación personal, Cerro de la Campana, Huixquilucan, Estado de México, 30 de mayo de 2016). Un último explica: “El señor es el que sabe y me enseña. Y luego ni duermo de estar estudie y estudie cuando viene a verme, a darme su palabra. Pero me habla en latín y luego no le entiendo...” (J. T., comunicación personal, San Pedro Abajo, Temoaya, Estado de México, 12 de diciembre de 2018).

A estas tareas de índole epistemológica le sigue el trabajo por excelencia del *mēfi*, que es “mantener”. Esta acción debe llevarse a cabo no sólo a través de la preparación y de diversos elementos que integran un conjun-

to conocido como *mixa* (“mesa”),⁴ sino también a través del ofrecimiento de un alimento compuesto por plegarias, alabanzas y discursos que, para Dios, son “su taco de palabras”. Sin embargo, Dios no sólo recibe discursos; también los otorga. Para lograr que Dios hable, es necesario disponer de la carne: el cuerpo de un *mēfi* donde esta eufonía tendrá lugar —lo que equipara la *mixa*, la plegaria y la predación/donación del cuerpo con el alimento, el lenguaje y la alianza matrimonial. La “palabra completa” que baja del cielo sólo se puede escuchar gracias a la captura (la toma de la carne de un *mēfi*), ya sea por medio del rayo o, como ocurre cada vez más frecuentemente, por medio de la enfermedad. Como “cuerpos de Cristo”, los *mēfi* se saben a la vez excepcionales y frágiles; su fuerza radica en su interioridad compartida con quien los apresó. Mientras dialogaba con un *mēfi* del pueblo de Xochicuautila sobre la diferencia entre diversas imágenes religiosas que hay en los pueblos del Valle de Toluca, él señaló:

ese Cristo, el grandote que está en Ameyalco, está bien bonito. Pero nomás eso: bonito. No tiene *nzaki* (“vida, fuerza”). Ésa la levantaron unos albañiles hace años y sí, quedó bien, está grande y se ve desde cualquier pueblo, no digo que no. Pero no es *milagro*.

—¿Y qué sí es *milagro*?— pregunté.

—*Milagro* son las piedritas, las cruces del Divino Rostro. *Milagro* el señor de la exaltación de Xochicuautila, las virgencitas que salen del *santo encino del Cerro de la Campana*, [la piedra d]el *regador del rocío* y los otros animalitos de piedra del patrón. ¿Los ha visto en el Cerro de la Campana? Esos son los *milagro*. Pero yo también soy *milagro*, y los otros trabajadores somos *milagro*. Por eso yo no puedo bailar en las fiestas, no puedo tomar ni divertirme, y la gente sabe que no puedo hacerlo porque yo soy *hñānt'ājuā*.⁵ Me decía mi difunta esposa: tú no bailes ni tomes, porque *eres milagro* (P. M., comunicación personal, Xochicuautila, Estado de México, 12 de febrero de 2017).

4 Compuesta por clavo, laurel, retama, lirio, plátanos, naranjas, perillas, chocolate, azúcar, flores, tamales de haba, piloncillo, maíz (azul, blanco, amarillo y rojo), un pollo rostizado, y un pescado y carne de rana envueltos en huevo capeado.

5 La palabra “milagro”, expresada al final de esta cita en otomí como *hñānt'ājuā*, forma una serie de relaciones muy interesantes que se dirigen siempre a la condición de “presa” o “ser encantado”, inmóvil, “como atrapado en trampa o red”.

En otro lugar me he ocupado del problema del milagro en cuanto marca indiscutible del poder que comparten algunos existentes serranos (Hernández, 2018). La categoría es dúctil pero no complaciente. Excluye de su campo de definición a las sedes del poder político local, a sacerdotes y templos católicos. Sin embargo, engloba a la mayoría de las imágenes de santas y santos patronos venerados en función de la cohesión política y territorial que garantizan, y que se relacionan con la fertilidad agrícola o con la búsqueda de la salud humana. Esas tareas se depositan en los “santos-milagro” y en las “cruces-milagro”, venerados en un circuito de santuarios en la cima de los cerros, en donde “el pueblo”, en tanto unidad política, puede ver devaluada su jerarquía. “Santos-milagro” pueden ser, por supuesto, Santiago, San Martín Caballero y sus respectivos caballos, así como San Pedro y su llave, San Isidro y su yunta. Pero lo realmente atractivo de la noción otomí del “milagro” es su capacidad de exponer a los existentes que cuentan con tal condición: el Divino Rostro (patrón indiscutible de los santuarios del monte), algunas imágenes de cristos, santos o vírgenes, “piedritas aparecidas” (a los animales o ídolos de piedra) y, por supuesto, los propios *mēfi*. Para los humanos, ser “milagro” no es un estado al que se acceda por voluntad propia; es de hecho la conclusión (siempre reversible) de un largo proceso de iniciación chamánica. Con frecuencia, a algunos *mēfi* difuntos se les considera ancestros o, aún más, “santos”, lo que sugiere que el destino después de la muerte es justo una transformación que permite compartir el mismo lugar o jerarquía con aquellos divinos existentes que son venerados de manera ordinaria.

Sobre las cruces, los santos, las piedras y los humanos, es posible afirmar que comparten una condición que reside en una interioridad homóloga, dado que el cuerpo es su marca de diferenciación no sólo privilegiada, sino necesaria: en un medio donde la humanidad se extiende de manera aparentemente desordenada, es menester diferenciarse, por lo que se convierte en una necesidad de sobrevivencia. Perdurar es distinguirse. Ser “milagro” otorga a cruces, santos, piedras y humanos elegidos una notable cantidad de *nzaki*, palabra que se traduce ordinariamente como “vida” o como “fuerza/energía”. La presencia de esta entidad anímica es una de las demandas más reiteradas en las plegarias cantadas, conocidas como “punto”, cuando los *mēfi* piden *kha ro'fuerza*, *kha ro'vida*, *kha ro'nzaki* (“dame fuerza, dame vida, dame energía”). Entre los otomíes de la Huasteca, esta distinción se repite con algunos matices; Jacques Galinier (1990)

presenta datos que indican que estos elementos anímicos se alojan en el estómago, *m̥ui*, palabra que designa igualmente al corazón (p. 626). En la Sierra de las Cruces y Montealto, suele escucharse que el Divino Rostro se dirige a sus fieles como “hijos de mi alma, hijitos de mi corazón”, aunque esta frase, expresada siempre en castellano, no se refiere explícitamente a las entidades anímicas —si bien los *m̥fi* asumen que el Divino Rostro tiene un corazón que sufre, que es lastimado por los yerros y tropiezos humanos— (Hernández, 2018). En resumen, ser “milagro” es contar con un poderoso *nzaki* capaz de curar o enfermar por igual, pero también sufrir la pesadumbre como marca existencial del elegido por el rayo. “Algunos me quieren tragar, pero yo me los tragaré primero porque vivo atento, atento. En este camino de Dios hay que andar con cuidado. Pero él me da su *nzaki* para que no me pase nada”, sentencia un *m̥fi* de Atarasquillo.

