

RAÍCES EN MOVIMIENTO

Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales



Kali Argyriadis
Renée de la Torre
Cristina Gutiérrez Zúñiga
Alejandra Aguilar Ros

COORDINADORAS

RAÍCES EN MOVIMIENTO

RAÍCES EN MOVIMIENTO

PRÁCTICAS RELIGIOSAS TRADICIONALES EN CONTEXTOS TRANSLOCALES

Kali Argyriadis

Renée de la Torre

Cristina Gutiérrez Zúñiga

Alejandra Aguilar Ros

Coordinadoras



297.7
Ra118

Raíces en movimiento: prácticas religiosas tradicionales en contextos trans-locales / Kali Argyriadis, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Alejandra Aguilar Ros, coordinadoras. Zapopan, Jal.: El Colegio de Jalisco : Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines : Institut de Recherche pour le Développement : CIESAS-Occidente : ITESO, 2008.
411 p., 16.5 x 21.5 cm.; ils. (Col. Ensayo y Debate).

ISBN 978-968-5891-12-7

1. Movimientos Religiosos. 2. Hispanoamérica - Vida y Costumbres Religiosas. 3. Baile (en religión, folklore, etc.). 4. Indios - Religión y Mitología. I. Argyriadis, Kali, coord. II. Torre, Renée de la, coord. III. Aguilar Ros, Alejandra, coord. IV. Institut de Recherche pour le Développement.

Primera edición, 2008
Las características de esta edición son
propiedad de:

© D.R. 2008, El Colegio de Jalisco, A.C.
5 de Mayo 321
45100, Zapopan, Jalisco

© D.R. 2008, Institut de Recherche
pour le Développement
Cicerón 609
11530, México, DF

ISBN 978-968-5891-12-7

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

© D.R. 2008, Centre d'Études Mexicaines
et Centraméricaines
Sierra Leona 330
11000 Lomas de Chapultepec
México, DF
Ministère des Affaires Étrangères
et Européennes, Paris, Francia

© D.R. 2008, CIESAS
Juárez 87
14000, México, DF

© D.R. 2008, ITESO
Periférico Sur Manuel Gómez Morín 8585
45090, Tlaquepaque, Jalisco

ÍNDICE

Introducción	11
<i>Kali Argyriadis</i>	
<i>Renée de la Torre</i>	
PRIMERA PARTE. DIMENSIONES HISTÓRICAS	
De la “nebulosa místico-esotérica” al circuito alternativo. Miradas cruzadas sobre el new age y los nuevos movimientos religiosos	45
<i>Viola Teisenhoffer</i>	
La estetización y los usos culturales de la danza conchera-azteca	73
<i>Renée de la Torre</i>	
Indio de estado <i>versus</i> indio nacional en la Mesoamérica moderna	111
<i>Jacques Galinier</i>	

De la santería cubana al orisha-voodoo norteamericano. El papel de la ancestralidad en la creación de una religión “neoafricana”	129
<i>Stefania Capone</i>	

SEGUNDA PARTE. ESTRATEGIAS DE ACOMODACIÓN
Y DE PODER EN EL RITUAL

Danzando a Apaxuki. Interacción entre mestizos y huicholes en la semana santa en San Andrés Cohamiata	159
<i>Alejandra Aguilar Ros</i>	

Los concheros en un contexto mundial. Mexicanidad, espiritualidad new age y sufismo como influencias en la danza	193
<i>Susanna Rostas</i>	

¿Dónde vive Chikon Nanguí? Trayectos, intercambios y translocalización de prácticas religiosas entre los mazatecos del sur de Veracruz	227
<i>María Teresa Rodríguez L.</i>	

La iniciación de extranjeros en la santería y en el culto de Ifá cubanos. Transnacionalización religiosa, conflictos y luchas de poder en La Habana	255
<i>Emma Gobin</i>	

TERCERA PARTE.

ESPACIOS DE RELACIONES Y CIRCUITOS

Acerca de algunas estrategias de legitimación de los practicantes de la santería en el contexto mexicano <i>Kali Argyriadis y Nahayeilli Juárez Huet</i>	281
Una religión “inclusiva”: panafricanismo e identidad “akan” en Estados Unidos <i>Pauline Guedj</i>	309
“El chamanismo es un camino”. Las culturas indígenas como fuentes de sabiduría espiritual en Bogotá <i>Jean-Paul Sarrazin</i>	329
La danza neotradicional como oferta espiritual en la estantería exotérica new age <i>Cristina Gutiérrez Zúñiga</i>	363
Conclusiones <i>Cristina Gutiérrez Zúñiga</i> <i>Alejandra Aguilar Ros</i>	393

INTRODUCCIÓN

Kali Argyriadis

Institut de Recherche pour le Développement

Renée de la Torre

CIESAS-Occidente

El propósito de este libro es atender y analizar los procesos dinámicos de translocalización¹ que las religiones conocidas como “tradicionales” (como son las religiones de raigambre indígena o africanas) están viviendo en el contexto de los flujos globales y la interacción *entrecultural* que provoca.

Atravesadas por las dinámicas de la globalización cultural, las prácticas religiosas, incluso las consideradas más tradicionales o étnicas, están experimentando transformaciones significativas, debido a que lo “étnico puro” se ha convertido en uno de los instrumentos más flexibles de la invención cultural, y lo global está definitivamente incorporado en las formas aparentemente más arcaicas de la “comunidad

¹ Aunque en la mayoría de la literatura acerca de globalización se usan indistintamente los términos de “translocalización” y “transterritorialización”, o “relocalización” y “re-territorialización”, nosotros utilizaremos el concepto de (trans o re) localización para referirnos a procesos amplios de desanclaje y reanclaje de significados en contenedores significantes (materiales), que pueden abarcar tanto territorios, pueblos y comunidades, como redes de parentesco, aspectos biológicos y símbolos e instituciones. En cambio, el uso del término (trans o re) territorialización lo usaremos exclusivamente para concebir los tránsitos culturales de un territorio (ocupación de un espacio físico culturalmente delimitado) a otro. En este mismo sentido, el término “transnacional” se referirá a la escala nacional, la cual no se restringirá a la concepción del Estado-nación, sino que incluirá la perspectiva de las comunidades imaginadas propuesta por Benedict Anderson. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE, 1993.

indígena”.² Por un lado, se puede observar una intensificación de la circulación transterritorial de adeptos, agentes religiosos (chamanes, *babalawos*, jefes danzantes, curanderos), rituales, símbolos, creencias y mitos que antaño pertenecían a una práctica religiosa relacionada con un determinado contexto histórico-geográfico, con sus propias implicaciones identitarias, culturales y políticas. Algunos elementos de estas tradiciones se han desenclavado progresivamente de sus respectivos marcos históricos, territoriales y culturales originarios, y han sido puestos en circulación a través de redes globales por las industrias culturales de la comunicación e información, por las mercancías religiosas o por las oleadas migratorias de sur a norte. Estas interacciones translocales producen intercambios que no siguen necesariamente una lógica misionera (como la de las iglesias protestantes o evangélicas). Esto provoca que día con día descubramos con asombro la relocalización de símbolos, rituales o fragmentos culturales que son practicados en contextos inéditos, sea por sus distancias geográficas, sea por sus contrastes culturales.

De forma paralela a este escenario, presenciamos que los campos religiosos locales se abren rápida y masivamente a nuevas prácticas y representaciones. Tanto el México o la Colombia indígenas, como lo afrocubano o brasileño, se han abierto “hacia una comunicación transcontinental, por medio del contacto con el turismo étnico y místico, y por consecuencia a la fetichización de este tipo de comunicación”.³ Día con día se encuentran personas que viajan a las localidades más alejadas para probar nuevas experiencias de lo sagrado que les eran *a priori* ajenas o exóticas⁴ (como son las conformadas por los itinerarios de

² Jacques Galinier. “Malestar en el culturalismo. La transnacionalización de Mesoamérica como capital simbólico”. *Documentos Idymov*, núm. 6, marzo, 2006, p. 9.

³ *Ibid.*, p. 1.

⁴ Exótico en el sentido de que los ojos imperiales construyen y fijan la identidad del otro como diferente, extraño, lejano. Como sentenció Hall: “Cuando hablo acerca de la cocina exótica no quiero decir que en Calcuta coman cocina exótica, sino que la están comiendo en Manhattan”. Stuart Hall. “Lo local y lo global: globalización y etnicidad” Trad. de Pablo Sendón ([www.cholonautas.edu.pe/Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales](http://www.cholonautas.edu.pe/BibliotecaVirtualdeCienciasSociales)), 1991.

los actores cosmopolitas o *new agers* en busca de experiencias religiosas “auténticas”, “ancestrales”, “puras”, “naturales” o “espirituales”). El turismo religioso o espiritual contribuye a que los “nativos” renueven sus propias tradiciones a partir de la visión exotizante de los turistas, y produzcan ritualidades híbridas o recreen esencialismos ficticios. Esta recreación de “rituales ancestrales” dentro de espectáculos turísticos o artísticos ha provocado en un sinnúmero de ocasiones la reinención de las prácticas rituales dentro de un marco de confusión entre la preservación de lo real y las simulaciones para el espectáculo. Esta línea entre lo real y lo imaginario se vuelve cada vez más tenue.⁵

Los “turistas religiosos” no son, sin embargo, los iniciadores de tal movimiento, sino varios militantes del reconocimiento de los aportes africanos o indígenas a la cultura americana y al patrimonio de la humanidad en general. Algunas prácticas locales, presentadas por sus actores como étnicas o autóctonas, son en la actualidad revitalizadas por actores mestizos y urbanos, nacionales y extranacionales, quienes en interacción con los nativos hacen eco de reivindicaciones identitarias y enfatizan la necesidad de preservar, reafirmar y hasta rescatar tradiciones ancestrales vistas como “puras” (exentas de cualquier forma de sincretismo). Es relevante el hecho de que esos movimientos urbanos e incluso cosmopolitas (como son los neoindios o neomexicanos y los movimientos de reafricanización) trascienden cada vez más las categorías sociales o nacionales que históricamente han sido asociadas con estas religiones, e impactan en la reinención de lo tradicional, lo puro, lo ancestral y lo étnico, contribuyendo, por un lado, a que “tales autenticidades (sean) en el mejor de los casos purificaciones estéticas artificiales”.⁶ Habrá que añadir que la creciente creación de categorías globalizadas de la etnicidad, como pueden ser las de “pueblos autócto-

⁵ Mike Featherstone. “Culturas globales y locales”. *Criterios*. Trad. de Desiderio Navarro. *Revista Internacional de Teoría de la Literatura y las Artes, Estética y Culturología*, núm. 33, La Habana: Fonds, 1999, p. 85.

⁶ James Clifford. “Los productos puros enloquecen”. *Los dilemas de la cultura*. Barcelona: Gedisa, 1995, p. 19.

nos” o “afrodescendientes”, inspiran a la vez a las reivindicaciones de comunidades locales, como a la emergencia de movimientos mundiales de reconocimiento y ciudadanización de las etnicidades. Ello requiere atender la interacción entre lo local y lo global, pues allí se están produciendo novedosas confrontaciones entre lo tradicional y las innovaciones.⁷

Estas dinámicas no van del centro a la periferia, sino que circulan de un lugar a otro, y producen efectos de transversalización identitaria. La dificultad estriba en que “lo nuevo es que éste es un mundo en el que tanto los puntos de partida como los puntos de llegada están en flujo cultural, y así las búsquedas de puntos de referencia fijos ... puede ser difícil”.⁸ Esto opera mediante el flujo de bienes y significados de la cultura “global” (producida por industrias culturales de alcance mundial) que atraviesa desde distintos puntos a las culturas fijas, a sus territorios locales y a las formas de organización de las religiosidades nativas y populares, ya que “el retorno de lo local suele ser una respuesta frente a la globalización”.⁹ Al mismo tiempo, el proceso de transversalización conecta de manera más rápida e intensa a estas culturas con redes dinámicas y con extensión y alcances nacionales, continentales e incluso globales.

Esta problemática abre para el debate tres posturas: la primera plantea que la cultura que procede de la tecnología de las comunicaciones y de la información produce nuevos marcos identitarios de una cultura posmoderna y globalizadora;¹⁰ la segunda argumenta que no es una nueva cultura, sino una aceleración de dinámicas espacio-tempo-

⁷ Elizabeth Cunin. “Introduction: la ethnicité revisitée par la globalisation”. *Autrepartie. Revue de sciences sociales au Sud. La Globalization de l'ethnicité?* Paris: IRD, Armand Collin, 2006, p. 8.

⁸ Arjun Appadurai. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. México: FCE, 2001, p. 34.

⁹ Stuart Hall, *op. cit.*, p. 18.

¹⁰ *Idem.*

rales que amplifican los procesos identitarios que siempre existieron,¹¹ y la tercera plantea que a partir de la interacción entre las culturas de masas y las populares se crea una cultura híbrida que desvanece las distinciones entre la cultura culta y la popular.¹²

La dinámica de la globalización no es ajena a la de su localización, produciendo un doble efecto de relocalización de lo global y de translocalización de lo local. En virtud de que “el término globalización no explica nada si no profundizamos en los procesos (políticos, de parentesco y ritual) que suceden localmente”,¹³ será conveniente superar las limitaciones propias del concepto de globalización, apropiándonos del concepto de *glocalización*,¹⁴ “pues así como lo local se globaliza, también lo global se localiza. Ambos polos conforman dos caras de la misma moneda, que interactúan produciendo los efectos más diversos y contrastantes”.¹⁵ El proceso de glocalización considera tres fases: 1) la deslocalización de la cultura (cultura en circulación); 2) la translocalización (globalización de lo local); y 3) la relocalización (localización de lo global). Explicaremos los tres momentos.

¹¹ Marc Augé introduce el concepto de sobremodernidad para pensar las transformaciones aceleradas que el tiempo y el espacio viven en la época actual. Este autor plantea que en la sobremodernidad la unidad del espacio global “la tierra” se vuelve pensable, y provoca que, por un lado, se refuercen las grandes redes multinacionales y, por otro, que se amplifique el clamor de los particularismos: de aquellos que quieren quedarse solos en su casa o de aquellos que quieren volver a tener patria, como si el conservadurismo de los unos y el mesianismo de los otros estuvieran condenados a hablar el mismo lenguaje: el de la tierra y de las raíces. Marc Augé. *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa Editorial, 1993, p. 41.

¹² Néstor García Canclini. *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo, 1995.

¹³ Jacques Galinier, *op. cit.*, p. 4.

¹⁴ Néstor García Canclini, *op. cit.*; y Roland Robertson. “Glocalization: time-space and homogeneity-heterogeneity”. Mike Featherstone, Scott Lash y Roland Robertson (eds.). *Global Modernities*. Londres: Sage, 1997.

¹⁵ Renée de la Torre. “Religiosidades populares como anclajes locales de los imaginarios globales”. *Metapolítica*, vol. 5, enero-marzo de 2001, p. 101.

1) *La deslocalización (o desterritorialización) de las culturas* desenraiza y desancla los símbolos, actores y prácticas de sus contextos territoriales, culturales, “raciales” o “étnicos”, ya sea porque los pone en circulación a través de redes que los extraen más allá de sus contextos locales y nacionales o porque los transplantan en otros significantes, contextos y cuerpos. La dinámica de deslocalización contribuye a que “las personas y las cosas están cada vez más fuera de lugar”.¹⁶ Existen distintos factores que provocan desanclaje: primero las oleadas migratorias (campo-ciudad, interciudades o de los países del sur al norte), así como los éxodos poblacionales, que trasladan con ellos sus culturas y sus religiosidades.¹⁷ Segundo, los intercambios ideológicos y artísticos del principio del siglo xx promovieron una intelectualización/estetización de prácticas religiosas propias de poblaciones o grupos minoritarios o marginalizados (estigmatizados), abriendo el acceso de las mismas a un público mucho más amplio.¹⁸ El tercer factor de desterritorialización es la dinámica propiamente mercantil de las industrias culturales. La más evidente es la dinámica de creación de mercancías a partir de la especificidad recontextualizada de las tradiciones, que no sólo las valora en su dimensión espiritual, sino también terapéutica, intelectual y estética. Tanto los objetos rituales como los espacios y las destrezas y cualificaciones rituales son convertidos en mercancías (tanto bienes como servicios que abarcan el turismo, los servicios terapéuticos y mágicos y de exploración esotérica) en una dinámica descrita mejor por la creciente esfera de acción de las industrias culturales que por las misiones proselitistas particulares.¹⁹ La lógica mercantil es a la vez

¹⁶ James Clifford, *op. cit.*, p. 20.

¹⁷ Ulf Hannerz. *Cultural complexity*. Nueva York: Columbia University Press, 1992.

¹⁸ Featherstone se refiere a estos agentes como intelectuales cosmopolitas e intermediarios culturales, quienes después de la segunda guerra mundial, reinterpretaron la cultura folclórica para llevarla a auditorios más amplios dentro de la cultura nacional o del consumo. Mike Featherstone, *op. cit.*

¹⁹ Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga. “La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas”. *Desacatos*, núm. 18, mayo-agosto de 2005.

producto y causa del intenso flujo de significados religiosos y su descontextualización. El cuarto es el flujo de significantes y significados que circulan por las tecnologías de la información y la comunicación. Por un lado, los medios de comunicación masiva ponen en circulación global fragmentos e imágenes provenientes de culturas tradicionales; por otro, en el ciberespacio están ocurriendo novedosas interacciones entre sujetos y culturas, a partir de las cuales se generan comunidades virtuales, translocales o transnacionales e identidades desterritorializadas. En el nuevo contexto de la era de la información, las experiencias religiosas mediáticas “constituyen un marco de interacción y referentes de identificación grupal que están presentes en los contextos donde se localiza la actividad de los individuos”.²⁰ Hay que recordar que, como planteó Appadurai, “es en el terreno fértil de la desterritorialización en el que el dinero, las mercancías y las personas se persiguen unas a otras sin cesar a través del mundo, donde los paisajes mediáticos y los paisajes ideológicos del mundo moderno encuentran su demediada y fragmentaria contraparte”.²¹

2) *Translocalización o transterritorialización de lo local.*

Si hasta hace algunos años la etnicidades estaban inevitablemente inmersas en el territorio (sea éste un lugar de vida o un lugar mítico de origen), y eran capaces de establecer fronteras nítidas entre lo propio y lo ajeno, entre lo cercano y lo lejano,²² hoy se reformulan y se reinventan en territorios lejanos, en nuevos cuerpos y en culturas contrastantes. Las formas actuales de localizar las identidades religiosas operan menos ligadas al territorio, a las instituciones, a los factores biológicos como “la raza”, y emergen localizaciones alternativas, como son los linajes rituales o imaginarios, la locación global (multinacional), la locación virtual (en la web), la locación cósmica (ejemplo en el new age),

²⁰ Renée de la Torre, *op. cit.*, p. 101.

²¹ Arjun Appadurai, *op. cit.*, pp. 51 y 52.

²² Stuart Hall, *op. cit.*

e interior (espiritualidad subjetivizada).²³ La multilocalización es un rasgo que caracteriza en la actualidad a las religiosidades tradicionales, que hasta hace unas décadas estaban identificadas con un territorio, una cultura, una “raza”, un grupo étnico, una nación. Hoy estas prácticas se llevan a cabo en otros terruños, incluso distantes a los originales; se practican por nuevos sujetos, bajo nuevas pieles y con novedosos significados; e incluso se transplantan a otros continentes, otorgándoles un carácter de movimientos transnacionales. Estos encuentros entre culturas distantes y diferentes crean nuevos hibridismos entre lo propio y lo ajeno, entre lo “tradicional” y lo “moderno”, entre lo indígena y lo cosmopolita, entre lo local y las culturas producidas por las industrias culturales transnacionales. Sin embargo, no por ello el movimiento anula las raíces, tampoco se inhibe la creación de nuevos esencialismos culturales.²⁴ nos enfrentamos a raíces en movimiento.²⁵

Las prácticas que estudiamos resisten en gran parte al análisis estricto en términos de categorías grupales: clases sociales, género, “raza”, “etnia”. Sin embargo, estas prácticas permiten también a sus usuarios la construcción de dichas categorías o de formas de institucionalización en contextos locales dados. Nos encontramos entonces frente a redes transnacionales de adeptos muy diversos que abarcan a su vez varias subredes de individuos y grupos —con amplia gama de formas de organización: en red-tejido, en grupos jerárquicos, en red de clientela o en asociaciones civiles.

Un objetivo del conjunto de los textos aquí reunidos es contribuir a la descripción y al análisis de la manera en que la interacción de

²³ Eileen Barker distingue entre factores biológicos (como la raza) o las redes de parentesco y los linajes, concepto familiar al hinduismo y el budismo, donde se da la pertenencia a una línea divina, que ocurre mediante la *fictive kin*, que genera la creación de relaciones familiares o de herencia de los ancestros, donde los lazos de sangre no existen. Eileen Barker. “We’ve got to Draw the Line somewhere: an Exploration of Boundaries that Define Locations of Religious Identity”. *Social Compass*, vol. 53, núm. 2, junio de 2006.

²⁴ Stefania Capone. “A propos des notions de globalisation et de transnationalisation”. *Civilisations*, vol. LI, núms. 1-2, Bruselas, enero de 2004.

²⁵ Jesús Martín Barbero. “La globalización en clave cultural”. *Renglones*, núm. 53, marzo-abril de 2003.

alteridades culturales genera y activa redes sociales que traspasan los límites propios de las formas de organización básica estudiadas y de sus eventuales especificidades identitarias. El concepto *red* es una herramienta conceptual que auxilia para atender no sólo los enlaces entre personas y grupos, sino también las conexiones entre los enlaces mismos; considerando, como lo hiciera Firth, que “lo que pase entre un par de ‘nudos’ en los puntos no puede dejar de afectar lo que pasa en un par adyacente”.²⁶ Para dar cuenta de este aspecto se incluyen estudios que destacan los trayectos e itinerarios de ciertos individuos clave —o nodos— que recorren nuevos contextos geográficos y culturales donde se tejen encuentros con la diversidad, considerando que sus trayectos entretrejen circuitos y construyen puentes entre distintas redes, configurando así novedosas interfases entre movimientos o conjuntos disím-bolos.²⁷

3) *La relocalización (o reterritorialización) de lo global* se refiere a que en el contexto de la globalización elementos simbólicos que se encontraban en circulación son finalmente transplantados en otros lugares y territorios. La relocalización transversaliza las prácticas locales y las conecta con circuitos y redes globales; asimismo, se resignifican los usos y maneras de experimentar la religiosidad popular y se conforman nuevos hibridismos religiosos, producto de la interacción entre las llamadas culturas populares (magia, santería, nativismo, paganismo) y las culturas híbridas o culturas de la *sobremodernidad* (orientalismos o neoindia-

²⁶ Firth 1954, cit. en Michel Forsé. “Les réseaux de sociabilité: un état des lieux”. *L'Année Sociologique*, núm. 41, 1991, p. 251.

²⁷ Ello nos ayuda a dar cuenta de los lazos entre individuos y grupos como: “El punto de articulación entre el conjunto de un ego (ya sea un individuo o una familia) y la red (o campo social) que se expande por todos lados, reside en el hecho de que los vínculos ‘laterales’ entre unidades del conjunto, distintas del ego, constituyen al mismo tiempo, elementos en otros conjuntos centrados en torno a tales unidades ... Las unidades componentes del conjunto mantienen en todo momento un límite conocido, que no es el de la pertenencia del grupo, sino el de su conexión común con ego central”. Alain Degenne y Michel Forsé. *Les réseaux sociaux, une analyse structurale en sociologie*. París: Armand Colin, 1994, p. 29.

nismos, pseudociencia, tecnología de la información y cultura de masas, ancestralidades ficcionalizadas, neomagia y neoesoteria, técnicas terapéuticas y de superación personal, contacto con extraterrestres, etc.). Asimismo, de manera opuesta, son capaces de inventar rescates puristas de las tradiciones valoradas como las más antiguas y auténticas.

Por otra parte, también consideramos en el proceso de relocalización los procesos de anclaje identitario o de apropiación de linajes que producen los buscadores espirituales o *new agers*, quienes constantemente encuentran asidero y legitimación de sus menús creyentes personalizados o “a la carta” mediante procesos de relocalización y reanclaje en las religiones tradicionales o populares, por ser capaces de proporcionar linaje y memoria, símbolos de arraigo emotivo y pertenencia territorial.

Para comprender los procesos de reanclaje, es de suma importancia atender los procesos de individuación o subjetivación de las creencias, ya que es allí (en los usos y resignificaciones) donde los elementos simbólicos descontextualizados, y aparentemente fragmentados por la pluralidad de ofertas distribuidas en retazos, cobran coherencia y sentido unitario en menús selectivamente personalizados. Es, como señaló Anthony Giddens, sobre los marcos de la experiencia personal que los sucesos distantes se integran como situaciones familiares. Los procesos de glocalización activan la reflexividad del individuo, en cuanto que promueve la libre elección de estilos de vida:

Cualquier individuo incorpora selectivamente a su conducta diaria muchos elementos de la experiencia mediada y lo hace de forma activa, aunque no siempre consciente. En estos casos no se trata nunca de un proceso aleatorio o pasivo, al contrario de lo que podía hacer suponer la imagen del efecto collage.²⁸

Los procesos de relocalización también requieren atender de manera simultánea tanto los puntos de contacto cultural que permiten

²⁸ Anthony Giddens. *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Madrid: Península, 1994, p. 239.

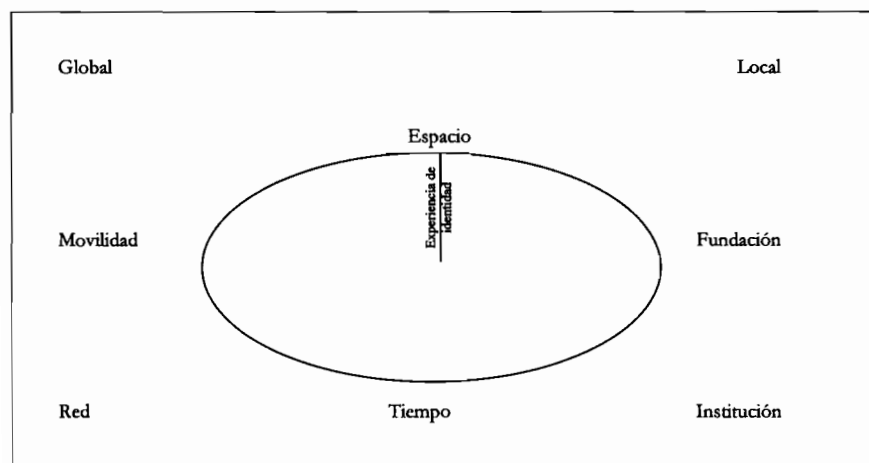
que una práctica se ancle, como aquellos que impiden su anclaje en una localidad o grupo particular. De igual forma, la relocalización de los símbolos, ideas, creencias, objetos, imágenes globalizadas, pasan por procesos de resemantización cuya concordancia entre significado y significante puede variar de un lugar a otro, o de una época a otra.

Como hemos planteado, no se puede entender el fenómeno de lo *global* sin su componente *local*, ambos están articulados mediante la dinámica de la relocalización y la translocalización de la cultura y los símbolos religiosos. El énfasis de los estudios aquí reunidos está puesto en la atención de la interacción de los dos procesos de relocalización de la cultura global y de globalización de la cultura local. Estos dos procesos conforman una dinámica interfase entre *instituciones tradicionales* o *comunidades primordiales* y *dinámicas redes* de alcance planetario. Las instituciones o comunidades tradicionales no sólo no viven en aislamiento, sino que son constantemente transversalizadas por las redes globales. La transversalización de ambos procesos dinamiza las identidades, que se regeneran constantemente como *experiencias de identidad* con marcos multisituados, pero no por ello desenraizados, dado que las dinámicas que operan en la globalización generan persistentemente experiencias de identidad mediante las cuales se reconocen los sujetos colectivos, se diferencian de los otros e interactúan con otras entidades sociales, sea para reforzar las distancias culturales o para generar representaciones de similitud.

La transversalización entre lo local y lo global produce un doble efecto: por un lado los bienes de circulación global, que han sido desenclavados de sus contextos históricos de producción, y que circulan por la red, se enraizan en los marcos institucionales presentes de las culturas locales; pero, por el otro, reubican el alcance de lo local y lo tradicional en redes de intercambio que los conectan con grupos, instituciones e individuos que interactúan recorriendo y construyendo circuitos de intercambio simbólico y económico dentro del sistema de la red global, y que acercan distancias culturales entre realidades lejanas, además de crear nuevas experiencias de identidad que conllevan a

creativos e inimaginados hibridismos. Hervieu-Léger²⁹ planteó que los nuevos movimientos religiosos constantemente requieren de la tradición para legitimar su existencia, es decir su experiencia de identidad. Lo anterior cobra relevancia si consideramos que hoy, más que nunca, la identidad —y con ella la tradición— se adquiere no sólo por la antigüedad histórica de un grupo específico o por los mecanismos de transmisión y herencia cultural, sino mediante la apropiación y reinención de linajes creyentes imaginarios, pero *re-fundados* sobre los mitos y los ritos fundacionales de los grupos tradicionales existentes. Es aquí, en este proceso, donde el impacto de dichos procesos no sólo apunta a la creación de nuevos mestizajes e hibridismos, sino también a la defensa de las formas puras, que tienden a rescatar “lo autóctono”, “lo nativo”, “la pureza indígena o racial”.

Translocalización y relocalización en la red



²⁹ Danièle Hervieu-Léger. *La religion pour mémoire*. París: Les éditions du cerf, 1993.

HACIA UNA ANTROPOLOGÍA COLABORATIVA.
DE LA SIERRA HUICHOLA A NUEVA YORK

Los capítulos que conforman esta obra tratan de distintos sujetos (santeros, “yorubas del nuevo mundo”, “akan”, danzantes, indígenas o neoindígenas, chamanes, huicholes, mazatecos, otomíes, *new agers*, consumidores de yajé, sufíes, etc.) que realizan sus prácticas rituales en distintos contextos geográficos, desde poblados en apariencia desconectados de la sobremodernidad, presumiblemente aislados de las interconexiones globales como pueden ser San Andrés Cohamiata (en la sierra de Jalisco), Nuevo Ixcatlán (Veracruz) o el castillo de Chrisgaia perdido en la geografía de Zaragoza en España; o realizados en los contextos metropolitanos de Latinoamérica como son La Habana, Bogotá, ciudad de México o Guadalajara, hasta las grandes capitales del mundo cosmopolita como son Nueva York, Miami y Berlín. De la misma manera, los circuitos por los que transitan y se realizan intercambios *entreculturales* son de lo más diverso y disperso. Pueden ocurrir durante las celebraciones rituales de una semana santa en una comunidad indígena o en un ritual neoindigenista de equinoccio en los centros arqueológicos de México; en la sala de un artista de Bogotá o en la estantería de una feria esotérica organizada por la industria cultural esotérica Infinito; en un teatro en Bruselas donde se exhibe el folclor de países exóticos o en un festival musical en Veracruz; en el ciberespacio mediante *chats* e Internet; en África o en Estados Unidos, en Los Ángeles o en Chalma.

Ante esta situación se abre el reto de superar los estudios etnográficos basados en monografías cerradas y rígidamente situadas en grupos étnicos, con fronteras precisas. Pero, a la vez, se corre el peligro de la seducción de estudios que ponen el objetivo de la mirada en el movimiento, en las redes transterritoriales, en los circuitos del ciberespacio y sus flujos de información, en las interconexiones transculturales y en las identidades virtuales. Estos enfoques, si bien dan cuenta del sentido intercambiable y de la tendencia a la formación de una ecúmene

global o mundial, con frecuencia desatienden las raíces históricas que explican la peculiaridad y la raigambre de las tradiciones puestas en juego (su inscripción histórica y sus implicaciones económicas, sociales, identitarias y políticas en varios niveles). No nos proponemos una “conceptualización general de la cultura contemporánea que incorpore el sentido de la nebulosidad de la globalización” (como fue sugerida por Hannerz),³⁰ sino que pretendemos conocer detalladamente las trayectorias y legados (reconocidos y negados) de los actores que continuamente ponen a andar sus raíces o que enraizan sus tránsitos, para así poder salir del análisis en términos de “nebulosas” o “religiosidad a la carta”.³¹ Para superar estos callejones sin salida, consideramos que la antropología contemporánea requiere de un esfuerzo de investigaciones de campo multisituadas,³² de etnografías que consideren los trayectos y circuitos creyentes de los practicantes religiosos, pero sin desatender “las historicidades construidas y disputadas, los sitios de desplazamiento, interferencia e interacción”.³³ Urge romper con los aislamientos que producen la hiperespecialización en un grupo, ritual, contexto, o religión; se requiere también tejer redes, constelaciones y circuitos entre los mismos investigadores de dichos fenómenos, pues aunque aparentemente parezcan incomparables como lo son los casos

³⁰ Ulf Hannerz. *Cultural complexity*. Nueva York: Columbia University Press, 1992, p. 96.

³¹ La nebulosa esotérica se caracteriza por su carácter difuso, flexible y fluctuante. Françoise Champion. “Lo religioso flotante, eclecticismo y sincretismos”. Jean Delumeau (dir.). *El hecho religioso (Una enciclopedia de la religiones hoy)*. México: Siglo XXI, 1997, p. 717. Esta religiosidad es individualizada, y no institucional, pues se va generando mediante un sistema de consumo de “religiosidad a la carta”, mediante el cual toma y pega retazos de distintas tradiciones religiosas y mágico-esotéricas tanto de Oriente como de Occidente; es difícil de ubicar en las clasificaciones tradicionales de las religiones y sus instituciones. Opera mediante una amplia red flexible de intercambios entre culturas de distintos orígenes, conformando una red de redes, que en términos de Mardones es “una religiosidad abierta, que rastrea lo sagrado y el misterio por todos los vericuetos de la realidad”. José María Mardones. *Para comprender las nuevas formas de la religión. La reconfiguración poscristina de la religión*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1994, p. 162.

³² Georges Marcus. “Ethnography in/of the World System: the Emergence of Multisited Ethnography”. *The Annual Review of Anthropology*, núm. 24, 1995.

³³ James Clifford. *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa, 1999, p. 38.

de los estudios sobre las religiones afroamericanas e indoamericanas, se enfrentan a procesos comunes de relocalización, translocalización e incluso transnacionalización cultural.

Este libro, en conjunto, apuesta a que es desde las trayectorias y los contactos generados a lo largo de los procesos de glocalización de las prácticas religiosas que éstas pueden ser comparadas, más allá de las contingencias de cada caso personal, y colocadas dentro de procesos históricos comunes que fueron los que configuraron el funcionamiento contemporáneo en red de las prácticas estudiadas. Es por eso que se instó a los autores a prestar atención en las alianzas y las rivalidades locales, a visualizar las culturas estudiadas en sus múltiples conexiones, examinadas a la luz de sus interacciones tanto con las instituciones locales como con las redes globales.

Para este fin se convocó a dos reuniones de intercambio y discusión. La primera pretendió circunscribir dicha problemática al contexto regional mexicano y del Caribe, y se efectuó a manera de seminario de discusión³⁴ en mayo de 2006 en las instalaciones del Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México. En esta reunión los participantes pudimos no sólo constatar la potencialidad del análisis comparativo, sino emprender estudios en colaboración. Finalmente, quienes compilamos este libro organizamos un coloquio con convocatoria internacional para intercambiar nuestros estudios en torno de la “Transnacionalización de las prácticas religiosas neotradicionales (a partir del México y el Caribe)”.³⁵ La convocatoria invitó a los investigadores a que, por un lado, no se perdieran de vista las prácticas religiosas estudiadas junto a su lugar o lugares de desarrollo (considerados como punto de partida del análisis), y simul-

³⁴ Las Jornadas de estudio Translocalización y relocalización de lo religioso (México, Cuba, Colombia), fueron organizadas por el proyecto de Idymov (<http://www.idymov.com>), con apoyo institucional de IRD, CIESAS, ICANH, y se celebraron en las instalaciones del CIESAS, México-DF, los días 15-16 de mayo de 2006.

³⁵ El coloquio se realizó en las instalaciones de la Casa Clavijero, en Guadalajara, Jalisco, los días 22 al 24 de febrero de 2007. Las instituciones que financiaron su realización fueron CIESAS, IRD, El Colegio de Jalisco, ITESO, CEMCA y la Universidad Paris-X (Nanterre).

táneamente a que no se perdieran de vista las posibles interconexiones que las unen. Se profundizó sobre todo el estudio de los procesos lógicos comunes de desarrollo y formación de las mismas, como eran por ejemplo el funcionamiento en redes transnacionales que conectan entre sí subredes de individuos y grupos (con formas de organización propias muy diversas), y que generan nuevas formas de relación con el tiempo y con el espacio.

Una primera versión de los textos que componen este libro fue presentada en las citadas reuniones. En ellas pudimos constatar que la calidad de las pesquisas etnográficas permanecía imprescindible, pero no resultaba suficiente. Esto constituyó un reto para el método etnográfico/monográfico que nos alentó a emprender no sólo esfuerzos comparativos (como en el caso del trabajo de Kali Argyriadis y Nahayeilli Juárez), sino ejercicios de estrecha colaboración, que incluyen el ejercicio de etnografía conjunta (el caso del artículo de Alejandra Aguilar generó una etnografía conjunta con Séverine Durin).³⁶ Estas tareas quedan como horizontes para un proyecto futuro, pero ya emprendido, que pretende generar las condiciones para la etnografía multisituada.

Los resultados de las reuniones fueron muy alentadores, ya que se planeó evitar que las intervenciones se agruparan en religiones amerindias, religiones afroamericanas y religiosidades new age (como tradicionalmente los congresos compartimentan los fenómenos religiosos); en cambio, se propusieron tres procesos comunes que nos permitieron encontrar las afinidades entre los diferentes movimientos: desterritorialización, redes y luchas de poder, y relocalización. Esta manera de diseñar las intervenciones nos permitió apreciar varias interconexiones que ligaban las tradiciones religiosas con las mismas redes, y varios ejemplos de circuitos constataron los puntos y nodos donde se cru-

³⁶ Este trabajo fue presentado como ponencia en el coloquio, pero será publicado próximamente. Vid. Séverine Durin y Alejandra Aguilar Ros. "Wixaritari ecoturísticos y regios en búsqueda de raíces. La génesis de espacios sacro-turísticos en Monterrey y la sierra huichola". Séverine Durin (coord.). *Entre luces y sombras. Indígenas en el Área Metropolitana de Monterrey*. México: CIESAS-CDI, pp. 479-542.

zaban o interactuaban. Al poner en común nuestros materiales acerca de los actores y los momentos y lugares clave de ciertos encuentros de nuestros informantes (congresos, festivales, ferias, rituales o reivindicaciones mediatizadas), pudimos poner a la luz procesos lógicos de organización y desarrollo compartidos por todas las vertientes religiosas estudiadas. Los trabajos y las propuestas teóricas que presentamos a continuación son el reflejo de dicha reflexión.

Este libro se divide en tres apartados. En el primero se analiza con profundidad la dimensión histórica de las prácticas religiosas estudiadas en este volumen, así como las implicaciones políticas en juego. Se eligió este apartado como punto de partida pues consideramos que la contextualización histórica y sociocultural precisa de las tradiciones religiosas abordadas permite al lector plantar bases sólidas para la reflexión antropológica, y demuestra eficientemente que la transnacionalización de dichas prácticas no constituye una ruptura, sino una continuidad o amplificación de lógicas culturales y tradiciones inscritas en una temporalidad larga.

En el segundo apartado se atienden las relaciones de poder en el nivel “micro”, a partir de descripciones etnográficas finas que ponen de relieve la importancia del ritual como espacio y momento inicial de interacciones entre actores (individuos, grupos e instituciones) portadores y creadores de representaciones en ocasiones muy disímiles. En otros términos, aquí se analiza el proceso de transnacionalización a partir de estrategias de acomodación y de negociaciones entre lo tradicional y lo moderno, entre los marcos de comprensión local y los símbolos y significados globales. La tercera parte considera las formas de organización que sostienen los procesos estudiados; es decir, las redes y los circuitos translocales y transnacionales, cuyo funcionamiento es examinado desde una perspectiva claramente multisituada, fortalecida por los aportes de los textos anteriores y de la metodología colaborativa.

HACIA UNA REVISIÓN HISTÓRICA Y POLÍTICA
DE MOVIMIENTOS CONTEMPORÁNEOS

Una paradoja fundadora dinamiza las redes de practicantes estudiadas en este libro: por un lado enfatiza el rescate y la defensa de lo local, lo étnico o lo tradicional, alimentando a veces proyectos nacionalistas o raciales; pero, por el otro, se resignifican estas prácticas como matrices de una religiosidad universal, ecuménica, milenaria y multisituada.³⁷ A su vez, muchos investigadores, tal vez incómodos ante movimientos difíciles de circunscribir con los métodos etnográficos o sociológicos “tradicionales”,³⁸ han retomado esta oposición calificando estos fenómenos de “nuevos”, “modernos” o “posmodernos”, oponiéndolos a prácticas vistas como “antiguas” o “tradicionales”,³⁹ y separando así artificialmente grupos, prácticas y movimientos que sin excepción alguna están todos inscritos en la contemporaneidad⁴⁰ y, por ende, estrechamente ligados entre sí.

¿Qué tienen en común un *santero* y un *conchero*? Y, ¿qué comparten éstos con un practicante del new age? Para esta cuestión principal, que constituye el hilo conductor de este libro, quisimos contestar considerando ante todo los procesos concretos que generaron y generan todavía la desterritorialización y el desanclaje de las prácticas estudiadas de su medio y lugar de origen, así como su consecuente potencial de relocalización⁴¹ en contextos y lugares inéditos. Además, como se ha dicho con anterioridad, resaltamos la importancia de estudiar cuidadosamente los itinerarios de los actores.

³⁷ Quizá porque la relación al cristianismo constituye precisamente el eje común histórico de dichas prácticas.

³⁸ *Vid.* al respecto el texto de Jacques Galinier.

³⁹ Françoise Champion. “La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psychoreligieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains”. Champion y Hervieu-Léger (ed.). *De l’émotion en religion*. París: Centurion, 1990; y Danièle Hervieu-Léger, *op. cit.*

⁴⁰ Marc Augé. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. París: Aubier, 1994.

⁴¹ Arjun Appadurai, *op. cit.*

En la actualidad, si algunas conexiones son posibles (y otras no) entre religiones *a priori* muy distintas y distantes, es porque la resemantización de ciertos elementos continúa una lógica anterior que tiene *pré-contraintes*⁴² ligadas a los distintos contextos locales transversalizados por estos movimientos y estas prácticas.

El texto de Viola Teisenhoffer nos adentra de manera ejemplar en esta problemática, ya que propone una revisión crítica de los estudios sociológicos franceses recientes acerca del tema del new age, cuestionando los análisis en términos de “nebulosa” o “religión a la carta” y sugiriendo, mediante el recuento histórico de dicho movimiento y de sus antecedentes, la existencia de lógicas sociales que generan la constitución de los grupos y de las redes transnacionales new age. Para esta autora, más que una reacción a la modernidad, es una afirmación radical de sus valores lo que está aquí en juego, mediante una organización en red que precisamente pone en contacto actores y prácticas muy diversas (desde las más “modernas” hasta otras que son presentadas como “étnicas” o “tradicionales”), pero que en la actualidad suelen compartir representaciones comunes, tales como la sacralización de la naturaleza, la referencia constante a una energía cósmica, el papel central desempeñado por el cuerpo o el desarrollo personal que implica a su vez una transformación social, en el nivel global (la humanidad).

El artículo de Renée de la Torre prolonga esta reflexión. Presenta un profundo recuento histórico del movimiento de la danza conchera-azteca. Con datos de primera mano, la autora analiza el proceso de estetización e intelectualización de esta danza en el transcurso del siglo xx, así como las distintas etapas de su desarrollo, desde su translocalización en el territorio nacional mexicano hasta su reciente transnacionalización e interrelación con el movimiento new age. Este texto nos proporciona una fecunda base de reflexión para la comparación

⁴² André Mary. *Le bricolage africain des héros chrétiens*. París: Les éditions du cerf, 2000, retomando una noción de Claude Lévi-Strauss. *La pensée sauvage*. París: Plon, 1962.

señalada ya por varios autores:⁴³ donde destaca la intelectualización-estetización de prácticas religiosas propias de poblaciones o grupos minoritarios o marginalizados. En efecto, uno de los factores de desanclaje de su medio de origen puede ser claramente fechado en la época de los intercambios ideológicos y artísticos de principios del siglo xx, y de la gran influencia del primitivismo y del surrealismo sobre las elites latinoamericanas, lo cual, paralelo a un rechazo del modelo dominante europeo o estadounidense, a su vez influyó de manera notable en la construcción de las identidades regionales y nacionales a partir de los años veinte. En todos los casos estudiados, la reivindicación de una autenticidad tradicional y la patrimonialización de ciertas prácticas abrieron el acceso de éstas a las clases medias y altas urbanas nacionales, para después abrirlo para los extranjeros; de esta manera se transformó considerablemente su estatuto en sus países de origen y contribuyó a su visibilidad exterior.

Otro factor de desanclaje-reanclaje o de desterritorialización-relocalización es la dimensión propiamente política de estos movimientos, que también conviene explicitar junto con su profundidad histórica, revisando la interacción entre la historia nacional y la historia personal de los actores y de sus circulaciones. Las prácticas y representaciones de lo “autóctono”, “ancestral”, “tradicional”, “puro”, “auténtico”, por un lado, llaman la atención de practicantes del new age, pero también suelen ser utilizadas, retomadas y reinterpretadas por personas o grupos que militan por el reconocimiento del aporte de estas prácticas al patrimonio cultural regional, nacional y global. En ciertos contextos, generan nuevas formas de nacionalismo étnico o “supraétnico”, como lo señalan en sus textos Jacques Galinier y Stefania Capone, quienes

⁴³ Entre otros, *vid.* las reflexiones de Marc Augé. *Génie du paganisme*. París: Gallimard, 1982, p. 11 (“La mirada occidental hacia los demás ha dejado de ser despreciativa, sólo para hacerse estética”); a propósito del caso de Brasil, Stefania Capone. “L’Afrique réinventée ou la construction de la tradition dans les cultes afro-brésiliens”. *Archives européennes de sociologie*, vol. XL, núm. 1, 1999, p. 17 (“africanizarse significa entonces, de cierta manera, intelectualizarse”); o de Kali Argyriadis, *op. cit.*, 2006, sobre la dinámica legitimante del movimiento afrocubanista y sus interacciones con los artistas religiosos cubanos.

exploran respectivamente la construcción de una identidad panamericana desde México (con sus vertientes intermediarias en Querétaro) y panafricana desde Estados Unidos.

Jacques Galinier propone enfocarse en el proceso de “estatalización” de la imagen del indio, y muestra cómo la representación del indio nacional o “imperial”, retomada en la actualidad por adeptos del new age en una visión panamericana, contribuye a crear, mediante una escenificación en los museos y en las principales zonas arqueológicas, una nueva imagen del “indio de estado”. Esta invención ideológica, que facilita la promoción de la política cultural del estado de Querétaro en el contexto turístico internacional, es analizada por el autor en términos de adaptación de un modelo cultural local efectivo hacia un modelo estatal virtual involucrado en las creaciones fluctuantes de la nueva “demanda étnica” oriunda del extranjero.

Stefania Capone, por su parte, considera el caso de la apropiación de prácticas santeras cubanas por africanos-americanos, en el contexto del militante negro-americano de los años sesenta. Describe de qué manera esta religión de origen yoruba, pensada en la isla como componente imprescindible de la cubanidad y abierta a todos independientemente de su asignación “racial”, fue transformada por estos actores en una religión “africana”, patrimonio exclusivo de los descendientes de africanos en el mundo. Así, muestra cómo el proceso de etnización de esta religión se elabora paralelamente a la construcción de una identidad yoruba universal en el marco de una concepción panafricanista de la “religión africana”. Ambos textos nos invitan a reflexionar sobre una cuestión crucial: la relación inextricable que mantienen religión y política, expresada de manera ejemplar en esta tensión entre universalismo y supraetnicismo, que refleja tal vez una problemática inherente a toda religión en proceso de transnacionalización.

ESTRATEGIAS DE ACOMODACIÓN Y DE PODER DESDE EL RITUAL

La dimensión política, en sus escalas regional, nacional y global, tiene que tomarse en cuenta a la hora de estudiar los procesos de translocalización y de transnacionalización; pero esto no significa que las escalas de menor amplitud tengan que dejarse de lado. Al contrario. Se puede analizar desde el ritual (objeto básico de la observación antropológica) el hecho de que cohabiten en una misma red distintas matrices de sentido, que trae por consecuencia tensiones, conflictos, negociaciones o acomodos constantes entre los practicantes. Estas distintas matrices alimentan el sentido mismo del ritual y pueden coincidir físicamente en un mismo momento, y aunque aparentemente los participantes estén realizando ceremonias iguales, aunque manipulen significantes comunes (términos, imágenes, símbolos), pueden ser diametralmente opuestas en su significado y en su finalidad según el contexto relacional, espacial y temporal, así como la posición de cada uno de los interlocutores.

El artículo de Alejandra Aguilar Ros ilustra este propósito; se basa en el ritual de la semana santa en un pueblo wixárika (conocido popularmente como huichol) del estado de Jalisco (México) para dar cuenta de las diferentes interacciones entre éste y un grupo de danzantes de la neomexicanidad, en el marco de los procesos históricos de intervención en este pueblo. La autora atiende dos niveles: el de las prácticas *in situ* durante la semana santa y el de los intercambios simbólicos entre ambos grupos. Muestra que estos microprocesos locales no pueden entenderse sin tomar en cuenta las escalas nacionales y transnacionales (política indigenista del Estado con modalidad sustentable y ecológica, turismo “étnico” y religioso en busca del “verdadero” indígena y de sus tradiciones “profundas y verdaderas”). Pero, sobre todo, son las redes translocales que tejieron las que han ido creando una relación ritual que a ambos beneficia: para los danzantes mestizos representa un acceso a la experiencia espiritual indígena; y para los wixaritari significa

la entrada a una red que les posibilita el intercambio comercial de sus artesanías, bienes materiales y relaciones sociales.

Susanna Rostas, por su parte, analiza los cambios ocurridos en la práctica dancística conchera a partir de una etnografía longitudinal de una mesa conchera tradicional de la ciudad de México, dentro del proceso de cambios estéticos e ideológicos descrito anteriormente por Renée de la Torre: translocalización, interacción con la construcción de la identidad nacional mexicana y luego con el movimiento “protonacional” de la mexicanidad, encuentro con las redes new age y proceso emergente de transnacionalización (hacia España y Berlín). De manera estimulante, trata de entender por qué ciertas interacciones se volvieron posibles en un contexto determinado (como es el caso de la mexicanidad y su versión híbrida con el new age: la neomexicanidad) y por qué otras fracasaron, como en el caso, en los años ochenta, de la relación con un grupo sufi originario de Nueva York. Sugiere que la capacidad carismática, pero sobre todo la posición de los innovadores, influyen considerablemente en el potencial de resemantización del ritual.

El texto de Teresa Rodríguez nos adentra en la temática de los conflictos y negociaciones que ocurren en el seno de una comunidad mazateca del estado de Veracruz, México, transplantada e influida recientemente por el movimiento de Renovación Carismática (católico). Este doble proceso de translocalización influye a su vez sobre la práctica ritual de los *shutá chiné*, que relocalizan elementos de su pensamiento religioso hacia un contexto físico y sociocultural distante de sus referentes míticos de origen, mientras que antiguos rezadores y curanderos vinculados hoy con el movimiento de Renovación Carismática han logrado acreditar su ejercicio mediante la sanación de los enfermos que se acercan a los “grupos de oración”, logrando de este modo suplantar su papel anterior, y compitiendo con los curanderos tradicionalistas que aún realizan sesiones curativas y adivinatorias.

La variedad de los participantes activos con sus respectivas motivaciones y anhelos en un mismo ritual, observada en todas las prácticas estudiadas, nos llevó a destacar diferentes tipos de actores cuyo peso

en las distintas escalas no eran el mismo. Resalta antes que todo el actor “nodo”, es decir el que encontramos en todos los eventos importantes o el que se mediatiza abundantemente, el que posee las claves y maneja con facilidad los códigos esenciales de todos los contextos donde él evoluciona, incluyendo el contexto transnacional.⁴⁴ Otro tipo de actor es el que llamamos actor “eje”: se trata de los individuos que concentran localmente una posición de autoridad ritual enraizada en las estructuras de poder intrínseca a cada práctica. Estos actores activan a menudo en la red un número de contactos restringidos a sus necesidades propias y se mueven dentro de un máximo de dos o tres subredes que conocen bien. Puede, en algunos casos, impedir a sus ahijados/hermanos/fieles/clientes (lo que llamaríamos actores “secundarios”) el acceso a estas subredes, lo cual genera un proceso de incesantes escisiones y reconfiguraciones dentro de las mismas, cada vez que un individuo quiere rebasar la posición de un mayor. La red sirve aquí de herramienta fundamental para contrarrestar la autoridad, la conexión o *branchement*⁴⁵ con una tercera parte, permitiendo rebasar el enfrentamiento entre las dos primeras partes, la del dominado y la del dominador.⁴⁶

⁴⁴ La figura-tipo de este actor “nodo”, la que emerge en todas las vertientes religiosas estudiadas y la que a veces las abarca todas, es la del antropólogo (o “investigador”)/artista/practicante.

⁴⁵ Jean-Loup Amselle. *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*. París: Flammarion, 2001.

⁴⁶ En otros trabajos nos cuestionamos también acerca del papel de un actor que puede aparecer como pasivo, pero cuyas acciones participan de manera fundamental en la evolución de una práctica, ya que constituye una fuerza numérica aplastante: el consumidor. Otro tipo de actor que nos interesa es el “independiente”, que circula de una red a la otra manteniendo aparentemente cierto distanciamiento, sea porque su implicación religiosa es leve o subordinada a otros intereses (por ejemplo en el caso de ciertos artistas, comerciantes o promotores culturales), o sea porque está tratando de crear su propia red o grupo después de distanciarse o romper con sus mayores originales. En ambos casos, su papel aparece crucial: es el que circula más, de manera más aleatoria, mientras los “nodos” y los “ejes” suelen aparentemente complacerse con uno o dos circuitos preestablecidos, aunque puedan salir de éstos en ciertas ocasiones, como la de un congreso, por ejemplo.

Emma Gobin, al abordar el tema de la repercusión del proceso de transnacionalización de la santería en la práctica ritual habanera (especialmente en el caso de la presencia de extranjeros en ésta), nos adentra en la problemática del cambio de posición de los distintos actores. Muestra cómo la creación —o voluntad de creación— de alianzas transnacionales por parte de los iniciados habaneros exacerba por una parte los conflictos ordinarios que atraviesan la práctica cultural y por otra modifica, aunque a otra escala, las relaciones de poder que unen diversos actores locales. En efecto, se asiste a la emergencia de un tipo de elite religiosa cuyas prácticas implican cierta ruptura con las de los demás iniciados (que no dominan las claves de este contexto) y que, mediante alianzas transnacionales individuales, tratan de asentar o mejorar tanto su posición local como su posición en la escala más amplia de la red.

Así, por medio de los ejemplos presentados en este trabajo, podemos constatar de manera muy palpable que el proceso de translocalización o de transnacionalización, aunque no concierna directamente a todos los miembros o devotos de una práctica, es decir, a todos los actores, afecta e influye tanto en los rituales como en las relaciones de poder en todos los niveles de análisis. Por lo tanto, oponer “exteriores” y “verdaderos” no constituye un enfoque pertinente, ya que todos se vuelven parte del proceso (pero de manera distinta).

ESPACIOS DE RELACIONES Y CIRCUITOS

El funcionamiento en red y la multipertenencia potencial de cada actor en la misma generan entonces una transformación de los modelos antiguos de transmisión ritual y autoridad, abriendo nuevas posibilidades de conexiones. En este sentido, los conflictos y las rivalidades que se observan localmente, lejos de poner en tela de juicio el funcionamiento de la red a gran escala, contribuyen, por el contrario, a su incesante reconfiguración. Este fenómeno nos permite además comprender la

alternación de dos referentes en los discursos (la “tradición” y la “modernidad” —las ciencias por ejemplo—), así como la tensión entre deseo de institucionalización y plasticidad de las prácticas: consecuencia del hecho de que cada actor puede ver su estatuto cambiar si se da a la tarea de contrarrestar la autoridad local multiplicando y activando útilmente sus contactos en la red, para luego consolidar localmente su nueva posición de autoridad. La institucionalización (formación de asociaciones, iglesias o grupos religiosos institucionalizados) en este caso puede ser vista como una estrategia puntual para acceder a una posición de autoridad en cuanto al enfrentamiento con las instituciones y autoridades dominantes en varias escalas.

Kali Argyriadis y Nahayeilli Juárez analizan precisamente las distintas estrategias que emplean los practicantes de la santería cubana ante la estigmatización que existe en torno de sus convicciones religiosas y sus rituales en México. Las autoras, al comparar los casos de la ciudad de México y del Puerto de Veracruz, distinguen dos niveles en los que diversos actores tratan de operar dichas estrategias de legitimación. En el primero, los esfuerzos por conseguir una recepción factible de respeto y legitimidad se hacen visibles en sus interacciones con la sociedad e instancias públicas y del Estado, haciendo uso de medios de comunicación, de instrumentos jurídicos o participando en foros abiertos al público. En el segundo nivel estos esfuerzos se dan más desde las “trincheras” individuales, a través de la interacción directa y relaciones interpersonales entre iniciados y extraños a la religión. Sin embargo, ambos niveles están estrechamente interrelacionados, ya que se pueden observar en una misma red y hasta en un mismo actor.

El artículo de Pauline Guedj ilustra también el hecho de que las estrategias de acomodación y de poder suelen ser muy distintas según los contextos. La autora explora un aspecto poco conocido del campo religioso afroamericano: el movimiento “akan”, basado en una red de practicantes que incluye un templo ghanés junto con sus descendientes rituales en varias ciudades de la costa Este de Estados Unidos. A continuación subraya el hecho de que varios practicantes del “akan” son

también practicantes de la religión “yoruba” y fueron anteriormente practicantes de la Nation of Islam. Para explicar este fenómeno, recordando cómo la empresa de reconstitución de una identidad étnica africana en la comunidad negra estadounidense se acompaña de la reivindicación de un sentimiento de pertenencia a una entidad panafricana, analiza la manera en que gracias a un conjunto de innovaciones rituales, los adeptos del movimiento “akan” americano se han forjado una religión llamada “inclusiva”, capaz de darle sentido a su empresa de búsqueda de los orígenes.

La cuestión de los contextos, tan relevante para nuestro estudio, tiene que ser precisada. Si seguimos las propuestas de la sociología política, identificamos tres niveles principales (interrelacionados e interdependientes) a partir de los cuales se definen las acciones e intercambios diversos de las unidades que conforman las redes.⁴⁷ El nivel *intra-* que atiende las acciones e intercambios que se desenvuelven con base en los intereses, normas y valores al interior de un grupo, el nivel *inter-* vinculado con el tipo de relaciones (alianza o confrontación), acciones e intercambios entre individuos o grupos, mediadas e influidas por el contexto nacional en las que parcial y físicamente se desenvuelven, y el nivel *trans-* donde se procura la movilización de recursos y apoyos diversos que posibilitan el establecimiento de contactos estratégicos que se capitalizan de distinta manera en los dos primeros niveles. Lo interesante aquí para el análisis de las redes translocales o transnacionales de practicantes, es que estos niveles corresponden a espacios de relaciones que no se refieren necesariamente a escalas geográficas (local, regional, nacional), ya que las relaciones en el nivel *intra-grupo* pueden desarrollarse aún dentro de la escala transnacional, abarcando intercambios entre actores que residen en distintas localidades o países.

⁴⁷ Ariel Colonomos (comp.). *Sociologie des réseaux transnationaux. Communautés, entreprises et individus: lien social et système international*. París: l'Harmattan, 1995, p. 37.

Aunado al concepto de *red*, que induce a su vez la distinción entre espacios geográficos y espacios de relaciones, el concepto de *itinerario* y de *circuito* propuesto por Magnani⁴⁸ resulta muy útil para nuestros análisis. Este autor define los trayectos o itinerarios como

rutas individuales a partir de la totalidad de la oferta, un sintagma particular, que permite identificar tipos de usuarios de espacios, productos, prácticas. Por su parte, el circuito se define como un padrón de la distribución y articulación de establecimientos que permiten el ejercicio de sociabilidad por parte de usuarios habituales, que no supone necesariamente una contigüidad espacial, pero sí una articulación por prácticas típicas.

De esta manera, sobre las interconexiones dadas por la red, el seguimiento de itinerarios y su sistematización, nos lleva al trazo de circuitos, o dicho de otra manera, de la red practicada en el nivel de varios individuos, que nos permiten a su vez ver trayectos de consumidores o usuarios que conectan o no (temporalmente) redes. Con sus circuitos abren caminos y establecen nuevos puentes, nuevas conexiones, tanto dentro de una red como de una red a otra.

La noción de circuito es fundamental entonces para comprender cómo, en concreto, se vuelve posible el encuentro, la yuxtaposición o la transversalización de varias prácticas en una misma red. El texto de Jean-Paul Sarrazin nos propone así una reflexión acerca de la difusión del interés por el chamanismo en Bogotá (Colombia), y muestra cómo se translocaliza y resignifica la práctica de la toma del yajé en un contexto urbano marcado, por un lado, por un proceso de reetnicización consecuente con una revisión reciente de la noción de identidad nacional colombiana (ahora valorizada como multicultural y multiétnica); y, por el otro, por la construcción de una espiritualidad indígena en un sector de la clase media y alta de la población citadina fuertemente impregnada de la ideología new age, es decir, una red (capitalina pero con conexio-

⁴⁸ José Guilherme Cantor Magnani. "O circuito neo-esoterico na cidade de Sao Paulo". *A Nova Era no mercosul*. María Julia Carozzi (org.). Petrópolis. Ed. Vozes, 1999, pp. 27-46.

nes transnacionales) de practicantes que comparten un capital cultural y el acceso a ciertos circuitos de consumo de información y objetos. Por su parte, Cristina Gutiérrez, a partir de la etnografía de una red de danzantes (vertiente mexicanidad/new age) en la ciudad de Guadalajara, México, analiza precisamente cómo se transforma el significado de la práctica de la danza “a lo largo” de sus diversos puntos de intersección o nodos, desde el contexto de una devoción católica popular, una forma de reivindicación de lo indígena, una imposición de formatos mercantiles a los saberes asociados con la danza y, consecuentemente, una opción dentro de una oferta de bienes y servicios de salud alternativa y espiritual existentes en la ciudad. Propone el concepto de *estantería exotérica* como representación y como concretización de esa situación de oferta plural simultánea observable y como espacios de intersección de diversos circuitos de consumo cultural y en específico espiritual, privilegiados para el análisis de esta modalidad religiosa contemporánea.

Este es el reto que se propone este libro, y detrás de él todo el equipo de trabajo: una nueva manera de practicar la etnografía, abarcando no sólo un punto o nodo de la red, ni un solo lugar, y menos aún un *corpus* de casos individuales restringido a un sólo tipo de practicante; al contrario, gracias al trabajo en cooperación, pretendemos seguir los pasos de los distintos actores de un punto o nodo a otro, dentro de los varios espacios geográficos y espacios de relaciones en los cuales se desenvuelven, sin nunca dejar de tomar en cuenta la profundidad histórica y la dimensión política de los movimientos religiosos que dinamizan estas trayectorias y son dinamizadas por éstas.

BIBLIOGRAFÍA

- Amselle, Jean-Loup. *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*. París: Flammarion, 2001.
- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE, 1993.

- Appadurai, Arjun. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. México: FCE, 2001.
- Argyriadis, Kali. "El desarrollo del turismo religioso en La Habana y la acusación de mercantilismo". *Desacatos*. México, núm. 18, mayo-agosto, 2005, pp. 29-52.
- "Les *batá* deux fois sacrés. La construction de la tradition musicale et chorégraphique afro-cubaine". *Civilisations*, vol. LII, núms. 1-2, enero, 2006, pp. 45-74.
- y Stefania Capone. "Cubanía et santería. Les enjeux politique de la transnationalisation religieuse (La Havane-Miami)". *Civilisations*, vol. LI, núms. 1-2, enero 2004, pp. 81-137.
- y Renée de la Torre. "Los tiempos inestables de las neoreligiones". Odile Hoffman y María Teresa Rodríguez (eds.). *Los retos de la diferencia: los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*. México: CIESAS-IRD-ICANH-CEMCA, 2007.
- Augé, Marc. *Génie du paganisme*. París: Gallimard, 1982.
- *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa Editorial, 1993.
- *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. París: Aubier, 1994.
- Bauman, Zygmunt. *La globalización, consecuencias humanas*. México: FCE, 1999.
- Barker, Eileen. *New Religious Movements: A Practical Introduction*. Londres: Her Majesty Stationary Office, 1992.
- "We've got to Draw the Line somewhere: an Exploration of Boundaries that Define Locations of Religious Identity". *Social Compass*, vol. 53, núm. 2, junio de 2006, pp. 201-213.
- Boyer, Véronique. "Les traditions risquent-elles d'être contaminées? Paradigmes scientifiques et orthodoxie religieuse dans les cultes de possession au Brésil". *Journal de la Société des Américanistes*, vol. LXXIX, 1993, pp. 67-90.
- Capone, Stefania. "L'Afrique réinventée ou la construction de la tradition dans les cultes afro-brésiliens". *Archives européennes de sociologie*, vol. XL, núm. 1, 1999, pp. 3-27.

- “A propos des notions de globalisation et de transnationalisation”. *Civilisations*, vol. LI, núms. 1-2, Bruselas, enero de 2004, pp. 9-22.
- Champion, Françoise. “La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psychoreligieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains”. F. Champion y D. Hervieu-Léger (ed.). *De l'émotion en religion*. París: Centurion, 1990.
- “Lo religioso flotante, eclecticismo y sincretismos”. Jean Delumeau (dir.). *El hecho religioso (Una enciclopedia de la religiones hoy)*. México: Siglo XXI, 1997.
- Clifford, James. “Los productos puros enloquecen”. *Los dilemas de la cultura*. Barcelona: Gedisa, 1995.
- *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa, 1999.
- Colonomos, Ariel (comp.). *Sociologie des réseaux transnationaux. Communautés, entreprises et individus: lien social et système international*. París: L'Harmattan, 1995.
- Cunin, Elizabeth. “Introducción: la ethnicité revisitée par la globalisation”. *Autrepartie. Revue de sciences sociales au Sud. La Globalization de l'ethnicité?* París: IRD-Armand Collin, 2006.
- Degenne, Alain y Michel Forsé. *Les réseaux sociaux, une analyse structurale en sociologie*. París: Armand Colin, 1994.
- De la Torre, Renée. “Religiosidades populares como anclajes locales de los imaginarios globales”. *Metapolítica*, vol. 5, enero-marzo de 2001, pp. 98-117.
- y Cristina Gutiérrez Zúñiga. “La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas”. *Desacatos*, núm. 18, mayo-agosto de 2005, pp. 53-70.
- Featherstone, Mike. “Culturas globales y locales”. Trad. de Desiderio Navarro. *Criterios. Revista Internacional de teoría de la literatura y las artes, estética y culturología*, núm. 33, La Habana: Fonds, 1999, pp. 69-93.
- Forsé, Michel. “Les réseaux de sociabilité: un état des lieux”. *L'Année Sociologique*, núm. 41, 1991, pp. 247-264.

- Frigeiro, Alejandro. "Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur". *Alteridades*, núm. 18, julio-diciembre de 1999, pp. 5-17.
- Galinier, Jacques. "Malestar en el culturalismo. La transnacionalización de Mesoamérica como capital simbólico". *Documentos Idymov*, núm. 6, marzo de 2006, pp. 13-22.
- García Canclini, Nestor. *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo, 1995.
- Giddens, Anthony. *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Madrid: Península, 1994.
- Hall, Stuart. "Lo local y lo global: globalización y etnicidad". Trad. de Pablo Sendón ([www.cholonautas.edu.pe/Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales](http://www.cholonautas.edu.pe/BibliotecaVirtualdeCienciasSociales)), 1991.
- Hannerz, Ulf. *Cultural complexity*. Nueva York: Columbia University Press, 1992.
- Hervieu-Léger, Danièle. *La religion pour mémoire*. París: Les éditions du cerf, 1993.
- Magnani, José Guilherme Cantor. "O circuito neo-esoterico na cidade de Sao Paulo". *A Nova Era no mercosul*. María Julia Carozzi (org). *Petrópolis*. Ed. Vozes, 1999.
- Lévi-Strauss, Claude. *La pensée sauvage*. París: Plon, 1962.
- Marcus, Georges. "Ethnography in/of the World System: the Emergence of Multisited Ethnography". *The Annual Review of Anthropology*, núm. 24, 1995, pp. 95-117.
- Mardones, José María. *Para comprender las nuevas formas de la religión. La reconfiguración poscristina de la religión*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1994.
- Martín Barbero, Jesús. "La globalización en clave cultural". *Renglones*, núm. 53, marzo-abril de 2003, pp. 18-32.
- Mary, André. *Le bricolage africain des héros chrétiens*. París: Les éditions du cerf, 2000.
- Robertson, Roland. "Glocalization: time-space and homogeneity-heterogeneity". Mike Featherstone, Scout Lash y Roland Robertson (eds.). *Global Modernities*. Londres: Sage, 1997.

PRIMERA PARTE
DIMENSIONES HISTÓRICAS

DE LA “NEBULOSA MÍSTICO-ESOTÉRICA” AL CIRCUITO ALTERNATIVO

MIRADAS CRUZADAS SOBRE EL NEW AGE Y LOS NUEVOS
MOVIMIENTOS RELIGIOSOS*

Viola Teisenhoffer

LESC-Université de Paris X-Nanterre

La expresión “nuevos movimientos religiosos”, consagrada en la literatura sociológica, designa distintas prácticas religiosas –como el new age– nacidas fuera del marco de las religiones históricas occidentales o de las corrientes innovadoras que las mismas generaron. Se trata de un movimiento muy heterogéneo que escapa a toda tentativa de clasificación, hasta el punto de que numerosos investigadores cuestionaron su estatuto de “movimiento” y su calificación de “religioso”.¹ Esta denominación persistió sin embargo en los trabajos acerca del tema. El new age engloba en efecto distintas prácticas tales como el yoga, el tai-chi-chuan, la terapia de vidas anteriores, la terapia dancística, la terapia floral, la psicoterapia transpersonal, el paganismo europeo, el feng shui, la acupuntura, las danzas sufíes, los sistemas de alimentación natural, los *sweat lodges*, el chamanismo de los indios norteamericanos, la comunicación con los ángeles, etc. Sus distintos componentes presentan, a pesar de todo, como lo veremos más adelante, características comunes que dibujan los contornos de un movimiento.

El análisis del new age y de los nuevos movimientos religiosos representa en la actualidad un verdadero reto para las ciencias sociales.

* Traducción del francés de Kali Argyriadis.

¹ Valérie Rocchi. “Du Nouvel Age aux réseaux psychomystiques”. *Ethnologie française*, vol. xxx, núm. 4, 2000, pp. 583-590.

Se trata de manifestaciones cuyas fronteras son borrosas, difíciles de definir y que, respecto de los hechos religiosos clásicos, circunscritos a espacios geográficos precisos, ponen a prueba nuestros esquemas conceptuales. En Francia, a menudo se han interpretado como los síntomas de una supuesta “descomposición” o “recomposición” de lo religioso, caracterizada por una “individualización exacerbada” y por la instrumentalización de sus prácticas, o como “religiones seculares” o “a la carta”. Se presentan entonces como un conjunto borroso sin lógica propia que mina las bases de las religiones históricas occidentales. Nutriéndose de tradiciones muy distintas, mezclando elementos de distintos orígenes, sin coherencia aparente, para cubrir las necesidades inmediatas de individuos “aislados y desarraigados por la modernidad”, estas prácticas serían la señal de un decaimiento evidente de la religión en Occidente y, más generalmente, de una crisis social y cultural. Así inspiraron a numerosos autores una serie de definiciones provisionales destinadas a explicar, mal que bien, el proceso de cambio que reflejan. Parece que las dificultades que presenta el estudio de estos fenómenos religiosos condujeron a algunos investigadores a un callejón sin salida.

Este artículo propone un análisis bibliográfico de algunos escritos sociológicos acerca del new age en Francia, los cuales constituyen en este país referencias prácticamente exclusivas sobre este tema. Sin embargo, enfrentados a los resultados de estudios históricos y a investigaciones de campo llevadas a cabo en otros países, estos textos resultan en especial problemáticos. Se trata entonces, inicialmente, de analizar los principales resultados de las investigaciones sociológicas francesas referentes al new age para luego interrogar sus límites y, en un segundo momento, hacerlos dialogar con otras perspectivas tanto históricas como antropológicas.²

² En el marco de mi investigación de doctorado acerca de la implantación y la adaptación de las religiones afrobrasileñas en Francia, trabajo con grupos que pueden ser catalogados como parte de los nuevos movimientos religiosos o del new age. Esto fue lo que me llevó a estudiar los trabajos franceses sobre el new age y a darme cuenta de que sus interpretaciones se adaptaban difícilmente a los datos de campo. Esta reflexión fue la que me

LA SOCIOLOGÍA DE LOS NUEVOS MOVIMIENTOS
RELIGIOSOS (NMR) EN FRANCIA

En Francia, la reflexión acerca de los NMR fue usualmente llevada por los sociólogos de las religiones. Estos fenómenos no llamaron la atención de los etnólogos franceses hasta una fecha reciente;³ las investigaciones de campo son todavía escasas, lo cual da lugar a generalizaciones precipitadas que no ayudan a la comprensión de las prácticas en cuestión. En estos trabajos, la borrosidad que parece caracterizar el new age y más comúnmente a los NMR, se asigna en general a la heterogeneidad de las creencias y prácticas a las cuales recurren. El hecho de que se refieren a tradiciones muy distantes en el tiempo y en el espacio parece en efecto ser un problema para los sociólogos, acostumbrados a analizar lo cercano. En la literatura sociológica, los NMR con frecuencia se interpretaron como reacción a la modernidad. Cabe entonces analizar el porqué de este postulado y sus consecuencias.

LOS NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS
O EL SÍNTOMA DE UNA CRISIS

Distintos autores caracterizan la contemporaneidad en ocasiones como moderna, a veces como posmoderna, y los dos términos aparecen a menudo como intercambiables. Estos análisis presentan la modernidad (o la posmodernidad) como una fuerza que deconstruye la tradición, a su vez caracterizada por la estabilidad y la permanencia. Según estos escritos, este cambio agudo se manifestaría sobre todo

inspiró este artículo. Cabe señalar aquí que abreviaré el término “nuevos movimientos religiosos” con la sigla “NMR” en el resto del texto.

³ Cfr. Marie-Jeanne Ferreux. *Le New-Age. Ritualités et mythologies contemporaines*. París: L'Harmattan, vol. xxx, núm. 4, de *Ethnologie française*, editado en 2000 bajo la dirección de Françoise Champion. Esta obra reúne textos acerca del new age basados sobre trabajos de campo pero cuyas interpretaciones no se desmarcan de los análisis sociológicos propuestos anteriormente.

bajo la forma de una crisis del significado, implicada en la crítica de la racionalidad, en la relativización del conocimiento científico y en la pérdida de crédito de las instituciones religiosas tradicionales. Los autores que asocian los NMR con la posmodernidad explican estos fenómenos como la expresión o el resultado de la pérdida de influencia de la ideología del progreso y del desarrollo, sugiriendo así una especie de ruptura ideológica: a su modo de ver, los puntos de referencia se volverían “móviles”, “reversibles” e “intercambiables”, las marcas serían “flotantes” en la pluralidad del mundo moderno⁴ y señalarían el hundimiento definitivo del “mundo de la tradición”.⁵ La inestabilidad ideológica y simbólica empeoraría por consecuencia de un sentimiento de amenaza generado por el desarrollo de las ciencias y técnicas, asociado con los peligros de las catástrofes naturales, de las guerras o del agotamiento de los recursos naturales. Al sentimiento de inestabilidad que caracterizaría a la edad contemporánea se añadiría la desilusión respecto de las instituciones de la modernidad, sobre todo en los ámbitos religiosos y médicos.

Se puede, ciertamente, caracterizar a la sociedad moderna como una sociedad de riesgos;⁶ pero, ¿es la angustia suscitada por la conciencia de esta fragilidad exclusiva de la modernidad?, ¿es la religión el único medio de restablecer las señales de orientación en una situación de incertidumbre? El hecho de interpretar la difusión creciente de los NMR en términos de reacción a la crisis generada por la modernidad sugiere que las “nuevas creencias” son un medio de compensación para aquellos a quienes la modernidad ha desposeído de ciertos valores.⁷

⁴ Françoise Champion. “La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psychoreligieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains”. F. Champion y D. Hervieu-Léger (eds.). *De l'émotion en religion*. París: Centurion, 1990, pp. 17-70.

⁵ Danièle Hervieu-Léger. *La religion pour mémoire*. París: Editions du cerf, 1993, p. 242.

⁶ Anthony Giddens. *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford: Stanford University Press, 1991.

⁷ Cabe hacer notar que los sociólogos franceses de las religiones no toman en cuenta los distintos grados de implicación en los grupos, lo cual permitiría medir su amplitud y ver que no se reduce a una “protesta cultural”. Cfr. Champion, “La croyance en l'alliance de la science et de la religion dans les nouveaux courants mystiques et ésotériques”. *Archives*

Según algunos sociólogos de las religiones, el proceso de racionalización, la autonomía del individuo y el individualismo creciente que caracterizan la modernidad implicarían la descomposición necesaria de la religión o, al menos, la desplazarían hacia los márgenes de la sociedad. Las “nuevas formas de lo religioso” constituirían entonces una recomposición acompañada de una pérdida, en particular, de la influencia de las religiones instituidas que, al contrario de las nuevas formas, serían dotadas de una tradición legítima.⁸ La modernidad haría nacer religiones “de sustitución”, “analógicas” o “metafóricas”, de “carácter estallado, móvil, dispersado”, formando un “conglomerado mal compuesto de creencias, un *bric-à-brac* imperceptible de reminiscencias y sueños que los individuos organizan, de manera subjetiva y privada, en función de las situaciones concretas a las cuales se enfrentan”.⁹ La modernidad aparece aquí como una fuerza que deconstruye la permanencia y la estabilidad supuesta del mundo de la tradición religiosa. Según estos autores, con la desagregación de las comunidades que supuestamente garantizaban un “sentido fijo del mundo”, el individuo se encontraría sin señales, sin referencia a una “memoria verdadera”.¹⁰ Las instituciones oficiales serían incapaces de cubrir las necesidades de los individuos que se encontrarían en un mundo racionalizado, dividido en compartimientos, en el cual las “comunidades tradicionales donde podían estructurarse identidades unificadas” se disolverían necesariamente.¹¹ Los NMR y el new age serían entonces una forma de resistencia contra “lógicas de desintegración social” y reflejarían

de *Sciences sociales des Religions*, vol. 82, abril-junio de 1993, pp. 205-222; “La religion à l’épreuve des NMR”. *Ethnologie française*, vol. xxx, núm. 4, 2000, pp. 525-533; Hervieu-Léger, *op. cit.*, p. 138; “Renouveaux émotionnels contemporains. Fin de la sécularisation ou fin de la religion?”. F. Champion y D. Hervieu-Léger (eds.), *op. cit.*, pp. 229-232; Champion y Louis Hourmant. “Nouveaux mouvements religieux’ et sectes”. F. Champion y M. Cohen (eds). *Sectes et démocratie*. Paris: Seuil, 1999, pp. 59-85.