A la pregunta “¿todos los seres vivientes tienen *nzaki*?”, las dos posibles respuestas son justificables: sí, si por ello se entiende su acepción “vida”; no, si se refiere a la acepción de “fuerza”. El *nzaki*, como componente anímico, es diferente del ánima, alma o *ndahi* (“aire”), los cuales los *m̥fi* identifican como sinónimos y son la esencia que subsiste después de la muerte. Es preciso señalar que un difunto, es decir, un cuerpo sin *nzaki*, también es llamado “almita” o “ánima”, para señalar la distinción entre los componentes anímicos: en el destino *post mortem* sólo subsistirá el *ndahi*, la esencia leve y sutil con la que los muertos nefastos enferman a los vivos y con la que los muertos benéficos se presentarán en noviembre —si bien, durante el carnaval, los muertos se manifestarán con las caras de papel, las máscaras de los ancestros, como en Huitzizilapan, donde se les nombra *jê-mudē*—. Galinier (1990, p. 599) describe el *ndahi* como una entidad anímica asociada a la palabra o a la flatulencia, ambas emitidas desde las diversas bocas u orificios del cuerpo. Este dato es relevante, ya que el Divino Rostro (el “milagro” por excelencia) comparte con este grupo electo de humanos el don de la palabra y la voz, cuya traducción del otomí es *noya* y que fonéticamente guarda una estrecha relación con el escurridizo término *Nzoya*, con el cual los *m̥fi* se dirigen al Divino Rostro como “dueño del mundo” (Hernández, 2018).⁶

6 La noción de “dueño” es inestable en la sierra. Se puede decir que una serpiente aparecida al mediodía es una personificación del dueño del monte. A la misma hora, un pez o una mujer muy blanca pueden aparecer a la orilla de los manantiales y ahogar a los curiosos que

Ser “milagro” también amplifica las capacidades sensoriales y de discernimiento de las dualidades que gobiernan el mundo.

—Es que ustedes, los que *no son milagro*, no lo pueden ver, pero esto [la cima del cerro] es un jardín, ahí se miran las rosas, allá los geranios. Estas piedras grandes que ve son los borregos, las ranas, el caballo, el cocodrilo, los animales del señor. Ahí está el *fāni* (el caballo), el regador del cielo, y ahí los cocodrilos y las ranas que traen la lluvia.
—¿Y porque los curas dicen que la culebra, el dueño, es el diablo?
¿Qué no vive acá nomás el Señor Divino Rostro? ¿Conviven los dos?
—Es que en todos los santuarios hay lo doble, lo bueno y lo malo, los dos caminos. Están los dos en el cerro. Pero donde está uno está el otro (P. M., comunicación personal, Xochicuautla, Estado de México, 12 de febrero de 2017).

En el Valle de Toluca y en la vertiente poniente de Huixquilucan, los grupos de especialistas rituales enfrentan una serie de conflictos que los han colocado en una situación precaria desde hace varios años. Si bien las prácticas de estos grupos son altamente valoradas en actos católicos masivos (como la peregrinación de la diócesis de Toluca a la basílica de Guadalupe, durante la cual el violín y el sahumerio son parte indispensable de una escenografía montada para tornar evidente el compromiso católico de la “inculturación del evangelio”), en la vida cotidiana prevalece la poca tolerancia de los curas hacia los *mēfi*. Tachados de “brujos” o “montachivos” —apelativo que proviene de la imaginería europea sobre la brujería, bien estudiada por Ginzburg (2003)—, los socios del Divino Rostro tienen frentes abiertos contra la iglesia institucional y —casi con igual intensidad— contra muchos de sus propios vecinos. “Nomás me levanto y prendo mi sahumerio y le echo copal y ya en el barrio empiezo a escuchar gritos: ‘Ora vez ya empezó con sus cosas ese maldito brujo’. Y sí, cala, pero qué puedo hacer, si ese copal es el desayuno, el taquito que Dios me pide” (A. T., comunicación personal, Huitzizilapan, Estado de México, 11 de julio de

merodeen por ahí; esta entidad es *Minthe*, el “dueño del agua”. La dueña es la *Serena Mante-suma*, quien aparece en forma de rana o bajo la figura de “una parejita de niños, niña y niño, blancos, güeros, rubios, que son sus hijos”, quienes también aparecen en el mundo solar al mediodía, a veces bailando al son de su violín.

2016), señala un *mëfi* de Atarasquillo. Uno más, en un tono que raya en la impotencia, comparte un testimonio revelador:

—Un día agarré el camión para La Marquesa y le pedí parada en Sabanillas. Y cuando me iba a bajar, iba cargando mi romería, mis yerbas de curar, mi fruta y me dice el chofer: ¡Ah, ya se va usted para dónde van los brujos, p'al monte! Y le dije: ¡Sí, y de una vez quiero que sepas que, si no es por los brujos, no tragas, no tragan en tu pueblo!

—¿Por qué no tragarían en su pueblo?, preguntamos. Recibimos la siguiente respuesta:

—Porque yo voy a subir al monte, a llevar taco, a dar el mantenimiento, el sostenimiento. Muchas gentes a veces suben a ver las ofrendas, a destaparlas, pero no saben que lo que vale más que la ofrenda son los rezos. Con esos pedimos, nos comprometemos a pedir el agua, la lluvia, no nomás para Lerma, Ocoyoacac, Temoaya. Que llueva en Toluca, que caiga agüita en México, en donde haya milpa, que se levante la milpa. Por eso tragan las gentes: por nosotros (G. A., comunicación personal, Atarasquillo, Estado de México, 9 de noviembre de 2014).⁷

Categoría, estado y condición, el *milagro* es también una vigorosa herramienta de la que dispone la epistemología otomí para explicar la varianza de los cuerpos y, sobre todo, del potencial de los mismos. Informándonos sobre el papel del trinomio *vida-fuerza-nzaki*, la etnografía entre los otomíes serranos nos confirma la intuición de que humanos y no humanos no comparten “naturaleza” sino interioridad, esto es, cultura. Sin embargo, una vez descrito todo lo anterior, surge la cuestión central: ¿por qué a pesar de esta compartición estructural de interioridad, condición y cultura, el procedimiento ritual nunca tiene garantizada su eficacia? ¿Por qué los existentes divinos someten a sus cuerpos humanos a la angustia? ¿Esta reducción a un estado de desasosiego es una parte integral del ritual mismo, o una suerte de contradon inherente al *nzaki* compartido?

7 Este informante fue posteriormente asesinado en el paraje conocido como “Nacelagua”, dentro de la Reserva Territorial.

La fuente de la angustia: cuando los dioses hablan

Las plegarias indígenas rituales en la Sierra de las Cruces y Montealto se dividen en “punto” y “servicio”. El primero es una plegaria cantada que evoca a una gran variedad de cristos, vírgenes y cerros, y que se pronuncia para “abrir la puerta del cielo”: una informante sostiene que el “punto” “es un llamado a todos los ángeles, cristos, santos y vírgenes como si fueran un ejército, como una guerra contra el ‘otro’, el ‘malo’, el diablo, porque se necesita mucha fuerza para curar a un enfermo o para pedir la sembradura” (L. O., comunicación personal, San Pedro Abajo, Temoaya, Estado de México, 12 de enero de 2019). El segundo, el servicio es la acción por medio de la cual el Divino Rostro, la Virgen de Guadalupe y eventualmente los difuntos parlamentan con los humanos a través del cuerpo del *mëfi* “agarrado” para tal fin.

El papel de las plegarias es un tema que ha recibido mayor atención gracias a diferentes investigadores abocados en torno a estos corpus orales, en tanto que son una veta de materiales que permiten el escudriñamiento del sistema cosmológico que los soporta; un ejemplo de ello es el estudio de Carlo Severi (1996) a propósito de la mitología inherente a los cantos chamánicos de los kuna de Panamá.⁸ En la Nueva España, la muy conocida recopilación de rezos y plegarias que realizaron por diferentes vías los curas Hernando Ruiz de Alarcón y Jacinto de la Serna es una fuente interesante, la cual se puede equiparar con las que realizaron en los Andes sus pares eclesiásticos, a quienes curiosamente debemos la preservación de aquello que pretendían someter al olvido purificador de las llamas (Úzquiza González, 2011; revítese Polia, 1999).

Sin embargo, los diversos campos de la etnografía contemporánea sobre los discursos ceremoniales se afanan, entre otras labores, en distinguir los diversos géneros (Monod, 2000), estilos, recursos retóricos y momentos y propósitos de enunciación (Haviland, 2000; Vapnarsky, 2000). Por ejemplo, según Pitarch (2013), en el uso de la palabra ceremonial, “fragante” (como la adjetivan elegantemente los tzeltales de los Altos de Chiapas), se dedica especial cuidado a la entonación, la escansión rítmica, la acentuación, la posición del cuerpo, los movimientos, las posturas, la ges-

8 La atractiva introducción de Severi (1996) revela las complejas relaciones entre ritual y mito que, teniendo como vértice el trabajo de Lévi-Strauss, pueden analizarse de una manera más creativa para comprender el ritual a partir de sus discursos y de las sucesivas transformaciones que experimentan en él los enunciantes.

ticulación, el papel de los sentidos, la parsimonia y el arrebató: en suma, el cuerpo mismo y sus contextos (no sólo la voz) como vehículo de la plegaria y el diálogo ritual. A su vez, Dehouve (2011) sugiere ponderar con detalle la arquitectura interna de las plegarias: la revisión de lenguaje como operador eficaz que construye sentidos y significados por las series metafóricas o metonímicas empleadas (analogías y contigüidades), y que se convierte además en una realidad ritual en sí mismo, estructurado en paralelismos, difrasismos, trifasismos y palabras de valor polisémico.

En la Sierra de las Cruces y Montealto, los dioses “hablan” cara a cara con sus fieles. El servicio es la acción ritual más atractiva a las miradas no indias. Impropiamente catalogado como “trance” o “posesión”,⁹ los sacerdotes católicos muchas veces consideran que el servicio es una acción de indudable origen diabólico.¹⁰ Los otomíes lo saben y por esto han desplegado algunos círculos de protección en el momento en el que aquél se desarrolla, pues saben de la expectación que genera, sobre todo en los mestizos, actitud que contrasta con la de los propios informantes, quienes viven el servicio con una mezcla de familiaridad y expectación.

En efecto, los *mēfi* y los fieles reconocen que el hecho de que el Divino Rostro, la Virgen o los difuntos hablen no es un acto inusual, insólito. Es más, sobre las divinidades celestes se sabe mucho en la sierra debido a que éstos se sienten cómodos con explayar y detallar sus puntos de vista sobre el mundo y sobre sí mismos: cuando hablan detallan su *habitus* (horarios, dieta, representaciones mentales, dolores, juicios, opiniones, intenciones, gustos musicales, culinarios y estéticos, emociones y afectos, lo que los irrita o les agrada, la distribución de sus competencias celestiales, sus

9 Una excelente revisión de este complejo concepto se puede consultar en González Martínez (2009).

10 Las exhalaciones, los gemidos y los lamentos son parte del ambiente que rodea al servicio; los etnógrafos poco avezados o amigos de las salidas generales suelen vincularlo con episodios propios del pentecostalismo (católico o protestante), lo que hace de este género discursivo ceremonial una reducción sospechosa. El *Manualito Otomitica* (Pérez, 1834), usado por los curas en el confesionario, hacía preguntas sobre estas “exhalaciones”, lo que puede interpretarse como una confirmación de la realización de servicios (posiblemente conocidos con otro nombre) de manera ordinaria, ya sea por la ingesta de Santa Rosa (*Cannabis indica*), ingestión etílica o por hiperoxigenación. Éste no parece ser el caso de Las Cruces y Montealto, donde el consumo de enteógenos y de alcohol está absolutamente erradicada de las Asociaciones del Divino Rostro, aunque tenemos algunos testimonios del uso “antiguo” de té de amapola para hacer servicio.

redes de parentesco, etcétera). Gracias a su elocuencia, los *měfi* poseen información detallada de los dioses, conocimiento sublime que ni aún los sacerdotes católicos pueden presumir. Pero el que sabe no tiene derecho a fingir ignorancia.

En el servicio parece existir una división sexual del trabajo verbal ritual, pues se asigna el canto de las alabanzas a los hombres y, el rezo del rosario y el servicio, casi siempre a las mujeres. Aunque los casos en los que los hombres efectúan este tipo de discurso “encorporado” es raro, lo más importante sería reconocer el servicio como un estilo vocal en sí mismo, antes que como una actividad ceremonial de índole genérica, con la especificidad puesta en su carácter dialógico.¹¹ No hay que olvidar que el vehículo de estos coloquios es siempre el cuerpo humano de un *měfi-ngee* (“trabajador(a)-carne/cuerpo”). En general, esta especialista no tiene otro trabajo más que “disponer su cuerpo”, unido posiblemente a alguna tarea menor. Es una regla que la *měfi* asista “purificada” a las ceremonias en las que Dios puede tomarla, lo que incluye una dieta sin carne y al menos tres días de abstinencia sexual. La violación de esta norma es altamente punible: “cuando Dios quiere agarrar a una comadrita para darle su palabra y esa mujer no viene pura, ella nomás sufre, nomás se revuelca en el suelo y Dios no puede hablar por su cuerpo, no la puede tomar, porque viene sucia”, comenta una *měfi* de Temoaya (L. O., comunicación personal, San Pedro Abajo, Temoaya, Estado de México, 12 de enero de 2019), lo que confirma la existencia de las redes de alianza conyugal entre las divinidades y sus cuerpos. De éstos se dice que, si están purificados, “recibirán la palabra completa”.¹² Si “dar el cuerpo” tiene como correlato “recibir la palabra”, estamos ante la posibilidad de que los dioses no cuenten con una corporalidad, la cual adoptan a cambio de donar su palabra a los humanos. Estas provisiones sugieren el establecimiento de una relación sexual inapelable por efecto de la posesión de un cuerpo activo en otro pasivo, que trae como consecuencia no sólo la toma de la carne sino además la captura de la palabra: por un momento

11 Como una sugerente línea de trabajo y comparación, véase Orobítg (2015), un excelente ejemplo acerca del papel del llanto, las lamentaciones, el canto y la separación sexual del trabajo retórico en las tierras bajas de Venezuela. Orobítg, G. (2015). Lamento ritual de las mujeres pumé. Un ensayo sobre emotividad y política. En M. Gutiérrez Estévez y A. Surrallés (Eds.), *Retórica de los sentimientos. Etnografías amerindias* (pp. 125-151).