⁸ Hervieu-Léger, *op. cit.*

⁹ *Ibid.*, p. 44.

¹⁰ *Ibid.*, p. 247.

¹¹ Champion, “La nébuleuse mystique-ésotérique...”, p. 40.

una nostalgia por la vida comunitaria.¹² Las prácticas que proponen representarían así una especie de paliativo en una situación de crisis y ruptura ideológica y religiosa.

El proceso de cambio que implica la modernidad, o mejor, la transformación constante que instaura, es comprendida en estos análisis como una ruptura con la tradición.¹³ Es cierto que la edad contemporánea implica atributos inéditos respecto de los tiempos anteriores, sin embargo parece reductor ver la modernidad en términos exclusivos de crisis, o incluso, en lo referente a la religión, en términos de degradación con relación al pasado, como lo hacen la mayoría de los análisis del new age. Su estudio puede, al contrario, revelarse rico en enseñanzas, porque este fenómeno expresa precisamente el cambio de los valores, así como la adaptación constante al cambio. Es cierto que todo cambio implica necesariamente una pérdida, pero considerando sólo la adhesión a este movimiento desde esta perspectiva, se vuelve difícil entender las lógicas sociales en acción en la constitución de los grupos o redes new age. En este sentido, los estudios cuestionados aquí aparecen más como elementos de una crítica social que como análisis al servicio de la comprensión de los fenómenos religiosos de la modernidad.

LA “NEBULOSA MÍSTICO-ESOTÉRICA”
O LA “DESCOMPOSICIÓN DE LO RELIGIOSO”

En un texto de 1989, Françoise Champion consagra el uso de la expresión “nebulosa místico-esotérica” que, aún en la actualidad, se utiliza para describir los NMR y el new age en la literatura sociológica france-

¹² Champion y Hourmant, “Nouveaux mouvements...”, p. 65.

¹³ El uso de esta noción por los sociólogos franceses de las religiones refleja una falta de definición y un uso ingenuo del término. Para un análisis más profundo del mismo, *vid.* Gérard Lenclud. “Qu’est-ce que la tradition?”. M. Détienne (ed.). *Transcrire les mythologies. Tradition, écriture, historicité*. París: Albin Michel, 1994, pp. 25-44.

sa.¹⁴ La "nebulosa" estaría constituida por "grupos más o menos laxos que combinan referencias místicas, esotéricas y psicológicas".¹⁵ Son "religiosidades" que surgen fuera del marco de las religiones históricas occidentales, en forma de religiones orientales o exóticas o de "prácticas esotéricas reactivadas".¹⁶ La presencia de estas últimas justificaría la caracterización de la "nebulosa" como "esotérica". El aspecto "místico" que se le asigna está relacionado con las concepciones weberianas de vía de salvación, que se obtiene gracias a una transformación interior.¹⁷ Pero las "religiosidades" en cuestión pueden también corresponder a "sincretismos psicoreligiosos", como es el caso en la psicología transpersonal, entonces considerada como una síntesis de la psicología y de la mística.¹⁸ El new age es, según esta misma autora, un subgrupo de estas "religiosidades paralelas" que constituyen una "subcultura" que adopta distintas prácticas como la meditación, la curación espiritual, el *rebirth*, la astrología transpersonal, el tarot, etc.¹⁹ Por lo tanto, los criterios que aíslan al movimiento del new age dentro de la "nebulosa" no quedan claros.

El conjunto de creencias y prácticas que constituyen los NMR y el new age se define como una "nebulosa" o como una "esfera de in-

¹⁴ El término "nebulosa" sirve también para designar, de manera más general, las producciones religiosas asociadas con la modernidad, presentadas como "fenómenos que actúan en lugar y calidad de religiones". Hervieu-Léger, *La religion pour...*, p. 42.

¹⁵ Françoise Champion. "Les sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique-ésotérique". *Archives de Sciences sociales des Religions*, vol. 67, núm. 1, 1989, p. 155.

¹⁶ *Idem*.

¹⁷ Champion, "Les sociologues...", "La nébuleuse mystique-ésotérique...", "Nouveaux mouvements...", "La religion à l'épreuve...", "La 'nébuleuse mystique-ésotérique': une décomposition du religieux entre humanisme revisité, magique, psychologique". F. Laplantine (ed). *Le défi magique I. Esotérisme, occultisme, spiritisme*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1993, pp. 315-326.

¹⁸ Champion, "Le croyance...", p. 206; "Religieux flottant, éclectisme et syncrétismes". Jean Delumeau (dir). *Le fait religieux*. Paris: Fayard, 1993, p. 751.

¹⁹ Champion entiende por new age todas las religiones no cristianas incluyendo diferentes tradiciones esotéricas y las "creencias y prácticas parareligiosas" presentes desde hace tiempo en Occidente, como la videncia, u otras más recientes como la meditación, "La nébuleuse mystique-ésotérique..."

fluencia con contornos imprecisos y móviles”,²⁰ por su organización inédita. Los grupos “místico-esotéricos” forman “redes espirituales” conectadas por casas de edición, centros de talleres, librerías y asociaciones que organizan conferencias.²¹ Esta nueva forma de organización religiosa, desprovista de toda autoridad centralizadora, acentúa la idea de una disolución de las comunidades tradicionales en los análisis que asignan un papel central al individualismo, señalando aún más profundamente el alejamiento de estas nuevas creencias de las religiones históricas. La “red mística” permitiría al individuo elegir de manera voluntaria entre las distintas creencias y prácticas en la “nebulosa”. Paradójicamente, el individualismo implica una tensión entre el individuo y el grupo, ya que los NMR, mientras rechazan toda autoridad superior al individuo, aspiran a inscribirse en una tradición garante de autoridad,²² necesariamente transmitida por un grupo, por el “linaje creyente”, para continuar con la expresión de Hervieu-Léger.²³ Pero el antagonismo entre individuo y sociedad que se transparenta en estos análisis parece más bien provenir de una falta de etnografía que genera una dificultad conceptual para establecer un vínculo entre los distintos niveles de análisis.²⁴ Por otra parte, en estos textos, es el presupuesto teórico previo el que se impone sobre los datos de campo. Esta perspectiva parece ser el fruto de una cierta perplejidad conceptual generada por el hecho de que la aparición de estos fenómenos religiosos podría contradecir la previsión de la desaparición de la religión en la sociedad moderna y su inevitable “desencanto”.

²⁰ *Idem.*

²¹ Champion, “La ‘nébuleuse mystique-ésotérique’: une décomposition...”; Hervieu-Léger. *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris: Flammarion, 1999.

²² Champion, “La religion à l’épreuve...”

²³ *La religion pour...*

²⁴ Efectivamente, la mayoría de los estudios acerca de los NMR se fundan sobre generalizaciones a menudo rápidas, que dejan poco espacio a los casos concretos. *Vid.* por ejemplo el primer capítulo de *De l’émotion en religion*, Hervieu-Léger y Champion (eds.), *op. cit.* La omisión de los criterios de selección de los datos puede ser señalada en otras obras.

El hecho de que el new age esté caracterizado por la puesta en relación de prácticas y representaciones alejadas en el tiempo y en el espacio, a menudo extranjeras a la sociedad occidental, parece desconcertar a los sociólogos de las religiones, ya que se trata, en apariencia, de prácticas desvinculadas de sus contextos de origen:

[Las prácticas y las ceremonias chamánicas, por ejemplo] desconectadas del sistema de significado y del marco comunitario en que se asientan tradicionalmente, pierden, a pesar de los discursos sobre la búsqueda de lo sagrado, su sentido religioso, y pasan a ser simples prácticas mágicas, en particular de adivinación y de curación.²⁵

Este traslado sería entonces la señal de la “descomposición de lo religioso sin perspectiva de recomposición”.²⁶

Las prácticas religiosas afianzadas en un territorio circunscrito serían entonces más legítimas que las que vienen de otra parte y pretenden adaptarse a un nuevo contexto.

La cuestión de la adaptación de las prácticas a otros contextos socioculturales se vuelve así problemática en estos trabajos. En efecto, algunos autores franceses hasta llegan a negar la posibilidad de adaptación de prácticas originarias de distintas tradiciones en Occidente. Los esfuerzos de combinación o puesta en relación sólo indicarían un simple *bris-collage*, una yuxtaposición de los recursos ofrecidos por distintas religiones en función de las necesidades y demandas de los adeptos de la “nebulosa”.²⁷ La adopción de nuevas características culturales en la sociedad contemporánea sería así “reveladora de un pensamiento pragmático que opera por amalgama y al cual no le importa la continuidad histórica y cultural”.²⁸ Sin embargo, la aclaración de la traducción que se opera entre los distintos sistemas puestos en relación sería

²⁵ Champion en Delumeau, *op. cit.*, p. 549.

²⁶ Champion, “La religion à l’épreuve...”, p. 532.

²⁷ *Idem.*

²⁸ Véronique Altglas. “Living in harmony: le souffle à des fins thérapeutiques”. *Ethnologie française*, vol. xxx, núm. 4, 2000, p. 551.

muy útil, no sólo desde el punto de vista de una mejor comprensión de los valores y procesos de simbolización de la sociedad contemporánea, sino también para entender el cambio que la “exportación” de estas religiones puede representar para sus contextos de origen. Cabría asimismo reconsiderar la aplicabilidad de los conceptos de bricolaje y sincretismo en las investigaciones acerca del new age.

El interés por las religiones orientales y “exóticas”, o por las nuevas interpretaciones de las religiones históricas y la búsqueda de prácticas y métodos de vida “tradicionales”, conduce a numerosos investigadores a caracterizar los NMR como una voluntad “desmodernizante”²⁹ o como una “protesta cultural global”.³⁰ Pero la crítica de algunos aspectos de la contemporaneidad que puede aparecer en el discurso de los adeptos del new age, como por ejemplo la distancia creciente entre el hombre y la naturaleza, los daños causados por los alimentos industrializados, la impotencia del poder político o la impersonalidad de la asistencia médica, no es exclusiva de las “místicas-esotéricas”.³¹ Tampoco se trata de una aspiración a adoptar métodos de vida tradicionales; como los autores en cuestión lo observan de manera muy precisa, una traducción se opera necesariamente, así como una elección entre los elementos que deben adoptarse y adaptarse.³² Contrario a lo que afirma Rocchi, el lenguaje psicológico, por ejemplo, constituye a mi entender tal adaptación: no es una simple instrumentalización de estas prácticas.³³ La dimensión terapéutica es, ciertamente, un aspecto que predomina en el new age y en los NMR en general. Sin embargo no suplanta por completo su dimensión religiosa.

²⁹ Hervieu-Léger, *La religion pour...*, p. 138.

³⁰ Champion y Hourmant, “Nouveaux mouvements...”, p. 62.

³¹ Conviene subrayar que en estos escritos no queda claro que las críticas formuladas proceden verdaderamente del discurso de los adeptos, ya que las circunstancias y el motivo de la adhesión no son ampliamente descritas.

³² La relación entre maestro y discípulo en algunos grupos que practican religiones orientales indica tal adaptación, como lo demuestra A. Koné en su artículo acerca del zen en Francia. Alioune Koné. “Le zen en Occident: un vieux vin dans une nouvelle bouteille”. *Ethnologie française*, vol. xxx, núm. 4, 2000, pp. 535-543.

³³ *Op. cit.*

El lugar central asignado a las experiencias personales adquiridas por medio de las prácticas new age refuerza la idea según la cual la "nebulosa" vendría determinada por un "individualismo exacerbado"³⁴ y constituiría una religión "a la carta",³⁵ un "supermercado espiritual"³⁶ o un "circo".³⁷ Por otra parte, esta caracterización genera una contradicción en la interpretación de estos autores. Desde su perspectiva, los NMR proporcionarían un medio para combatir las "lógicas de desintegración social" desencadenadas por la modernidad o la posmodernidad. Sin embargo, el estudio sistemático de las relaciones dentro de la "nebulosa" revela nuevas formas de sociabilidad y lógicas que le dan una unidad a la inconsistencia aparente del fenómeno en cuestión.

La cuestión de la relación con el mundo de los grupos new age, tal como se analiza en los trabajos de Champion, parece ser el centro neurálgico de la contradicción. ¿Expresa una reacción a la modernidad o una afirmación radical de sus valores? Esta autora compara a menudo los grupos que componen la "nebulosa" con las antiguas sectas cristianas, descritas por Weber, caracterizadas por el rechazo del mundo y cuya afinidad con la sociedad global constituiría un "efecto no buscado".³⁸ En el caso de la "nebulosa", la aceptación del orden social aparece en la mayoría de los grupos, sobre todo bajo la forma de una "mercantilización de las prácticas". Según este enfoque, el conflicto social que caracterizaba a los grupos new age desembocaría en una "participación en la sociedad",³⁹ ajustándose así los valores y las estrategias de tales grupos a los de la sociedad global mediante la adopción de estrategias de mercado centradas en el individuo y su realización.

³⁴ Champion en Delumeau, *op. cit.*, p. 762.

³⁵ Champion, "La nébuleuse mystique-ésotérique..."; Hervieu-Léger, *La religion pour...*

³⁶ Hildegard van Hove. "L'émergence d'un 'marché spirituel'". *Social Compass*, vol. 46, núm. 2, 1999, pp. 161-172; Michael York. "Le supermarché religieux: ancrages locaux du Nouvel Age au sein du réseau mondial". *Social Compass*, vol. 46, núm. 2, 1999, pp. 173-179.

³⁷ David Lyon. "A Bit of a Circus: Notes on Postmodernity and the New Age". *Religion*, vol. 23, núm. 2, 1993, pp. 117-126.

³⁸ Champion, "La religion à l'épreuve...", p. 527.

³⁹ *Idem.*

Así pues, al final de los años ochenta un cambio se habría operado con la desaparición de la creencia en la llegada de una nueva era, dejando de ser el discurso de protesta una característica principal.⁴⁰ ¿Pero se trataba en realidad de un rechazo del mundo en los inicios del new age? Se puede afirmar lo contrario desde una perspectiva histórica, que nos permitirá vislumbrar que el new age es el heredero de movimientos mucho más antiguos.

¿REACCIÓN A LA MODERNIDAD O FE EN EL PROGRESO?

LAS RAÍCES DEL NEW AGE

El fenómeno social conocido bajo el nombre de new age surge a partir de los años sesenta en las filas de las clases medias urbanas, en paralelo a las protestas de los movimientos de estudiantes y movimientos sociales que conocieron distintos países occidentales. Una ideología de la contracultura se extendió sucesivamente en el conjunto de la sociedad. Sus prácticas y representaciones no constituían ya las marcas distintivas de una subcultura marginalizada sino que dibujaban los contornos de un movimiento religioso. El new age es, por lo que se refiere a su organización y su amplitud, un fenómeno inédito, pero sus raíces remontan más lejos de los años sesenta. Este fenómeno constituye el renacimiento de tendencias más antiguas, heredadas del siglo XIX que ya anunciaban la llegada de una nueva era y predicaban la exploración de las capacidades humanas para la construcción de un mundo mejor.⁴¹ El examen de los orígenes de estas concepciones, comunes a los distintos grupos que constituyen este movimiento, pone de manifiesto que estas ideas, aunque se hayan difundido más ampliamente gracias a la contracultura, no representan una reacción a la modernidad, sino una visión alternativa a ésta.

⁴⁰ Rocchi, *op. cit.*, p. 584.

⁴¹ Robert Ellwood. "How New is New Age?" J. R. Lewis y J. Melton Gordon (eds). *Perspectives on the New Age*. Albany: State University of New York Press, 1992, pp. 59-68.

A)

Desde una perspectiva histórica, el new age se origina en el movimiento espiritualista estadounidense del siglo XIX, cuyas dos fuentes más antiguas fueron el *new thought* y la teosofía. Ambos se interesaban en el poder que el espíritu puede ejercer sobre el cuerpo, más en términos de curación espiritual o psíquica. Se nutrían, en particular, de los trabajos del sueco Emanuel Swedenborg, filósofo místico cristiano, y del austriaco Franz Mesmer, magnetizador e hipnotista.⁴²

Los grupos del *new thought* se constituyeron en los medios intelectuales cristianos de Boston, que compartían un interés por el estudio de la metafísica y de la curación espiritual. Contribuyeron a difundir una idea central de los escritos de Swedenborg, recurrente en el new age: la teoría de la "chispa divina". Según ésta, todo ser humano poseería una "parte perfecta" cuyo despertar y desarrollo restauraría la armonía perdida por el pecado original.⁴³ Por otra parte, el *new thought* adoptó también la teoría de las correspondencias, renovada por Swedenborg, según la cual el mundo espiritual hace eco al mundo natural, conectándose los dos por un flujo divino. El movimiento afirmaba que al mantener el espíritu abierto a la luz divina, era posible acceder a fuentes de energía y de fuerza puras, susceptibles de ser puestas al servicio del desarrollo espiritual del ser humano.⁴⁴

La corriente teosófica, por su parte, mucho más influida por la obra de Mesmer, tenía como objetivo el estudio comparativo de las religiones, de la filosofía y de la ciencia, así como la exploración de las leyes inexplicadas de la naturaleza y las capacidades latentes del ser humano. Este proyecto se basaba en la idea de una fraternidad humanista abierta a todos, sin criterios de raza, sexo o creencia. La

⁴² Catherine L. Albanese. "The Magical Staff: Quantum Healing in the New Age". J. R. Lewis y J. Gordon Melton (eds.), *op. cit.*, pp. 68-84. Kay Alexander. "Roots of the New Age". J. R. Lewis y J. Gordon Melton (eds.), *op. cit.*, pp. 30-48.

⁴³ Albanese, *op. cit.*

⁴⁴ Alexander, *op. cit.*

teosofía afirmaba también la unidad esencial de todas las religiones, al tener ellas su fuente en una religión universalmente difundida desde el amanecer de la humanidad. Su fundadora indicaba en sus escritos la llegada inminente de una nueva era para la humanidad que transformaría al hombre gracias a la perpetuación de algunas enseñanzas esotéricas.⁴⁵ Este movimiento fue el primero que inició la “exoterización” de los conocimientos esotéricos, acción a menudo asignada al new age.⁴⁶ Mientras que el progreso científico y técnico alimentaba grandes esperanzas, estos conocimientos —hasta la fecha ocultos— nutrían la fe en el desarrollo espiritual del hombre y la sociedad.

Desde un punto de vista histórico, la teosofía aparece como un importante precursor del new age, ya que, al igual que éste, reviste un método de organización que se puede calificar de transnacional.⁴⁷ Así, gracias a los numerosos viajes de Helena Blavatsky, la Theosophical Society se desarrolló también en Inglaterra, atrayendo, como en Estados Unidos, círculos de intelectuales que se interesaban por las religiones orientales, por el ocultismo y por los fenómenos psíquicos. El objetivo de reconstruir la sociedad según una doctrina que predica una moral rigurosa y “elevada” contribuyó al establecimiento de vínculos con sociedades científicas y políticas.⁴⁸ Este movimiento proponía, en efecto, un proyecto social fundamentalmente progresista, nutriéndose de resultados científicos y, en este sentido, estaba marcado con fuerza por los paradigmas del siglo XIX. La Theosophical Society se estableció también en Alemania y en Francia, donde sus fundadores eran reformistas interesados por las capacidades latentes del espíritu humano. La Sociedad surgió también en la India, ya que algunos líderes, entre los

⁴⁵ Helena Petrovna Blavatsky. *Isis dévoilée*. Paris: Ed. Théosophique, 1913-1921, IV vols.

⁴⁶ Champion, “La nébuleuse mystique-ésotérique...”

⁴⁷ Acerca de la noción de transnacionalización *vid.* entre otros: Peter van der Veer. “Transnational religion”. Ponencia presentada en Transnational Migration: Comparative Perspectives. Princeton University, 30 junio-1 julio de 2001; Ulf Hannerz. *Transnational connections*. Londres-Nueva York: Routledge, 1996; Stefania Capone. “A propos des notions de globalisation et de transnationalisation”. *Civilisations*, vol. LI, núms. 1-2, 2004, pp. 11-34.

⁴⁸ Cfr. Alexander, *op. cit.*, p. 32.

cuales Blavatsky, habían transferido su centro cerca de Madrás. Allí, sus intereses políticos y sociales los comprometieron sucesivamente en el movimiento nacionalista indio y, en paralelo, establecieron contactos con las elites políticas y religiosas locales, como Mahatma Gandhi, Jawaharlal Nehru y Krishnamurti.⁴⁹ Así fue como en la exposición mundial de Chicago, que llamó la atención de los medios de comunicación de la época, el budismo y el hinduismo fueron representados, con diputados, en el Parlamento Mundial de las Religiones, en 1893.⁵⁰ La Theosophical Society fue así uno de los puentes mediante el cual se introdujeron estas dos religiones en Occidente.

En la primera mitad del siglo xx, las corrientes espiritualistas se consolidaron, las enseñanzas se desarrollaron y se difundieron. Esta época fue marcada por la publicación de un número considerable de obras⁵¹ y por la fundación de nuevas asociaciones. Uno de los continuadores fue Hermann Keyserling, el fundador de la School of Wisdom, que atrajo a numerosos intelectuales como Carl Gustav Jung, Rudolf Otto, Erwin Rousselle, Rabindranath Tagore y Ernst Troeltsch. La Sociedad de Antroposofía de Rudolf Steiner y la Arcane School de Alice Bailey se sitúan también en esta esfera de influencia. En 1922, el armenio Georges Ivanovitch Gurdjieff abrió el Instituto para el Desarrollo Armonioso del Hombre cerca de Fontainebleau, en Francia, donde impartió sus enseñanzas en el marco de prácticas de meditación y danzas budistas, sufíes, egipcias, así como de su propia creación, ensalzando el despertar de la conciencia del Yo mediante la modificación de la percepción del cuerpo.⁵²

⁴⁹ Paul Heelas. *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell, 1996.

⁵⁰ Este evento fue organizado por Charles Carroll Bonney, que era miembro de una iglesia swedenborgiana. Cfr. William Sims Bainbridge. *The Sociology of Religious Movements*. Nueva York-Londres: Routledge, 1997.

⁵¹ Por ejemplo, Aldous Huxley. *La philosophie éternelle*. París: Seuil, 1977; Pierre Teilhard de Chardin. *Le phénomène humain*. París: Seuil, 1955.

⁵² Heelas, *op. cit.*

B)

Estas manifestaciones dieron nacimiento al movimiento conocido bajo la denominación de new age, el cual surgió en los años sesenta como se ha citado. Entre ellas, es importante mencionar el movimiento del Potencial Humano, inaugurado por Abraham Maslow en 1962, en Estados Unidos. Éste ofreció el contexto en el cual las distintas técnicas adoptadas en las prácticas new age, como el yoga utilizado con fines de desarrollo personal, fueron elaboradas, teorizadas y difundidas, gracias a la creación del Instituto Esalen, en California. Se incorporaron varias concepciones de la teosofía en el movimiento del Potencial Humano: la idea de la “chispa divina” presente en todo ser humano, la de la esencia común de todas las tradiciones místicas y religiosas que se expresa de diferentes maneras en tiempos y culturas distintos, así como la idea del ser perfecto dentro de la persona cuyo desarrollo puede conducir a la humanidad hacia una nueva era.

Esalen era una comunidad de *hippies* en California que albergaba un lugar clave de la contracultura. La propiedad pertenecía a un profesor de la Universidad de Stanford, Michael Murphy, interesado en las religiones orientales y que más tarde participaría en la fundación del Instituto Esalen. La comunidad acogió la psicología humanista de Maslow casándola con prácticas corporales orientales.⁵³ Según Maslow, la plena realización del individuo como ser justo, libre y creativo (*self-actualization*), no podía llevarse a cabo sin una previa liberación de las obligaciones sociales y de las dependencias que crea él mismo con su entorno.⁵⁴ Los estados denominados *peak experience*, que se traducen por un sentimiento de alegría, éxtasis y gozo, así como el concepto de “fuerza vital”, conocido en el yoga como *prana*, eran buscados en prácticas de grupo, concentrados sobre la comunicación entre el cuerpo y la psique y sobre el momento presente, con el fin de superar a la perso-

⁵³ La psicología humanista deseaba romper con el reduccionismo de la escuela behaviorista y del psicoanálisis.

⁵⁴ Heelas, *op. cit.*

na para ayudarlo a deshacerse de sus preocupaciones. Estos conceptos permitieron la introducción de la psicología transpersonal en Esalen y las experiencias del grupo fueron sucesivamente interpretadas como experiencias espirituales o místicas.⁵⁵ El proyecto de Esalen atrajo rápidamente a numerosos intelectuales interesados en las capacidades latentes del hombre y el Instituto se convirtió en centro de psicología transpersonal, organizando talleres, enseñanzas y seminarios para todos los que deseaban conocer las técnicas desarrolladas. Entre los primeros profesores se contaba con Gregory Bateson, quien vivió allí los últimos años de su vida.⁵⁶ Aldous Huxley desempeñó también un papel esencial en este lugar.

La corriente del Potencial Humano y las distintas prácticas desarrolladas por el Instituto Esalen se extendieron rápidamente en Estados Unidos, como en los círculos de los miembros y simpatizantes de los nuevos movimientos sociales o estudiantes.

La creencia en la llegada de una nueva era para la humanidad, afirmada por los teósofos del siglo XIX, se extendió desde Inglaterra. Algunos grupos ingleses herederos de la teosofía, como la famosa comunidad de Findhorn, ambicionaban construir una red internacional con el fin de difundir los conocimientos que harían posible la llegada del nuevo tiempo y de multiplicar las comunidades poseedoras de este conocimiento. La organización de encuentros internacionales permitió establecer contactos entre distintos centros esotéricos y de Potencial Humano en Estados Unidos, al reunir individuos afiliados a distintas tradiciones ocultistas. A partir de los años setenta, el movimiento conoció un desarrollo inaudito gracias a la difusión de revistas y libros así como a la creación de centros de enseñanza y de tiendas de productos naturales, lo cual produjo una “subcultura espiritual” cada vez más ex-

⁵⁵ Alexander, *op. cit.*, p. 42.

⁵⁶ Maria Julia Carozzi. “La religión de la autonomía: Nueva Era y nuevos movimientos sociales (o Nueva Era: la autonomía como religión)”. Ponencia presentada en VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina. São Paulo, 1998.

tendida.⁵⁷ En los años ochenta, el acento puesto sobre el cambio inminente se relegó a un segundo plano, como consecuencia de la atención creciente de los medios de comunicación sobre el new age.⁵⁸ Del mismo modo, la dimensión terapéutica fue enfatizada más que el objetivo progresista y se presentaron las distintas prácticas como paralelas a la medicina alopática y a la psicología oficial, lo que contribuyó a su percepción como prácticas puramente utilitarias en su nuevo contexto.

La insistencia sobre el individualismo de las prácticas y sobre las “composiciones a la carta” impide sin embargo discernir la lógica común que las une y restituir el dinamismo de estos fenómenos religiosos. Lo que reúne estas distintas prácticas, presentadas como equivalentes e incluso intercambiables, es lo que se podría llamar una *lingua franca* fundamental; es decir, un discurso basado en constataciones similares acerca de la condición humana.⁵⁹ En efecto, el ejercicio de prácticas tan distintas y su conjunción se explican por una serie de concepciones comunes, señaladas por distintos autores, que marcan los contornos del movimiento. Se trata de la sacralización de la naturaleza, de la referencia constante a una energía cósmica, del papel central desempeñado por el cuerpo y, en el caso de los grupos que adoptan prácticas corporales orientales, de la concepción de la espiritualidad oriental como un espejo invertido del Occidente,⁶⁰ basados en la afirmación de la posibilidad de una transformación individual. El desarrollo personal es

⁵⁷ A mitad de los años setenta, Esalen contaba con 10 000 participantes al año. Al principio de esta década, había ya 300 centros de potencial humano en Estados Unidos y aproximadamente 10 millones de personas habían participado en cursos o seminarios de desarrollo personal. Heelas, *op. cit.*, p. 52.

⁵⁸ James R. Lewis. “Approaches to the Study of the New Age Movement”. J. R. Lewis y J. Gordon Melton (eds.), *op. cit.*, p. 11.

⁵⁹ Paul Heelas. “The New Age in Cultural Context: the Premodern, the Modern and the Postmodern”. *Religion*, vol. 23, núm. 2, 1993, p. 104.

⁶⁰ Andrea Grace Diem y James R. Lewis. “Imagining India: The Influence of Hinduism on the New Age Movement”. J. R. Lewis y J. Gordon Melton (eds.), *op. cit.*, pp. 48-58. Conviene observar que este último tema no se limita al hinduismo, al budismo, al taoísmo o al zen. De manera general, es el Otro el que está en cuestión: la armonía y el equilibrio que podrían ser alcanzados mediante el estudio de las tradiciones religiosas y prácticas corporales “exóticas” se asignan a las culturas que serían portadoras de los mismos. En

posible gracias a la implicación del cuerpo del individuo, sea por medio de una práctica corporal o mediante el cambio de la alimentación, por lo tanto siempre a través de la experiencia individual, sin mediación institucional propiamente dicha. La experiencia contemplada es la *peak experience* de la psicología transpersonal, o también la experiencia mística que revela la experiencia cotidiana bajo otro enfoque.

El tema de la transformación individual confirma el carácter exclusivamente individualista del new age a los ojos de varios autores. Sin embargo, si se toma en cuenta la lógica común que conecta a los distintos grupos por una parte, y por otra se considera que debido a que la transformación individual implica, en la perspectiva del movimiento, la transformación sucesiva de la humanidad, se ve que no se trata de una búsqueda de salvación puramente individual. La plena realización de la persona, gracias a sus capacidades latentes, no es un asunto individual, ya que conduce al progreso del conjunto de la sociedad que, poco a poco, alcanzaría un grado evolutivo más elevado por la apropiación y la difusión de las herencias de sabiduría de la humanidad, una sabiduría codificada, según esta concepción, en los distintos conocimientos ancestrales. La conciencia individual no basta, como lo sugieren los sociólogos franceses de las religiones, ya que se amplía y se convierte en sinónimo de conciencia planetaria o cósmica. Si es el Yo el que está en el centro de las representaciones del new age, lleva en él la clave de su transformación y su transcendencia.

RELIGIÓN DEL YO O RELIGIÓN DE LA AUTONOMÍA.

HACER DIALOGAR LOS TEXTOS

Antes de seguir la reflexión acerca de las características y las implicaciones del fenómeno, el debate sobre su denominación parece inevitable.

este sentido, las sociedades no modernas pueden ser percibidas como un espejo invertido del Occidente.

Champion, pretendiendo precisar o sustituir la denominación corriente, enumera alternativas ante estos términos. Así pues, la “nebulosa” podría concebirse como si formara parte del “entorno cálido” (*cultic milieu*) de la literatura sociológica anglosajona o como una “nebulosa de heterodoxias”. Opta finalmente por los términos de “creencias o religiosidades paralelas”, que surgen junto a religiones y conocimientos legítimos desde la época de la contracultura. Todos estos términos son sin embargo vagos y sugieren que se trata de una especie de subcultura que hace énfasis en valores disidentes dentro de la sociedad dominante, lo que minimiza el alcance del fenómeno. El concepto de new age, más extendido en la literatura anglosajona, es también problemático, ya que los adeptos del movimiento se definen raramente como integrantes del new age.⁶¹ Tiene no obstante la ventaja de explicitar la diferencia entre este movimiento y sus precursores, como la teosofía o el *new thought*, es decir el acento puesto sobre la transformación o el desarrollo personal que implica a su vez una transformación social.⁶² El término “circuito alternativo”, empleado por Carozzi en su análisis de los NMR y del new age en Buenos Aires,⁶³ parece adaptarse mejor a los datos etnográficos. Esta noción cubre el conjunto de los NMR e incluye al new age, ofreciendo la posibilidad de tener en cuenta la movilidad de los adeptos entre los distintos grupos, la organización de los movimientos en red y el hecho de que representan, en algunos casos, alternativas terapéuticas y religiosas ante las instituciones que gozan de una legitimidad social mayor.

Si se considera que el new age responde a las necesidades de un público más amplio que el que se opone a la modernidad, se puede entrever que se trata de un fenómeno de mayor amplitud, en el sentido de que expresa la sacralización de algunos valores de la modernidad al

⁶¹ Lewis, *op. cit.*

⁶² *Idem.*

⁶³ Maria Julia Carozzi. “Ready to move along: The Sacralization of Disembedding in the New Age Movement and the Alternative Circuit in Buenos Aires”. *Civilisations*, vol. LI, núms. 1-2, 2003, pp. 139-154.

ofrecer alternativas, a la vez, a los que desean romper con algunos aspectos de dicha modernidad y a los que aceptan los valores de la sociedad global.⁶⁴ Lo que el movimiento debe a la contracultura no puede así considerarse como un cuestionamiento de la modernidad en sí: la negación de la racionalidad puede coexistir, por ejemplo, con el optimismo en cuanto al desarrollo social. La valorización de la coexistencia del rechazo y de la aceptación de algunos aspectos de la modernidad permite identificar dos órdenes de adhesión al circuito alternativo. Por un lado, se encuentra a los herederos de la contracultura para los cuales el desarrollo espiritual viene junto con el rechazo del consumo capitalista y la voluntad de volver a entablar un vínculo más estrecho con la naturaleza. Por otro, están los miembros "procapitalistas" que pueden aprovecharse de su desarrollo personal en el marco de su trabajo, por ejemplo.⁶⁵ Así, los valores representados por estos dos tipos de miembros son complementarios en el complejo alternativo, e individuos que pertenecen a universos sociales diferentes encuentran una *lingua franca* en el new age.

Heelas caracteriza por otra parte el new age como una "espiritualidad 'de' y 'para' la modernidad", ya que valores comúnmente admitidos se transponen en una lengua religiosa, en un proceso de radicalización y sacralización. De esta manera, junto al progresismo, valores como la libertad, la autenticidad, la responsabilidad, la autosuficiencia, la determinación, la igualdad, la armonía, la paz, la expresión creativa, el Yo, el individuo como autoridad, la fe en el cambio, la desconfianza hacia la tradición y la importancia de liberarse de las obligaciones sociales impuestas en el pasado, así como la valorización de la naturaleza, ocupan un lugar central en el circuito alternativo.⁶⁶

Aunque el new age no sea una reacción a la modernidad, es sin embargo una innovación religiosa moderna. Este aspecto está muy bien subrayado en los trabajos de Heelas, en Estados Unidos, y de

⁶⁴ Heelas, *The New Age Movement...*, p. 169.

⁶⁵ Heelas, "The New Age in Cultural...", p. 108.

⁶⁶ Heelas, *The New Age Movement...*, pp. 164-169.

Carozzi, en Argentina. Ponen a la luz la naturaleza del movimiento como expresión de valores modernos, lo que no hacen las investigaciones francesas.⁶⁷ Según Carozzi,⁶⁸ el estudio de estos fenómenos como equivalentes espirituales del proceso de *disembedding* o de “deslocalización”, definido por Giddens como una de las influencias principales del dinamismo de las instituciones modernas,⁶⁹ permite comprender mejor algunos aspectos del movimiento. La valorización de los contactos efímeros y de la movilidad de los adeptos en el circuito alternativo es así la expresión de la sacralización de este proceso.⁷⁰ La contradicción relativa al individualismo y a la pertenencia al grupo encuentra otra explicación cuando se consideran las interacciones dentro de las redes y cuando se toma en cuenta el hecho de que el Yo y su transformación se encuentran en el centro de este movimiento. En el fondo de esta “nebulosa de creencias”, es posible distinguir un movimiento religioso construido sobre la creencia en una esencia divina del individuo, que vincula al mismo con un mundo espiritual y cuyo desarrollo puede producir transformaciones sociales, lo que Heelas llama “religión del Yo”.⁷¹ Según

⁶⁷ La evocación de resultados procedente de terrenos tan distantes puede parecer una falta de prudencia debido a las particularidades de cada país donde el new age está presente, pero el carácter universalizante y transnacional del movimiento, así como las semejanzas de los contextos sociales, pueden permitir tal aproximación.

⁶⁸ Carozzi, *op. cit.*

⁶⁹ “La extracción de las relaciones sociales de los contextos locales de interacción, luego su reestructuración en campos espacio-temporal indefinidos”. Anthony Giddens. *Les conséquences de la modernité*. París: L'Harmattan, 1994, p. 30.

⁷⁰ Carozzi, *op. cit.*, p. 221. Sería interesante ampliar esta reflexión a partir del análisis de Giddens, ya que parece que otra característica de la modernidad encuentra también eco en el new age. El *disembedding* viene acompañado con la reflexividad que se refiere, generalmente, a la revisión constante de los acervos sobre la acción social y sobre el medio ambiente, a la luz de nuevas informaciones y conocimientos (Anthony Giddens. *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford: Stanford University Press, 1991, pp. 14-21). Según Giddens, el Yo constituye un proyecto reflexivo en modernidad, es decir que debe ser constantemente descubierto y reconstruido, no sólo tras una posible crisis, sino en función de los cambios sociales constantes que sufre el individuo. La reflexividad del Yo repercute en todos los aspectos de la vida individual (y social), del cuerpo hasta la vida psíquica. El new age podría entonces pensarse como una expresión de la reflexividad del Yo.

⁷¹ Heelas, *The New Age Movement...*

esta lógica, es este ser perfecto dentro de la persona el que conduce al individuo a la transformación espiritual, y no su propia conciencia o una autoridad exterior. Esta esencia es libre de toda obligación social, es asocial por excelencia, como lo muestra el análisis de Carozzi.⁷² La elección de las prácticas y de los líderes se hace entonces "intuitivamente", guiada por la "chispa divina" o por el Yo interior. La voluntad de autonomía del individuo se encuentra así sacralizada en el new age.⁷³

Según esta misma lógica, se borra toda referencia a la autoridad en el discurso de los líderes del movimiento. En los cursos y los talleres se asigna toda acción y todo conocimiento a la esencia divina y al cuerpo, igualmente asocial, pero nunca al profesor que asume el papel de un simple coadyuvante.⁷⁴ El ideal de autonomía se refleja también en la organización del movimiento que evita, en numerosos casos, las formas comunitarias estables. Este ideal se refleja con claridad en el discurso de algunos líderes y miembros argentinos que no reconocen el new age como movimiento, considerando la difusión del interés por el desarrollo de la espiritualidad como una consecuencia natural de la evolución de la humanidad.⁷⁵ Además, en las enseñanzas, la atención se concentra sobre todo en los agentes asociales que entran en juego en la terapia. Así pues, la eficacia de la terapia no se asigna a la interacción con otros individuos, sino a la interacción con agentes asociales; la experiencia positiva que puede ofrecer una terapia o una formación no se asocia entonces con lazos sociales externos o internos al circuito alternativo, lo que valoriza aún más y legitima las relaciones efímeras establecidas durante talleres y seminarios que permiten acceder a tales experiencias.

⁷² *Op. cit.* Los escritos de esta autora están basados por otra parte en una investigación de campo profundizada que efectuó entre los grupos new age de Buenos Aires. Pretendía seguir la movilidad de los adeptos mediante su participación en numerosos talleres y *workshops*, así como por medio de la recopilación de las historias de vida de veinticinco miembros activos del circuito alternativo de esta ciudad. Cfr. Julia Carozzi. *Nueva Era y terapias alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Católica Argentina, 2000, p. 230.

⁷³ Carozzi, "La religión de la autonomía...", p. 7.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 13-16.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 8.

La movilidad de los adeptos entre los distintos centros se traduce a su vez en un discurso que retoma la imagen de la energía, sinónimo de vitalidad y salud, que fluctúa y circula sin cesar.⁷⁶ La contradicción aparente entre la centralidad del individuo y la pertenencia al grupo se soluciona entonces dentro del new age a través de la sacralización de la autonomía y de las relaciones efímeras que se pueden observar a menudo en éste. La sacralización del Yo y de la autonomía aparece así, mediante investigaciones de campo profundizadas, como uno de los principios estructurantes del new age que aparece finalmente como una religión para un mundo en movimiento.

El análisis crítico de la literatura acerca del new age permitió entrever las dificultades principales del análisis sociológico de los nuevos fenómenos religiosos de la modernidad. Tratándose de un universo en construcción constante, que articula a la vez referencias universalizantes y particularizantes, y debido a la escasez de conocimientos obtenidos hasta ahora, el new age no se deja fácilmente definir ni teorizar. Las generalizaciones precipitadas que se encuentran en los escritos franceses llevan a contradicciones que conducen a la reflexión hacia un callejón sin salida, como, en particular, el hecho de considerar el new age como una simple reacción a la modernidad. La organización del movimiento en redes, desprovista de autoridad centralizadora, así como la preeminencia de la experiencia personal en las prácticas, vuelve problemática la comprensión de la relación entre grupo e individuo en los estudios franceses. La motivación, las circunstancias y los distintos grados de adhesión a los nuevos movimientos religiosos son borrados en los análisis, lo que impide medir la amplitud y el alcance del fenómeno y ver más claramente la relación que mantiene con la contemporaneidad, así como la lógica común que reúne las representaciones y prácticas

⁷⁶ Carozzi, "Ready to move along..."

diversas movilizadas por el new age. La cuestión de la adaptación de prácticas religiosas alejadas en el tiempo y en el espacio, así como la de la traducción entre distintos sistemas simbólicos, merecen también profundizarse en las investigaciones futuras.

La puesta en perspectiva histórica de los orígenes del movimiento puso de manifiesto que algunas de sus concepciones centrales se remontan a las corrientes espiritualistas del siglo XIX, aquí consideradas como equivalentes espirituales de las ideologías del progreso, asociadas con la modernidad y con la evolución social, y paralelas a la evolución espiritual de la humanidad. La contracultura no generó entonces las representaciones y prácticas del new age, pero sí contribuyó a perfeccionarlas y a volverlas accesibles a un público más amplio, dándoles una visibilidad social más importante. La interpretación del new age como reacción a la modernidad, alegada por algunos autores, resulta así infundada. Conviene más bien verlo como una expresión particular de la apropiación de los valores de la sociedad global. Estas prácticas no se presentan entonces como una reacción a algunas características de la contemporaneidad a menudo interpretadas como una clase de patología social en los trabajos de los sociólogos franceses. Pueden entonces considerarse como expresiones particulares de los valores de la modernidad que no son de ninguna manera extranjera a la dinámica de las instituciones modernas, como lo sugieren los análisis de Giddens.

La multiplicación de los datos de campo, la incorporación de los análisis antropológicos en las reflexiones sociológicas y la apertura a las investigaciones efectuadas en otros contextos socioculturales parecen indispensables con el fin de multiplicar los puntos de vista, definir ejes de comparación y hacer progresar la investigación acerca de los nuevos movimientos religiosos en Francia y en otros lugares. Las características innovadoras de los NMR y del new age que parecen desconcertar a los sociólogos franceses de la religión, como la mercantilización de las prácticas y la creación de redes transnacionales, podrían entonces reinterpretarse en el seno de un nuevo modelo más operativo y proporcionar más informaciones acerca de la modernidad religiosa.

BIBLIOGRAFÍA

- Albanese, Catherine L. "The Magical Staff: Quantum Healing in the New Age". J. R. Lewis y J. Gordon Melton (eds.). *Perspectives on the New Age*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- Alexander, Kay. "Roots of the New Age". J. R. Lewis y J. Gordon Melton (eds.). *Perspectives on the New Age*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- Altglas, Véronique. "Living in harmony: le souffle à des fins thérapeutiques". *Ethnologie française*, vol. xxx, núm. 4, 2000, pp. 545-553.
- Bainbridge, William Sims. *The Sociology of Religious Movements*. Nueva York-Londres: Routledge, 1997.
- Blavatsky, Helena Petrovna. *Isis dévoilée*. París: Ed. Théosophique, 1913-1921, iv vols.
- Capone, Stefania. "A propos des notions de globalisation et de transnationalisation". *Civilisations*, vol. LI, núms. 1-2, 2004, pp. 11-34.
- Carozzi, Maria Julia. "La religión de la autonomía: Nueva Era y nuevos movimientos sociales (o Nueva Era: la autonomía como religión)". Ponencia presentada en *VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina*. São Paulo, 1998.
- *Nueva Era y terapias alternativas. Construyendo significados en el discurso y la Interacción*. Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Católica Argentina, 2000.
- "Ready to move along: The Sacralization of Disembedding in the New Age Movement and the Alternative Circuit in Buenos Aires". *Civilisations*, vol. LI, núms. 1-2, 2003, pp. 139-154.
- Champion, Françoise. "Les sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique-ésotérique". *Archives de Sciences sociales des Religions*, vol. 67, núm. 1, 1989, pp. 155-169.
- "La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psychoreligieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains". F. Champion y D. Hervieu-Léger. *De l'émotion en religion*, París: Centurion, 1990, pp. 17-70.

- "La croyance en l'alliance de la science et de la religion dans les nouveaux courants mystiques et ésotériques". *Archives de Sciences sociales des Religions*, vol. 82, abril-junio de 1993, pp. 205-222.
- "Religieux flottant, éclectisme et synchrétismes". J. Delumeau (ed.). Paris: Fayard, 1993, pp. 741-772.
- "La 'nébuleuse mystique-ésotérique': une décomposition du religieux entre humanisme revisité, magique, psychologique". F. Laplantine (ed.). *Le défi magique I. Esotérisme, occultisme, spiritisme*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1994.
- "La religion à l'épreuve des NMR". *Ethnologie française*, vol. XXX, núm. 4, 2000, pp. 525-533.
- y Hervieu-Léger. *De l'emotion en religion*. Paris: Centurion, 1990.
- y Louis Hourmant. "Nouveaux mouvements religieux' et sectes". F. Champion y M. Cohen (eds.). *Sectes et démocratie*. Paris: Seuil, 1999, pp. 59-85.
- Delumeau, Jean (dir.). *Le fait religieux*. Paris: Fayard, 1993.
- Diem, Andrea Grace y James R. Lewis. "Imagining India: The Influence of Hinduism on the New Age Movement". J. R. Lewis y J. Gordon Melton (eds.). *Perspectives on the New Age*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- Ellwood, Robert. "How New is New Age?" J. R. Lewis y J. Gordon Melton (eds.). *Perspectives on the New Age*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- Ferreux, Marie-Jeanne. *Le New-Age. Ritualités et mythologies contemporaines*. Paris: L'Harmattan, 2000.
- Giddens, Anthony. *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford: Stanford University Press, 1991.
- *Les conséquences de la modernité*. Paris: L'Harmattan, 1994.
- Hannerz, Ulf. *Transnational connections*. Londres-Nueva York: Routledge, 1996.
- Heelas, Paul. "The New Age in Cultural Context: the Premodern, the Modern and the Postmodern". *Religion*, vol. 23, núm. 2, 1993, pp. 103-116.

- *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell, 1996.
- Hervieu-Léger, Danièle. “Renouveaux émotionnels contemporains. Fin de la sécularisation ou fin de la religion?” F. Champion y D. Hervieu-Léger (eds.). *De l’émotion en religion*. Paris: Centurion, 1990.
- *La religion pour mémoire*. Paris: Editions du cerf, 1993.
- *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris: Flammarion, 1999.
- Huxley, Aldous. *La philosophie éternelle*. Paris: Seuil, 1977.
- Koné, Alioune. “Le zen en Occident: un vieux vin dans une nouvelle bouteille”. *Ethnologie française*, vol. xxx, núm. 4, 2000, pp. 535-543.
- Lenclud, Gérard. “Qu’est-ce que la tradition?”. M. Détienné (ed.). *Transcrire les mythologies. Tradition, écriture, historicité*. Paris: Albin Michel, 1994.
- Lewis, James R. “Approaches to the Study of the New Age Movement”. J. R. Lewis y J. Gordon Melton (eds.). *Perspectives on the New Age*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- Lyon, David. “Bit of a Circus: Notes on Postmodernity and the New Age”. *Religion*, vol. 23, núm. 2, 1993, pp. 117-126.
- Rocchi, Valérie. “Du Nouvel Age aux réseaux psychomystiques”. *Ethnologie française*, vol. xxx, núm. 4, 2000, pp. 583-590.
- Teilhard de Chardin, Pierre. *Le phénomène humain*. Paris: Seuil, 1955.
- Van Hove, Hildegard. “L’émergence d’un ‘marché spirituel’”. *Social Compass*, vol. 46, núm. 2, 1999, pp. 161-172.
- Veer, Peter van der. “Transnational religion”. Ponencia presentada en Transnational Migration: Comparative Perspectives. Princeton University, 30 junio-1 julio, 2001.
- York, Michael. “Le supermarché religieux: ancrages locaux du Nouvel Age au sein du réseau mondial”. *Social Compass*, vol. 46, núm. 2, 1999, pp. 173-179.

LA ESTETIZACIÓN Y LOS USOS CULTURALES DE LA DANZA CONCHERA-AZTECA

Renée de la Torre

CIESAS-Occidente

Este trabajo tiene como principal propósito reconstruir la transformación simbólica, narrativa y estética de la identidad danzante conchera-azteca, en relación con los cambios históricos que permitieron conservar, transformar, revivir o reinventar las raíces de una tradición danzante.¹ Utilizaré el término “conchero-azteca” para referirme a las

¹ El trabajo de investigación se basa en dos estrategias: 1) un trabajo etnográfico a profundidad de las prácticas simbólicas y la vida cotidiana del grupo de danza Grupo Ritual Azteca Hermanos Plascencia de Guadalajara, el cual se eligió por ser uno de los de más tradición en la ciudad y porque está abierto a la relación con actores de la “neomexicanidad” (híbrido de mexicanidad y nativismo, con tendencia new age). Dicha etnografía plantea describir: organización interna, redes, genealogía, historia, actividades rituales y culturales; simbología y matrices discursivas, vida cotidiana y prácticas simbólicas de sus participantes. 2) Una etnografía de itinerarios transculturales que da seguimiento a los trayectos y circuitos de los buscadores espirituales que representan nodos de redes y que transversalizan y conectan las danzas tradicionales con redes alternativas de alcances internacionales. Además, para la reconstrucción histórica de la danza conchera-azteca, he realizado entrevistas personales con grandes generales de las danzas concheras o aztecas de diferentes lugares del país, entre ellos: los generales Miguel Ángel y Andrés Pineda (descendientes de Manuel Pineda, del DF); Rogelio y José Rosas (descendientes de Jerónimo Rosas, del Estado de México); Florencio Osorio (heredero del general Gabriel Osorio, grupo de danza conchera de la ciudad de México); Manuel Campos (quien se dice descendiente del indio Conin, de Querétaro); Rosita Maya (hija adoptiva del capitán Francisco Díaz, de la ciudad de México); Juan y Rosendo Plascencia (generales del Grupo Danza Ritual Azteca Hermanos Plascencia de Guadalajara).

danzas, ya que tanto los estudiosos de la danza como los mismos actores manifiestan la dificultad para distinguir nítidamente a los grupos concheros de los grupos aztecas. Aun cuando hay argumentos estilísticos (el traje, los pasos, las coreografías y los ritmos) para diferenciarlos, existe discrepancia sobre dichas fronteras porque los grupos de danza urbanos fueron en un inicio “grupos de conquista”. A partir de finales del siglo XIX y principios del XX, muchos de ellos fueron “conquistados” y reconvertidos a concheros; posteriormente, a partir de los años cuarenta muchos de éstos adoptaron la estética e identidad azteca. En el correr de la década de los sesenta estos grupos se vinculan con el movimiento de la mexicanidad, y otros más, hacia los años ochenta, se relacionan con la neomexicanidad.

En este trabajo se atenderá el proceso de estetización/intelectualización a partir del cual se transformaron los sentidos simbólicos de la danza conchera y sus alcances transculturales. El énfasis en reconstruir estas transformaciones se debe a que fueron las que permitieron desanclar las prácticas dancísticas de su medio de origen, y de su sentido religioso ligado al catolicismo popular, así como de su característica étnica y de su territorio original, para de allí desplazarse a otros contextos y, posteriormente, reanclarse en otras capas de la sociedad tanto en el ámbito nacional como en los horizontes transnacionales. A lo largo de esta revisión de la transformación estética y de los usos culturales del movimiento conchero, se reconstruirán las transformaciones culturales que esta práctica ha sufrido a lo largo de su historia: los sentidos legitimadores de las nuevas estéticas, la interacción e intercambio cultural con otras redes de individuos, su práctica y uso en otros campos especializados, y su translocalización en nuevos territorios.

Dado que el objetivo es entender las transformaciones estéticas de la danza conchero-azteca, habrá que atender dos dimensiones esenciales de esta visión: la forma y su significación. En cuanto a la forma, me concentraré en atender los cambios en las expresiones y manifestaciones estéticas, no sólo como representaciones, sino como dispositivos de la memoria, en la medida en que contribuyen a forjar y renovar los

procesos identitarios y la memoria donde se sustenta la “tradición” de los grupos danzantes concheros aztecas.² Los procesos de significación se analizarán en relación con las coordenadas históricas que demarcan la integración de la “simbología azteca”, entendidos como “formaciones discursivas” (en el sentido de Foucault)³ que operan como matrices legitimadoras de discursos hegemónicos; sobre todo, se atenderá la relación de las estéticas con los contenidos y símbolos que en un momento histórico se convierten en emblemas de la identidad nacional. Presentaré distintas etapas por las que históricamente ha pasado la definición de la identidad de las danzas, conocidas en la actualidad como conchero-aztecas: 1) la conquista católica y la resistencia cultural indígena; 2) de la marginalidad étnica a la subalternidad urbana; 3) el nacionalismo histórico; 4) el nacionalismo cultural de masas; 5) la mexicanidad; y 6) la neomexicanidad.

PRIMERA ETAPA. LA CONQUISTA CATÓLICA Y LA RESISTENCIA CULTURAL INDÍGENA

El cronista fray Bernardino de Sahagún, quien llegó a México en 1529, advirtió en distintas ocasiones del simulacro que se vivía en la conquista evangelizadora. Los españoles promovieron una estrategia de conquista espiritual mediante la propagación de imágenes y santuarios, con lo cual intentaban sustituir la idolatría por la veneración de imágenes católicas.⁴ Por su parte, los indígenas aparentaban aceptar y

² Cuando me refiero a tradición lo hago con base en la propuesta de Eric Hobsbawm y Terence Ranger. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. Ésta la entendemos como una construcción cultural dinámica que se reinventa para actualizarse, y no como una narrativa estática que reproduce los sucesos pasados, sino que recrea y actualiza la memoria.

³ Michel Foucault. *La arqueología del saber*, México: Siglo XXI, 1970.

⁴ Serge Gruzinski. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. México: FCE, 1990.

practicar el culto y la devoción a las nuevas imágenes, pero ocultaban tras ellas el significado de sus anteriores dioses.

Las danzas indígenas son un componente medular de esta doble estrategia de sustitución, por parte de los frailes evangelizadores, y de simulacro creyente, por parte de los pueblos indígenas, mediante la cual se dio una aparente aceptación de la religiosidad cristiana. Los pueblos indígenas fingían practicar con fervor la religiosidad católica, pero practicaban una doble religión, al mantener ocultos tras las nuevas fiestas e imágenes a sus propios dioses y festividades; de hecho, detrás de los altares muchas veces escondieron a sus dioses “ídolos”, aquellos que los españoles intentaron destruir. Aún así, los indígenas ocultaron significados de la religión indígena bajo los significantes cristianos. Mediante esta estrategia de simulacro creyente es que la cosmovisión indígena ha logrado resistir y mantenerse vigente, aunque fragmentada e incompleta, hasta la actualidad.

Esto ha mantenido un significado oculto de la religiosidad popular, que en un inicio fue de resistencia y que actualmente los grupos concheros interpretan como una reconquista cultural.

Las danzas rituales han tenido a lo largo de estos siglos una función de gran importancia tanto en la resistencia cultural como en la innovación permanente de la identidad y los símbolos que aluden al pasado prehispánico. Por ejemplo, Sahagún señalaba que la idolatría se practicaba mediante las danzas, pues con éstas festejaban a la virgen de Guadalupe así como a sus dioses paganos.⁵

⁵ Así lo describió fray Bernardino de Sahagún: “Como llegava esta imagen [se refiere a la Virgen de Guadalupe] a la casa del que havia de hazerle fiesta con danzas y cantares, con ellos usavan, porque esta manera de danzar y bailar es muy diferente de nuestros bailes y danzas, pongo aquí la manera que tienen en estas danzas o bailes que por otro nombre se llaman areitos, y en su lengua se llaman maceoztli. Juntábanse muchos de dos en dos, o de tres en tres, en un gran corro según la cantidad de los que eran, llevando flores en las manos y ataviados con plumajes; azían todos a una un mismo meneo con el cuerpo y con los pies y con las manos, cosa bien de ver y bien artificiosa; todos los meneos ivan según el son que tañían los tañedores del tambor y del teponaztli. Con esto ivan cantando”. *Historia General de las Cosas de la Nueva España* (edición de Juan Carlos Temprano). Madrid: Editorial Promo, 2003, tt. I y II, p. 76.

En el México prehispánico la danza era parte esencial del sistema ritual mediante el cual se experimentaba una manera de establecer relación directa entre el hombre-la sociedad-dios y la naturaleza. Ésta tenía un sentido cósmico (no sólo representaba el movimiento del universo, sino que se creía que danzando era como el universo se mantenía en movimiento) y formaba además parte central de los rituales “mágicos”, ya que para los aztecas era un medio para obtener los favores de los dioses.⁶

La danza también fungía como eje articulador de la vida social, política y religiosa de dichas sociedades: los guerreros bailaban antes de ir a la guerra, lo hacían previo a los sacrificios, y se danzaba en casi todas las fiestas del calendario ritual azteca. Sin embargo, durante la conquista esta actividad ritual fue prohibida por los españoles por considerarla una práctica idolátrica, y a la vez los frailes buscaron sustituirla por la danza de moros y cristianos, introduciendo así su propio sistema ritual, que representaba el triunfo de los españoles y de la catolicidad sobre los moros (ahora indígenas).⁷ En las “danzas de conquista” confluyeron la religiosidad indígena con el catolicismo popular, y en ellas se recreó el sincretismo indígena-católico que caracteriza a las danzas concheras contemporáneas. Pero a diferencia de las danzas de conquista, las concheras y concheras-aztecas a lo largo de su historia han adquirido y recuperado el simbolismo nativista del sistema religioso y ritual en el que se inscribe la danza.

Aunque no se sabe con precisión el origen de las danzas concheras, la versión más aceptada es que éstas nacieron en la zona del Bajío (en los estados de Querétaro y Guanajuato), entre los indios otomíes.⁸

⁶ María Stenn. *Ponte a bailar, tú que reinas. Antropología de la danza prehispánica*. México: Joaquín Mortiz, 1990, p. 29.

⁷ Arturo Warman. *La danza de moros y cristianos*. México: SEP, 1972 (SepSetentas).

⁸ En la crónica de la fundación de Querétaro se cita así el pasaje de la batalla: “Llegó la Fe Cristiana y con ella Conín, el indio tlaxcalteca, que al trueque de sayal, huipiles, y enaguas, amigo de los Huachiles de la Cañada de Pathé. También lo hizo con el español Hernán Pérez de Boca-negra, quien lo ‘convenciera’ de la necesidad de someterse pacíficamente a los conquistadores. Con Conín fueron ‘convencidos’ los habitantes de la Cañada y del

Gabriel Moedano cita documentos publicados por el profesor Higinio Vázquez de Santa Ana (1940), en los cuales se hace referencia a un queretano otomí que en 1838 intenta reorganizar los grupos de danza chichimeca y redacta un plan para la instalación de un gobierno que asegure “las costumbres y devociones de los indígenas”.⁹ En este documento aparecen ya los elementos emblemáticos de las actuales danzas concheras: las obligaciones de danzar; el atuendo: “vestidos de penachos de plumas, rosarios largos y numerosos de patoles o colorines, carcax al hombro”; los lugares: “frente a palacios municipales e iglesias”; los instrumentos musicales: “al son de guitarras formadas con la concha de armadillo y alrededor de una enorme bandera cubierta de pinturas llena de remiendos”.¹⁰

SEGUNDA ETAPA. LA ÉPOCA LIBERAL Y EL SURGIMIENTO DE LAS CONQUISTAS CONCHERAS

A finales del siglo XIX los danzantes chichimecas, conocidos posteriormente como concheros, iniciaron “la conquista” de nuevos adeptos al asistir a las principales festividades religiosas de los santuarios masivos del país; sobre todo, la tradición conchera se llevó hacia el centro de México.

A partir de la guerra de independencia, México buscaba construir su nacionalidad; así, se emprende un rescate de las diferentes influencias culturales, de donde surgen distintos planes para incluir la presencia

Valle de Maxei, dándose al alborar el 25 de julio de 1531, al filo de la seis de la mañana un simulacro de batalla, entre gritos, clarines, tambores y chocar de cuerpos. Batalla de antemano perdida por los otomíes, chichimecas y que en venganza formaron un nuevo Dios que diera hegemonía a su raza hasta nuestros días”. José Félix Zavala. *La fundación de Querétaro*. Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro, 1985, p. 14.

⁹ Para ver a un danzante indígena de Querétaro véase la fotografía de García Romualdo, “Retrato, Guanajuato, México, 1905-1914” en Erica Billeter. *Canto a la realidad. Fotografía Latinoamericana 1860-1993*. Madrid: Lunwerg Editores, 2003.

¹⁰ Gabriel Moedano. “La danza de los concheros de Querétaro”. *Universidad*. Querétaro: Universidad de Querétaro, núms. 23/24, 1984, p.7.

del pasado indígena en la cultura nacional, esto dentro del proyecto de “nacionalismo histórico”. Una de esas influencias fue la mitificación de Cuauhtémoc, el último rey (*tlatoani*) del pueblo azteca, ya que los intelectuales liberales coincidían en su admiración por él y lo reconocían como un héroe defensor de la patria.¹¹

Al término del siglo XIX, surge un movimiento artístico que plasma a los indígenas como “nobles defensores de la patria”. Esta corriente estética será retomada por el movimiento liberal nacionalista, en el cual los héroes indígenas son considerados, junto con los ilustres hombres de la independencia, como los primeros en defender a la patria.¹²

Porfirio Díaz, además de realizar el rescate y conservación de importantes joyas arqueológicas, erigió el monumento piramidal dedicado a Cuauhtémoc en el Paseo de la Reforma en 1887. Este monumento recordaba al último monarca mexica como un gran defensor de la patria:

La altiva estatua del príncipe mexica en el pedestal era ejemplo de la moda indigenista (neoazteca) en el arte académico de las últimas décadas del siglo XIX. La pintura y la escultura solían evocar escenas del ‘mundo antiguo’ con indios de cuerpo apolíneo, toga romana y rostro de apache.¹³

El monumento a Cuauhtémoc se convirtió en los años cincuenta en un santuario cívico, a donde acudían los grupos danzantes concheros a realizar sus rituales en honor al último *tlatoani*; con el tiempo esto se instauró como una tradición azteca de los danzantes de la ciudad de México.¹⁴ Como lo testimonia el general Florencio Osorio,

era una ‘obligación’ antigua de los concheros, que actualmente se lleva a cabo en el zócalo. Don Florencio considera que es muy importante la figura de

¹¹ Enrique Krauze. *La presencia del pasado*. México: Tusquets Editores, 2005, p. 92.

¹² Enrique Florescano. *Imágenes de la patria*. México: Taurus, 2005, p. 191.

¹³ Krauze, *op. cit.*, p. 21.

¹⁴ Entrevista personal con Florencio Osorio, general de la Mesa de Cristo Rey, Guanajuato, 13 de octubre de 2006.

Cuahtémoc, porque defendió con su sangre a su pueblo, y por ende, es digno de reconocimiento.¹⁵

Esta concepción de lo indígena, como visión heroica del pasado, fue compartida por los liberales y por algunos grupos de danza tradicional, quienes hicieron de la peregrinación al monumento de Cuahtémoc un acto cívico, vinculado con las festividades promovidas por el estado. Sin embargo, aunque reivindica el glorioso pasado indígena, no rinde homenaje a las etnias vivas, sólo refuerza la mitificación de un aspecto de lo indígena que concentra la diversidad en su expresión de lo azteca y que lo sitúa en la fase final del periodo prehispánico.



FOTOGRAFÍA 1. Danza de conquista Águila negra (principios del siglo xx). Fotografía del archivo de Juan Plascencia, fundador en 1936 del Grupo de Danza Ritual Azteca Hermanos Plascencia de Guadalajara.¹⁶

¹⁵ Citado en Jelenea Galovic. *Los grupos místico-espirituales de la actualidad*. México: Plaza y Valdés, 2002, p. 567.

¹⁶ Esta fotografía forma parte del álbum familiar de Rosendo Plascencia, hermano de Juan y actual director del grupo de danza. Rosendo me comentó que le había cortado la parte inferior a la imagen para que no se viera que el “indio” traía zapatos modernos y no guaraches.

Una primera significación de las “danzas de conquista” fue su carácter evangelizador dentro de la estrategia de los frailes católicos; una segunda es la que se refiere a la reconquista conchera que se basa tanto en ganar nuevos adeptos para la danza, en conquistar reciprocidades para el cumplimiento de las obligaciones para con los santos y vírgenes, en levantar nuevas “mesas” (altares domésticos) en otros lugares, como en convertir a los danzantes de los bailes de “conquista” (aquellos que representan las batallas de españoles e indígenas, mediante coloquios y danzas) que frecuentan las principales fiestas devocionales en los grandes santuarios católicos del país.

Durante la colonia hasta principios del siglo xx, la danza ritual estuvo ligada a las fiestas católicas. Los testimonios de los jefes de las actuales danzas “aztecas” dan cuenta de que hasta mediados del siglo xix sus grupos eran danzas de conquista. En las fotografías y grabados existentes donde se observan los grupos danzantes de la ciudad de México y de Guadalajara de principios del siglo xx, ya aparecen grupos concheros, pero no corroboran la existencia de las tradiciones danzantes aztecas.¹⁷ Más bien vemos a danzantes vestidos a la usanza de danzas incorporadas a las de conquista, como por ejemplo los matachines de Zacatecas, los sonajeros de Tuxpan (Jalisco) o “patíos”¹⁸ y los concheros del Bajío (Querétaro y Guanajuato).

No sólo son danzas de conquista porque los concheros conquistaron, sino también porque las “danzas de conquista” (como fueron las de la ciudad de México y Guadalajara) fueron reconquistadas por las danzas concheras. Los “conquistadores” concheros levantaron estandartes y dejaron establecidas “mesas” en las ciudades, por ejemplo en Guadalajara y en el DF, donde se tenía la obligación de mantener las prácticas de la tradición conchera, al comprometer a los nuevos capitanes a seguir el reglamento bajo juramento: continuidad del ritual

¹⁷ Cfr. Frances Toor. *A Treasury of Mexican Folkways*. Nueva York: Crown Publishers, 1947.

¹⁸ En referencia a las danzas de los tapatíos; forma coloquial de nombrar a los habitantes de Guadalajara.

danzante en ciertos santuarios, limpias, alabanzas, velaciones, el culto a los antepasados, etcétera.

Se dice que Jesús Gutiérrez, quien era el gran alférez de Nuestra Señora de Guanajuato, se trasladó en 1876 de Guanajuato a la ciudad de México, donde fundó la primera mesa conchera en México; su estandarte es hasta la actualidad venerado como “la reliquia general”. Los grupos de danza conchera fueron expandiéndose por los alrededores de la ciudad de México, con el fin de llevar a cabo la conquista conchera “no porque aquí no hubiera danzas, sino porque existía una gran división y él los unió y renovó todos los métodos. Quince años permaneció en México el General Gutiérrez y después regresó al Llanito, donde colocó la luz de aceite que iba a arder eternamente para todos los grupos de danza. Esto ocurrió en 1891”.¹⁹ Don Jesús murió a principios de los años treinta del siglo xx y en 1935 su heredero de bandera, su hijo Ignacio, fue nombrado jefe de todas las danzas, tanto de los Altos y Bajíos, y fue proclamado “Capitán general de las danzas de la Gran Tenochtitlán” (el DF y el Estado de México, Tlaxcala, Puebla y Morelos). Esta unidad de la danza con un jefe único duró cincuenta años (hasta 1985).

TERCERA ETAPA. EL NACIONALISMO DE MASAS Y LA AZTEQUIZACIÓN DE LAS DANZAS CONCHERAS

A partir de los años treinta, después de un largo tiempo de revolución, que casi terminó con la danza en las ciudades, nace una propuesta artística conocida como “nacionalismo cultural”,²⁰ que se distingue del nacionalismo histórico porque es propuesto por los creadores revolucionarios y de izquierda, aunque después es apoyado por el Estado mismo para llevar a cabo el proyecto nacionalista, mediante el cual se

¹⁹ Testimonio de Florencio Gutiérrez (nieto de don Jesús). Galovic, *op. cit.*, p. 547.

²⁰ Josefina La Valle. *En busca de la danza moderna mexicana (dos ensayos)*. México: UNAM, 2002, p. 45.



FOTOGRAFÍA 2. Danzantes concheros-chichimecas del Distrito Federal. Frances Toor. *A Treasury of Mexican Folkways*. Nueva York: Crown Publishers, 1947.

retoma el folclor de los pueblos y pasado indígenas como cimiento del proyecto de nación basado en conformar el mestizaje.

Durante principios del siglo xx en la ciudad de México se desarrolló una nueva versión, aztequizada, de la danza conchera chichimeca, “hasta el punto de que mucha gente piensa hoy que ella es originaria de la ciudad de México”.²¹

Las características estéticas de los danzantes de la ciudad de México parecían estar muy asociadas con las tradiciones del occidente y del Bajío, entonces, ¿cómo se instauró o transformó la estética de las danzas hacia su identidad azteca?

²¹ Francisco de la Peña. *Los hijos del sexto sol*. México: INAH, 2002, p. 51.

Los testimonios señalan que fue el general Manuel Pineda²² quien a finales de los años treinta introdujo el traje azteca a las danzas concheras. Cuentan sus descendientes directos que

cuando mi padre danzaba todas las danzas se llamaban danzas de conquista y eran muy diferentes a las de ahora. En aquel entonces el traje que se usaba en la ciudad de México se llamaba *patío*, derivado de tapatíos. Se borra el *patío* y se viene el conchero. A lo largo de los años se fue cambiando el modo de vestir de los danzantes, y pasaron a ser danzas de conquista o concheros.²³

Manuel Pineda cambió el traje tradicional de conchero (falda larga y traje como de fraile pero indígena) por el traje azteca (taparrabos), inspirándose en los códices y murales de Cuernavaca:

Mi padre es el precursor de la danza azteca, él es el pionero y el que la nombra así. Mi padre se pone a investigar en los códices, se va a Cuernavaca al palacio de Cortés a ver a los dioses aztecas y descubre que los concheros corresponden a la tradición de los chichimecas, entonces él decide volver a la tradición de los habitantes originarios del Anáhuac. Él es el que crea el renacimiento en el traje azteca, esto lo hace por el año de 1938, y decide rediseñar el traje introduciendo el taparrabos y el pectoral.²⁴ Cuando él fue vestido de azteca a danzar a Chalma lo meten a la cárcel y lo tachan de deshonesto y de exhibicionista. Lo golpean otros jefes, capitanes de danzas concheras, y lo quieren matar.²⁵

²² El general Pineda comenzó a danzar en 1922, con el grupo de Jesús Medina, que era un grupo de danza de conquista en el Estado de México. Levantó su propia mesa en los años treinta, en honor a San Miguel Arcángel, y el oratorio o cuartel se encontraba en una vecindad del centro de la ciudad de México, en la colonia Morelos.

²³ Entrevista personal con Miguel Ángel Pineda, heredero directo del general Manuel Pineda, general de la danza Azteca del príncipe San Miguel, de la ciudad de México, 2 de octubre de 2005.

²⁴ Existen discrepancias acerca de la fecha en que se realizó la primera danza de Chalma con traje de azteca, pues según el testimonio de Martha Stone (*At the Sign of Midnight: the Concheros Dance Cult of Mexico*. Tucson: The University of Arizona Press, 1975) esto sucedió en 1940. Fernando Flores Moncada (*La tradición mexicana en Iztapalapa*. México: Delegación Iztapalapa, 1996) se refiere a este hecho entre 1939 y 1949. En lo que todos coinciden es que efectivamente el que introdujo el traje azteca fue Manuel Pineda, y que la primera vez sucedió en la fiesta de Chalma.

²⁵ Entrevista personal con Miguel Ángel Pineda, 1º de octubre del 2005.

Sin embargo, pese a las críticas y resistencias,²⁶ con el tiempo el traje azteca fue adoptado por la mayoría de los grupos concheros y de conquista. También en la danza se introdujeron nuevos instrumentos prehispánicos como el *huéhuatl*, el *teponaxtle* y los caracoles. Los pasos de la danza se hicieron más rápidos y las coreografías más complicadas. Junto con la estética, también se sembró “el orgullo por sus antecedentes prehispánicos”.²⁷ No obstante, cuando se observa la estética representada en la actualidad por las danzas aztecas es difícil equipararla con las imágenes de los códices, y nos hace preguntarnos acerca de qué elementos y discursos realmente inspiraron la estética azteca de las danzas.



FOTOGRAFÍA 3. San Miguel Arcángel: de ángel romano a guerrero azteca alado. Fotografía de Renée de la Torre, ciudad de México, 2 de noviembre de 2005.

²⁶ Como lo asienta Martha Stone, hubo mucha resistencia a la innovación de la tradición, pues para los danzantes concheros el nuevo traje era inmoral. Así lo constata la reacción de don Manuel Luna, quien ante la justificación de que danzaban sin camiseta porque así danzaban los antepasados, respondió indignado: “Ciertamente... pero nuestros antepasados eran salvajes y nosotros somos gente civilizada”. Stone, *op. cit.*, p. 173.

²⁷ Yolot González Torres. *Danza tu palabra. La danza de los concheros*. México: Conaculta-INAH-Plaza y Valdés, 2006, p. 143.

CUARTA ETAPA. DEL EXOTISMO A LA FICCIONALIZACIÓN
DEL LINAJE ANCESTRAL

La pregunta del apartado anterior tiene una respuesta que encontramos en la citada figura del general Manuel Pineda, ya que él trabajaba desde finales de los años treinta en las artes escénicas, y con el tiempo se convirtió en un famoso coreógrafo de la “indigenidad azteca” que inspiró a famosas bailarinas (como a las hermanas Estela y Milagros Inda),²⁸ al propio muralista Diego Rivera y a cineastas de la época de oro del cine mexicano, esto último porque en varias ocasiones, cuando los directores requerían de extras para crear un ambiente indígena popular en sus filmes, contrataban a don Manuel y a su familia:

Algunos grupos lo veían mal, porque a Manuel le gustaba vestir muy lujoso, y además trabajaba en su oratorio, el curaba, y venía gente de todas clases sociales a consultarlo. Hasta Diego Rivera iba a visitarlo, cuando iba a pintar los murales de Chapultepec, fue y se llevó a Manuel para que le ayudara a recrear el paisaje.²⁹

Durante 1930 las artes escénicas y en especial la danza se impregnaron del proyecto del “nacionalismo cultural”. Lo indígena “fue considerado la fuente más segura y genuina de nuestra tradición”.³⁰ Los escenarios acogieron a grupos autóctonos e indígenas de los pueblos de México, que escenificaban sus danzas ceremoniales. También se realizaron espectáculos de masas, como fueron los festivales de Teotihuacan en los que se trató de restaurar las antiguas danzas y rituales aztecas.³¹ Posteriormente las artes escénicas se integraron al proyecto educativo nacional de masas.

Don Manuel Pineda trabajó como colaborador de Luis Márquez (fotógrafo y director escénico), actuó como doble en muchas películas

²⁸ Estela Inda fue la artista estelar del filme *Los Ohridados*, de Luis Buñuel (1950).

²⁹ Entrevista personal con Jerónimo Rosas, danzante casado con Micaela Pineda.

³⁰ La Valle, *op. cit.*, p. 46.

³¹ *Ibid.*, p. 56.

mexicanas, y también diseñó las coreografías de estos filmes durante la época de oro del cine mexicano.³² Este contacto con el mundo del espectáculo y el arte propició que Manuel Pineda llevara la danza (no conchera, sino azteca) a los foros del teatro y del cine.

En 1957, don Manuel fue invitado a realizar una gira teatral-musical por Europa. Fue contratado por *Mister Molf*. Esta gira se desarrolló dentro de la oferta de arte exótico y folclor internacional. Don Manuel y su grupo viajaron durante un año completo dando exhibiciones de su danza “india” en teatros de Bélgica, Francia, Rusia, entre otros.

En ese momento en Europa, especialmente en Francia, la danza se promueve como espectáculo de danza étnica o del mundo, y se ofrece en los teatros como “danza exótica”, en la cual se remarca la estética de lo lejano, lo distante a la cultura occidental europea. Esta visión de lo exótico engendró una visión colonialista de los otros que entonces eran considerados como primitivos, salvajes y bárbaros. Las danzas étnicas fueron reelaboradas por la escenificación de lo espectacular, extraídas de sus contextos culturales (festivos y rituales), para ser presentadas como muestras de culturas exóticas, en las cuales se intensificaba el carácter de la autenticidad y la pureza de lo étnico o racial.³³

Uno de los principales rasgos estéticos que la danza adquirió fue el de recrear la etnicidad mexicana al retomar la escenificación del imperio azteca, del cual se destacaron los atributos de salvajes, bárbaros, bravíos. Esto se ve con claridad en dos escenificaciones que fueron llevadas por la compañía de danza del general Pineda a los teatros europeos, pero que después fueron adoptadas por los grupos de danza ritual azteca: el *Sacrificio de la doncella* y la *Danza del fuego*. Ambas representan la bravía del hombre azteca, quien se presenta como temerario, alguien que puede dominar el dolor extremo (en el caso del contacto

³² Una muy famosa es *La sonrisa de la virgen*, que trata sobre la aparición de la virgen de Guadalupe, en la que el niño que actúa es Mario el Negro Pineda, hijo de don Manuel. También en la película *La torre de marfil*.

³³ Decorret-Ahiha. “L’exotique, l’ethnique et l’authentique: regards et discours sur les danses d’ailleurs”. *Civilisations*, vol. LIII, núms. 1-2, Bruselas, 2006, p. 153.

con el fuego), y que llevado al límite es capaz de ofrendar la vida de las doncellas en un rito a sus dioses.

La danza ritual conchera se transformó en danza azteca al adquirir también una modalidad de espectáculo (coreografías espectaculares como la danza del *Sacrificio de la doncella* y la *Danza del fuego*); pero, al mismo tiempo, y de manera paradójica, contribuyó a una “autoctonización” de las raíces aztecas en la danza conchera, la que impulsó a que se retomara el vestuario y los instrumentos musicales de los pobladores del Anáhuac, y a que se realizara la danza en torno de las deidades aztecas. También se introdujo la traducción de los principales elementos de la danza al náhuatl y la resignificación de los símbolos con un trasfondo azteca. Poco a poco, algunos grupos concheros se fueron “aztequizando”.



FOTOGRAFÍA 4. Publicada en la crónica “En brillante festival se entregaron los Cuauhtémoc”, periódico *Novedades*, marzo de 1953. En la foto Manuel Pineda y Milagros Inda en la representación de *La muerte de la doncella*. El pie de fotografía reseña lo siguiente: “El momento culminante ha llegado: la joven y hermosa princesa —la danzarina Milagros Inda— prisionera de guerra, va a ser inmolada ante Huitzilopochtli. En brazos del fornido guerrero es conducida hacia el ara fatal”.

Por su parte, la puesta en escena del *Sacrificio de la doncella* requiere de conocimientos de actuación dramática para representar el sacrificio y la muerte (incluso se vierte tinta roja para dramatizar la extracción del corazón de la doncella). En esta danza se produce un cuadro plástico cuya actuación guarda un estrecho parecido estético con la obra pictórica de Jesús Helguera, quien como ningún otro artista mexicano, a partir de los años cuarenta, popularizó su arte haciéndolo accesible a todo mexicano, mediante su impresión en las cajas de cerillos y en los calendarios de la empresa Gala de México. La obra de Helguera difundió una idealización de lo indio y del pasado azteca, como se representa en sus obras *El flechador del cielo*, *La mujer dormida*, *La leyenda de los volcanes* y *Grandeza azteca*.³⁴ Un análisis estético de su obra pictórica señala:

Los cuerpos musculosos que el maestro pintó en *Cuauhtémoc*, *El flechador del cielo*, las dos versiones de la *Leyenda de los volcanes*, *el rapto* o *Gesto azteca* y todos los cuerpos masculinos plenos de volumen, fuerza y resistencia ... No pueden dejar de recordar el ideal de belleza de la proporción de siete cabezas en el “cuerpo perfecto” que corresponde espléndidamente a la fuerza evocadora del clasicismo griego. Pero también evoca el uso que de esta herencia estética hizo el nacional socialismo, al cultivar la mística del cuerpo con los músculos castigados durante severos entrenamientos que lo llevan hasta una tensión brutal y al dolor.³⁵

En sus cuadros, Helguera imprimió una visión romántica de los indios mexicanos, que con el tiempo se retomó como parte de las manifestaciones estético-populares de los danzantes, con lo que alimentaron el mito del poderío azteca: la raza con cuerpo perfecto, en posición sublimada (siempre mirando a las alturas), y la imagen del guerrero triunfador, se convirtieron en la estética de la leyenda de una raza ejemplar. Esta artificiosa estética es totalmente emulada y llevada a cuadros plásticos de los danzantes concheros aztecas.

³⁴ Cfr. Jesús Helguera, *Grandeza azteca* en Elia Espinoza. *Jesús Helguera y su pintura, una reflexión*. México: UNAM, 2004.

³⁵ *Ibid.*, p. 111.

QUINTA ETAPA. DEL ESPECTÁCULO A LA MITOLOGÍA AZTECA

Como parte del proceso de “aztequización”, surgieron también elementos que alimentaban la idea de la mitología del linaje azteca basados no sólo en la recreación estética del pasado, sino en la reinención urbana de un linaje imaginario de los aztecas; es el caso de Fernando Flores Moncada, a quien se le apodó “el Príncipe Azteca”. Fernando fue hijo adoptivo del general Pineda, se destacó como danzante en las fiestas religiosas, pero además por su carrera artística, tanto en el mundo del espectáculo como en varias exhibiciones cívicas promovidas dentro del proyecto de educación de masas impulsado por las instituciones gubernamentales.

Fernando acompañaba a mi padre en el mundo del espectáculo, y él se hizo muy famoso como compositor de música folclórica, porque él era un excelente músico y se le llegó a reconocer en el medio artístico como ‘el Principito’, era el ‘Príncipe Azteca’. Fernando se hizo muy famoso, no sólo en México, sino en Estados Unidos y en España. Pero con el tiempo, Fernando se construyó un velo de fantasía de que él era descendiente directo de los aztecas. Nosotros sabíamos que no era verdad, pues lo conocíamos desde pequeño ... y sabíamos que él era mestizo como nosotros, y que no era descendiente directo de indígenas. Fernando escribió un libro en el que dice que él fue hijo de una princesa de Texcoco, y de ahí se creó la leyenda de ‘El Príncipe Azteca’.³⁶

En su libro *La tradición mexicana en Iztapalapa*,³⁷ “El Príncipe Azteca” argumenta que el linaje prehispánico de las compañías de danza de la ciudad de México no se deriva de los concheros del Bajío, sino que es originario del valle de México, y que se mantuvo por tradición oral desde el siglo XVI hasta el presente. Señala que fue don Fernando de Alba Iztlixóchitl, descendiente de los caciques de Texcoco, quien recabó los

³⁶ Entrevista personal con Miguel Ángel Pineda, actual general heredero de la mesa de San Miguel Arcángel, ciudad de México, 2 de octubre de 2005.

³⁷ El libro fue publicado por la Delegación Iztapalapa de la ciudad de México, donde él trabajaba como bibliotecario en 1996.

manuscritos y relatos indígenas acerca de la historia de la danza y quien en 1888 trasformó las danzas en mayordomías.³⁸

El caso de Fernando Moncada no es único, existen otros casos similares donde los danzantes se han inventado el linaje azteca,³⁹ por ejemplo, el famoso Xokonoschtletl Gómorra dice ser descendiente directo de Moctezuma, y desde hace treinta años ha realizado gestiones en 47 países, además de organizar viajes de grupos de danzantes y de miembros del Movimiento Restauracionista de la Mexicanidad⁴⁰ en los exteriores del museo de Viena, para conseguir apoyo y exigir que el

³⁸ González Torres, *op. cit.*, p. 153.

³⁹ Por citar algunos casos sobresalientes mencionaremos a Felipe Aranda (compadre de Manuel Pineda y suegro de Fernando Flores Moncada), quien se “dice ser descendiente de Cuauhtémoc, lo que prueba con una mancha que le aparece en el pecho”, además de que aboga ser el heredero de una “mesa cuyo estandarte dicen fue levantado en la Ciudad de México en el año de 1731”. González Torres, *ibid.*, p. 156. Otro caso es el de Xokonoschtletl, quien se dice descendiente directo de Moctezuma y a quien se le debe una entusiasta campaña para que el gobierno de Austria regrese el penacho de Moctezuma a México; otro caso de gran importancia es el de Salvador Rodríguez Juárez, quien se presenta como descendiente directo de Cuauhtémoc. Fue quien en los años setenta señaló el lugar donde descansaban los restos del *tlatoani* y transmitió la consigna de Cuauhtémoc, que según la creencia fue encomendada a sus familiares para mantener la cultura del Anáhuac oculta, pero viva hasta el presente, y que tendría que salir a la luz y reconquistar culturalmente a México hasta que naciera la nueva era del Sexto Sol, a partir de la cual los aztecas reconquistarían el país. Aunque un grupo de connotados arqueólogos, etnólogos y médicos certificaron la falsedad de los restos, pues comprobaron que eran de distintos individuos, don Salvador es en la actualidad el guardián de la tumba de Cuauhtémoc, donde los seguidores mexicanistas aseguran están enterrados los restos del último *tlatoani*.

⁴⁰ La mexicanidad surge en los años cincuenta de la mano del Movimiento Confederado Restaurador de la Cultura del Anáhuac, como un movimiento más ideológico que religioso, y que tiene como objetivo el rescate de la civilización de Anáhuac de idealizar el pasado azteca y destacar la superioridad racial de los mexicas. Odena Güemes. *Movimiento Confederado Restaurador de la Cultura del Anáhuac*. México: CIESAS, Cuadernos de la Casa Chata 97, 1984. Este movimiento entabló relaciones con importantes jefes danzantes, y le imprimieron a la danza azteca un carácter nativista que rechaza y critica los elementos simbólicos del catolicismo presentes en el carácter sincrético de las danzas concheras. Algunos grupos de danza, como por ejemplo Insignias Aztecas, fueron influidos por la mexicanidad reforzando su carácter azteca. También surgieron nuevos grupos de danzas mexicanistas que realizan sus rituales para las deidades prehispánicas y rechazan de forma tajante a las católicas, ejemplo de estos grupos son los que encontramos danzando en el Zócalo de la ciudad de México.

gobierno de Austria regrese a México el penacho que supuestamente perteneció al emperador azteca Moctezuma.

SEXTA ETAPA. DE LA DANZA AZTECA
AL RESCATE DE LA MEXICANIDAD

Los grupos conocidos como de la mexicanidad se fueron desarrollando a partir de la década de los cincuenta, y se han caracterizado por el aumento de una tendencia nativista azteca que emergió con la fundación del Movimiento Confederado Restaurador de la Cultura del Anáhuac. Este movimiento también creó nuevas versiones estéticas y resignificaciones de la danza conchera azteca, pero a diferencia de los tradicionales busca volver a la “pureza del pasado indígena” *reculturalizando* la danza hacia una tendencia indianista, nacionalista y azteca que rechaza el sincretismo con el catolicismo, con la cultura hispánica y con la cultura moderna occidental. Este movimiento pretende una reindianización, aunque “aztequizada”, de la cultura nacional, por lo cual rechaza y busca erradicar los elementos sincréticos de la cultura nacional, la cultura occidental moderna, así como del catolicismo dentro de las danzas.⁴¹

Los grupos de la mexicanidad, aunque reivindican el pasado azteca, no sólo se distinguen de los grupos de danza conchero-aztecas, sino que en ocasiones tienen fricciones por la manera en que se interpreta el pasado de los pueblos aztecas, ya que los mexicanistas niegan que entre éstos se practicaran sacrificios humanos. Por su parte, los grupos rituales aztecas critican a los de la mexicanidad y les llaman “chimaleros”, porque después de bailar piden dinero con el *chimal* (escudo que usan los danzantes).

⁴¹ De la Peña, *op. cit.*, p. 96.



FOTOGRAFÍA 5. Estetización contemporánea de los grupos de danza ritual azteca, conocidos como “tradicionales”. Fotografía del Grupo Ritual Azteca Hermanos Plascencia. Fotografía de Renée de la Torre, 13 de octubre 2005, Zapopan, Jalisco.



FOTOGRAFÍA 6. Apréciase la tendencia estética de los grupos contemporáneos de danza de la mexicanidad, quienes buscan la nahualización de la tradición, así como la purificación del traje azteca al retomar las formas más básicas del traje indígena. Grupo de Mexicayotl dirigido por Olpamitzin. Siembra del nombre durante la celebración del equinoccio de primavera, Cerro de la Reina, Tonalá. Fotografía de Renée de la Torre, 21 de marzo de 2005.

SÉPTIMA ETAPA. LA RAZA DE BRONCE Y EL MITO
DEL RETORNO A AZTLÁN: LOS CONCHEROS CHICANOS

La estetización azteca de la danza conchera también se manifestó en Estados Unidos al recrear una identidad cívico-política en los norteamericanos de origen mexicano. A finales de los años sesenta, Florencio Yescas, alumno de Felipe Aranda y de Manuel Pineda, emigró a Estados Unidos y fundó allá el primer grupo de danza azteca, llamado Mexicayotl. La danza azteca fue incorporada por el naciente movimiento chicano como un emblema de identidad, y tuvo gran acogida dado que en esas mismas fechas en el movimiento chicano se desarrollaba el mito del regreso a Aztlán,⁴² que hacía referencia al lugar ancestral del cual los aztecas partieron en busca del lugar señalado para establecer su pueblo: Tenochtitlan.⁴³ El Plan Espiritual de Aztlán representó un momento crítico en la conformación de la identidad chicana y el nacionalismo chicano, en torno de los mitos aztecas y el orgullo cultural como base para su definición. La representación de Aztlán les permitía a los chicanos, que ya no eran ni mexicanos ni americanos, construirse una “patria mítica” que les otorgaba pertenencia al territorio. Las danzas aztecas se convirtieron en un emblema de identidad para los chicanos, y tomaron lugar fuera de los contextos religiosos al servir para reivindicaciones culturales y políticas. Las danzas les permitieron asumirse como indígenas, como la raza de bronce, con una visión mitologizada de su pasado y del origen del mexicano, que en el contexto de Estados Unidos les ayudó a establecer alianzas con movimientos cívicos de los nativos americanos. Pensarse como “raza” les dio la posibilidad de acceder al discurso por los derechos civiles, abanderado por los afroamericanos. Las danzas se incorporaron como una actividad

⁴² El Plan Espiritual de Aztlán fue por primera vez articulado públicamente en la primera Conferencia Nacional de Liberación de la Juventud Chicana, en Denver, Colorado, en 1969. María Ángela Rodríguez. *Tradición, identidad, mito y metáfora*. México: CIESAS-Porrúa, 2005.

⁴³ *Idem*.

cultural muy importante, tanto para que los chicanos conocieran sus raíces indígenas como para las manifestaciones públicas, por ejemplo la fiesta del 5 de Mayo en el East L.A.

Según un danzante de Los Ángeles, California,⁴⁴ en Estados Unidos, las danzas aztecas mantienen su carácter religioso, el cual continúa ligado al catolicismo popular, y mediante éste le danzan a la virgen de Guadalupe-Tonatzin, y además a los santos patronos de las parroquias. Sin embargo, en Los Ángeles la danza ritual azteca adquirió más que nada una característica cultural:

Principalmente danzamos para dar a conocer la cultura de uno, para que no se vaya para abajo. Que crezca más y sí está creciendo. Porque allá en Estados Unidos se siente el corazón mexicano con mucho orgullo de que vean a un danzante ahí en los Estados Unidos que anda uno danzando. Les da más orgullo, más energía para que resalte más la cultura de uno.⁴⁵

Los danzantes participan en actividades culturales, deportivas y de espectáculo: “a los norteamericanos le gusta mucho ver nuestros trajes y nuestros bailes”. Una de las principales ceremonias es la celebración de los días cívicos patrióticos: el 5 de Mayo (la batalla de Puebla) y el 16 de Septiembre (la independencia mexicana). También es importante la velación que realizan los danzantes para el Día de Muertos; no obstante, una de las principales fiestas ocurre el último domingo de febrero, cuando se realiza una peregrinación hacia el monumento de Cuauhtémoc, al cual asisten grupos de danza de San Diego, Sacramento, Canadá y de la ciudad de México:

Y ahí nos juntamos todos y veneramos al rey Cuauhtémoc. Empezamos con la velación, con cantos, un altar y después al día siguiente nos reunimos todos en el

⁴⁴ Humberto García es originario de Guadalajara, Jalisco, y se fue a vivir a la ciudad de Los Ángeles, Estados Unidos, hace más de treinta años. Danza en el Grupo azteca Itlaconatzin, el cual fue fundado por Lázaro, quien a su vez es el heredero de Florencio Yescas.

⁴⁵ Entrevista personal con Humberto García, danzante del Grupo azteca Itlaconatzin, Zapopan, 13 de octubre de 2005.

monumento a Cuauhtémoc, se empieza a acomodar uno, empezamos a danzar, le damos danzas por, digamos, unas tres o cuatro horas.

Otro elemento importante es que por medio de las danzas, los chicanos sostienen un intercambio cultural con los indios americanos, quienes asisten a sus fiestas y mantienen reciprocidad, pues consideran que al igual que los chicanos son

indios también de sangre, pero a ellos les gusta venir con nosotros. Hay lugares donde se ponen *reservaciones*, ellos llegan con sus trajes de otra manera, pero similar a nuestras danzas, pero la diferencia es que ellos danzan a un sólo tono y diferente. Muy bonito, mucha pluma de águila. Se ponen los puestos de lo que ellos hacen a mano, venden rebozos, mucha joyería que es hecha a mano, turquesa. Muy caro todo pero muy bonito. Pieles. También nosotros vamos como grupo. Vamos a Arizona, cada año vamos a participar el día de la primavera.⁴⁶

OCTAVA ETAPA. LA NEOMEXICANIDAD.

DE LA NOVELA A LA PROFECÍA MILENARISTA

El movimiento de la neomexicanidad se caracteriza por interpretar la danza dentro de una concepción new age, en donde lo azteca adquiere un carácter global y planetario, y lo religioso se practica como espiritualidad.⁴⁷

Uno de los principales exponentes de esta corriente es el movimiento conocido como “reginos”, cuya inspiración se encuentra relatada en los libros del autor Antonio Velasco Piña. Aunque la obra *Regina* ha sido promovida como una novela, que incluso alcanzó ventas masivas y una difusión que la llevó al teatro, para los seguidores del movimiento los libros son testimonio de sucesos ocurridos desde

⁴⁶ *Idem.*

⁴⁷ Para mayor información sobre la neomexicanidad y su relación con las danzas aztecas, puede consultarse De la Torre, 2005, y González Torres, 2006.

1968, fecha en que Regina, el personaje central, realizó una ofrenda sacrificial para despertar la cultura prehispánica mexicana.

Velasco Piña, además de ser iniciador de este movimiento en México, por medio de sus novelas estableció el vínculo interpretativo que permite conectar el rescate de la mexicanidad con una cosmovisión new age.⁴⁸ En la novela *Regina* se narra la historia de una joven mexicana, de padre alemán y madre indígena,⁴⁹ que en pleno 1968, durante el movimiento estudiantil, regresa del Tíbet, donde había adquirido conocimientos esotéricos, e inicia un movimiento para el despertar espiritual nacional de México. Regina emprende la búsqueda de “los guardianes de las tradiciones de México”, entre los cuales están los chamanes de los grupos indígenas y también los jefes de las danzas concheras, quienes le van indicando las rutas sagradas que permiten desbloquear los caminos energéticos de la ciudad de México. Ella tiene la misión de realizar un importante ritual para despertar la energía de la mexicanidad, para ello realiza rituales en el zócalo de la ciudad, en Teotihuacan, y finalmente un ritual de sacrificio dentro de la marcha estudiantil, en la que muere durante la matanza de Tlatelolco, el 2 de octubre de 1968.

Estos rituales se sustentan en las siguientes creencias, que como veremos retoman nociones new age. Consideran que el planeta es un

⁴⁸ Yolotl González Torres. “El movimiento de la mexicanidad”. *Religiones y sociedad. Nuevo milenio y nuevas identidades*. México: SEGOB-Subsecretaría de Asuntos Religiosos, núm. 8, enero-abril, 2000, p. 29.

⁴⁹ Los elementos propios del discurso new age aparecen a lo largo de la obra literaria de Velasco Piña. En la novela *Regina* podemos identificar los siguientes contenidos, que posteriormente cimientan creencias e impulsan prácticas de sus seguidores: 1) Regina nace el 21 de marzo de 1948, día en que según los astrólogos se iniciaba la nueva era de Acuario; 2) la concepción de la reencarnación, pues Regina es supuestamente la reencarnación de Quetzalcóatl; 3) el carácter ecléctico del movimiento, a partir del cual nace un nuevo mestizaje tanto racial, cultural, como religioso; 4) la visión de la tierra como un organismo vivo; 5) las actividades y los rituales como parte de un cambio en la armonía y equilibrio energético; 6) la visión holística que parte de que el todo está en la parte, por lo que el cambio individual repercute en el cosmos; 7) el eclecticismo que fusiona nuevos sincretismos donde se fusionan elementos de las tradiciones ancestrales de oriente y occidente; 8) el amor a la naturaleza y la visión terapéutica. Antonio Velasco Piña. *Regina. 68 no se olvida*. México: Jus, 1987.

ser viviente, y como tal tiene nueve *chakras* donde se concentra su energía cósmica, uno de ellos es México.

Los chakras están integrados por varios miles de nadis ... Un nadi es una pequeña porción de territorio en donde se perciben las energías cósmicas en forma particularmente concentrada. El zócalo es desde luego uno de los principales nadis del chakra de México ... ya que en él desembocan diferentes rutas sagradas.

De esta manera, los rituales en el zócalo de la ciudad de México tienen una funcionalidad terapéutica que servirá para liberar la energía de la tierra. También se cree que

actualmente tanto en México, como en los demás chakras del planeta, están por iniciarse etapas sagradas de las nuevas culturas que irán surgiendo en cada uno de estos chakras. Esto nos obliga a ir recuperando las rutas sagradas-sagradas, pero es del todo imposible si no se ha logrado previamente una recuperación de las rutas sagradas-humanas y de las sagradas-heroicas. La forma de lograr esa recuperación es la de efectuar caminatas rituales y conscientes por dichas rutas.⁵⁰

Esta creencia impulsa a los seguidores de la neomexicanidad a realizar rituales, no sólo de carga de energía, sino para reactivar la energía de la tierra. Entre éstos se encuentran los de las pirámides, pues las consideran “maquinarias cósmicas” que hay que reactivar para lograr el despertar de México.⁵¹

Parte de su compromiso para reactivar los *chakras* es realizar también marchas ceremoniales, donde asisten vestidos de blanco, con sahumero en la mano y humo de copal, esto para caminar por rutas de peregrina-

⁵⁰ Antonio Velasco Piña. *Cartas a Elizabeth*. México: Grijalbo-Círculo Cuadrado, 1993, p. 49.

⁵¹ Para muestra un botón: Según la novela de *Regina*, Uriel, quien fuera un jefe danzante, guardián de la tradición, viaja a Monte Albán un 21 de marzo de 1968, y ahí descubre que la pirámide es “una gigantesca maquinaria que transformaba cósmicas energías con un objetivo específico: propiciar el armónico funcionamiento de la naturaleza humana. Seguramente en lejanos tiempos había sido el centro terapéutico más avanzado del planeta. Un sanatorio de cuerpos y almas al que llegaban de apartadas regiones seres ansiosos de recobrar el perdido equilibrio”. Velasco Piña, *Regina...*, p. 46.

nación católica (consideradas rutas “sagradas-sagradas”) y rutas donde concurren las manifestaciones cívicas o heroicas (consideradas como rutas “sagradas-humanas”), ya que comparten la creencia de que en tales caminos, cargados de energía histórica, se encuentra “la línea energética oculta”, heredada por las civilizaciones prehispánicas de la zona.

En estas tareas se han vinculado tanto con los jefes de las danzas concheras como con la actividad misma de las danzas, puesto que participan con los grupos en las principales fiestas religiosas pues consideran que esos lugares son puntos neurálgicos para liberar la energía femenina de la tierra.



FOTOGRAFÍA 7. Velasco Piña (derecha) en la romería a la virgen de Zapopan, con el grupo de Danza Ritual Azteca Hermanos Plascencia de Guadalajara. Fotografía del álbum familiar de Malena Sánchez Ruiz, Zapopan, 2004.

La novela se convirtió en *best seller*, y su difusión se dio entre grupos de mexicanos que desde años atrás habían emprendido una búsqueda de experiencias espirituales alternativas, por el circuito esotérico, en la mexicanidad, o por la ruta new age. Una de las actuales seguidoras del movimiento, quien además es líder del movimiento de “reginas” en la ciudad de Guadalajara, describe su propio proceso de la siguiente manera:

Entonces cuando me topé con el libro de *Regina* empecé a entender muchas cosas de lo interesante de la nueva era, donde lo sagrado femenino es lo que va a preceder el cambio, no lo sagrado masculino. Yo así lo empecé a hacer síntesis, muy bien, muy interesante. Fui siguiendo su “hilito”. Eso me ha pasado. Yo me he encontrado a ancianos de los cuatro rumbos. He aprendido de los ancianos, de los chamanes, y he llegado a hacer esa integración en mi vida, en mi comunidad.⁵²

La obra de Velasco Piña fue considerada como una obra histórica, en donde se da cuenta del cumplimiento de una profecía que convoca a una misión para salvar a México y al planeta. Muchos buscadores espirituales, que se encontraban en grupos diseminados, descubrieron en la obra literaria de Velasco Piña una propuesta que les permitió ser new age y a la vez mexicanistas, mestizos-urbanos y al tiempo estar conectados con los indígenas; ser católicos y a la vez tener una religiosidad abierta al mundo. Francisco de la Peña lo explica así:

Reivindica distintas tradiciones autóctonas (aztecas, mayas, olmecas o zapotecas) y que está dispuesta al diálogo con otras tradiciones culturales (la India, el Tíbet, el Islam); la doctrina mexicanista se encuentra aquí integrada a un proyecto planetario cuyo fin es el despertar la conciencia cósmica entre los hombres como resultado de la espiritualidad india.⁵³

Al igual que a los grupos concheros de tradición, al movimiento de las “reginas” se les ha “levantado” su propio estandarte dedicado a María Regina. En la parte superior está coronado por una “R” en metal dorado. En el frente tiene impreso un retrato al óleo del rostro de Regina (una mujer blanca de ojos verdes, con cabellos negros), y como fondo un paisaje del volcán del Iztaccíhuatl (que recuerda el mito del despertar del volcán cuyo significado es el despertar de la mujer dormida). En la parte inferior dice “MÉXHICO” (la palabra que usan los “re-

⁵² Entrevista personal con Patricia Ríos, quien es danzante del grupo ritual Azteca Hermanos Plascencia y líder del movimiento “regino” en Guadalajara, con sede en la comunidad ecológica Guayabos de Zapopan; asimismo es discípula del ceremonial lakota del Tío Luciano. Guadalajara, 13 de septiembre de 2005.

⁵³ De la Peña, *op. cit.*, p. 81.

ginos” en sus rituales considerada un *mantra* muy poderoso); también están impresos algunos símbolos aztecas y a un lado la Coyolxauqui. Detrás se leen los nombres de quienes “levantaron” el estandarte: el licenciado Antonio Velasco Piña y el general Rosendo Plascencia (dirigente del Grupo de danza Ritual Azteca Hermanos Plascencia de Guadalajara). Esto significa que el movimiento de la neomexicanidad ya está autentificado por reconocidos generales, que forman parte de la red de danzas tradicionales como un grupo que se rige de acuerdo con los reglamentos, y que debe responder a las obligaciones de los concheros.



FOTOGRAFÍA 8. Estandarte de danza conchera del grupo de “reginos”(izquierda), cuya mesa está dedicada a María Regina, personaje que según la obra literaria de Velasco Piña fue la reencarnación de Quetzalcóatl, y realizó un sacrificio en 1968 para que resurgiera la auténtica mexicanidad. Fotografía de Renée de la Torre, romería de la virgen de Zapopan, 12 de octubre de 2006.

NOVENA ETAPA. DE LA NEOMEXICANIDAD AL LINAJE “HISPANECA”

A finales de los años ochenta (1988) se da un encuentro entre Antonio Velasco Piña (el creador de la novela de *Regina* y dirigente del movimiento de la neomexicanidad),⁵⁴ Alberto Ruz (quien usa el seudónimo del “Subcoyote” Alberto, en alusión al Subcomandante Marcos;⁵⁵ Alberto es fundador de la Comunidad Huehucóyotl)⁵⁶ y Emilio “Miyo” Fiel (pionero del movimiento alternativo en España).⁵⁷ De este en-

⁵⁴ El encuentro entre Velasco Piña, Alberto Ruz (líder de Guerreros del Arco Iris) y el español Emilio “Miyo” Fiel se da el 2 de octubre de 1988, durante la “marcha cósmica” organizada para conmemorar el veinte aniversario del sacrificio de Regina. A este ritual asistieron representantes de las tradiciones indígenas, miembros de comunidades del grupo Mancomunidad de la América India Solar (MAIS), grupos de concheros y de voladores de Papantla; seguidores del maestro Roshi (del budismo Zen), grupos espirituales mexicanos, así como un contingente de extranjeros que formaban parte del movimiento Guerreros del Arco Iris. A partir de este momento los “reginos” colaborarán en la construcción del Puente Wirikuta y participarán en los actos de celebración del Quinto Centenario del Encuentro de Dos Mundos, realizado durante 1992. El encuentro está documentado en Antonio Velasco Piña, *Regina*, pp. 69-72; Alberto Ruz Buenfil. “La imaginación al poder: 33 años después”. *Regina y el Movimiento del 68 treinta y tres años después*. México: EDAF, 2002, pp. 151-193; y Patricia Ríos Duggan. “Qué significa para mí Regina”. *Regina y el Movimiento del 68. treinta y tres años después*. México: EDAF, 2002, pp. 89-104.

⁵⁵ El Subcomandante Marcos es el líder mestizo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), un movimiento que lucha por los derechos de los pueblos indígenas de México.

⁵⁶ Alberto Ruz se inició como un joven *hippie* que en pleno 1968 emprendió un peregrinaje por todo el mundo, estableciendo contactos con los sacerdotes indígenas de Estados Unidos, con maestros de distintas culturas milenarias como la hebrea, musulmana, sufi, hindú y tibetana, además de indagar por diferentes escuelas sincréticas de pensamiento. En los años ochenta fundó la Comunidad de Huehucóyotl en el poblado de Tepoztlán (un pueblo de Morelos que se ha convertido en un centro de grupos new age) y desde su comunidad lideró peregrinajes de reapertura de los antiguos centros espirituales como parte de un movimiento planetario new age, encabezado por José Argüelles, uno de los principales guías del movimiento planetario. A su vez participó en el movimiento denominado Los Guerreros del Arco Iris. En la actualidad es el heredero “testigo” del movimiento de Regina. Ruz, *op. cit.*

⁵⁷ “Es considerado como uno de los pioneros del movimiento alternativo de los 70’s, fundó inicialmente el *Centro Sadhana* de San Sebastián en el que se formaron los primeros profesores de yoga, kundalini y meditación del País Vasco. Desde el año 78 fue guía de la *Comunidad del Arco iris* que, hasta su retirada en la Convergencia Armónica del año 87, estuvo a la cabeza del movimiento comunitario hispano y europeo. A partir del año 88 Miyo se

cuentro se origina el proyecto de colaboración entre las redes de la neomexicanidad y las de las alternativas hispánicas para tender el puente Wirikuta, que consistía en la creación de un puente espiritual que conectara los dos continentes. En esta tarea mística, Alberto Ruz fue el encargado de crear el extremo del continente americano, y Emilio lo tendería para Europa. En 1992, fecha del aniversario de los quinientos años del “encuentro entre las culturas europeas e indoamericanas”, se invita a Guadalupe Jiménez Sanabria, conocida como “la jefa Nanita”, y capitana del grupo de danza Insignias Aztecas de la Ciudad de México, para que encabece una peregrinación por el camino de Santiago. Con este acto ritual, interpretan que se “dio inicio la reconquista espiritual de Europa, esta vez no por la fuerza, sino por la fuerza del amor y del corazón”.⁵⁸

Un año después, en noviembre de 1993, nace la primera mesa conchera “hispaneca”, cuyo capitán es Emilio Fiel, y quien —como ya mencionamos— es a la vez el líder de un extenso tejido de organizaciones espirituales agrupadas en la Red Iberoamericana de Luz. Los nuevos guerreros de la raza “hispaneca” han emprendido también peregrinajes para la sanación de los *chakras* del continente europeo. La más importante se realizó en 1996, y se le conoció como la “peregrinación del corazón de Europa”, emprendida para abrir el camino a la energía espiritual de Amerikúa en la geografía francesa.

centra en la perspectiva chamánica de retorno a la *Madre naturaleza*, creando los *Clanes de Quetzalcóatl*. Algunas de sus últimas convocatorias han conformado gran número de ‘guerreros de luz’: los *Consejos de Visiones y Guardianes de la Tierra*, los *Consejos de Sanación y de Danza Sagrada Conchera*, las 4 Peregrinaciones de fin del milenio (92 y 95 en Hispania, 96 en Francia y 99 en Europa), el *Consejo del Clan Esmeralda* de instructores de grupo. Se dice que Miyo es el primer heredero hispano del ‘ancestral linaje mexicano de los Concheros’ por transmisión de su ‘Guía Mayor’ Guadalupe Jiménez Sanabria (conocida como jefa Nanita) y funge actualmente como jefe de la *Mesa de Danza del Señor Santiago*, participando como tal en los *Consejos de Ancianos de Amerikúa* y en las *Ceremonias Planetarias*”. Tomado de (http://www.city-yoga.com/cu_emiliofiel.html).

⁵⁸ Ruz, *op. cit.*, p. 178.

A partir de 1999, los guerreros concheros han cumplido con sus obligaciones anuales de los cuatro vientos de corazón de Hispania;⁵⁹ han emprendido peregrinaciones para recorrer diferentes rutas sagradas de más de una docena de países europeos, y también han logrado ser auténticos conquistadores concheros, pues han creado decenas de nuevas mesas concheras no sólo en España sino en otros países como son Francia e Italia.

En la actualidad ya no sólo se habla de los concheros mexicanos, sino de “la conchería universal, a escala planetaria y a nivel estelar”. Este nuevo panorama ha hecho que la Asociación Planeta Gaia, dedicada a la expansión de las tradiciones amerindias, se diera a la tarea de construir el primer centro de la conchería europea en el “Castillo de Chrisgaia” (en Zaragoza, España), diseñado para cubrir “las características generales que tiene cualquier Ashram o Dojo en sus respectivas tradiciones”. Este centro imparte talleres acerca del conocimiento conchero, pero además es considerado como centro “de irradiación de esas energías de transformación que tanto necesitamos a nivel planetario”.⁶⁰

PARA REFLEXIONAR

Si bien en este trabajo se ha querido dar cuenta del proceso de reestización de las danzas de conquista o danzas concheras, del cual surgió la versión conchero-azteca, lo importante no es quedarnos sólo en la

⁵⁹ Al igual que los concheros del centro de México, “los hispanecas” tienen como obligación cumplir con las siguientes rituales que establecen la geografía de la cruz *ollin*, o de los cuatro vientos: abril, al Este: Nuestra Señora de Monserrat; diciembre, al Oeste: Nuestra señora de Guadalupe; septiembre, al Norte: Nuestra Señora de Covadonga; marzo, al Sur: Nuestra Señora del Rocío; y octubre, al Centro: Nuestra Señora del Pilar.

⁶⁰ Las actividades que se tienen consideradas para el oratorio conchero en el centro de la *conchería europea* son las siguientes: desarrollo de la hospitalidad para toda persona vinculada con las danzas o con otras tradiciones indígenas; realización diaria de una disciplina conchera de cantos de alabanzas (como en los *ashrams* hindúes o sufíes), celebración de danzas, fuego y meditaciones de ascensión, tanto al amanecer como al atardecer. Información tomada de (redmexicanadeluz@gruposyahoo.com), “Red Mexicana”.

idea de descalificar este movimiento cultural como una reinvencción artificiosa de la tradición.

El problema estriba en que estas prácticas simbólicas son por un lado reconocidas como expresiones vivientes de la cultura ancestral de los antiguos indígenas mexicanos, las cuales han sido reproducidas celosamente mediante sistemas de herencia y en comunidades cerradas con claras fronteras culturales, étnicas y locales. Al mismo tiempo, a partir de la segunda mitad del siglo xx su memoria y su identidad fueron mediadas por la concepción “exótica” del espectáculo, pero reinterpretadas dentro de marcos nacionalistas con tendencia a aztequizar las manifestaciones dancísticas. Hacia los años setenta, la interacción con el movimiento chicano y el movimiento de la mexicanidad le imprimieron una nueva tendencia a “nativizar” o purificar las expresiones étnicas, y de deslindarse de las expresiones sincréticas que lo ligan con el catolicismo popular. Después, en los años ochenta las danzas fueron incorporadas a las redes de buscadores espirituales new age, adoptando nuevos significados dentro de un complejo de prácticas espirituales, naturalistas, esotéricas y terapéuticas. En los años noventa, en el marco de la Conmemoración del Encuentro entre Europa y América, ocurre la confluencia y posterior articulación de distintos circuitos alternativos, en los cuales las danzas conchero-aztecas se reconvierten en una práctica universalista, translocalizada.

Responder la pregunta acerca de la autenticidad de las tradiciones, en particular de la danza azteca, es sumamente riesgoso y complicado. Por un lado, se puede comprobar que hubo un proceso de transformación estético-identitario que dio como resultado la “aztequización” de las danzas concheras. Desde esta perspectiva se puede concluir que las actuales danzas aztecas son producto de una innovación y de una invención de las danzas basadas en el imaginario del momento histórico; pero lo relevante se encuentra en entender el valor de dicha invención dentro del sistema cultural que inscribe a la danza como una práctica mediante la cual los mexicanos están redescubriendo y rescatando las tradiciones indígenas que fueron negadas, prohibidas y ocultadas por

la evangelización católica hispana. Dentro de este sistema de significados, que es el que comparten y practican la mayoría de los danzantes, el contacto de éstos (como se muestra en el caso del general Manuel Pineda) con el mundo del espectáculo, del arte y con los intelectuales, contribuyó a una reapropiación y resemantización del pasado indígena, bajo una estética que reavivó el imaginario de la grandeza racial y cultural del pueblo azteca, mediante el cual se reivindicó y revaloró una práctica popular.

El valor cultural de las tradiciones contemporáneas no estriba en su pureza o autenticidad, sino en la capacidad que los danzantes han tenido para representarse a sí mismos, y recrear su identidad contemporánea con base en la apropiación de una estética que transforma la visión del pasado azteca: de un pueblo de vencidos a un pueblo de guerreros gloriosos (en contraposición al propósito de las danzas de conquista que llevaron a cabo los frailes españoles).

Lo que aquí se presentó es un fragmento de la historia de las danzas concheras-aztecas que, aunque comparten un tronco común, tienen muchas raíces y muchas ramificaciones. Con ello se quiso probar la manera en que la identidad, manifestada y alimentada por su expresión estética, se desempeña de forma ambivalente frente a las dos posiciones del espejo. Por un lado, vimos cómo el contacto con el espectáculo creó una versión exótica de las danzas concheras; es decir, una mirada con contenido colonialista sobre la pureza de nuestra tradición; pero por el otro, atendimos cómo esta ficcionalización se incluye en una tradición practicada como una manera de retornar al pasado azteca, de recuperar las tradiciones prohibidas y olvidadas, y de reposicionarlas en mitos legendarios que reactualizan linajes, los cuales, aunque imaginarios, contribuyen a dotar de continuidad a la tradición.

A partir de la “aztequización” de las danzas concheras (influida por el mundo del espectáculo) se desenvuelve la estética nativista, la cual no sólo ayudó a ficcionalizar los rasgos aztecas de la tradición conchera, sino que promovió su mistificación, e incluso la creación de linajes imaginarios de ancestralidad. De esta estética se desprenden

dos modalidades del sentido de la mexicanidad de las danzas aztecas: la mexicanidad radical y la neomexicanidad que se hibridiza con el new age. Ambas han experimentado los procesos de translocalización y re-localización.

La reinención “aztequizada” de los contenidos de la tradición conchera va de la mano de la transformación de las expresiones estéticas, que se nutren de los imaginarios disponibles en la sociedad contemporánea y de las necesidades y aspiraciones de sus practicantes. Son la creatividad y la invención las que permiten perpetuar lo que en la actualidad conocemos como tradición, pero son también las que posibilitan su movilidad. Las transformaciones estéticas son la que generan “las raíces en movimiento”.⁶¹

Los concheros aztecas constituyen en el tiempo actual tanto una visión romántica de las raíces indígenas del pasado mexicano, cargada de ideología milenarista, como una identidad translocal que está echando raíces en otras partes del mundo (como Estados Unidos), o incluso bajo otras pieles y etnicidades (como el caso de los “hispanecas”). En el marco de la mundialización, la tradición de la danza azteca moviliza sus raíces más allá de sus fronteras étnicas, nacionales y culturales, y provoca dos proyectos distintos: el de los chicanos, que son los mexicanos que se transplantan en Estados Unidos y que para echar raíces en ese país adoptan la identidad de “raza de bronce” y mitologizan el territorio extranjero como el origen de los mexicanos: Aztlán; y el de los “hispanecas”, que gozan de raíces hibridizadas, y que hacen de la mexicanidad un especie de polinización capaz de volar sin límites, de transitar por los flujos de los nuevos vientos de la nueva era y, con sus contactos, crear novedosos híbridos en conjunción con otras culturas, con otras razas, con otras naciones e incluso con otros continentes (Europa).

⁶¹ Jesús Martín Barbero, “La globalización en clave cultural. Una mirada Latinoamericana”. *Renglones. Los desafíos de América Latina. Culturas y Globalización*. Tlaquepaque: ITESO, núm. 53, 2003, p. 22.

La danza conchera ha estado permanentemente transversalizada por movimientos globales, cuyos promotores, conocidos como buscadores espirituales, se acercan a las danzas para darle anclaje a culturas globales (sin fronteras nacionales), o mejor dicho “cósmicas” (sin fronteras entre distintas tradiciones religiosas), como es el new age.⁶² En este entrecruzamiento se tejen nuevos hibridismos culturales, como ha sido la neomexicanidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Barker, Eileen. *New Religious Movements: a Practical Introduction*. Londres: Her Majesty Stationary Office, 1992.
- “We’ve got to Draw the Line Somewhere: an Exploration of Boundaries that define Locations of Religious Identity”. *Social Compass*, vol. 53, núm. 2, junio de 2006, pp. 201-213.
- Decoret-Ahiha. “L’exotique, l’ethnique et l’authentique: regards et discours sur les danses d’ailleurs”. *Civilisations*. Bruselas, vol. LIII, núms. 1-2, Bruselas, 2006, pp. 149-168.
- De la Peña, Francisco. *Los hijos del sexto sol*. México: INAH, 2002.
- De la Torre, Renée. “Las danzas aztecas en la Nueva Era”. Ponencia presentada en el VII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso. San Juan de los Lagos, Jalisco: CUAltos, Universidad de Guadalajara, 2005.
- Espinoza, Elia. *Jesús Helguera y su pintura, una reflexión*. México: UNAM, 2004.
- Flores Moncada, Fernando. *La tradición mexicana en Iztapalapa*. México: Delegación Iztapalapa, 1996.
- Florescano, Enrique. *Imágenes de la patria*. México: Taurus, 2005.

⁶² Eileen Barker, “We’ve got to Draw the Line Somewhere: an Exploration of Boundaries, that define Locations of Religious Identity”. *Social Compass*, vol. 53, núm. 2, junio de 2006.

- Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI, 1970.
- Galovic, Jelene. *Los grupos místico-espirituales de la actualidad*. México: Plaza y Valdés, 2002.
- González Torres, Yolotl. "El movimiento de la mexicanidad". *Religiones y sociedad. Nuevo milenio y nuevas identidades*. México: SEGOB, Subsecretaría de Asuntos Religiosos, núm. 8, enero-abril, 2000, pp. 9-36.
- . *Danza tu palabra. La danza de los concheros*. México: Conaculta-INAH-Plaza y Valdés, 2006.
- Gruzinski, Serge. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. México: FCE, 1990.
- Güemes, Odena. *Movimiento Confederado Restaurador de la Cultura del Anáhuac*. México: CIESAS, Cuadernos de la Casa Chata 97, 1984.
- Hosbawm, Eric y Terence Ranger. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Krauze, Enrique. *La presencia del pasado*. México: Tusquets Editores, 2005.
- La Valle, Josefina. *En busca de la danza moderna mexicana (dos ensayos)*. México: UNAM, 2002.
- Martín Barbero, Jesús. "La globalización en clave cultural. Una mirada latinoamericana". *Renglones. Los desafíos de América Latina. Culturas y Globalización*. Tlaquepaque: ITESO, núm. 53, 2003, pp. 18-33.
- Moedano, Gabriel. "La danza de los concheros de Querétaro". *Universidad*. Querétaro: Universidad de Querétaro, núms. 23-24, 1984, pp. 3-10.
- Ríos Duggan, Patricia. "Qué significa para mí Regina". *Regina y el Movimiento del 68. Treinta y tres años después*. México: EDAF, 2002.
- Rodríguez, María Ángela. *Tradición, identidad, mito y metáfora*. México: CIESAS-Porrúa, 2005.
- Ruz Buenfil, Alberto. "La imaginación al poder: 33 años después". *Regina y el Movimiento del 68 treinta y tres años después*. México: EDAF, 2002.

- Sahagún, fray Bernardino. *Historia General de las Cosas de la Nueva España* (edición de Juan Carlos Temprano). Madrid: Editorial Promo, tt. I y II, 2003.
- Stenn, María. *Ponte a bailar, tú que reinas. Antropología de la danza prehispánica*. México: Joaquín Mortiz, 1990.
- Stone, Martha. *At the Sign of Midnight: the Concheros Dance Cult of Mexico*. Tucson: The University of Arizona Press, 1975.
- Toor, Frances. *A Treasury of Mexican Folkways*. Nueva York: Crown Publishers, 1947.
- Velasco Piña, Antonio. *Regina. 68 no se olvida*. México: Jus, 1987.
- *Cartas a Elizabeth*. México: Grijalbo-Círculo Cuadrado, 1993.
- Warman, Arturo. *La danza de moros y cristianos*. México: SEP, 1972 (SepSetentas).
- Zavala, José Félix. *La fundación de Querétaro*. Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro, 1985.

INDIO DE ESTADO VERSUS INDIO NACIONAL EN LA MESOAMÉRICA MODERNA

Jacques Galinier

LESC-CNRS/Université de Paris X-Nanterre

En esta vuelta de milenio, tanto en las comunidades indígenas como en los contextos urbanos, la extrema labilidad de las construcciones identitarias se ha convertido en un reto insuperable para la antropología americanista, cuando ésta trata de ordenar todas esas nuevas formas de adscripción que están surgiendo de manera epidémica. En países como México, el territorio de “lo étnico” parece en la actualidad no tener ni centro ni periferia. Se reconfigura en un nuevo espacio del *betwixt and between*, entre lo local y lo global, tanto en esas cosmovisiones nativas –plasmadas en tradiciones indígenas centrípetas, herencias todavía vigentes de la época prehispánica remodeladas en tiempos de la colonia– como en la red sin fronteras de las ideologías del new age. Su percolación en la cultura urbana del país, bajo una infinidad de matices, sirve cada vez más de catalizador de fenómenos inestables, de todas esas “búsquedas de raíces” que resisten a las tipologías convencionales. Tal es el caso, entre otros, del movimiento de la mexicanidad, y de una de sus vitrinas coreográficas, la “danza cósmica” de los “hijos del sexto sol”.¹

¹ Francisco de la Peña. *Los hijos del sexto sol. Un estudio etnopsicoanalítico del movimiento de la mexicanidad*. México: Instituto Nacional de Antropología, 2002.

La escenificación de la imagen del “indio imperial” —que podemos contemplar por ejemplo en el Zócalo de México, en Teotihuacan o en Chichén Itzá— ha permitido a una infinidad de actores oriundos del llamado primer mundo, de Europa y Estados Unidos, entrar en la gran “bodega étnica” mesoamericana para surtirse de parafernalia, símbolos, conceptos, filosofías, estéticas, literaturas, estilos de vida, re-combinados en función de sus inquietudes del momento. Las figuras alternativas del “indio imperial”, “chamánico” o “místico”, reinan en las zonas de gran atracción turística, en el Anáhuac o en la zona maya, principalmente. Estas construcciones tienen una proyección periférica, fuera del país, en esta “metamesoamérica” que se está construyendo en California, donde los movimientos chicanos reivindican valores oriundos de las civilizaciones del Anáhuac, para incorporarlos en la nueva demanda étnica existente del otro lado de la frontera. De hecho, se está elaborando paulatinamente un gran eje identitario panamericano, simbolizado por la conexión entre figuras mitológicas como Mother Earth —omnipresente en Estados Unidos y Canadá, con una difusión exponencial entre las *First Nations*—, Coatlicue en el México central, y Pachamama en la zona andina.²

Ahora, ¿qué entiendo por “Mesoamérica moderna”? No la sencilla prolongación de la antigua Mesoamérica, prehispánica y colonial, sino precisamente este espacio de civilización remodelado en función de criterios exógenos, manipulados por actores que no son necesariamente los habitantes permanentes de este territorio, los pioneros de un nuevo espacio histórico y cultural de acuerdo con la *doxa* del new age. La “Mesoamérica moderna” sería entonces este capital simbólico negociado fuera del ámbito académico —apegado a la definición canónica de Mesoamérica elaborada por Kirchhoff—³ y un *topos* imaginario

² Galinier y Molinié, *Les neo-indiens. Une religion du III^e millenaire*. París: Odile Jacob, 2006, p. 112.

³ Paul Kirchhoff. “Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales”. *Acta Americana*, núm. 1, 1943.

que la neoindianidad urbana identifica con las “altas civilizaciones” prehispánicas.

El objeto de mi intervención se centra en otros procesos identitarios colaterales, ocultos por la figura cinematográfica del “indio imperial”, que surgen dentro del marco de la federación de los estados mexicanos, como los describe por ejemplo Liffman cuando habla de La feria de la mexicanidad en Nayarit, un modo espectacular de valorización del pasado prehispánico al servicio del juego político del partido en el poder dentro del estado.⁴

Examinaremos el caso de Querétaro. Se tratará de demostrar por qué la representación actual de las fronteras étnicas en esta zona del país, a la vuelta del tercer milenio, ya no coincide con la de la frontera colonial, un corredor que separa dos civilizaciones, agricultores y cazadores recolectores. Si Querétaro se considera como la “Cuna de la Nación” y de las civilizaciones más antiguas de Mesoamérica, en la actualidad es un estado en donde la cuestión identitaria pone de relieve parámetros étnicos atípicos, por medio de la promoción de un modelo estatal en obras, fruto de la recombinación de rasgos culturales históricamente presentes en esta región. De hecho, es notable la poca visibilidad de los primeros pobladores del estado, de la Mesoamérica nuclear hasta hoy, y de la cultura otomí en particular, así como la implantación tardía de la antropología en Querétaro.⁵ Hasta una fecha reciente, esta zona no había despertado ningún interés de parte de las instituciones nacionales a cargo de la política cultural en el país. Como lo subraya Viramontes Anzures:

⁴ Paul Liffman. “Huichols and Proto-Aztecs in State Spectacle. La Feria de la Mexicanidad”. A. Ariel de Vidas y J. Galinier (eds.). “Las figuras nacionales del Indio”. *Ateliers de Caravelle*. Nayarit, México, núm. 11, 1998, pp. 103-106.

⁵ Diego Prieto Hernández y Beatriz Utrilla Sarmiento (coords.). *Ya hmini ya jā'itbo Māxci. Los pueblos indígenas de Querétaro*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2006, pp. 101-116.

La investigación arqueológica en Querétaro, como en el resto del territorio al norte de los ríos San Juan y Lerma, fue considerada como de segunda importancia. Incluso, a la región se llegó a denominar como 'Mesoamérica marginal', calificativo que llevó la discusión académica a no pocos equívocos sobre el carácter de las sociedades que habitaron la región durante la época prehispánica.⁶

Los criterios étnicos a los cuales me referiré son en realidad "supraétnicos" porque ya no se relacionan con la situación concreta de las comunidades indígenas del estado de Querétaro, sino con su simbolización en el círculo de los actores a cargo de la promoción del patrimonio cultural de la región, que participan en la elaboración de esta nueva construcción étnica que identifico como un "indio de estado". En el caso presentado aquí, los museos arqueológicos etnográficos toman el papel de instituciones de referencia, porque son laboratorios culturales (entre los cuales el más notable es el Museo Regional de Querétaro) donde se elaboran imágenes del indio en sintonía con una demanda social local, nacional e internacional. Este proceso de remodelación del concepto de "lo étnico" en la región involucra varias corrientes culturales: dos nativas —la otomí y la pame (es decir una mesoamericana y otra del semidesierto)—, después la tradición religiosa colonial, y finalmente la del new age, puesta en escena cada año de manera espectacular en un lugar que se ha vuelto emblemático, el monolito de Bernal, durante los rituales del equinoccio de primavera.

Por falta de un concepto más adecuado, hablaré de un "indio de estado" o de "institución", en el sentido político y administrativo, en oposición con el "indio imperial" inscrito actualmente en el trasfondo del new age mesoamericano. Este "indio de institución" aparece como una forma transitoria entre las variantes presentes en la región, archivadas como testimonios del indio histórico —en el Museo Regional de Queré-

⁶ Carlos Viramontes Anzures. "El centro norte en la época prehispánica". Guadalupe Zárate Miguel (ed.). *La arqueología en Querétaro. El reto ante un nuevo milenio. Cinco Miradas. Memoria. Primer encuentro de estudios queretanos. Balance y Perspectivas*. Querétaro: Centro INAH, 2006.



FOTOGRAFÍA 1. El “conchero”, prototipo del “indio imperial” y nuevo actor de la danza cósmica. Andador Cinco de Mayo, Querétaro. Fotografía de Jacques Galinier.

taro o en el Museo Histórico la Sierra Gorda, en Jalpan de Serra—, y las formas evanescentes del “turismo místico”, que resuenan con la imagen del “indio imperial” maya o azteca, o incluso de grupos que tienen una menor visibilidad internacional, como los mazatecos, por ejemplo.⁷ Se trata entonces de entender cómo los límites formales de un estado de la federación sirven de marco ideal para la construcción de un indio *sui*

⁷ Magali Demanger. “Reconstruction of the Shamanic Space and Mystical Tourism in the Mazatec region (México)”, Henri-Paul Francfort y Roberte Hamayon (eds.). *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2001.

generis, el “indio queretano”, por el momento una suerte de originalidad conceptual que no coincide con ninguna clasificación histórica o antropológica, visto que no se apoya en la realidad de una frontera cultural entre indios mesoamericanos e indios del desierto. Esta invención ideológica facilita la promoción de la política cultural del estado, en la trayectoria del turismo internacional. Instrumentaliza, en prioridad, los vectores mediáticos privilegiados de las instituciones museográficas. En verdad, se está edificando ante nuestros ojos un nuevo diseño cartográfico de la república mexicana, que sustituye a los elegantes mapas policromos de la *National Geographic*, hasta la actualidad la versión editorial más popular en el nivel internacional, del nuevo mundo nativo, pasado y presente.

En México, la desaparición de las poblaciones nativas de la frontera norte del país está compensada por la dinámica demográfica exponencial de los grupos oriundos del México central —y por medio de las lenguas indígenas— instalados de manera provisional a lo largo del *borderline*.⁸ En Querétaro, la relación entre “indio de estado” e “indio de la frontera” cobra una importancia crucial, porque se está elaborando una nueva mística religiosa en torno del culto a fray Junípero Serra, fundador e “inventor” de lo que se ha vuelto en los últimos años la “ruta de las misiones”, promovida por las oficinas de turismo a raíz del reciente redescubrimiento del fabuloso patrimonio colonial barroco de la Sierra Gorda, y la fetichización de una figura heroica (Junípero Serra) como imagen alternativa a la del indio semisalvaje. La hagiografía del misionero articula dos vertientes cronológicas: una local, en Querétaro, y otra a larga distancia, en California, estado que también reivindica su herencia misionera. La figura carismática del padre Miracle, venerado en toda la Sierra y que falleció recientemente, contribuyó a alimentar este “tropismo norteco”, en particular por haber emprendido una caminata de Querétaro a California, siguiendo las huellas de Junípero Serra. La imagen de estos dos personajes no sólo sirve de

⁸ Françoise Lestage. “La construction des différences chez les migrants de la frontière mexico-étasunienne”. *Études Rurales*, núms. 159-160, 2001, pp. 189-204.

figura de proa de la ideología civilizadora y de la religión cristiana, sino también de instrumento ideológico para los promotores del turismo espiritual en la zona, en contraste con la del indio semisalvaje del *limes* mesoamericano.



IMAGEN 1. Promocional de un “paquete místico” cultural de la nueva imagen del estado.

La situación cultural propia del estado de Querétaro me parece emblemática de este nuevo proceso de “estatalización” de la imagen del indio que observamos en varias regiones del país. En el nivel de los estereotipos nacionales, los otomíes han sido asimilados a un lumpenproletariado étnico, cuyos actores más relevantes serían las “Marías”, las vendedoras ambulantes, otomíes y mazahuas de la meseta de Toluca Ixtlahuaca.⁹ Por otra parte, los elementos más impactantes de la cultura otomí que integran la nueva cosmovisión del turismo internacional no se encuentran en el estado de Querétaro, es decir el papel de amate, el palo volador o los rituales “nativos” de renovación cósmica como en Temoaya, alrededor del centro ceremonial otomí. El indio

⁹ Lourdes Arizpe. *Indígenas en la ciudad. El caso de las “Marías”*. México: SepSetentas, 1975.

otomí es aún asimilado a este personaje ancestral, Conin, cuya estatua monumental domina la autopista de México a Querétaro. Enseña la doble cara del indio legítimo, el guerrero, *alias* Fernando de Tapia, natural metamorfoseado en héroe civilizador, pacificador de la zona. Este *double bind* no se verifica en el caso del indio del semidesierto, pame o chichimeca, excluido de este panteón étnico. Al contrario, éste cristaliza la presencia de todos los indios cuyos nombres ya no evocan más que sombras de un pasado extinguido: guamares, pisones, guachichiles, tantos grupos enemigos, en contra del progreso y del avance de la religión cristiana en la región de la Sierra Gorda y que se enfrentaron con los españoles en el corredor de colonización de la ruta de las minas.



FOTOGRAFÍA 2. Estatua de Conin. Autopista México-Querétaro. Fotografía de Jacques Galinier.

En otro trabajo, he señalado cuáles son los criterios que gobiernan la cosmovisión de los otomíes orientales respecto de lo que debe conservarse como patrimonio local y lo que se tiene que expulsar de la comunidad, y sobre todo lo que debe ser física y simbólicamente destruido.¹⁰ Esta política museográfica nativa remite a una lógica ajena a las construcciones regionales del indio de estado. La dificultad actual se ubica en la definición de lo que sigue siendo “lo étnico” —un problema que se plantea en las comunidades de Toliman o del municipio de Amealco—; es decir, de lo que es auténticamente una cultura indígena para sus portadores. La cuestión que nos interesa aquí es cómo se realiza la adaptación de un modelo cultural local efectivo, real, hacia un modelo estatal, virtual, involucrado en las creaciones fluctuantes de la nueva demanda étnica oriunda del extranjero. En Querétaro, la contaminación de una ideología de inspiración new age se identifica, como lo hemos señalado, con un *topos* singular, la Peña de Bernal. El monolito, desde la época prehispánica, se considera como un lugar de “vibraciones”, donde las experiencias religiosas y místicas permiten alcanzar un muy alto grado de armonía con las fuerzas de la naturaleza, en particular durante el equinoccio de primavera. Lo fascinante de la estatalización de la imagen del indio new age en la región es que se apoya en un *corpus* de creencias y de rituales autóctonos, encapsulados en ceremonias de origen exótico, con la bendición de las agencias de turismo. En Toliman y Amealco, aún prevalecen las mismas exigencias de hace un siglo: lograr y mantener un estatus simbólico en la comunidad por medio de la participación al sistema de cargos, al culto de los antepasados y a la celebración de la fiesta epónima y del carnaval.¹¹

Sabemos que la coalescencia entre formas de identidad individual y colectiva implica la doble referencia a un modelo para sí y un modelo en sí para entender la articulación de una identidad histórica, asumida, la que estudiamos con los métodos clásicos de la etnografía, a una

¹⁰ Jacques Galinier. “Détruire pour conserver-Notes sur l’imagination muséographique en Mésoamérique”. *Anthropologie et Sociétés*, vol. 28, núm. 2, 2004.

¹¹ Prieto Hernández y Utrilla Sarmiento, *op. cit.*, p. 132.

identidad elegida, que instrumentaliza la tradición local para inventar modelos alternativos de representación de sí; es decir, el paso de una concepción endocéntrica a una visión excéntrica, a una serie de presupuestos cuyos portadores son los miembros de la galaxia del *new age*, y que penetra paulatinamente dentro de la cultura local. La proliferación actual de las etiquetas refleja este paso de lo endógeno a lo exógeno. Se verifica una notable contradicción entre la erosión patrimonial que afecta a las comunidades nativas, la autoreferencia reprimida de los otomíes a su propia indianidad, de un lado, y del otro la efervescencia conceptual escandalosa de los *new agers*, en sintonía con la recomposición del mapa étnico a escala continental.

De allí la complejidad del caleidoscopio cultural estatal en la actualidad, debido a estas permanentes reconfiguraciones que reflejan las variaciones de la autoadscripción de los actores; por ejemplo, los otomíes del estado de Querétaro siguen haciendo sus devociones a los ancestros, por medio de los cultos a las capillas, a los oratorios, a las cuevas, a los cerros, más a los elementos naturales.¹² Practican la religión católica durante las devociones a los santos, las peregrinaciones de la virgen, en semana santa. No obstante, participan eventualmente en los rituales del equinoccio al pie de la Peña de Bernal. Se ajustan a la glorificación de la “cultura de estado” cuando se organizan eventos como el Festival de huapango de San Joaquín, que supuestamente pone de relieve una “cultura huasteca” con un toque queretano, o los festivales de gastronomía del estado.

Parece entonces necesario considerar niveles intermediarios de reconstrucción de los estereotipos del indio, no sólo por la proliferación de nuevos *spots* del turismo místico, sino también porque las instituciones estatales reaccionan frente a este nuevo desafío étnico, e instrumentalizan una infinidad de recursos semióticos alternativos tradicionales, como la “danza de los concheros”, por ejemplo, que sir-

¹² Eduardo Solorio Santiago. “Redescubriendo el territorio en San Miguel de las Tetillas”. Prieto Hernandez y Utrilla Sarmiento, *op. cit.*, p. 169.

ve de marcador coreográfico y estético local de la tradición colonial del estado. Actualmente está reactivada en el estado de Querétaro por comuneros, campesinos mestizos, que reivindican una filiación azteca, y se exhiben en el más puro estilo new age en el Museo Regional de Querétaro para los rituales de primavera.

**Grupo Piedra del Sol
presenta:**

CEREMONIA DEL FUEGO NUEVO

8, 22 Abril, 20:30 hrs.

MUSEO REGIONAL DE QUERÉTARO

Crop. \$40.00 y \$20.00 a Estudiantes/AMATEEN

Boletos en taquilla

LA CONACULTA - INAH

MUSEO REGIONAL
DE
QUERÉTARO



IMAGEN 2. La institucionalización de un ritual neotradicional en la ciudad de Querétaro.

Aquí se impone un verdadero programa de investigación que permita descifrar esos nuevos estereotipos de estado, y dismantlar los mecanismos de dominación de un modelo ideológico empresarial. Se refiere a esos conceptos neoliberales de la cultura queretana, que se repiten en otros estados, los que pretenden exportar una imagen de sí mismo descifrables por medio de códigos “museográficos” como en Oaxaca, Puebla, Chiapas o Veracruz. En el estado de Querétaro existen pocos lazos de identificación entre la cultura urbana moderna

y las culturas indígenas tradicionales. Primero, porque son zonas, norte y sur, separadas por un corredor urbano industrial; segundo, porque las culturas del desierto ya no son sino testimonios arcaizantes de un mundo desvanecido (como los presenta el Museo Histórico de la Sierra Gorda en Jalpan) y carecen de elementos rituales o artefactos espectaculares.

La emergencia de figuras estatales del indio se puede considerar como un subproducto de las estrategias múltiples que se están desarrollando tanto a escala local, en los sitios de interacción entre indios y turistas, como en los grandes sitios arqueológicos; pero también en otros círculos, donde la negociación de esta imagen implica la participación de actores que no son necesariamente visibles en el nivel local. En los dos casos, la figura del “indio imperial” aparece como el vector mediático fundamental. En Querétaro, el capital turístico incluye una dimensión arqueológica (las pirámides de Ranas y Toluquilla) y sobre todo una dimensión colonial. Ésta se refleja con la masiva presencia de la religión católica y la invención de la ruta de las misiones, cuya dimensión estética es cada vez más relevante debido a la rehabilitación del patrimonio barroco de la Sierra. En tal contexto, se confirma una adecuación ideal entre la escenografía conchera y la representación combinada de una representación colonial-imperial de la indianidad.

En términos de gestión de su capital simbólico, uno de los elementos esenciales en Querétaro es la cuestión de la antigüedad histórica; lo recuerda un mito de fundación de la ciudad que justifica la anterioridad de las poblaciones del desierto, dentro de una visión soñada de la primitividad americana, y este proceso de civilización metaforizado como un esfuerzo de control del *limes*, de las últimas franjas de presencia europea, en el camino a las minas de Zacatecas. En la actualidad, se está construyendo una nueva mitología de la frontera, cuyo epicentro es precisamente el estado, un espacio saturado de símbolos, una clase de palimpsesto en el cual se está imprimiendo una nueva escritura etnográfica. La construcción del paisaje cultural implica a la vez la naturalización del indio salvaje (pame o chichimeca) y la “culturalización”

poscolonial del otomí, dentro del marco de una nueva museografía del tercer milenio.

No se pueden disociar las distintas etapas históricas por las cuales se ha desarrollado este proceso de humanización del paisaje queretano y la debilidad del patrimonio otomí de comunidad. No se puede separar la construcción de una zona ecológica conocida como Reserva de la Biosfera Sierra Gorda, de las instituciones museográficas en la ciudad de Querétaro. En concreto, se está armando un conflicto de intereses entre varias legitimidades: la histórica indígena, la colonial, la posmoderna. Las primeras tratan de proteger un espacio comunitario, bienes culturales materiales e inmateriales, las otras remiten a un proceso de invención cultural, actualmente una simple virtualidad étnica.

Lo que nos desconcierta, como etnógrafos, es esta ruptura entre lógicas contradictorias que instrumentalizan ciertos signos diacríticos indispensables para la construcción de imágenes infranacionales del indio. La problemática que estoy considerando no se apoya en exégesis formales ni tampoco en la literatura nacionalista, como por ejemplo la del porfiriato: hace hincapié básicamente a un potencial conceptual, cuyo contenido esta en vía de construcción, en busca de este “indio queretano” imaginario, y cuyos patrocinadores no son indígenas. Los empresarios culturales del turismo en el estado no tratan de duplicar estas imágenes locales, del indio auténtico, desprovistas de prestigio social, sino de promover esta combinatoria de estereotipos que están recombinadas en las nuevas versiones del “indio equinoccial”, celebrado en Teotihuacan o en Bernal el 21 de marzo. La refracción de esas imágenes a través de múltiples canales mediáticos expresa la diversidad creciente de la demanda turística: mística, arqueológica, colonial, ecologista, etcétera.

El problema de la innovación cultural en Querétaro muestra las tensiones en torno de la gestión de este capital, la imagen histórica, institucional del indio, y sus dificultades para adaptarse a la vez a las imágenes locales y a las nacionales, reales o potenciales. La cuestión de la “folclorización del folclor”, como lo explica atinadamente Bausinger

considerando la *volkskunde* alemana, implica un proceso de extracción de elementos locales y su reprogramación dentro de un marco exocentrado, como lo observamos en Querétaro, bajo la influencia del new age inventado en el primer mundo, para permitir después su repatriación.¹³

La transnacionalización de la imagen del indio no es un resultado ni una finalidad, sino un proceso intermediario, consciente e inconsciente, de producción de un dispositivo semiótico eficaz y atractivo. Su relocalización implica una previa reelaboración, puesto que su explotación inmediata, *in situ*, no puede satisfacer los criterios estéticos inherentes a este tipo de política cultural. Es un problema que presentamos en numerosos *ethnic spots* del continente americano, desde Taos, Nuevo México, hasta San Pedro de Atacama, Chile.

Durante las últimas décadas, el mundo occidental ha fabricado un nuevo modelo del indio que ya no entra en sintonía con la versión museográfica estándar. Es una versión más dinámica explicitada a través de nuevos tipos de puesta en escena, la redefinición de sus artefactos, no sólo en las colecciones de los museos oficiales, sino también en los museos comunitarios existentes. Estas nuevas estrategias se apoyan en la presencia de “bodegas virtuales”, donde se acumulan todos los objetos, triviales o no, capaces de entrar en la construcción “en *kit*” de escenarios étnicos, artefactos arqueológicos, coloniales, indígenas, cargados de un nuevo semantismo. Pueden ser objetos triviales, de la vida cotidiana, como en el museo comunitario de Landa de Matamoros, que no son necesariamente indígenas *stricto sensu*, y que carecen de una imagen de primitividad clásica.

En conclusión, la emergencia del “indio *new ager*”, “místico” o “equinoccial” en el estado de Querétaro, está introduciendo paulatinamente una nueva visión de la historia del estado, por medio de cambios cosméticos, pero que al final llegan a una distorsión notable

¹³ Helmut Bausinger. *Volkskunde ou l'ethnologie allemande. De la recherche sur l'antiquité à l'analyse culturelle*. Paris: Editions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1994.

de la realidad histórica. Lo mismo que la construcción del indio nacional, imperial o místico, el “indio estatal” no deja de ser un artefacto ajustado a demandas contradictorias, de las cuales excluimos las de los indios “verdaderos”, que no necesitan tales artefactos. Además, la relocalización de la imagen estatal implica necesariamente la absorción continua de conceptos transnacionalizados, que una producción cien por ciento endógena no alcanzaría a lograr, es decir una imagen aceptable, “lioofilizada”,¹⁴ purificada, en conformidad con las normas internacionales de la etnicidad, en una ciudad que en 1996 ha sido declarada Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO.

El “indio queretano” es una realidad virtual, que nadie quiere reivindicar, no queda ninguna duda. Sin embargo, forma parte, de hoy en adelante, de las estrategias formales e informales de los empresarios de la cultura oficial, de sus líderes institucionales, en la capital estatal. Al contrario de la ideología del new age mesoamericano, presenta por el momento una discreta visibilidad, pero es un síntoma de los nuevos procesos religiosos que están fraccionando actualmente el espacio étnico neotradicional en México.

BIBLIOGRAFÍA

- Arizpe, Lourdes. *Migración, etnicismo y cambio económico. Un estudio sobre campesinos a la ciudad de México*. México: El Colegio de México, 1978.
- *Indígenas en la ciudad. El caso de las “Marías”*. México: SepSetentas, 1975.
- Bausinger, Helmut. *Volkskunde ou l'ethnologie allemande. De la recherche sur l'antiquité à l'analyse culturelle*. París: Editions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1994.

¹⁴ Envueltos al vacío.

- De la Peña, Francisco. *Los hijos del sexto sol. Un estudio etnopsicoanalítico del movimiento de la mexicanidad*. México: Instituto Nacional de Antropología, 2002.
- Demanget, Magali. "Reconstruction of the Shamanic Space and Mystical Tourism in the Mazatec Region (México)". Henri-Paul Francfort y Roberte Hamayon (eds.). *The Concept of Chamanism: Uses and Abuses*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2001.
- Ferro Vidal, Luis Enrique. "Perennidad chichimeca en Querétaro". Diego Prieto Hernández y Beatriz Utrilla Sarmiento (coords.). *Ya hnini ya já'itbo Maxei. Los pueblos indios de Querétaro*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2006.
- Galinier, Jacques. "Détruire pour conserver. Notes sur l'imagination muséographique en Mésoamérique". *Anthropologie et Sociétés*, vol. 28, núm. 2, 2004, pp. 101-119.
- y Molinié, *Les neo-indiens. Une religion du III^e millénaire*. París: Odile Jacob, 2006.
- Kirchhoff, Paul. "Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales". *Acta Americana*, núm. 1, 1943, pp.92-97.
- Lestage, Françoise. "La construction des différences chez les migrants de la frontière mexico-étasunienne". *Études Rurales*, núm. 159-160, 2001, pp. 189-204.
- Liffman, Paul. "Huichols and Proto-Aztecs in State Spectacle. La Feria de la Mexicanidad". A. Ariel de Vidas y J. Galinier (eds.). *Las figuras nacionales del Indio*. Ateliers de Caravelle. Nayarit, México, núm. 11, 1998, pp. 103-116.
- Prieto Hernández, Diego y Beatriz Utrilla Sarmiento. "La presencia otomí en Querétaro". Diego Prieto, Beatriz Utrilla y E. Alejandro Vázquez. "Descorriendo el velo. Los empeños de la antropología en Querétaro". *Cinco Miradas. Memoria. Primer encuentro de estudios queretanos. Balance y Perspectivas*. Querétaro: Centro INAH, 2006.

- y Beatriz Utrilla Sarmiento (coords.). *Ya hnini ya jä'itbo Maxei. Los pueblos indios de Querétaro*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2006.
- Solorio Santiago, Eduardo. "Redescubriendo el territorio en San Miguel de las Tetillas". Diego Prieto Hernández, Beatriz Utrilla Sarmiento (coords.). *Ya hnini ya jä'itbo Maxei. Los pueblos indios de Querétaro*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2006.
- Viramontes Anzures, Carlos. "El centro norte en la época prehispánica". Guadalupe Zárate Miguel (ed.). *La arqueología en Querétaro. El reto ante un nuevo milenio. Cinco Miradas. Memoria. Primer encuentro de estudios queretanos. Balance y Perspectivas*. Querétaro: Centro INAH, 2006.
- Vázquez, E. Alejandro. "Los espacios de la sacralidad entre los ñäñho del semidesierto queretano". María Elena Villegas Molina (coord.). *Estudios antropológicos de los pueblos otomíes y chichimecas de Querétaro*. Querétaro: Centro INAH, 2006.

DE LA SANTERÍA CUBANA
AL ORISHA-VOODOO NORTEAMERICANO
EL PAPEL DE LA ANCESTRALIDAD EN LA CREACIÓN
DE UNA RELIGIÓN “NEOAFRICANA”

Stefania Capone
LESC-CNRS/Université de Paris X-Nanterre

En este artículo analizaremos el proceso de difusión y de relocalización de las prácticas religiosas de la santería cubana en Estados Unidos, a partir de los años sesenta, es decir después de la revolución castrista y de las primeras olas de migración cubana hacia el norte. Lo que trataremos de demostrar aquí es cómo esta relocalización, en un contexto sociocultural extremadamente marcado por el militante negro norteamericano de los años sesenta, ha producido nuevas formas de entender la religión de origen yoruba. La apropiación de prácticas santeras por los afroamericanos ha transformado una religión, que era pensada como uno de los componentes de la cubanidad, fuertemente enraizado en el imaginario nacional cubano, en algo completamente distinto, es decir en una religión que se convierte en el patrimonio exclusivo de los descendientes de africanos en el mundo.

El ejemplo del orisha-vooodoo, también llamado “religión yoruba” en Estados Unidos, servirá de contraejemplo en el análisis de una de las paradojas fundadoras de los procesos de transnacionalización, donde el particularismo de las prácticas religiosas es constantemente sometido a una tendencia hacia la universalización, para que estas prácticas obtengan un estatuto comparable al de las grandes religiones universales. En este caso, veremos que el proceso de universalización se concreta de dos maneras distintas y complementarias. La primera consiste

en la atribución de un papel central a la ancestralidad, la cual reduce sensiblemente las márgenes de una pertenencia “natural” a este tipo de religión, negando así toda legitimidad a los practicantes “blancos” —o percibidos como “blancos”— en la santería. De forma paralela, la reivindicación de una identidad “yoruba” por parte de los afroamericanos deconstruye también las fronteras de lo que significa ser “yoruba”, en el nivel local y global, produciendo una relación paradójica entre los “yoruba del nuevo mundo” y los “yoruba de Nigeria”. Veremos que la etnicización de una religión que desde hace mucho tiempo ya se había vuelto en Cuba una religión nacional, abierta a todos independientemente de sus orígenes raciales o sociales, se acompaña también de la universalización de la identidad yoruba en el marco de una concepción panafricanista de la “religión africana”.

LA UNIDAD CULTURAL AFRICANA O EL SUEÑO DEL PANAFRICANISMO

Una de las constantes en los estudios afroamericanos es la idea de una supuesta uniformidad cultural de África, encarnada en culturas específicas que fungen como símbolo de esta unidad y como modelo a partir del cual la cultura afroamericana se estructura. Esta idea de una unidad de fondo de la experiencia africana y afroamericana se encuentra también en la noción de “iglesia negra” (*black church*), donde las diferencias internas son minimizadas para resaltar la homogeneidad de la *black experience*.¹ Por supuesto, nada es más distante de la realidad si tomamos en cuenta, por ejemplo, la gran complejidad de las diferentes denominaciones religiosas protestantes.² A pesar de esto, para la mayoría de

¹ Vid., entre otros, a W. E. B. Du Bois. *The Negro Church in America*. Atlanta: Atlanta University Press, 1903; E. F. Frazier. *The Negro Church in America*. Nueva York: Schocken Books, 1974; C. Eric Lincoln. “The Black Church since Frazier”. E. F. Frazier, *op. cit.*, pp. 99-216; C. Eric Lincoln y Lawrence H. Mamiya. *The Black Church in the African American Experience*. Durham: Duke University Press, 1990.

² Cfr. Hans A. Baer y Merrill Singer. *African-American Religion in the Twentieth Century: Varieties of Protest and Accommodation*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1992.

los autores norteamericanos, la uniformidad de la experiencia religiosa se haría presente en la historia afroamericana en todo su conjunto, remontando el curso del tiempo hasta al ritual del *ring shout*, es decir la danza en círculo de los esclavos norteamericanos. Según varios autores, en el *ring shout* se expresaría el “alma afroamericana” mediante la reactivación de la práctica africana de la posesión por los espíritus.³ El *ring shout* se convierte así en la metáfora principal de una cultura africana unificada, una puesta en escena ejemplar del “ser africano”.

Este referente simbólico africano constituye también una constante en la mayoría de los movimientos ligados al nacionalismo negro, que defendieron la “vuelta al África”, una vuelta real o simbólica, como la única solución delante de la política de discriminación y de segregación racial norteamericana.⁴ El nacionalismo negro norteamericano ha sido caracterizado, desde su inicio, por tres objetivos principales: el rechazo a la cultura blanca americana; la lucha para establecer un gobierno exclusivamente negro; y la reapropiación de una identidad africana o “afroasiática”, en el caso de grupos religiosos como el Moorish Science Temple o la Nation of Islam. Esos grupos religiosos defienden la idea de que el negro, para liberarse de su condición subordinada en la sociedad de los blancos, tiene que adoptar una nueva identidad y una nueva cultura.

Esos movimientos brindaron las bases para el nacionalismo negro de las décadas de 1960 y 1970, que fue caracterizado por el énfasis tanto en la autodeterminación del pueblo negro y su independencia

³ Cfr. Sterling Stuckey. *Slave Culture: Nationalist Theory & the Foundations of Black America*. Nueva York: Oxford University Press, 1987.

⁴ Vid., entre otros, a Essien-Udom. *Black Nationalism: A Search for an Identity in America*. Chicago: University of Chicago Press, 1962; Wilson Jeremiah Moses. *The Golden Age of Black Nationalism, 1850-1925*. Hamden, Conn.: Archon, 1978; y *Classical Black Nationalism: From the American Revolution to Marcus Garvey*. Nueva York: New York University Press, 1996; Sterling Stuckey (ed.). *The Ideological Origins of Black Nationalism*. Boston: Beacon Press, 1971; William L. van Deburg (ed.). *Modern Black Nationalism: From Marcus Garvey to Louis Farrakhan*. Nueva York-Londres: New York University Press, 1997.

política y económica, como en el proceso de rescate cultural.⁵ En esta época, el movimiento del *black power* luchaba por la liberación de los afroamericanos en distintos frentes, dentro de los cuales la cultura desempeñaba un papel primordial, ya que debía apoyar a la política, al ser ambas inseparables. El movimiento nacionalista negro se dividió consecuentemente entre nacionalistas “políticos” y nacionalistas “culturales”; pero los dos combates se unían en uno: la lucha por la libertad y la autodeterminación del pueblo afroamericano. Según este movimiento, la América negra era “una nación cultural que intentaba tomar el poder para convertirse en nación política”.⁶ Por lo tanto, los militantes que concentraban todas sus fuerzas en el combate político debían también convertirse en “culturalmente conscientes”. De igual forma, los artistas e intelectuales negros debían desarrollar un arte políticamente comprometido, en sintonía con el mensaje político nacionalista. Tenían que colaborar, mediante su arte, con el esfuerzo de creación de un partido político africano mundial (World African Political Party), presente tanto en África del Sur como en Chicago. Todos los negros del mundo pertenecían de hecho a la nación africana, una sola nación para los descendientes de africanos.