12 La idea de completitud se dirige igualmente al mandado (*mixa*) o a la palabra.

(efímero por definición y necesidad), el humano no es dueño ni de su cuerpo ni de su voz. Además, el cuerpo humano deviene igualmente en vehículo sonoro, en máscara (*per-sonare*), que amplifica y vuelve inteligible la voz de los muertos, pues dioses y ancestros viven en el cielo; desde ahí, tienen la posibilidad de comunicarse con los humanos a través del servicio y de los sueños, lo cual nos lleva a pensar que el primero es una variante del ámbito onírico: “sólo se hace servicio con los ojos cerrados, como durmiendo”, sostiene un trabajador.¹³

¿Cuáles son las condiciones de producción de esta retórica encarnada? Una trabajadora cuenta su experiencia:

Nada más empiezo a tener un calorcito que se sube a todo mi cuerpo, y como un cosquilleo, como una energía que va entrando en mi cuerpo, y luego no recuerdo nada más. No le hace que hable un minuto o una hora, pero nunca recuerdo nada, y hasta donde sé las trabajadoras no recuerdan nada del servicio. Nos perdemos, como si nos durmiéramos (M. A., comunicación personal, San Miguel Ameyalco, Estado de México, 2 de enero de 2017).

Frecuentemente el servicio ocurre no sólo en las cimas de los cerros, sino al momento de iniciar el ascenso hacia éstos o en puntos específicos del trayecto, generalmente en lugares de “fuerza”: alguna piedra en forma de animal o en la proximidad de algún manantial.

En días de considerable afluencia a un determinado cerro-santuario, es posible observar dentro de las iglesias del monte varios servicios que suceden de manera simultánea, pues cada grupo ceremonial cuenta con su propio *měfi-ngēe*; esto provoca la sospecha de muchos católicos tradicionales y de los sacerdotes, quienes, ante esta multiplicación de discursos, perciben una idolatría irrecusable pues, como lo señalaba un cura de la región, “Dios es uno y ya habló por medio de la Biblia” (que es un texto escrito, y por ello fijado e inamovible, a diferencia de la oralidad del servicio, siempre mutable). En cambio, los *měfi* sostienen que Dios habla por su boca con una perseverancia imposible de ser controlada. Esta “querella por la

13 Sobre el sueño como muerte, véase la transcripción del servicio en las páginas finales.

palabra”¹⁴ es también un desencuentro de epistemologías sobre lo que los humanos pueden conocer de los dioses, quienes, en el caso analizado, se toman la libertad de presentarse en plural: en efecto, el mensaje o discurso ritual que proviene del mundo-otro —y que por ello se constituye en palabra peligrosa y sagrada— se caracteriza por contar con una enunciación múltiple (Severi, 1996). El servicio es, como lo sentenció David Lorente (2011), una verdadera polifonía de perspectivas para las plegarias nahuas en Texcoco.

El cuerpo es palabra y ésta deviene *corpomorfosis*: el servicio posibilita la ocasión de presenciar un acto retórico que justifica la existencia del cuerpo humano como sede de una vasta red social. En la Sierra de las Cruces y Montealto, el servicio es, sin duda, un momento que puede ser considerado por algunos como “un golpe de efecto”. Córdova Ugalde (2012) incluso considera el servicio como la mejor muestra de la penetración del pentecostalismo católico a las comunidades otomías, aunque el (falso) estado de trance no es equiparable con los que se viven en las ceremonias del movimiento conocido como Renovación Carismática Católica.¹⁵ Algunas fuentes coloniales o decimonónicas —a veces más confiables que muchas entelequias etnográficas— registran que, por ejemplo, durante la celebración de ceremonias nocturnas efectuadas en San Miguel Tecpan (Jilotzingo, Montealto), un denunciante mestizo notó que los indígenas se encontraban “cantando a usanza suya a algunos, y a otros, *llorando al canto del que los estaba industriando*” (AGN). En el siglo XIX, el *Manualito Otomitica para principiantes* (Pérez, 1834) formulaba, a los penitentes que se acercaban a la confesión, esta pregunta: “¿Has creído en *exhalaciones*?”. Es posible que ni el denunciante de Tecpan ni el cura redactor del *Manuali-*

14 En la cual hay ecos de diversos momentos de la historia indígena, en varias regiones de México, que hablan sobre santos, piedras o dioses parlantes que animaban las rebeliones y revueltas a lo largo de los siglos de la Colonia, así como de las agrias confrontaciones entre el papel de la Biblia como única fuente de revelación, que produjo mucha polémica entre la iglesia católica y los reformados calvinistas y luteranos en el siglo XVI. El trasfondo es el mismo: ¿quién controla la palabra de Dios? En la sierra, la pregunta adquiere una variante sugerente: ¿quién controla la voz de Dios?

15 Esta autora sugiere que el discurso que se escucha en el servicio es una glosolalia, una expresión de los dones de lenguas del Espíritu Santo que se describen en el Nuevo Testamento y del que el grupo católico ya señalado se apropia continuamente.

to hayan intuido que el servicio conlleva una profunda parte emotiva que incluye llantos, suspiros, gritos y violentas sacudidas del cuerpo que, sin embargo, no son en modo alguno la parte medular de la encorporación. En una ceremonia en el Cerro de la Campana, algunos informantes recordaron a una antigua *mēfi* del pueblo de Ameyalco, María Rivero, “quien fue la primera que empezó a hacer servicios sin utilizar el té de amapola que las gentes de antes usaban” (M. M., comunicación personal, San Miguel Ameyalco, Estado de México, 3 de enero de 2018). Otros sostuvieron que “el té de amapola tumbaba a las mujeres y luego ya no se podían levantar. Y se usaba para ver a Dios. Pero luego el Divino Rostro cambió esto y se impidió esa bebida. Ahora es el Señor quien da la palabra, no la *hierbita*”. Asimismo, podemos señalar que en los servicios que atestiguamos no medió la ingesta de ninguna bebida; antes bien intuimos que su erradicación se debió a una estrategia de sobrevivencia ante la persecución mestiza y clerical.