A partir de los años sesenta, el movimiento negro norteamericano concentró así sus actividades alrededor de una política de “restauración cultural”, que se expresó a través del movimiento de “retorno a las raíces” o de *back to black*. La US Organization fue una de las organizaciones que siguieron este proceso. Esta “restauración cultural”, fundada por Maulana Karenga, el creador panafricanista del *kwanzaa* en 1966, se obtenía mediante ceremonias que tenían como objetivo reemplazar los nombres cristianos por nombres africanos (*naming ceremonies*), llevar ropas africanas y peinados afros, estudiar lenguas africanas, así como la realización tanto de iniciaciones o ritos de pasaje africanos

⁵ William L. van Deburg, *New Day in Babylon: The Black Power Movement and American Culture, 1965-1975*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

⁶ Van Deburg (ed.), *Modern Black Nationalism...*, p. 137.

como de bodas y de ritos funerarios siguiendo un modelo africano.⁷ Este movimiento subrayaba también la importancia de regresar a África, de manera permanente o temporaria, con el fin de restablecer los lazos con la Tierra Madre. El objetivo declarado de la US Organization era “la creación, la recreación y la circulación de la cultura negra”.⁸

En el conjunto de los defensores de una revolución cultural, Maulana Karenga defendía la idea de que ninguna victoria política era posible sin la misma: los negros norteamericanos tenían que regresar a la tradición africana. Maulana Karenga era también ministro de la educación del gobierno provisorio de la República de Nueva África (RNA), formado en marzo de 1968 por los militantes de diferentes organizaciones del nacionalismo negro. Los miembros de esta república se autodefinían *new afrikans*, neoafricanos, ya que eran el producto de varias naciones africanas “con algunos genes amerindios y europeos”, conformado al cabo de doscientos años de historia americana. La RNA constituía el más ambicioso de los diferentes proyectos que ansiaban la adquisición de un territorio independiente en el cual construir la “nación negra”. Junto con Maulana Karenga, la RNA contaba en 1968 con dos coministros de la cultura: Baba Oseijeman Adefunmi, el futuro rey de Oyotunji Village, y LeRoi Jones, quien ya en esa época había cambiado su nombre por el de Amiri Baraka y era uno de los principales líderes del movimiento de las *black arts*. Los tres estaban involucrados, cada uno a su manera, en las prácticas religiosas de origen yoruba importadas a Estados Unidos.

LA LLEGADA DE LOS DIOS AFRICANOS

En los años sesenta, en medio de la lucha por los derechos civiles y el desarrollo del nacionalismo cultural, empezaron a llegar a Estados

⁷ Maulana R. Karenga. *The African American Holiday of Kwanzaa: A Celebration of Family, Community, and Culture*. Los Ángeles: University of Sankore Press, 1988, p. 27.

⁸ *Ibid.*, p. 28.

Unidos miles de cubanos que huían de la revolución castrista. Con los cubanos de las primeras olas de inmigración llegaron también los practicantes de la santería afrocubana. El arribo de los cubanos y las migraciones de puertorriqueños practicantes del espiritismo, crearon las bases de un verdadero proceso de reafricanización.⁹ Muchos puertorriqueños, que ya eran médiums espiritistas, se iniciaron entonces en la santería cubana, un culto considerado como más cercano a las raíces africanas, más poderoso y más eficaz, dando así origen a una nueva forma de culto llamada santerismo.¹⁰ Toda la dinámica de los intercambios y de las readaptaciones rituales provocadas por la incorporación de elementos originarios de la santería, indica la existencia de un verdadero proceso de reafricanización que excede rápidamente las fronteras de la comunidad latina para llegar también a la comunidad afroamericana.

De hecho, a partir de los años sesenta varios militantes del nacionalismo negro —y sobre todo los militantes del frente cultural— comienzan a buscar ya no simplemente las marcas de un pasado africano que habría sido preservado en América, sino la revitalización de las raíces africanas por el contacto con las culturas “hermanas” de la diáspora, en ese caso, la cultura cubana. En esta primera etapa, la búsqueda de raíces no excluía la acumulación de elementos distintos, provenientes de varias religiones africanas, de las religiones de la diáspora y hasta de

⁹ El movimiento de “retorno a las raíces” es un fenómeno que ha sido llamado por algunos investigadores como “africanización” (Reginaldo Prandi. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: HUCITEC/EDUSP, 1991), y por otros “reafricanización” (Stefania Capone. *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*. Paris: Karthala, 1999; Frigerio Alejandro. “Re-Africanization in Secondary religious Diasporas: Constructing a World Religion”. *Civilisations*, Bruxelles, vol. LI, núms. 1-2, 2004, pp. 39-60). En este proceso de retorno a las raíces, la vuelta a los orígenes no significa necesariamente querer transformarse en africano, sino intelectualizarse por medio del aprendizaje sobre la cultura yoruba, considerada la matriz de estas prácticas religiosas. El término “reafricanización”, al contrario del de “africanización”, implica el reconocimiento de la importancia del origen africano en las religiones afroamericanas y el deseo de “rectificar” sus prácticas religiosas hacia una “purificación” ritual de las mismas.

¹⁰ George Brandon. *Santería from Africa to the New World: the Dead Sell Memories*. Indianapolis: Indiana University Press, 1993.

la egiptología. Todos estos elementos eran reunidos en la práctica de la llamada “religión africana” o “yoruba”, una práctica que constituye una verdadera reinterpretación panafricanista de la religión de origen africano.¹¹

En esa misma época, muchos afroamericanos provenientes del nacionalismo negro y de grupos como la Nation of Islam comienzan a aproximarse a las religiones afrocubanas. La santería parecía ser en esa época una oportunidad única para entrar en contacto con la cultura de los antepasados africanos, ya que la iniciación permitía a los negros norteamericanos transformarse, gracias a la posesión, en poderosos dioses africanos, reestableciendo simbólicamente la relación interrumpida con la tierra de los orígenes. Al contrario, los miembros de la Nation of Islam ofrecían una solución para el rescate de la población afroamericana, donde el origen valorizado no era el africano, sino el afroasiático. La iniciación en la santería parecía, al menos en ese tiempo, el único camino disponible para la reivindicación de la identidad africana del negro norteamericano.

Algunos miembros del nacionalismo negro fueron entonces a iniciarse en Cuba. Sin embargo, desde el principio la relación entre los afroamericanos y los santeros cubanos se reveló problemática. Dos obstáculos hacían en particular difícil la incorporación de los negros americanos a las casas de culto de los santeros en Estados Unidos: por un lado, la presencia de un gran número de blancos en los grados más altos de la jerarquía religiosa; por otro, el sincretismo afrocatólico. En el contexto norteamericano, marcado por la segregación, la presencia de blancos en una religión “negra” era considerada como una provocación por los afroamericanos, quienes interpretaban la sumisión ritual hacia un iniciador blanco como algo difícilmente tolerable. La presencia de figuras católicas sobre los altares de los santeros constituía también una paradoja: ¿cómo podía ser ésta una religión africana

¹¹ Stefania Capone. *Les Yoruba du Nouveau Monde: religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis*. Paris: Karthala, 2005.

si la representación de las divinidades africanas eran estatuas de santos católicos? Esta identificación, mucho más aceptable para un brasileño o para un cubano, se tornaba totalmente absurda para un afroamericano criado en la religión protestante. La santería cubana tenía que ser “purificada” de todas las marcas de catolicismo, para volver a ser una religión “puramente” africana.

OYOTUNJI VILLAGE O UNA ALDEA AFRICANA EN AMÉRICA

El mejor ejemplo de la reapropiación de la religión afrocubana por los militantes nacionalistas afroamericanos es el caso de Walter King, quien fue iniciado en Matanzas (Cuba) en 1959 y quien se convertiría, años después, en el “rey de los yoruba” en Estados Unidos. En esta época, el movimiento de los derechos cívicos era dirigido por ministros de iglesias cristianas negras. Para Walter King, sólo su iniciación dentro de una religión africana podía autorizarlo a hablar en el nombre de los afroamericanos, expresando cuestiones ontológicas y epistemológicas que el clérigo cristiano no podía entender. El sacerdocio en la religión yoruba y la implicación en la lucha por recolocar la cultura africana en el corazón de la vida afroamericana eran, para King, la única manera de luchar por un nacionalismo negro. La política no podía ya hacerse sin un trabajo paralelo de “redención cultural”.

De vuelta en Nueva York, King, quien había recibido el nombre africano de Oseijeman Adefunmi, funda un primer centro de culto, el Shango Temple, que se convertiría un año después en el Yoruba Temple de Harlem, un barrio que había sido rebautizado en la época New Oyó, en referencia a la capital del antiguo imperio yoruba. King concentró entonces todos sus esfuerzos en la reconstitución de la “pureza” del culto africano, contaminada por las “mezclas” cubanas. Él leyó todo lo que pudo encontrar acerca de las culturas y, principalmente, sobre las religiones africanas, transformando el Yoruba Temple en un centro de estudios para los “americanos descendientes de africanos”.

La práctica de la religión africana proporcionaba también modelos de acción en el mundo: venerar a un *orisha* equivalía en realidad a venerar “a su propia personalidad”, reestableciendo una conexión estrecha con las fuerzas cósmicas y las energías que estructuran el mundo, una conexión espiritual que iba a reordenar por completo la relación al mundo del afroamericano. La implicación religiosa tendría por consecuencia la rehabilitación de un pueblo confuso, ayudándolo a encontrar sus marcas (*repères*) culturales y sociales. En el material didáctico de los cursos ofrecidos en el Yoruba Temple, King citaba los textos del antropólogo norteamericano Melville Herskovits para demostrar cómo la cultura afroamericana se originaba en África occidental, donde la religión de los *voduns* fon ya se había amalgamado a la religión de los *orishas* yorubas. King comenzó entonces a hablar de un culto llamado orisha-voodoo, que podría ayudar a los negros americanos a recuperar sus verdaderas identidades africanas.

King, o Adefunmi, el nombre que él prefería usar y que significa “la corona me fue entregada”, había fundado el Yoruba Temple apenas un año después de su iniciación en la santería. Los adeptos de este templo se vestían con ropas africanas, cambiaban sus nombres “de esclavos” por nombres africanos y practicaban una forma de poligamia que se había convertido en la prueba de esta nueva identidad “yoruba”. También dejaban de lado el uso de las figuras católicas y multiplicaban sus esfuerzos para hacer popular la religión africana. Por ejemplo, King se presentaba en la televisión para cantar los cantos sagrados y daba cursos para personas no iniciadas, lo que rompía con la “ley del secreto” de la santería.

Por supuesto, los cubanos podían difícilmente tolerar este comportamiento de parte de un *iyawó* (un recién iniciado) que quería reafri-canizar la religión afrocubana, enseñando a los antiguos lo que ellos deberían de hacer. Para los santeros, eran los *orishas* los que elegían a sus hijos, independientemente del origen racial de cada uno. Al contrario, Adefunmi introdujo un aspecto racial hasta entonces desconocido; es decir, que los adeptos tenían que probar su descendencia africana,

ya que los antepasados de los iniciados eran adorados al lado de sus divinidades. En el contexto norteamericano, sería evidentemente una ofensa para los ancestros africanos ser “alimentados” junto con los ancestros de un iniciado blanco, los antiguos esclavos junto a sus amos. La separación de los cubanos se tornó, así, inevitable.

En 1970, Adefunmi decide dejar Nueva York para establecerse en Carolina del Sur, donde empieza a iniciar “a la manera africana” a otros afroamericanos que no querían someterse a los rituales de iniciación realizados por santeros blancos.¹² Para Adefunmi, los afroamericanos tenían que decidir lo que querían preservar de la religión y de la cultura africana, como antiguamente ya habían hecho los cubanos y los brasileños. Los rituales de iniciación cubanos fueron así readaptados con base en la idea que King se había hecho acerca de la verdadera religión africana, después de pasarse meses en las bibliotecas leyendo los textos de los antropólogos africanistas. En 1970, Adefunmi funda en Carolina del Sur una aldea africana llamada Oyotunji Village.

Escoger Carolina del Sur era en particular significativo, ya que este estado formaba parte del “territorio subyugado” que la Republic of New Africa (RNA) había querido liberar convirtiéndolo en una república negra. Como ya se especificó, Adefunmi había sido nombrado, en 1968, coministro de la cultura del gobierno provisional de la RNA, que tenía como propósito juntar a 5 millones de negros americanos en un territorio que incluía los estados de Georgia, Alabama, Mississippi, Luisiana y Carolina del Sur. Este territorio hubiera fungido como reparación para los años de esclavitud y de discriminación que el pueblo afroamericano había sufrido. Junto con este programa independentista estaba asociado también el “nuevo credo africano”, el cual preconizaba la creación de “nuevas relaciones sociales” basadas en la fraternidad, el respeto mutuo y la valorización de un comportamiento ejemplar a través del cual el individuo se convertía en “espejo de su comunidad”.¹³

¹² Carl Hunt. *Oyotunji Village: The Yoruba Movement in America*. Washington: University Press of America, 1979.

¹³ Van Deburg (ed.). *Modern Black Nationalism...*, p. 201.

En agosto del 1972, Adefunmi fue invitado por Nana Yao Oparebea Dinizulu, el padre del movimiento akan en Estados Unidos,¹⁴ para que lo acompañara en una gira de su grupo de danza a África. En Nueva York, Adefunmi había trabajado con esta tropa, confeccionándoles sus trajes. Esta invitación le ofreció una ocasión única de “corregir” su destino. En efecto, durante su iniciación en Matanzas (Cuba), el *odu* de Adefunmi —el signo del sistema de Ifá que revela el destino individual durante la adivinación del *itá*, propia de los rituales de iniciación— había sido Oshé Meji, presentado en una configuración negativa (*osobo*), lo cual representaba para los cubanos “el signo de un liderazgo peligroso”.¹⁵ Consecuentemente, su iniciador cubano le había prohibido iniciar a otras personas.

Con el inicio de las iniciaciones en Oyotunji Village, Adefunmi reinterpretó esta prohibición como la expresión de una discriminación de los santeros cubanos hacia los negros americanos. El viaje a África le permitió legitimar su posición dentro de la comunidad de practicantes de la religión de los *orishas* en Estados Unidos, mientras que se agudizaba la fractura con los cubanos. Declaró haber aprendido, durante una sesión de adivinación, que tenía que volverse *babalawo*, un sacerdote de Ifá y especialista de la adivinación. La gira a África le permitió viajar a Ghana y a Nigeria, donde realizó las iniciaciones en el culto de Ifá. Lo que pudo ver en África, así como en las interpretaciones de sus iniciadores nigerianos, supuestamente más “auténticas” que las recibidas de los cubanos, conformaron la legitimidad de la posición que ocupaba en su pueblo “africano”.

Al regresar de Nigeria, en octubre de 1972, Adefunmi fue coronado *oba* (rey) de Oyotunji Village, en calidad de fundador y líder espiritual de la comunidad. Recibió el título de *kábiyèsí*, lo cual en yoruba significa “su alteza real”. El nombre del pueblo hacía referencia, otra

¹⁴ Cfr. Pauline Guedj. “Le chemin du Sankofa: religion et identité ‘akan’ aux États-Unis”. Université Paris X-Nanterre, 2006 [tesis de doctorado].

¹⁵ Kamari M. Clarke. “Genealogies of Reclaimed Nobility: The Geotemporality of Yoruba Belonging”. University of California, Santa Cruz, 1997, p. 96 [Ph.D. dissertation].

vez, al principal símbolo de la grandeza yoruba, la antigua capital de su imperio, Oyó, que ya había sido escogida como emblema de la revitalización cultural afroamericana en el Harlem de los años sesenta. Oyotunji significa en yoruba “el renacimiento de Oyó” (*Òyó-tún-jí*-Oyó de nuevo despierto), un nombre que marca la recreación de la cultura y de la civilización yorubas en tierra americana.¹⁶

SER O VOLVERSE YORUBA

En 1981, en un segundo viaje a Nigeria para participar en la primera Conferencia Mundial sobre la Tradición y la Cultura de los *Orishas* (Comtoc), Adefunmi recibió, de las manos de Okunade Sijuwade Olubuse II, *ooni* (rey) de Ilé-Ifé, el título de “*balé* (jefe) de los yorubas de América”. No obstante, las relaciones entre el padre del movimiento yoruba en Estados Unidos y los nigerianos no siempre habían sido fáciles. En los años sesenta, Adefunmi no estaba convencido de la tradicionalidad de las prácticas religiosas de los yoruba de Nigeria, cuya cultura había sido dañada por los colonizadores. A su modo de ver, lo que quedaba “no era más que una mezcla híbrida (*a bastardization*) de las culturas africanas y occidental”.¹⁷ Existía desconfianza de parte del fundador del Yoruba Temple y de sus miembros hacia los nigerianos, quienes veían con un ojo muy crítico la revitalización de sus costumbres en las calles neoyorkinas. Para los yoruba que residían en Nueva York, los afroamericanos parecían ridículos con sus vestimentas tradicionales.¹⁸ A pesar de sus esfuerzos, los “yoruba” de Adefunmi no eran percibidos como tal por los africanos que miraban con sospecha a estos “extranjeros”

¹⁶ Acerca de la organización social de Oyotunji y la recreación de las prácticas religiosas yorubas, *vid.* Kamari M. Clarke. *Mapping Yorùbá Networks: Power and Agency in the Making of Transnational Communities*. Durham, N.C.: Duke University Press, 2004 ; y Stefania Capone. *Les Yoruba du Nouveau Monde...*

¹⁷ En Stephen C. Clapp. *A Reporter at Large*. African Theological Arch-Ministry, New York Public Library, Collection of the Schomburg Center, 1966, p. 4.

¹⁸ *Ibid.*, p. 24.

que posaban como defensores de las tradiciones perdidas, lo cual no impedía que Adefunmi¹⁹ declarara, en los folletos publicados para los miembros del Yoruba Temple, que “la mayoría de los negros del sur de Estados Unidos eran originarios de los mercados bulliciosos y de las antiguas ciudades con altas murallas de la Nigeria occidental”.

Para los “yoruba” de Oyotunji Village, la llegada de religiones de origen africano a Estados Unidos era el resultado de una misión divina confiada a los cubanos: los *orishas* les había ordenado “devolverle al pueblo negro sus secretos”. El objetivo de Adefunmi en aquel entonces se había ya convertido en “regresar la santería a sus raíces africanas”, al subrayar la importancia del modelo africano, encarnado por la estructura del pueblo precolonial. Así, por ejemplo, había modificado la pronunciación de los términos de la lengua ritual (*lucumí*), en función del yoruba estándar, un convenio lingüístico de los misionarios protestantes. Además de modelo de comunicación entre el consultante y los dioses por mediación del sacerdote, la consulta adivinatoria se transformó en el *locus* principal de elaboración de un lenguaje, construido siguiendo una ideología racial, que pregonaba por la redención de la “nación negra”. Oyotunji Village se convirtió así en una alternativa “racializada” a la santería cubana. Pero, si la “negritud” (*blackness*) era una calidad suficiente para poder reconocerse como miembro de una misma comunidad, la “yorubanidad”, al contrario, tenía que ser reconstruida por rituales que retejían la relación con el pasado africano. La *blackness* no era entonces más que un primer paso hacia la adquisición de una identidad étnica, mediante una identidad religiosa.

A pesar de las relaciones ambivalentes que mantenían los miembros de Oyotunji Village con los yorubas de Nigeria, la única manera para Adefunmi de legitimar su papel y sus opciones era colocarse bajo la tutela de las autoridades políticas y religiosas nigerianas. Sin embargo, el título recibido en Nigeria no correspondía al papel desempeñado

¹⁹ Oserjeman Adefunmi. *African Names from the Ancient Yoruba Kingdom of Nigeria*. Nueva York: Yoruba Academy, 1970, p. 8.

por Adefunmi en Oyotunji. En realidad, el término yoruba *oba* hace referencia al jefe de un reino, mientras que el término *bálẹ̀* define al jefe de una ciudad al interior de un reino,²⁰ lo cual implica entonces una dependencia política hacia una instancia superior, en el caso presente, el *ooni* de Ilé-Ifé. La coronación de Adefunmi en Ilé-Ifé constituyó empero un acontecimiento histórico, ya que por primera vez el título de jefe yoruba era atribuido a un extranjero que residía del otro lado del océano.

Esta ceremonia es un excelente ejemplo de la complejidad del proceso de adquisición de una nueva identidad, en este caso la identidad yoruba, y también de la habilidad política de los jefes tradicionales yorubas, cuyo poder ha sido dramáticamente reducido por la colonización inglesa y por el gobierno federal nigeriano. Al poner en escena rituales aparentemente auténticos, estos jefes autorizan y legitiman así la producción de nuevas elites en la diáspora americana, que supuestamente deberían de quedar ligadas a ellos por una relación de sumisión ritual y política. Sin embargo, el reconocimiento de estas elites afroamericanas no es algo simple, porque muy a menudo la autenticidad de estos nuevos jefes, que residen fuera de las fronteras nigerianas, es cuestionada por los tradicionalistas yorubas de Nigeria, para quienes la identidad yoruba se funda en lazos biológicos comprobados y no puede ser reivindicada a través de un proceso puramente ideológico de búsqueda de raíces, como es el caso de los yorubas de Oyotunji Village. Así, paradójicamente, a los ojos de los tradicionalistas nigerianos, los afroamericanos de Oyotunji Village siguen siendo *oyinbo* —un término yoruba que designa a los blancos en general y a los europeos en particular.

Las críticas dirigidas hacia los afroamericanos ponen también en escena las diferentes percepciones de la identidad yoruba, las cuales llevan a una negociación constante de los valores y de los símbolos que se le atribuye a la misma para conferirle características tradicionales.

²⁰ R. C. Abraham. *Dictionary of Modern Yoruba*. Londres: University of London Press, 1958.

No obstante, la tradicionalidad de los yorubas de Nigeria es, también, cuestionada por los “yorubas” norteamericanos. Después de su viaje a África, varios de ellos le comentaron su decepción a K. Clarke (2004). Ellos esperaban reencontrar su Tierra Madre en África y habían descubierto un país donde la influencia de los grupos cristianos y musulmanes era arrasadora, incluso dentro de las estructuras de jefatura tradicional. A pesar de estas reservas, los residentes de Oyotunji Village, de vuelta en Estados Unidos, limitaron sus comentarios con tal de no cuestionar ellos mismos la validez de los lazos que acababan de establecer con los jefes tradicionales yorubas en Nigeria. Las críticas sobre el impacto del cristianismo y del islam en los nigerianos fueron prudentemente mantenidas en el ámbito de las conversaciones privadas. Decidieron sin embargo que la preservación de las tradiciones culturales y religiosas yorubas ya no podía dejarse en manos de los yorubas de África, demasiado influidos por “la cultura del hombre blanco”; esa tarea le pertenecía con todo el derecho a los “africanos de la diáspora”. Oyotunji debía desempeñar un papel clave en este proceso; de manera paradójica, el futuro de África estaba ya entre las manos de los negros norteamericanos.²¹

EL CULTO A LOS ANCESTROS O EL REDESCUBRIMIENTO DE LA IDENTIDAD YORUBA

En el proceso de recuperación de esta identidad yoruba, considerada como la identidad original de los afroamericanos iniciados en el orisha-voodoo, la revitalización del culto a los antepasados se vuelve central. En Estados Unidos, la comunidad de Oyotunji Village ha sido *de facto* la primera en revitalizar el culto de los *Egungun* o *Egun*, los ancestros yorubas. Todas las dificultades vividas por los afroamericanos son en-

²¹ Para una profundización de esta cuestión, *vid.* Stefania Capone. *Les Yoruba du Nouveau Monde...*, pp. 254-265.

tonces interpretadas como el resultado del abandono del culto a los ancestros.

Iniciada en 1971, la implantación en la aldea del culto a los ancestros no estaba aún terminada a finales de los setenta.²² Sin embargo, en esa época los *Egungun* (los ancestros divinizados yorubas) poseían ya su cueva y ejercían una “función policiaca” como custodios de la vida social, al proteger a la comunidad en contra de todo tipo de ataque a la cohesión y a la armonía de la misma. De hecho, la santería cubana había dejado un vacío —el del culto a los ancestros, desaparecido desde hace mucho tiempo en la isla— que los practicantes norteamericanos ya podían llenar. Para los “yorubas” de Oyotunji Village, la mayoría de los problemas enfrentados por los norteamericanos eran el resultado directo del abandono del culto a los ancestros y del no-cumplimiento de los rituales funerarios africanos. Aquello empezó a ser corregido en los años setenta con la realización, durante la llegada de cada nuevo adepto al pueblo, de una tanda de adivinación que subrayaba invariablemente la importancia para los descendientes de africanos en Estados Unidos de venerar a sus propios ancestros. Las dificultades vividas por el consultante estaban puestas en relación con el abandono del culto a los ancestros africanos, que no habían sido admitidos en el paraíso cristiano “reservado a los blancos”, y permanecían en el limbo. Por esta razón no descansaban en paz y causaban toda clase de problemas a su descendencia. Su desgracia se reflejaba en los padecimientos de una “raza” entera.

A medida que pasaron los años otra forma de culto fue introducida, la *Egungun masquerade*, que ponía en escena las máscaras de los ancestros. La sociedad *Egungun* fue fundada en 1973 y su jefe recibió el título de *Alagba*. En 1999, Oyotunji contaba con seis *Alagba* y varios tipos de *Egungun*. Se suponía que el mayor, el *Agba Egungun*, era el más potente, mientras que el de *oba* se caracterizaba por llevar el cráneo de un animal sacrificado.

²² Hunt, *op. cit.*, p. 72.



FOTOGRAFÍA 1. Máscara de *Egungun* (ancestro) de Adefunmi. Oyotunji Village. Fotografía de Stefania Capone.

La revitalización del culto a los ancestros permitió establecer una especie de continuidad entre un pasado africano y un presente americano, borrando la ruptura fundadora de la historia afroamericana que constituye la trata de negros. Esto es también una manera de reencontrar una forma de vivir “holista”, como se explica en un folleto acerca del culto a los ancestros, publicado en Oyotunji Village:

Tradicionalmente les rendimos culto a nuestros ancestros, porque representan nuestro pasado, nuestra gloria y nuestros cumplimientos. Hoy le rezamos y respetamos a nuestros mayores, porque son los guardianes del saber ancestral ... Para vivir una vida más holista, debemos amar, alimentar e inspirar a nuestros hijos, ya que encarnan nuestras esperanzas y nuestras aspiraciones para el futuro. Tenemos que mirar de nuevo al mundo y a la vida terrenal de esta forma.

El culto a los ancestros es el primer paso hacia nuestro regreso a la grandeza [pasada].²³

El lugar central otorgado a la ancestralidad justificaba plenamente la interpretación racializada de la religión de origen yoruba, la cual ya era norma en el Yoruba Temple de Nueva York, y que había sido una de las causas de separación definitiva con los cubanos. Para convertirse en miembro del Yoruba Temple, había que dar pruebas de su ascendencia africana, ya que ancestros y *orishas* eran venerados juntos. De hecho, los ancestros africanos no podían aceptar ser “alimentados” al mismo tiempo que los ancestros de un iniciado blanco, la víctima al lado de su verdugo.

La comunidad de Oyotunji nació de este cambio de actitud hacia la religión afrocubana, reapropiada por los afroamericanos. Así, en un discurso en Columbia University en enero de 1993, Adefunmi declaraba que, para los residentes de Oyotunji, “todo el poder para la resurrección y la protección del pueblo africano” provenía de los ancestros, única fuente de moralidad.²⁴ Los *orishas* no son los depositarios de las nociones de bien y de mal, son los ancestros quienes decidieron cómo vivir en sociedad, son ellos quienes deben servir de modelos a los afroamericanos. Sin embargo, recuperar el culto de los ancestros se vuelve también una manera de librarse de la dominación simbólica de los cubanos, ya que en la santería no existe un culto a los *Egungun*, los ancestros divinizados, que no se deben confundir con los *Eggun*, los espíritus de los muertos. La revitalización del culto de los *Egungun* permite entonces crear una diferencia infranqueable entre los latinos y los blancos de un lado, y los negros norteamericanos de otro.

Esta idea de una religión esencialmente “étnica” es la base de las creencias de los practicantes del orisha-vooodoo, pero es también compartida por todos aquellos que, sin haber sido necesariamente iniciados

²³ Chief Alagba Olaitan. *Ancestor Veneration*. Sheldon, S.C.: Oyotunji Village, s.d., p. 4.

²⁴ Oseijeman Adefunmi I, *Keynote Address*, Columbia University (http://jalumi.com/articles/adejunmi_newyork_address.htm), 16 enero 1993.

en Oyotunji Village, se reconocen en las luchas del nacionalismo negro. Así, durante la Quinta Comtoc, realizada en 1997, en San Francisco,²⁵ Michael d'Oshosi, un iniciado en la religión de los *orishas*, centró su ponencia sobre las cuestiones de la ancestralidad, de las relaciones entre *orishas* y ancestros y de la presencia de blancos dentro de esta religión. Para él, existiría un tipo especial de *orisha*, el “*orisha* guardián”, que sería diferente del *orisha* “ángel de la guarda” o “dueño de la cabeza”. El “*orisha* guardián” es un antepasado divinizado que se queda cerca de la persona para orientar sus acciones. Este *orisha* transmitiría un tipo especial de *ashé* (energía sagrada), llamado “*ashé* ancestral”. Los afro-americanos son entonces los únicos que pueden mantener contacto con este tipo especial de *ashé*, ya que ellos son los descendientes de africanos. Al contrario, los blancos, iniciados en la religión de los *orishas*, no pueden alcanzar puestos elevados en la jerarquía del culto porque no poseen este tipo de *ashé*, que es otorgado por los ancestros. Los *Eguns* (o *Egungun*) de los blancos son, en realidad, “*Eguns* adversarios”, es decir, espíritus de los antiguos dueños de esclavos que, como vimos, no pueden ser adorados junto con los ancestros africanos.

La importancia atribuida a los lazos ancestrales se vuelve entonces fundamental y modifica profundamente la relación entre el individuo y la religión, la cual de repente depende estrechamente de los lazos familiares. Así, gracias al redescubrimiento del culto de los antepasados, los negros norteamericanos pueden recuperar la modalidad africana de transmisión de la divinidad protectora en el seno de un mismo linaje, una transmisión que había sido destruida por el sistema esclavista en las Américas. De hecho, la santería cubana, como el *candomblé* brasileño, ha sustituido el *idilé* (el linaje) por el *ilé* (el grupo de culto), pasando de un parentesco biológico a un parentesco ritual.²⁶ La variante afro-

²⁵ Las conferencias Mundiales de la Tradición y de la Cultura de los *Orishas* (Comtoc) son los foros privilegiados de esta puesta en escena de las identidades religiosas. *Vid.* Capone, *Les Yoruba du Nouveau Monde...*, pp. 283-297.

²⁶ El término yoruba *idilé* designa el clan patrilineario, un grupo de personas descendientes de un ancestro común. Para los yorubas, el *orisha* es generalmente heredado por el indi-

americana de la religión de los *orishas* intenta así recrear los lazos con los antiguos linajes africanos.

Este proceso de reconstitución de los lazos con los ancestros permite también transformar la identidad religiosa afroamericana en una identidad “étnica”. Así, en respuesta a la universalización de las religiones de la diáspora —religiones abiertas a todos, sin distinciones raciales—, los practicantes afroamericanos del orisha-*vooodoo* o de la “religión yoruba” pasan de una identidad religiosa que selecciona un origen cultural africano bien determinado y valorizado, a una identidad religiosa que naturaliza este mismo origen “étnico”. El individuo no es más “yoruba” por haber realizado una iniciación en un culto que reivindica este origen africano, sino que se torna “yoruba” porque ha redescubierto su verdadero origen, su ancestralidad.

Uno de los rituales creados para redescubrir la propia identidad africana ha sido la *root divination* o adivinación de las raíces. En este tipo de adivinación por el sistema de Ifá son identificados el nombre y el lugar de origen del linaje del consultante, las razones que han llevado sus antepasados a ser esclavizados y también las diferentes experiencias vividas por ellos durante la travesía del Atlántico en los navíos negreros.

Kamari Clarke²⁷ ha analizado varias ceremonias de adivinación de las raíces: 95% de ellas establecen una conexión directa con África, en su gran mayoría con los yorubas y con el imperio de Dahomey. Todas llevan a la necesidad de una “redención cultural” yoruba. También ponen de relieve la nobleza de los linajes de los consultantes, lo cual genera la realización de nuevos rituales para rendirles culto a los ancestros, rituales cuyo precio oscila entre 700 y 1 000 dólares.²⁸ Ade Tola, cuyo nombre sobreentiende una ascendencia real (*ade* significa “corona”), descubrió de esta manera, durante esta ceremonia, que descendía de

viduo en el seno de su *ilé*. El término *ilé* designa al contrario la casa y, por extensión, en el uso cubano o brasileño de la palabra, la casa de culto.

²⁷ Kamari M. Clarke. *Genealogies of Reclaimed Nobility...*

²⁸ *Ibid.*, p. 160.



FOTOGRAFÍA 2. Templo de Olokun, representación de los ancestros africanos muertos en la travesía del Atlántico. Oyotunji Village. Fotografía de Stefania Capone.

un linaje real de Oyó, ligado al culto de Ifá, y cuyos miembros habían sido traicionados y vendidos como esclavos. Este acontecimiento trágico había tenido el mérito de importar en América “lo mejor del *stock* real”.²⁹ Por fin, Ade Tola recibió la siguiente recomendación: que los hombres y las mujeres de su “clan” acepten las tradiciones yorubas, que se consagren a los cultos de Ifá y que se comprometan en la lucha por la restauración cultural africana.

La gran mayoría de las consultas que tienen como objetivo identificar el linaje africano de origen se concluyen, por ende, como una

²⁹ *Ibid.*, p. 162.

interpretación de la esclavitud, vista como el resultado de un mal comportamiento —el no querer rendirle culto a Ifá o la traición— en el seno del clan. Por lo tanto, los africanos se convierten en corresponsables de la trata de negros, ya que no respetaron sus propias tradiciones. Para corregir los errores del pasado, tienen en la actualidad que regresar a su propia cultura, revitalizar estas prácticas religiosas cuyo abandono causó la mayor tragedia de la historia africana. Así, la adivinación de las raíces resulta ser muchas veces el primer paso hacia el involucramiento religioso.

Sin embargo, este tipo de adivinación permite también expresar las reivindicaciones políticas contra los cubanos porque, a través del restablecimiento de los lazos con los antiguos linajes yorubas, los practicantes afroamericanos de la religión de los *orishas* pueden reivindicar, de forma legítima, el monopolio de la “verdadera tradición” yoruba en Estados Unidos, volviendo además reversible la experiencia de la esclavitud y deslegitimando las prácticas de la santería cubana por estar éstas muy marcadas por el catolicismo y la experiencia colonial.

Otro ejemplo que ilustra el papel central desempeñado por la ancestralidad en el reacomodo de las prácticas santeras desde una lógica afroamericana es el de la ponencia, durante la Octava Comtoc,³⁰ de Baba Ifatunji, fundador del Ilé Ifá Jalumí de Chicago, primera *egbé* (sociedad) *Egungun* en Estados Unidos. Expresó de manera ejemplar uno de los fundamentos de Oyotunji Village, es decir que no hay religión sin cultura o militancia política. La religión de los *orishas* no puede tener como único objetivo el de resolver los problemas personales, como es el caso en la mayoría de los itinerarios religiosos en Cuba o en Brasil. El compromiso religioso no debe tender a mejorar la vida del iniciado; al contrario, el sacerdote debe ejercer un papel de líder dentro de su comunidad, así como ayudar a reconstruir la cultura y la sociedad africanas en América. Si los afroamericanos, que Ifatunji llama “los africanos de América del Norte”, han perdido toda conexión con su cultura, la

³⁰ Esta conferencia mundial tuvo lugar en La Habana del 7 al 13 de julio de 2003.

responsabilidad se tiene que buscar una vez más en la historia yoruba y en las escrituras de Ifá. De hecho, Ifatunji empezó su ponencia citando los *ese* (versos) de Ifá sobre el *odu* Oturopon Meji, transcritos por Wande Abimbola (1976). Este *odu* cuenta la historia de Oyepolu, un yoruba que fue separado de sus padres cuando era muy joven y quien, por esta misma razón, no conocía la cultura ni tampoco los rituales religiosos de su pueblo. La vida de Oyepolu no era fácil. Durante una consulta, Ifá le recomendó dirigirse a la sepultura de sus ancestros. Lo hizo y su vida mejoró (se volvió “dulce”).

Se trata aquí de una metáfora evidente de la historia de los afroamericanos en Estados Unidos. El conocimiento sobre su propia historia se convierte de tal manera en el bien supremo al cual todo afroamericano debe aspirar, y el estudio de la cultura ancestral se vuelve indispensable para la preparación de un nuevo sacerdote. Como declaraba Baba Ifatunji: “los sacerdotes yoruba norteamericanos no deben simplemente ayudarse a sí mismos. Si no tienen conciencia de su historia, inevitablemente han de equivocarse en sus diagnósticos”. El diagnóstico aquí es el que lleva al *healing the community*, a “curar”, no más al individuo, sino al conjunto de la comunidad afroamericana. La adivinación de las raíces se vuelve entonces el medio principal para descubrir las “predisposiciones genéticas al culto de Ifá”: si el consultante desciende de un linaje que le rendía culto a Ifá, estará entonces “genéticamente” predispuesto a convertirse en un sacerdote de la religión yoruba.

Algunos años antes, el desarrollo de la religión de los *orishas* en todo Estados Unidos había motivado a una periodista de Filadelfia, Dorothy Ferebee,³¹ a afirmar que no se trataba de una religión alternativa, sino de una religión “étnica”: “Si uno es negro, es algo que lleva dentro de su propio ADN cultural”.

³¹ Dorothy Ferebee. “Mojo Rising”. *Vibe*. New York: Miller publishing Group LLC, vol. 7, núm. 10, 1999-2000.

CONCLUSIONES

En la actualidad, la religión de los *orishas* se ha transformado en una de las principales estrategias identitarias de los negros americanos, gracias a la revitalización de una identidad étnica supuestamente preexistente a la esclavitud. Esto cuestiona la idea de la universalización de esta religión, porque si la ancestralidad se convierte en el centro de la práctica ritual, ya no es posible iniciar a los blancos, cuyos antepasados esclavizaron a los africanos. La ancestralidad se convierte de esta forma en una nueva arena de la lucha racial. Esta reversión de la historia afroamericana, gracias a la abolición simbólica de la experiencia de la esclavitud, rehaciendo el vínculo con la tierra de los orígenes, funciona como el eje principal de la oposición entre el orisha-*voodoo* y la santería cubana.

Podemos decir que en los dos casos evocados aquí —la santería cubana implantada en Estados Unidos y el orisha-*voodoo* o “religión yoruba” practicada por los afroamericanos— África funciona como un referente mítico y legitimador, una especie de significado flotante, que permite neutralizar la inscripción histórica de estas prácticas religiosas en contextos socioculturales específicos. El redescubrimiento de la ancestralidad permite entonces reivindicar un papel central para los afroamericanos en el proceso de establecimiento de redes transnacionales de practicantes de la “religión de los *orishas*”, lo que lleva también a cuestionar la legitimidad de los detentores de este patrimonio cultural, sean cubanos o nigerianos.

Estamos aquí confrontados por una representación “metaétnica”, para retomar la expresión empleada por Jacques Galinier, de lo que es la identidad africana reconstruida en Estados Unidos. “Metaétnica” porque la llamada identidad “yoruba” es en realidad el producto de un proceso de fusión entre elementos distintos de las culturas africanas —como el mismo nombre de orisha-*voodoo* lo muestra—, en el marco de una concepción panafricanista de la religión africana. En este caso también, como en los danzantes aztecas, se construye una figura noble

del africano y de sus descendientes, ya que todos los que se someten a la adivinación de las raíces descubren ser los descendientes de linajes nobles o hasta reales yorubas o dahomeanos (actual Benin).

Otro punto de contacto con el caso de los danzantes aztecas, presentado por Renée de la Torre, es la tendencia hacia la purificación de las prácticas, el rechazo del sincretismo que debe ser combatido y la inscripción en un panafricanismo que nos hace pensar en el panindianismo de los danzantes en Estados Unidos, que se van a Arizona a bailar junto con los indios americanos, redescubriendo así una unidad de fondo de la “indianidad”. Mucho más podría ser dicho acerca de los procesos comunes de estetización y del papel de los trabajos antropológicos en estos procesos. Todo esto nos permite pensar que el trabajo de comparación que propone este proyecto, entre prácticas neoindígenas y afroamericanas, nos abre nuevas vías de investigación particularmente fecundas y prometedoras.

BIBLIOGRAFÍA

- Abimbola, Wande. *Ifá: An Exposition of Ifá Literary Corpus*. Ibadan: Oxford University Press Nigeria, 1976.
- Abraham, R. C. *Dictionary of Modern Yoruba*. Londres: University of London Press, 1958.
- Adefunmi, Oseijeman. *African Names from the Ancient Yoruba Kingdom of Nigeria*. Nueva York: Yoruba Academy, 1970.
- *Keynote Address*. Columbia University (http://jalumi.com/articles/adekunmi_newyork_address.htm), 16 de enero de 1993.
- Baer, Hans A. y Merrill Singer. *African-American Religion in the Twentieth Century: Varieties of Protest and Accommodation*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1992.
- Brandon, George. *Santería from Africa to the New World: the dead sell memories*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1993.

- Capone, Stefania. *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*. Paris: Karthala, 1999.
- *Les Yoruba du Nouveau Monde: religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis*. Paris: Karthala, 2005.
- Clapp, Stephen C. *A reporter at large*. African Theological Arch-Ministry, New York Public Library, Collection of the Schomburg Center, 1966.
- Clarke, Kamari M. *Genealogies of Reclaimed Nobility: The Geotemporality of Yoruba Belonging*. Santa Cruz: University of California, 1997.
- *Mapping Yorùbá Networks: Power and Agency in the Making of Transnational Communities*. Durham, N.C.: Duke University Press, 2004.
- Du Bois, W. E. B. *The Negro Church in America*. Atlanta: Atlanta University Press, 1903.
- Essien-Udom. *Black Nationalism: A Search for an Identity in America*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.
- Ferebee, Dorothy. "Mojo Rising". *Vibe*. Nueva York: Miller publishing Group LLC, vol. 7, núm. 10, 1999-2000.
- Frazier, E. F. *The Negro Church in America*. Nueva York: Schocken Books, 1974.
- Frigerio, Alejandro. "Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion". *Civilisations*, Bruxelles, vol. LI, núms. 1-2, 2004, pp. 39-60.
- Guedj, Pauline. "Le chemin du Sankofa: religion et identité 'akan' aux États-Unis". Université Paris X-Nanterre, 2006 [tesis de doctorado].
- Hunt, Carl. *Oyotunji Village: The Yoruba Movement in America*. Washington: University Press of America, 1979.
- Karenga, Maulana R. *The African American Holiday of Kwanzaa: A Celebration of Family, Community, and Culture*. Los Angeles: University of Sankore Press, 1988.
- Lincoln, C. Eric. "The Black Church since Frazier". E. F. Frazier, *The Negro Church in America*. Nueva York: Schocken Books, 1974.

- y Lawrence H. Mamiya. *The Black Church in the African American Experience*. Durham: Duke University Press, 1990.
- Moses, Wilson Jeremiah. *The Golden Age of Black Nationalism, 1850-1925*. Hamden: Archon, 1978.
- *Classical Black Nationalism: From the American Revolution to Marcus Garvey*. Nueva York: New York University Press, 1996.
- Olaitan, Chief Alagba. *Ancestor Veneration*. Sheldon, S.C.: Oyotunji Village, s/f.
- Prandi, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: HUCITEC/EDUSP, 1991.
- Stuckey, Sterling (ed.). *The Ideological Origins of Black Nationalism*. Boston: Beacon Press, 1971.
- Stuckey, Sterling. *Slave Culture: Nationalist Theory & the Foundations of Black America*. Nueva York, Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Van Deburg, William L. *New Day in Babylon: The Black Power Movement and American Culture, 1965-1975*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- (ed.). *Modern Black Nationalism: from Marcus Garvey to Louis Farrakhan*. Nueva York, Londres: New York University Press, 1997.

SEGUNDA PARTE
ESTRATEGIAS DE ACOMODACIÓN
Y DE PODER EN EL RITUAL

DANZANDO A APAXUKI
INTERACCIÓN ENTRE MESTIZOS Y HUICHOL
EN LA SEMANA SANTA EN SAN ANDRÉS COHAMIATA

Alejandra Aguilar Ros
CIESAS-Occidente

INTRODUCCIÓN

San Andrés Cohamiata o Tatei Kie¹ se encuentra enclavado en la sierra norte de Jalisco, en el municipio de Mezquitic. Usualmente se llega por tierra vía Colotlán, Jalisco, o por avioneta desde Ixtlán del Río, Nayarit. Desde Ixtlán son aproximadamente cuarenta minutos, y antes por tierra se hacían trece horas desde Guadalajara vía Colotlán y Huejuquilla; sin embargo, ahora el trayecto se ha hecho más corto. La carretera que con anterioridad era de terracería desde Huejuquilla, la cual se recorría en ocho horas, ha reducido su trayecto a sólo tres después de que el gobierno federal construyera una carretera de asfalto, que si bien todavía no llega a San Andrés, queda ya muy cerca de éste.

Esta proximidad a Huejuquilla, considerada como la entrada de la sierra y antiguamente también pueblo wixárika, hace percibir a San Andrés como más cercano. Así, el modelo cultural que nos indicaba que los wixaritari vivían en una “zona de refugio”, donde las costum-

¹ Nombre de San Andrés Cohamiata en wixárika (huichol). Es uno de los centros ceremoniales wixaritari más importantes; comprende un territorio propio dentro del polígono más grande del espacio territorial wixárika. La palabra *wixárika* es en singular y su plural es *wixaritari*. De aquí en adelante utilizaremos el nombre wixárika, como ellos prefieren llamarse, a menos que se mencione “huichol” por otros personajes o fuentes.

bres se salvaguardaban de la vista insidiosa de los mestizos, comienza a desbaratarse.

No obstante, la carretera no es más que la concretización de los procesos globales que tocan a las comunidades, que en realidad nunca han estado completamente aisladas, y nuestra percepción de su exotismo no concuerda con las rutas de intercambio que los wixaritari desde tiempos prehispánicos han trazado para comercializar con otros pueblos.²

Tatei Kie ha sufrido en los últimos años un proceso de cambio intenso generado por la acción de treinta años de programas gubernamentales y de estudios antropológicos diversos. Un proceso reciente, producto de estos apoyos e intervenciones tanto gubernamentales como de las ONG, es el Proyecto Ecoturístico auspiciado por la CDI,³ el cual tiene apenas dos años y ya ha provocado diversas reacciones a favor y en contra, así como la creación de varios proyectos cobijados a su sombra y que colocan a los wixaritari en el mercado mundial con la mercantilización de su mano de obra.⁴ De manera importante, sirve como plataforma para promover la cultura wixárika como una mercancía susceptible de ser experimentada si se paga por ella. El proyecto repercute en ámbitos anteriormente no comercializables de la cultura wixárika, como son los rituales, y ficcionaliza⁵ la cultura indígena al mostrar la cara romántica de un modo de vivir indígena.

Este trabajo surge de la inquietud por observar y analizar los cambios que Tatei Kie ha pasado en los dos últimos años (2006-2007); así,

² Cfr. Phil Weigand. *Ensayos sobre el Gran Nayar: entre coras, huicholes y tepehuanos*. México: CEMCA-INI, El Colegio de Michoacán, 1992.

³ Comisión Nacional para el Desarrollo de los pueblos Indígenas, antiguamente Instituto Nacional Indigenista (INI).

⁴ Por ejemplo el Proyecto de Casco Viejo, el cual paga a un grupo de artesanos por maquilar marcos de chaquira para botellas de tequila que serán exportadas, Cfr. Salvador Maldonado. "Casco viejo le apuesta a la visión del mundo huichol". *Público*, 29 de junio de 2007.

⁵ Marc Augé. *El viaje imposible. El turismo y sus imágenes*. Madrid: Gedisa, 1998.

me enfocaré en el ritual de semana santa⁶ y en quiénes participan en ella, ya que es un momento privilegiado para atender los procesos que se entrecruzan en las diferentes interacciones de los wixaritari con los mestizos.

Si bien la semana santa en San Andrés ya ha sido estudiada por varios antropólogos,⁷ lo que se destacará en este trabajo es el contacto entre un grupo de danzantes de la neomexicanidad y los wixaritari, al mostrar cómo los primeros han logrado en los últimos tres años (2004-2007), gracias a su búsqueda espiritual y su compromiso con una deidad wixárika una inserción poco usual en los rituales de la semana santa. La inserción tiene como marco los procesos históricos de intervención en San Andrés, los cuales se concretan de manera importante en el Proyecto Eculurístico.

En las etnografías sobre la semana santa wixárika no se constata la injerencia y la relación con los mestizos en el ritual, como tampoco la relación simbólica que el ritual contiene en la interacción con los mestizos. Si bien la semana santa como universo simbólico y como práctica indígena se instala con la evangelización franciscana, en la práctica de sus rituales —las procesiones, los personajes, el culto a los santos y los simbolismos rituales— los mestizos sólo participan como observadores y eventuales participantes, por lo que las etnografías no han considerado pertinente hablar de esta relación como algo central.⁸

El trabajo de campo muestra lo difícil que es separar los rituales de semana santa de la relación con los mestizos, tanto en el nivel simbóli-

⁶ Este ensayo está basado en trabajo de campo de 2006 y 2007, durante la semana santa y en diferentes subidas a San Andrés. Agradezco a Gabriela Gil su ayuda durante la temporada 2007.

⁷ Fernando Benítez. *Los indios de México*. México: Editorial Era, vol. II 1968; Denis Lemaistre y Olivia Kindl. "La semaine sainte huichol de Tateikie: rituel solaire et légitimation du pouvoir par les sacrifices". *Journal de la Société des Americanistes*, núm. 85, 1999, pp. 175-214; Ramón Mata Torres. *Los huicholes*. Guadalajara: Casa de la Cultura Jalisciense, 1970; Schaeffer, Stacy. *Semana santa en la sierra huichola*. Tepic: Instituto Cultural y Artístico de Nayarit, 1987; R. Zingg. *Los huicholes. Una tribu de artistas*. México: INI, 2 vols., 1982.

⁸ Denis Lemaistre y Olivia Kindl, *op. cit.*, observan que los franciscanos participan en la procesión y destacan su papel poco relevante en los rituales.

co como en el de la práctica ritual. Por un lado, en el ámbito práctico, si bien la mayoría de los mestizos no participamos en el ritual mismo —en el sentido de *eficacia ritual*, puesto que no estamos directamente reproduciendo el universo wixárika—, sí lo hacemos en la ayuda práctica y en la ayuda económica. Los danzantes en este aspecto, han logrado una participación poco común en el mundo wixárika en las ceremonias. Si bien la curiosidad mestiza ha sido continua, es en general puntual y privada; en el caso de los danzantes, es pública y ahora cíclica.

Esta participación, sin embargo, no es casual: está prevista en el mundo simbólico wixárika, particularmente en esta fiesta. La semana santa es el ritual solar por excelencia que en el culmen de la temporada de secas confronta los ciclos importantes de la vida wixárika: las secas y las lluvias y los ciclos político y agrario. En un ámbito de purificación, la semana santa muestra y resuelve las contradicciones de los opuestos por medio de la inversión, el intercambio y el sacrificio. Al ser la semana santa originaria de la evangelización franciscana en la sierra, el sacrificio de Cristo se equipara al de Kauyumari, héroe cultural que da origen al pueblo wixárika, de manera que los rituales desde su origen tratan la relación con los mestizos y con lo que ellos proporcionan. Así, los santos provenientes del mundo cristiano son los dueños del ganado, el dinero y los metales con los que se hacen las herramientas para el trabajo —todos ellos, productos mestizos. Los danzantes, como veremos, logran insertarse en este simbolismo participando en los rituales de una manera diferente que el resto de los mestizos.

Estos dos niveles, el de las prácticas *in situ* durante la semana santa y el de intercambios simbólicos, no pueden entenderse sin tomar en cuenta el telón de fondo de los procesos transnacionales que se pueden observar en estos microprocesos locales. En el contexto de apertura y acceso debido a procesos económicos y de desarrollo, producto a su vez de la política indigenista del Estado con modalidad sustentable y ecológica, asisten los turistas globales a los rituales de semana santa en busca del “verdadero” indígena entre los wixaritari de San Andrés.

Asimismo, los danzantes de la neomexicanidad,⁹ ligados a procesos de desanclajes culturales como el new age y a su vez en busca de raíces espirituales que los anclen a tradiciones “profundas y verdaderas”,¹⁰ logran un intercambio simbólico en los rituales de esta fiesta, lo que los coloca en una posición privilegiada en la relación con los wixaritari.

Con el Proyecto Eculurista los wixaritari se articulan en el discurso sustentable que mercantiliza aspectos de su cultura —las artesanías y ahora el *performance* de sus rituales—, al tiempo que reciben a turistas cosmopolitas y los beneficios económicos que éstos traen. A la vez, con este mismo proyecto logran mantener un precario equilibrio en el que la frontera espacial y cultural mantiene controlados el acceso a los rituales para la mayoría de los visitantes. No sucede así con los danzantes, quienes gracias a la trayectoria que ha escogido San Andrés, en particular en la relación con los mestizos, un grupo como ellos ha logrado entrar en “el costumbre”.¹¹ Gracias a las redes que tanto los danzantes como los wixaritari tejieron,¹² se ha creado una relación que a ambos beneficia: la translocalización de las prácticas neomexicanas a un contexto local que les proporciona acceso a lo espiritual indígena, por parte de los danzantes, y a los wixaritari la entrada a una red que les proporciona el espacio y la posibilidad de intercambiar por bienes materiales y relaciones sociales sus artesanías y el acceso a rituales.

⁹ De la Torre identifica entre los grupos de danzantes a los concheros, los de la mexicanidad y los pertenecientes a grupos de neomexicanidad. Cfr. (http://www.culturayreligion.cl/samples/articulos/renee_20de_20la_20torre.pdf). Estos últimos se ligan a redes espirituales de tipo new age, que han localizado sus prácticas espirituales en grupos de danza tradicionales de tipo conchera o azteca.

¹⁰ Cfr. De la Torre y Gutiérrez Zúñiga en esta misma obra.

¹¹ A la vez, los wixaritari logran guardar un tanto su propio “costumbre”, pues como veremos, crean una ficcionalización más compleja de su propia cultura frente a los danzantes, mientras que los dejan entrar más que al resto de los mestizos.

¹² Cfr. Séverine Durin y Alejandra Aguilar. “Wixaritari eculturísticos y regios en búsqueda de raíces. La génesis de espacios sacro-turísticos en Monterrey y la sierra huichola”. Séverine Durin (coord.). México: CIESAS-CDI. *Entre luces y sombras. Indígenas en el área metropolitana de Monterrey*. s/f, p. 479-572 (inédito).

El trabajo tratará primero al Proyecto Eculturístico como una de las entradas que han permitido el aumento de mestizos de tipo “cosmopolita”¹³ en la semana santa. Introduciré los rituales de esta última y a continuación relataré la historia de los danzantes y la relación con el Cristo Apaxuki que los llevó hasta la sierra, para entender cómo simbólicamente lograron su colocación en el significado amplio de la semana santa en Tatei Kie, al puntualizar su participación en los rituales de la misma. Esta fiesta en la que se incluye a los mestizos, tiene como sustento los cambios culturales y económicos globales en los que los wixaritari de San Andrés se están insertando.

LOS NUEVOS PARTICIPANTES DE LA SEMANA SANTA.

MESTIZOS ECULTURISTAS Y DANZANTES MÍSTICOS

El Proyecto Eculturístico en San Andrés Cohamiata, o Tatei Kie, se inauguró a mediados de 2005, con financiamiento de la CDI y con la gestión de la comunidad misma. Ha sido, dicen tanto la comunidad como los funcionarios, un plan exitoso, y la comunidad ya devolvió el dinero que el proyecto inicial costó: un millón de pesos.¹⁴

El proyecto consta de dos espacios cercados junto a un espectacular barranco que mira hacia el río Chapalagana, al oeste de San Andrés. Uno de estos espacios es un complejo con varias cabañas, dos de ellas destacan por su tamaño. Una funciona de cocina y otra como centro de exposición, donde se vende artesanía en la semana santa, o se utiliza como centro de reunión. Estos dos edificios están rodeados por varias cabañas hechas de adobe con techo de paja, con un par de camas y decoradas con artesanía. Entre la cocina y el centro de exposiciones hay

¹³ Cfr. Ulf Hannerz. “Cosmopolitas y locales en la cultura global”. *Alteridades*, año 2, núm. 3, 1992, pp. 107-115.

¹⁴ Para un relato más detallado de la realización del proyecto, consúltese Durin y Aguilar, *op. cit.*

un enorme carretón¹⁵ que se utiliza como hospedaje, con dos camas de tamaño matrimonial. El costo por una noche es de 300 pesos en el carretón y 250 en las cabañas, lo cual depende de la temporada.¹⁶

Si seguimos el borde de la barranca, a unos 400 metros más hacia el norte se encuentra el área de acampado, que es bastante amplia pues contiene un área de cocina —en semana santa ésta es la más económica—,¹⁷ un área de baños, un temascal que todavía no se usa, pero que los danzantes rápidamente identificaron como hecho para ellos, y una construcción que imita un Cali Huey.¹⁸ Este último ha sido objeto de controversia, pues a decir de algunos wixaritari no puede haber más Cali Huey que los que ya hay en los centros ceremoniales y que construyeron los ancestros.¹⁹ Lo cierto es que en la actualidad tanto el temascal como el Cali Huey son atractivos para la oferta turística que vende cultura indígena en San Andrés.

Rosalío Rivera, un indígena wixárika,²⁰ promotor entusiasta de este proyecto, sueña con recibir al turista con un *marakame*²¹ que haga limpias dentro del Cali Huey, donde también se podrían dar muestras de danzas huicholas. Además, aunque está consciente que el temascal no es de tradición local, “es indígena” y eso es suficiente. Se le ha ocu-

¹⁵ Los carretones en las comunidades sirven de lugares de almacenaje de granos y en ocasiones también para dormir. Son construcciones en alto, se colocan sobre pilotes, hechos de bejuco y techos de paja. Cada familia tiene uno en el centro de su predio.

¹⁶ Esta es la tarifa actualizada en el sitio del proyecto (<http://www.tateikie.com>); alrededor de 30 y 25 dólares respectivamente.

¹⁷ En el área de acampar costaba 100 pesos mexicanos la semana de acampado en 2007. La comida en el área de acampado costaba 10 pesos cada una, mientras que en las cabañas costaba 30 pesos la comida fuerte y 20 los desayunos y cenas (el cambio monetario era aproximadamente de 11 pesos por un dólar).

¹⁸ Templo ceremonial donde se realizan los rituales wixatari de origen prehispánico.

¹⁹ Uno de estos comentarios fue la opinión contundente del secretario de la Unión de Centros Ceremoniales Wixaritari (uccw). (Entrevista, 20 de junio de 2007, por Alejandra Aguilar). Para otros, este es un Cali Huey “pirata”.

²⁰ A excepción del nombre de Rosalío Rivera, que ha declarado en periódicos y es un conocido promotor del proyecto, todos los nombres han sido cambiados.

²¹ Chamán wixárika. *Marakame* en singular, *marakate* en plural.

rrido también que podrían organizarse *trekkings*²², rentar bicicletas, y coordinar a las mujeres para que procesen plantas medicinales en microdosis.²³

El proyecto ha contribuido a hospedar más gente que desee visitar la comunidad. Quien busque un poco de aventura y exotismo puede reservar ahora por Internet, arribar cuando lo desee para pasar unos días en las cabañas visitando Tatei Kie, al tiempo que atiende sus ofertas culturales: aventura, cultura y magia, como proponen los folletos de la CDI que promueven el proyecto. Al parecer queda poco lugar para la incomodidad que con anterioridad se podía sentir por el hecho de ser mestizo y estar en rituales a los que no se estaba en definitiva invitado. La curiosidad mestiza ahora puede ser auspiciada, pero también controlada: las cabañas y el área de acampado están a dos kilómetros de San Andrés, con la pista de aterrizaje de por medio.

Durante este tiempo, comenzando desde el fin de semana anterior a la semana mayor, la cantidad de mestizos²⁴ es considerable respecto del resto del año. Un cálculo rápido en 2007 arrojó alrededor de 200 mestizos. En el trabajo de campo de esa semana levantamos²⁵ un diagnóstico de los tipos de turistas que llegaban a San Andrés, preguntando las razones de su visita y cuál era la historia de su relación con la cultura wixárika. El grupo más numeroso era el de los danzantes de la neomexicanidad, pero antes de tratar acerca de ellos me gustaría mostrar brevemente el espectro de gente que visitaba el lugar.

²² Caminatas. Rosalío utilizó la palabra en inglés, lo cual es interesante ya que denota la influencia cultural de la actividad. Si bien en México se realizan caminatas, el sentido y los contextos en otros países es distinta, ya que implica recorridos trazados, noción del grado de dificultad y, en ocasiones, guías locales.

²³ Entrevista a Rosalío Rivera, diario de campo, Alejandra Aguilar, julio de 2006.

²⁴ A San Andrés durante este tiempo acuden también mestizos de Huejuquilla a vender sus mercancías, o se instalan en la plaza para vender comida, pero son los menos. De aquí en adelante me referiré con mestizos a los visitantes “de fuera”, como nos dicen en Tatei Kie, y no a los comerciantes.

²⁵ Agradezco a Gabriela Gil su colaboración en el levantamiento de datos de esta ocasión.

LOS BUSCADORES ESPIRITUALES Y LA AYUDA MATERIAL

A Tatei Kie se va por recomendación y ayudado por la red de amigos que han ido anteriormente; son raros los que se aventuran por sí mismos por primera vez y puede observarse que los que van solos tienen amigos en la comunidad. Antes de que comenzara el proyecto eculturista (2005), los turistas se quedaban en casa de amigos o conocidos wixaritari, o en tiendas de campaña que levantaban donde podían, desde el arroyo en el sur del poblado hasta cualquier pedazo de parcela. Algunos hablan de haberse “enamorado” de la cultura wixárika. En este sentido, y para entender este enamoramiento, ayudaría la idea de “buscadores espirituales”.

Estos buscadores tienen un discurso en el que se resalta lo “verdadero” de la cultura indígena, su carácter espiritual por estar en contacto con la Madre Tierra, y su ancestralidad expresada en sus tradiciones. Se resalta el contraste con la mercantilización en la ciudad, en el marco de una sociedad que va perdiendo sus lazos comunitarios. Es por ello que les preocupan los cambios que está sufriendo San Andrés y se refieren a éstos sobre todo cuando se habla de la adquisición por parte de los wixaritari de nuevos productos y objetos, como la televisión²⁶ o el pantalón vaquero²⁷ en lugar del uso de la vestimenta de manta tradicional. Prevalece además un discurso de desconfianza ante el resto de los mestizos. Existe una impresión generalizada de que los demás son los que están “echando a perder la cultura huichola”, mientras que la acción de sí mismos es percibida como de mucha consideración o sin tantas consecuencias. Se consideran como respetuosos de la cultura

²⁶ La luz eléctrica es un cambio también reciente (2005) y de alto impacto. Ahora es posible ver televisión con cable, tener refrigeradores e Internet. Un entrevistado indicó cómo la luz, además, hace que los patrones de sueño cambien, que se pueda ver televisión hasta más tarde y se tomen modelos culturales y estéticos de otras partes del mundo.

²⁷ Omniflife donó los pantalones vaqueros, lo que indica una pronta apertura del mercado de esta empresa en la sierra.

wixárika y como participantes de ella sólo en la medida en que los mismos wixaritari los inviten.

La preocupación toma forma cuando se habla de la “pérdida de las tradiciones”. En este sentido, es un discurso crítico de la globalización y sus efectos, pues consideran que entre los wixaritari todavía existen tradiciones originales. En su búsqueda espiritual, Carlo, joven empresario extranjero y radicado en Guadalajara, encontró a los wixaritari y nos dijo: “Los turistas somos insaciables, siempre buscando y no encontrando. Es como buscar la esencia y al tocarla, la destruiste. Las culturas son dinámicas y no puedes atraparlas más que por momentos. Hay que estar ahí antes de que desaparezcan”. Uno de sus acompañantes intervino: “Entonces no deberíamos ni siquiera estar aquí”, a lo que Carlo replicó: “No, somos la parte más sana de la globalización, pues al menos aprendemos a respetarnos y a dejar dinero aquí. Si no tienes más que cultura para vender y eres pobre, ¿qué te queda?”²⁸

Este testimonio muestra la contradicción que viven los mestizos frente a los wixaritari. Por un lado está el hecho de no querer que nada cambie, por el otro está el saber que los procesos del mercado son muy poderosos. Esto hace que para los mestizos los indígenas en general o cambian o se quedan en lo más marginal del mercado. “Es mejor un cambio en el que ellos aprovechen”, dice Carlo. De igual forma, “sólo llevará un momento y desaparecerán, por lo que hay que estar aquí antes de que eso suceda”. Estos turistas se dan cuenta de que con la presencia de proyectos como el eculturista y con la afluencia de turistas se transformará justo lo que están buscando: la esencia intocada de un grupo como los wixaritari.

El proyecto eculturístico es una metáfora de esa contradicción: en este proyecto no se considera la luz eléctrica y se desea trabajar con la luz solar; no hay ruidos y se mantiene un discurso naturista, como la escenografía de un pueblo no tocado por la civilización. Del lado de San Andrés, en tanto, sí hay luz, refrigeración, televisión satelital,

²⁸ Entrevista a Carlo, San Andrés Cohamiata, abril de 2007.

Internet inalámbrico²⁹ y pronto la carretera pavimentada llegará hasta ellos.

Entre los más jóvenes, o los que no han tenido una trayectoria larga en el encuentro con la cultura huichola, hay una asociación sutil con la idea de “hacer misiones”. Ésta es una práctica común entre las clases acomodadas del occidente del país, y que han asistido a escuelas particulares de corte católico. Esta práctica consiste en participar en comunidades marginadas —campesinas o indígenas— para colaborar con las parroquias en la celebración de los rituales católicos de la semana mayor, como también se le conoce. Para varios de estos jóvenes, si bien no se trata ahora de colaborar con ninguna parroquia,³⁰ sí tiene que ver con una idea de asistencialismo que proviene de esta práctica.

Dentro de este asistencialismo hay, sin embargo, personas que han colaborado con la población de San Andrés durante varios años, y que en la veta de la ayuda llevan asistencia médica en estas fechas; dentistas, doctores generales e incluso artistas se hospedan en las cabañas buscando cómo ayudar y vivir la semana santa de una manera en que no todo sea simple observación.³¹ En este sentido, la caracterización de Hannerz acerca de los cosmopolitas resulta de interés, ya que estos turistas se ven a sí mismos como tales, tanto porque entran en la experiencia de vivir la semana santa —más que como simples observadores (turistas)— como en las “estructuras de significación” del Otro.³²

²⁹ Consultar el proyecto catalán de Internet inalámbrico (http://proyecto-wixaritari.blogspot.com/2006_05_01_archive.html).

³⁰ Los franciscanos tienen una comunidad de mujeres de la orden de las Clarisas de manera permanente en la zona. Sin embargo, su influencia es muy poca en la cabecera. Para la semana santa no participan en ninguno de los rituales, ni siquiera acompañan el Vía Crucis de jueves y viernes. Sólo se les observó viendo danzar al grupo de mexicas el sábado santo.

³¹ No todos tienen proyectos de intervención altruistas, como el caso de Irene, una americana comerciante de artesanías quien posee una galería y un hotel en Puerto Vallarta. Conoce bien a la comunidad y los wixaritari la buscan para que compre sus artesanías, las cuales ella en su mayoría exporta. Sin embargo, la motivación por el ritual se encuentra también presente, pues participa lo más que puede en las ceremonias.

³² Ulf Hannerz, *op. cit.*, p. 10.

El lugar es un bullicio de mestizos, *teiwari*s interesados en ver a través de San Andrés una ventana al mundo wixárika: jóvenes de Guadalajara y del DF, parejas en busca de aventuras ecológicas, en busca de *trekkings*, antropólogos, cineastas y reporteros, jóvenes en el campamento que junto con los danzantes tocan tambores en la puesta de sol. Lo que predomina es la búsqueda de la experiencia espiritual. Martín, un español que vive en México desde hace ya varios años y practicante de meditación pragmática, lo resumió de esta manera:

Es como si en San Andrés todos fuéramos iguales, como si estuviéramos en un lugar fuera del tiempo donde no hay clases sociales y ahí más bien los huicholes son los que mandan. A lo mejor lo puedo explicar mejor pensando que en San Andrés es el ser lo que cuenta, no quién eres o lo que has hecho, sino sólo *estar* en el lugar.³³

Los wixaritari a su vez han aprendido a tratar con estos cosmopolitas involucrándolos en su sistema de significados y en el “intercambio de reciprocidades”,³⁴ pero sólo hasta un cierto punto, en particular con quienes han mantenido una relación desde mucho antes. A éstos, el sistema de intercambio wixárika los obliga a dar dinero o a contribuir con trabajo en la fiesta; sin embargo, estos cosmopolitas se quedan a raya en la observación prudente y participando cuando los wixaritari consideran que pueden hacerlo. Los danzantes en cambio participan alterando las estructuras de significación y a la vez insertándose en ellas. Al tiempo que están envueltos en redes transnacionales, participan en una cultura territorial como es la wixárika.

El grupo Cuautli Iyarieya,³⁵ como se hacen llamar, sube a la sierra desde hace tres años. El grupo central consta de un nutrido círculo de mujeres —más de catorce estables— y alrededor de cuatro hombres

³³ Notas de campo, Alejandra Aguilar, domingo 5 de abril de 2007.

³⁴ Ulf Hannerz, *op. cit.*, p. 110.

³⁵ El nombre significa “Corazón de Águila” y reúne las tradiciones mexicas con las wixaritari, ya que *cuautli* viene del náhuatl (“águila”) e *iyarieya* proviene del wixárika (“corazón”).

fijos, quienes junto con amigos y familiares suman aproximadamente cuarenta personas.

Rigo es el dirigente moral de Cuautli Iyarieya, es un hombre maduro que se mudó de Guadalajara a Monterrey; es instructor de meditación pragmática³⁶ y participa en diversos grupos y enseñanzas de corte new age.³⁷ Cumplió en 2007 quince años de subir a la sierra, tiempo que se fusiona con la participación del grupo de danza, aunque el grupo como tal hace apenas tres años que va a San Andrés a danzar, como hemos citado. Apolonio, por su parte, es quien dirige la danza técnicamente hablando; es hermano e hijo de danzantes, quienes tienen un grupo de la mexicanidad en Guadalajara. Un tiempo vivió en Monterrey para dirigir la danza de Cuautli Iyarieya, pues allá radica la mayor parte de los miembros del grupo, ya que éste nació de los cursos de meditación que dirige Rigo. Recientemente decidió regresarse a Guadalajara; su presencia en el grupo es importante, pues gracias a él se da la conexión con la tradición dancística de grupos que sí tienen “levantada su mesa”.³⁸

Mariana es otra de las líderes. Originaria de Jalisco, alumna de Rigo, danzante y quien ahora imparte los cursos de danza en Monterrey, mantiene un liderazgo fuerte entre las mujeres del grupo, que son mayoría. Rigo comenzó a subir a la Sierra cuando por azares del destino tuvo que llevar de regreso a su comunidad a un cristo alado, empotra-

³⁶ Esta meditación utiliza una combinación de técnicas de programación neurolingüística, técnicas orientales y de manejo de energías de yoga. Consultar la página del centro donde trabajan varios de los danzantes (<http://www.craudes.com/>).

³⁷ Entrevista a Rigo, 15 de diciembre de 2005, por Séverine Durin. También consultar Alejandra Aguilar y Séverine Durin, *op. cit.*

³⁸ Las mesas son la base organizativa de los grupos de danza, se organizan como la milicia, jerárquicamente. Muchos de estos grupos datan de linajes muy antiguos, por lo que si un grupo nuevo desea ligarse a estos linajes tiene que ser ritualmente aceptado en uno de ellos por medio de lo que se llama la “levantada de mesa”. Cuautli Iyarieya no está ligado a un linaje específico, lo que da sentido a su búsqueda de anclaje en las tradiciones indígenas y en el parentesco de Apolonio con mesas que sí tienen este linaje. Cfr. Renée de la Torre. “Alcances translocales de cultos ancestrales: el caso de las danzas rituales aztecas”. *Revista Cultura y Religión* (http://www.culturayreligion.cl/samples/articulos/renee_20de_20la_20torre.pdf), 20 junio 2007, p. 9.

do sobre cornamentas de venado, de vuelta a territorio wixárika. Esto sucedió hace quince años y desde entonces Rigo sube a danzarle cada año. Sin embargo, como hemos dicho, fue apenas hace tres años que lo hace con el grupo de Cuautli, el cual él ha estado formando. El grupo llega con el acopio que realiza sobre todo desde Monterrey, y logra juntar hasta dos toneladas de bienes de distintos tipos: comida, vestimenta y en últimas fechas carretillas y herramientas de construcción. Arriban desde Monterrey, acampan el domingo anterior a la semana santa y realizan labores de asistencia de domingo a martes, antes del miércoles santo, en el que no se debe ya trabajar. Durante la semana santa el grupo participa de diferentes maneras en los rituales. Es el sábado por la tarde cuando llegan al culmen de sus actividades, pues es el día que danzan al Cristo en la plaza central de San Andrés, cuando todavía se realizan los sacrificios de toro de los wixaritari.

Para mostrar el trasvase de los rituales entre ambos grupos, seguiré a Cuautli Iyarieya durante esa semana y relataré primero la historia de su relación con el Cristo Apaxuki, pues éste es clave de su inclusión. Introduciré después brevemente la semana santa wixárika y su simbolismo, destacando los puntos de encuentro entre el grupo de danzantes y los rituales de semana santa para explicar así el contexto de su exitosa inserción en San Andrés.

SANTO DOMINGO APAXUKI, EL CRISTO RICO³⁹

Cuautli Iyarieya se nutre de dos fuentes principales, en donde puede hundir sus raíces en busca de nuevos sentidos que le otorgan un linaje indígena.⁴⁰ Por un lado de un grupo de danzantes concheros otomíes

³⁹ Los siguientes datos fueron reconstruidos de diferentes entrevistados durante las temporadas de campo de abril de 2006 y abril de 2007. Entrevistas a Denis Lemaistre, Nicodia y Herminio, abril de 2006 y abril de 2007.

⁴⁰ Cfr. De la Torre en esta misma obra sobre la búsqueda de significados que anclen la memoria mítico-histórica en lo indígena.

radicados en Monterrey,⁴¹ y por otro, del grupo wixárika de San José, comunidad ritual y políticamente perteneciente al Cali Huey de San Andrés.

Roxana es una mujer de edad mediana quien ha estado involucrada en la sierra y ha trabajado con los huicholes desde los años setenta. Allí en San Andrés conoció al coronel Óscar Ramírez, de quien hay diferentes versiones acerca de su estancia en la sierra. Lo que parece ser verdad es que era un retirado del ejército y que por alguna razón vivía en San Andrés.⁴² Durante la cristiada,⁴³ cuando aún era soldado raso, salvó a Apaxuki de ser destruido por los federales.

El cristo es una estatuilla de madera de aproximadamente 45 cm de altura, el cual en aquel momento tenía alas dobles de querubín en su espalda y se encontraba empotrado sobre una cornamenta de venado, símbolo de autoridad para los wixaritari.⁴⁴ Se veneraba en Tenzompa, de donde lo sustrajo Ramírez para mantenerlo oculto hasta su muerte en 1995 o 1996; antes mandó llamar a Roxana para que lo llevara de nuevo a la sierra. Roxana tenía contacto con don Cipriano, un *marakame* (chamán) originario de San José,⁴⁵ quien aceptó reintroducir al cristo en la sierra. A la reunión para llevarlo de regreso asistió por casualidad Rigo, quien se ofreció para subir al cristo y tiempo después

⁴¹ Cfr. Olimpia Farfán, Jorge Castillo e Ismael Fernández. “Los otomíes: identidad y relaciones interétnicas en la ciudad de Monterrey”. Miguel Bartolomé (coord.). *Visiones de la diversidad, relaciones interétnicas e identidades indígenas*. INAH: México, vol. 1, 2005.

⁴² Entre los datos recopilados de este hombre se dice que era gringo, que era miembro de la CIA (Central Intelligence Agency, por su siglas en inglés) y que estaba en San Andrés Cohamiata escapando del gobierno de su país.

⁴³ Las fechas aproximadas son los años 1926-1927.

⁴⁴ Ahora ya no tiene las alas ni está empotrado en las astas de venado. Roxana dice que no sabe por qué razón don Cipriano se las eliminó (Entrevista a Roxana, abril de 2007). De un informante escuché que a Apaxuki le quitaron las alas “porque era un cristo muy cabrón y se iba a donde quería”.

⁴⁵ San José es una comunidad ligada política y ritualmente a San Andrés, así como una comunidad de donde salen muchos de sus gobernadores tradicionales. San Andrés (Tatei Kie) es una de las cinco comunidades políticas, administrativas y rituales del territorio wixárika.

fue nombrado por don Cipriano como danzante de Apaxuki, obligándolo así a tomar el cargo de bailarle.

El regreso del cristo a la sierra no fue fácil: ya existía otro Apaxuki. En Nueva Colonia reinaba Santo Domingo Apaxuki, el cual desde los conflictos territoriales con San Andrés⁴⁶ estaba resguardado por un *mariotome* que no deseaba prestarlo para que visitara otros lugares.⁴⁷ Por esto la legitimación de este reaparecido Apaxuki en San Andrés tomó algún tiempo. En un principio nadie lo quería recibir, y para lograr el consenso entre comunidades don Cipriano visitó las rancherías pertenecientes al centro ceremonial de San Andrés para convencerlas de la autenticidad del Cristo Apaxuki que él poseía, y poder cambiar así el sitio donde se le debía ofrendar. De esta forma el cristo comenzó a ser venerado dentro del territorio de San Andrés, con un Cali Huey en San José.⁴⁸ Pero al llegar Apaxuki los *marakate*⁴⁹ seguían sin convencerse: “no tiene almas”, opinaban. Así, varios de ellos fueron a San Sebastián (Wautia), que es otro de los centros ceremoniales, y le quitaron a san Sebastián sus almas, para ponérselas a su cristo.⁵⁰ Los de San Sebastián no debían enterarse, pero finalmente lo supieron y desde entonces San Sebastián no visita San Andrés en la semana santa. Si san Sebastián, el santo, era poderoso, ahora no lo necesitan porque tienen a Apaxuki, que lo es mucho más.⁵¹ Don Cipriano se quedó a cargo del cristo y con

⁴⁶ Estos se agudizaron en 2004, con la decisión de San Andrés de aceptar los planes gubernamentales de PROCEDE, los cuales movían los linderos ya ganados por otras comunidades, entre ellas Nueva Colonia. Diario de campo junio de 2007, entrevista a Mauricio Maldonado.