El servicio inicia cuando se llama al Divino Rostro: “se le atrae con copal, con sahumerio, con alabanzas. Entonces él voltea, ve que lo están llamando y baja con su trabajadora” (L. O., comunicación personal, San Pedro Abajo, Temoaya, Estado de México, 9 de diciembre de 2017), sostiene un informante. Los asistentes observan estos preparativos en estricto silencio, el cual sólo es roto por la voz trémula, casi inaudible, de la *mēfi-ngee*, quien salmodia en solitario alabanzas católicas o improvisa otras, muchas veces en otomí. Estos breves momentos son los últimos que aquélla mantiene su condición humana; su voz no requiere todavía impostar el tono y modulación; estas adecuaciones dependerán “de quien llegue: si es la Virgen, hablará como señora dulce, buena, y sólo gritará o llorará si se enoja; si es Jesús, hablará como hombre joven, como de treinta años, más o menos; si llega el Padre Yavhé, “ése sí habla grueso, recio”, señala un informante (C. O., comunicación personal, San Pedro Abajo, Temoaya, Estado de México, 9 de diciembre de 2017). La trabajadora sacude el sahumerio con vigor y aspira el generoso copal que alguien vierte en los carbones encendidos, mientras que alguna socia solícita cubre constantemente su cabeza y se hinca a su lado para recoger las palabras que a veces sólo se escuchan a nivel de murmullo.¹⁶ Luego de que las alabanzas han cesado, hay silencio

16 Tan imprescindible es que el discurso se comprenda a cabalidad que, en algunas asociaciones, se ha permitido el uso de teléfonos celulares para grabar los servicios y decodificarlos posteriormente, aunque esta práctica no siempre es tolera-

y largos suspiros (“exhalaciones”); estos suspiros, jadeos a la manera de lamento, indican que el cuerpo, la carne de la *mēfi*, ahora pertenece a Dios o a la Virgen y, eventualmente, con la venia de aquéllos, a los difuntos que requieran una comunicación presencial y no sólo onírica con la comunidad de los humanos. Esta transformación de la *mēfi-ngee* también implica una mutación de la enunciación que, después de las alabanzas, vira repentinamente hacia una larga alocución de propósitos misceláneos. La parte humana del servicio sólo pide que Dios llegue si así lo desea: “nunca se pide, sino que llega: no lo puedes bajar desde el cielo a la fuerza”, refiere una antigua trabajadora.

Palabra en acción

Luego de revisar detenidamente diversos episodios de este tipo, grabados siempre en su medio natural de ejecución (es imposible “producir” un servicio exprofeso con fines de documentación), intentamos clasificarlos mediante algún tipo de distribución que permitiera comprender las reglas de su operación, tarea que siempre se revelaba al tiempo vasta e inútil. Los servicios muestran diversas situaciones: conflictos al interior de las asociaciones, corrección o amonestación por errores en los procedimientos rituales, indicaciones terapéuticas específicas, censura pública contra las acciones de algunos *mēfi*, comunicación con los difuntos con el fin de zanjar disputas o aclarar temas y asuntos que dejaron en suspenso. Es común que la pluralidad de perspectivas se vuelva audible en el discurso de un solo servicio: puede iniciar el diálogo el Divino Rostro y concurrir inesperadamente el Padre Yavhé, la Virgen de Guadalupe o algún trabajador difunto. Estos existentes pueden rotarse la palabra, desaparecer y regresar a la escena de la enunciación.¹⁷ Esto implica la existencia de un mecanismo de “turnos de habla”,¹⁸ en donde los únicos existentes que no concurren son los animales o las plantas, acaso porque éstos se hallan personificados a veces en las palomitas, corderitos, árboles o matas de maíz que son

da, ya que antes de iniciar el servicio se pide en voz alta (con especial dedicatoria al etnógrafo o demás curiosos presentes) “que se apaguen aparatos para que el Señor no se los descomponga”.

17 Este juego, en el caso de las plegarias zinacatecas, puede observarse en las descripciones de Haviland (2000).

18 Para el caso tzeltal y los largos diálogos en las plegarias de curación, véase Monod (2000).

los mismos seres humanos.¹⁹ De hecho, la “humanidad completa” retoma de los animales y vegetales cualidades que, de suyo, no son apreciables o pueden volverse irrelevantes. Esta disolución en seres de la naturaleza con fines de sublimación es la mejor prueba de que, en esta versión al menos, el ser humano no es el culmen de la creación: su inconclusa constitución le exige, le empuja, a la consubstanciación. Este hecho confirma lo ya dicho páginas atrás: los *měfi* no sólo viven temporalmente en el cielo, en el estado *mahints'i*, sino que son ellos mismos, sin ambages, la “gente-cielo”, la gente-*mahintst'i*; algo similar a lo que Carlos Fausto (2002) indicaba para algunos pueblos de las tierras bajas de Sudamérica:

Podemos citar a Hugh-Jones (1979, p. 218) sobre los barasana del Vau-pés: “Los chamanes son la *gente He* por excelencia; donde el concepto *He* designa la manifestación original del cosmos, devuelto a los humanos por medio del ritual”. Discutiendo sobre los Akuriyó de Surinam, F. Jara (1996, p. 92-4) observa que los chamanes —humanos o animales, puesto que especies no-humanas también poseen chamanes— son únicamente los seres que “retienen las características primitivas desde antes de la separación entre animales y humanos, especialmente el poder de mutación interespecífico (y esto significa que el poder lo es todo)” (p. 399).

19 De hecho, es posible discutir el origen y diseño metafórico de estas expresiones. Las primeras están tomadas de imágenes de animales que suelen poblar la imaginaria bíblica y cristiana: “el cordero de Dios que quita el pecado del mundo” y el Espíritu Santo que descendió, en el momento del bautismo de Cristo, “en forma de paloma”. Sin embargo, la elocuencia de estas imágenes no es, en modo alguno, una simple metáfora: en general, los humanos electos se saben inevitablemente llamados al corral divino, luego de ser cazados en pleno monte; la idea de la humanidad plena es inherente a una conversión corporal que los hace animales divinos. Si el deseo ferviente de los *měfi* es estar cerca de su Señor, esta intermediación sólo se logra mediante la transmutación en imágenes de una intensa persuasión dentro del pensamiento figural de origen cristiano. A estas imágenes se suman las de árboles y matas de maíz (forestal una, agrícola la otra), que están asociadas al vigor y desarrollo de la existencia vegetal. Esta peculiar noción de humanidad plena (animales sinécdoque de Dios, vegetales nervudos, erigidos con vigor frente a los desafíos del clima) remite directamente a los debates acerca de la humanidad compartida como cualidad extensa y, por supuesto, no circunscrita a los seres humanos.

El servicio es a un tiempo dulce y violento, con una carga emotiva más cercana a lo último. Dios o la Virgen reprenden y corrigen con dureza, reprochan y disciplinan a sus fieles en medio de llantos continuos. Hemos podido documentar servicios de casi una hora de duración con lágrimas ininterrumpidas; también hemos sido testigos de servicios en los que Dios amenaza con “dormir” (matar), en señal de castigo, al cuerpo que tomó como instrumento sonoro. ¿Cómo se explican las constantes irrupciones en el mundo solar de los existentes celestes, siempre con ánimo de reprobación o exteriorizar querellas contra sus hijos que los mantienen y sostienen? A continuación, se presenta un caso que ayudará a comprender esta dinámica.