⁴⁷ Es probable que Apaxuki haya sido un cristo viajero que configuraba simbólicamente el territorio huichol. Este es un dato por confirmar. Notas de campo, Alejandra Aguilar y Séverine Durin, fechas varias.

⁴⁸ San José es de los pocos lugares con dos Cali Huey, uno dedicado al Sol y otro a Paritsike o Cristo Apaxuki (debo esta información a Denis Lemaistre, Diario de Campo, Alejandra Aguilar, abril de 2007).

⁴⁹ Plural de *marakame*, chamán wixárika.

⁵⁰ Entrevista a Nicodía, diario de campo, en San Andrés, julio de 2006.

⁵¹ Entrevista a Nicodía, diario de campo, Alejandra Aguilar, abril de 2006.

él legitimó su práctica chamánica, ya que no cantaba, sólo curaba, y eso le restaba autoridad.⁵²

Santo Domingo Apaxuki, Tamatsi Paritsika o Paritsika Apaxuki, como también se le conoce,⁵³ es Señor de los Rayos, del ganado, manda a los alacranes y propicia la caza del venado: es el cristo rico. Cuando Apaxuki se enoja o no se le cumplen las ofrendas, manda alacranes para poner en cintura a quien no lo respeta. Se le puede pedir que aumente el ganado o la riqueza, pero si uno no cumple las ofrendas que pide, puede sufrir la muerte de todo su ganado. El dinero está asociado con los mestizos; simbólicamente, entonces, es un cristo que está ligado a lo que los mestizos han traído: ganado y dinero.⁵⁴

A este cristo exigente, el grupo Cuautli Iyarieya le rinde tributo cada año al subir a San Andrés a danzarle; por encargo de don Cipriano nombra en 2004 a Roxana y a Rigo como cargueros principales, cargo que dura cinco años. Roxana no danza, pero su hijo sí. Por medio de un sueño, Apaxuki le pidió además a don Cipriano un carguero (*mariotome*) de origen wixárika, Aníbal. El *marakame* encargado después de la muerte de don Cipriano en 2005 es don Jerónimo, quien en ocasiones tiene ayuda de don Javier, otro *marakame* reconocido de San José.

A continuación describiremos la semana santa en San Andrés, y seguiremos la participación del grupo Cuautli Iyarieya para entender su inserción en estos rituales.

⁵² A pesar de decirse *marakame*, don Cipriano no cantaba, requisito indispensable para ser reconocido como un *marakame* de prestigio. En palabras de Roxana, “los danzantes lo habían hecho *marakame*” (cursivas mías). La réplica de una danzante fue “pero sí curaba”, a lo que Roxana asintió (diario de campo, Alejandra Aguilar, abril de 2007). La propia historia de don Cipriano para legitimarse como *marakame* ayuda a entender la imposición de Apaxuki en San Andrés. Su primera esposa era una *marakame*, con la cual tuvo varias hijas. Al morir ésta, Cipriano se volvió a casar, pero él seguía sin poder cantar. El ser encargado de Apaxuki le atrajo así el prestigio que buscaba.

⁵³ Agradezco a Denis Lemaistre esta información, producto de sus muchos años de experiencia en la sierra.

⁵⁴ En este tono, es interesante observar que cuando el ex presidente Vicente Fox fue a inaugurar la luz eléctrica, lo bendijeron con este cristo (<http://www.jornada.unam.mx/2006/01/03/007n1pol.php>).

SEMANA SANTA MEXICA EN TATEI KIE

Para poder entender la dinámica de la semana santa y la manera en que los danzantes interactúan con los rituales wixaritari, es necesario introducir a los personajes principales y los ciclos a los que se adscriben.

San Andrés es el centro ceremonial que rige a su vez a otros *tuki* menores, es decir templos circulares en las diferentes rancherías. A cargo de estos templos están los ancianos, los *xukuritamate* o jicareros (*kawiterutsixa*); su cargo dura cinco años. Por otro lado se encuentran los peyoteros, los cuales se organizan en grupos por cada *tuki* o ranchería; su labor es ir a la caza del peyote (*xikuri*) a Wirikuta en San Luis Potosí, reintegrándose a la misma durante la semana santa. Las ceremonias que estos dos cargos realizan se hacen en general en su propio *tuki*, excepto en semana santa, cuando acuden a la cabecera en San Andrés para finalizar la cacería del peyote. Los dos cargos, jicareros y peyoteros, son de origen prehispánico e integran lo que se ha llamado el ciclo tradicional⁵⁵ o agrícola, el cual acontece a lo largo de la temporada de lluvias y secas. Corresponde también a la cosmogonía wixárika de la creación del mundo, donde en las lluvias reina la oscuridad y la fertilidad, y en las secas reina el sol.

En otra instancia se encuentran las autoridades de origen colonial, los *itsukate* y los mayordomos o *mariotome*. Éstos son cargos políticos y religiosos que fueron introducidos por los franciscanos: los políticos comprenden un gobernador, alguacil, alcalde, dos topiles, un capitán y el comisario de cada ranchería. Los mayordomos por su parte se encargan de servir a los santos⁵⁶ que se encuentran en la iglesia o *teyopani*, originalmente católica, de la plaza central de Tatei Kie. Ambos cargos duran un año y son designados por medio de los sueños de los ancianos *marakate*, pertenecientes a los cargos de

⁵⁵ Johannes Neurath. *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. México: INAH-Universidad de Guadalajara, 2002.

⁵⁶ *Tza André, Tza José, Tutekwiyu y Tzatzunatsi o Tonantzín*. Cada uno perteneciente a las siguientes rancherías: San Andrés, San José, Cohamiata y los dos últimos de San Miguel.

origen prehispánico. Estos cargos duran un año, de enero a enero, y comienza con el ritual del cambio de varas (*Patxia*).

Dentro de los cargos de origen colonial hay dos cuidadores (*xaturu*) que se encargan de dos cristos grandes, de aproximadamente 1.60 m de altura: *Tatata* (Nuestro Padre, en náhuatl), perteneciente a la comunidad de San Miguel, y *Tanana* (Nuestra Madre), también representada por la imagen de la virgen de Guadalupe, de San Andrés. A diferencia de los otros cuidadores de santos, estos dos cargos, como los tradicionales, tienen una duración de cinco años. Estos son cargos eminentemente religiosos: de ellos dependen los judíos, los doce bailadores (*vainaruri*) y los payasos rituales (*tsikuaki*).⁵⁷

Cosmológicamente, la semana santa tiene el sentido de encontrar los dos ciclos que rigen la vida wixárika: el agrícola o tradicional y el político. Esto se logra con varios tipos de rituales: de purificación,⁵⁸ de inversión,⁵⁹ intercambios de bienes entre los cargos políticos y religiosos, el ofrecimiento de *xikuri* por parte de los peyoteros a las autoridades políticas (*itsakate*), el culto a los santos —cambio de ropas, velaciones y ofrendas— y, de gran importancia, el sacrificio de los animales, que en *Tatei Kie* es en particular abundante.⁶⁰ La semana santa es propicia para pedir por los bienes materiales: riqueza y ganado, pero hay que cumplir a los santos cinco años de ofrenda y servicio.

El Cristo Apaxuki no aparece en ninguna de las reseñas de semana santa hasta que el culto que le rinden los danzantes lo sitúa en ella.

⁵⁷ En las comunidades existen además cargos originados durante la revolución (1917), que provienen del cambio legal de las comunidades indígenas a ejidos; son representados por un consejo de vigilancia. No tienen injerencia en la semana santa.

⁵⁸ Entre ellos, la flagelación, el cambio de vestimenta de los santos, la lavada de los santos, la abundancia de agua en las bendiciones y las prohibiciones durante jueves y viernes.

⁵⁹ Existen varios ejemplos de esto: el bufón ritual (*tsikuaki*) se mofa de todo y de todos, hace siempre lo contrario y parodia los rituales y a los cargueros; los judíos y los *tsikuaki* son quienes en realidad controlan el ritual en su movimiento a lo largo del Vía Crucis y el orden del mismo; las autoridades (*itsakate*) se tienen que hacer a un lado y son sustituidas por jóvenes interinos; los peyoteros cambian el nombre de las cosas e instauran un gobierno interino; los mestizos son quienes trabajan para los wixaritari.

⁶⁰ Cfr. Denis Lemaistre y Olivia Kindl, *op. cit.*

Apaxuki es un santo que está a cargo de un mayordomo, pero a diferencia de los santos de cada *tuki*, como San Andrés, San José o Tonantzin, el carguero no lo cuida sólo por un año, sino por cinco, como los cargos prestigiosos de los *xaturi*. Es entonces un cargo prestigioso.

Los rituales de semana santa comienzan desde el viernes anterior al domingo de palmas, en que los *xaturi*, encargados de los cristos, extienden las palmas para secarlas y distribuirlas el domingo por la mañana.⁶¹ Lunes y martes se dan los intercambios rituales, dirigidos por los *xaturi*, comenzando por los mayordomos, para extenderse a los demás encargados. El intercambio se da una vez que los *kawiterutsixi*, los ancianos, dan el permiso de comenzar. Los *xaturi* se intercambian cerveza, tejuiño, fruta, tamales y galletas. Cada *xaturi* se encuentra en una casa y se visitarán cinco veces cada uno; cada intercambio es mutuo y se hace extenso a los invitados wixaritari, primero, y mestizos, después.

Mientras los intercambios se llevaban a cabo, los danzantes ofrecieron sus servicios para embellecer la iglesia y restaurar a los santos que se habían quemado en un incendio previo a la fiesta; pero la restauración fue más lejos y el grupo terminó por barrer, limpiar y poner flores de papel y plástico, así como tiras de papel picado por todo el interior del templo. La cruz del centro de la plaza también fue restaurada, barnizada y adornada con flores. Lijaron los santos, quitaron lo que se pudo de las partes carbonizadas, los pintaron de nuevo y los colocaron en su lugar. Terminaron el martes, justo antes del comienzo de los días rituales en los cuales no se permite trabajar. Al respecto, una de las integrantes mencionó al año siguiente: “El año pasado se quemaron los santos, y nos dieron el honor de restaurarlos, en serio fue una experiencia inolvidable, yo no lo podía creer”.⁶²

El martes los danzantes hacen una procesión a Apaxuki desde el campamento en la barranca. Salen danzando, en medio de los tambores y los caracoles que los anuncian, rumbo al cuarto donde se hospeda

⁶¹ *Ibid.*, p. 188.

⁶² Realmente sí fue un acontecimiento extraordinario, pues los santos sólo son manipulados por los *mariotome* o *xaturi*, sus encargados. Diario de campo, Gabriela Gil, abril de 2007.

Apaxuki, en la casa de Aníbal, el *mariotome*. Frente al cuarto ululan los caracoles y suenan los tambores, formándose para entrar uno por uno, donde una vez dentro se hincan frente a Apaxuki; los *marakate* los sahúman y bendicen con agua bendita con sus *muwieri*.⁶³ Todos ingresan, incluso mestizos curiosos que pasan o estamos observando.

La procesión aumentó el recorrido en el último año. Dos niños wixaritari encabezaron la procesión con una pancarta con el nombre del grupo y detrás dos miembros de la danza tomaron a Apaxuki y lo llevaron hasta la cruz en medio de la plaza, donde el *marakame* bendijo a los asistentes y la cruz para pasar luego al templo católico, donde desde las escaleras, junto a los demás santos, el *mariotome* bendijo entonces al resto del grupo.

Esta procesión siguió hasta la casa del gobernador de San José en la plaza, donde los danzantes —esta vez sólo ellos— participaron de la bendición del fuego. Salieron los danzantes de esta ceremonia, todavía con el cristo, para arribar a los portales, donde al mismo tiempo llegaron los peyotereros de San José. Apaxuki fue colocado en las mesas de los gobernadores, junto a las varas de San José. Casi de inmediato varias mujeres acudieron con gran alboroto a desgajar el peyote que los peyotereros habían ofrecido a las autoridades. Uno de los *marakame* que dirigió la procesión de Apaxuki dijo un discurso elocuente en español acerca del deber de haber recibido el cargo y a los peyotereros como debía ser; es por ello que nos dieron la bienvenida a todos y ofreció a continuación consumir el *xícuri*, la planta sagrada. El público era en ese momento mestizo en su mayoría. Los mestizos no danzantes presentes dudaron en pasar, mientras que los danzantes, con toda la confianza, fueron los primeros en hacer la fila. Poco a poco se integraron los mestizos y, por si las dudas, uno de los *marakate* preguntó en voz alta quién faltaba, e hizo gestos de que todos debíamos pasar. Apaxuki y

⁶³ Varitas de madera o hueso, con plumas al final, que utilizan los *marakate* en las curaciones.

las varas de San José avalaron la comunión. Al finalizar, el grupo llevó a Apaxuki a su cuartito al lado de la casa del *mariotome*.

Lemaistre y Kindl ubican la llegada de los peyoteros el miércoles,⁶⁴ lo cual sucedió en las demás comunidades, pero no en la de San José, quienes además compartieron *xíkuri* con los mestizos. Durante los rituales de semana santa los cazadores de peyote llegan de su cacería mítica, triunfantes para enfrentarse a su vez con la autoridad política de los *itsakate*. Se encuentran todavía sucios pues no pueden entrar por su condición liminal hasta este momento, de manera que velan en una casa ritual antes de entrar al pueblo.⁶⁵ Ingresan con mucho ruido, y como guerreros heroicos presentan las canastas del peyote recolectado en el viaje a Wirikuta ante las autoridades de su propia comunidad. Algunos grupos bailan en la plaza y colocan un poste en el centro para bailar alrededor de él, finalizando con el sacrificio de un borrego.⁶⁶ Al terminar la semana pueden regresar a sus hogares, pero mientras ésta dura hacen rituales de inversión y de broma donde las autoridades políticas son el blanco de sus burlas, o también los sucesos que son importantes en la comunidad; por ejemplo, el grupo de peyoteros de San Andrés de este año (2007) se llamaron a sí mismos como los eculturistas.

El hecho de que los peyoteros de San José no llegaran el miércoles que es cuando comienza en forma la actividad ritual, y de que se incluyera a los mestizos en el ritual de toma de peyote —de hecho fue un ritual para mestizos, no para los wixaritari—, apunta a una inclusión de manera marginal y dentro de los rituales de inversión a los mestizos, con los danzantes a la cabeza. El grupo que lo hizo fue precisamente el de San José, con quienes están ligados los danzantes. El peyote purifica al mismo tiempo que concilia a los peyoteros con las autoridades políticas. En este caso, incluyeron a los mestizos en el ritual de purifica-

⁶⁴ Denis Lemaistre y Olivia Kindl, *op. cit.*, p. 190.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 192-193; cfr. con Michel Perrin. "Notes de Ethnographie Huichol: la notion de ma'ive et la nosologie". *Journal de la Société des Americanistes*, núm. 80, 1994, pp. 195-206.

⁶⁶ Lemaistre y Kindl, *op. cit.*, mencionan que en San Andrés es el único lugar donde los peyoteros llegan en estas fechas, pero no ha sido posible confirmarlo.

ción, pero de una manera marginal, para no violentar el miércoles a los peyotereros que llegan a presentar sus ofrendas de otras comunidades.⁶⁷ De hecho, los rituales en los que los danzantes forman parte fueron presididos todo el tiempo por el *mariotome* y el *marakame* que están a cargo de ellos toda la semana. Si bien participaban más, nunca estuvieron solos en estos rituales.

Los danzantes recolectan al menos dos toneladas de víveres en cada subida.⁶⁸ Este último año, además, llevaron doce carretillas con su juego de palas, azadones y pico para repartir entre las comunidades pertenecientes a San Andrés,⁶⁹ esto el miércoles que comienzan los rituales. El acopio se reparte según su percepción entre las comunidades satélites dependientes de San Andrés. En realidad, el acopio es manejado por las autoridades de cada una de estas comunidades y no necesariamente lo reparten a toda la comunidad. Como una imitación del cambio de varas, donde las autoridades salientes obsequian a las entrantes una serie de ofrendas de comida y tejuino, y todos los obsequios son rigurosamente contabilizados para que las autoridades al

⁶⁷ Durante el miércoles que comienza la semana, inicia también un periodo de abstinencia, cuando para los mestizos está prohibido ya tomar fotografías. Los peyotereros de las rancherías se acercan a ofrecer su cacería a los *itsakate*; es un momento particularmente intenso, donde la intromisión de los mestizos de alguna manera puede provocar serios problemas. En 2007, un mestizo que había gestionado con las autoridades un permiso para tomar fotografías, tuvo un altercado fuerte con un peyotero por el intento de fotografiar. El tema de tomar o no fotos en la sierra es siempre un tema de poder sobre el propio territorio y la cultura. En semana santa, por ejemplo, aunque algunos turistas le pagan al gobernador por tomarlas, puede ser que otros wixaritari no los dejen, puesto que el gobernador interino no está presente, aunque esto los turistas usualmente no lo saben. Es común que sean justamente los peyotereros quienes entren más en conflicto con los turistas sin que les importe que éstos muestren los papeles firmados por el gobernador o el secretario. En estas tensiones se puede ver la pugna por el poder entre el gobierno tradicional y los peyotereros, que actúan con su propia ley en este momento.

⁶⁸ El acopio lo hizo el grupo por medio de boteo y gestión con diversas instituciones para poder llevar la máxima ayuda posible a San Andrés. Rigo les dijo que aunque pudieran pagarse su propio viaje (alrededor de 40 dólares), valdría la pena hacer trabajo de este tipo para ganarse el viaje.

⁶⁹ Estas comunidades son trece, pero los danzantes se equivocaron y tuvieron que resarcir a la décimo tercera, que no tendría carretilla.

año siguiente den a su vez lo mismo, Aníbal, el *mariotome* de Apaxuki y encargado de los danzantes, contabilizó también los bienes entregados. La ceremonia de reparto de bienes imita perfectamente el ritual donde las autoridades políticas son instauradas a principios del año en el solsticio de invierno, las cuales serán sustituidas en el tiempo de la semana santa para anunciar el paso al ciclo de lluvias, precedido por las autoridades agrícolas-religiosas. En la semana santa se produce un estado liminal donde se confrontan los ciclos ya citados y se expresan por medio de la inversión de papeles hasta culminar en la sustitución de las autoridades políticas —que usualmente son viejos— por jóvenes, quienes de manera interina se encargan del gobierno en ese momento.

Los rituales de inversión son expresados también con los mestizos. Los santos, traídos al universo simbólico wixárika por los mestizos, son los que presiden esta ceremonia —no los héroes culturales— y los que representan la riqueza y el ganado. En esta inversión, ahora son los mestizos quienes sirven a los wixaritari: en una petición expresa para el acopio, Aníbal, el *mariotome* de Apaxuki, le pidió al grupo de danzantes, además del acopio de alimentos, ropa, cobijas, picos, palas y una camioneta de doble tracción. Esta última les parecía un tanto extravagante, pues “no se puede todo”, como dijo una de las danzantes.

El miércoles comienzan los rituales de purificación y de abstinencia. Está prohibido bañarse, gritar, correr, tener relaciones sexuales y tomar cerveza. La purificación durante la semana santa se hace a través de rituales como los azotes que los encargados de los santos infligen en los que hacen mandas o visitan a los santos el miércoles por la noche, o la lavada de los santos y sus vestimentas, el jueves por la mañana. Todos los rituales son en la plaza, en las casas de las autoridades (*xicarerus*), en la iglesia, originalmente católica (*teyupani*), y no se utiliza el Cali Huey.⁷⁰

⁷⁰ Durante 2006 los danzantes pudieron ver de cerca el ritual de lavado de los santos en la iglesia —entrando sin la compañía de otros mestizos—, pues Aníbal los dejó pasar. En 2007 entramos todos los mestizos, aparentemente bajo el acuerdo de la asamblea de San Andrés, que decidió dar paso a los visitantes. Este hecho nos indica la influencia de los

En la iglesia, Apaxuki fue colocado para los mestizos tanto en el ritual de los azotes como en el tendido de los santos, junto a Tatata y Tanana, los santos con cargos más importantes; Apaxuki no está reportado en las etnografías de semana santa, por lo que podemos suponer que su inserción es reciente. En este ritual, Rigo, el dirigente más importante de los danzantes, realizó él mismo los azotes para su gente;⁷¹ el resto de los mestizos pasamos también con Aníbal. Carolina, una maestra wixárika de la preparatoria de San Andrés, preocupada porque al entrar en el ritual de los azotes se tiene que continuar por cinco años, me preguntó si había sido con Aníbal con quien me formé. Le dije que sí: “¡ah!, entonces no importa, no vale”, me contestó aliviada. Este comentario parece apuntar a una puesta en escena para los mestizos, que no deja, sin embargo, de tener su tensión entre los wixaritari que lo realizan y los mestizos que los reciben. Como expresó otro maestro sobre la restauración de los santos hecha por los danzantes: “nada más falta que los santos comiencen a hablar en español”.

Durante el jueves por la mañana los santos se tienden en el suelo de la iglesia, y ese día y el viernes Santo los cargueros llevan a cabo procesiones alrededor del pueblo, y circulan simbólicamente como la salida y puesta del sol. El Vía Crucis celebra la muerte de Kauyumari, héroe cultural equiparado con Cristo y simbolizado en el peyote, que ofreció la vida por su pueblo.⁷² Estas procesiones las presiden los cargueros encargados de los dos grandes cristos (*xaturi*), quienes son seguidos por los demás encargados de los santos. Al final van los mestizos, quienes siguen con timidez la procesión. Durante una de las procesiones, el ritual comenzó antes y los danzantes no alcanzaron

visitantes en general en el ritual, sobre todo con la instauración del proyecto eculturístico, puesto que se discute su participación y los límites de la observación en los rituales.

⁷¹ Rigo reporta que desde 2005 los dejaban entrar seguido a las ceremonias. Entrevista a Rigo por Séverine Durin, 15 de diciembre de 2005.

⁷² El símbolo de la muerte/resurrección es el símbolo con el que la semana santa se rige: los santos se acuestan, salen los judíos a imponer su orden y junto con los *tsiknaki*—los payasos rituales— son las verdaderas autoridades. El sábado se restituye el orden primordial: los judíos dejan su cargo, las autoridades interinas dan paso a las autoridades tradicionales.

a llegar, lo que los dejó muy frustrados. Esta imprecisión en el trato hacia los danzantes se repitió hasta terminar la semana. Al finalizar la procesión, los *tsikuaki*, tradicionalmente personajes ambiguos y poco confiables, nos pidieron con amabilidad pasar a visitar a los santos a su vuelta a la iglesia al final de las procesiones, una vez que los wixaritari ya habían pasado.

A cargo de cada santo están los *xaturi* y sus familias, quienes reparten bendiciones, apagan o prenden velas de los ofrendantes y reciben en una jícara las ofrendas de dinero. A cargo de Apaxuki, ahora incluido entre los santos, estaba Roxana, quien repartía bendiciones con agua y una flor de bugambilia, como los demás cargueros. A ofrendarle al cristo iban sobre todo los danzantes, quienes tenían turno para velarlo jueves y viernes.

Los danzantes llevan, como los wixaritari, morrales con ofrendas que dejan frente a Apaxuki toda la noche. Su *marakame* les ha enseñado a hacer velas de ofrenda, con monedas pegadas y listones. En los morrales además incluyen objetos que desean que se “carguen” energéticamente. Los miembros del grupo readaptan los rituales de la semana santa wixárika a sus marcos de referencia y práctica ritual. De hecho, al conversar con ellos, no se refieren a la semana santa desde la simbología o mitología wixárika, sino desde la práctica de los rituales de la mexicanidad, o desde los comentarios al respecto por parte de Rigo.

Jueves y viernes se hace vigilia y en la plaza se encienden cinco fogatas. Los *marakate* se quedan junto a éstas y hacen el canto ritual, además de pedir por la renovación de la noche del mundo. Los peyoteros de cada comunidad realizan cinco procesiones durante la noche: de las fogatas al templo y de regreso. Los danzantes pasan toda la noche en la fogata de la casa de la comunidad de San José, la cual es una de las más grandes. Ésta es la noche más intensa y con más expectación. Un poco antes del amanecer se hace el primer sacrificio de un toro en el cepo, el cual se lleva al templo para bendecir con su sangre a los que tienen cargo con los santos, además de a familias. Al rayar la luz se siguen los demás sacrificios de las reses de quienes prometieron sacrificio o de los

encargados de los santos. Los danzantes también sacrifican su res, la cual en esta ocasión sacrificó su *marakame*, don Jerónimo, durante la mañana siguiente. Después del sacrificio, don Jerónimo bendijo con esa sangre los objetos que los danzantes habían preparado con anticipación; aquí salieron las velas adornadas con papel de china y monedas, además de diversos objetos que ya se encontraban “trabajados”: paliacates, fajos, velas, que ahora deseaban hacerlos aumentar en poder. Muchos de los objetos están relacionados con la danza, como los tambores, o las baquetas con las que se tocan, o plumas de los penachos, o paliacates y fajos que también se usan para no dejar escapar la energía por el octavo o tercer chakra.

Toda la mañana continuaron los sacrificios, hasta la tarde del sábado.⁷³ Después del sacrificio de su toro, los danzantes se fueron por fin a sus tiendas a descansar, pues por la tarde del sábado era su turno de ir a danzar.⁷⁴ Alrededor de las tres de la tarde comenzaron a arreglar sus penachos y uniformes para prepararse y congregarse dos horas más tarde. Aparecieron entonces los mejores trajes para la danza, ya que durante la semana habían sacado trajes y vestidos indígenas cada vez más elaborados: blusas bordadas, los *rikuris* (paliacates wixaritari para cubrir la cabeza de las mujeres) y las faldas más coloridas. Rigo se vistió de *marakame* y varias de las mujeres portaron lo más parecido a la vestimenta bordada nativa: los danzantes se fueron convirtiendo en *wixas*. Se formaron a la entrada del campamento para hacer una procesión hasta el centro de la comunidad. Adelante iban las sahumadoras, seguidas de las caracoleras, y los “guerreros” iban danzando seguidos del *huéhuatl*, al final. La entrada iba anunciada con el aullar de caracoles, el *tam tam* de los tambores y el cascabeleo de los caracoles anudados en los tobillos de los danzantes. Muchos niños comenzaron a seguirlos y la gente salió de sus casas para verlos. Pasaron primero a la casa donde se guarda a Apaxuki y danzaron frente a ésta unos momentos, para se-

⁷³ En 2007 eran alrededor de 50 reses, más decenas de cabritos y borregos.

⁷⁴ Lo siguiente está tomado del diario de campo, Alejandra Aguilar, temporada 2006.

guir después a la plaza central. La entrada a la plaza fue impresionante: se posicionaron frente al templo y danzaron ahí primero, para luego entrar ahora ya con los santos en su lugar, al fondo en las escalinatas. Adentro danzaron un par de piezas, para luego salir de nuevo a la explanada y danzar allí siete piezas más, a cargo de diferentes danzantes. Mucha gente, pero sobre todo niños y jóvenes, los rodeó para verlos. Atrás de ellos los sacrificios de reses continuaban.



FOTOGRAFÍA. El grupo de danza Cuautli Iyarieya baila para Apaxuki en la Plaza de San Andrés, el sábado santo, abril de 2006. Fotografía de Alejandra Aguilar Ros.

Vale la pena recordar que las danzas mexicas poseen una estética y presentación corporal distinta a la wixárika. Los vestidos de las mujeres van cortados por un lado para facilitar los movimientos, varios hombres van vestidos con taparrabo, pectorales y penachos de plumas vistosas. Durante la danza se grita y se hacen alabanzas al Ser Supremo, al ritmo fuerte de los tambores. A diferencia de los bailes wixaritari, esta danza exige ser vista, no puede ser ignorada; es un *performance* de mucha intensidad y color. Al terminar de danzar, el grupo se dirige en proce-

sión a la tumba de don Cipriano, que se encuentra en el cementerio en uno de los extremos del pueblo. Hacia allá no los siguen los wixaritari ni los niños. Al terminar, el grupo se va en procesión de nuevo a su campamento, donde terminan de danzar en el Cali Huey hasta terminar el ciclo que tenían programado. Se retiran a descansar, pero no por mucho tiempo: por la noche los mandan llamar para terminar de hacer rituales en la tumba de don Cipriano. Por la madrugada los vuelven a despertar —a los que tienen cargo de Apaxuki— para hacer más rituales, y a las seis de la mañana del domingo los despiertan a todos para terminar el ritual de repartición de comida de las reses sacrificadas. Ser carguero y querer saber de la cultura y rituales implica sacrificio y trabajo, y así se los hacen ver a los danzantes.

Mientras tanto, el orden es reinstaurado en el mundo wixárika: los sacrificios se reparten y se comienza a hacer comida para todos los participantes, para repartirla durante la noche y el domingo por la mañana, cuando los cargueros reparten los sacrificios. Los *marakate* siguen con el trabajo al bautizar, y los judíos se reponen de las desveladas con rituales de limpieza en los que participan los *marakate* para ayudarles. La regeneración del mundo y la solución de las contradicciones llega a su conclusión.

DISCUSIÓN FINAL

La semana santa de Tatei Kie muestra lo dinámico del ritual sanandreño y la imposibilidad de un análisis del mismo fuera de sus procesos más amplios. En ninguna otra comunidad de la sierra suceden tal número de sacrificios ni acude tal cantidad de visitantes durante la semana santa, ahora acogidos por el Proyecto Eculturístico. El discurso de lo indígena y la retribución económica que la imagen del indio tiene ha alcanzado a los proyectos gubernamentales de aplicación para el desarrollo. El proyecto eculturista en particular se inserta en dinámicas históricas del poblado de San Andrés en su relación con diferentes

grupos de mestizos. Los turistas cosmopolitas llegan atraídos por estos proyectos y, sin dejar de ser críticos, aprovechan sus facilidades y consumen las experiencias que los wixaritari comercializan, como su cultura.

A su vez, los danzantes, insertados en redes translocales y transnacionales en la búsqueda de raíces que los ligen a las tradiciones indígenas por quienes danzan, se anclan en el ritual wixárika de una manera peculiar. Los danzantes parecen ser las puntas de lanza de esta especie de experimento comunitario con los mestizos por parte de los habitantes de San Andrés. La semana santa involucra a los mestizos ya desde sus bases simbólicas: los santos católicos son guardianes del ganado y la riqueza, y así lo es Apaxuki, quien ahora se integra al panteón ritual de la semana santa de manera prestigiosa pero ambigua: su cargo se hace por cinco años, como los *xaturi*, los cargos más importantes por la cantidad de dinero y tiempo que consumen. Sin embargo, Aníbal es llamado *mariotome*, y no *xaturi* como los encargados de los santos, de menor prestigio.

Al enlazarse por medio de este cristo relacionado con la riqueza y el ganado, los danzantes se integran al sistema de intercambio wixárika, y participan así en los rituales de inversión, purificación, intercambio de bienes simbólicos, participación en la entrega del peyote y la comunión final en los sacrificios.

El sistema de intercambio implica una retribución puntual de los bienes: se da exactamente lo mismo que se entrega. A los danzantes se les dan a cambio bienes de acceso a la “cultura”, tal como se hace en el Proyecto Eculturista, pero con una ficcionalización más compleja y realista. Al donar ese acopio, además de entrar en el sistema de intercambio, el grupo Cuautli Iyarieya entra en los rituales de inversión que siempre tienen un guiño de ironía: ahora son los mestizos quienes obsequian, como en el cambio de varas, cuando entran las autoridades del gobierno tradicional. Es Aníbal el que escrupulosamente cuenta los bienes y los reparte —hay que recordar que son las autoridades salientes las que entregan la donación.

Los mestizos entramos en ese guiño irónico de saber que son los wixaritari los que mandan; nos ponemos a sus órdenes y trabajamos para ellos o dejamos dinero en donación para tomar fotografías que luego son prohibidas o para cualquier servicio que necesiten nuestros conocidos para cumplir el cargo en la fiesta. Los danzantes en particular son a su vez a quienes más se les exige: a ellos se les puede pedir lo que se desea desde antes y se les puede exigir ser escrupulosos en el ritual, como por ejemplo cuando tuvieron que levantarse durante la noche para cumplir rituales que no sabían que tenían que realizar. A cambio se les dejó participar en el cuidado de los santos, en llevar a Apaxuki por todo el pueblo en procesión, en la presentación de los peyoteros de San José, la toma del *xíkuri* y en la lavada de los santos. Un aspecto muy importante es que los danzantes sacrifican toro junto con los demás wixaritari; ningún otro mestizo lo hace. También entran en los rituales de purificación: la flagelación, la bendición de los santos y ahora en la veneración a un cristo especial para los mestizos, tanto para cuidar de él como para pedir bendiciones y favores. Entran en los rituales wixaritari en su propios términos y con su propio vocabulario ritual.

Es importante notar que danzar por la tarde del sábado no genera sin embargo reciprocidad por parte de los wixaritari en este ritual tan importante para los danzantes: “Esta es su costumbre”, me dijeron varias veces al comentar acerca de la danza del sábado por la tarde.⁷⁵ Lo que se pudiera intercambiar ya estuviera dado: a los wixaritari no les interesa participar a su vez en la danza, les interesa intercambiar. El intercambio que ofrecen es el acceso a sus propios rituales, pero de una manera en que no resulta perjudicial para el verdadero “costumbre”, como lo mostró el comentario de la maestra: “Si te dio los azotes el *ma-riotome* de Apaxuki, entonces no vale”. Esto nos habla a su vez de una

⁷⁵ Al preguntar a un par de wixaritari acerca de lo que opinaban de los mestizos visitantes, uno dijo: “No... pues está bien, es el costumbre de ustedes, así como también nosotros tenemos nuestro costumbre”. Diario de campo, Gabriela Gil y Alejandra Aguilar, abril de 2007.

deslocalización de los wixaritari respecto de su cultura, moviéndola lo más lejos posible del “costumbre” y localizándola en los *performance* del indio global.

El sentido último de la semana santa, integrar y resolver las contradicciones entre los ciclos político y ritual y los grupos centrales y periféricos, se cumple también con los danzantes que no dejan de ser mestizos. A su vez, estos cosmopolitas obtienen lo que desean: participar —aunque en diferentes grados— en rituales indígenas verdaderos y originales, donde pueden lograr tocar algo que los transforme espiritualmente, aunque sea “la última vez”.

BIBLIOGRAFÍA

- Augé, Marc. *El viaje imposible. El turismo y sus imágenes*. Madrid: Gedisa, 1998.
- Benítez, Fernando. *Los indios de México*. México: Editorial Era, vol. II, 1968.
- Durin Séverine y Alejandra Aguilar. “Wixaritari eculturísticos y regioes en búsqueda de raíces. La génesis de espacios sacro-turísticos en Monterrey y la sierra huichola”. Séverine Durin (coord.). *Entre luces y sombras. Indígenas en el área metropolitana de Monterrey*. México: CIESAS-CDI, s/f (inédito).
- Farfán, Olimpia, Jorge Castillo e Ismael Fernández. “Los otomíes: identidad y relaciones interétnicas en la ciudad de Monterrey”. Miguel Bartolomé (coord.). *Visiones de la diversidad, relaciones interétnicas e identidades indígenas*. México: INAH, vol. I, 2005.
- Hannerz, Ulf. “Cosmopolitas y locales en la cultura global”. *Alteridades*, año 2, núm. 3, 1992, pp. 107-115.
- Lemaistre, Denis y Olivia Kindl. “La semaine sainte huichol de Tateikie: rituel solaire et légitimation du pouvoir par les sacrifices”. *Journal de la Société des Americanistes*, núm. 85, 1999, pp. 175-214.

- Maldonado, Salvador. "Casco viejo le apuesta a la visión del mundo huichol". *Público*, 29 de junio de 2007.
- Mata Torres, Ramón. *Los huicholes*. Guadalajara: Casa de la Cultura Jalisciense, 1970.
- Neurath, Johannes. *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. México: INAH-Universidad de Guadalajara, 2002.
- Perrin, Michel. "Notes de ethnographie huichol: la notion de ma'ive et la nosologie". *Journal de la Société des Americanistes*, núm. 80, 1994, pp. 195-206.
- Schaeffer, Stacy. *Semana santa en la sierra huichola*. Tepic: Instituto Cultural y Artístico de Nayarit, 1987.
- Weigand, Phil. *Ensayos sobre el Gran Nayar: entre coras, huicholes y tepehuasos*. México: CEMCA-INI-El Colegio de Michoacán, 1992.
- Zingg, R. *Los huicholes. Una tribu de artistas*. México: INI, 2 vols., 1982.

SITIOS WEB

- De la Torre, Renée. "Alcances translocales de cultos ancestrales: el caso de las danzas rituales aztecas". *Revista Cultura y Religión*. (<http://www.culturayreligion.cl/samples/articulos/Renee%20de%20la%20Torre.pdf>), 20 junio 2007.
- Pérez, Matilde. "Huicholes piden a Fox evitar que siga la herencia de pobreza y exclusión". *La Jornada*, 3 de enero (<http://www.jornada.unam.mx/2006/01/03/007n1pol.php>), 29 junio 2007.
- (<http://www.craudes.com/>), 25 junio 2007.
 - (<http://www.tateikie.com>), 25 junio 2007.
 - (http://proyectowixaritari.blogspot.com/2006_05_01_archive.html), 29 junio 2007.

ENTREVISTAS

Entrevista a Rigo (seudónimo), por Séverine Durin, 15 de diciembre de 2005.

Entrevistas a Denis Lemaistre, Nicodia (seudónimo) y Herminio, por Alejandra Aguilar, San Andrés Cohamiata, abril de 2006 y abril de 2007.

Entrevista a Rosalío Rivera, diario de campo, por Alejandra Aguilar, julio de 2006.

Entrevista al secretario de la Unión de Centros Ceremoniales Wixaritari (UCCW), por Alejandra Aguilar, Guadalajara, Jalisco, 20 de junio de 2007.

Entrevista a Carlo (seudónimo), por Alejandra Aguilar, San Andrés Cohamiata, abril de 2007.

Entrevista a Roxana (seudónimo), por Alejandra Aguilar, San Andrés Cohamiata, abril de 2007.

LOS CONCHEROS
EN UN CONTEXTO MUNDIAL
MEXICANIDAD, ESPIRITUALIDAD NEW AGE Y SUFISMO
COMO INFLUENCIAS EN LA DANZA

Susanna Rostas
University of Cambridge

En esta era de globalización, de movimiento rápido de gente, bienes de consumo y capital cultural donde incluimos lo religioso, en la que por diversos medios tecnológicos la comunicación instantánea es posible en casi cualquier parte del mundo, muchas de las prácticas religiosas populares se hacen más y más translocales, si no es que transnacionales. Aunque la Iglesia católica ha dominado la escena religiosa en distintas partes del mundo —como en México— desde hace siglos, en los últimos tiempos ha sido retada.

En el presente mercado global no sólo hay un gran rango de sectas ofertadas, protestantes o de estilo protestante, sino también religiones orientales, sectas de la nueva era e incluso religiones indígenas. Un gran número de sectas establecidas han experimentado un proselitismo mundial y han aparecido en diversos lugares en formas muy similares (al menos al comienzo), como los mormones, los testigos de Jehová o los bautistas.¹ ¿Pero qué podemos decir de las formas sagradas que son más locales, menos formales y que, por lo pronto, han estado ligadas

¹ David Stoll. *Is Latin America Turning Protestant?* Berkeley: University of California Press, 1990; David Martin. *Tongues of Fire: the Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Basil Blackwell, 1990; G. Giménez. *Identidades religiosas y sociales en México*. México: Instituto de Investigaciones Superiores-UNAM, 1996.

a lugares específicos (en vez de a iglesias particulares o movimientos)? ¿Cómo incide en ellos la globalización?

A continuación quisiera explorar cómo las tradiciones de los concheros, que eran predominantemente orales hasta años recientes, nunca han estado cerradas ni quietas, aunque tengan la creencia de que continuarán las formas tradicionales de sus danzas al pie de la letra. Durante todo el siglo xx, las danzas se han difundido no sólo de forma muy extensiva en México, sino también a otras partes del mundo, y han establecido contactos con diversas tendencias culturales, políticas, económicas y religiosas. En el aspecto religioso, en algunos casos no han cambiado, pero en otros han incorporado elementos ajenos.²

LOS CONCHEROS Y LA MESA DE SANTO NIÑO DE ATOCHA

Los danzantes manifiestan su religiosidad por medio de danzas circulares que se desarrollan en diversas locaciones particulares, en distintas ocasiones del año. Cada danzante (conocido como soldado) pertenece a un grupo (mesa), el cual está representado por su líder, el jefe y otras personas clave. En el grupo de Santo Niño de Atocha se encuentran

² Este capítulo consiste en una versión de la ponencia preparada para el Coloquio Internacional, "Transnacionalización de las prácticas religiosas neo-tradicionales", Guadalajara, febrero de 2007, del grupo de investigación sobre "Translocalización y relocalización de lo religioso", México, DF, mayo de 2006. Quisiera agradecer a Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Kali Argyriadis por su invitación a asistir a ambos y las revisiones sugeridas. También quisiera agradecer a Iván Ureta Vaquero y a Renée de la Torre por su ayuda con la traducción, aunque en principio la traducción era mía. Este capítulo está basado en trabajos de campo llevados a cabo en la ciudad de México (durante seis meses en 1989-1990 y posteriormente por periodos más cortos en 1993, 1995, 2001, 2002 y 2006). Me concentré en el grupo del Santo Niño de Atocha, con quien dance en el DF. Mis datos provienen en gran medida de sus danzantes. Una monografía se publicará por parte de la Universidad de Colorado en su serie *Mesoamerican Worlds: From the Olmecs to the Danzantes*. El libro se enfoca en la organización del grupo, su lugar en la organización mayor, sus rituales y actividades culturales, el significado sobre la ropa y la danza expresado por quienes están involucrados, las luchas por el poder que han formado y siguen formando las varias mesas, la historia del grupo en el contexto más amplio de la danza en general y los vínculos de los concheros con la mexicanidad.

la sahumadora, los cuatro capitanes que tienen la responsabilidad de la danza junto con el jefe, los dos sargentos que la guardan y el alférez que porta el estandarte. Por lo menos en este grupo, el resto de los danzantes son heterogéneos en extremo y provienen de un amplio rango de niveles sociales. De ser un grupo muy cerrado, sobre todo formado de parientes o personas ligadas socialmente, la danza, después de los últimos años de 1950 y primeros años de 1960, se abrió y permitió entrar a “gente de la banqueta”. En la actualidad casi cualquier persona puede danzar.

La mayoría de las mesas (grupos) en el DF pertenecen a la asociación La Gran Tenochtitlán, pero los danzantes del Santo Niño pertenecen a la *palabra* de La Reliquia General (uno de los subgrupos dominantes). La mesa tiene sus propias reglas de conducta (el “Reglamento de conquista” fechado en 1930), las cuales indican de manera general las responsabilidades tanto del jefe como de los demás miembros y enseñan muy detalladamente los prerequisites rituales de cada uno, así como la disciplina y los castigos por infringirlas. Los prerequisites, aunque así formulados, en la actualidad son interpretados de manera mucho más indulgente que en el pasado.

La danza no cuenta con creencias predeterminadas, es decir que no tiene una teología distintiva en sí misma, más bien consta de una red compleja y asociativa de conexiones interpersonales de larga duración, en muchas ocasiones afectivas y enmarcadas en la disciplina de sus prácticas. Con respeto, no sólo por sus danzas sino por sus oraciones rituales, alabanzas y música, cada mesa como comunidad, de acuerdo con los preceptos tradicionales que aún son predominantemente orales, intenta bailar junto con otras en “unión” y “conformidad”, como se dice entre ellos. Su jerarquía, a pesar de que la nomenclatura sugiere una de orden militar, es más metafórica que coactiva: está relacionada con el poder interior, no con el exterior. El trabajo que desempeñan es de carácter espiritual, ya que danzar es orar. En conformidad, la danza se desarrolla mientras cada danzante busca alcanzar de manera individual un estado de conciencia impersonal y trascendental (conquista),

estableciendo así un contacto (o colaboración) con las ánimas de sus antepasados, los cuales tienen suma importancia para ellos.

Los concheros de este grupo sostienen que la constancia de su tradición se ve asegurada por las danzas mismas, las cuales, aseveran, no cambian jamás. Esto ha sido en verdad difícil de registrar hasta un tiempo más o menos reciente, en cuanto al aspecto profundamente incorporado de sus prácticas.³



FOTOGRAFÍA 1. La mesa del Santo Niño de Atocha preparándose para danzar en el barrio de Puente Negro en 1989. Véase la cruz del santo patrón a la derecha. (Todas las fotografías de este artículo pertenecen a Susanna Rostas, a menos que se señale otro autor).

Pero, ¿cuál ha sido la religiosidad de los concheros? Durante la mayor parte del siglo xx, si bien algunos no practicaban la religión católica de una manera cotidiana, muchos se describían como fieles.

³ Es difícil categorizar la danza de concheros como una tradición o neotradición, porque el cambio depende del punto de vista del analista o quizá, de forma más importante, del de los participantes. Cuando comencé a danzar en la mesa del Santo Niño me di cuenta de esto porque se discutía que la danza nunca cambia; sin embargo, probablemente ello se debe a que en ese momento estaba cambiando rápidamente.

Su tradición está hondamente enclavada en el catolicismo. Las cuatro obligaciones principales, celebradas cada año, forman parte de fiestas católicas romanas en las que los danzantes participan bailando en el atrio de la iglesia mientras el cura celebra una serie de misas dentro del recinto. Bailan por la virgen de los Remedios en septiembre, por la virgen de Guadalupe en La Villa, en diciembre; por el señor del Sacramento en Amecameca el miércoles de ceniza; y en Chalma por su señor una semana después del jueves de la Ascensión. La quinta danza más importante se lleva a cabo en Tlatelolco (México, DF), en julio. En esta locación, se dice, se encuentra el centro de la cruz conceptual formada por otros cuatro lugares. El resto del año, aproximadamente cada dos semanas, el grupo lleva a cabo danzas menos importantes ligadas a diferentes fiestas en la ciudad de México y sus alrededores, como en Tepetlixpa (Estado de México) o Caxuxi (Hidalgo); algunas de ellas son seculares y algunas son eventos especiales a los que van por invitación –como la danza en Valle de Bravo (Estado de México), organizada por la Casa de la Cultura y las autoridades del lugar.



FOTOGRAFÍA 2. Una mesa danza afuera de la iglesia de Chalma.

Las secuencias ritualizadas que los concheros desempeñan antes de que empiece una danza son sostenidas con oraciones básicamente

católicas. La danza es acompañada por la concha (instrumento que, vemos con claridad, es de origen español ya que tiene cuerdas). La mayoría de sus alabanzas, cantadas durante los bailes y con más frecuencia en velaciones, tienen un contenido cristiano. No obstante, los concheros también ofrecen oraciones a los cuatro vientos (o los cuatro rumbos o direcciones, algo muy común en diversas tradiciones indígenas). Esta costumbre destaca en especial durante sus velaciones, las cuales están menos enlazadas con la práctica católica romana. Por lo general estas celebraciones se realizan en casas privadas, donde los participantes se quedan despiertos toda la noche para trabajar en una construcción hecha de flores traídas especialmente para la ocasión. Esto se acompaña de otras ofrendas, y todo se presenta ritualmente a los cuatro vientos, frente al altar. El trabajo es acompañado con música y alabanzas, y dura casi siempre hasta el amanecer, cuando la construcción o forma floral se dismantela y se atan las flores a unos bastones para que todos los presentes puedan recibir una “limpia” ritual.



FOTOGRAFÍA 3. Los bastones preparados para la limpia al final de una noche de trabajo en una casa particular.

La forma de la cruz que se dispone varía: en los hogares católicos tiene la figura de una cruz cristiana, en los hogares donde no son tan católicos puede verse una cruz de brazos iguales, como también se acostumbra en el día de los muertos, una fecha muy importante para los concheros porque es la velación principal del año y es cuando hacen contacto con las ánimas de todos sus antepasados. Esta última cruz tiene once brazos y uno de ellos es más recargado que los demás, representando así la forma del soporte —el santo *xuchil*—, al cual posteriormente se le colocan las flores. El santo *xuchil* —nombre mitad español, mitad otomí— no es de reciente innovación sino una indicación palpable de las raíces del Bajío en la tradición; ésta, igual que el catolicismo mexicano, resulta claramente sincrética.

ORÍGENES DE LA DANZA

Se dice que la danza llegó al DF a finales del siglo XIX y principios del XX; pero, ¿qué podemos decir de las formas de las danzas? ¿Son éstas originarias de los indígenas del Bajío o son aztecas como muchos quieren creer en este momento —y es verdad que sabemos que los habitantes de Tenochtitlan realizaban danzas circulares—, o tal vez son innovaciones de la posconquista? Estas cuestiones resultan en extremo difíciles de confrontar, ya que la danza es una disciplina ante todo corporal —que se aprende sólo mediante la práctica— aunada a una identidad interna y de alguna manera menos abierta al cambio que otras prácticas adquiridas discursivamente (como en el caso de las canciones, oraciones y creencias).⁴

Lo que sí se conoce es que después de la conquista las danzas de los moros y cristianos fueron traídas de España e impuestas a grupos indígenas, incluso a los del Bajío. Fueron utilizadas como una de las principales

⁴ Paul Connerton. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 102.

medidas del proselitismo cristiano. Las danzas se manifestaron entre los otomíes pertenecientes a las confraternidades asociadas con sus iglesias locales.⁵ Sin duda, estas danzas indígenas se mezclaron con las españolas (de las cuales existía una gran variedad) creando formas híbridas. Con el paso del tiempo muchas de las danzas de los moros y cristianos tomaron la forma de danzas de los chichimecas contra los españoles. Aunque algunas tomaron formas menos antagónicas fueron conocidas genéricamente como danzas “chichimecas”, ¿pero por qué chichimecas?

LA INFLUENCIA CHICHIMECA DE LOS CONCHEROS

“Chichimeca” era el nombre peyorativo aplicado en el siglo XVI a numerosos grupos indígenas que vivían como cazadores y recolectores nómadas en las grandes extensiones de tierra árida, al norte del centro de la Nueva España. Muchos de estos grupos siguieron resistiéndose frente a los españoles durante un tiempo considerable. De hecho, el mito del origen de los concheros se centra en una batalla llevada a cabo cerca de Guanajuato (en el Bajío), la cual se conmemora en una de sus alabanzas clave. Aunque el término “chichimeca” siguió empleándose para nombrar a cualquier grupo o persona que fueran considerados paganos o bárbaros, sus connotaciones sufrieron un cambio sutil.

A principios del siglo XIX, las danzas celebradas en el Bajío tenían una marcada identidad chichimeca, y con los años este término se volvería cada vez más aceptable mientras se convertía en un tropo que representaba una identidad autóctona opuesta a la española. El uso del nombre les daría a las confraternidades una manera para conservar una identidad indígena o, cada vez más, una identidad sincrética sociorreligiosa durante un periodo de cambio social acelerado. También durante la primera mitad de este siglo aparecieron formas fraternales como las

⁵ Arturo Warman. *La danza de moros y cristianos*. México: INAH, 1972; M. Harris. *The Dialogical Theatre: Dramatizations of the Conquest of Mexico and the Question of the Other*. Londres: St. Martin's Press, 1993.

asociaciones que ostentaban ser menos religiosas en carácter que las cofradías, y que empezaron a surgir en el contexto de la subyugación de la Iglesia y de la disolución lenta del orden colonial.

El significado de esta interjección histórica es que aquellos que llevaron la danza a la ciudad de México desde el Bajío pertenecían a la gran migración ocurrida a finales del siglo XIX y principios del XX que buscaba nuevas oportunidades de vida, y quienes llevaron una danza que no tenía identidad azteca, sino chichimeca (o más bien otomí). El portador de la danza, según se dice, fue Jesús Gutiérrez, “quien llegó conquistando” del Bajío en la década de 1870, con su estandarte (la reliquia física) y un documento, para asumir el cargo de capitán general de La Reliquia General.⁶ Dicho relato se atribuye a sus miembros y presenta una perspectiva Bajío-céntrica de la danza, que ya (probablemente) existía en el DF. Sin embargo, muchos de los jefes concheros que danzaron durante el siglo XX eran emigrantes. Por ejemplo, el compadre Ernesto, jefe de la mesa del Santo Niño, llegó con sus padres de Guanajuato a México en 1902. Por lo tanto, cuando La Reliquia arribó a la ciudad de México era obviamente católica, pero no estaba asociada –por lo menos al principio, sino sólo por su nombre– con el lugar en el que se encontraba. No obstante, la situación cambiaría gradualmente para muchas de las mesas durante el siglo XX. A pesar de que los emigrantes al principio retenían lazos con sus lugares de origen, al pasar de los años, por lo general, establecieron nuevas identidades para sí mismos.

LA INFLUENCIA AZTECA DE LA DANZA

Desde luego el pasado de la ciudad de México es azteca, y el interés en la iconografía azteca (aztequismo) como fuente del simbolismo utiliza-

⁶ Martha Stone. *At the Sign of Midnight: The Concheros Dance Cult of Mexico*. Tucson: The University of Arizona Press, 1975, p. 208.



FOTOGRAFÍA 4. El compadre Ernesto frente a su altar en su oratorio. A la derecha su sobrino y heredero, instalado como jefe después de la muerte del primero en 1997.

do en la propaganda nacionalista se fecha, por lo menos, desde finales del siglo XIX. Sin embargo, la revolución de 1910 dio inicio a un interés aparentemente de mayor seriedad en la población indígena mexicana. Una faceta del proyecto del mestizaje era introducir aspectos de la cultura indígena, relacionada con las artes populares, a la cultura nacional. Por ejemplo, Gamio sugirió que la música y la danza deberían folclorizarse y recibir apoyo. Esto pudo haber dado ímpetus a algunos danzantes animándoles a asumir una identidad más ligada al estilo azteca, aunque retenían su mitología basada en el Bajío y las alabanzas que relataban sus orígenes.

Al inicio de los años treinta, la “aztequización” de los concheros había empezado.⁷ Por ejemplo, a finales de esta década, los danzantes de una mesa (parte de la gran Tenochtitlan) lucían vestuarios, si no de

⁷ Y más tarde de una manera más amplia en el mundo teatral. *Vid.* De la Torre en esta obra.

estilo azteca, por lo menos decorados con este tipo de diseño, como figuras emplumadas de guerreros con escudos que empezaban a competir con diseños más tradicionales como lo es la greca.⁸ Lentamente la forma general del vestuario cambió: del ropaje que cubría todo el cuerpo (estilo que yo siempre califiqué como *moda chichimeca*) a vestuarios como los que se ven en algunos códices —con taparrabos y cubiertos por una capa (estilo que he denominado azteca)—.⁹ Hacia finales de 1950 y principios de 1960, cuando algunas mesas, como Santo Niño de Atocha, comenzaron a abrirse y a aceptar ya no sólo a gente proveniente del Bajío sino también a “gente de banqueta” citadina —que no provenía de familias que bailaban y algunas más bien eran de clase media—, el estilo azteca ya predominaba en los vestuarios, a pesar de la actitud de la Iglesia que requería que el cuerpo, considerado sagrado, estuviera cubierto.



FOTOGRAFÍA 5. Danzantes en Tlatelolco que todavía lucían ropas de un estilo chichimeca.

⁸ A. Solorzano y R. Guerrero. “Ensayo para un estudio sobre la ‘danza de los concheros de la Gran Tenochtitlán’”. *Boletín Latino-Americano de Música*. Montevideo-Río de Janeiro, vol. 5, 1941, pp. 449-476.

⁹ Susanna Rostas. “‘Mexicanidad’: The Resurgence of the Indian in Popular Mexican Nationalism”. *Cambridge Anthropology*. Cambridge, vol. XXIII, núm. 1, 2002, pp. 20-38.



FOTOGRAFÍA 6. Estilo azteca (en el Zócalo del DF).

De allí en adelante los nombres de héroes aztecas empezaron a oírse en las alabanzas. Por ejemplo, la alabanza intitulada “Cuando nuestra América fue conquistada”, grabada verbalmente a finales de los años treinta, aún celebraba las raíces Bajío-céntricas de la danza. De las nueve estrofas, tres mencionan los orígenes míticos del Bajío.¹⁰ En una grabación del Santo Niño de Atocha toda mención del Bajío ha desaparecido y el énfasis total se centra en los aztecas. Son ellos, en vez de los chichimecas, quienes son bautizados.¹¹ Más tarde, todavía en una versión grabada verbalmente, aparece la historia de la caída de Tenochtitlan.

En suma, los numerosos cambios que ocurrieron después de la llegada de los danzantes a la ciudad de México (y definitivamente a partir de 1930) fueron culturales o contextuales, más que religiosos en

¹⁰ Solórzano y Guerrero, *op. cit.*, p. 475.

¹¹ *El Águila Blanca*. Conjunto los concheros de Ernesto Ortiz Ramírez. México: Bertelsmann de México S.A. de C.V., 1993. Esta grabación apareció por primera vez en 1969.

sí, incluso durante el periodo de la presidencia de Plutarco Elías Calles (1924-1928), cuando la identidad católica de la danza se vio amenazada porque las iglesias fueron cerradas.

La introducción de estas representaciones proporcionó una manera de celebrar el pasado azteca, un pasado que había sido marginado y hasta suprimido durante siglos. Algunos danzantes, en la década de 1930, dijeron que la forma de sus penachos se basaba en el de Cuauhtémoc, el último emperador (*tlatoani*) azteca, y que en la Villa se consideraron a sí mismos como danzantes bailando ante Tonantzin, en lugar de ante la virgen de Guadalupe (y en Chalma ante Huitzilopochtli). Pero eso fue más una parte de la búsqueda del pasado azteca que un deseo de en realidad recrear la religiosidad de Tenochtitlan. Aunque muchas de las mesas denominan sus danzas azteca-chichimeca o azteca, la mayoría de las mesas tradicionales hasta la fecha llevan nombres católicos (como el Santo Niño o el grupo afiliado en Tepetlixpa, el “Dulce Nombre de Jesús”).

Aun cuando algunos danzantes hubieran querido deshacer o aflojar sus lazos con el catolicismo, tales cambios en las danzas fueron impedidos por los jefes viejos como el compadre del Santo Niño.¹² Él se resistió con firmeza a cualquier cambio al considerar que las danzas habían sido dejadas por los antepasados (quienes desde su punto de vista eran los franciscanos) y que habían sido heredadas de generación en generación sin sufrir alteraciones. El compadre opinaba que el intento de hablar náhuatl (la lengua de los aztecas) era una pérdida de tiempo, ya que los idiomas eran una forma para facilitar la comunicación entre las personas, no para dificultarla. Presenció la desaparición de la influencia del pasado chichimeca de algunas alabanzas, pero se resistió ante la idea de traducir al náhuatl los nombres de las danzas

¹² El compadre Ernesto ha bailado desde muy pequeño y ha sido jefe de la mesa de San Juan de los Lagos desde 1922, pero decidió, después de que su oratorio se quemó, unirse a la mesa del Santo Niño de Atocha en 1948. El jefe Gabriel Osorio —su cuñado— murió en 1958 y su esposa Dolores lo sustituyó como jefe, pero ella también murió en 1973. En 1980 levantó de nuevo el estandarte de la virgen de San Juan de los Lagos, adoptando la imagen del Santo Niño de Atocha en recuerdo de su hermana.

o de las alabanzas. Consideraba inapropiada que la forma floral para una velación fuera construida como una *nabui ollin* (el símbolo azteca que representa los cuatro movimientos, semejantes a una cruz). Finalmente, hubiera considerado absurda la reintroducción de una forma de religiosidad que se pensaba existió en Tenochtitlan en la época en que se llevó a cabo la conquista. No obstante, en los últimos años en ciertos grupos (incluyendo al del Santo Niño que antes fue uno de los más cerrados desde el punto de vista religioso, pero que ahora tiene un jefe joven) la danza empezó a apartarse de su base católica, para ser reemplazada poco a poco por una forma de religiosidad más azteca o mexicana. En la medida en que los nombres de las deidades aztecas han sido escuchados cada vez más, las mesas también han comenzado a llamar a su danza azteca o incluso azteca-mexica.

LA INFLUENCIA DE LA MEXICANIDAD

Las prácticas religiosas de los aztecas en sí desaparecieron hace siglos, y esta religiosidad mexicana no es la continuación de una tradición viva sino más bien de una inventada o imaginada,¹³ parte de un movimiento más amplio político-cultural que se llama mexicanidad o *mexikayotl*. El movimiento de la mexicanidad comenzó en los años treinta y sus promotores eran en gran parte de la clase media alta y profesional, todos nacionalistas ardientes.¹⁴ Durante 1920 y 1930, mientras que México se movía políticamente hacia la izquierda, algunos de estos promotores participaban más bien a la derecha, y se volvieron cada vez más extremistas, xenófobos y racistas. Determinados a aumentar la conciencia del pasado azteca promovieron un escenario de un pasado idealizado. En este contexto un hombre en particu-

¹³ Eric Hobsbawm y Ranger Terence. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992; Benedict Anderson. *Imagined Communities*. Londres: Verso, 1983.

¹⁴ Lina Odena Güemes. *Movimiento Confederado Restaurador de la Cultura de Anáhuac*. México: CIESAS, 1984.

lar destaca, Rodolfo Nieva, quien fundó entre otros movimientos el Movimiento Confederado Restaurador de Anáhuac (MCRA), en 1959.

Un mensaje estridente y mesiánico se encuentra debajo de las proposiciones ideológicas principales del movimiento. Algunos de los reclamos que *mexicayotl* afirma, son bastante forzados. Por ejemplo, dicen que la gente de habla náhuatl vivió no sólo en México sino en el resto de América Central, y que ellos también se fueron a Egipto donde construyeron las pirámides, posteriormente a Roma e incluso hasta la India. La posición que adopta la mexicanidad es también muy selectiva; por ejemplo, se niega la evidencia del sacrificio humano por parte de los aztecas y sostienen que fue una invención de los españoles. Una buena parte de estas ideas fueron incluidas en un libro también titulado *Mexicayotl*,¹⁵ y después propagadas por una revista llamada *Izka-lotl* (que todavía en la actualidad es publicada). El mensaje del libro era que había llegado el tiempo para que los mexicanos se deshicieran de la dominación española y de Estados Unidos: “Ha llegado el momento de cumplir ... ha sonado la hora de que tú, mexicano, realices esos mandatos de nuestros gloriosos antepasados”.¹⁶ En suma, su mensaje promueve sentimientos protonacionalistas extremistas.

La Mexicanidad se estableció con más fuerza en los años noventa, ligada a las celebraciones del encuentro de América y Europa (de 1992).

Una de las sugerencias para recrear el pasado azteca es hacerlo de una manera social. Para los seguidores esto consiste en formar un *kal-putin* (el término náhuatl para una comunidad pequeña autogobernada) y desarrollar actividades aztecas, como la astronomía, interpretando el *tonalamatl*; la construcción de temazcales (baños de vapor), y la *chiconte-quiza*, una de sus expresiones para la danza en náhuatl. En términos de lo religioso, la sugerencia es que México tiene que deshacerse de la influencia de la Iglesia católica; es decir, regresar al pasado, a las prácticas religiosas de los aztecas hacia sus deidades, a la devoción a Ometéotl,

¹⁵ María del Carmen Nieva. *Mexicayotl*. México: Editorial Orión, 1969.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 223-224.

Queztalcóatl y Tezcatlipoca, entre otros. Sobre todo abogan por la necesidad de deshacerse del idioma español y sustituirlo por el náhuatl.

La mexicanidad ha tenido una fuerte influencia en los últimos quince años sobre los concheros, en parte porque muchos de sus fieles, que se reconocen como mexicas, también danzan, y como siguen las mismas “formas”,¹⁷ eso permitió entonces poner en contacto a dos grupos distintos. Los mexicas creían que las formas tenían descendencia directa de las de los aztecas, y que eran parte de sus tradiciones, una creencia que también ha ganado terreno recientemente entre los concheros. Muchos de los concheros sienten que las ideas mexicas representan un aztequismo demasiado extremo; es decir, que los mexicas rechazan cualquier aspecto de la danza que tiene orígenes gachupines o católicos —como las velaciones, las oraciones y, el instrumento central, la concha, por ser instrumento de cuerdas.

En general, los mexicas encuentran dificultad para aceptar la actitud plural de los concheros, para los cuales la danza es ante todo un hábito. Las afirmaciones de las creencias concheras tienen una importancia secundaria y para ellos el consenso en este respecto no es necesario. Contrario a los mexicas, los concheros (sobre todo de la mesa de Santo Niño) expresan tolerancia hacia estos danzantes que expresan ideas diferentes. Son inclusivos, no exclusivos. Si tienen algunas preocupaciones de índole política, éstas se refieren a la continuidad interna, es decir a la estabilidad y la sucesión, y no a los asuntos externos.

No obstante, un buen número de concheros se identifican con la meta de la mexicanidad de recrear las creencias cosmológicas de los aztecas. Para los últimos, Huitzilopochtli, por ejemplo, no es el dios que pedía sacrificios humanos diariamente para que el sol pudiera subir, sino una fuerza o energía abstracta y poderosa, y fue descrito por

¹⁷ Esta es una palabra usada por los concheros para significar no sólo las formas y patrones de las danzas, sino también las de las alabanzas.

un líder mexica, Tlakaelel, como la “fuerza de propia voluntad”.¹⁸ En general, los mexicas se rehúsan a la idea de que las deidades tienen cualidades o sustancias antropomórficas, y prefieren pensar en ellos como representaciones o energías. Algunas de estas representaciones reflejan aspectos humanos o del ser: Quetzalcóatl es reconocido como inteligencia cósmica, y Tezcatlipoca como memoria.¹⁹ El movimiento new age (sobre el que hablaremos más adelante), así como los libros de Carlos Castaneda y otros,²⁰ sin duda han ayudado a los mexicas a concebir las energías de la manera en que lo hacen. Es importante notar que la mayoría de ellos no desean calificar sus creencias como religiosas o verlas como religiosidad, dado que en sus mentes estos vocablos significan la hegemonía, represión y manipulación europea (en otras palabras el catolicismo). Un mexica llamado Texca, del *calpulli* Cuauhtémoc, me dijo con firmeza que “las religiones no existen”; sin embargo también opinó que “los concheros no existían”.

Los mexicas utilizan la danza para lograr fines políticos; su interés se centra, antes que en cualquier otro, en la política de identidad, no en la religiosidad. Las formulaciones ideales y esencialistas que usan (basadas en el antecedente *Mexicayotl*), crean una agenda política, con la cual realizan proselitismo. Cada danzante aspira a elaborar una identidad que puede ser representada ante otros por medio de la danza, y con igual importancia puede ser presentada retóricamente, con la esperanza de que sirva para politizar; es decir, convencer a otros, convirtiéndolos a su causa. En efecto, han desarrollado una subcultura propia que impulsa a una forma de protonacionalismo.²¹ Los mexicas no valoran la danza en sí como un medio de sabiduría o como fuente de experiencia, sino como un medio para hacer un proselitismo ideo-

¹⁸ Yolotl González Torres. “El movimiento de la mexicanidad”. *Religiones y sociedad*. México: Secretaría de Gobernación, 2000, núm. 22, pp. 9-35, citando de un artículo de Izkalotl, 1995.

¹⁹ V. Linares Aguirre. “Acerca de la raíz: Teotl o Deo Ignoto”. *Ce-Acatl*. México, núm. 67, 1995, pp. 5-7.

²⁰ Carlos Castaneda. *A Separate Reality*. Londres: The Bodley Head-Penguin Books, 1971.

²¹ Susanna Rostas, *op. cit.*, pp. 20-38.

lógico. Su manera de bailar no es una reinterpretación del momento que brota desde el interior del danzante, sino una declaración política preparada de antemano, más política y externa que espiritual.²²

LA INFLUENCIA DE LA MEXICANIDAD RADICAL

Uno de los jefes mexica más extremistas y uno de los promotores más fuertes de esta posición es Tlakaelel, quien muestra una actitud no sólo xenofóbica sino también de confrontación, aunque su ambición ha sido siempre la de unir a todos los grupos indígenas de las Américas.²³ Con este objetivo, en 1992 publicó una autobiografía, escrita con la asistencia de una antropóloga, con el título *Nahui Mitl: las cuatro flechas*.²⁴ Su *calpulli* fue probablemente mejor conocido en este tiempo por su danza del sol tomada de la tradición sioux-lacota (de Estados Unidos), la cual era muy diferente —no sólo en su forma sino en su contenido— de la danza del sol de los concheros. Su danza dura cuatro días y los participantes (sólo hombres) no pueden comer ni beber (ni siquiera agua). Conlleva además otras formas de autosacrificio: tienen que producirse heridas en brazos y pecho con el fin de sangrar, y también colgarse de sus espaldas —con cuerdas de maguey— de las ramas de un árbol durante horas.²⁵ Este ritual supuestamente indígena se desarrolla en una comunidad cerca de Chalma.

²² Susanna Rostas. "Performing Mexicanidad: Popular 'Indigenismo' in Mexico City". V. Napolitano y X. Leyva Solano (eds.). *Encuentros antropológicos: Power, Identity and Mobility in Mexican Society*. Londres: Institute of Latin American Studies, 1998, pp. 56-68.

²³ Dice que él, como han hecho muchos otros, era el fundador del MCRA nombrado luego el Movimiento Confederado Restaurador de la Cultura del Anáhuac (MCRCA).

²⁴ Patricia Heuzé *Vid.* Tlakaelel (Fco. Jiménez), Isabel Luengas y Gertrude Zenzes. Patricia Heuzé (coord.). *Nahui Mitl (Las cuatro flechas)*. México: UAM, 1992.

²⁵ Francisco de la Peña Martínez. "Le mouvement de la mexicanité ou l'invention de l'autre: neo-tradition, millénarisme et imaginaire indigène". París: École de Hautes Études en Sciences Sociales, 1999, p. 149 [tesis de doctorado]; E. González Torres y V. Acevedo Martínez. "In Kaltonal: 'La Casa del Sol' Iglesia del Movimiento de la Mexicayotl". México: ENAH, 2000 [tesis de licenciatura].

Durante los años noventa para sorpresa de todos, Tlakael el empezó a mostrar más interés en el lado místico y espiritual de la tradición, del cual él se decía el heredero. Cuando inscribió su asociación In katonal (La casa del sol) en 1993, dijo que en efecto “no adoramos dioses diferentes sino más bien veneramos la expresión del espíritu grande en la naturaleza y en nosotros mismos”,²⁶ mostrando en esto una clara influencia del new age.

LA INFLUENCIA DE LA NUEVA MEXICANIDAD O MEXICANIDAD COSMOPOLITA

Otros seguidores de la mexicanidad han sido influidos todavía más por el movimiento new age. La nueva mexicanidad o mexicanidad cosmopolita no tiene mucho en común con la mexicanidad extrema. Esta rama es mucho menos nacionalista y política. Sus seguidores no sólo insisten en orígenes mexicanos, sino que ven a México en un contexto más amplio y tienen un discurso bastante esotérico y espiritual. Como subcultura, con participantes predominantemente de clase media, tiene mucha más capacidad para tolerar diferencias. El personaje más ligado con este movimiento en los primeros años de 1990 fue Antonio Velasco Piña. Él estaba (y está todavía) involucrado con una variedad de tradiciones esotéricas del oriente (como el budismo, el hinduismo y la tradición hermética) y con otras prácticas (como el tai chi, la meditación trascendental y el yoga). En sus novelas examinó el pasado azteca,²⁷ pero sobre todo se enfocó en lo que tendría que pasarle a México en el futuro.²⁸ Muchos se entusiasmaron con su mensaje de que México desempeñaría un papel importante en el futuro del mundo, cuando el centro espiritual se moviera desde el Tíbet a México,

²⁶ De la Peña, *op. cit.*, p. 22.

²⁷ Antonio Velasco Piña. *Tlakael el*. México: Editorial Jus, 1979.

²⁸ Antonio Velasco Piña. *El despertar de Teotihuacán*. México: Editorial Jus, 1990; y *El retorno de lo sagrado*. México: Círculo Cuadrado, 1994.

experimentando así una redención espiritual y la apertura de su chacra. Un ejemplo se observa en su novela *Regina*, en la cual usa la muerte de una edecán de los Juegos Olímpicos de 1968 como base de una figura mítica que está imbuida con fuerza en el esoterismo tibetano. Según él, esta figura estaba predestinada a actuar como una redentora espiritual y abrir el “chacra de México”.²⁹

De sus escritos se derivó un movimiento llamado “Las Reginas”. Sus seguidores no sólo celebran encuentros con representantes rituales de varias tradiciones sagradas, también viajan a los diferentes chacras del planeta y organizan viajes a otros países como Perú (para ayudar al despertar del chacra de los Andes); asimismo, limpian y purifican los lugares sagrados de poder en México, como Amatlán, en Morelos.³⁰ Muchos de sus seguidores en la década de 1990 eran mujeres de clase media o clase media alta, con suficiente tiempo y dinero. Velasco Piña, en colaboración con el director del teatro Nicolás Núñez, desarrolló una forma de danza llamada Citlalmina, una mezcla de danzas tibetanas y concheras. Aquí vemos un ejemplo de sincretismo preformativo, es decir intencional, entre dos tradiciones danzantes. ¿Pero cómo han afectado las dos tendencias de la mexicanidad el espacio menos formalizado de las prácticas rituales de los concheros?

En los años noventa, las ideas de los dos hilos de mexicanidad tuvieron varias oportunidades para influir en los concheros, sobre todo porque todos estaban involucrados en los mismos eventos culturales, como los días de dignidad y resistencia para los pueblos indígenas coordinados por el Consejo Restaurador de los Pueblos Indios (Corepi), en octubre 1989.³¹

²⁹ Antonio Velasco Piña. *Regina*. México: Editorial Jus, 1987; Ayocuan (seudónimo de Antonio Velasco Piña). *La mujer dormida debe dar a luz*. México: Editorial Jus, 1972.

³⁰ De la Peña, *op. cit.*, p. 245.

³¹ El Corepi ligado con el FIPi (Frente Independiente de los Pueblos Indígenas) y con la participación también de muchas comunidades indígenas y de la Asamblea de Barrios con su activista, Superbarrio vestido como superhombre. Corepi organizó conferencias informativas y danzas, entre otras cosas.

La mesa Insignias Aztecas (que mencionaré más adelante) no sólo ha incorporado hasta esta fecha diversos elementos mexicas, sino que también ha tenido vínculos fuertes con varias organizaciones new age —como con el Puente Wirikuta, iniciado por Alberto Ruiz (miembro del Consejo Tribal Internacional de las Tribus del Arco Iris), y con Emilio Fiel (líder de una red de espiritualidad alternativa en España).

Por su parte, Andrés Segura, un jefe conchero y sobre todo “un hombre conquistador”, ya había incorporado elementos de mexicanidad desde hacía mucho tiempo y estaba involucrado con la forma más extrema de la mexicanidad; dio a su mesa el nombre Xinachtli a principios de 1970 y su apoyo a eventos políticos como las celebraciones a Cuauhtémoc. Los grupos que él estableció después en Estados Unidos se pueden clasificar como mexicas y no como concheros. Ellos se interesaban predominantemente en una espiritualidad (si se le puede llamar así) que tenía fines políticos más que religiosos.

Una buena parte de los grupos en Estados Unidos (en *Califaslan*, *Novo Mexicaslan* y *Texaslan* —nombres dados por Andrés Segura a estos estados frontera—) tienen un mensaje fuerte de reivindicación del pasado mexicano. Atraen a mexicanos que trabajan allá o que vivían en el exilio, en particular a gente de la segunda generación, es decir, los chicanos.

Sin embargo, esta postura protonacionalista de la mexicanidad extrema no atrae a todos, sino más bien a los que desean perseguir un tipo de nacionalismo radical con propensiones milenarias.³² un sinnúmero de grupos o mesas nuevas que han empezado en México en las últimas décadas han sido influidos con fuerza por la tendencia mexicana: no tienen suficiente conciencia de que la invocación a deidades aztecas (por ejemplo) es una innovación relativamente reciente. En general, ellos están menos interesados en la danza como un medio para llegar a un nivel más alto de espiritualidad y la toman más como una forma de política identitaria y una manera de tener poder personal (“nosotros también podemos tener un poder como el de los aztecas”).

³² De la Peña, *op. cit.*, p. 5.

Otras mesas están persuadidas por las prácticas espirituales y el lenguaje del new age, y no han advertido que esto formó parte de la danza sólo de manera muy reciente. Las mesas de mayor antigüedad han tenido hasta hace poco tiempo jefes viejos —como la del Santo Niño de Atocha—, quienes creían que las formas de la danza nunca tenían que cambiar porque forman parte de una tradición heredada por “nuestros antepasados”. Estos jefes nunca hubieran permitido el tipo de cambios que han ocurrido después de su muerte. Al respecto, la mesa del Santo Niño, después del fallecimiento del jefe Ernesto en 1997, se encontraba más abierta a la idea de aprender náhuatl, de dar nombres aztecas a sus danzas y de invocar a deidades aztecas. Esta mesa, como otras, tenía conexiones fuertes con la mexicanidad cosmopolita durante los años noventa y muchos danzantes mostraban un deseo de introducir ideas y prácticas no sólo de mexicanidad sino también del new age.

EL SUFISMO Y LOS CONCHEROS

Quisiera ahora seguir un camino un poco diferente, es decir, analizar el encuentro entre dos tradiciones disímiles: una rama del sufismo y los concheros. Espero mostrar con esto por qué las ideas de la mexicanidad fueron capaces de impregnar a la tradición de los concheros, mientras que las del sufismo tuvieron un éxito menor.

Un vínculo al parecer fuerte se estableció entre el sufismo del Halveti-Jerrahi y la mesa del Santo Niño en la década de 1980.³³ En 1989 la mesa se encontraba muy reducida no sólo en términos de número de danzantes sino, sobre todo, en lo que el jefe llamaba “sus pilares”.

³³ El sufi orden Nur Ashki Jerrahi es una orden mística de derviches fundado por Nur Al-Anwar Al-Jarrahi y Fariha Al-Jerrahi en los años ochenta. Ellos recibieron “transmisiones directas” del Gran Sheikh Muzaffer Ozak Al-Jerrahi de Istanbul, Turquía, heredero de Muhammad Nureddin Al-Jerrahi, quien fundó la orden en el siglo xvii. Los derviches han viajado siempre celebrando *dhikrs* (recuerdos de Dios) y son tolerantes de otros caminos hacia Dios. Se dedican al amor divino y a la cultivación del corazón (<http://www.nurashkijerrahi.org>).

Por su edad, él dependía de estos danzantes, sus capitanes, no sólo para apoyarse en la danza, sino también en la vida cotidiana. Un considerable número de ellos había estado con él durante veinte años, y se fueron (sin darle explicaciones) a bailar con los sufíes en su nuevo centro en el Distrito Federal.

La presencia de los sufíes en México se dio cuando Nur (Lex Hixon), un americano rubio y carismático, llegó como emisario de la orden de la mezquita Al-Farah de Nueva York —donde él era *sheikh* (guía espiritual)— con la finalidad de establecer su orden en el DF. Su viaje a México fue sugerido por los sueños de unos “derviches mexicanos” que vivían en Nueva York; es decir, danzantes concheros que empezaron a bailar con los sufíes.³⁴ Como no había mezquitas en el DF, él deseaba establecerse allí por medio de los concheros. Parece que su intención al juntarse con los danzantes en el DF siempre fue ganar miembros para su orden: “conquistar” adeptos (usando una expresión de los concheros) de una tradición a la otra.

De nuevo, lo que las dos tradiciones tienen en común, como con las tradiciones del Tíbet, es que en ambas danzan. No obstante, las danzas de los derviches son muy diferentes a las de los concheros; son más individualistas, aunque existen también otros tipos de danzas más comunales. Comparativamente, cuando los concheros forman un círculo y cada quien tiene que moverse en unión con los demás, un derviche tiende a bailar en un solo lugar y a buscar un logro interno, y no a alcanzar un estado de intersubjetividad con los demás danzantes, aunque estar y sentirse miembro de la comunidad es importante. Los sufíes como los concheros, “rezan con todo su cuerpo” mientras danzan, pero además cantan, ofreciendo palabras a un solo dios que creen, al igual que los concheros, “se encuentra en el corazón”.

Nur empezó a bailar con el Santo Niño durante su primera visita, y mostró en varias ocasiones su danza. Aunque bailó un sinnúmero de

³⁴ Nur Al-Jerrahi. *Recolección de la miel: el camino sufí del amor*. México: Orden Halveti-Jerrahi de México, 1989, p. 8.

veces con ellos durante sus encuentros, se dice que su forma de danzar era siempre sufi; indicativo de su deseo de propagar su fe. Un nutrido grupo de concheros se sintió atraído a esta otra forma de danza y a la religiosidad de los sufíes. Después de la apertura de la mezquita, muchos iban a las sesiones semanales los sábados (mientras que la mayoría de las danzas de los concheros se llevan a cabo los domingos).

La información que tengo de esta época proviene de una danzante con quien conversé en distintas ocasiones. Ella me explicó que, aunque estaba atraída por los sufíes y se iba a danzar con ellos, sintió que no era para ella, porque “ser sufi es ser parte del conquistado, en lugar de ser conquistador”. Quiere decir que juntarse con los sufíes es unirse con una tradición bien definida, con prácticas de danza formadas de antemano y con una filosofía muy desarrollada y profunda, y que es, en este sentido, una tradición más hermética al cambio.

Muchos no se sienten así. Margarita, por ejemplo, que enseñaba estudios árabes, estuvo tan involucrada que con frecuencia dejó de asistir a las danzas de los concheros; sólo participaba en las obligaciones principales, un requisito mínimo para alguien recibido en la danza desde hace mucho tiempo. Ella ha vivido en Nueva York y facilitó, junto con otros, la visita de Nur.

¿Pero por qué tantos danzantes fueron atraídos por el sufismo? Quizá porque las danzas y las ideas del camino detrás de ellos no eran totalmente ajenas. También era novedoso, diferente y parecía transnacional o internacional; tenía además el exotismo del otro y no tenía referencia con México.³⁵

Aunque algunos concheros me han dicho que danzando no se puede saber lo que va pasar, para otros la experiencia de la danza no es así, ni tan abierta ni tan creativa. Por ejemplo, un danzante me dijo que después de muchos años desempeñando las mismas *formas*, se vuelven habituales y un poco aburridas. Esto implicó que experiencias nue-

³⁵ Precisamente la razón por la que yo inicié mi estudio de los concheros fue por sus cualidades autóctonas.

vas o cambios en la danza no fueron suficientemente frecuentes para mantener su interés. Para él, las danzas de los sufíes le ofrecieron algo nuevo y diferente; una tentación que Nur aseguró fue llevada hacia el interior del círculo de los danzantes concheros. Según algunos concheros, parte del atractivo radicaba en que era una obligación semanal en un lugar fijo, en un edificio que estuviera abierto durante la semana; mientras que las danzas de los concheros se desempeñan en espacios públicos, los cuales se tienen que enmarcar y limpiar de una manera ritual para cada obligación. Por otro lado, otros rechazaron la tentación, aunque algunos de ellos participaron en un viaje a Nueva York en 1988 organizado y pagado por los sufíes o Nur. En aquel sitio, el jefe viejo conchero fue nombrado como *sheikh* y recibió el nombre de Aziz, en lugar de Ortiz.³⁶

Lo interesante de este momento en la danza es que el acercamiento de los sufíes a los concheros fue, si se puede decir así, asintótico. Nur no tenía interés de unirse con los concheros, tampoco, al parecer, de introducir elementos sufíes en la danza conchera. Aunque recibió la bienvenida por parte del jefe, el trabajo de Nur consistió en fomentar la tradición sufi a la cual él pertenece. Su objetivo fue hacer proselitismo para su propia danza. Los danzantes que desertaron se encontraron forzados a saltar de una práctica religiosa a otra (la danza), y un gran número no pudo seguir apoyando estas dos exigentes tradiciones al mismo tiempo.

Si tomamos en cuenta la cercanía de ambas tradiciones durante los primeros años de 1990, y que buena parte de los danzantes practicaban una y otra, ¿no es extraño que no se haya incorporado ningún elemento sufi en las prácticas de los concheros?

Durante varios años, pareció que los sufíes les “ganarían” a los concheros; pero con el tiempo, para muchos de los que desertaron, la novedad se disipó y comenzaron a sentirse atrapados, y empezaron a “regresar al redil”, donde el jefe los esperaba con paciencia.

³⁶ Nur Al-Jerrahi, *op. cit.*

Nur había estado involucrado con varias tradiciones espirituales que él llamó “mundos sagrados paralelos” —vajrayama budismo, ramakrishna vedanta, ortodoxo cristianismo del Este y el orden jerrahi de los sufíes—,³⁷ y obviamente pensó que una hibridación hubiera sido posible cuando escribió el poema “El círculo del encuentro” usando el idioma tanto de concheros como de sufíes:³⁸ “Los integrantes de este círculo de acercamiento, los Derviches universales del globo entero, son los invitados a la tertulia de trascendencia”.³⁹

Nur murió en 1995 y la orden está ahora liderada por dos mujeres de la ciudad de México. Sin duda algunos fueron atraídos por el carisma personal de este personaje, ya que los danzantes, por ejemplo, desertan de una mesa conchera cuando un jefe carismático muere. Quizá la enseñanza con la que Nur venía era muy distinta y demandante, aunque es verdad que otorgó a algunos danzantes un lenguaje con el cual pueden hablar de la danza de los concheros. De los que desertaron, algunos volvieron después por la influencia de la mexicanidad, precisamente, pues ésta añade una ideología más pertinente a la danza de los concheros, y que comienza a aparecer cada vez más durante este momento, dándole una nueva vida. La danza es de esta manera más animada y no solemne, pausada o muy ritualizada, y resulta así más interesante. En el caso del grupo de Santo Niño quizá era también más atrayente porque se hacía paulatinamente más política con nuevos nombres, lemas y creencias (los concheros fueron claramente nacionalistas en el pasado según fotografías de 1950 y 1960, donde se observan con sus propias banderas y en ocasiones portando la bandera nacional).

Estos danzantes también regresaron a la conchería porque finalmente el sufismo era una religiosidad extranjera que no había sido tan internacionalizada como las creencias del new age; asimismo, el sufismo no está abierto al tipo de cambios que en las tradiciones orales pueden cre-

³⁷ (http://en.wikipedia.org/wiki/Nur_al-Anwar_al-Jerrahi), 2007.

³⁸ Nur Al-Jerrahi, *op. cit.*, pp. 77-84.

³⁹ *Ibid.*, p. 79.

cer y cambiar con el tiempo por medio de sus prácticas; los danzantes no pueden conocerlo como conocen su danza, atada a su propia cultura.



FOTOGRAFÍA 7. Danzantes en Santiago Tlatelolco en 1958, nombre de mesa desconocido. Fotografía de Ruth Lechuga.

LA DIFUSIÓN HACIA EL EXTRANJERO. LOS CONCHEROS EN EUROPA

No sólo se trata de una diseminación desde adentro sino también hacia afuera. La danza, encontrada desde mediados del siglo xx, con predominio en el DF y sus alrededores, así como en el Bajío, se difundió y en la actualidad se encuentra no sólo en muchos lugares en México, incluyendo los estados de Jalisco (sobre todo en Guadalajara), Michoacán y Yucatán (en Cancún por ejemplo), sino también en Estados Unidos, como en Chicago y sus alrededores, en Los Ángeles y otros lugares de California. Este esparcimiento se da por el intenso proselitismo del jefe Andrés Segura (ya difunto), y por tanto la danza se encuentra

en todos los demás estados estadounidenses que tienen frontera con México.⁴⁰ La diseminación de la danza ha creado una red amplia de conexiones internacionales que ha sido facilitada por la posibilidad de hacer viajes económicos, el desarrollo de la Internet y el correo electrónico. En fechas recientes han aparecido también mesas en Europa, como en España y Alemania.

En Alemania, el *maizal* teutón fue formado en 1990 por una danzante mexicana, Sadie Sésin, quien se fue a vivir y a trabajar a Hamburgo, ciudad alemana. Ella fue nombrada como representante del grupo del Santo Niño por el viejo jefe. En este momento la mesa era pequeña, constaba de trece danzantes quienes se encontraban repartidos entre Hamburgo y Berlín: siete alemanes y tres mexicanos.⁴¹ Sadie Sésin viaja a México una vez al año mientras que, por ejemplo, una de las danzantes alemanas, Ángela Bruhn, danzaba en México y por un tiempo incluso actuó como sahumadora (mientras trabajaba en su tesis de licenciatura). Las formas de las danzas que ellos siguen son exactamente como las que se desempeñaban en la mesa de México en los años noventa, aunque acuden a lugares alemanes y hablan en alemán; no obstante, cantan la mayoría de las alabanzas en español.⁴²

El norte de Alemania es predominantemente protestante, por tal motivo tiene una menor tradición católica que México. Dado que la mesa no tiene ninguna intención de afiliarse con iglesias católicas locales —aunque se danza en conformidad con la mesa en DF y también con la mesa en España, previamente establecida—, ¿puede la danza mantener la cualidad viva y autóctona que tiene en México?, ¿es posible que una tradición religiosa popular pueda ser algo más que folclórica cuando se recrea en otra parte?⁴³

⁴⁰ Vid. la contribución de Renée de la Torre en esta obra para más detalles de los grupos en Estados Unidos.

⁴¹ Hay también un español, un colombiano y un venezolano.

⁴² Sésin, comunicación personal, 12 de febrero de 2007.

⁴³ Por folclórica quiero decir una tradición que se tiene que preservar siguiéndola al pie de la letra, la cual no puede ser más que estática porque no está enclavada culturalmente ni ha cambiado al ritmo de la cultura.

La situación del grupo en España es posiblemente un poco diferente. No sólo es España un país católico sino que además se habla el castellano. Los primeros contactos con España fueron establecidos en 1978 cuando algunos miembros de la mesa del Santo Niño se fueron a Santiago de Compostela para seguir la ruta de peregrinación y mostrar su danza. Después de otra visita en 1992, en conformidad con la mesa mexicana, Insignias Aztecas formó una mesa española llamada La Santa Cruz Espiral del Señor Santiago de Compostela. Esta mesa se encuentra todavía muy viva bajo la dirección de su jefe Emilio Fiel (conocido como Miyo), y sus integrantes fueron reconocidos en 2006 como danzantes de tradición por uno de los jefes mayores en el DF, el Jefe Luna de la palabra de Santiago Tlatelolco.⁴⁴ El oratorio central de los concheros de España se encuentra en la ciudad de Zaragoza, donde cada semana tienen ensayos a los cuales acuden alrededor de cien danzantes.⁴⁵ Danzan para el Señor Santiago de Compostela y para la virgen del Pilar en octubre, en Zaragoza, donde también participan en fiestas culturales; en 2006, por ejemplo, aparecieron al lado de gigantes y “cabezudos” (tradicionales personajes en las fiestas de España), además en un circo (un sinnúmero de mesas en México están invitadas para apoyar eventos culturales).⁴⁶ Anualmente, desde hace catorce años, un grupo de entre trece y treinta danzantes viaja a México para danzar y cumplir con una de las obligaciones principales en el santuario del señor de Chalma.

La mesa de Alemania fue creada en sus nuevas locaciones a imagen de la mesa de Santo Niño de Atocha en México como era en los años noventa, la mesa de España y la de Estados Unidos (con algunas excepciones) son de índole un poco diferente. Desde el principio mos-

⁴⁴ La palabra de Santiago Tlatelolco también pertenece a “La Gran Tenochtitlan”. Mucha de la información en esta parte viene de mi correspondencia con Miyo, por correo electrónico, 13 de febrero de 2007.

⁴⁵ En total consta de alrededor de 200 integrantes, divididos entre diez grupos regionales, algunos reconocidos como mesas independientes.

⁴⁶ Fiestas del Pilar, 2006 (http://www.fiestasdel Pilar.com /asp/programacion_completa.asp?fecha=15/1-/2006).

traron el mismo influjo y tipo de cambios ocurridos a gran parte de los grupos de México, incluyendo a Insignias Aztecas, abiertos a las diversas influencias de la mexicanidad y el new age.⁴⁷

Por otro lado, los danzantes en Alemania siguieron las formas enseñadas por el viejo jefe Ernesto en los años noventa y puede decirse entonces que este grupo tiene una posición muy similar a la del sufismo en México: una danza ligada a prácticas religiosas ajenas que se encuentra en otro país. Indicativo de cuán cerrado está el grupo de Alemania a nuevos cambios (y quizá entonces reivindicativo o folclórico) es el hecho de que todavía existen alrededor de cinco danzas que se dice ya han desaparecido en México. Algunos de los danzantes son mexicanos (o tienen lazos con México) y mantienen contacto con el grupo madre del Santo Niño de Atocha de la ciudad de México, pero aparentemente han decidido no seguir los cambios que han ocurrido en este grupo.

REFLEXIONES FINALES

Lo que se ha mostrado aquí es que aunque la danza y sus prácticas en diversas mesas concheras han experimentado numerosos cambios en las últimas dos décadas todavía no está abierta a cualquier influencia.

La danza conchera y sus prácticas rituales de la mesa del Santo Niño han ido cambiando desde una religiosidad popular con raíces católicas a una tendencia mexicanista que tiene una agenda más política. Los cambios graduales que ocurrieron durante el siglo xx mostraron un proceso lento de absorción. La tradición se desarrollaba poco a poco mientras que algunos elementos se incorporaban de una manera bastante casual desde fuentes diversas bajo condiciones que no amenazarán las bases católicas de la danza —como por ejemplo los elementos new age, que representan un lenguaje internacional—. Lo importante para los seguidores del new age es lograr “la unidad esencial de los

⁴⁷ Vid. Renée de la Torre en esta obra.

seres humanos, quienes tienen que rechazar diferencias étnicas o de la nacionalidad". Para ellos la espiritualidad o autoconciencia viene desde adentro o de la propia experiencia.⁴⁸

Aunque muchas de las creencias y prácticas de la mexicanidad han sido tomadas de las mismas fuentes históricas que influyeron a los concheros durante mediados del siglo xx, como movimiento no desafían las prácticas y creencias de estos últimos por medio de un ataque frontal. La tradición de los concheros ha sido siempre algo fluida, abierta a cambios y con una capacidad de adaptarse al *zeitgeist* del momento, pero también siempre ha tenido una tendencia a resistir *un ataque del otro*, como el del sufismo. En este caso, parece que Nur Al-Jerrahi no estaba preparado para construir una forma híbrida como *citlalmina* (danza híbrida de influencias tibetanas y concheras), quizá por ser danzas ligadas a un cuerpo de creencias muy diferente.

La reacción de los concheros enfrentándose con los mexicas al inicio fue muy parecida a la que tuvieron con los sufíes; pero, como hemos visto, poco a poco se fueron incorporando cada vez más elementos de la supuesta religiosidad de la mexicanidad en sus creencias y prácticas, aun cuando en realidad nadie puede reintroducir las formas de las danzas aztecas aunque sean autóctonas, porque como dice Lockhart, la danza no deja rastros tangibles.⁴⁹

BIBLIOGRAFÍA

- Al-Jerrahi, Nur. *Recolección de la miek: el camino sufi del amor*. México: Orden Halveti-Jerrahi de México, 1989.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities*. Londres: Verso, 1983.

⁴⁸ Paul Heelas. *The New Age Movement: the Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Basil Blackwell, 1996, pp. 15-18.

⁴⁹ James Lockhart. *The Nahuas after the Conquest: A Social & Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth Centuries*. California: Stanford University Press, 1992, p. 374.

- Ayocuan (seudónimo de Antonio Velasco Piña). *La mujer dormida debe dar a luz*. México: Editorial Jus, 1972.
- Castaneda, Carlos. *A Separate Reality*. Londres: The Bodley Head-Penguin Books, 1971.
- Connerton, Paul. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Giménez, Gilberto. *Identidades religiosas y sociales en México*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Superiores, 1996.
- González Torres, E. y V. Acevedo Martínez. "In Kaltonal: 'la casa del sol' iglesia del movimiento de la mexicayotl". México: ENAH, 2000 [tesis de licenciatura].
- González Torres, Yólotl. "El movimiento de la mexicanidad". *Religiones y sociedad*. México: Secretaría de Gobernación, núm. 22, 2000, pp. 9-35.
- Harris, M. *The Dialogical Theatre: Dramatizations of the Conquest of Mexico and the Question of the Other*. Londres: St Martin's Press, 1993.
- Heelas, Paul. *The New Age Movement: the Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Basil Blackwell, 1996.
- Heuzé, Patricia (coord.). *Nahui Mitl (Las cuatro flechas)*. México: UAM, 1992.
- Hobsbawm, Eric y Ranger Terence. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Linares Aguirre, V. "Acerca de la raíz: Teotl o Deo Ignoto". *Ce-Acatl*. México, núm. 67, 1995, pp. 5-7.
- Lockhart, James. *The Nahuas after the Conquest: A Social & Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth Centuries*. California: Stanford University Press, 1992.
- Martin, David. *Tongues of Fire: the Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.
- Nieva, María del Carmen. *Mexicayotl*. México: Editorial Orión, 1969.
- Odena Güemes, Lina. *Movimiento Confederado Restaurador de la Cultura de Anáhuac*. México: CIESAS, 1984.

- Peña Martínez, Francisco de la. "Le mouvement de la mexicanité ou l'invention de l'autre: neo-tradicion, millénarisme et imaginaire indigène". París: École de Hautes Études en Sciences Sociales, 1999 [tesis de doctorado].
- Rostas, Susanna. "'Mexicanidad': The Resurgence of the Indian in Popular Mexican Nationalism". *Cambridge Anthropology*. Cambridge, vol. xxxiii, núm. 1, 2002, pp. 20-38.
- "Performing Mexicanidad: Popular 'Indigenismo' in Mexico City". V. Napolitano y X. Leyva Solano (eds.). *Encuentros antropológicos: Power, Identity and Mobility in Mexican Society*. Londres: Institute of Latin American Studies, 1998.
- Solórzano, A. y R. Guerrero. "Ensayo para un estudio sobre la 'Danza de los concheros de la Gran Tenochtitlán'". *Boletín Latino-Americano de Música*. Montevideo-Río de Janeiro, vol. 5, 1941, pp. 449-476.
- Stoll, David. *Is Latin America Turning Protestant?* Berkeley: University of California Press, 1990.
- Stone, Martha. *At the Sign of Midnight: The Concheros Dance Cult of Mexico*. Tucson: The University of Arizona Press, 1975.
- Velasco Piña, Antonio. *Tlacaélel*. México: Editorial Jus, 1979.
- *Regina*. México: Editorial Jus, 1987.
- *El despertar de Teotihuacán*. México: Editorial Jus, 1990.
- *El retorno de lo sagrado*. México: Círculo Cuadrado, 1994.
- Warman, Arturo. *La danza de moros y cristianos*. México: INAH, 1972.

SITIOS WEB

- (<http://www.nurashkijerrahi.org>).
- Fiestas del Pilar, 2006 (http://www.fiestasdelpilar.com/asp/programacion_completa.asp?fecha=15/1-/2006).

Susanna Rostas

AUDIO

El águila blanca. Conjunto los concheros de Ernesto Ortiz Ramírez.
México: Bertelsmann de México S.A. de C.V., 1993 (esta cinta apareció por primera vez en 1969).

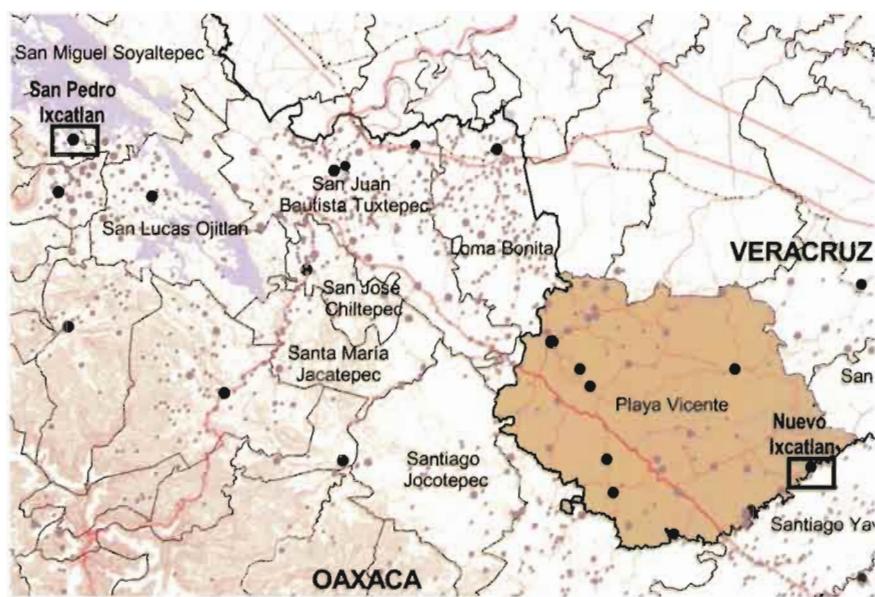
¿DÓNDE VIVE CHIKON NANGUI?
TRAYECTOS, INTERCAMBIOS Y TRANSLOCALIZACIÓN DE PRÁCTICAS
RELIGIOSAS ENTRE LOS MAZATECOS DEL SUR DE VERACRUZ

María Teresa Rodríguez L.
CIESAS-Golfo

Nuevo Ixcatlán, Veracruz, es un poblado fundado en 1955 por familias mazatecas reubicadas desde el municipio de San Pedro Ixcatlán, Oaxaca. Como consecuencia de la construcción de la presa hidroeléctrica “Miguel Alemán”, fueron movilizadas alrededor de 20 000 habitantes de los municipios de Jalapa de Díaz, Soyaltepec, San Pedro Ixcatlán e Independencia. Las partes más altas de este territorio permanecieron habitadas, ya que no fueron alcanzadas por el agua de la presa, de manera que en San Pedro, el Viejo Ixcatlán, en la actualidad el número de habitantes es de alrededor de 10 000, cifra similar a la que tenía antes de que se llevara a efecto la movilización de una parte de su población hacia el predio Yogopi, en el municipio de Playa Vicente, Veracruz, ubicado a 210 kilómetros de distancia.

Actualmente el poblado de Nuevo Ixcatlán cuenta con 3 600 habitantes aproximadamente, de los cuales por lo menos 70% son indígenas mazatecos (a partir del criterio lingüístico).¹ Se trata de una localidad con membresía abierta a otros tipos de población, ya que algunos años después de su fundación recibió inmigrantes de distintas regiones del país, en especial de los estados de Jalisco y Michoacán, así como de la propia entidad veracruzana.

¹ Base de datos del INEGI. *Censo General de Población y Vivienda, 2000.*



MAPA. Ubicación de San Pedro Ixcatlán, Oaxaca, y Nuevo Ixcatlán, Veracruz.

En esta localidad operan mecanismos y categorías de diferenciación étnica entre los indígenas mazatecos y la población mestiza, sin embargo, en determinados momentos de la historia local, el pueblo en general ha manifestado su adhesión a una identidad étnica específicamente mazateca, estrategia que ha sido instrumentada en espacios y tiempos concretos de negociación política.

La diversificación laboral incluye quehaceres ocupacionales que sólo en escasa medida corresponden al trabajo agrícola de la milpa maicera; predominan los pastizales y los cultivos comerciales y día con día se acentúa la emigración de la población masculina joven hacia la capital del país o hacia Estados Unidos. Un gran número de las familias mazatecas relocalizadas en Nuevo Ixcatlán vendieron los predios de diez hectáreas que les fueron otorgados por la Comisión del Papa-

loapan en la época de la movilización. La llegada de colonos mestizos suscitó una fuerte presión sobre las parcelas indígenas, de modo que al paso del tiempo éstas se fueron perdiendo ante operaciones de compraventa sumamente ventajosas para los nuevos rancheros, quienes de esta manera lograron conformar extensos pastizales para sus hatos ganaderos.

Hoy, gran parte de los jóvenes de Nuevo Ixcatlán emigra de la localidad para trabajar en las factorías o en la industria de la construcción en la ciudad de México, o bien como trabajadores indocumentados en Estados Unidos, principalmente en el estado de Indiana. Los pobladores indígenas que permanecen en el pueblo se dedican al trabajo asalariado en los ranchos ganaderos, a la crianza de algunas cabezas de ganado en terrenos arrendados, al pequeño comercio y a la prestación de servicios en el sector terciario. Para muchas familias indígenas, es fundamental para su supervivencia el envío de las remesas que efectúan los familiares que han emigrado.

Por otra parte, la relación con el pueblo de San Pedro, el Viejo Ixcatlán, es variable y diversa: mientras algunas familias mantienen vínculos fuertes y se desplazan de un punto a otro con cierta regularidad, otras han visto fracturadas del todo sus redes parentales y los nexos con los pobladores que quedaron en la región mazateca de Oaxaca. Todos, sin embargo, coinciden en su adscripción identitaria al lugar de origen de sus ancestros, señalando que ellos son más oaxaqueños que veracruzanos, y que la vida en aquellas tierras —de las que fueron forzosamente movilizados— era menos difícil y más confortable que las calurosas llanuras del sotavento. La nostalgia por el terruño se acompaña casi siempre de un discurso victimizante que se añade a su principal referente de identificación común.²

En este trabajo se busca responder a algunos cuestionamientos relacionados con la forma en que los habitantes indígenas de Nuevo

² Vid. María Teresa Rodríguez. “Etnicidad y prácticas de la diferencia en la construcción de un espacio local (sotavento veracruzano)”. *Memoria de la Segunda reunión anual del proyecto IDYMOV*. Xalapa: CIESAS-IRD-ICANH, 2004, pp. 93-102.

Ixcatlán han llevado a efecto un proceso de relocalización de elementos de su tradición cultural y pensamiento religioso, hacia un contexto físico y sociocultural distante de los referentes míticos principales de su zona de origen. Huelga decir que su cosmovisión³ no puede estudiarse como una totalidad homogénea, puesto que es eco de las contradicciones resultantes de la asimetría económica y cultural en que se ubican las poblaciones indígenas en el contexto nacional. Por otra parte, en el campo de las reinterpretaciones simbólicas es necesario considerar las prácticas y creencias religiosas como resultado de un ejercicio vinculado al poder, reelaborado ante las acciones de la jerarquía eclesiástica.⁴

Se analizan aspectos de la religiosidad actual de los habitantes de Nuevo Ixcatlán, al considerar que ésta es resultado de un doble proceso de translocalización: por una parte, el legado del pensamiento mítico mazateco en un nuevo espacio físico de colonización, y por otra, la apropiación y reelaboración del catolicismo en la vertiente del Movimiento de Renovación Carismática, introducido en la región a mediados de los años setenta del siglo xx. Interesa mostrar cómo ha perdurado una parte del trasfondo simbólico del pensamiento mazateco, reproduciéndose más allá de la aparente desaparición de su causalidad, pero no desde una fórmula lineal, sino mediante fisuras, discontinuidades y correlaciones. A partir de observaciones etnográficas, ha sido posible detectar algunas de las conexiones interpretativas que han desarrollado los individuos en cuestión, con la finalidad de tender puentes y construir una significación propia, de forma que sus intere-

³ López Austin define el concepto de cosmovisión “como un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración; hecho complejo que se integra como un conjunto estructurado y relativamente coherente por los diversos sistemas ideológicos con los que la entidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender racionalmente el universo. La religión, en su carácter de sistema ideológico, forma parte de este complejo”. Alfredo López Austin. *Tamoanchan y Tlalocan*. México: FCE, 1994, p. 13.

⁴ Félix Báez-Jorge. *Los disfraces del diablo*. Xalapa, México: Universidad Veracruzana, 2003.

ses, valores y creencias aparezcan como congruentes y complementarios.⁵

En estas páginas se examinan aspectos de dicho proceso de resemantización y relocalización de prácticas y representaciones que proceden de distintas tradiciones religiosas, y que confluyen en un determinado contexto histórico y geográfico. No es la intención reificar la tradición en aras de una división binaria entre tradición y modernidad, la cual en ocasiones sostiene la existencia de oposiciones análogas entre ritual y racionalismo, emoción y razón, magia y ciencia. Estas oposiciones pasan por alto el hecho de que las tradiciones y las modernidades son el resultado de las energías combinadas de los grupos superordinados y subordinados.⁶

En el caso que nos ocupa, un sector de la población se mantiene ferviente al *corpus* de conocimientos y prácticas religiosas tradicionales, en las cuales tiene un papel primordial la creencia en Chikon Nanguí, “Dueño del Cerro”. Por su parte, otro sector ha optado por adherirse al catolicismo oficial en su vertiente carismática, respondiendo al proselitismo y al ejercicio de las instancias eclesiásticas que desaprueban los rituales y dogmas provenientes de la tradición indígena.⁷ Dicha si-

⁵ Alejandro Frigerio. “Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur”. *Alteridades*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, núm. 18, 1999, p. 7.

⁶ Saurabh Dube. *Sujetos subalternos. Capítulos de una historia antropológica*. Trad. de Germán Franco y Ari Bartra. México: El Colegio de México, 2001, p. 17.

⁷ El Movimiento de Renovación Carismática surgió en 1966 en Estados Unidos en el seno de la Iglesia católica. Llegó a México en 1970 y desde entonces se ha diseminado por todo el país, con mayor o menos vigor en distintos contextos sociales. María Cristina Díaz de la Serna. *El Movimiento de la Renovación Carismática como un proceso de socialización adulta*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, núm. 22, 1985 (Cuadernos Universitarios). Este movimiento manifiesta elementos característicos del pentecostalismo: alta emotividad, presencia de carismas, don de lenguas, trance y posesión. Existen comunidades de oración vinculadas con las parroquias locales, de manera que dichas comunidades generalmente se encuentran supervisadas por un sacerdote y sujetas a la aprobación del obispo de la diócesis. Los feligreses acuden a los servicios litúrgicos generales y además realizan reuniones especiales llamadas Asambleas de Oración, presididas por los dirigentes seculares o por un sacerdote y acompañadas con música y cantos. Los adeptos se organizan en subgrupos llamados ministerios los cuales están cargo de tareas específicas; además deben acudir a

tuación no ha estado exenta de tensiones y conflictos, y es evidencia de que los procesos de translocalización de prácticas religiosas se traducen a menudo en luchas de poder en el seno de los contextos específicos en que se desenvuelven. Por otro lado, es preciso observar, como señala Capone, que la identidad religiosa es producto de una elaboración y regeneración constante de los diferentes segmentos que componen el universo religioso.⁸

Veremos pues que una parte de los habitantes de Nuevo Ixcatlán optó por subrayar la continuidad de un acervo mítico y religioso que los vincula con sus antepasados y con su tierra de origen. En esta operación, han tomado elementos de dicho acervo confrontándolos con la experiencia de la desterritorialización.

Por otra parte, la inserción en un nuevo contexto social y físico generó un proceso dinámico de redistribución social y política de los diferentes sectores de la población reacomodada, en combinación con otros actores sociales insertos en el ámbito local y regional. Dicho proceso polimorfo ha repercutido en los procesos sociales de transmisión cultural y en la reconstitución de los lazos sociales entre las familias mazatecas. De allí que figuras como la libre adhesión a un grupo religioso, como lo es el Movimiento de Renovación Carismática, se han impuesto sobre la pertenencia a una tradición preconstituida. Este movimiento traduce la regresión del ascendente religioso en la definición

cursos y retiros especiales para ascender en la jerarquía y conocer a fondo los cánones del movimiento y los conocimientos acerca del manejo de los dones y carismas. Asimismo, se reúnen a orar una vez por semana en el domicilio particular de algún miembro de los llamados Grupos de Oración. Según Garma, algunos líderes de este movimiento consideran a las tradiciones católicas populares como superficiales o de una fe mal encauzada. Carlos Garma. *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Plaza y Valdés, 2004, p. 64.

⁸ Stefania Capone. "Recomposición de las identidades religiosas ante el Estado-nación. El caso de los cultos afroamericanos". Leticia Reina, François Lartigue, Danièle Dehouve y Christian Gros (coords.). *Identidades en juego, identidades en guerra*. México: CIESAS, 2005, pp. 39-66.

de la identidad colectiva.⁹ Las situaciones generadas por la desterritorialización se expresan, en síntesis, en evoluciones muy sensibles a corto plazo, especialmente en el campo de la religión y en la transmisión de otros aspectos de la tradición mazateca.

Este trabajo es parte de los resultados de una investigación etnográfica bisituada entre el poblado de San Pedro, el Viejo Ixcatlán —ubicado en la orilla sureste de la presa “Miguel Alemán” en la mazateca oaxaqueña—, y Nuevo Ixcatlán, congregación del municipio de Playa Vicente, en el sur de Veracruz,¹⁰ una de las zonas de reacomodo de la población mazateca movilizadas. A través de esta mirada de ida y vuelta, se aportan elementos para una etnografía del itinerario transcultural¹¹ de los mazatecos reubicados en Nuevo Ixcatlán, quienes han desarrollado estrategias acomodativas —no siempre exitosas— de ciertos componentes del bagaje cultural y acervo mítico que los vinculan con su territorio originario.

EL CERRO RABÓN. MORADA DE CHIKON NANGUI

—¿Usted cómo aprendió a curar? —Pregunté a don Gaudencio, un reconocido curandero de San Pedro Ixcatlán, en la subregión de la Mazateca Baja, en el estado de Oaxaca.

—Yo creo que es como una herencia que yo traigo, porque mi papá, mi abuelo, mis tíos, todos fueron curanderos. Pero además un

⁹ Jean Pierre Albert y Dominique Blanc. “Identidades del sur. La construcción de la identidad regional en el sur de Francia”. María Ángels Roque (ed.). *Nueva Antropología de las Sociedades Mediterráneas*. Barcelona: Icaria Antrazyt-Institut Català de la Mediterrània, 2000, pp. 37-53.

¹⁰ El trabajo de campo fue realizado durante estancias cortas efectuadas en ambas localidades a lo largo de los meses de primavera y verano de 2003 a 2005. Otros resultados de esta investigación han sido presentados en diversos artículos y ponencias desarrollados en el curso del proyecto IDYMOV (CIESAS-IRD-ICANH), vigente de 2003 a 2006. Los nombres de los informantes citados fueron sustituidos por seudónimos.

¹¹ James Clifford. *Itinerarios transculturales*. Trad. de Mireya Reily de Fayard. Barcelona: Gedisa, 1999.

día me desmayé, estuve como una semana dormido y ahí fue donde me revelé muchas cosas, ahí aprendí cómo curar.

—¿*Vio a alguna persona mientras estaba desmayado?*

—Vi el cielo, la tierra, vi varias personas como reyes, esos son los que mandan. Tiene un rey, un espíritu la tierra. Por eso se enferma uno, por los reyes, los chaneques que tiene la tierra, cuando una persona se cae, se asusta y ahí es cuando se enferma. A ellos se les pide, se les ruega para que devuelvan el espíritu del enfermo.

—¿*Ellos se parecen a nosotros los humanos?*

—Son hombres, son personas, pero no son iguales a nosotros, tienen unas caras muy diferentes.

—¿*Pero cómo son, son altos o bajitos?*

—Algunos, algunos son altos, la mayoría no crecieron desde que el Dios hizo la tierra y el cielo, se quedaron chiquitos, algunos son chaparritos y gorditos, algunos son delgaditos. El encabezado de todos es un rey, el Chikon Nanguí, le decimos en dialecto, y los que son como sus soldados se llaman *chikones*.

—¿*El rey que vive en el Cerro Rabón es otro, o es el mismo?*

—Es el mismo, vive ahí pero tiene sus soldados, su gente, algunos pertenecen al río, otros al cerro, están divididos como nosotros, aquí por ejemplo es San Pedro, allá es Tuxtepec.

—¿*El rey tiene esposa, tiene familia?*

—Sí tiene, por eso también ellos viven, porque tienen su familia. Pero no es igual como nosotros que tenemos hijos y año con año hay niños, ellos tienen familia pero ya son contados.¹²

El complejo cerro con sus referentes naturales —manantiales, cuevas y árboles sagrados— y simbólicos —como símbolo emblemático condensador de los ancestros tutelares y los santos patronos protectores— ocupa un lugar clave en la cosmovisión, ritualidad y representación del espacio en el pensamiento religioso de distintas culturas indígenas de tradición mesoamericana. Las concepciones relativas a los “dueños

¹² Entrevista con don Gaudencio, San Pedro Ixcatlán, Oaxaca, abril de 2004.

de los cerros” se sitúan en el contexto de esta tradición religiosa.¹³ En el marco de esta tradición, se reconoce a las cuevas como marcadores espaciales y temporales entre dos ámbitos delimitados de la cosmografía mesoamericana: la exterioridad y la profundidad, lo temporal y lo intemporal, lo profano y lo sagrado. Representan la entrada al inframundo y a las entrañas de la tierra, lugar de origen y reproducción de los animales silvestres, la vegetación y las divinidades. Para distintos pueblos indígenas contemporáneos, el subsuelo es la morada de los dueños de la tierra, equivalente al Tlalokan de los pueblos nahuas precolombinos, el paraíso silvestre, lugar de mantenimientos.

Las cuevas son por lo tanto umbrales, puntos de transición entre el ámbito subterráneo y la superficie terrestre, son además los surtidores de donde emanan los vientos y las lluvias. El simbolismo mesoamericano vincula a las cuevas y los cerros como unidad conceptual y como las partes más significativas del paisaje.¹⁴

Los dioses de este complejo tienen como su principal refugio o morada las entrañas de la tierra, o bien un gran cerro, en cuyo interior se atesoran formidables riquezas vegetales, multitud de animales silvestres y domésticos, y prolíficas corrientes de agua. Al tiempo que cumplen la función de guardianes de dichos caudales y tesoros, estas deidades infringen castigos cuando no se realizan adecuadamente los rituales propiciatorios prescritos. Su dimensión ambivalente se expresa en el intercambio simbólico que precisan realizar con los seres humanos, a cambio de beneficios materiales o poderes extraordinarios. Es necesario para ello la intervención de un mediador, un especialista en

¹³ Alicia Barabas. “La construcción de etnoterritorios en las culturas indígenas de Oaxaca”. *Desacatos. Revista de Antropología Social*. México: CIESAS, núm. 14, primavera-verano, 2004, pp. 145-167; y Félix Báez-Jorge, *op. cit.*

¹⁴ Johanna Broda. “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”. Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Conaculta, FCE, 2001, pp. 165-238; y Alfredo López Austin, *op. cit.*

la unión de los dos mundos y en la gestión del infortunio que en ocasiones causan aquellos seres a sus desafortunadas víctimas.¹⁵

En la tradición de los pueblos mazatecos, cada una de las tres subregiones que integran la región mazateca¹⁶ cuenta con un cerro que es la montaña de mantenimientos o su centro emblemático: el Cerro Rabón en la subregión Baja, el Cerro San Martín Caballero en la Media, y el Cerro de la Adoración en la Alta.¹⁷ Estas grandes cumbres sagradas constituyen el eje de una línea en cuyo extremo occidental se encuentra el Volcán de los Tuxtlas, o Volcán San Martín, ubicado en la región de Los Tuxtlas, al sureste del estado de Veracruz. Algunas versiones señalan que en esta montaña reside el dios del trueno, y que cuando resuena en el interior de su cráter, le responden las cumbres mazatecas. Otras versiones aseguran que este volcán es la morada del Padre Eterno, señor de los arquetipos en plata de todos los seres vivos que existen en el mundo.¹⁸

Chikon Nanguí o Chikón Tokosho vive en el interior de los cerros mazatecos; su forma de vida emula las características de la vida campesina: se rodea de campos sembrados de maíz y café, bosques, pastizales y ganado vacuno, y un núcleo familiar extenso cuyos conflictos amorosos y domésticos se expresan en distintos relatos de su tradición oral.¹⁹ Los *chikones* son parejas de dueños, deidades menores que constituyen el séquito de Chikon Nanguí y cuyo dominio se asigna a lugares específicos del bosque o de la selva, cruces de caminos, ríos y manantiales.

¹⁵ Michel Perrin. "Lógica chamánica". Isabel Lagarriga, Jacques Galinier y Michel Perrin (coords.). *Chamanismo en Latinoamérica*. México: Plaza y Valdés-UIA-CEMCA, 1995, pp. 1-20.

¹⁶ La región mazateca posee una gran variedad ecológica que abarca tres subsistemas regionales: la tierra caliente (0-800 msnm), la tierra templada (800-1 800 msnm) y la tierra fría (1 800-3 200 msnm). Se ubica en el extremo norte del estado de Oaxaca, en la Sierra Madre Oriental. Eckart Boege. *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*. México: Siglo XXI, 1988.

¹⁷ Alicia Barabas, *op. cit.*, pp. 75-77.

¹⁸ Carlos Incháustegui. *La mesa de plata. Cosmogonía y curanderismo entre los mazatecos de Oaxaca*. Oaxaca: Instituto Oaxaqueño de las Culturas-FONCA-UNESCO-SECYR, 1994.

¹⁹ Carlos Incháustegui. *Relatos del mundo mágico mazateco*. México: INAH, 1977.

Estos personajes son concebidos de forma ambivalente como justos y protectores, caprichosos y peligrosos. Corresponden al gran complejo de seres húmedos, fríos y nocturnos, al dominio del crecimiento y la reproducción.²⁰

Como decía don Gaudencio, Chikon Nanguí es como un rey que gobierna en el monte y que pastorea a los animales silvestres, a los cuales cuida y mantiene como si fueran su ganado. Es el jefe máximo de los *chikones*. En general, los *chikones* son semejantes a los humanos, pero de color oscuro, muy bajitos; eran los habitantes del mundo cuando aún no había luz, antes de que Dios creara el día y la noche y el cielo y la tierra.²¹ El Chikon Nanguí también habita en las pochotas, árbol sagrado de los mazatecos. En algunas localidades de la serranía mazateca se denomina a este personaje como “El Güero”, debido a que se supone que sus cabellos son muy rubios, o casi blancos.

Determinados rituales se dirigen a Chikon Nanguí y particularmente a los *chikones* asignados a lugares definidos, para que devuelvan a los espíritus humanos que se pierden o espantan en el bosque, o cerca de los ríos y manantiales, provocando severos trastornos en la salud de las personas afectadas. Algunos otros rituales se vinculan con el calendario de las actividades agrícolas: antes de preparar el terreno para la siembra se realizan ofrendas para solicitar permiso a estos dueños sobrenaturales, y prevenir de este modo el hecho de incurrir en una trasgresión que pueda afectar la productividad del suelo. El momento de la cosecha es motivo, asimismo, de un ritual de agradecimiento a Chikon Nanguí.

Para los ixcatecos (gentilicio que designa a los habitantes tanto del Viejo como del Nuevo Ixcatlán), el Cerro Rabón es la morada princi-

²⁰ A pesar de algunas variantes dialectales, en la región mazateca se reconoce a esta deidad bajo los siguientes términos: Chikón Tokosho, dueño de todo el territorio de los mazatecos; Chikon Nanguí, rey de la tierra; y Chikón Nanda, dueño del agua. El vocablo *chikón* significa en lengua mazateca “poderoso” o “rico”. Carlos Incháustegui, *La mesa de plata...*

²¹ Eckart Boege, *Los mazatecos...*, p. 117.

pal de Chikon Nanguí; allí se localizan riquezas inmensas y todas las especies de animales que existen sobre la tierra. Este cerro se localiza en la zona baja de la serranía mazateca, cerca de Jalapa de Díaz y de San Pedro Ixcatlán, Oaxaca, los municipios más afectados por el embalse de la gran presa hidroeléctrica “Miguel Alemán”.

Debido a que el Cerro Rabón es la principal morada de este personaje mítico, dicha cumbre es considerada por los ixcatecos como un espacio encantado, reservado para los hombres y mujeres de conocimiento, *shutá chiné*, quienes experimentan allí la intensificación de sus facultades. Es sin embargo, un lugar potencialmente peligroso para los inexpertos en el manejo de las formas ritualizadas de interacción simbólica, con dicho entorno y las entidades que lo habitan. En ocasiones, las personas contratan los servicios de un *shutá chiné* para llevar a efecto ceremonias propiciatorias en el cerro o sus inmediaciones, en busca de la consecución de buenas cosechas, o la solución de algún conflicto o atribulación de índole personal. El especialista realiza las peticiones ofrendando a Chikon Nanguí pollos vivos, semillas de cacao, huevos, copal y otros elementos ceremoniales. También se le invoca en el espacio doméstico antes de habitarlo por vez primera, y en ocasión del inicio de un nuevo año; entonces se le implora bienaventuranza, dirigiéndose hacia el oriente mientras se realiza un banquete ceremonial y se disponen ofrendas especiales.

También se dice que en el Cerro Rabón vive el arco iris, en una jícara o recipiente cóncavo que gira continuamente en la superficie de un lago que se localiza en la cima. Cuando se intensifica la época de sequía, los habitantes de los alrededores se dirigen hacia una cueva ubicada en las faldas de dicha elevación. En el interior de esta cueva se encuentran dos formaciones rocosas que simulan los pechos de una mujer. Allí se realiza un ritual propiciatorio de petición de lluvias, puesto que se supone que es la morada de Jchún Majé, dueña del rayo y del agua y deidad de la fertilidad.²² El mito fundador de los ixcatecos establece que

²² Eckart Boege, *ibid.*, p. 139.

de un sitio conocido como Cabeza de Tilpan, ubicado en la actualidad en la parte norte del litoral de la presa “Miguel Alemán”, emigraron los habitantes hacia el ahora pueblo de San Pedro. Según esta versión, los antepasados de los ixcatecos actuales huyeron de Cabeza de Tilpan, ya que un águila gigante se robaba a los niños en sus primeros años de vida, y no siempre conseguían burlarla, aunque lo intentaban ocultando a los pequeños en las canastas utilizadas para la cosecha de maíz. Una de las versiones de este relato refiere que Chikon Nanguí eludió finalmente al águila y logró que su gente residiera en el territorio que Dios les había asignado, el actual pueblo de San Pedro Ixcatlán. Según Barabas²³ este mitema es común a cuicatecos, chinantecos, mazatecos, mixes, chontales y triquis. En todos los casos las águilas “comeniños” obligaron a los antepasados a emigrar y a fundar nuevos pueblos.

CHIKON NANGUI EN NUEVO IXCATLÁN

Puesto que para los ixcatecos la principal morada de Chikon Nanguí y su séquito los *-chikones-* se localiza en el Cerro Rabón, uno de las tres elevaciones emblemáticas de la geografía mítica mazateca, me interesó cuestionarme acerca de la relación de quienes fueron reubicados en Playa Vicente, a 210 kilómetros de distancia (pero a varias horas de trayecto), con dicho referente mítico y territorial.

Los habitantes indígenas de Nuevo Ixcatlán siempre se refieren a San Pedro, el Viejo Ixcatlán, como su lugar de origen, aunque nunca hayan pisado aquellas tierras por haber nacido ya, años después del reacomodo, en el nuevo asentamiento. Casi todos coinciden en afirmar que aquella tierra era más fértil y con mejor clima. Al trasladarse a los llanos de Playa Vicente, los fundadores del pueblo tuvieron que adaptarse a un entorno selvático que en la actualidad, cincuenta años después, se encuentra integrado por amplias sabanas para ganadería

²³ Alicia Barabas, *op. cit.*, p. 91.

extensiva y algunas plantaciones comerciales en manos de pobladores mestizos de la región. El poblado se encuentra asentado en las márgenes del río Lalana, y el paisaje es de extensas llanuras sin elevaciones mayores.

Cuando pregunté a un anciano curandero de este lugar acerca del rey de la tierra, Chikon Nangui, me dijo al respecto:

Sí hay Chikon Nangui aquí, son de San Pedro Ixcatlán, de allá vienen y son así, chaparritos, su pelo parece nieve, es blanco, está bonito; él es morenito como nosotros y tiene todo como nosotros, con el pelo largo a la cintura, con su ropa blanca. Un día lo ví allá en Ixcatlán Viejo, en el campo, trabajando. Llegó como a las doce y desapareció y tenía bonito el pelo, platicando viene, quién sabe qué habla, no se le entiende, nada más como que grita... vive en el monte y en el cerro hay muchos, ahí en Ixcatlán Viejo en un cerro grande, en Cerro Rabón, hay mucha tierra, mucho tigre, mucho león, puro animal, víboras grandes, es bien fuerte ese cerro, ahí está el dueño, ahí está todo. Y la gente sí puede caminar por ahí, pero es muy peligroso.²⁴

Si bien sería fácil interpretar estas palabras como una clara expresión de continuidad del pensamiento mítico mazateco y de su adscripción a un territorio étnico ancestral, la realidad en Nuevo Ixcatlán es mucho más compleja.

A mediados de los años setenta del siglo xx, dos décadas después de la fundación del poblado, el sacerdote católico asignado a la localidad promovió la introducción del Movimiento de Renovación Carismática, al mismo tiempo que predicaba la disolución de las prácticas y creencias que él llamaba supersticiosas y de brujería. Hasta entonces se encontraba en funciones un grupo de “principales”, hombres de estatus y prestigio adquirido que hacían lo posible por reproducir las costumbres y los ceremoniales religiosos tal y como se desarrollaban en el terruño. Durante un tiempo, los habitantes del pueblo se dividieron entre quienes abogaban por el mantenimiento de la tradición en

²⁴ Entrevista con don Matías, Nuevo Ixcatlán, Veracruz, mayo de 2004.

cuanto a los ceremoniales religiosos como la celebración de la semana santa y las fiestas patronales a la usanza de su pueblo de origen, y entre quienes estaban a favor de practicar el “catolicismo renovado”, vertiente pentecostal de la Iglesia católica.

Al mismo tiempo, algunas de las prácticas curativas tradicionales, como “las limpias” y las ofrendas a los *chikones*, así como los métodos de adivinación con base en la ingestión de hongos alucinógenos (*San isidro y Derrumbe*), Hierba María (*Salvia divinorum*) y Semillas de la Virgen (*Ollolubqui*) fueron severamente cuestionados; es decir, se generó una especie de censura hacia el quehacer de los *shutá chiné* en su carácter de rezadores, curanderos e intermediarios entre los dueños de lugares y los seres humanos.

El conflicto se prolongó durante varios meses. La facción tradicionalista tomó las instalaciones del templo para impedir que se celebraran los oficios religiosos bajo la modalidad impulsada por el sacerdote carismático en turno. Después de infructuosas gestiones de los principales ante la jerarquía eclesiástica —en las que solicitaban explícitamente que se les permitiera continuar celebrando las fiestas y ceremonias religiosas, de acuerdo con la costumbre de sus antepasados mazatecos—, el obispo de la diócesis de Tuxtepec falló a favor del sacerdote y sus seguidores y se adjudicó a Nuevo Ixcatlán la categoría administrativa de parroquia. Tras esta resolución, los principales se retiraron de la contienda y abrieron las puertas del templo al sacerdote y sus partidarios. La defensa de la tradición se tradujo de este modo en una competencia por el dominio del espacio público ritual, el cual quedó finalmente bajo el control de los prosélitos carismáticos.

Algunos de quienes protagonizaron aquella pugna en defensa de la tradición, mantienen hasta ahora su distancia de las actividades y oficios que se realizan en la parroquia, y continúan realizando procedimientos curativos y otros rituales domésticos a la manera antigua. Aún comenta uno de ellos: “la renovación es palabra nueva, la palabra de antes tiene más vida”. En algunos de estos sabios ancianos mazatecos, la prédica de los sacerdotes parece no haber mermado su fe en las

prácticas ancestrales y con extrema discreción todavía consumen psicotrópicos durante las sesiones curativas y ejecutan procedimientos de adivinación mediante la lectura de granos de cacao y de maíz, entre otros procedimientos terapéuticos tradicionales. El conocimiento y ejecución de los cantos y rezos fúnebres de antaño es otro ingrediente muy valorado entre quienes se mantienen arraigados a este acervo cultural.

Don Matías –curandero tradicionalista y uno de los más notables impugnadores del Movimiento de Renovación Carismática durante la década de los años setenta– continúa llevando a cabo la ejecución los procedimientos prescritos para devolver a sus pacientes el espíritu atrapado por Chikon Nangui. Después del desenlace del conflicto con el sacerdote y sus seguidores, don Matías cayó en un sueño prolongado. En su viaje onírico fue recibido por Jesucristo –y no por Chikon Nangui– quien lo condujo hasta un altar y ahí le señaló aspectos de su vida que debía cambiar para estar en paz con Dios, así como el tipo de prácticas que debía excluir de su ejercicio como *shutá chiné*.



FOTOGRAFÍA 1. Altar doméstico de *shutá chiné*. Fotografía de María Teresa Rodríguez L.

Don Matías relata que tras quince días de permanecer en trance y en ayuno entendió que debía abstenerse de utilizar psicotrópicos para diagnosticar los males de sus pacientes, así como elegir sólo a una de sus dos esposas para tener con ella vida marital.²⁵ A partir de entonces resolvió que su campo de actuación sería la adivinación mediante la lectura de la flama de dos velas que le indican las causas del infortunio de sus enfermos (sin recurrir más a la ingestión de psicotrópicos), la aplicación de remedios a base de herbolaria, las “limpias” y otros procedimientos en los que incorpora la lectura de pasajes tomados del Antiguo Testamento.

De este modo, don Matías dispó parcialmente uno de los planos del antagonismo entre diferentes sistemas cosmológicos. Realizó una adaptación selectiva, en la que determinados métodos fueron excluidos en su afán por construir un sistema coherente de ideas y de prácticas adivinatorias y curativas. Sin embargo, a pesar de su encuentro con el dios cristiano durante su trance prolongado, estima indiscutible la existencia de Chikon Nanguí, misma que aún considera como una de las principales causas de enfermedad. Así lo exponía mientras curaba a una de sus pacientes: “Ella no quiere trabajar, no quiere nada, se espantó porque la agarró el Chikon Nanguí, es la gente de la tierra, son muy malos, viven debajo de la tierra”.²⁶

Otros *shuta chiné*, por su parte, se adaptaron a la ideología pentecostal reestructurando sus vidas y asumiendo sus experiencias como una nueva iluminación; convirtiéndose en “sanadores” por medio de la oración, a semejanza de lo que ocurre en otras iglesias de corte pentecostal.²⁷ En la actualidad, los “grupos de oración” impulsados por el movimiento carismático –los cuales se dan cita en viviendas ubicadas en distintos puntos del poblado– atraen a personas de Nuevo Ixcatlán

²⁵ Entre los mazatecos ha sido común la práctica de la poliginia, aunque entre las nuevas generaciones es cada vez menos frecuente.

²⁶ Observación personal, Nuevo Ixcatlán, Veracruz, mayo de 2004.

²⁷ Carlos Garma Navarro. “La socialización del don de lenguas y la sanación en el pentecostalismo mexicano”. *Alteridades*. México: Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Iztapalapa, núm. 20, 2000, pp. 85-92.

y poblados circunvecinos que buscan alivio a problemas de salud física o de otra índole.

Don Agustín relata que él se alejó del ejercicio como *shutá chiné* tras las proclamas del sacerdote en torno de la existencia de un solo dios, y su reprobación de las “supersticiones” relacionadas con Chikon Nanguí. Sin embargo, aunque don Agustín acata este mandato, asegura que

una persona puede morir de un día para otro si alguien se propone hacerle daño invocando a Chikon Nanguí. Él vino de San Pedro Ixcatlán Oaxaca, de un cerro muy grande que es como su casa. Es como el dios de la tierra y siempre está escuchando, actúa y responde mucho más rápido que Jesucristo.²⁸

Y agrega que cuando alguien muere bajo estas circunstancias, su espíritu se va con los *chikones* y nunca llega ante Dios, se queda atrapado con ellos en el infierno, en calidad de esclavo.

Como otras divinidades de raigambre mesoamericana, los *chikones* tienen características que denotan su carácter dual: son al mismo tiempo malévolos y benévolos. Sin embargo, en las declaraciones emitidas por don Agustín se expresan netamente sus atribuciones malignas vinculadas con la noción del demonio cristiano, no obstante que la cosmología mazateca también observa la existencia de un espíritu maligno (Shindají o Sutajnú), quien habita en profundas cavernas ubicadas al Poniente del universo, donde guarda todas las enfermedades que azotan a la humanidad. Es por ello que los *shutá chiné* dirigen sus plegarias hacia el Oriente, donde se localizan el mar sagrado y el Padre Eterno, el dador de vida.²⁹

Chikon Nanguí es dador de riqueza pero también puede producir enfermedad. No obstante, como señala Incháustegui,³⁰ aun cuando su proximidad es peligrosa (pues en ocasiones se aparece en los parajes deshabitados o en los cruces de caminos, y en estos casos puede provocar enfermedades u otras desventuras) se trata de una deidad que se

²⁸ Entrevista con don Agustín, Nuevo Ixcatlán, Veracruz, septiembre de 2004.

²⁹ Carlos Incháustegui, *La mesa de plata...*, p. 41.

³⁰ *Ibid.*, p. 46.

preocupa por su pueblo y se manifiesta cuando se presentan acontecimientos que afectan la vida de la gente. Durante la construcción de la presa “Miguel Alemán”, por ejemplo, Chikon Nangui hostigaba a los trabajadores de la Comisión del Papaloapan –instancia gubernamental encargada de la construcción de dicha obra hidráulica– provocando accidentes continuamente y cobrando vidas humanas.³¹

CONFLICTOS DE PODERES Y SABERES

A partir de la introducción del Movimiento de Renovación Carismática en Nuevo Ixcatlán, se acentuó “la ideología de la sospecha”³² en torno de la actividad de los curanderos³³ (*shutá chiné*) y de los brujos o hechiceros³⁴ (*teej*). El ejercicio de ambos sistemas de conocimiento y de tratamiento del infortunio había sido siempre un mecanismo patente en la canalización de tensiones y conflictos y en la demarcación de los límites comunitarios hacia el exterior, y si bien la sospecha en torno de los especialistas en el manejo de la relación con las fuerzas sobrenaturales estaba presente en la vida diaria, la presencia del modelo alternativo propuesto por la corriente carismática desencadenó nuevas respuestas afectivas y culturales.

³¹ *Ibid.*, p. 76.

³² Jacques Galinier. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: UNAM-CEMCA-INI, 1990, p. 157.

³³ Los *shutá tshinea* efectúan procedimientos relacionados con el tratamiento del infortunio, mediante rituales propiciatorios de una relación armónica entre los humanos y los seres sobrenaturales, así como a través de conocimientos de herbolario y del manejo del equilibrio entre frío y calor. Se trata de una relación transversal, ya que une dos mundos en principio diferenciables. Supone procedimientos de endorcismo, es decir de reincorporación de la entidad anímica perdida. Michel Perrin. “Lógica chamánica”. Isabel Lagarriga, Jacques Galinier y Michel Perrin (coords.). *Chamanismo en Latinoamérica*. México: Plaza y Valdés-UIA-CEMCA, 1995, p. 1.

³⁴ En las prácticas de brujería las relaciones entre el origen del mal y la víctima (el embrujado) o el terapeuta son horizontales, ya que son seres humanos tanto quienes generan el infortunio como los que lo tratan. El tratamiento supone mecanismos de exorcismo para retirar el maleficio del cuerpo de la víctima. Michel Perrin, *ibid.*, p. 12.



FOTOGRAFIA 2. *Shutá Chiné* de Nuevo Ixatlán. Fotografía de María Teresa Rodríguez L.

Algunos ancianos que antes fueron rezadores y curanderos a la manera indígena y que se adhirieron de lleno al Movimiento de Renovación Carismática, en la actualidad se enfrentan simbólicamente a los *shuta chiné* que aún se apegan a la tradición y quizá sin proponérselo, han realizado también una adaptación selectiva de los dos sistemas en aparente contradicción. Uno de ellos, don Alfredo, dirigente de un “grupo de oración” del Movimiento Carismático, refiere el fuerte conflicto que el pueblo tuvo que enfrentar a partir de que esta corriente católica llegó al poblado en 1975.

En ese tiempo todavía había muchos curanderos y cuando el padre dio el curso de renovación, explicó que ya no debíamos ir a ver a los curanderos, que es mejor buscar apoyo en la oración y ya no recurrir a las limpias ni hacer ofrendas a los *chikones*. Entonces mucha gente, sobre todo los curanderos, se pusieron contra el padre, porque a los curanderos no les convenía la existencia de un grupo de la renovación porque la gente no los iría consultar y les quitarían su trabajo.

Convaleciente de una larga enfermedad, agrega:

Todavía nos atacan los brujos que hay aquí que no quieren la renovación, se ponen celosos contra nosotros porque visitamos a los enfermos y no les cobramos... casi me matan, pero vino el padre a hacerme oración, si no viene el padre no sé qué iba a suceder, ya me iba a morir. Aquí en mi casa se juntó mucha gente a hacer oración, pero un grupo dejó de venir porque tuvo miedo de los brujos que me estaban haciendo mal. Yo les decía: no me dejen solo, ayúdenme.³⁵

A partir de esta experiencia don Alfredo constató que la fuerza de la oración ganó la batalla al poder de los brujos. La contienda se dio, de este modo, en el campo cognoscitivo de los saberes en tensión o en conflicto.

Pero no sólo los católicos “renovados” se dicen víctimas de brujería. Don Matías, curandero tradicionalista a quien referí en páginas precedentes, también asegura recibir constantemente señales de que los brujos (*teej*) quieren hacerle daño, de las que se protege tomando su Biblia y leyendo en voz alta pasajes completos del Antiguo Testamento. Por su parte, el juez auxiliar con frecuencia interviene para mediar en caso de conflictos o perjuicios provocados a ciertos individuos mediante prácticas de brujería. Durante una de mis visitas al poblado, una familia mantuvo secuestrado durante varias horas a un anciano a quien acusaba de haber perpetrado un maleficio a uno de sus miembros. El juez auxiliar de la comunidad intervino ante las angustiadas súplicas de los familiares del sospechoso, consiguiendo que lo liberaran. Él mismo juez asegura:

Mucha gente tiene miedo, tiene desconfianza ... si la comadre les regala algo, no se lo comen, porque la gente es muy dada a echarle algo a la comida, por eso yo casi no como con la gente así, sobre todo si he tenido problemas con alguien ... en ese aspecto soy muy cuidadoso.³⁶

³⁵ Entrevista con don Alfredo, Nuevo Ixcatlán, Veracruz, febrero de 2005.

³⁶ Comunicación personal, Nuevo Ixcatlán, Veracruz, marzo de 2005.

Y agrega que los *teej* son tan poderosos que pueden volar, convertirse en animales y matar a las personas mediante la imposición de terribles padecimientos.

Como ha señalado Galinier,³⁷ los brujos y curanderos portan toda la carga emotiva de la comunidad y tienen la capacidad para controlar la violencia colectiva, violencia de la que ellos mismos son víctimas al encontrarse siempre bajo sospecha, culpados ya sea por los pacientes de otros o por curanderos rivales. De este modo, el fenómeno chamánico comparte con Chikon Nanguí y los dueños de lugares su carácter ambivalente. Se relaciona con ese vaivén continuo entre la norma y la trasgresión, entre lo público y lo oculto, lo diurno y lo nocturno, conducción del bien e instrumento del mal.

CONCLUSIONES

Hemos visto que el Cerro Rabón, uno de los lugares sagrados y más emblemáticos de la región mazateca de Oaxaca, continúa como una referencia significativa para muchos de los habitantes de Nuevo Ixcatlán. Sin embargo, la relación con la figura mítica de Chikon Nanguí y su séquito de dueños de lugares (*chikones*) es ambigua y ambivalente, dado que el proselitismo efectuado por los sacerdotes católicos carismáticos ha influido de forma sustantiva en la delimitación de un contorno negativo hacia dichas figuras, así como hacia la gestión de los *shuta chiné*, especialistas del infortunio.

Si bien en Nuevo Ixcatlán los curanderos y rezadores –tanto tradicionalistas como “renovados”– tienen aún un papel relevante como terapeutas, ya no realizan los rituales de fertilidad agraria (ante el decrecimiento de la importancia del trabajo agrícola) ni tienen influencia en el ciclo ceremonial del calendario religioso como ocurría en el Viejo Ixcatlán. Sus funciones más notables se desarrollan en el ámbito privado,

³⁷ Jacques Galinier, *op. cit.*, p. 157.

en sesiones adivinatorias y curativas y en su gestión como *psicopompos* (guías de las almas de los muertos hacia el otro mundo) en los rituales funerarios.

Por su parte, los seguidores del Movimiento de Renovación Carismática han asignado a su práctica una dimensión cultural propia como “diferencia situada”; es decir, una singularidad que ha tomado cuerpo en un tiempo y espacio específicos, donde adquirió ciertos significados.³⁸ Posiblemente, de acuerdo con Ceriani,³⁹ el énfasis de la teología del Espíritu Santo en la curación y la experiencia extática le permite una mejor articulación con los complejos rituales y cosmológicos de las sociedades nativas.

Antiguos rezadores y curanderos vinculados hoy con el Movimiento de Renovación Carismática han logrado acreditar su ejercicio mediante la sanación de los enfermos que se acercan a los grupos de oración, obteniendo de este modo suplantar su papel anterior, y compitiendo con los curanderos tradicionalistas que aún realizan sesiones curativas y adivinatorias en Nuevo Ixcatlán y las localidades vecinas. Al estar orientada hacia la acumulación de capital simbólico, esta competencia transforma los dones de sanación en objetos intercambiables, signos de comunicación que son, al mismo tiempo, signos de dominación y de poder.⁴⁰

La desterritorialización de la población movilizada desde el Viejo hasta el Nuevo Ixcatlán comportó la resemantización y translocalización de elementos de su bagaje cultural y pensamiento religioso en el nuevo paisaje físico y social. Otros autores han señalado que la apropiación del catolicismo en distintas regiones indígenas del área mesoamericana se articula con la cosmovisión y prácticas rituales ligadas a los

³⁸ Arjun Appadurai. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: FCE de Argentina, 2001, p. 28.

³⁹ César Ceriani. “Convirtiendo lamanitas: indagaciones en el mormonismo toba”. *Alteridades*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, año 13, núm. 25, 2003, p. 122.

⁴⁰ Pierre Bourdieu. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama, 2000.

cerros y a los dueños de lugares. En el caso que nos ocupa, la influencia del catolicismo —en su vertiente carismática— ha sido en particular significativa en la vigorización de la asociación de Chikon Nanguí con la figura del mal, desplazando su flanco benévolo de dueño y protector del territorio étnico y de las riquezas naturales. En este proceso ha influido también la reubicación de los pobladores originales de Nuevo Ixcatlán, en un entorno lejano de los referentes físicos y espaciales que articulaban a dicha deidad con el ámbito de los mantenimientos, la vida silvestre, las elevaciones, las cuevas y las labores agrícolas; aspectos casi ausentes en el nuevo paisaje físico.

El proceso de translocalización de nociones y prácticas asociadas con la tradición de los antepasados mazatecos ha generado efectos antagónicos entre los habitantes de Nuevo Ixcatlán: el imaginario en torno del dueño o rey del cerro y su séquito de *chikones* o dueños de lugares, colectiviza a sus miembros (ya que todos comparten —en este campo específico— un mismo trasfondo simbólico), pero la adscripción religiosa los opone. En la dinámica local se expresan disensos y conflictos entre quienes manifiestan añoranza y lealtad al pensamiento religioso de sus antepasados indígenas, y quienes han decidido declarar su adscripción al catolicismo carismático.

Nuevo Ixcatlán conjuga así elementos de lo que Balandier llama las sociedades de la tradición: la transmisión de los saberes más valorizados mediante procedimientos muy codificados, la reminiscencia a una realidad primera y la existencia de un núcleo de especialistas.⁴¹ Pero también existe el movimiento y la incertidumbre que caracteriza a las sociedades de hoy, en especial a las que se han visto enmarcadas en procesos de desterritorialización. Dichos procesos no excluyen la existencia de movimientos de recreación, parcialmente anclados al territorio ancestral y adecuados a las pulsiones y resistencias de su difícil pasaje de un medio cultural a otro.

⁴¹ Georges Blandier. *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*. Barcelona: Gedisa, 1990.

No es posible, por lo tanto, buscar determinaciones o movimientos unidireccionales en los fenómenos de translocalización de prácticas culturales y creencias religiosas, sino fisuras, discontinuidades y correlaciones múltiples en los dispositivos culturales mediante los cuales una sociedad particular responde ante cuestiones primordiales.⁴² En todo caso, se trata de un proceso cultural de producción de sentidos y énfasis sobre aspectos clave, en el marco de las relaciones de poder existentes y en la coexistencia contradictoria de valores opuestos.

BIBLIOGRAFÍA

- Albert, Jean Pierre y Dominique Blanc. "Identidades del sur. La construcción de la identidad regional en el sur de Francia". María Ángeles Roque (ed.). *Nueva antropología de las sociedades mediterráneas*. Barcelona: Icaria Antrazyt-Institut Català de la Mediterrània, 2000.
- Appadurai, Arjun. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: FCE de Argentina, 2001.
- Báez-Jorge, Félix. *Los disfraces del diablo*. Xalapa, México: Universidad Veracruzana, 2003.
- Balandier, Georges. *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*. Barcelona: Gedisa, 1990.
- Barabas, Alicia. "La construcción de etnoterritorios en las culturas indígenas de Oaxaca". *Desacatos. Revista de Antropología Social*. México: CIESAS, núm. 14, primavera-verano, 2004, pp. 145-167.
- Barabas, Alicia. "Los retos actuales para las tradiciones indígenas. Procesos de transformación y reelaboración en Oaxaca". *Alteridades*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Departamento de Antropología, núm. 32, 2006, pp. 113-131.

⁴² Guy Lardreu. "Prefacio". Georges Duby. *Diálogo sobre la historia*. Madrid: Alianza Editorial, 1988, pp. 11-35.

- Boege, Eckart. *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*. México: Siglo XXI, 1988.
- Bourdieu, Pierre. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama, 2000.
- Broda, Johanna. "La etnografía de la fiesta de la Santa cruz: una perspectiva histórica". Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Conaculta-FCE, 2001, pp. 165-238.
- Ceriani, César. "Convirtiendo lamanitas: indagaciones en el mormonismo toba". *Alteridades*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, año 13, núm. 25, 2003, pp. 121-137.
- Capone, Stefania. "Recomposición de las identidades religiosas ante el Estado-nación. El caso de los cultos afroamericanos". Leticia Reina, François Lartigue, Danièle Dehouve y Christian Gros (coords.). *Identidades en juego, identidades en guerra*. México: CIESAS, 2005.
- Clifford, James. *Itinerarios transculturales*. Trad. de Mireya Reily de Fayard. Barcelona: Gedisa, 1999.
- Díaz de la Serna, María Cristina. *El Movimiento de la Renovación Carismática como un proceso de socialización adulta*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, núm. 22, 1985 (Cuadernos Universitarios).
- Dube, Saurabh. *Sujetos subalternos. Capítulos de una historia antropológica*. Trad. de Germán Franco y Ari Bartra. México: El Colegio de México, 2001.
- Galinier, Jacques. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: UNAM-CEMCA-INI, 1990.
- Frigerio, Alejandro. "Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur". *Alteridades*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, núm. 18, 1999, pp. 5-17.
- Garma Navarro, Carlos. "La socialización del don de lenguas y la sanación en el pentecostalismo mexicano". *Alteridades*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, núm. 20, 2000, pp. 85-92.

- *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Ixtapalapa y la ciudad de México*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Plaza y Valdés, 2004.
- Incháustegui, Carlos. *Relatos del mundo mágico mazateco*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1977.
- *La mesa de plata. Cosmogonía y curanderismo entre los mazatecos de Oaxaca*. Oaxaca: Instituto Oaxaqueño de las Culturas-FONCA-UNESCO-SECYR, 1994.
- Lardreau, Guy. “Prefacio”. Georges Duby. *Diálogo sobre la Historia*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- López Austin, Alfredo. *Tamoanchan y Tlalocan*. México: FCE, 1994.
- Perrin, Michel. “Lógica chamánica”. Isabel Lagarriga, Jacques Galinier y Michel Perrin (coords.). *Chamanismo en Latinoamérica*. México: Plaza y Valdés-UIA-CEMCA, 1995.
- Rodríguez, María Teresa. “En busca de la tradición. Memoria y cultura en Nuevo Ixcatlán”. *Memoria de la Primera Reunión Anual del Proyecto IDYMOV*. Xalapa: CIESAS-IRD-ICANH, 2003.
- “Etnicidad y prácticas de la diferencia en la construcción de un espacio local (sotavento veracruzano)”. *Memoria de la Segunda reunión anual del proyecto IDYMOV*. Xalapa: CIESAS-IRD-ICANH, 2004.

LA INICIACIÓN DE EXTRANJEROS EN LA SANTERÍA
Y EN EL CULTO DE IFÁ CUBANOS
TRANSNACIONALIZACIÓN RELIGIOSA, CONFLICTOS
Y LUCHAS DE PODER EN LA HABANA

Emma Gobin

LESC-Université de Paris X-Nanterre

La santería cubana, también conocida bajo el nombre de regla de Ocha, es un complejo religioso basado en iniciaciones múltiples. La principal consiste en la incorporación por el neófito de una entidad extrahumana perteneciente al panteón del culto y, así, personalizada. En La Habana, la santería está ligada con fuerza al culto esencialmente adivinatorio de Ifá. A pesar de no ser proselitistas, estas vertientes religiosas empezaron a conquistar nuevos adeptos fuera de su contexto originario desde hace varias décadas. A partir de los años 1940-1950, mediante los desplazamientos regulares de artistas cubanos iniciados, y luego, de 1959 a la actualidad, mediante las diferentes olas migratorias que marcaron el periodo revolucionario, su práctica se implantó en varios países de América y, más recientemente, de Europa.¹ En efecto,

¹ Este proceso ya se ha estudiado detalladamente en diversos países. Para el caso de Estados Unidos *vid.*, entre otros, a David H. Brown. *Garden in the Machine: Afro-Cuban Sacred art and the Performance in urban New Jersey and New York*. Ph.D. Dissertation, Yale University, 1989; Georges Brandon. *Santería from Africa to the New-World: The Dead sell Memories*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1993; y Stefania Capone. *Les Yoruba du Nouveau Monde. Religion, ethnicité et nationalisme aux États-Unis*. Paris: Karthala, 2006. Para el caso de México, *vid.* Nahayeilli B. Juárez Huet. "Un pedacito de Dios en casa: transnacionalización, relocalización y práctica de la santería en la ciudad de México". El Colegio de Michoacán, 2007 [Tesis de doctorado]. Para el caso de Francia, *vid.* Kali Argyriadis. "Les Parisiens et la santería. De l'attraction esthétique à l'implication religieuse", *Psychopathologie africaine*, 1-xxxI, 2001-2002, p. 17-44. Para un proyecto compa-

este proceso de expansión se ha intensificado de manera significativa durante los últimos quince años, a tal punto que la santería y el culto de Ifá se convirtieron en religiones que, hoy, se pueden legítimamente calificar de transnacionales.²

En Cuba, ciertos elementos, propios a un contexto marcado por la caída de la Unión Soviética y la entrada progresiva del país en la economía global, favorecieron esta aceleración. El “periodo especial en tiempo de paz”, perífrasis oficial que designa la crisis económica que conoce el país desde 1991, incrementó efectivamente los movimientos de personas por medio, por una parte, del fomento del turismo de masa por el gobierno³ y, por otra, del aumento de la emigración cubana, ésta facilitada en numerosos casos por las relaciones entabladas por los cubanos con extranjeros de paso en la isla.⁴ En cuanto al aspecto religioso propiamente dicho, el gobierno modificó además su posición oficial en el IV Congreso del Partido Comunista de Cuba (1991), y los iniciados en las vertientes religiosas evocadas —así como todos los demás creyentes— dejaron de ser discriminados profesional y políticamente. Como consecuencia indirecta de ello, la santería y el culto de Ifá fueron adquiriendo una visibilidad creciente en la esfera pública y,

rativo del caso francés y del caso español, *vid.* Sonia López Calleja. *Diffusion des cultes afrocubains à Paris et à Valencia: influence des processus cognitifs dans l'adhésion à une nouvelle religion*. Memoria de DEA, Universidad París X-Nanterre, 2005. Memoria de DEA, Universidad París X-Nanterre, 2004.

² *Vid.* Kali Argyriadis y Renée de la Torre en la introducción de este libro así como Stefania Capone. “Les pratiques européennes des religions afro-américaines”. *Psychopathologie africaine*, vol. XXXI, núm. 1, 2001-2002, y “Religions transnationales”, *Civilisations*, vol. LI, núm. 1-2, 2004.

³ En la actualidad, dos millones de extranjeros viajan anualmente a esta isla que cuenta con alrededor de once millones de habitantes.

⁴ Para poder salir legalmente del país, fuera de un marco profesional, los ciudadanos cubanos necesitan una “carta de invitación” firmada por un residente de un país extranjero. Esta “carta” es un documento notarial establecido, mediante el pago de 160 pesos convertibles (equivalente a 160 dólares americanos), por la Consultoría Jurídica Internacional de La Habana.

en particular, en las representaciones de carácter folclórico-artístico destinadas a un público foráneo.⁵

En el actual campo religioso local, la santería e Ifá gozan, pues, de un prestigio singular y, desde los años noventa, el número de sus adeptos, tanto extranjeros como cubanos, registra un crecimiento exponencial. Hoy afluyen a Cuba numerosos extranjeros candidatos a la iniciación: muchos de ellos provienen del continente americano, principalmente de México, Venezuela y algunos de ellos de Colombia, pero también de ciertos países europeos como España, Italia, y en menor cuantía Suiza, Alemania y Francia. Con el fin de iniciarse, la mayor parte escoge Ciudad de La Habana, capital administrativa, económica y cultural del país, también marcada, en materia de práctica religiosa de origen yoruba, por el sello de la historicidad. Este fenómeno tiene una magnitud tal que una gran mayoría de los sacerdotes de Ifá y de la santería habaneros, repartidos en barrios muy disímiles, cuenta en la actualidad con algún ahijado extranjero en su descendencia ritual, sea en iniciaciones mayores o menores.