Con ocasión de la celebración del cumpleaños de la Virgen de la Tablita (el 12 de enero), los socios del pueblo de San Pedro Abajo, Temoaya, decidieron “alegrar a su madrecita del cielo” con un conjunto musical que amenizó la fiesta con cumbias y canciones rancheras. Esperaban encontrar el favor de la Virgen en tiempos de inseguridad pues, como grupo, les había sido retirado el papel de fiscales del templo, lo que aseguraba el manejo de las limosnas que ingresaban a éste, sobre todo gracias a los peregrinos que suben en busca de algún favor especial. Durante la ceremonia de acción de gracias para cerrar la fiesta, mientras los socios esperaban una señal de gratitud por parte de la Virgen, una *mēfi* inició un baile: estaba siendo “tocada” por la Virgen. Sin proferir una palabra, la trabajadora cayó de bruces al suelo, lo que se traduce como una señal de que la Virgen está reclamando atención. El resto de los socios no se movieron, ligeramente indiferentes a esta indicación. Sin embargo, la atención de los socios volvió a la *mēfi* cuando ésta dijo en voz alta una suerte de advertencia, antes de ser completamente “agarrada” por los dioses:

Papacito lindo, si vas a hablar que sea de ti, padre Dios, que no salga de mí,
si vas hablar por mí, Virgencita de Guadalupe,
si vas a hablar que salga de ti y no de mí
porque yo soy sólo tu hija,
pero si quieres dar tu mensaje a tus hijitos,
si quieres dar tu palabra, aquí estoy, mamacita linda.
[jadeos]

Luego de las usuales respiraciones agitadas y con el sahumero en la mano, “llegó” la Virgen. Empezó el servicio con un diálogo en voz baja, agradeciendo el trabajo y los obsequios entregados a lo largo de tres días de celebraciones, pero, inmediatamente, pasó al reproche por la música que, según su dicho, le causó un terrible dolor de cabeza:

—Buenas tardes, mis pequeñitas;
buenas tardes, mis pequeñitos.
Yo soy la madre de Dios.
—Bienvenida, madre linda.
—Yo soy la madre de Jesús,
por eso aquí me estoy presentando,
por eso les doy las gracias, hijitos de mi alma,
porque han hecho mi mandado, que he dicho,
se ha cumplido mi palabra, que he dicho,
gracias les pido, y gracias les doy,
mis hijitas, mis hijitos,
por eso yo nomás me estoy presentando, hijitos de mi alma,
para pedir las gracias,
muchas gracias, mis peregrinos, muchas gracias
por mi mesita que me hicieron,
nomás que les voy a decir una cosa:
porque ese dolor de cabecita de ayer,
hijitos de mi alma,
lágrimas ¿por qué hijitos? [empieza a sollozar]
¿cuánto tiempo he estado aquí,
cuánto tiempo me he manifestado aquí,
cuántas veces han tenido ese dolor de cabeza?,
¿y por qué hasta ahora, hijitos de mi alma,
ustedes siempre me traen mi musiquita,
pero no así, hijitos de mi alma?
¿quién les ha dicho eso?
Yo estoy acostumbrada aquí sin dolor de cabeza,
yo estoy acostumbrada aquí con mis hijos
cuando me viene a visitar.
¿Ahora, por qué ese dolor de cabeza?,
¿por qué, les pregunto?

—¿De qué se trata, mamacita linda?
 —¿Cuántas veces me han traído ese ruidito?
 Desde que parece aquí hace días,
 que para ustedes son años, para mí son días
 porque hasta apenas con un dolor.
 ¿Acaso se escuchaba mi oración
 cuando estuvo celebrando mi predicador?
 Cuando estuvo predicando,
 ¿quién estuvo atento a mi palabra?
 ¿Acaso ustedes prefirieron ir al ruidito
 que escuchar mi palabra?,
 ¿acaso no estuvo aquí, hijitos de mi alma?
 Espero que no vuelva a pasar,
 espero que no vuelva a suceder, mis pequeños,
 porque a mí dieron un dolor de cabeza,
 yo tiro lágrimas,
 es como les he dicho,
 tuve mucho dolor de cabeza, y cuando yo se los mando,
 ¿ustedes lo aguantan?,
 ¿ustedes lo soportan?
 Yo estoy cumpliendo de avisarles.
 No quiero que vuelva a pasar.
 El próximo día que viene,
 que para mí es un día y para ustedes un año,
 no quiero que vuelva a pasar.
 —Madrecita, soy tu hijito N., quien se dio gusto de traer la música,
 pero no sabíamos que te iba a molestar...

A continuación, la Virgen relata la forma en la que su “toque” debería ser suficiente para activar sus cuerpos, lo que a veces no sucede. En esta ocasión, la Virgen no es convocada, sino que irrumpe violentamente en el mundo humano por medio de la violencia ejercida contra su trabajadora, la cual será castigada como represalia por la indiferencia mostrada por el resto de los socios:

—Por eso hoy les digo,
 yo en la mañana toqué a mi trabajadora,

a ella, que es mi cuerpo.
 Yo la toqué a mi pequeña
 cuando estaba tomando su alimento,
 no la dejé que tomara bien su alimento
 porque yo quería platicar.
 Como les digo a mis demás trabajadoras,
 a veces las toco y me niegan.
 ¿No a veces están así?
 ¿No es así?
 ¡Contéstenme!
 Por eso mis trabajadoras
 no son las únicas.
 Yo toco el corazón
 a unos y unos a otros.
 Hijito J.: ¿qué te digo que cuando te estoy tocando?,
 toma mi platito para que yo voy a entrar en tu corazón.
 En cambio, hasta que vieron mi hijita rendida en el camino,
 pidieron el perdón, ¿acaso no fue así?
 Hasta cuando yo la iba a tumbar mi hijita, mi pequeña.
 ¿Acaso no ustedes pidieron perdón para levantarla
 donde la postré, donde la toqué?
 Por eso como les digo, mis trabajadoras, trabajadores:
 Cuando ustedes hacen mal,
 pagan mis trabajadoras,
 porque a ellos yo los toco.
 Por eso mi pequeña se iba agotando.
 Yo le venía quitando las fuerzas
 para poder seguir. ¿O no fue así?
 Por eso hoy les digo: Que no vuelva a pasar.
 [Lágrimas]
 No quiero que vuelva a pasar como hace unos minutos
 por eso yo la estoy tomando mi hijita,
 yo la estoy tomando para decir mi palabra,
 la estoy tomando, ella es mi cuerpo.
 Cuando les tomo su cuerpo a mis demás trabajadoras, me niegan.
 ¿Eres más fuerte que yo verdad, hijitas, mis otras trabajadoras?
 ¿Son ustedes más fuertes que yo?

¿Son más fuertes ustedes que yo?

—Mamita María, tú, bien sabes, madrecita linda, tú, bien sabes, cuántos de quienes estamos aquí, cuántos y cada uno de nosotros no creemos en ti, mamita María.

—Pues, *ahora, sí, me van a creer.*

Como yo les acabo decir hace un ratito, yo las voy a dormir a mis bajadoras.