En este contexto, y cualquiera que sea el enfoque de investigación, ha devenido hoy imposible para el etnógrafo ignorar esta situación. Pocos trabajos sin embargo se han interrogado acerca de la incidencia que tiene en las prácticas locales. Al partir de una etnografía realizada en La Habana, este artículo propone precisamente bosquejar un cuadro general de sus implicaciones a distintos niveles. Pretende, además, que la creación —o voluntad de creación— de alianzas transnacionales por los iniciados habaneros, mediante el padrinzago ritual de extranjeros o la colaboración creciente con iniciados del exterior, exacerba los conflictos ordinarios que atraviesan la práctica cultural y modifica,

⁵ A lo largo del siglo xx, algunas de sus manifestaciones rituales centradas alrededor del baile, de la música y del canto habían efectivamente sido valoradas en su dimensión estética como parte de un “folclor afrocubano”. Hoy, todas las guías turísticas editadas en América y Europa consagran un capítulo al tema de las religiones afrocubanas. También indican los principales lugares donde se pueden apreciar espectáculos inspirados de este universo.

a escala más amplia, las relaciones de poder que unen diversos actores locales. Para aprehender en toda su sutileza el fenómeno enfocado, se evocará primero la organización sociológica de este sistema cultural, las lógicas individuales de evolución que engendra y las dinámicas agonísticas que les están intrínsecamente ligadas. Se describirán y analizarán luego las consecuencias generales de la presencia en la isla de extranjeros candidatos a la iniciación, en términos a la vez de exacerbación y de modificación de estas mismas lógicas de conflicto para, finalmente, resaltar los efectos últimos de esta situación acerca de las prácticas de ciertos grupos locales rivales, quienes son en particular atentos a la existencia de una red de iniciados extranjeros y quienes pretenden proyectarse tanto en el nivel nacional como en el transnacional.

INICIACIÓN, SACERDOCIO Y DINÁMICAS DE CONFLICTO

En Cuba, las personas acuden generalmente a la iniciación principal en la santería a causa de “problemas de salud”, expresión que recubre tanto disfunciones físicas como sociales o psíquicas.⁶ Aunque ciertas personas también recurren a la iniciación principal en Ifá en busca de un equilibrio general, la lógica simbólica de esta última tiende más bien a consagrar especialistas e intérpretes del oráculo de Ifá, en otros términos individuos —sólo hombres heterosexuales— específicamente destinados al sacerdocio. En todos los casos, tanto en la santería como en Ifá, estas iniciaciones, al hacer del neófito un iniciado —respectivamente un santero o un babalao— le abren la vía eventual del sacerdocio. En efecto, al cabo de un año de iniciación todo iniciado puede teóricamente acceder al sacerdocio, el cual consiste en prestar servicios religiosos de distinta índole (consultas adivinatorias, limpiezas rituales, sacrificios menores, etc.) y, ante todo, en la posibilidad de iniciar a nuevas

⁶ Al respecto *vid.* Kali Argyriadis. *La religion à La Havane. Actualités des représentations et des pratiques culturelles havanaïses*. París: Archives Contemporaines, 1999.

personas, es decir de crear su propia descendencia ritual. Si retomamos la terminología elaborada por Argyriadis y De la Torre, el sacerdocio consiste pues en pasar de la posición de actor “secundario” del sistema cultural a la de actor “eje” o “base”.⁷

Más allá del hecho de que, al asumirlo, la persona cumple con un destino que le fue marcado por la adivinación durante el proceso iniciático, el ejercicio del sacerdocio incluye intrínsecos beneficios. Éstos se entienden a la vez en términos de capital simbólico —prestigio y poder— y de capital económico —debido a la retribución de los servicios rituales prescrita en la mitología común a la santería y a Ifá—. El incremento de estos beneficios es esencialmente en función del número de personas que recurren de manera progresiva a los servicios rituales puntuales y, sobre todo, a las iniciaciones que el sacerdote, santero o babalao, se encuentra entonces en medida de realizar. La iniciación es literalmente concebida como un “(re)nacimiento”; estas personas serán unidas al sacerdote que escogieron por una relación de filiación ritual que se declina bajo el registro del padrinzago. El nuevo iniciado llamará a su iniciador “padrino” o “madrina”. Él mismo se convertirá en un “ahijado” de este último y se integrará a la comunidad o “familia” ritual formada por las demás personas iniciadas por su propio iniciador.⁸ Ahora bien, desde el punto de vista del “padrino”, un ahijado deviene alguien que, además de proporcionarle un provecho monetario al retribuirlo ritualmente para su iniciación, por la afiliación religiosa que contrae con él, agranda por una parte los rangos de su descendencia religiosa y, por ende, aumenta en un plano público su prestigio. Por

⁷ *Vid.* Kali Argyriadis y Renée de la Torre. “El ritual como articulador de temporalidades: un estudio comparativo de la santería y de las danzas aztecas en México”. Odile Hoffmann y Teresa Rodríguez (eds.). *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*. México: CIESAS-IRD-ICANH-CEMCA, 2007.

⁸ En el caso de Ifá, culto en esencia masculino, los iniciadores siempre son hombres. En la santería, este cargo puede indiferentemente ser asumido por un hombre o una mujer. En el resto del artículo y por comodidad gramatical se emplearán los términos genéricos de “iniciador” y “padrino”, ya no para designar un individuo de sexo masculino sino para referirse a esta función.

otra parte, entra en un plano privado en relaciones de parentesco ritual, definidas por la afinidad, la familiaridad y la ayuda mutua. Mediante la iniciación se teje pues una verdadera alianza —en el sentido amplio de la palabra— entre el iniciador y el iniciado, alianza que posee un fundamento ritual y cuyos beneficios son múltiples para ambas partes. En el nivel de la lógica que guía la progresión individual de un sacerdote o de un aspirante a serlo, el “reclutamiento” de ahijados representa pues un elemento fundamental.

En realidad, los diversos actores religiosos se ven así posicionados en un verdadero mercado religioso, según la terminología de Bourdieu, en el que los distintos especialistas están opuestos, debido precisamente al modo de organización del culto, por relaciones objetivas de rivalidad y de competencia.⁹

Tanto en Ifá como en la santería, en el ámbito estrictamente local, los iniciados se agrupan en efecto según relaciones restringidas de parentesco ritual alrededor de la figura de su iniciador. Forman así “casas religiosas” estructuradas según un principio jerárquico de senioridad: el prestigio y la autoridad son allí privilegios del “padrino”. A una escala más grande, las relaciones entre “casas religiosas” se piensan sin embargo sobre el estricto modo de la horizontalidad. Cada una vive y funciona de forma relativamente autónoma. En este contexto, el problema de la legitimidad, ligado a las dinámicas simbólicas y económicas mencionadas, se plantea con agudeza. Siempre está sujeta a negociaciones y las relaciones entre sacerdotes reposan entonces sobre dinámicas de afirmación, de autovalorización, de oposición y de diferenciación. El chisme, al tener como objeto principal la comparación permanente de su propia práctica ritual a la de los demás y reciprocamente, constituye pues el mecanismo elemental de estrategias de legitimación y des-

⁹ Acerca de la noción de “mercado religioso”, *vid.* Pierre Bourdieu. “Genèse et structure du champ religieux”. *Revue Française de Sociologie*, vol. XII, núm. 3, 1971, pp. 295-334. Sobre la noción de “relación objetiva”, *vid.* Pierre Bourdieu. “Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber”, *Archives Européennes de Sociologie*, vol. XII, núm. 1, 1971, pp. 3-21.

legitimación que tienden a afirmar sus propias competencias rituales en el mercado religioso.¹⁰

Esta configuración general, segmentaria y ancestral, hace de las dinámicas agonísticas un elemento estructural de este universo.¹¹ Sin embargo, en sus discursos, muchos iniciados tienden a considerar la situación planteada como el fruto del contexto en el que se desarrolla la práctica desde los años noventa. Más aún, algunos de ellos atribuyen explícitamente el nacimiento de estas lógicas de competencia a la llegada masiva de extranjeros en el mercado religioso.

LA INICIACIÓN DE EXTRANJEROS.

INCREMENTO DE LOS INTERESES EN JUEGO

Entender las razones de esta afirmación requiere el análisis previo del papel que desempeña la presencia de extranjeros en una descendencia ritual.¹²

¹⁰ En este medio, la noción de “tradición” está intrínsecamente ligada a la “casa religiosa”. La práctica ritual, aunque siga una lógica simbólica y principios básicos compartidos por todos, presenta cierta plasticidad y es susceptible de variar, en sus detalles, de una casa a otra. La complejidad de los rituales y la cantidad de secuencias que los componen nutren así *ad infinitum* el chisme, el cual puede tener como objeto el uso de ciertos ingredientes rituales (plantas, piedras, animales, etc.), la disposición del espacio ritual, los propios gestos rituales y su cronología, los cantos apropiados a tal ritual o su versión “ortodoxa”, etcétera.

¹¹ Varias etnografías más antiguas así como trabajos con carácter propiamente histórico sobre estas vertientes religiosas lo confirman. *Vid.*, entre otros, R. Lachatañeré. “La influencia bantú-yoruba en los cultos afrocubanos”. *El sistema religioso de los afrocubanos* [reedición de artículos de 1940-1946]. La Habana: Ciencias Sociales, 2001, pp. 205-216; L. Cabrera. *El monte. Igbo, Finda, Ewe orisha, Vititinfinda*. La Habana: Ed. SI-MAR S.A., 1996, p. 1; L. Cabrera. *Koeko Iyawó: Aprende novicia. Pequeño tratado de regla lucumi*. Miami: Library of Congress Catalog Card, 1980, pp. 182-184; D. H. Brown, *op. cit.*, pp. 10-108; y M. W. Ramos. “La División de La Habana: Territorial Conflict and Cultural Hegemony in the Followers of Oyo Lucumi Religion, 1850s-1920s”, L. Pérez y U. De Aragón (coords.). *Cuban Studies*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2003, pp. 38-70.

¹² La expresión “extranjeros” representa una categoría monolítica en el discurso de los iniciados cubanos. Está retomada como tal en este artículo, ya que, salvo mención explícita, la nacionalidad de estos extranjeros no es un elemento relevante en la comprensión del fenómeno estudiado.



FOTOGRAFÍA 1. Neófitas suiza en vísperas de su iniciación. Su madrina cubana le sirve la primera comida ritual.

El hecho de iniciar a extranjeros incrementa primero el capital simbólico del iniciador. En estas vertientes de culto esencialmente pragmáticas, la prosperidad de los ahijados después de su iniciación es siempre señal de la amplitud de las competencias del iniciador y constituye su puesta en escena. En Cuba, los extranjeros —que provienen de países del mundo occidental o de los dichos países en vías de desarrollo como lo son la mayoría del continente americano— son casi uniformemente percibidos como personas que gozan de una buena situación material y de cierta solvencia monetaria.¹³ Los que contraen lazos rituales procuran, además, si ya no era el caso antes, viajar regularmente a Cuba, lo cual viene a apoyar esta idea. Por otra parte, para un iniciador, el hecho de ser solicitado, o al menos escogido, por un extranjero para iniciarlo

¹³ Los salarios mensuales cubanos varían del equivalente de 6 a 40 dólares, y es evidente que, a pesar de no ser por tanto ricos, la totalidad de los extranjeros que vienen a Cuba, todas nacionalidades confundidas, gozan de ingresos ampliamente superiores a los de la población media cubana.

es claramente sinónimo de un reconocimiento de sus competencias rituales que trasciende o trascenderá las fronteras locales o nacionales, lo cual engendra a la vez prestigio y satisfacción personal. Es así que con frecuencia, en el marco de las dinámicas de autovalorización, los santeros y babalaos enumeran las nacionalidades de sus ahijados frente a los demás iniciados. Más aún, se refieren casi constantemente a estos ahijados extranjeros, a pesar de que los vínculos que guardan con ellos sean en ciertos casos muy tenues y hasta inexistentes.¹⁴

El padrinazgo de extranjeros también presenta ventajas más pragmáticas. Varios elementos deben ser tomados en cuenta. Existe en el padrinazgo en general, como hemos visto, cierta dimensión económica. Globalmente, la iniciación en la santería, y más aún en Ifá, representa una inversión enorme de parte del neófito: se cifra en miles de pesos cubanos para un cubano residente en la isla y en miles de CUC para un extranjero o un cubano del exterior (de 2 000 a 6 000).¹⁵ En el segundo caso, aunque también en menor medida en el primero, esto representa una ganancia consecuente para el iniciador así como para los demás oficiantes solicitados por el mismo y que perciben en todos casos un “derecho” ritual, es decir una remuneración por sus servicios. Además de ello, los beneficios materiales teóricamente implicados en la alianza ritual, según el principio de ayuda mutua entre padrino y ahijado, revisten aquí nuevas dimensiones. En la medida de sus posibilidades, un

¹⁴ Las referencias a ahijados cubanos residiendo en el exterior, cuya cifra se ha incrementado fuertemente en los quince últimos años, están a veces movilizadas en el mismo sentido.

¹⁵ En Cuba circulan dos monedas: el CUC o peso cubano convertible, equivalente al dólar americano, y la llamada “moneda nacional” o simple peso cubano. Un CUC equivale a 24 pesos cubanos. Los salarios son pagados en su mayoría en pesos cubanos. Sin embargo, al igual que todo lo brindado específicamente a los extranjeros, los servicios y productos de mejor calidad en el país se pagan en CUC. En cuanto a los llamados “cubanos del exterior”, se puede decir que representan una categoría intermedia. No son realmente extranjeros, pero tampoco son considerados cubanos con el mismo título que los de la isla. Desde el punto de vista insular, poseen todos los atributos del extranjero y, de hecho, gozan legalmente de los mismos privilegios (acceso a servicios diversos en la isla y movilidad personal ilimitada). Generalmente son así tratados, al menos en materia de dinero, como los extranjeros.

cubano traerá para su padrino comida, cigarros, café, etc., y le brindará su ayuda para diversos trámites o tareas domésticas. Pero un ahijado extranjero o un cubano del exterior, podrá provisionarle con productos inexistentes o difícilmente encontrables en la isla —medicamentos, ropa de buena calidad, otros innumerables objetos de la vida cotidiana e, incluso, ciertos ingredientes rituales—, así como facilitarle el acceso a servicios reservados para los extranjeros —entre otros ejemplos, la apertura de una línea telefónica móvil, el acceso libre a Internet, la renta de vehículos, etcétera—. En diversas ocasiones, después de la iniciación, los extranjeros que han sido iniciados también los ayudarán de forma financiera, indirecta o directamente, puntual o regularmente. En el caso de los iniciados procedentes de América Latina (México y Venezuela sobre todo), aunque también de España, es decir de países donde la santería e Ifá están relativamente conocidos y practicados por cierta parte de la población, se debe señalar que se puede instaurar un nuevo tipo de relación de clientelismo, donde el ahijado extranjero o cubano del exterior, a menudo en el marco de su propia progresión en el culto y porque esto le proporciona a su vez ciertos beneficios, lleva con regularidad a casa de su padrino cubano a personas de su país de origen para proceder a ceremonias religiosas.¹⁶

Finalmente, en todos los casos existe una posibilidad última: un viaje fuera de la isla. En efecto, no es inusual que la alianza ritual desemboque en un viaje para el iniciador, sea por la propia iniciativa de su ahijado extranjero o gracias a su ayuda para concretar un proyecto del iniciador.¹⁷

¹⁶ Aunque varios sacerdotes realizan iniciaciones en estos países, la iniciación en Cuba siempre goza del sello de una autenticidad, y hasta de una eficiencia ritual, superiores.

¹⁷ Aunque los trámites relativos a la salida son extremadamente onerosos (360 CUC como mínimo además del precio del boleto de avión), “viajar” representa un objetivo para muchos cubanos, omnipresente en las conversaciones cotidianas. En las representaciones de muchos equivale a la posibilidad de ganar dinero, sea, en el caso de los iniciados, por el ejercicio de su sacerdocio afuera o por cualquier otra vía. Esta posibilidad no es accesible para todos, así, el hecho de “haber viajado” se vuelve también fuente de cierto prestigio social al regreso a la isla.

Mediante el padrinzago de extranjeros, y en cierta medida de cubanos que residen en el extranjero, los iniciadores cubanos tejen alianzas transnacionales cuyos beneficios materiales son amplios y particularmente fuertes, y tienden a relegar a un segundo plano a aquéllos de orden simbólico. Es, al menos, lo que ocurre, como veremos enseguida, en las prácticas discursivas de deslegitimación que estructuran las relaciones entre sacerdotes.

CATEGORÍAS DE ACUSACIÓN Y RIVALIDADES EXACERBADAS

Al incrementar los beneficios que corresponden al ejercicio del sacerdocio, la presencia creciente de extranjeros candidatos a la iniciación en este mercado religioso habanero nutre rivalidades preexistentes y exagera las dinámicas de conflictos entre sacerdotes sin modificarlas a profundidad.

El hecho de tener ahijados extranjeros se convierte, en efecto, en un argumento de doble filo en los discursos de santeros y babalaos. Por una parte, les brinda prestigio; pero, por otra, les somete a posibles acusaciones de “explotación” de la religión, entonces considerada como vergonzosamente mercantilizada. Al evacuar todo beneficio simbólico, los iniciados efectivamente presentan como motivo de la competencia entre potenciales iniciadores un interés material, reducible a la ambición desmedida y condenable por sacar un provecho financiero de la práctica religiosa. Los santeros y babalaos deploran a coro este fenómeno que definen como una situación de “explotación” o de “comercialización” de la religión, sostenida por un proceso de “dolarización”, de “metalización” de sus iguales.¹⁸ En el marco de las iniciaciones de extranjeros, todo ello constituye en la actualidad un verdadero cargo de acusación entre iniciadores, designado por *Argyriadis*

¹⁸ En el lenguaje popular cubano, se puede decir de las personas que “se *dolarizan*”, que “se *metalizan*”. En estas dinámicas discursivas, al igual que en otros tipos de acusación como la de brujería malévola, el “metalizado” siempre es el otro.

bajo la denominación general de “acusación de mercantilismo”.¹⁹ Ésta en realidad no es nueva, deviene en este marco central en las tentativas de deslegitimación de la práctica de los pares (o de los demás iniciadores). Otra acusación íntimamente ligada a esta última es la de corrupción y degeneración de la práctica religiosa. Aspectos particularmente sujetos a chismes son las posibles modificaciones, adaptaciones y acomodaciones del sistema ritual en ocasiones observadas en el caso de iniciaciones para extranjeros, sean adoptadas por necesidades logísticas o a partir de peticiones del neófito. Ejemplos de ellas se encuentran en la posible reducción del tiempo de los ciclos rituales, en el hecho de raspar sólo una coronita de pelo en el centro de la cabeza en vez de raspar, como se hace usualmente, el cráneo íntegro del neófito, o en el hecho de otorgar al recién iniciado cierta libertad respecto de las obligaciones rituales que le corresponden, a veces a cambio del pago de “multas rituales”.²⁰ Estas acomodaciones también se practican a veces —algunas de ellas a menudo— en el caso de iniciaciones de cubanos de la isla. Cuando se trata de iniciaciones de extranjeros son, no obstante, asimiladas por los rivales a un afán de lucro que conduce a los oficiantes implicados a ser poco cuidadosos o respetuosos de la autenticidad y tradicionalidad de las prácticas rituales.

Del mismo modo, varios ejemplos de discrepancias y conflictos abiertos entre iniciados observados en el marco de iniciaciones de extranjeros revelan que revisten formas usuales en este medio. Subrayan que lo que releva de lógicas bastante comunes cuando la iniciación implica nada más cubanos de la isla, está sistemáticamente atribuido a la presencia de extranjeros cuando ellos son el centro de la actividad ritual. Muy frecuentes son las rupturas debidas a una redistribución juzgada desigual del dinero entre los oficiantes del rito. En realidad, ésta

¹⁹ Kali Argyriadis. “El desarrollo del turismo religioso en La Habana y la acusación de mercantilismo”. *Desacatos*, núm. 18, 2005, pp. 29-52.

²⁰ Para otros ejemplos *vid.* Silvina Testa. “La conquête de l’Est. Reconfigurations régionales de la santería cubaine”. Universidad París X-Nanterre, 2006, pp.180-185 [tesis de doctorado]

siempre lo es y representa en sí una fuente posible de conflicto, pero en el caso de la iniciación de un extranjero, es juzgada como prueba de la “metalización” del redistribuidor, es decir del padrino. Tan habituales son las rupturas entre dos sacerdotes acostumbrados a trabajar juntos, incluso un padrino y uno de sus ahijados que se convirtió en sacerdote, por el motivo de que uno supuestamente trató de “quitarle” al otro un ahijado extranjero (o a veces un ahijado potencial), lo cual también es moneda corriente con ahijados cubanos. Los ejemplos se podrían multiplicar y, lo vemos, evidencian finalmente lógicas vigentes en este mundo.

Sin embargo, habría que mencionar, en los casos más extremos, la irrupción de una práctica bastante nueva: las denuncias de los rivales en instancias oficiales, tales como la Oficina de Inmigración y Extranjería. Allí, el cargo de acusación sale con claridad del marco ritual para desplazarse a un nivel propiamente civil, y casi político, el motivo invocado es el alojamiento ilegal de un extranjero, lo cual expone al ciudadano cubano a una multa de alrededor de los mil CUC. Esta última alternativa ilustra así de forma magistral el incremento paroxístico de las lógicas de vigilancia que organizan la práctica cultural y de las dinámicas de conflicto propias a este mundo.

A modo de resumen, podemos afirmar que, en el nivel de estas redes rituales que se desenvuelven en una escena microlocal e implican actores “eje” o “base” tienen una proyección esencialmente local, las alianzas rituales transnacionales que los iniciadores contraen con ahijados extranjeros contribuyen a asentar, a reforzar su posición de poder, su estatus, su prestigio, en el barrio y en la ciudad, al mismo tiempo que, por ello mismo, atizan rivalidades subterráneas preexistentes y desencadenan lógicas agonísticas exacerbadas por la presencia de beneficios materiales presentes en la mente de todos

Sin embargo, la presencia de extranjeros candidatos a la iniciación no sólo alimenta las rivalidades entre sacerdotes que se desarrollan en un escenario microlocal. También influye, y esto es un fenómeno más reciente, a otra escala. Esta vez, implica grupos constituidos de sa-

cerdotes cuyos discursos y prácticas aspiran, ya no sólo a asentar una legitimidad propiamente local, sino que tienden a un reconocimiento a escala propiamente nacional y hasta transnacional.

GRUPOS CUBANOS EN VÍA DE INSTITUCIONALIZACIÓN E INICIADOS DEL EXTERIOR

A consecuencia del cambio de la posición oficial del gobierno respecto de la religión, varios grupos de sacerdotes, liderados en su mayoría por babalaos y con proyectos de institucionalización y de “ortodoxización” de las prácticas religiosas de origen yoruba, emergieron en la escena pública. Hasta ahora, su pluralidad ha contradicho su anhelo de unidad y engendrado nuevos antagonismos así como líneas suplementarias de fragmentación en la población religiosa. El paisaje de estos grupos está dominado, en términos de visibilidad, por uno de ellos: la Asociación Cultural Yoruba de Cuba (ACYC). Esta asociación es la única que goza en la actualidad de un reconocimiento legal en materia de religión de origen yoruba.²¹ No obstante, los grupos concurrentes no abandonaron sus propios proyectos, algunos de ellos están hoy en negociaciones con miembros del gobierno con el fin de lograr también cierto reconocimiento. Desde hace alrededor de quince años, todos se ven así comprometidos en luchas de poder acerbadas al tener como objeto el monopolio de definir la ortopraxis de estos cultos y de representarlos en esferas públicas.

²¹ La Asociación Cultural Yoruba de Cuba fue creada por una docena de babalaos habaneros y simultáneamente reconocida por el Estado cubano en 1991. Este último le otorgó un local en el corazón de La Habana Vieja, el barrio más turístico de la ciudad. Esta asociación pretende así representar, en su integralidad, la población iniciada del país así como unificar y centralizar, a largo plazo, el culto. Para más detalles acerca de este grupo y de los de que se van a tratar a continuación *vid.* Kali Argyriadi y Stefania Capone. “Santería y cubanía: les enjeux politiques de la transnationalisation religieuse”. *Civilisations*, vol. LI núms. 1-2, 2004, pp. 81-137, y Emma Gobin. “Les religions d’origine africaine à La Havane. Ethnologie d’une harmonie rêvée”. Universidad Paris X-Nanterre, 2003, pp. 89-103 [tesis de maestría].

La presencia en Cuba de extranjeros candidatos a la iniciación se convirtió, pues, en un elemento de peso en el marco de estas luchas. En este nivel, sin embargo, las alianzas tejidas con iniciados extranjeros, o más generalmente del exterior, no reposan en exclusiva sobre el parentesco ritual, sino más bien sobre afinidades de diferentes tipos, y son claramente estratégicas.²² Conforme a las lógicas antes señaladas, dichos grupos usan en sus discursos estas alianzas valorizantes para intentar influir en el juego de relaciones de poder locales, y cuentan con que una forma de reconocimiento fuera de las fronteras nacionales recaiga de alguna manera en el contexto nacional. Ciertos de ellos usan efectivamente las alianzas transnacionales que entablaron para tratar de contrarrestar su posición de marginalidad relativa en el nivel local. El grupo llamado Comisión Organizadora de la Letra del Año, competidor directo de la ACYC para ciertas actividades rituales colectivas, trata así de reivindicar su legitimidad superior mediante este argumento: tal vez no tenga, a diferencia de la ACYC, respaldo legal, pero puede enorgullecerse de contar en sus rangos con más de una centena de sacerdotes extranjeros. Más aún, la prensa extranjera cubre sus actividades y entrevista a sus líderes anualmente, y publica sus declaraciones en Internet y en periódicos extranjeros, norte y sudamericanos.

En realidad, todos los grupos en vía de institucionalización han tomado recientemente acta, implícito de que, a principios del siglo XXI, era tiempo de contar, de forma general, con los ya numerosos iniciados extranjeros, cuya cifra parece que seguirá creciendo. Prueba de ello es que la ACYC procuró en últimos tiempos tomar medidas para controlar este fenómeno y asentar en definitiva su ascendiente sobre los demás grupos. En enero de 2005, dicha asociación presentó un proyecto a la muy oficial “Oficina de asuntos religiosos”, órgano del comité central del Partido Comunista de la cual depende. Aquel texto preconizaba la inscripción obligatoria en la ACYC de todo extranjero que viniera a

²² Al respecto, es importante señalar que la mayoría de estos grupos funciona como asociaciones, con sistema de inscripción, cotización, etcétera.

iniciarse en Cuba así como el registro previo y obligatorio de su futuro iniciador, padrino o madrina. Sugería también que un certificado de la ACYC fuera necesario en los servicios de aduana aeroportuarios para que el extranjero, a la hora de partir, pudiera llevarse sus atributos religiosos.²³ Este proyecto —rechazado hasta ahora por las autoridades— poseía varios objetivos.

En primer lugar, hubiera permitido captar fieles extranjeros para la red propia de sacerdotes de la asociación y hasta garantizarse su monopolio. Al mismo tiempo, hubiera, de hecho, excluido a los grupos rivales al reducir con fuerza su posibilidad de trabar, en el futuro, alianzas transnacionales suplementarias. Representaba en tercer lugar una manera de asentar, por vía oficial, su autoridad en Cuba sobre los iniciados cubanos que contestan con frecuencia su legitimidad. Pero, más aún y ante todo, consistía en intentar erigirse frente a los extranjeros como único interlocutor válido en Cuba en materia de religión de origen yoruba. Efectivamente, esta iniciativa no se fundaba sólo sobre la consideración de una situación local y nacional que pretendía regular. Con ello, la ACYC deseaba conquistar una legitimidad oficial tendiendo a concretar sus pretensiones a la exclusividad de representar las vertientes religiosas cubanas de origen yoruba frente al exterior también, en el marco de un mercado religioso claramente percibido como transnacional.

DE LO NACIONAL A LO TRANSNACIONAL.

MODIFICACIÓN DE LAS RELACIONES DE PODER LOCALES

Durante los últimos años, tanto en Europa (sobre todo en España) como en otros países del continente americano, las religiones yoruba de África del Oeste —sus vertientes nigerianas ante todo— conocieron

²³ En cualquier nivel de iniciación, los iniciados reciben receptáculos de diversos materiales, formas y tamaños que materializan las entidades extrahumanas y cuyo cuidado les incumbe personalmente.

un auge paralelo al de las prácticas cubanas. Una verdadera red transnacional de practicantes de las religiones de origen yoruba, cuyo medio de contacto y espacio de intercambio privilegiado ha sido y sigue siendo Internet, también se ha constituido.²⁴

A pesar de ser, mediante el padrinazgo de extranjeros, actores activos de la transnacionalización religiosa, la mayoría de los iniciados cubanos se encuentra no obstante en una situación de aislamiento relativo respecto de este contexto transnacional y las informaciones acerca de los debates que animan esta amplia red le llegan en fragmentos.²⁵

El caso de los líderes de los grupos evocados es, sin embargo, sensiblemente distinto. Son en realidad actores que podemos identificar con claridad, por oposición a los actores “secundarios” y “eje” ya evocados, como actores “nodos”, es decir como actores “detentores de las claves de diversos contextos, incluyendo el transnacional” y que “manejan con facilidad sus códigos esenciales”.²⁶ Poseen mucho más datos que los demás actores habaneros sobre la implantación de sus prácticas religiosas fuera de su contexto de origen y, clave esencial, saben que las vertientes de culto yoruba de África representan, para ciertos practicantes, un modelo de tradición alternativo al cubano. Sus discursos

²⁴ Acerca de estos aspectos *vid.* Stefania Capone. “Les dieux sur le net. L’essor des religions d’origine africaine aux États-Unis”. *L’Homme*. núm. 151, 1999, pp. 47-74, y Alejandro Frigerio. “Internet y la creación de una esfera pública religiosa transnacional: practicantes ‘tradicionalistas’ y ‘diaspóricos’ de religiones afroamericanas en la web”. Ponencia presentada en el Coloquio Transnacionalización de las Prácticas Religiosas Neotradicionales Guadalajara, Jalisco, 22 al 24 de febrero de 2007.

²⁵ Recordemos que los cubanos de la isla no disponen libremente de internet y que son, además, limitados en sus posibilidades de circulación fuera del país.

²⁶ Kali Argyriadis y Renée de la Torre, “El ritual como articulador...”. La categorización aquí usada presenta la gran ventaja de escapar al enfoque de las relaciones entre iniciados en términos de dominados/dominantes, el cual, por la presencia permanente de la contestación y de la negociación de los estatus, es totalmente inadecuado para entender las relaciones que se desarrollan en este mundo. Ser un actor “nodo” no equivale, en ningún momento, a ocupar una posición de poder objetiva. Este mismo actor puede, por ejemplo, ser un actor marginal o marginalizado en un contexto local dado, como es mayoritariamente el caso aquí.

revelan, en efecto, que tienen una conciencia aguda de la existencia de esta red transnacional y de los debates que la atraviesan.

Esta toma de conciencia es en sí misma el fruto del fenómeno creciente de iniciaciones de extranjeros en los años noventa. Hace algunos años, estos actores “nodos” pertenecían a la masa de los iniciados “eje” y, precisamente mediante el padrinazgo de extranjeros o de cubanos del exterior, pudieron irse por un tiempo del país, en muchas ocasiones para dar conferencias religiosas u officiar en ceremonias. Se percataron así de la situación antes expuesta y, al mismo tiempo, entraron en redes nuevas con las cuales mantuvieron luego intercambios intensos, mediante desplazamientos físicos, correo postal y electrónico, lo cual los mantuvo y los sigue manteniendo informados de las polémicas que animan esta red transnacional. Han entendido, pues, que el público potencial de sus discursos y prácticas puede ser mucho más amplio que el nacional y que supera también el único público de extranjeros que viene iniciarse en Cuba, lo cual constituye como veremos, un factor de peso en los proyectos actuales que encabezan. En realidad, los conflictos recientes que vienen a actualizar los antagonismos preexistentes entre estos grupos son hoy esencialmente mediatizados por una voluntad convergente de inserción en estos marcos y debates transnacionales.

El caso de un conflicto sin precedente que tuvo lugar en La Habana a finales de 2004 y que, en realidad, inspiró directamente a la ACYC su proyecto de 2005 es paradigmático de ello. Surgió a partir de la iniciación de una mujer venezolana en el sacerdocio hasta entonces exclusivamente masculino en Cuba de Ifá. Esto hacía eco para un debate en la red transnacional acerca de la posibilidad de esta iniciación, en general negada en Cuba pero parte integrante de la tradición africana. El conflicto abierto opuso el grupo instigador de la iniciación, llamado Ifá Ìranlówó, a la ACYC. Además de revelar por primera vez en la escena pública las dinámicas agonísticas intrínsecas a este universo, este conflicto abierto también evidenció dos elementos: en primer lugar, la influencia sobre ciertas prácticas rituales y discursivas *a priori* locales

de las que atraviesan la red transnacional de practicantes de las religiones de origen yoruba y, en segundo, la aparición de un nuevo objetivo implícito consistente en conquistar la legitimidad a emitir un discurso religioso definiendo (o redefiniendo), desde la isla, la tradición cubana sobre el amplio mercado religioso transnacional de la religión de origen yoruba, frente a los iniciados del exterior.²⁷

En este conflicto, sí reencontramos las mismas lógicas que las que aparecen en el nivel microlocal cuando se trata de la iniciación de extranjeros, a saber la acusación de mercantilismo de los iniciadores y la de corrupción de la tradición, extremadamente fuertes en este caso. También se movilizaron estrategias de legitimación y deslegitimación inéditas de parte de ambos grupos, como la distribución masiva de panfletos, la organización de conferencias de prensa, el empleo de Internet y de tentativas de coerción, la introducción de categorías de acusación política como la de “disidencia”, el desarrollo de discursos distintos y particularmente complejos acerca de la noción de tradición nacional y, al mismo tiempo, el uso de argumentos rituales ajenos al contexto propiamente cubano así como del discurso de varios iniciados extranjeros. Si la controversia fue tan violenta, fue, es cierto, porque la iniciada era venezolana (dos mujeres cubanas habían ya pasado por esta iniciación en 2003 sin que haya habido ninguna reacción de parte de los grupos rivales), pero también, y ante todo, porque aquella modificación ritual constituía, por parte de Ifá Ìranlowó, un discurso en actos frente a los iniciados del exterior sobre lo que era o podía ser la tradición cubana.

En el marco de la temática tratada en este artículo, lo más importante es notar que este nuevo objetivo implícito se revela capaz de llevar al paroxismo los antagonismos anteriores y de engendrar nuevas estrategias de (des)legitimación así como de modificar por un tiempo las relaciones de poder de los grupos locales. En este conflicto, de grupo

²⁷ Acerca del primer aspecto, que no será tratado aquí, así como para el análisis detallado del conflicto, *vid.* Emma Gobin. “‘Innovation’, circulation, fragmentation. Ethnographie d’un conflit religieux à La Havane”. *Ateliers du LESC*, núm. 31, 2007 (<http://ateliers.revues.org/document411.html>), 23 de julio.

netamente marginal, Ifá Ìranlowó pasó a un primer plano en la esfera pública. Más aún, encontró fuertes apoyos en numerosas instituciones científicas del país –algunas de ellas dedicándose a estudios religiosos– así como en importantes intelectuales iniciados y no iniciados quienes, de forma paralela, condenaron los medios empleados por la ACYC en este conflicto, a pesar de su posición de autoridad relativa sostenida por su estatus legal. Al mismo tiempo, Ifá Ìranlowó se vio impulsado en la escena transnacional –esencialmente por el uso de Internet en el conflicto– como un interlocutor válido para ciertos iniciados de afuera favorables a su iniciativa. Estos últimos contribuyen hoy a fortalecer la nueva posición lograda por el grupo en este conflicto.



FOTOGRAFÍA 2. Babala(w)o nigeriano finalizando la iniciación “a la manera africana” de dos muchachos cubanos. La Habana, julio de 2006.

Así es como, a principios de 2006, un hombre mexicano, iniciado en la santería por un cubano y hasta ahora cercano a la ACYC, contactó por correo electrónico al líder de Ifá Ìranlowó y mantuvo correspondencia con él, lo que fue una consecuencia directa del conflicto que popularizó el nombre del grupo. Habiéndose ido a Nigeria para iniciarse en el culto de Ifá, este iniciado mexicano fue a Cuba, acompañado de su padrino nigeriano, a visitar al líder y a los miembros principales de Ifá Ìranlowó. Algunos meses después, en julio de 2006, el mismo padrino y otro babalao nigeriano volvieron a La Habana —siempre acompañados del ahijado mexicano y mediante su ayuda financiera—, con el fin de realizar, por primera vez en la isla y con Ifá Ìranlowó, una triple iniciación en Ifá a la “manera africana”. Éste fue un evento al cual asistieron alrededor de cincuenta o sesenta sacerdotes de La Habana, pero que fue rodeado de silencio por parte de los grupos rivales, aunque algunos de ellos fueron invitados. A los pocos días, la iniciación fue seguida de una conferencia dada por los nigerianos en el Centro de Antropología de La Habana, pero ésta estuvo a punto de ser anulada a última hora por causa de una llamada telefónica de la ya citada oficina de asuntos religiosos. La ACYC había denunciado la organización de esta conferencia sin autorización legal. Había además pretendido frente a los oficiales de dicha oficina que su objetivo era el de reclutar miembros así como el de recaudar fondos para una asociación fundada por los dos nigerianos con la complicidad de los huéspedes cubanos. Estos eventos confirmaron el uso de ciertas estrategias de deslegitimación y la existencia de luchas exacerbadas para garantizarse el monopolio interno al emitir un discurso sobre la tradición cubana legítima y sobre las posibles reformas a adoptar para su unificación y “ortodoxización”.

A modo de conclusión, se puede afirmar que la presencia de extranjeros candidatos a la iniciación en Cuba y la creación de alianzas con iniciados del exterior constituyen hoy un dato de gran relevancia en el análisis de ciertos antagonismos locales: exacerbaban los beneficios potenciales y las dinámicas que están en el corazón del vínculo ritual

así como las luchas de poder que son intrínsecas al campo religioso local. Sus efectos repercuten en varias escalas, cada una de ellas implicando distintas lógicas de evolución en el culto de los sacerdotes cubanos, lógicas que pueden ser consideradas de manera cronológica pero cuyo encadenamiento no es necesario. En cuanto a las novedades que introduce en las estrategias de deslegitimación respectivas, una constante parece destacarse, sea en el nivel microlocal o en el de grupos en vía de institucionalización. Se trata del desplazamiento de los conflictos religiosos a otras esferas de la vida social, lo cual se transparenta en el recurso creciente a categorías de acusación política y en el intento de movilizar instancias estatales para zanjar ciertos antagonismos.

En estas páginas, se trató de destacar cómo la actual posibilidad de entablar alianzas transnacionales influye sobre las relaciones entre iniciados cubanos de la isla, también se pueden vislumbrar elementos interesantes para entender sus relaciones con iniciados extranjeros o del exterior. Por medio de los casos estudiados, vemos fluctuar la posición de estos últimos. En las lógicas más comunes, son siempre vistos, es cierto, por los cubanos como “consumidores”, presas inocentes frente a los depredadores cubanos. Los cubanos son entonces implícitamente concebidos como los únicos detentores, a veces poco escrupulosos, del saber y de la tradición religiosa. Sin embargo, a medida que pasa el tiempo o que se profundizan las relaciones, los extranjeros pueden adquirir otro estatus, claramente perceptible en el último caso evocado. En éste, los cubanos van hasta conceder a iniciados del exterior una posición de poder relativo, una igualdad de conocimiento o, por lo menos, la posibilidad de ser un interlocutor válido respecto de lo que es la tradición religiosa. Este cambio se podía augurar, de cierta forma, a través de las nuevas relaciones de clientelismo que se crean, en ocasiones, en el nivel microlocal.

Más que nunca y con el fin de aprehenderlo mejor desde una perspectiva etnográfica y antropológica, el fenómeno de la transnacionalización religiosa debe ser enfocado a partir de la diversidad de relaciones que engendra.

BIBLIOGRAFÍA

- Argyriadis, Kali. *La religion à La Havane. Actualités des représentations et des pratiques culturelles havanaïses*. Paris: Archives Contemporaines, 1999.
- “El desarrollo del turismo religioso en La Habana y la acusación de mercantilismo”. *Desacatos*, núm. 18, 2005, pp. 29-52.
- “Les parisiens et la santería. De l’attraction esthétique à l’implication religieuse”. *Psychopathologie africaine*, vol. xxxi, núm. 1, 2001-2002, p. 17-44.
- y Stefania Capone. “Santería y cubanía: les enjeux politiques de la transnationalisation religieuse”. *Civilisations*, vol. LI, núm. 1-2, 2004, pp. 81-137.
- y Renée de la Torre. “El ritual como articulador de temporalidades: un estudio comparativo de la santería y de las danzas aztecas en México”. Odile Hoffmann y Teresa Rodríguez (eds.). *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*. México: CIESAS-IRD-ICANH-CEMCA, 2007.
- Bourdieu, Pierre. “Genèse et structure du champ religieux”. *Revue Française de Sociologie*, vol. XII, núm. 3, 1971, pp. 295-334.
- “Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber”. *Archives Européennes de Sociologie*, vol. XII, núm. 1, 1971, pp. 3-21.
- Brandon, Georges. *Santeria from Africa to the New-World: The Dead sell Memories*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 1993.
- Brown, David H. “Garden in the Machine: Afro-Cuban Sacred art and the Performance in Urban New Jersey and New York”. Yale University, 1989 [tesis de doctorado].
- Cabrera, Lydia. *El monte. Igbo, Fínda, Ewe orisha, Vititínfínda*. La Habana: Ed. SI-MAR S.A., 1996.
- *Koeko Iyawó: Aprende novicia. Pequeño tratado de regla lucumi*. Miami: Library of Congress Catalog Card, 1980.
- Capone, Stefania. “Les dieux sur le net. L’essor des religions d’origine africaine aux États-Unis”. *L’Homme*, núm. 151, 1999, pp. 47-74.

- *Les Yoruba du Nouveau Monde. Religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis*. París: Karthala, 2006.
- (coord.). *Psychopathologie africaine*. “Les pratiques européennes des religions afro-américaines”, vol. xxxi, núm. 1, 2001-2002.
- “Religions transnationales”. *Civilisations*, vol. LI, núms. 1-2, 2004.
- Frigerio, Alejandro. “Internet y la creación de una esfera pública religiosa transnacional: practicantes ‘tradicionalistas’ y ‘diaspóricos’ de religiones afroamericanas en la web”. Ponencia presentada en el Coloquio Transnacionalización de las Prácticas Religiosas Neotradicionales Guadalajara, Jalisco, 22 al 24 de febrero de 2007.
- Gobin, Emma. “Les religions d’origine africaine à La Havane. Ethnologie d’une harmonie rêvée”. Universidad París X-Nanterre, 2003 [tesis de maestría].
- “‘Innovation’, circulation, fragmentation. Ethnographie d’un conflit religieux à La Havane”. *Ateliers du LESC*, núm. 31, 2007 (<http://ateliers.revues.org/document411.html>), 23 de julio de 2007.
- Juárez Huet, Nahayeilli B. “Un pedacito de Dios en casa: transnacionalización, relocalización y práctica de la santería en la ciudad de México”. El Colegio de Michoacán, 2007 [tesis de doctorado].
- Lachatañeré, Romulo. “La influencia bantú-yoruba en los cultos afrocubanos”. R. Lachatañeré. *El sistema religioso de los afrocubanos* [reedición de artículos de 1940-1946]. La Habana: Ciencias Sociales, 2001, pp. 205-216.
- López Calleja, Sonia. *Diffusion des cultes afro-cubains à Paris et à Valencia: influence des processus cognitifs dans l’adhésion à une nouvelle religion*. Memoria de DEA, Universidad París X-Nanterre, 2005.
- Ramos, Miguel W. “La División de La Habana: Territorial Conflict and Cultural Hegemony in the followers of Oyo Lucumi Religion, 1850s-1920s”. L. Pérez y U. De Aragón (coord.). *Cuban Studies*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2003, pp. 38-70.
- Testa, Silvina. “La conquête de l’Est. Reconfigurations régionales de la santería cubaine”. Universidad París X-Nanterre, 2006 [tesis de doctorado].

TERCERA PARTE
ESPACIOS DE RELACIONES Y CIRCUITOS

ACERCA DE ALGUNAS ESTRATEGIAS DE LEGITIMACIÓN DE LOS PRACTICANTES DE LA SANTERÍA EN EL CONTEXTO MEXICANO

Kali Argyriadis

Institut de Recherche pour le Développement

Nahayeilli Juárez Huet

Posdoctorante en CIESAS-Occidente

La santería, a la par de otras religiones “afroamericanas”, forma parte de un amplio proceso de transnacionalización¹ coadyuvado por las tecnologías de comunicación, industrias culturales y la movilidad física (migración y turismo) de muchos de sus adeptos y creyentes situados en puntos geográficos diversos y unidos por medio de diversas redes transnacionales (rituales, políticas, artísticas).

La presencia de la santería cubana en México² puede situarse desde hace más cincuenta años, y la imagen que sobre ésta se ha construido en la sociedad mexicana ha cobrado distintos matices y particularidades a lo largo de su proceso de transnacionalización, el cual puede

¹ Vid. Stefania Capone. “La diffusion des religions afro-américaines en Europe”. *Psychopathologie africaine*, vol. xxxi, núm. 1, 2001-2002, pp. 3-16 ; “A propos des notions de globalisation et de transnationalisation”. *Civilisations*, vol. li, núms. 1-2, enero de 2004, pp. 9-21.

² El término “santería” se utilizará en el presente trabajo de manera genérica para referirnos también a su universo complementario de origen (catolicismo popular, espiritismo, palo mayombe, regla de Ifá). Vid. al respecto Kali Argyriadis. *La religion à La Havane. Actualité des représentations et des pratiques culturelles havanaïses*. Paris: Ed. des Archives Contemporaines, 1999; “Religión de indígenas, religión de científicos: construcción de la cubanidad y santería”. *Desacatos*, núm. 17, México, enero-abril de 2005a, pp. 85-106. Cabe aclarar que en México si bien sus practicantes y creyentes están familiarizados con dicho término, a menudo hacen referencia a que su denominación “más correcta” es “religión yoruba”, “religión lucumí” o regla de Ocha-Ifá, entre otras.

ser dividido en tres etapas. La primera podemos ubicarla en los años cuarenta y cincuenta, en la que las industrias culturales de la música y el cine fueron importantes mediadores en la construcción de una imagen “exótica” de algunos de los elementos pertenecientes a la misma, en especial la música y la danza.

A partir de 1959 comienza una segunda etapa en la que las olas migratorias de cubanos a Estados Unidos, después de este año, lograron generar a la larga otras opciones —además de Cuba— para aquellos mexicanos aún muy escasos, que se iniciaban en la santería: Miami, Los Ángeles, Nueva York. Es en esta segunda etapa que podemos observar los primeros cambios cualitativos de su difusión en el país, en especial en los años setenta y, al menos para el caso de la ciudad de México, podemos rastrear a los primeros mexicanos que no se iniciaron en el extranjero, aunque en realidad hasta este decenio la santería se mantenía bastante oculta y el número de sus practicantes no era significativo. En los años ochenta, tanto sus practicantes como aquellos que recurrían a consultar a los santeros iban en aumento, y sus estratos —hasta entonces predominantemente medios y altos— ahora se diversificaban, una apreciación que parece demostrarse cuando a finales de esta misma década el escándalo de los llamados narcosatánicos de Matamoros³ hace de la santería noticia nacional, asociándola de manera ambigua con el narcotráfico, la delincuencia y el satanismo.⁴

La década de los noventa marca el comienzo de una tercera etapa. En ésta, se empieza a apreciar una divulgación y visibilidad particularmente manifiesta y mucho más amplia de la santería en la capital y sus zonas conurbadas y también, aunque en menor medida, en otros estados del país tales como Veracruz, por ejemplo. Nuevos canales y ámbitos de difusión, consumo y oferta de la misma entran en escena, contrastando de manera muy notoria con lo que se observa en las

³ Santeros supuestamente vinculados con el narcotráfico fueron acusados de realizar “sacrificios humanos”.

⁴ *Vid.*, Nahayeilli B. Juárez Huet. “La santería dans la ville de Mexico: ébauche ethnographique”. *Civilisations*, vol. LI, núms. 1-2, 2004, pp. 61-79.

etapas anteriores de su transnacionalización, periodos en los que sus medios de divulgación predominantes eran por la vía “boca en boca” y la movilización de personas a través de las fronteras, a los que se vinieron a sumar después los diversos medios de comunicación masiva (televisión, radio, prensa, Internet).



FOTOGRAFÍA 1. Mercado de Sonora, espacio de comercialización de objetos para uso ritual y de parafernalia de santería y prácticas esotéricas. Imagen de la santa Muerte (der.) con algunos elementos simbólicos de Oyá, *orisha* de la santería. Mercado de Sonora, México, Df. Fotografía de Nahayeilli B. Juárez Huet.

A lo anterior se adjunta el entrecruzamiento y concurrencia de la santería con diversas tradiciones de arraigo prehispánico y colonial, prácticas del catolicismo popular, el espiritismo, el espiritualismo trinitario mariano y el *boom* que en los últimos años ha tenido una amplia gama de prácticas neoesotéricas, y que a través de los posibles

paralelismos y articulaciones de sus diversos elementos coadyuvan de manera importante en el proceso de su divulgación y relocalización en México.⁵

Sin embargo, a pesar de su difusión cada vez más palpable, la santería en México no está reconocida como religión. Se inserta dentro de un campo religioso que la coloca en franca desventaja respecto de algunas expresiones religiosas minoritarias, pero en especial con relación a la institución religiosa todavía hoy dominante: la católica. La sociedad en general no está familiarizada con su universo, y en numerosas ocasiones la percepción negativa que los mexicanos pueden expresar sobre ésta se nutre con frecuencia de experiencias personales o de terceras personas consideradas por las mismas como “desagradables” (sacrificio de animales, posesión), experiencias muchas veces entretejidas con imaginarios relacionados con la “brujería” y “cuestiones del demonio”; con la imagen difundida por diversos medios de comunicación (impresos y mediáticos), así como con la visión transmitida por algunos sacerdotes de la Iglesia católica o incluso de algunas denominaciones protestantes. Continuamente se le categoriza como “secta”, “falsa religión”, lo cual junto con su vinculación con el imaginario de lo demoníaco conforman representaciones que tienden a confinarla a la estigmatización.⁶

Por su calidad de “diferente” en relación con la institución religiosa dominante del entorno cultural en el que se inserta, y que a muchos todavía inquieta, a la santería se le atribuye una posición de “inferior” que encierra varios defectos e imperfecciones. Éstos se magnifican y resaltan cuando a la luz pública se le asocia no sólo al “satanismo”, sino también, como ya señalamos, a la delincuencia y a la droga. Una visión que pone de relieve también cómo en la tercera etapa de su proceso

⁵ Vid. Nahayeilli B. Juárez Huet. “Un pedacito de Dios en casa: transnacionalización, relocalización y práctica de la santería en la ciudad de México”. El Colegio de Michoacán, 2007 [tesis de doctorado].

⁶ Erving Goffman. *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2001.

de transnacionalización se inserta en un contexto político nacional en el que el narcotráfico y la delincuencia han cobrado en México dimensiones alarmantes, dándole así un sentido o reinterpretación social vinculados también a estas dinámicas específicas. Sin embargo, habría que hacer énfasis en que la santería no es una práctica privativa de los grupos que se desenvuelven en las esferas de actividades peligrosas (consideradas algunas como criminales y clandestinas) —como algunos medios han querido hacerlo ver—, sino, como ya se hizo mención, que abarca una gama de estratos mucho más amplia; aunque su atractivo en dicho ámbito tampoco podemos ignorarlo.

En este sentido, quizá se puede afirmar que el medio de inseguridad potencializa las posibilidades de su apropiación y el universo más amplio al que pertenece, como una instancia intercesora a través de la cual es posible activar y propiciar la protección y “favores” de entidades espirituales para actividades consideradas por estos interesados tan legítimas como otras. Por otra parte, la connotación de la santería como una “encarnación del mal” en términos de narco y delincuencia, podría ser una forma en la que algunas estructuras del Estado construyen sus propios “demonios” para justificar su incapacidad e incompetencia en áreas en donde son también parte del problema. A lo anterior debemos agregar que a pesar de su estigmatización, el atractivo que la santería genera entre muchos mexicanos lejos de disminuir parece mostrar una tendencia contraria, lo que refleja en parte cómo los individuos construyen sus creencias e imaginarios con lo trascendente al margen de la doctrina e institución eclesiástica, en especial si tomamos en cuenta que la mayoría de sus adeptos siguen considerándose católicos.⁷

Ahora bien, como respuesta al estigma que en torno de la santería se ha construido, se observa la puesta en marcha de lo que Frigerio, retomando a Snow, denomina “de estrategias acomodativas”,⁸ por medio de las cuales diversos actores se esfuerzan por alcanzar una recepción

⁷ Juárez Huet, “Un pedacito de dios en casa...”.

⁸ Alejandro Frigerio. “La expansión de religiones afro-brasileñas en el Cono Sur: representaciones conflictivas de cultura, raza y nación en un contexto de integración regional

factible de respeto y legitimidad en la sociedad mexicana, en la que si bien no podemos afirmar que de forma generalizada la condene, tampoco se muestra del todo favorable hacia su aceptación. Este mismo autor también ha señalado, que después de haber pasado por largos procesos de lucha, la posición social que las religiones afroamericanas —como la santería— han alcanzado en sus lugares de origen como parte de una herencia cultural común legítima tiene que ser readquirida al desplazarse a otros contextos. La vinculación de origen de estas religiones con narrativas identitarias de grupos étnicos locales o nacionales, es una de las características sobre las que si bien está cimentada su valor, al mismo tiempo se manifiesta como un factor que dificulta los intentos de sus practicantes de hacer extensivo dicho estatus a nuevos contextos, en los que, salvo algunas excepciones, se les considera como “verdaderas religiones”.⁹

Asimismo, habría que poner en relieve que las escalas, contextos y espacios de relación en los que los diversos adeptos de la santería se desenvuelven, necesariamente influyen en las posibles particularidades que sus estrategias de legitimación adquieren. En el presente texto, distinguimos dos niveles principales en las que éstas pueden ser operadas. En el primero, los esfuerzos por conseguir una recepción factible de respeto y legitimidad se hacen visibles en sus interacciones con la sociedad e instancias públicas y del Estado; al hacer uso de medios de comunicación, de instrumentos jurídicos o al participar en foros abiertos al público (académicos, culturales). En el segundo nivel, estos esfuerzos se dan más desde las “trincheras” individuales, por medio de la interacción directa y relaciones interpersonales entre iniciados y extraños a la religión, por un lado, y entre sus correligionarios o “rivales” y “competidores”, por el otro. De esta manera, trataremos de ilustrar a partir del caso del Distrito Federal y del puerto de Veracruz la forma

NAFTA-MERCOSUR”. Albuquerque: Universidad de Nuevo México, Working Paper Series, núm. 1, febrero de 2000, p. 8.

⁹ Alejandro Frigerio. “Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion”. *Civilisations*, vol. LI, núms. 1-2, 2004, p. 42.

en la que dichas estrategias son instrumentadas en estos dos niveles, las particularidades que el contexto nacional y “local” les imprimen, pero que al mismo tiempo están interrelacionadas. Para el primer caso, en el que la santería tiene mayor arraigo y desarrollo, haremos énfasis en las estrategias instrumentadas en un nivel social amplio, mientras que para el segundo, nuestro interés será destacar el nivel más individual.

BUSCANDO UNA LEGITIMIDAD EN LA SOCIEDAD MEXICANA.
SANTEROS EN EL DF

Consideramos importante señalar, primeramente, que las estrategias de legitimación que algunos de los practicantes de la santería han instrumentado en otros contextos —en especial en Estados Unidos—¹⁰ con el fin de lograr un reconocimiento de la misma como una religión y contrarrestar los estigmas que acerca de ésta se han difundido en el nivel social, han tenido una influencia notable en las propias estrategias de los practicantes en México, tanto cubanos como nacionales. Entre las posibilidades más comunes que se muestran como factibles para dicho propósito, éstas se centran principalmente en dos direcciones: la primera consiste en abrir espacios (académicos, culturales, artísticos, mediáticos) que permitan expresar y difundir el cuerpo de creencias y prácticas desde la perspectiva de los creyentes o de algunos elementos de sus prácticas religiosas, haciendo énfasis en su aporte y valor cultural; y la segunda, conformar agrupaciones o asociaciones religiosas reconocidas legalmente.

Respecto de la primera, habría que señalar *grosso modo* que la valoración de los aspectos artísticos (música y danza), estéticos y culturales de la santería, sobre todo a partir de su tercera etapa de transnacionali-

¹⁰ Vid. al respecto Kali Argyriadis y Stefania Capone. “Cubanité et santería. Les enjeux politique de la transnationalisation religieuse (La Havane–Miami)”. *Civilisations*, vol. LI, núms. 1-2, enero de 2004, pp. 81-137. Stefania Capone. *Les Yoruba du Nouveau Monde. Religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis*. París: Karthala, 2005.

zación, han confluído con el interés de mostrarla como una expresión cultural no solamente cubana, sino también perteneciente a un legado africano en América digno de ser enaltecido. Y si bien, al menos para el caso del Distrito Federal, aún no se aprecian hasta el momento entre sus practicantes –varios de los cuales han participado en estos foros– discursos identitarios que la reivindiquen como un patrimonio cultural propio de las poblaciones de origen africano en México, dichos espacios ofrecen la posibilidad hasta cierto punto de “atenuar” el estigma que sobre la santería pesa. Varios de sus adeptos consideran que su participación en eventos abiertos a un público ajeno al “verdadero” conocimiento de sus prácticas resulta de fundamental importancia, para que al menos dicho público pueda tener “una idea de la base real de la religión”. Estos ámbitos no se reducen a temáticas culturales, pues en años más recientes se observa la participación de algunos –también de nacionalidad cubana– en foros académicos en los que han tenido la oportunidad de expresar y discutir sus puntos de vista acerca de la religión que profesan y de lo que de ésta se tiende a pensar y decir. Otros han tenido la oportunidad de expresar estas opiniones en algunos medios de comunicación, como la prensa, televisión, la radio e Internet.

Entre otros ejemplos podemos señalar el caso de la Revista *Santería Ciencia y Religión*, cuyos articulistas y editores eran sobre todo de nacionalidad cubana (residentes en México, Cuba y Estados Unidos) y mexicana. Fue publicada por primera vez en 1993 y para 1999 podía ser adquirida en varios estados de la república mexicana. Esta revista conformó uno de los primeros espacios de comunicación impresa que dio voz a los diversos devotos y practicantes de la santería para exponer, entre otros aspectos, su postura respecto del estigma que sobre la misma existe. Con frecuencia aparecían exhortaciones a unirse en la lucha común conducida por otros iniciados, sobre todo en Estados Unidos, en aras de lograr un reconocimiento legítimo de su religión.

En algunos programas de la radio y televisión algunos practicantes también han sido invitados a discutir y exponer ante el público cuál

es el *corpus* de creencias y prácticas de la santería. Por ejemplo, el *babalawo*¹¹ cubano Leonel Gámez, residente en México desde hace más de diez años, fue invitado a mediados de los noventa a un programa de televisión de difusión importante y dedicado en dicha ocasión a la santería, en el que también participaron dos sacerdotes, uno católico y otro protestante. Justamente en esta emisión varios de los estigmas que hemos venido señalando acerca de la santería salieron a flote y los argumentos que esgrimió Gámez para contrarrestarlos pueden escucharse igualmente en la voz de muchos otros de sus correligionarios. Por ejemplo, respecto del frecuente calificativo de secta con el que se le tilda a la santería, Gámez hizo énfasis en que esta religión, cuyo origen lo remitió a África (específicamente Ile Ife, Nigeria), no es una secta en contraste con "... la religión cristiana [que] es una secta derivada de las escrituras bíblicas antiguas ... Las verdaderas escrituras las poseen los judíos de ahí Cristo sacó sus interpretaciones y por lo tanto es una secta derivada de las escrituras del viejo testamento".

Con referencia al tema de los narcosatánicos, señaló que si un practicante "de esta religión" es narcotraficante y lo arrestan, casi de forma automática ya es narcosatánico, pero que nadie hablaba de "narcocatólicos" cuando las prisiones están llenas de ellos. También aclaró que la santería no adora "fetiches" como le imputan, pues "toda religión se basa en imágenes, pinturas, piedras ... nosotros nunca hemos llamado fetiche al Cristo de madera en la cruz ...". Ante el comentario de que la santería es un negocio redondo en el que todo se cobra, replicó que en la Iglesia "toda ceremonia también tiene sus precios", que oscilan según el lujo con la que se lleve a cabo.

En años más recientes algunos practicantes también han optado por instrumentar estrategias que persiguen una legitimación a través de la vía jurídica, es decir la conformación de agrupaciones o asociaciones reconocidas legalmente. Hasta antes de 1992 el Estado mexicano

¹¹ El *babalawo* que en yoruba significa "padre del secreto" es el sacerdote especialista en la adivinación del oráculo de Ifá. Dicha jerarquía es comúnmente reservada para hombres heterosexuales.

sólo reconocía la libertad individual de credo religioso; con la reforma al artículo 130 de la Constitución y después reafirmada con la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público que entró en vigor en julio de 1992, se reconoció el derecho a la expresión de la fe de manera colectiva, creando así la figura jurídica de asociación religiosa.¹² En noviembre de 2003 entró en vigor el reglamento de esta ley, en el que se agregaron algunas disposiciones específicas respecto de varios artículos de la misma. La ley y su reglamento contienen, sin embargo, algunos “candados” que reducen las posibilidades de registro para algunos grupos interesados en este último.

Su aplicación, como ya ha puntualizado Carlos Garma, presenta varios aspectos problemáticos para algunos grupos religiosos que no pertenecen a las iglesias establecidas para quienes en realidad esta ley fue elaborada.¹³ A este respecto cabe hacer notar que si bien aquellas asociaciones religiosas que han sido registradas como tales conforme a la ley gozan de ciertas ventajas sobre los grupos que no cuentan con dicha calidad jurídica (exención de impuestos, celebración de actos de culto público en bienes propiedad de la nación, utilización de medios de comunicación masiva —no impresos— para transmitir algunas de sus celebraciones, propagar su doctrina, identificación jurídica, etc.), en realidad los derechos y obligaciones estipuladas por la misma no siempre son compatibles o adecuados con el cuerpo de creencias, prácticas y organización de las agrupaciones religiosas minoritarias.

Por ejemplo, para el caso de los practicantes de la santería cabe destacar que iniciarse en esta religión implica también formar parte de una casa de santo o familia de religión, organizada por relaciones de parentesco ritual conformadas por ahijados y padrinos o madrinan, quienes

¹² Roberto Blancarte. “El contexto socio-histórico en el proceso de las reformas constitucionales en materia religiosa”. Patricia Galeana (comp.). *Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y desencuentros*. México: Archivo General de la Nación, 1999, p. 257.

¹³ Carlos Garma Navarro. “La situación legal de las minorías religiosas en México: balance actual, problemas y conflictos”. *Alteridades*, año 9, núm. 18, julio-diciembre de 1999, pp. 138-139.

son las cabezas de las mismas. Se trata de redes rituales transnacionales que agrupan iniciados de diversas nacionalidades. Sin embargo, no existe una institución o jefe supremos reconocidos explícitamente como tales, que regulen y administren la creencia y práctica de sus adeptos o que normen u organicen la acción que éstos emprenden; es decir, no hay una institución centralizadora y suprema como se observaría por ejemplo para el caso del catolicismo. A lo anterior debemos sumar la constante reconfiguración de dichas redes y la diversidad de variantes rituales que caracterizan a las diferentes casas de santo, además de las frecuentes pugnas en torno de las competencias rituales y “modelos de tradición religiosa”.

En este sentido sería muy difícil pensar, al menos hasta el momento, en la posibilidad de crear una asociación religiosa que representara y aglutinara de manera amplia y “oficial” a los practicantes y creyentes de la santería en el país o al menos a una parte importante de dicha población. Lo que se observa en su lugar son escasas iniciativas de algunos líderes religiosos, que si bien persiguen una formalidad jurídica que a la larga pudiese generar cierta legitimidad social, se enfrentan no sólo con los obstáculos que implica la propia estructura que organiza las relaciones de las familias de religión y las dinámicas que las caracteriza, sino también a los propios lineamientos de esta ley.

De acuerdo con la información proporcionada por la Dirección General de Asociaciones Religiosas, hasta finales de 2004 no se tenía ningún trámite de solicitud de registro de alguna agrupación que practicara la santería. Sin embargo, sabemos de al menos dos casos que intentaron explorar dicha posibilidad, aunque finalmente no lograron concretarla. Por consejo de algunos funcionarios de dicha dependencia así como de los asesores particulares de las agrupaciones en cuestión, se optó por un registro pero de una naturaleza jurídica distinta a la religiosa. En ambos casos se decidió por una denominación civil, ya que los trámites requeridos para el registro en materia religiosa resultaban, según explican, “más complicados”. Para el caso de la Asociación Ile Ifá de México, constituida legalmente en julio de 2003 y al parecer la

primera relacionada con una religión afroamericana en la ciudad capital, la sugerencia fue aceptada, pero “no quitan el dedo del renglón” sobre las posibilidades que puedan tener en el futuro para cambiar su naturaleza jurídica; a este respecto su líder expresa: “Yo creo que mejor lo empezamos así, que vean realmente que esto es algo serio y ya con el tiempo yo creo que lo aceptarán como una sociedad religiosa”.

Respecto del Templo Internacional Africano de Curación y Enseñanza, una rama en México de HATTAF Internacional¹⁴ de acuerdo con uno de sus miembros, uno de los principales requisitos para obtener el registro jurídico tenía que ver con el hecho de que el inmueble en el que realizan sus ceremonias, como es el caso común de los practicantes de la santería en general, es un domicilio particular. De acuerdo con la Ley de Asociaciones Religiosas, éstas deberán registrar los bienes inmuebles que adquieran, posean o administren, los cuales habrán de ser destinados para los fines propuestos por la asociación. Es así que ningún miembro estaba dispuesto a registrar su domicilio como un bien inmueble en esas condiciones, dado los riesgos que esto implicaría en caso de que dicha agrupación desapareciera.

Asimismo, otro obstáculo particular al que se enfrentan estas asociaciones en materia de leyes tiene que ver con la cuestión del sacrificio de animales, uno de los fundamentos principales de esta religión.¹⁵ Justamente éste es uno de los aspectos que le impide registrarse como asociación religiosa, a diferencia de lo que sucede en su constitución como asociación civil, a través de la cual cobijan bajo un giro de carácter cultural no lucrativo prácticas como la antes citada.

¹⁴ HATTAF, por sus siglas en inglés, significa: Healing, Teaching and Tourism Temple of African Faith International.

¹⁵ En la santería, el sacrificio de animales es parte de las diversas ofrendas que reciben los *orishas*. Entre otros motivos éstos pueden ser utilizados con la finalidad de llevar a cabo rituales de limpieza en donde se transfiere al animal en cuestión el mal que aqueja al que lo ofrece; o en las diversas ceremonias de iniciación en las que la sangre es vertida en los receptáculos de los *orishas* como “alimento” y su carne es parte del banquete que se ofrece a los invitados y participantes.

En lo que se refiere específicamente en materia legislativa, para el caso del Distrito Federal, de acuerdo con la Ley de Protección a los Animales que rige a dicha entidad –publicada en la *Gaceta Oficial* de dicha entidad en febrero de 2002– está prohibido el uso de animales en la celebración de ritos y las prácticas de sacrificio de éstos que no estén destinados para el consumo humano, no pueden efectuarse en la vía pública y sólo están permitidas por razones humanitarias (sufrimiento, enfermedad, incapacidad, trastornos seniles), con excepción de aquellos que signifiquen una amenaza para la salud, para la economía o un peligro para la sociedad. Asimismo se estipula entre otros aspectos que tales prácticas o bien la mutilación de algún animal sólo podrán efectuarse bajo el cuidado de un especialista o persona debidamente autorizada.

Por último, quisiéramos hacer hincapié en que los intentos de algunos religiosos en México por obtener una personalidad jurídica de los grupos que encabezan pueden encontrar sus motivaciones no sólo dentro de la arena religiosa más local, sino también dentro de la arena transnacional en la que se desenvuelven, pues los líderes fundadores de las asociaciones anteriormente mencionadas están vinculados con el llamado movimiento de “reafricanización” o “retorno a las raíces”, el cual se observa en el ámbito transnacional y enaltece y revalora el origen cultural yoruba además de perseguir el reconocimiento del “la religión de los *orishas*” como una religión universal.¹⁶ En este sentido el reconocimiento jurídico o “formal” puede convertirse en un recurso simbólico de prestigio y también político que busca “amparar” un estatus transversal y capitalizable en distintas arenas y contextos.¹⁷ Un fenómeno que se observa igualmente en otros contextos, como en Cuba, en donde las asociaciones culturales permiten el acceso al debate a escala transnacional sobre la “tradición yoruba” o sobre la cuestión

¹⁶ Respecto del movimiento de reafricanización transnacional *vid.* Stefania Capone. *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*. París: Karthala, 1999; Alejandro Frigerio, “Re-Africanization...”.

¹⁷ Para el caso de México, *vid.* Nahayeilli B., Juárez Huet, *op. cit.*, 2007.

crucial del reconocimiento de la misma como religión universal fundadora de todas las marcas de “civilización”: monoteísmos, ciencia y medicina moderna, grandes corrientes filosóficas.¹⁸

BRUJOS JAROSCHOS Y SANTEROS.

UN ESTUDIO DE CASO EN EL PUERTO DE VERACRUZ

A raíz de su creciente desarrollo en la capital, la santería ha empezado a desenvolverse también, aunque de manera todavía mucho más incipiente, en otras ciudades del país, lo cual genera nuevas estrategias de legitimación/acomodación más propiamente locales, que trataremos de ilustrar en el presente texto a partir del caso de un centro religioso veracruzano, que gira en torno de un personaje clave: la guía del templo. Éste se organiza de una manera muy jerárquica y se extiende a partir de su actor “eje” —la guía— en una red que abarca, además de Veracruz, ciudades como el Distrito Federal, Cancún y La Habana.

En la actualidad, en el puerto de Veracruz la santería se inserta dentro de un mercado religioso “popular” extremadamente rico, similar al que se encuentra en todas las ciudades de México: el culto a los santos y a las vírgenes en primer lugar, base común o “puente cognitivo”¹⁹ esencial en la implicación de los mexicanos con la santería; el espiritismo, las prácticas locales llamadas de “brujería” o “curanderismo”, el culto a la santa Muerte y, en fin, las múltiples prácticas neoesotéricas emergentes.²⁰

¹⁸ Kali Argyriadis. “Ramas, familles, réseaux. Les supports sociaux de la diffusion de la santería cubaine (Cuba-Mexique)”. *Journal de la société des américanistes*. núm. 91-2, 2005b, p. 167.

¹⁹ Alejandro Frigerio. “Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur”. *Alteridades*, año 9, núm. 18, julio-diciembre de 1999, pp. 5-17.

²⁰ Vid. respecto de las prácticas neoesotéricas Cristina Gutiérrez Zúñiga. *Nuevos movimientos religiosos. La nueva era en Guadalajara*. México: El Colegio de Jalisco, 1999; Miguel Hernández Madrid. “Entre las emergencias espirituales en una época axial y la mercantilización contemporánea de los bienes de sanación”. *Desacatos*, núm. 18, mayo-agosto de 2005, pp.

Al igual que en la capital, en Veracruz es frecuente que los santeros (cubanos y mexicanos) se preocupen por explicar a sus clientes²¹ (y de vez en vez a los medios de difusión locales) que la santería es, por un lado, una “religión tradicional cubana de origen yoruba”, con una historia “que se remonta varios milenios atrás” y que, por otro lado, no es satánica, sino que contrariamente a esta idea, en realidad se inscribe dentro de un espíritu cristiano de tolerancia y de amor hacia el prójimo, cuya práctica es compatible en muchos sentidos con la práctica de la religión católica.

Por otra parte, hay que señalar que estas estrategias que buscan mermar el estigma en el terreno de las relaciones interpersonales se han visto favorecidas de manera indirecta por los discursos y las representaciones positivas de la santería que se observan desde hace aproximadamente quince años, y que son vehiculadas por medio de espectáculos, talleres de música y de danza, conferencias, festivales y fiestas locales diversas inscritas dentro del movimiento de la “tercera raíz”.²²

En efecto, los intelectuales y los artistas implicados en la “red de promotores de la cultura afro en México” —como ellos mismos se autoproclaman— han enfatizado sobre todo el repertorio musical y coreográfico “afrocubano”, especialmente cuando el énfasis se hace en los

15-28; Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, “Lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas”. *Desacatos*, núm. 18, mayo-agosto de 2005, pp. 53-70.

²¹ Con este término se designa comúnmente a aquellos consultantes interesados en los servicios que ofrecen los iniciados en la santería: lectura de oráculos, “limpias”, “trabajos”, etcétera.

²² Este término se refiere comúnmente al aporte de las poblaciones de origen africano a la cultura y mestizaje de México. Los estudios acerca del tema fueron inaugurados por Aguirre Beltrán (*vid. La población negra de México: estudio etnohistórico*. México: FCE, 1989). Fue sin embargo hasta 1980 que Guillermo Bonfil Batalla institucionaliza el programa “La tercera raíz”, que reúne investigadores y artistas mexicanos en la militancia por el reconocimiento, el estudio y la valorización del aporte africano a la identidad mexicana (*vid. al respecto el estudio realizado por Odile Hoffmann. “Negros y afromestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado”. Revista Mexicana de Sociología*, núm. 1, enero-marzo de 2006, pp. 103-135). Este movimiento forma parte a su vez de una amplia red transnacional de intelectuales y artistas vinculados entre otros con el programa “La ruta del esclavo” de la UNESCO.

aportes africanos a la cultura regional local. De esta manera, además de proponer una visión de la santería como religión de “gente estudiada”, han contribuido a la construcción de una identidad *jarocho* que insiste claramente sobre la “caribeidad” y más en específico sobre la cubanidad de la región (en oposición con las otras regiones del país). Paralelamente, la investigación etnográfica permite observar de qué manera, en Veracruz, los fenotipos asociados con la negritud permanecen estigmatizados, mientras que la referencia a un posible ancestro africano que permita hacerla explícita es con frecuencia “corregida” por la referencia a un ancestro cubano, cuya oscuridad de piel sería entonces “más aceptable”.²³

Dentro de este marco, varios santeros del puerto buscan la manera de anclar localmente su legitimidad jugando dentro de su red ritual o “familia de religión”,²⁴ y en cada espacio geográfico que recubre la misma, con una identidad múltiple cubano-jarocho-mexicana y en cierta medida “indígena”.

El caso de Déborah ilustra de una manera muy interesante este fenómeno. Antes de convertirse en guía de su templo, Déborah (que cuenta hoy con 52 años de edad) empezó su carrera religiosa como médium espiritista. Descubrió su *facultad* a una edad muy temprana y aunque en un principio esto generó no sólo el asombro sino también el

²³ Este fenómeno recubre a su vez una ambigüedad: es cierto que la “cubanidad” del jarocho es valorada a través de todo el imaginario positivo que acarrea (sensualidad, elegancia, aptitudes para el arte, el baile, la música y la fiesta, inteligencia, valentía), fenómeno que Juan Antonio Flores Martos calificó de “gusto por travestirse de lo mismo”. *Portales de música. Una etnografía del puerto de Veracruz*. Xalapa: Universidad Veracruzana, 2003, p. 391. Sin embargo, en la realidad cotidiana los cubanos residentes en Veracruz son frecuentemente víctimas de actitudes racistas y xenófobas, independientemente del color de su piel. El estereotipo se invierte entonces y se les acusa de lujuriosos, presumidos, depravados, deshonestos y violentos.

²⁴ En la santería la transmisión religiosa se hace mediante ceremonias de iniciación en las cuales los iniciadores son llamados *padrinos* y los novicios *ahijados*. Los *ahijados* de los mismos *padrinos* se llaman entre sí *hermanos de religión*. Estas familias rituales forman amplias redes llamadas también *ramas*. Para un análisis de la organización de las redes rituales, *vid.* Kali Argyriadis, “Religión de indígenas...”, y Nahayeilli B. Juárez Huet, “Un pedacito de Dios en casa...”.

rechazo de sus padres, fueron éstos quienes la llevarían eventualmente a un centro espiritista en el Puerto para que *desarrollara* su *facultad*. Déborah considera su don como una “misión” de la que no puede librarse. En este centro, descubrió tanto los rezos y preceptos de Alan Kardec como algunas técnicas curativas que ella misma denomina “indígenas” (v.gr. “sacar objetos del cuerpo”), así como imágenes provenientes de otros universos religiosos. Los miembros de dicho Templo formaban parte de una asociación transnacional de espiritistas de varios países de América y Europa. En este contexto, los *hermanos* espiritistas de Brasil obsequiaron a este templo la imagen de una mujer de piel blanca, vestida de blanco caminando en el mar bajo la luna, con perlas y estrellas brotándole de las manos, y conocida en Veracruz bajo los nombres de Yemayá,²⁵ “Lucero de la mañana” o “Flor blanca del universo”. Esta última apelación, que hace explícita referencia a la santa Muerte, designa para Déborah la faceta “encarnada” de la misma, bajo la forma de “una bellísima mujer de pelo largo, vestida de novia, pero que cuando volteas se le ve su cara de esqueleto”. Déborah sostiene que al ver esta imagen se identificó rápidamente con aquella mujer hasta el punto de “extasiarse” (posesión) a menudo con ella y finalmente tomarla como guía espiritual de su propio templo (Templo Flor Universal Yemayá), fundado en 1993.

Déborah es una ferviente lectora y compiladora de todo lo que se puede encontrar en los mercados (de Veracruz, de Sonora en el DF) y en Internet sobre temas llamados por ella “esotéricos”. Dentro del marco de la competencia feroz que agita el mundo de los curanderos en el Puerto, busca distinguirse de sus rivales y contrarrestar la acusación de bruja de la que es objeto mediante el empleo de un discurso

²⁵ En la santería cubana, Yemayá es la deidad (*oricha* [término que junto con *orisha* se utilizará de manera indistinta a lo largo del presente documento, *oricha/orisha*) del mar y de la maternidad y está relacionada con la virgen negra de Regla (municipio de Regla, La Habana). Se representa bajo la forma de una mujer negra de piel, vestida de azul. Sin embargo, en el imaginario umbandista brasileño (culto afrobrasileño nacido en Río de Janeiro de donde proviene esta imagen), Yemayá es vista como una mujer blanca (agradecemos esta precisión a Stefania Capone).

inspirado por el vocabulario científico: “cirugía espiritual”, “abrir el canal energético”, “magnetizar el agua”, “medicina holística”. A lo anterior se suma su habilidad en el ámbito de los negocios: comercializa toda una serie de objetos derivados con la imagen de Yemayá (veladoras, amuletos, playeras, discos), la cual fue rápidamente retomada y comercializada también por los yerberos de los mercados veracruzanos. A pesar del disgusto que esto le ocasionó y que incluso la llevó a hacer demandas judiciales para obtener los derechos de propiedad (*copyright*) sobre dicha imagen, reconoce que esta difusión “pirata” contribuye a su notoriedad, la cual mantiene viva mediante una participación regular en la prensa local (crónicas en un periódico, emisoras de radio y televisión).