¡A ver si de veras lo van a llevar, a ver si es de veras que ustedes tienen más fuerzas que yo!

Una de las características más llamativas del servicio es su apelación al uso de un lenguaje de sustituciones. Tanto el Divino Rostro como la Virgen hacen mucho énfasis en utilizar sinonimias o metáforas que pretenden demostrar que, en su mundo, las cosas son arcaicas y, sus tiempos, disímiles. Un “denario” o una “morrallita” son las palabras utilizadas para el dinero; “un carruaje” designa un vehículo automotor. Lo que para los hombres son días, meses y años, para los seres del cielo son “minutos”, “horas” y “días”, respectivamente. “Dormir” es “matar”. Este servicio (que ya hemos llamado “de irrupción” y no de “consolación”) es desafiante, amenazador, y está colmado de lágrimas, gritos e intimidaciones de la Virgen, así como de lágrimas y súplicas de perdón por parte de los humanos. El “regalo” traído a la Virgen resultó una acción, por decir lo menos, imprudente. Ahora, los fieles no sabrán las consecuencias del enojo de “su madre” y, por supuesto, ignorarán a plenitud si todo el trabajo realizado a lo largo de los días de fiesta tendrá el resultado esperado.

—¡No, madrecita! ¡No lo hagas, madrecita! ¡Perdónanos, madrecita!

[Empiezan algunos sollozos]

—*A ver si es de veras que tienen más fuerza que yo.*

*Yo quiero que si no me van a contestar,
si no abren su corazón para mi palabra,
que me digan, que me contesten ahora, hijitas de mi alma.*

*Están a tiempo,
porque yo quería irme en este momento.*

Porque yo los duermo

*Y ¿quién, a ver, quién es más fuerte
si ustedes o yo, mis pequeños?*

Yo soy el Divino Rostro.
 Yo soy la Virgen de Guadalupe.
 Yo soy el padre Yavhé.
 —¡Perdónanos, madrecita linda, señor Divino Rostro, padrecito lindo!
 —Yo quisiera saber por qué no obedecen. Yo quisiera escuchar la respuesta.
 ¿Hasta cuándo van a entender, hasta cuándo van a obedecer mi palabra?
 ¿Quiere que levante la voz?
 ¿Quieren que me lleve a mi trabajadora?
 ¿A mis cuerpos que me sirven?
 ¿Quieren que lleve mi pequeña allá donde está postrado mi Hijo?
 ¿Quieren que les hable así para que sepan lo que siento?
 ¿Acaso no me toman en cuenta?
 ¡Contéstenme, mis pequeños!
 Por eso hoy les digo: Si ustedes no entienden,
 yo les tomaré a mis cuerpos ahora en este momento.
 —¡Nooooooooo, no lo hagas!
 —Porque mi pequeña es la que paga todo.
 Como no me entienden,
 voy a tomar mis cuerpos, los que dan mi palabra.
 ¡Así solamente van a entender!
 —¡Nooooooooo, no lo hagas, madre mía!
 —Yo les di días, les di horas, minutos,
 como ustedes dicen años, meses, días
 para que me entregaran mi cuenta.
 ¿En dónde está mi resultado?
 Tú, hijito N., me dijiste que querías el poder,
 pero el poder sólo está en el trono donde yo estoy postrado,
 por eso, hoy yo les pido... [jadeos].

El desafío persiste. Además, hay una enunciación múltiple: hablan tanto la Virgen como el Divino Rostro y el Padre Yavhé. Éste es sólo un fragmento del servicio, que se extendió durante casi una hora y media, con tensión, incomodidad, desencuentros y reproches. La Virgen sabe que las menciones sobre “llevar a sus hijos a conocer su templo” o “arrullarlas entre sus brazos” son indicaciones directas de la muerte:

—Ahora yo les pido perdón.
 Porque yo también pido perdón.
 Porque yo también sé pedir perdón por levantar la voz.
 Así solamente me obedecen, así solamente me van a creer.
 ¿O quieren una muestra ahora que regresen mis pequeños?
 —¡No, madre, no!
 —¿Quieres venir un rato conmigo?
 ¡Para que me conozcas!
 ¿Eso lo que quieres?
 ¿Quieres venir un rato conmigo para que me conozcas?
 [Abundantes lágrimas, llanto y gemidos]
 —¡Perdóname, madre mía! Sé que te he ofendido, que te he faltado.
 ¡Pero no me lleves, madre mía! Sé que te he fallado, perdóname, madre mía.
 —Ustedes quieren, a quién quiere que se venga un rato conmigo a mi templo.
 ¿O quieren que las duerman un poquito y las voy a arrullar en mis brazos?
 ¿Qué dicen, hijitos de mi alma?
 —¡Nooooo, mamacita! No los castigues. ¡No les hagas nada!
 —Aquí estaré esperando a una de mis trabajadoras,
 tú me escuchaste, hijita B., cuando levanté mi palabra
 —Yo sé que tienes ese poder. Lo has hecho, no en hija. Tienes poder, lo has demostrado. Pero perdónanos, madre mía, señor Divino Rostro, papá dios, no es necesario verte para creerte.
 —No tiren lágrimas,
 estando en mis brazos estarán en su cuna,
 me van a poder ver,
 aún no me ven
 como me ha visto mi pequeña;
 le he dado de mi copa,
 por eso doy mi palabra,
 yo doy mi mensaje.
 —Perdónanos, padre mío. Si he tenido la culpa, si te he fallado, perdónanos, madre mía.

Palabras finales

El servicio cerró con una alocución de consuelo, reconciliación y bendición. Los señores y señora del cielo estimaron suficiente las reprimendas a los socios y el escarnio que, por su culpa, recibió la *měfi* tocada. El silencio se apoderó de la capilla donde este acto se desarrolló, y el suspenso se apoderó de los presentes. Durante los tres días de fiesta (del 11 al 13 de enero), una multitud de peregrinos llegaron hasta este bosque para recuperar la salud, pedir fuerza y vida, encomendar sus negocios o solicitar un trabajo estable. Algunos subieron al santuario del monte esperando que, durante el año que inicia, las cabañuelas se cumplieran y hubiera buen clima para la cosecha de papa, maíz, haba, trigo y alfalfa, que en las huertas se dieran buenas frutas, que los animales se multiplicasen y que hubiera dinero suficiente al final del año.

Todo lo anterior fue comprometido por la actitud de un grupo de socios que “buscaba el poder” y que, queriendo agradar a la Virgen con un grupo musical estridente, le causaron una poderosa irritación que desembocó en un episodio que puso en riesgo todos los meses de preparación de la fiesta. Es posible que el dinero invertido en flores, ceras, veladoras, transporte y tiendas de campaña, las ingentes cantidades de comida (repartidas a peregrinos, curiosos y paseantes), el estipendio pagado al sacerdote católico y al coro por la misa, la renta de las plantas de energía eléctrica, así como la energía consumida en caminar para recolectar limosnas e invitar a los pueblos vecinos, no tuviesen ningún efecto positivo; al contrario, podrían haberse convertido en escasez, enfermedad, sequía y pobreza. Este error de apreciación sobre los gustos musicales de la Virgen, este malentendido entre existentes que necesitan pactar cada acción que realizan como parte de sus complejas relaciones de cohabitación bajo el mismo régimen cosmopolítico, sirve, al menos, para explicar por qué un enfermo no se curó, un negocio se malogró o una siembra nunca dio el maíz esperado.

Tuvimos la ocasión de hablar posteriormente con los responsables del dolor de cabeza de la Virgen. Conscientes de su error, habían decidido alejarse de la estridencia y someterse a una suerte de silencio de penitencia porque “la Virgen les había dado también diario, su dolor de cabeza para que a ella se le quitara el que sufrió por nuestra culpa”, como lo comentó uno de los infortunados, y remató: “preferimos esto a que se diga que somos ambiciosos”. Mas el daño ya estaba hecho. El tiempo transcurre despa-

cio, y ellos deberán esperar hasta el siguiente enero para saber si su culpa ha quedado saldada o si su angustia, como en otros muchos casos que hemos registrado en toda la sierra, será recordada como una página más de la ignominia que resulta de no saber comprender y agradar a los dioses.

La duda que la angustia genera puede ser inmediatamente subsanada. Por ejemplo, durante la celebración del ciclo de ceremonias conocidas como “apertura del tiempo”, el primer domingo de marzo en el cerro de Santa Cruz Tepexpan, Jiquipilco, Estado de México, un *mēfi* de Huitzizilapan realizó una plegaria, la cual fue inmediatamente contestada por el Divino Rostro:

Mēfi: —*Dí oko bu pehnaga 'yê'a*

bu pehnaga ni balsamo...

para ngenga mkosetxa, ngenga msiembra...

porque ya ra di ja ra falta gā mrusio ndehe...

dí okogā, dí oko nu ma tsi dada...

di ja gri tsi mhāte bu pehnaga txi 'yê'a...

bu pehnaga txi xa'yê'a, para ngenga msemilla gā tutu'a...

para ngenga hnini, ngenge mpueblo abu jotho ya xii nthu'ā ni semilla...

Dí oko njamādigo por favor okoga kha bálsamo dí riegaro...

Divino Rostro: —*¡Ogra pe'tsa kuidado!*

Dā ma nkha gā xa'yê, pero nomás jando dā plastado gā polvareda...

* * *

Mēfi: —*Pido que me envíe la lluvia...*

que me envíe el bálsamo...

para que se realice mi cosecha, se realice mi siembra...

porque ya hace falta que rocíe el agua...

Yo lo pido, le pido a mi honorable padre:

que se haga tu favor que me envíes la honorable lluvia...

que me envíe la lloviznita, para que se realice la semilla que sembraré...

para que se realice en el pueblo, se realice en el pueblo donde se tapan nomás las semillas...

Yo pido y agradezco, por favor pido haya bálsamo que riego...

Divino Rostro: —*¡Ten cuidado!*

Voy a hacer que llovizne, pero nomás dejando aplastada la polvareda...

Llovería, pero poco. Lo necesario para apaciguar el polvo del camino.

—¿Y el resto del agua? —preguntamos.

—Sólo Dios sabrá. Ya nos enteraremos cuando llegue el aviso, cuando llegue el sueño.
—¿Y mientras? —Insistimos.
—Nada. A esperar.

La espera valió la pena: el 2019 fue un año de buenas cosechas. Al igual que en Temoaya, en Huitzilapan el 2019 cerró como un año de buenas lluvias y cosechas, y sin demasiados conflictos en las comunidades. En ambos casos, por esta ocasión, el fracaso quedó conjurado.

Referencias bibliográficas

- Archivo General de la Nación (AGN), Civil, 270, exp. 1, fs. 30-30 v.
- Báez-Jorge, F. (1998). *Entre los naguales y los santos*. Universidad Veracruzana.
- Broda, J., Iwaniszewski, S. y Moreno, A. (coords.) (2001). *La Montaña en el paisaje ritual*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Córdova Ugalde, M. C. (2012). *La asociación del Divino Rostro. Religiosidad popular en el Alto Lerma* [Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México].
- Dehouve, D. (2011). Analogía y contigüidad en la plegaria indígena mesoamericana. *Itinerarios*, 14, 153-184.
- Fausto, C. (2002). Se Deus fosse jaguar. Canibalismo e Cristianismo entre os Guaraní (séculos XVI-XX). *Mana, Estudos de Antropologia Social*, 11(2), 385-418.
- Galinier, J. (1990). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Garibay Kintana, Á. M. (2006). Estudios varios de la lengua otomí. En R. Brambila Paz, *Los otomíes en la mirada de Ángel Ma. Garibay*. Instituto Mexiquense de Cultura, Biblioteca de los Pueblos Indígenas.
- Giménez, G. (1978). *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. Centro de Estudios Ecuménicos.
- Ginzburg, C. (2003). *Historia nocturna. Las raíces antropológicas del relato*. Península.

- González Martínez, R. (2009). El chamanismo y la corporalización del chamán: argumentos para la deconstrucción de una falsa categoría antropológica. *Cuicuilco*, 16(46), 197-220.
- Haviland, J. B. (2000). Warding off witches: voicing and dialogue in Zinantec prayer. En A. Monod Becquelin y P. Erikson (Eds.), *Les rituales du dialogue* (pp. 367-400). Société d'ethnologie.
- Henning, P. (1911). Apuntes etnográficos de los otomíes del Distrito de Lerma. *Anales*, 3, 57-85.
- Hernández, C. A. (2018). Multinaturalismo y corporalidad en la Sierra de las Cruces y Montealto, Estado de México. *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, (72), 171-196.
- Lorente y Fernández, D. (2011). *La razzia cósmica. Una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la sierra de Texcoco*. Publicaciones de la Casa Chata, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Iberoamericana.
- Monod, A. (2000). Polyphonie thérapeutique: Une confrontation pour la guérison en tzeltal. En A. Monod Becquelin y P. Erikson (Eds.), *Les rituales du dialogue* (pp. 511-553). Société d'ethnologie.
- Pérez, F. (1834). *Catecismo de la doctrina cristiana traducido a la lengua otomí*. Imprenta de la Testamentaria de Valdéz.
- Pitarch, P. (2013). *La palabra fragante. Cantos chamánicos tzeltales*. Libros del Espiral, Artes de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Polia, M. (1999). *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de La Compañía de Jesús*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Rozat, G. (1995). *América, imperio del demonio. Cuentos y recuentos*. Universidad Iberoamericana.
- Severi, C. (1996). *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*. Abya Yala.
- Starr, F. (1995). *En el México indio: Un relato de viaje y de trabajo*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Úzquiza González, J. I. (Ed.) (2011). *El manuscrito de Huarochirí, libro sagrado de los Andes Peruanos*. Universidad de Extremadura, Editorial Siglo XXI España.
- Vapnarsky, V. (2000). De dialogues en prières, la procession des mots. En A. Monod Becquelin y P. Erikson (Eds.), *Les rituales du dialogue* (pp. 431-479). Société d'ethnologie.