FOTOGRAFÍA 2. Mercado Hidalgo, Veracruz. Puesto de doña Lupe. Veracruz, 2005. Fotografía de Kali Argyriadis.

En sus inicios (entre 1993-1998), el Templo tuvo una orientación *chamanística*. Déborah tomaba cursos de danza con un chamán radicado en el DF (a quien contactó por medio de una revista) que con frecuen-

cia visitaba Veracruz para impartir clases y respaldarla en ceremonias y curaciones. Sin embargo, al paso del tiempo este enlace fue perdiendo fuerza, simultáneamente Déborah consolidaba su posición de líder en el grupo. Al final vino la ruptura, cuando –según afirma– descubrió que el chamán sólo quería aprovecharse de ella económicamente.²⁶

Durante 1998, Déborah curó al familiar de un *hermano* del centro espiritista en el cual había estado involucrada. Este *hermano* veracruzano era santero: residía y trabajaba en Cancún en donde había conocido a algunos artistas cubanos que lo introdujeron a la santería y que finalmente fungirían como mediadores para que realizara su ceremonia de iniciación en La Habana.²⁷ De acuerdo con Déborah, fue él quien le explicó:

Oye, Yemayá y La santísima Muerte no es la misma y en la santería la muerte le llamamos Oyá, y Yemayá es la virgen o la diosa de las aguas y es muy diferente y no se llevan porque hay un *patakí*²⁸ que dice que antes Yemayá era la dueña del panteón y Oyá la dueña del mar y que se lo cambiaron.

Precisamente en este momento, el conflicto con los demás devotos de la santa Muerte en el Puerto se agudizaba: algunos ya habían empezado a cuestionar la relación entre la santa Muerte y Yemayá, aunque nunca se atrevieron a cambiar la imagen, ya muy popular para entonces. Déborah se aferró entonces a este *patakí* y decidió adentrarse en la santería, también siguiendo la lógica competitiva local que conduce

²⁶ Las acusaciones de mercantilismo nutren constantemente las luchas de poder entre los curanderos del Puerto, junto con las acusaciones de brujería malévola, charlatanería e ignorancia.

²⁷ Cada santero es hijo simbólico de un *oricha/orisha* en particular, el cual es asentado o coronado simbólicamente y ritualmente en su cabeza durante la ceremonia de iniciación llamada “coronación de santo”, a la que también se le refiere como “hacer santo”.

²⁸ Los *patakís* son relatos de un tiempo pasado que hablan sobre el origen del mundo, del paso de los *orishas* en la tierra; de sus diferentes atributos y caminos y la naturaleza de sus relaciones, así como de las situaciones y dificultades que enfrentaron y las soluciones que ante éstas esgrimieron. En la actualidad estos relatos no sólo se transmiten oralmente sino que una vasta parte de los mismos están recopilados en diversos textos sobre la materia.

a los rivales a buscar siempre algo inédito para protegerse y actuar en contra de sus enemigos. Recibió los *guerreros* y los *collares*²⁹ con este *hermano* que consideró desde entonces como su padrino de santería. Poco a poco fue introduciendo referencias y prácticas rituales santeras en su templo, y en 2006 durante un viaje a La Habana, adquirió con los padrinos de su padrino niveles iniciáticos mayores. En la actualidad, organiza viajes colectivos a Cancún para que sus *médium* y seguidores más fieles reciban a su vez los *guerreros* de manos de su padrino y se prepara para viajar nuevamente a Cuba y “hacerse santo”.

En La Habana, tanto su padrino como ella han negociado su estatus. Cabe subrayar que en este caso la red de amistades (en Cancún) y las redes rituales conformadas por el grupo espiritista (en Veracruz) preceden y priman sobre la integración en la familia de religión (transnacional). Por ser amigos, *muerteros*³⁰ y jarochos, “se hacen respetar” por sus interlocutores cubanos. No son considerados al igual que cualquier otro cliente mexicano, o para retomar las palabras de sus parientes rituales cubanos: “chilangos curiosos que se le puede meter cualquier cuento”. Un ejemplo que ilustra muy bien esto, es el hecho de que a pesar de que previa a la ceremonia de iniciación en la santería, existe un procedimiento ritual a través del cual se determina qué *oricha* deberá ser coronado simbólicamente en la cabeza del néofito, en el caso de Déborah y su padrino, éstos lograron imponer su deseo de que tal *oricha* fuera Yemayá y no otra deidad, aunque también habría que decir que estos casos, lejos de ser excepcionales, ponen de manifiesto

²⁹ Objetos preparados ritualmente y considerados como parte de los niveles iniciáticos dentro de la santería, aunque de un “menor nivel” respecto de la ceremonia de santo o de “coronación de santo”.

³⁰ Término que en Veracruz designa a las personas que se “extasian” con espíritus de difuntos o que tienen la facultad de comunicarse con ellos. En La Habana esta facultad propia de los espiritistas es considerada por una gran mayoría de religiosos como complementaria de los rituales santeros. Por ejemplo, para iniciarse en la santería se requiere primero realizar una investigación espiritual, donde el futuro novicio aprenderá quiénes son los espíritus o muertos que lo acompañan, protegen y aconsejan, cómo trabajar con ellos y cómo desarrollarlos

las frecuentes rivalidades entre especialistas rituales.³¹ Pero sobre todo cabe precisar que esta familia de religión cubana se trata de apegar de manera férrea a una manera de hacer las cosas “a la antigua, como nos enseñaron nuestros abuelos”, lo cual significa para ellos darle especial importancia a los muertos y a “la parte espiritual” en general. Por lo tanto reconocen y admiran la *mediumnidad* de sus dos ahijados veracruzanos. Saben que ellos ya tienen “su pueblo” (clientes y fieles) en México y elogian sus facultades: “¡tiene tremendo muerto, mi respeto la verdad!”. Déborah, además, funda su legitimidad ritual en una de sus *muertas*, una cubana santera “negrita” llamada Natalia, identificada y entregada³² por su padrino, quien fue “la que la trajo a Cuba”. Por su parte, su padrino, al realizar una misa espiritual en La Habana, “descubre” que su abuela era cubana y espiritista.

En este caso, que puede ser considerado como extensivo a otros, el espiritismo, ligado a la peculiaridad de la “cubanidad de los jarocho”, fungen claramente como “puentes cognitivos” y matrices de legitimidad y reconocimiento mutuo dentro del espacio de relaciones o red-básica que constituye la familia de religión santera, permitiéndole a los ahijados jarocho, a pesar de su posición subordinada como santeros, de hacer valer una posición de igualdad y hasta de superioridad como espiritistas. En La Habana, la multipertenencia y complementariedad (en este caso entre el espiritismo y la santería) de las redes rituales cubanas resultó aquí totalmente movilizadas.³³ Pero a su vez, ya de regreso al Puerto, Déborah mantiene muy claramente su posición de superioridad sobre sus fieles: como espiritista y también mediante su nuevo

³¹ Se trata de casos muy comunes también en La Habana, que pueden surgir sobre todo cuando se trata de “jalar ahijado extranjero”, ya que introducir una duda sobre el *oricha* que tiene que ser coronado equivale a cuestionar la capacidad ritual del especialista que determinó en un primer momento la identidad de este *oricha*.

³² Bajo la forma de una muñeca negra.

³³ Cabe notar que esto hubiese sido mucho más difícil en el marco de la corriente “tradicionalista” de los santeros que impulsa la organización en asociaciones en México DF. Ésta no reconoce el espiritismo como práctica y fuente legítima de conocimiento religioso, por ser “sincrética” y no proceder de la “tradición africana”.

estatuto de santera (como futura madrina de los demás y primera entre todos sus rivales devotos de la santa Muerte en “hacerse santo”). Frente a otros santeros del Puerto, aunque varios tengan más años de iniciación que ella, todavía su antigüedad y notoriedad en esta localidad la mantiene en una posición privilegiada.

A GUISA DE CONCLUSIÓN

Dentro del campo de redes transnacionales de los adeptos de la santería, el Distrito Federal puede ubicarse como un lugar nodo y de tránsito, ya que esta entidad se ha consolidado paulatinamente como una opción preferente de iniciación en esta religión para los mexicanos no sólo de dicha entidad sino de varios puntos del país. En la actualidad parece concentrar el mayor número de santeros y *babalawos* en el nivel nacional, y cuenta con la materia prima y recursos humanos suficientes para las distintas ceremonias de iniciación. Sin embargo, de forma paralela las iniciaciones en el extranjero se mantienen, y dentro de las mismas, Cuba permanece como uno de los destinos privilegiados para dichos propósitos, ya que simbólicamente es considerada como “la cuna” de la santería. En recientes fechas, África (específicamente Nigeria) se ha erigido igualmente como una fuente simbólica de la tradición vinculada con el incipiente movimiento de reafricanización que se observa en la ciudad de México, la cual, a pesar de ser un lugar nodo, no es considerada aún como portadora legítima de la “tradición”, lo que la posiciona en una situación de “inferior”, cuyo estatus tiende a ser extensivo a los sacerdotes de dicho origen.

Las estrategias que algunos practicantes de la santería han instrumentado en un nivel social más amplio aún no han logrado concretar acciones colectivas de impacto significativo en dicho terreno. Lo que no significa que se le deba restar importancia a las que se han podido llevar a cabo, pues a pesar de que no existe en realidad un frente común amplio que busque el reconocimiento de la santería como asociación

religiosa, hay que hacer hincapié en que el mismo contexto mexicano y las características propias de la red de sus practicantes lo impide. Es decir, a pesar de las numerosas alianzas específicas, siempre en recomposición de sus diversos practicantes y de los discursos que insisten sobre la cohesión y el origen común, este fenómeno parece permanecer fundamentalmente acéfalo. Multilocalizado, es atravesado por problemáticas culturales, étnicas, raciales y políticas fuertemente ancladas en sus contextos nacionales respectivos.

En contraste, en otras ciudades del interior, como Veracruz, la santería no ha cobrado aún la misma importancia en su difusión y crecimiento, y las estrategias de legitimación de sus adeptos buscan posicionarse no sólo ante los sacerdotes de origen cubano —como se observa igualmente para el caso de la ciudad capital— sino también respecto de sus rivales locales, brujos, curanderos y líderes de grupos de rezos a la santa Muerte, quienes proponen servicios similares de “sanación espiritual” o “trabajos” para contrarrestar los infortunios de la vida cotidiana, sin cuestionar nunca la posición del catolicismo como religión hegemónica.

Asimismo, hay que señalar que en el ámbito nacional, específicamente en lo que se refiere a la Iglesia católica, la santería no parece aún figurar en el mismo nivel de preocupaciones de la jerarquía católica mexicana respecto de otros nuevos movimientos religiosos: las llamadas “sectas” —que no es un calificativo privativo de la santería— o “nuevas espiritualidades”, como podría ser el caso de new age.³⁴ Sin embargo, en fechas más recientes la condena explícita contra este movimiento ha traído a colación a la santería como parte de la lista oficial de prácticas que forman parte de “todo aquello que no es de Dios”. En este sentido, la frecuente referencia “negativa” o no a la Iglesia católica por parte de los practicantes de la santería en México, puede ser considerada como una de las estrategias acomodativas más frecuentes de los mismos, tanto en un nivel individual como social. Podríamos distinguir

³⁴ *Vid.* a este respecto a Cristina Gutiérrez Zúñiga, *Nuevos movimientos religiosos...*

así dos tipos generales de estrategias que pueden o no contraponerse a la Iglesia católica y que dependen del contexto en el que se instrumenten. A la primera podríamos llamarla “estrategia de legitimación extensiva”, la cual busca o recalca el vínculo y semejanza con varios aspectos de una religión aceptada como legítima, tratando así de hacer extensivo dicho carácter a la propia, y que al menos para el caso del Puerto de Veracruz es la que hasta el momento ha permanecido como predominante.

En lo que respecta a la ciudad de México, la legitimación extensiva puede igualmente crear un vínculo con una cultura africana ancestral (como se observó para el caso de Gámez, *cf. supra*), que al considerarse como la cuna de la humanidad, trata de validar su continuidad y por tanto eliminar su carácter desacreditable respecto de las instituciones religiosas dominantes y de arraigo en el país (y el mundo). Entre los iniciados de la Regla de Ocha-Ifá, son “los *babalawos*” los que tienden a hacer referencias a África y no necesariamente al catolicismo, cuyos elementos dentro de la religión muchas veces tratan de eliminar. Cabe añadir que la valorización de un origen cultural africano también se observa a través de los intentos de algunos practicantes de dar un carácter intelectual a la religión que profesan, lo que Capone ha denominado “reafricanización”.³⁵

Igualmente esta estrategia de legitimación extensiva se hace con referencia a Cuba, al erigirse como un lugar simbólico de legitimación de la santería; o con una cultura cubana presentada como parte de la identidad local como se observa particularmente para el caso de Veracruz.

La segunda estrategia acomodativa la designamos como “estrategia de contrapeso”, la cual busca equilibrar o moderar los argumentos que “la contraparte” se supone ha esgrimido contra los afectados, resaltando ciertos elementos de la misma que son interpretados como similares: “En la Iglesia también se toma sangre de Cristo”(haciendo

³⁵ Stefania Capone, *La quête de l'Afrique...*

referencia al sacrificio de animales en la santería); “existe la devoción de santos en sus representaciones materiales (imágenes)” (como se observa para el caso de la santería); “nosotros también tenemos nuestras “escrituras” (es decir, el oráculo de Ifá)”;

“en la Iglesia también hay que pagar por las ceremonias” (en la santería hay que dar “derechos”). O señalando sus tropiezos como “más graves”: “nuestra religión no llegó destruyendo templos ni la cultura de los otros; nosotros sacrificamos animales pero ustedes sacrificaban al negro que lo hacía, etc.”; o bien, intentado revertir sus propias acusaciones: “Ustedes son una secta, lo nuestro es religión que viene desde la formación del mundo”; “el diablo viene de las escrituras bíblicas”; “el abuso sexual también lo cometen los curas”; “ustedes también cobran”. Lo anterior se observa muy claramente para el caso del *babalawo* cubano Leonel Gámez (cf. *supra*), que en México y dentro de la red transnacional de la que forma parte goza de una posición de legitimidad y autoridad religiosa relativamente reconocida.

En fin, los contextos que determinan la utilización ya sea de una y otra estrategia, o ambas, tienen que ver con situaciones en las que aquellos que se consideran en cierta desventaja respecto de su aceptación, crédito y legitimidad, buscan defenderse, eliminando o al menos ponderando algunos de los estigmas con los que frecuentemente se les asocia, en el que subyace, claro está, el reto por conseguir el estatus de su religión como tal y que no sólo se realiza en escenarios públicos más amplios, sino también, como se señaló previamente, desde las iniciativas individuales y los ámbitos más privados.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo. *La población negra de México: estudio etnohistórico*. México: FCE, 1989.

- Argyriadis, Kali. *La religion à La Havane. Actualité des représentations et des pratiques culturelles havanaïses*. París: Ed. des Archives Contemporaines, 1999.
- “Religión de indígenas, religión de científicos: construcción de la cubanidad y santería”. *Desacatos*, núm. 17, México, enero-abril de 2005a, pp. 85-106.
- “Ramas, familles, réseaux. Les supports sociaux de la diffusion de la santería cubaine (Cuba-Mexique)”. *Journal de la société des américanistes*, núm. 91-2, 2005b, pp. 153-183.
- y Stefania Capone. “Cubanía et santería. Les enjeux politique de la transnationalisation religieuse (La Havane—Miami)”. *Civilisations*, vol. LI, núms. 1-2, enero de 2004, pp. 81-137.
- y Nahayeilli, B. Juárez Huet. “Santería y africanía. Procesos de relocalización en la ciudad de México y el Puerto de Veracruz”. Ponencia presentada en las Jornadas de estudio del grupo de investigación sobre Translocalización y relocalización de lo religioso, IDYMOV (CIESAS/IRD/ICANH), México, DF, 16 de mayo de 2006.
- y Nahayeilli B. Juárez Huet. “Sobre las lógicas de las redes transnacionales de la santería cubana: una construcción etnográfica a partir del caso La Habana-ciudad de México”. Francis Pisani, Natalia Saltalamacchia y Arlene Tickner (eds.). *Las redes transnacionales en la cuenca de los huracanes*. México: LASA, 2007 (inédito).
- Blancarte, Roberto. “Modernidad, secularización y religión en el México contemporáneo”. Carlos Martínez Assad (coord.). *Religiosidad y política en México*. Universidad Iberoamericana, 1997 (Cuadernos de Cultura y Religión 2).
- “El contexto socio-histórico en el proceso de las reformas constitucionales en materia religiosa”. Patricia Galeana (comp.). *Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y desencuentros*. México: Archivo General de la Nación, 1999.
- Cabrera, Lydia. *Yemayá y Ochún*. Nueva York: C.R. Publishers, 1980 (Colección del Chicherikú).

- Capone, Stefania. *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*. París: Karthala, 1999.
- “La diffusion des religions afro-américaines en Europe”. *Psychopathologie africaine*, vol. xxxi, núm. 1, 2001-2002, pp. 3-16.
- “A propos des notions de globalisation et de transnationalisation”. *Civilisations*, vol. LI, núms. 1-2, enero de 2004, pp. 9-21.
- *Les Yoruba du nouveau monde. Religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis*. París: Karthala, 2005.
- De la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga. “Lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas”. *Desacatos*, núm. 18, mayo-agosto de 2005, pp. 53-70.
- Flores Martos, Juan Antonio. *Portales de múcar. Una etnografía del puerto de Veracruz*. Xalapa: Universidad Veracruzana, 2003.
- Frigerio, Alejandro. “Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur”. *Alteridades*, año 9, núm. 18, julio-diciembre de 1999, pp. 5-17.
- “La expansión de religiones afro-brasileñas en el Cono Sur: representaciones conflictivas de cultura, raza y nación en un contexto de integración regional NAFTA-MERCOSUR”. Albuquerque: Universidad de Nuevo México, *Working Paper Series*, núm. 1, febrero de 2000, pp. 1-26.
- “Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion”. *Civilisations*, vol. LI, núms. 1-2, 2004, pp. 39-60.
- Garma Navarro, Carlos. “La situación legal de las minorías religiosas en México: balance actual, problemas y conflictos”. *Alteridades*, año 9, núm. 18, julio-diciembre de 1999, pp. 135-136.
- Goffman, Erving. *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2001.
- Gutiérrez Zúñiga, Cristina. *Nuevos movimientos religiosos. La Nueva Era en Guadalajara*. Zapopan: El Colegio de Jalisco, 1999.
- Hernández Madrid, Miguel. “Entre las emergencias espirituales en una época axial y la mercantilización contemporánea de los bienes de sanación”. *Desacatos*, núm. 18, mayo-agosto de 2005, pp. 15-28.

Hoffmann, Odile. "Negros y afromestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado". *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 1, enero-marzo de 2006, pp. 103-135.

Juárez Huet, Nahayeilli B. "La santería dans la ville de Mexico: ébauche ethnographique". *Civilisations*, vol. LI, núms. 1-2, 2004, pp. 61-79.

— "Un pedacito de Dios en casa: transnacionalización, relocalización y práctica de la santería en la ciudad de México". El Colegio de Michoacán, 2007 [tesis de doctorado]

UNA RELIGIÓN “INCLUSIVA” PANAFRICANISMO E IDENTIDAD “AKAN” EN ESTADOS UNIDOS*

Pauline Guedj

LESC/Université de Paris X-Nanterre

Desde los años sesenta, el campo religioso afroamericano de Estados Unidos está caracterizado por la aparición de nuevas religiones pensadas como “africanas”. Entre éstas, el culto “yoruba”¹ —nacido del encuentro de las teorías del nacionalismo cultural y de la aparición de religiones afroamericanas, la santería sobre todo, en las ciudades del Este del país— fue objeto de varios estudios.² Esta literatura supo demostrar cómo, a partir de los años sesenta, algunos militantes afroamericanos usaron la santería y sus dioses, los *orisha*, para investigar acerca de lo que consideraban como su cultura africana ancestral. Así pues, estos practicantes habrían operado progresivamente la transmutación de su identidad religiosa santera en identidad étnica, reivindicando su

* Traducción del francés de Kali Argyriadis.

¹ La identidad yoruba reivindicada por los afroamericanos es el producto de una construcción identitaria y no la expresión de un origen étnico real. Con el fin de diferenciar bien estos “yoruba de la diáspora” de los africanos, utilizaré aquí el término de “yoruba” americanos para designar a los negros norteamericanos practicantes de esta religión. En una misma lógica, se calificará a los miembros del movimiento “akan” de “Akan” americanos.

² Acerca del movimiento “yoruba” *vid.* entre otros a George Brandon. *Santería from Africa to the New World: The dead sell memories*, Indianapolis y Bloomington: Indiana Press University, 1993; Stefania Capone. *Les Yoruba du Nouveau Monde. Religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis*. Paris: Karthala, 2005; Kamari Clarke. *Mapping Yoruba Networks. Power and Agency in the Making of Transnational Communities*. Durham y Londres: Duke University Press, 2004; así como el artículo de Stefania Capone presente en esta obra.

pertenencia a una etnia “yoruba” desterritorializada, de la cual serían en adelante los representantes en el otro lado del Atlántico.

Respecto del tema de la formación y la evolución del movimiento “akan”³ en Estados Unidos (el segundo movimiento religioso “africano” nacido en esta época), este artículo mostrará cómo la empresa de reconstitución de una identidad étnica africana en la comunidad negra estadounidense se acompaña, sin embargo, casi siempre de la reivindicación de un sentimiento de pertenencia a una entidad panafricana.⁴ Veremos cómo gracias a un conjunto de innovaciones rituales los adeptos del movimiento “akan” americano se han forjado una religión llamada “inclusiva”, capaz de darle sentido a su empresa de búsqueda de los orígenes.

EL NACIMIENTO DEL MOVIMIENTO “AKAN”

El movimiento “akan” nació en 1965 cuando un percusionista afroamericano, Gus Edwards, salió de gira con su compañía de danza a África Occidental. Antes de su salida, Edwards ya se había implicado en la valorización de la herencia africana de las poblaciones afroamericanas de Estados Unidos. Había fundado en 1947 una asociación cultural denominada The Ghanas, la cual organizaba cursos de danza

³ Acerca del movimiento “akan” *vid.* Duchesne y Guedj. “Akonedí ne voyage pas. La formation d’un réseau transnational akan entre le Ghana et les États-Unis”. Laurent Fourchard, André Mary y René Otayek, (eds.). *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l’Ouest*. París. Karthala: 2005; así como Pauline Guedj. “A Nation within Nations: nationalisme afro-américain et réafricanisation aux États-Unis”. *Civilisations*, vol. LI, núms. 1-2, 2004, pp. 23-38; Pauline Guedj. “Du panafricanisme à la réafricanisation: formation et actualité du mouvement akan aux États-Unis”. *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 91, núm. 1, 2005, pp. 93-112; y Pauline Guedj. “Le chemin du Sankofa: religion et identité ‘akan’ aux États-Unis”. Universidad de París X Nanterre, 2006 [tesis de doctorado].

⁴ Numerosos movimientos llamados “neotradicionales” reivindican a la vez su pertenencia a una entidad “étnica” y a una comunidad global, transcendente. Es por ejemplo el caso de los neoindios, estudiado por Jacques Galinier y Renée de la Torre en el presente libro: a la vez aztecas y panamericanos.

y exposiciones acerca de África en la YMCA⁵ de Harlem. Algunos años más tarde instituyó en Nueva York, en complicidad con Walter King, futuro "rey del yoruba de América", el orden espiritual de *Damballa Hwedo*, cuyas prácticas mezclaban ritos akan, yoruba y voodoo. Finalmente, a principios de los años sesenta, después de haberse rebautizado como Dinizulu en honor a un jefe zulú de la actual Sudáfrica, Gus creó su compañía de danza africana a la cual llamó The Dinizulu African Dancers, Singers and Drummers, y cuyas prestaciones durante distintos festivales de música afroamericana fueron muy apreciadas. En 1965, mientras que la compañía comenzaba a gozar de cierta notoriedad en Norteamérica, Dinizulu y sus bailarines volaron a África Occidental donde participaron en numerosas manifestaciones culturales. La gira pasó por Nigeria y Costa de Marfil, pero fue en Ghana donde el líder de la compañía residió más tiempo y donde encontró al que iba a convertirse en su *alter ego* africano.

En Ghana, Dinizulu pasó varios días en Accra, donde efectuó investigaciones acerca de las tradiciones occidentales africanas y akan en particular. Frecuentó, para ello, las bibliotecas de la universidad de la ciudad, y tomó como guía a Amantefio, un representante en hierbas y especias que le hizo descubrir varios sitios de la región. Fue entonces Amantefio el primero en indicarle a Dinizulu la presencia de un santuario de religión "tradicional" muy popular, situado en Akwapem, en la ciudad de Larteh Kubease, a algunos kilómetros de Accra. Este santuario se llamaba el *Akonedí shrine*, y su sacerdotisa principal, Nana Ekua Oparebea, encabezaba entonces una asociación muy valorada en el país, cuya vocación era reunir a todos los sacerdotes "feticheros" y médicos tradicionales de Ghana.

Intrigado, Dinizulu decidió dejar Accra para ir a residir algún tiempo en Larteh Kubease, donde esperaba conocer a Nana Oparebea. Allí fue acogido calurosamente por la sacerdotisa, la cual le abrió las puertas de su santuario y le enseñó los rudimentos de las creencias y

⁵ Young Men Christian Association.

de los rituales que en éste se realizaban. Para Nana Oparebea, la llegada de este americano constituía una oportunidad para extender su red de influencia y acentuar el papel de unificadora de las tradiciones ghanesas y africanas que Nkrumah le había otorgado nombrándola presidenta de la Ghana Psychic and Traditional Healing Association.⁶

En el transcurso de la visita de Dinizulu al *Akonedi Shrine*, Oparebea le propuso al americano efectuar una sesión de adivinación (*reading*) durante la cual sería, sin lugar a dudas, pensaba ella, capaz de informarlo sobre los orígenes de sus antepasados y sobre la realidad de su misión en Ghana y América. Dinizulu aceptó y es ésta la adivinación que constituye para numerosos “Akan” americanos el acto fundador del movimiento.

Durante la sesión, Nana Oparebea le reveló a Dinizulu que sus antepasados habrían sido originarios de un pueblo akan vecino y descendientes del mismo clan paternal de la sacerdotisa. Además, Dinizulu y Oparebea recibieron en esta adivinación la misión divina de ir en busca de estos negros americanos que, como Dinizulu, tendrían antepasados akan originarios de Ghana y más concretamente de la región del Akwapem, alrededor de Larteh.

Dinizulu, “misionero” del *Akonedi shrine* en América, se vio entonces recibir el título de *omanhene*, “jefe de los Akan de América”, y fue rebautizado como Nana Yao Opare Dinizulu, *Nana* designando el título honorario otorgado a un mayor, *Yao* el día de la semana en que éste vino al mundo, un jueves, y *Opare* un nombre consustancial al clan de sus “antepasados”, clan paternal de la sacerdotisa principal del *Akonedi shrine*. Por último, en esta primera visita a Ghana, Dinizulu obtuvo una

⁶ A partir de su nombramiento como primer ministro en 1952, Kwame Nkrumah se inscribió en una política de valorización de las tradiciones africanas y de algunas técnicas medicinales en particular. Para el presidente, este esfuerzo de promoción de las tradiciones ghanesas se inscribía en una doble lógica de afirmación de las especificidades locales del país sobre la escena internacional y de formación de vínculos culturales entre la nación y las otras colonias africanas en proceso de emancipación. De acuerdo con esta política, Nana Oparebea y su *Akonedi shrine* habían pasado a ser verdaderos símbolos de esta tradición africana que había que preservar y exportar.

primer enseñanza acerca del culto de los *abosom* (en singular *obosom*), divinidades veneradas en el santuario.⁷ Volvió a Nueva York con altares para las divinidades Asuo Gyebi, Nana Esi y Adade Kofi, consagrados por Oparebea en persona.

De vuelta a Estados Unidos, Nana Dinizulu buscó inmediatamente la manera de honrar su misión, manteniendo estrechos contactos con Nana Ekua Oparebea y lanzándose en una verdadera campaña de conversión destinada a atizar los orígenes akan de sus conciudadanos afroamericanos. En 1967 adquirió un local donde instauró el centro cultural The Aims of the Modzawe⁸ y el templo Bosum Dzemawodzi.⁹ Situada en el barrio Queens de Nueva York, en Long Island City, la estructura acogía cursos de danza y percusiones, exposiciones y conferencias sobre África y los Akan, así como ceremonias públicas, *akom*, organizadas por Dinizulu. El centro cultural y el templo funcionaban entonces en binomio, ofreciéndole a los afroamericanos un programa de actividades variadas, ideal para su tentativa de redescubrimiento de África.

Por su parte, Nana Oparebea acogió en Ghana a varios afroamericanos quienes a partir de este primer contacto intentaron también redescubrir sus orígenes, e incluso iniciarse como sacerdotes. Entre estos numerosos viajeros, algunos, como Caletha Nock, futura Nana Korantemaa Ayebofo, y el doctor Brown, rebautizado como Nana Kwabena Brown, revistieron de una importancia muy particular al movimiento. Nana Korantemaa, bailarina de la compañía Arthur Hall Afro-American Dance Ensemble, la cual había venido a visitar Larteh como lo había hecho antes la de Dinizulu, residió siete años en el *Akoned Shrine* junto

⁷ Existe cierta confusión dentro del movimiento "akan" en cuanto al título exacto recibido en aquel entonces por Dinizulu en Larteh. Para algunos fue entronizado *okomfo* (sacerdote) y para otros *okomfohene* (*hene*: jefe). Sin embargo, tomando en cuenta la corta duración del viaje de Dinizulu en Ghana, es probable que no haya recibido la iniciación permitiéndole reivindicar de manera legítima el estatuto de sacerdote.

⁸ El término *modzawe* designa en lengua ga el lugar de reunión de los hombres vecinos de una misma aldea.

⁹ *Bosum* y *dzemawodzi* son dos términos que designan las divinidades, el primero el lengua *twi*, el segundo en lengua *ga*.

a Nana Oparebea, quien hizo de ella la principal representante del movimiento “akan” en Filadelfia. Por su parte, Nana Kwabena Brown, antiguo portavoz de Dinizulu que se había escindido ya, fue iniciado al culto de la divinidad Tegare en 1978 por la sacerdotisa principal del santuario, y fundó el principal templo “akan” de Washington D.C.

Entre 1965 y 1995, fecha de su fallecimiento, Oparebea se dedicó a la iniciación de los afroamericanos a la religión “akan” tal como se practicaba en el *Akonedi Shrine* de Larteh Kubease. Para ello efectuó, además de las numerosas sesiones de iniciación organizadas en Ghana, nueve viajes a Estados Unidos, principalmente a Nueva York, Washington y Filadelfia, viajes con los que pudo controlar el buen funcionamiento de los rituales efectuados por los afroamericanos, orquestar algunas ceremonias, enviar a otros sacerdotes ghaneses al nuevo mundo e instalar altares en las principales casas de culto americanas.

EL MOVIMIENTO “AKAN” HOY

En la actualidad, la mayoría de los practicantes de la religión “akan” son miembros de casas de culto situadas en la costa Este del país, alrededor de los polos de Nueva York, Filadelfia y Washington. En Nueva York, el templo Bosum Dzemawodzi se desplazó hacia una parte más retirada de Queens, y desde la muerte de su fundador, Nana Yao Opere Dinizulu, es dirigido por el hijo de éste. En Filadelfia, dos casas de culto se comparten a los adeptos y simpatizantes de la ciudad. Washington, finalmente, posee varias casas de culto “akan”; cuenta en particular con la Nana Asuo Gyebi shrine, lugar de culto instituido por Nana Kwabena Brown y Nana Oparebea a principios de los setenta.

Los conflictos entre las distintas casas de culto “akan” son muy numerosos. Los miembros de las *shrine houses* se reúnen así, respectivamente, alrededor de sus iniciadores, y mantienen a menudo relaciones cercanas con su padre o madre de religión en detrimento de los otros. Entre Nueva York, Filadelfia y Washington, los practicantes de

la religión "akan" tienden entonces a desplazarse con frecuencia para participar en los acontecimientos y rituales organizados, sea por su familia de religión sea por las familias amigas. En esta lógica, la geografía importa poco. Para los miembros de una casa de culto neoyorquina, siempre es preferible ir a una ceremonia organizada por un templo aliado de la sacerdotisa principal de la casa, aunque aquella tenga lugar en Washington, que participar en un ritual en Nueva York pero en una casa rival.

Cada casa de culto "akan" es dirigida por un sacerdote o una sacerdotisa, que llevan el título de *Nana*. La mayor parte de los rituales se realizan en la residencia de los mismos, donde se encuentran los principales altares. El o la *Nana* está encargado de organizar las ceremonias para las divinidades, alimentar los altares y llevar a cabo la iniciación de aquéllos que él o ella llama sus *godchildren* (ahijados) o *akomfowa*. En estas tareas el *Nana* es asistido por sacerdotes secundarios, *akomfo*, quienes han terminado recientemente sus tres años de itinerario iniciático pero no tienen la antigüedad suficiente para instaurar sus propias casas de culto. Los lugares de culto "akan" abren también sus puertas a los raros adeptos cuya vocación no es la práctica del sacerdocio, así como a simpatizantes que participan en las ceremonias y son clientes de las sesiones de adivinación (*reading*) efectuadas por el *Nana*.

Cuando alguien se integra a una casa de culto "akan", el simpatizante debe someterse a una serie de rituales cuyo objetivo es su incorporación dentro del grupo. Después de estas distintas etapas, se le considera como un descendiente legítimo de los akan de Ghana y como un adepto que practica con todo el derecho la religión de sus ancestros. El primero de estos rituales consiste en la entrega de un nombre, llamado *shrine name*, a la persona que piensa participar en las actividades de la casa de culto. Este nombre se le revela en una sesión de adivinación efectuada por el *Nana* delante de los altares de la casa. En general, el "Akan" americano recibe un patronímico que corresponde a su día de nacimiento, por ejemplo Abena si se trata de una mujer nacida un martes, o Kodjo para un hombre nacido un lunes. Este atributo va

seguido de un apellido que pretende integrar al devoto a la estructura del clan de la ciudad de Larteh y en particular a la familia extendida de Nana Ekua Oparebea. Agyiriwah, Antesewaa, Tacheampong u Oparebea son así denominaciones asignadas al “Akan” americano para que honre al antepasado que se supone ha elegido ofrecerle su identidad y velar por él.

A continuación, el “Akan” americano, después de haber pasado por una serie de sesiones de adivinación efectuadas por el sacerdote del lugar y recibido un baño espiritual para purificarlo de las fechorías de la sociedad occidental sobre su ser, observa cómo sobre el brazo derecho realizan escarificaciones que simbolizan su conexión con el *Akonedi shrine* de Larteh Kubease. En Ghana, estas mismas escarificaciones (una línea vertical de la cual parten en diagonales varias ramas) se efectúan sobre el brazo de las personas que se destinan al sacerdocio; en Larteh se realizan durante la ceremonia que celebra el nuevo estatuto del principiante y son emblemáticas de este cambio en el transcurso de su existencia. En Estados Unidos, sin embargo, estas escarificaciones revisten un sentido y una implicación en la vida del devoto ligeramente diferentes. Rebautizado *tree*, como un árbol genealógico, estas muescas en el brazo del fiel harán hincapié, según los adeptos, en el vínculo que los une a aquellos que consideran como sus semejantes ghaneses y en particular a los oficiantes del *Akonedi shrine*. “El *tree*, es Larteh”, me revelaron en varias ocasiones durante mis investigaciones. Al enarbolarse su árbol genealógico y su conexión con el *Akonedi shrine* y la Tierra Madre, el “Akan” americano demuestra completamente su akanidad, akanidad inscrita de ahora en adelante en su propia carne.

Por último, al “Akan” americano se le entregan progresivamente los *abene*, collares y pulseras que simbolizan las distintas divinidades veneradas en el *Akonedi shrine* y en sus sedes americanas. Llevando sus collares, debe entonces informarse acerca del conjunto de divinidades presentes en el cuarto de los altares de la casa de culto. Debe conocer sus cantos y danzas respectivos y aprender a distinguirlos cuando se personifican durante una ceremonia, en un oficiante o en un simple

practicante. Más tarde, si el nuevo "Akan" es "poseído"¹⁰ por una o más divinidades (generalmente varios), él deberá someterse a un itinerario iniciático de una duración media de tres años durante el cual aprenderá a orquestar los rituales y "a poseer" correctamente las entidades. Al final de estos tres años, será entronizado *okomfo*, sacerdote.

Convertido en sacerdote, el miembro del grupo dedica su existencia al servicio de los dioses. Pensándose profundamente transformado, en su propio ser, desde su integración en el movimiento, enarbola las insignias de este cambio fundamental en su existencia y adopta un modo de vida muy distante de aquel que llevaba antes de su incorporación al grupo. Los "Akan" americanos consideran su participación en las actividades de las casas de culto como un extenso proceso de curación (*healing*), gracias al cual aprenden progresivamente a vivir en la virtud y el respeto por ellos mismos. Volverse "Akan" significa entonces para ellos elegir el camino recto, huir de la violencia de las comunidades urbanas negras y dejarse guiar por lo que llaman a menudo la "Voz de África" y de sus divinidades.

LA APROPIACIÓN DE LA RELIGIÓN "AKAN"

POR LOS AFROAMERICANOS DE ESTADOS UNIDOS

Cuando se implantó en Estados Unidos, el movimiento "akan" tuvo que adaptarse a las otras numerosas confesiones religiosas presentes en la comunidad negra. En efecto, se oponían entonces, en los barrios mayormente afroamericanos de Nueva York, Filadelfia o Washington, iglesias cristianas bautistas, evangélicas y presbiterianas en su mayoría;

¹⁰ Los "Akan" americanos utilizan el verbo "poseer" de varias formas. Se puede decir a la vez que las divinidades "poseen" un adepto (*Abosom possessed me* o *Abosom possessed on me*), que el adepto es "poseído" por entidades (*I was possessed with o by Abosom*), y que él mismo "posee" las divinidades (*I possessed Abosom* o simplemente *I possess*, para indicar que el locutor se reconoce la capacidad de caer en trance).

templos musulmanes de la Nation of Islam¹¹ y las primeras instituciones “africanas” dichas como el Yoruba Temple, casa de culto instituida por Oseijeman Adefunmi, gran promotor de la práctica de la religión “yoruba” en la comunidad negra americana.

Incorporado en este campo religioso, el movimiento “akan” se opuso a la religión cristiana, criticó fuertemente al islam negro y pretendió negociar su lugar al lado del movimiento “yoruba”. En efecto, para el practicante “akan” y para el fundador del movimiento Gus Dinizulu en particular, el cristianismo lleva en él los rastros profundos de la esclavitud de la población negra en Estados Unidos.¹² En las plantaciones, los esclavos convertidos al cristianismo tuvieron que adoptar la religión de su amo, forzados entonces a olvidarse de sus creencias y hábitos ancestrales. El cristianismo constituye así para los miembros del movimiento “akan” un arma utilizada por los blancos para mantener a los afroamericanos en una posición subalterna. Religión juzgada *contra natura* para los negros, puesto que pertenece al occidente y no a su Tierra Madre, el cristianismo debe entonces ser abandonado por los “Akan” americanos, los cuales dejarían así libre curso a su “ser africano”.¹³

Por su parte el islam, tal como es predicado por la Nation of Islam, también es tachado por los adeptos como una práctica que va en contra de la esencia africana de los negros del nuevo mundo. Fundado

¹¹ Sobre la Nation of Islam *vid.* entre otros, Essien Udom, E.U. *Black nationalism: A search for Identity in America*. Nueva York: Dell Publishing, 1964; Mattias Gardell. *In the Name of Elijah Muhammad: Louis Farrakhan and the Nation of Islam*. Durham: Duke University Press, 1994; así como Pauline Guedj, “Des ‘Afro-Asiatiques’ et des ‘Africains’, islam et afrocentrisme aux États-Unis”. *Cahiers d’Études africaines*, XLIII (4), 172, 2003, pp. 739-760.

¹² Cabe subrayar que esta concepción es muy común en los movimientos político-religiosos nacionalistas negro-americanos.

¹³ En mi tesis de doctorado mostré cómo sin embargo este abandono del cristianismo por el practicante de la religión “akan” no es sistemático. En el caso en que conservan sus convicciones cristianas, los practicantes de la religión “akan” describen el cristianismo como una religión ciertamente occidental pero “africanizada” por los esclavos de las plantaciones. Así, se hacen los herederos de toda una literatura que pretende describir los orígenes africanos de la Iglesia negra. A este respecto *vid.* Pauline Guedj, “Le chemin du Sankofa...”.

en los años treinta por Fard Muhammad, la Nation of Islam, la organización musulmana más popular en Estados Unidos hasta ahora, reivindica el origen "afroasiático" del hombre negro.¹⁴ Para Fard y su sucesor Elijah Muhammad, se trataba de demostrar que los negros de Estados Unidos no eran los descendientes de africanos juzgados como salvajes y pueriles, sino de un pueblo glorioso calificado de "afroasiático" y que, según la escatología adoptada por el movimiento, habría fundado en La Meca, junto con Allah, la primera civilización humana. Para los miembros del movimiento "akan", el islam, a pesar de lo importante que fue para la reivindicación de los derechos de los negros, constituye para la comunidad afroamericana una influencia tan dañina como el cristianismo. Si quiere liberarse de la opresión, el negro americano debe, para Dinizulu, recuperar lo que el líder considera como su verdadera identidad, una identidad africana y "akan".

En la actualidad, es entonces interesante tener en cuenta que, a pesar de las críticas virulentas proferidas contra el islam dentro del movimiento, numerosos "Akan" americanos participaban regularmente, al principio de su carrera religiosa, en las actividades de la Nation of Islam. Así pues, Nana Baakan, una de mis principales informantes en el movimiento, dejó la Iglesia católica que frecuentaba en los años sesenta por la Nation of Islam, cuando entró a la universidad. Al inscribirse en este movimiento puso fin a sus estudios, se casó con un discípulo de Fard Muhammad y se dedicó a la predicación "musulmana" en las calles de Filadelfia. Posteriormente, cuando falleció Elijah Muhammad en 1975, siguió al renovador del movimiento Wallace D. Muhammad en la nueva organización que acababa de crear: World Community of Islam in the West, grupo "ortodoxo" y sunita. Tres años más tarde, Nana Baakan decidió renunciar al islam para integrar un grupo de culto "africano", que llenaba más sus expectativas de búsqueda de los orígenes. Después de pasar por un templo kemet cuyos adeptos predi-

¹⁴ Acerca de la reivindicación de orígenes afroasiáticos para el hombre negro *vid.* Pauline Guedj. "Des 'Afro-Asiatiques' et des 'Africains'...", pp. 739-760, y Pauline Guedj. "Le chemin du Sankofa...".

caban el regreso de los afroamericanos a las creencias de la antigüedad egipcia, se incorporó a una casa de culto “yoruba” y luego se volvió sacerdotisa de la religión “akan”.

El recorrido espiritual de esta joven mujer constituye una larga marcha durante la cual ella tuvo constantemente que redefinir su identidad y sus prácticas, cambiar de modo de vida y enfrentarse a las miradas de algunos individuos perplejos que no entendieron nunca, según ella, la necesidad de lo que llama a veces sus distintas “transiciones”. Sometiéndose a los rituales de cambio de nombre que practican a la vez la Nation of Islam y el movimiento “akan”, Nana Baakan ha visto su estado civil transformarse en al menos tres ocasiones, pasando de Sybil Fecha, su nombre de nacimiento, a Anessah Rasheed, cuando se integró a la Nation, para convertirse finalmente en Nana Baakan Agyiriwah. De paso, Baakan multiplicó las actividades profesionales, desde modista oficial del templo número 11 de la Nation of Islam a percusionista en espectáculos musicales “africanos”.

Hoy, a pesar del carácter accidentado de su recorrido espiritual, Nana Baakan considera que cada una de estas etapas era necesaria para entender la misión que los dioses akan le mandaron a cumplir. Afirmar que no habrá nuevas “transiciones” en su existencia y que seguirá siendo siempre una “akan” americana. En efecto, para la sacerdotisa, si su iniciación a la religión “akan” constituye el culmen de su camino espiritual, es porque este culto es el único que le permitió encontrar el vínculo entre varias de sus distintas experiencias espirituales pasadas. El culto “akan” sería, según ella, “inclusivo”, es decir, que brindaría la posibilidad de incorporar prácticas prestadas por varios sistemas de creencias y de adoptar divinidades extranjeras, las cuales en conjunto con los *abosom*, adquirirían su sentido pleno (*would make sense*). Para Baakan, el campo religioso americano afro se divide entonces entre prácticas que se pueden incluir en la religión “akan”, el culto “yoruba” sobre todo, y otras de las cuales al contrario sería necesario alejarse, como el islam y el cristianismo.

El ejemplo de Nana Baakan es un caso común dentro del campo religioso afroamericano, en particular porque es con las entidades yoruba, los *orisha*, con quien, además de los *abosom*, mantiene relaciones más estrechas. Durante mis investigaciones en Estados Unidos, me encontré en varias ocasiones con sacerdotes iniciados a la vez en los sistemas "yoruba" y "akan", así como fieles "yoruba" americanos interesándose o incluso iniciándose en las prácticas ghanesas. A pesar de la existencia de numerosas categorías de acusaciones entre los dos movimientos,¹⁵ al parecer para estos adeptos es la asociación misma entre las religiones "yoruba" y "akan" lo que revela su mayor eficacia. El cúmulo de iniciaciones pasa a ser para el devoto fuente de prestigio, una señal de madurez y de realización en el itinerario espiritual.

La casa de culto dirigida por Nana Baakan en Filadelfia acoge regularmente a dos mujeres de Baltimore, las dos iniciadas al sacerdocio yoruba en Nigeria. Éstas participan en los rituales y están presentes en todas las celebraciones orquestadas por Nana Baakan. Los otros miembros de la casa de culto las nombran a veces por sus nombres yoruba, Sangotola y Ogunfumilayo, a veces por sus nombres akan, Ekuu y Ama. En febrero de 2005, una de ellas, Ama, empezó su recorrido iniciático en la religión "akan". Sacerdotisa de la divinidad Ogún, será "en el Akan", al final de sus tres años de aprendizaje, una *okomfo* de la entidad Adade Kofi.

En su vida diaria, Sangotola y Ogunfumilayo, en contacto permanente con las dos religiones, adoptan entonces una serie de actitudes juzgadas específicamente "akan". Cuando entran en su vivienda común, las dos mujeres se quitan los zapatos delante de la puerta, lo que

¹⁵ La principal categoría de acusación utilizada a la vez por los iniciados "yoruba" americanos contra los "Akan" americanos y por los miembros del movimiento "akan" contra los "yoruba" americanos se refiere al trance de posesión. Mientras que los "yoruba" americanos critican a menudo la capacidad de los "Akan" americanos para hacerse poseer en las ceremonias, por el conjunto de las entidades de su sistema así como por los *orisha*, los "Akan" americanos tienden a regresar esta acusación describiendo a los practicantes de la religión "yoruba" como mediocres especialistas del trance, quienes apenas saben controlar las posesiones causadas por la entidad que rige su cabeza.

hacen sistemáticamente cuando van a la casa de Nana Baakan. Cuando reciben a un visitante, lo hacen esperar en la sala de estar antes de darle un vaso de agua servido en una mesita, de pedirle su “misión” y finalmente de darle la bienvenida en su domicilio. Al igual que los miembros del movimiento “akan”, reúnen las ofrendas de sus huéspedes en una ensaladera que cargan sobre sus cabezas hasta el cuarto de los altares.

Además de estas actitudes calificadas en el “Akan” americano de “protocolarias”, Sangotola y Ogunfumilayo instauraron toda una serie de equivalencias entre los sistemas “yoruba” y “akan”, las cuales se manifiestan tanto en el ritual como en la caracterización de las entidades espirituales. La religión “akan”, por ejemplo, tal como se practica en Estados Unidos, se basa en la veneración de los *abosom*, los cuales reciben tres días por semana, el martes, el viernes y el domingo (*shrine days*), las ofrendas de los adeptos que vierten libaciones sobre sus altares. Sangotola y Ogunfumilayo proceden entonces en su casa a una tentativa de “akanización” del ritual “yoruba”. Poseen en su habitación altares para los *orisha* Eshú, Ogún, Shangó, Oyá, Yemanjá y Oshún, así como para las divinidades akan Adade Kofi y Nana Esi: veneran todas estas entidades según el mismo principio de los *shrine days*. Honrados según el calendario ritual “akan”, los *orisha* reciben libaciones de *Gordon gin*, bebida preferida de los *abosom*, acompañadas de rezos pronunciados en una mezcla de inglés, yoruba y twi.

No obstante, las divinidades son mayormente las que, en un extenso sistema de creencia unificado, se asocian y se enfrentan. Si “los *abosom* y los *orisha* trabajan juntos”, como me lo repiten a menudo *in situ*, es porque cada *orisha* encuentra su equivalente o su complemento en el mundo “akan”. Así pues, Asuo Gyebi, una de las principales divinidades “akan”, se asocia a menudo con el Shangó yoruba, compartiendo con éste su arrogancia y su dignidad, mientras que Ogún se convierte, para el “Akan”, en la versión yoruba de Adade Kofi, *obosom* autoritario vinculado con el hierro. Por su parte, Tegare, divinidad originaria del norte de Ghana, con frecuencia se asocia con la figura del

Eshú yoruba, pasando así por un verdadero proceso de metamorfosis con relación al papel que le corresponde en África.

En efecto, en el *Akonedí shrine* de Larteh Kubease, Tegare se reconoce como uno de los "hijos" de Akonedí. Especialista de la lucha contra la brujería, ayuda a la divinidad a prescribir los remedios que frustran el *juju*.¹⁶ Hoy, en Estados Unidos este mismo Tegare se considera como el mensajero que une los *abosom* al mundo de los vivos, adoptando así la principal característica del *orisha* Eshú. Esta asociación entre Eshú y Tegare implica numerosas innovaciones en la práctica afroamericana de la religión "akan", de modo que muchas veces es Tegare quien, en las ceremonias de trance, anuncia al simple practicante la necesidad de su iniciación. Tegare "abriría las puertas" del culto de los *abosom*, especificidad que no lo caracteriza en Ghana. Se supone también que Tegare mantiene estrechas relaciones con su socio yoruba. Muchas veces los dos tramposos, *tricksters*,¹⁷ Tegare y Eshú, están contenidos en un altar común, situado a la entrada de la casa del devoto donde reciben sus ofrendas juntos. Son numerosos los "Akan" americanos capaces de reproducir algunas de las conversaciones que ambos mantendrían cuando, vertiendo libaciones, el adepto se agacha sobre su altar.

En realidad, todo pasa aquí como si los fieles del movimiento "akan" pretendieran forjar un nuevo sincretismo, el cual califico de "panafricano". En Estados Unidos, la reafricanización se había basado en la lucha contra el sincretismo dentro de la santería cubana, sea en un esfuerzo de "purificación" de la santería de sus influencias católicas, sea en la formación de otra tradición religiosa que buscaba su fuente directamente en África; sin embargo, atraviesa hoy una nueva fase que supone precisamente un "resincretización" entre sistemas de creencia considerados como auténticamente africanos. Allí donde los esclavos de Cuba habrían disimulado sus divinidades africanas detrás

¹⁶ *Juju* y *black magic* son los términos generalmente utilizados por los "Akan" americanos y por los ghaneses del *Akonedí shrine* para designar los actos de brujería.

¹⁷ Generalmente utilizado para describir el comportamiento Eshú; este calificativo se aplica hoy también a la personalidad de Tegare.

de los santos católicos, los miembros de los movimientos “yoruba” y “akan” asocian entre ellas las entidades espirituales africanas. Así, se convierten en los detentores de una tradición “africana” propiamente norteamericana que los diferencia a la vez de los practicantes de la santería y de los propios africanos, africanos que juzgan corrompidos por siglos de colonialismo. Al poner a la luz lo que consideran como equivalencias entre dos religiones del África occidental, y al incorporar estas asociaciones en sus prácticas y rituales, reivindican en voz alta la existencia de un sistema de creencias único, herencia de una África culturalmente unida, olvidada, destruida por los colonos europeos, pero hoy reterritorializada en Estados Unidos.

Ahora bien, en esta tentativa de creación en Estados Unidos, a través de la religión y el ritual de una África negra unida, supuestamente conforme a la África del tiempo ancestral, es decir de antes de la llegada del blanco en su territorio, se encuentran los rastros de escritos que se calificarían hoy de afrocentristas, y que a partir de los años sesenta tuvieron mucho éxito en Estados Unidos. En efecto, el senegalés Cheikh Anta Diop y su *Unité culturelle de l'Afrique noire* (1959), y más tarde el afroamericano Molefi Asante con su *African Culture: the rhythms of unity* (1985), hicieron hincapié en esta idea de una cultura africana única que reuniría en torno de los mismos elementos y en una comunidad que se extiende a través de las eras y los continentes las poblaciones del Egipto antiguo, el Akan, el Ibo, el Yoruba, el Songhai y a los afroamericanos:

Cuando hablamos de unidad en África, hablamos de los numerosos puntos comunes observables entre los pueblos. Así pues, un yoruba que difiere de un ibo o de un asante comparte a pesar de todo más de su cultura con ellos que con un thai o un noruego. Puesto que las condiciones materiales influyen en gran parte sobre las elecciones de los hombres, nosotros, africanos, nos distinguimos por actitudes, percepciones y tecnologías que nos son propias.¹⁸

¹⁸ Molefi Kete Asante y Kariamu Welsh Asante. *African Culture. The Rhythms of Unity*. Trenton: Africa World Press, 1990, p. X.

Esta África es el producto de los escritos de Cheikh Anta Diop y Asante, herencia de las posiciones adoptadas por los militantes del panafricanismo que ya veían en la ideología que predicaban la reunión de hombres y mujeres que se reconocían como los miembros o descendientes de un pueblo africano y que se definían como una "raza" negra partida entre África y el nuevo mundo; de este último, los "Akan" americanos se reivindican como únicos garantes y los únicos representantes. En esta lógica, consideran que es la naturaleza misma de su religión la que hace de ellos los depositarios potenciales de esta "Pan-África". El carácter "inclusivo" de la religión "akan" llevaría en él los gérmenes del "sincretismo panafricano", convirtiendo a los "Akan" americanos en individuos esencialmente panafricanos. En otros términos, es porque practican la religión "akan" en Estados Unidos que los miembros del grupo están en condiciones de reivindicarse a la vez como Akan, vinculados con un grupo étnico de África occidental, y como panafricanos, dignos herederos de una África original, pensada como una unidad cultural.

CONCLUSIÓN

Constituido en torno de la creación de una red transnacional que conecta a algunos afroamericanos de la costa Este de Estados Unidos con una ciudad ghanesa situada a algunos kilómetros de Accra, el movimiento "akan" lleva en él la herencia de una historia política afroamericana que desde el siglo XVIII mantiene relaciones ambiguas con el continente africano. Imaginada como una tierra de asentamiento providencial para los esclavos y sus descendientes a partir de 1773 —cuando cuatro hombres de Boston redactaron una petición a las autoridades de la ciudad para reclamar su repatriación—,¹⁹ o como una herramienta

¹⁹ Acerca de esta petición *vid.* Wilson Jeremiah Moses. *Classical Black Nationalism. From the American Revolution to Marcus Garvey*. Nueva York y Londres: New York University Press, 1996.

que le permitiría a los negros americanos crear un imperio económico autosuficiente en las teorías de Marcus Garvey entre 1914 y 1925,²⁰ África, supuestamente purificada de sus influencias exteriores, es en la actualidad para los “Akan” americanos una entidad que subsiste en su forma original en Estados Unidos gracias a su nueva manifestación religiosa: el “sincretismo panafricano”.

Sin embargo, si la pretensión de una religión “akan” intrínsecamente panafricana es común entre las casas de culto “akan”, esto no excluye que sea también constitutiva de tensiones dentro del movimiento y en las relaciones con los “Yoruba”. Kimati Dinizulu, por ejemplo, hijo del fundador del movimiento, trata con gran desprecio a los “Akan” que usan los rituales “yoruba”. Su objetivo es respetar la “tradición” tal como fue importada en Estados Unidos por su padre y, a su modo de ver, la amalgama entre los dos cultos pone en peligro su eficacia respectiva. En una misma lógica, John Mason, autor de varias obras acerca de los rituales yoruba, considera que las asociaciones entre sistemas “yoruba” y “akan” sólo son creaciones norteamericanas de ninguna manera “auténticas”. Así, considera que la pretensión “akan” americana de forjar una religión “inclusiva” y panafricana en Estados Unidos hace correr el riesgo a largo plazo de alejar peligrosamente a los practicantes de su Tierra Madre ghanesa.

Transnacionalizada y relocalizada en la costa Este de Estados Unidos, la religión “akan” en su vertiente ultraatlántica sólo puede ser entendida entonces al considerar su contexto histórico y político así como su campo religioso de adopción. En efecto, es gracias a un proceso complejo de apropiación de esta religión extranjera que afroamericanos activistas y militantes fueron capaces de darle sentido, de transformarla en una herramienta que les permitió luchar contra el racismo y la discriminación. En Estados Unidos, en el seno de la comunidad negra, la relocalización de una religión africana pasa entonces necesi-

²⁰ Vid. por ejemplo Cronon Black Moses. *The Story of Marcus Garvey and the Universal Negro Improvement Association*. Madison: University of Wisconsin Press, 1955.

riamente por su politización. Asimismo, las innovaciones rituales se vuelven portadoras del mensaje político y permiten a los protagonistas conformar las diferentes facetas de su identidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Argyriadis, Kali. *La religion à La Havane: actualité des représentations et des pratiques cultuelles havanaïses*. Paris: Editions des Archives Contemporaines, 1999.
- Asante, Molefi Kete y Kariamu Welsh Asante. *African Culture. The Rhythms of Unity*. Trenton: Africa World Press, 1990.
- Brandon, George. *Santería from Africa to the New World: The dead sell memories*. Indianapolis y Bloomington: Indiana Press University, 1993.
- Capone, Stefania. *Les Yoruba du Nouveau Monde. Religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis*. Paris: Karthala, 2005.
- Clarke, Maxine Kamari. *Mapping Yoruba Networks. Power and Agency in the Making of Transnational Communities*. Durham y Londres: Duke University Press, 2004.
- Cronon, Edmund. *Black Moses. The Story of Marcus Garvey and the Universal Negro Improvement Association*. Madison: University of Wisconsin Press, 1955.
- Diop, Cheikh Anta. *L'unité culturelle de l'Afrique noire*. Paris: Présence africaine, 1959.
- Duchesne, Véronique y Pauline Guedj. "Akonedí ne voyage pas. La formation d'un réseau transnational akan entre le Ghana et les États-Unis". Laurent Fourchard, André Mary y René Otayek (eds.). *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*. Paris: Karthala, 2005.
- Essien Udom, E.U. *Black nationalism: A search for Identity in America*. Nueva York: Dell publishing, 1964.
- Gardell, Mattias. *In the Name of Elijah Muhammad: Louis Farrakhan and the Nation of Islam*. Durham: Duke University Press, 1996.

- Guedj, Pauline. *La Nation de l'Islam aux États-Unis: de l'éthique de pureté de la race à l'idéologie séparatiste*. Mémoire de maîtrise, Université Paris X Nanterre, 2000.
- “Des ‘Afro-Asiatiques’ et des ‘Africains’: islam et afrocentrisme aux États-Unis”. *Cahiers d'Études africaines*, XLIII (4), 172, pp. 739-760, 2003.
- “‘A Nation within Nations’: nationalisme afro-américain et réafricanisation aux États-Unis”. *Civilisations*, vol. LI, núms. 1-2, pp. 23-38, 2004.
- “Du panafricanisme à la réafricanisation: formation et actualité du mouvement akan aux États-Unis”. *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 91, núm. 1, 2005, pp. 93-112.
- “*Le chemin du Sankofa: religion et identité ‘akan’ aux États-Unis*”. Université Paris X Nanterre, 2006 [tesis de doctorado].
- Hunt, Carl Monroe. *The Yoruba Movement in America*. Washington D.C.: University Press of America, 1979.
- Moses, Wilson Jeremiah. *Classical Black Nationalism. From the American Revolution to Marcus Garvey*. Nueva York y Londres: New York University Press, 1996.
- Palmié, Stephan. “Against Syncretism. ‘Africanizing’ and ‘Cubanizing’ Discourses in North American Orisha Worship”. Richard Fardon (ed.). *Counterworks. Managing the Diversity of Knowledge*. Nueva York y Londres: Routledge, 1995.

“EL CHAMANISMO ES UN CAMINO”

LAS CULTURAS INDÍGENAS COMO FUENTES
DE SABIDURÍA ESPIRITUAL EN BOGOTÁ

Jean-Paul Sarrazin
Université de Poitiers



FOTOGRAFÍA. “Ritual de la coca sagrada” realizado en Bogotá en una galería de arte de un barrio para personas adineradas, dirigido por un “líder espiritual” de una etnia del norte de Colombia; participan en él ciudadanos rodeados de cámaras de la prensa nacional. Fotografía del autor

Con el fin de aportar elementos para entender en qué consiste y cómo se difunde el interés por el chamanismo en Bogotá, se presenta en este trabajo el análisis de algunos de los discursos y prácticas que contribuyen a sustentarlo y reproducirlo. Veremos que la construcción de una espiritualidad indígena en un sector de la clase media y alta de la población citadina, está fuertemente impregnada de la ideología¹ que llamamos new age y, a su vez, que la difusión de tal ideología contribuye directa o indirectamente a crear aquel interés. Así, las representaciones locales en Bogotá sobre un objeto también local como son las culturas indígenas colombianas son influidas por la presencia de un fenómeno global como es la difusión del new age. Igualmente se manifiesta en este estudio el rescate de lo tradicional, retomando algunas prácticas y creencias de la supuesta tradición indígena, para darles una significación a partir de marcos interpretativos típicos de la modernidad, siguiendo tendencias de pensamiento muy recientes propias de las elites intelectuales de la ciudad.

El trabajo de campo realizado comienza con la asistencia a rituales que en la actualidad se llevan a cabo en Bogotá, dirigidos por chamanes y a los que asisten ciudadanos no indígenas. Nuestro objetivo es analizar la percepción que tienen estos últimos de las culturas indígenas. Algunos de estos asistentes han sido entrevistados para entender lo que los motiva a ir a estos rituales y para conocer de primera mano sus representaciones sobre lo que algunos de ellos mismos llaman una “espiritualidad indígena”. También se realizaron entrevistas entre conocidos de los asistentes a los rituales (método de “bola de nieve”) y a otras personas que manifestaran un interés por la “espiritualidad indígena”.²

¹ Entendemos el término “ideología” no en su acepción marxista, sino que, basándonos en el concepto de *ideo-lógica* de Marc Augé. *Le sens des autres. Actualité de l'anthropologie*. NS: Fayard, 1994⁴, lo definimos simplemente como un conjunto de ideas y creencias articuladas siguiendo una cierta lógica, aunque la totalidad del conjunto no forme necesariamente un sistema coherente.

² Las entrevistas realizadas (35 personas) son de tipo no estructurado, a manera de largas conversaciones donde se pretendía dejar hablar a la persona lo más libremente posible sobre el tema. Se trató de indagar un poco en sus historias de vida, con el objeto de entender

Brevemente mencionaremos también el análisis de los medios de comunicación o eventos públicos a los cuales tienen acceso los individuos citados, y que contribuyen directa o indirectamente a la difusión de representaciones sobre la “espiritualidad indígena”.

UNA PRIMERA CARACTERIZACIÓN DE LA POBLACIÓN DE ESTUDIO

Hemos encontrado que las personas que hablan de una “espiritualidad indígena” de una manera positiva y que lo hacen con el tipo de discursos que describiremos brevemente más adelante, pertenecen a estratos socioeconómicos medio y alto, y son, en su mayoría, profesionales o intelectuales. Sus edades oscilan entre los 18 y los 63 años, con un promedio de 34 años. Aunque el número de mujeres es un poco más elevado que el de hombres, los datos no tienen validez estadística como para decir que hay una diferencia entre los sexos.

Hemos decidido limitarlo a residentes de la zona metropolitana de Bogotá para poder relacionarlos con un medio ciudadano del que conocemos mejor sus características.

Cuando hablamos de clase media y alta en Colombia, hablamos de una minoría numérica que tiene un nivel socioeconómico privilegiado. Se trata pues de una elite en una sociedad donde la inequidad y las diferencias socioculturales son muy grandes. Es importante notar que en una sociedad altamente diferenciada como la colombiana, el consumo cultural, así como las representaciones y valores, pueden variar considerablemente de un grupo social a otro.³ Los miembros de este sector de la población suelen provenir de familias tradicionalmente católicas,

en qué consiste la construcción mental que se hacen sobre una “espiritualidad indígena”, así como para caracterizarlos sociológicamente y encontrar los elementos culturales que puedan estar relacionados con el surgimiento del interés por las culturas indígenas.

³ Estas diferencias de consumo y de gusto como construcciones culturales de grupos sociales particulares fueron teorizadas por Pierre Bordieu. *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Taurus: Madrid, 1998.

pero ellos se consideran no practicantes, no devotos, y de hecho la mayoría critica fuertemente a la Iglesia católica. Sienten que ellos tienen una espiritualidad determinada según sus propios valores y según lo que les parece tener sentido o los hace “sentir bien”. Es dentro de esta espiritualidad escogida según los gustos e inclinaciones de los individuos (gustos e inclinaciones que son evidentemente producto de su proceso de enculturación y de las experiencias sociales que hayan podido vivir a lo largo de sus vidas) que muchos acceden a lo que llaman una “espiritualidad indígena”, y más específicamente como parte de un proceso personal de búsqueda de una “espiritualidad alternativa”.⁴

Hay que aclarar que cuando hablamos de la “espiritualidad indígena” no lo hacemos en tanto que concepto analítico (no se trata de un estudio acerca de una supuesta espiritualidad de los indígenas), sino que retomamos una noción *emic*. Además, cabe notar que en la gran mayoría de las entrevistas y en los discursos públicos analizados se habla de “los indígenas” del país o de una “sabiduría indígena”, sin hacer diferencia entre las distintas etnias del país. Se hace pues una generalización sobre todo *lo indígena*.

Por otro lado, ninguna de las personas interesadas en la religiosidad indígena con las que nos hemos podido contactar se ha presentado como “chamanista” o perteneciente a algo así como una “religión chamánica” (ni a una organización, centro espiritual, grupo de oración, etcétera).

⁴ Tal búsqueda parece ser típica del movimiento transnacional new age, y está ciertamente presente en otros países como México (*vid.* por ejemplo Miguel J. Hernández. “Entre las emergencias espirituales en una época axial y la mercantilización contemporánea de los bienes de sanación”. *Desacatos*, núm. 18, 2005, pp. 15-29). El concepto de “buscadores espirituales” que utilizan Renée de la Torre y Cristina Zúñiga en la presente obra puede ser usado para describir nuestra población de estudio.

CONTEXTO SOCIOPOLÍTICO

En la actualidad existe en Colombia un reconocimiento y valoración de las culturas indígenas en el nivel oficial, y en particular de parte de las elites intelectuales y políticas de diversos sectores de la sociedad que dieron origen a la actual Constitución de 1991. Así como hace cincuenta años el indígena era un ser "atrasado" que debía civilizarse, la Constitución vigente antes de 1991 asumía que Colombia era un país católico y monocultural. Además, si hace unas décadas se asumía que éste era un país mestizo,⁵ ahora la nación se imagina a sí misma (retomando el concepto de *comunidades imaginadas* de Anderson)⁶ conformada por un gran número de identidades étnicas que no sólo son reconocidas sino valoradas.

En efecto, la Constitución actual comienza por reconocer que éste es un país pluriétnico y multicultural. El caso de Colombia se suma a una verdadera ola transnacional de cambios constitucionales en favor del multiculturalismo en varios países latinoamericanos como Nicaragua (1987), Brasil (1988), México (1992), Perú (1993), Bolivia (1994).⁷

Concretamente en Colombia, a los indígenas se les otorga una serie de derechos especiales como un cierto grado de autonomía política en sus territorios, además de ciertos beneficios legales y económicos (tierras, acceso a servicios de salud, etc.). Por otro lado, los discursos oficiales actuales de promoción de la identidad nacional evocan la diversidad cultural del país como una riqueza, un valor que las elites intelectuales reconocen también por fuera del contexto oficial; está claro que en este medio *lo indígena* es respetado y valorado. Esto no significa,

⁵ Christian Gros. "De la nación mestiza a la nación plural: el discurso de las identidades en el contexto de la globalización". Gonzalo Sánchez y Maria Emma Wills (comps.). *Museo, Memoria y Nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2000b, pp. 351-363.

⁶ Benedict Anderson. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres y Nueva York: Verso, 1991.

⁷ Para profundizar acerca del tema del multiculturalismo en el mundo, *vid.* por ejemplo Milena Doytcheva. *Le multiculturalisme*. París: La Découverte, 2005.

sin embargo, que las elites que valoran *lo indígena* (es decir una imagen de lo que para ellos es el indígena ideal y que a veces se encarna en el personaje del chamán que veremos más adelante) valoren a los individuos indígenas tal y como viven realmente en sus comunidades. Esta valoración tampoco ha impedido que se sigan violando los derechos de los indígenas en sus comunidades rurales, ni que estas personas sigan siendo víctimas de violencia (en particular de parte de guerrilleros, grandes terratenientes y paramilitares).

No obstante, es un hecho que gracias a la nueva Constitución los grupos étnicos (incluidas las “negritudes”) son reconocidos como sujetos políticos y tienen mayores posibilidades de interactuar con el Estado en favor de sus intereses. Por otro lado, los cambios políticos que se empezaron a gestar desde los años ochenta han permitido que se multipliquen los movimientos indígenas o indigenistas,⁸ así como movimientos de comunidades de afrodescendientes.⁹ En todo este proceso, el medio académico (intelectuales, escritores, investigadores sociales, etc.) ha desempeñado un papel importante como intermediario entre los indígenas y el Estado o el resto de la sociedad nacional.

Todo lo anterior, en combinación con el hecho de que más y más indígenas empezaron a mostrarse con orgullo como indígenas, ha causado que estas identidades étnicas sean hoy más visibles de lo que eran antes. Además, y sin duda relacionado con lo anterior, se nota un incre-

⁸ Los movimientos indígenas han sido estudiados ampliamente dentro del contexto político nacional. *Vid.*, entre otros: Arturo Escobar. “Culture, Economics and Politics in Latin American Social Movements Theory and Research”. Arturo Escobar y Sonia Álvarez (eds.). *The Making of Social Movements in Latin America*. Boulder: Westview Press, 1992; Christian Gros. “Indigenismo y etnicidad: El desafío neoliberal”. María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.). *Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*. Bogotá: ICANH, 1997, y *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: ICANH, 2000a; María Teresa Findji. “From resistance to social movement: The Indigenous Authorities Movement in Colombia”. Arturo Escobar y Sonia Álvarez. *The Making of Social Movements...*

⁹ Cfr. Carlos Agudelo, Odile Hoffmann y Nelly Rivas. *Hacer política en el Pacífico Sur: algunas aproximaciones*. Cali: Universidad del Valle CIDSE, Serie Documentos de Trabajo CIDSE, núm. 39, 1999; Peter Wade. *Raza y Etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Abya-Yala, 2000.

mento importante en el número de indígenas tanto en el campo como en las ciudades,¹⁰ aumento que se debe en buena parte a un proceso reciente de *re-etnización*.¹¹

Otros elementos a tener en cuenta son las migraciones de indígenas hacia las ciudades, lo cual permite la instalación de ciertas pequeñas comunidades en Bogotá que acogen la llegada de nuevos miembros indígenas (como los chamanes). Además, existen ahora mayores facilidades de comunicación y transporte entre las zonas rurales y las ciudades, lo que permite mayores contactos entre indígenas y ciudadanos (contacto que, como veremos, es esencial para las prácticas chamánicas en Bogotá).

Existe pues un contexto en el cual la identidad indígena está cada vez más presente ante el resto de la población nacional. Paralelamente a esta situación, que se desarrolla hace apenas veinticinco años, notamos la emergencia de un interés por la espiritualidad indígena, la cual abordaremos a continuación.

PRÁCTICAS Y CREENCIAS ENTRE LA POBLACIÓN ESTUDIADA

Presentamos el ejemplo de una práctica que es cada vez más conocida y sobre la que existen representaciones positivas de corte espiritual y terapéutico. Se trata de los "rituales de yajé".¹²

¹⁰ Para tener una idea general, diremos que, según el último censo nacional realizado en 2005 (datos que no corresponden a las proyecciones), en Colombia hay 1 378 884 indígenas, lo que representa 3.3% de la población total del país de 41 468 384. En Bogotá, donde el número de personas que se reconocen como indígenas ha crecido vertiginosamente desde hace algunos años, la población indígena representa apenas 0.23% de la población total de la ciudad, que es de 6 778 691 habitantes.

¹¹ Acerca de este proceso estudiado en comunidades rurales, *vid.* Margarita Chávez. "Cebidos multiétnicos e identidades depuradas". Clara Inés García de la Torre (comp.). *Fronteras, territorios y metáforas*. Medellín: Universidad de Antioquia-INER-Hombre Nuevo Editores, 2003.

¹² El yajé o yagé es también conocido en Perú y otros países como *ayahuasca*. Su nombre científico es *Banisteriopsis Caapi*. Es una planta que crece en la Amazonía y con la cual se hace una bebida alucinógena y purgante consumida en este ritual.

Este ritual o una “toma de yajé” se comienza a realizar en Bogotá a principios de los años ochenta por parte de algunos intelectuales (como antropólogos, médicos o artistas). A partir de entonces las “tomas” se difunden cada vez más, y en la actualidad la gran mayoría de las personas de clase media y alta con las que hemos tenido contacto ha oído hablar de ellas. Una toma típica consiste en lo siguiente: un ciudadano no indígena contacta a un grupo de individuos interesados en el ritual, pero que no necesariamente se conocen entre sí. No existe pues ninguna organización o grupo autodenominado como tal a partir del cual se conforma el grupo de individuos que asisten a una “toma”. El grupo se conforma a partir de la red de conocidos que pueda ser activada en un momento determinado y según el criterio de los mismos participantes. Alguien contaba, por ejemplo, que le dijo a un amigo que fuera a una toma porque tal amigo estaba tomando demasiado alcohol, y quizá las tomas podrían reestablecer su “equilibrio mental”. Algunos asistentes van simplemente porque supieron de la “toma” a través de un conocido y sintieron curiosidad.

El intermediario que organiza una toma en particular es también participante. Éste no tiene necesariamente el papel de organizar varias tomas, por lo que los organizadores no son figuras públicas conocidas como tales. Esta persona cobra a los asistentes ciudadanos aproximadamente entre 15 y 30 dólares, argumentando, por ejemplo, que hay que cubrir los gastos que implica hacer venir al chamán y preparar el bebedizo.¹³ La palabra “intermediario” es importante puesto que pretende resaltar que éstos individuos no son más que puentes que transmiten el conocimiento venido de la selva a los ciudadanos “occidentales”. Estos intermediarios por lo general han hecho estudios superiores, utilizan el mismo tipo de lenguaje que las elites intelectuales y tienen buenas capacidades retóricas. Pueden ser antropólogos pero, si no lo son, desempeñan el papel de pseudoantropólogos conocedores, admiradores y

¹³ Mencionar estos precios permite mostrar que se trata de una práctica relativamente costosa a la que sólo una minoría en el país puede acceder (el salario mínimo en Colombia equivale a 200 dólares aproximadamente).

defensores de las culturas indígenas. Esta labor de organización o difusión de información sobre *lo indígena* no la hacen como un trabajo de tiempo completo. Tienen sus profesiones aparte, que suelen ser dentro de las ciencias sociales o humanas, aunque también encontramos médicos o ingenieros, por ejemplo.

En principio, los primeros individuos que quisieron realizar rituales de yajé haciendo venir a un chamán a la ciudad fueron más que todo antropólogos que habían conocido esta práctica en comunidades indígenas. Estas tomas eran, en los años ochenta, parte de un pequeño círculo de amigos del organizador, que con el tiempo se fueron acercando más a los chamanes. A partir de estos círculos reducidos fueron surgiendo nuevos ciudadanos, también intelectuales, que quisieron difundir esta sabiduría y participar de forma activa en la organización de nuevas tomas, por ejemplo prestando su casa como espacio del ritual o dando posada al chamán durante los días de su estadía en la ciudad. Los más cercanos al chamán mantienen así un cierto contacto con éste y lo pueden llamar para realizar una toma. Es así que de una manera muy informal algunos individuos entusiastas se convierten en organizadores, término que no debe hacer pensar que ésta sea su profesión.

El chamán que preside uno de estos rituales suele ser un indígena proveniente del departamento del Putumayo (noroeste amazónico colombiano), de las etnias que han sido llamadas por algunos "las culturas del yajé"; se trata de las etnias inga, kamsá y coregüaje, principalmente, y son los ingas los más conocidos en Bogotá. Éstos tienen una larga tradición de intercambios con la ciudad. Se sabe que ya desde 1935 habían establecido rutas comerciales entre el Putumayo y la capital.¹⁴ Estos intercambios han sido tradicionalmente para vender hierbas y pociones en mayor medida a las clases populares.¹⁵ Esta tradición de

¹⁴ Luisa Fernanda Sánchez. "La Ciudad de Paisanos: La construcción de la identidad étnica indígena a partir de un caso de migración". Bogotá: Universidad de Los Andes, 2004, p. 55 [tesis de maestría].

¹⁵ Carlos Ernesto Pinzón y Gloria Garay. *Violencia, cuerpo y persona: capitalismo, multisubjetividad y cultura popular*. Bogotá: Equipo de Cultura y Salud, 1997.

comercio e intercambio permite que indígenas de estas etnias puedan instalarse y se adapten más fácil a las condiciones de la ciudad. Así pues, el contacto y los intercambios con los bogotanos no son desconocidos para los indígenas provenientes de las “culturas del yajé”.

Los personajes que se dicen chamanes indígenas pueden ser de diferentes tipos: hay algunos ancianos que son o han sido chamanes en sus comunidades de origen. Éstos, los más apreciados por el público bogotano por su “autenticidad”, vienen a la ciudad en momentos más bien puntuales y realizan tomas. Muchos de ellos hablan lenguas indígenas y hablan mal el castellano. En este caso, el chamán suele venir invitado por uno de los ciudadanos interesados en la organización de una toma.

Otro caso es el de aquél que se dice chamán pero que no necesariamente es reconocido como tal por sus comunidades rurales de origen. Son de edad y viven en la ciudad desde hace muchos años donde han fundado familias. Aunque se puedan considerar como indígenas urbanos (y para algunos puristas blancos no sean ni siquiera indígenas), pueden mantener vínculos con sus comunidades de origen. En principio tienen conocimientos de las plantas curativas selváticas y se desempeñaban como “curanderos” y “brujos” (para obtener favores por medios mágicos) entre las clases populares, pero con la llegada del interés por las tomas entre las elites descubrieron este nuevo tipo de actividad, que suele ser mejor remunerada.

Un último caso que citaremos es el de indígenas que se dicen chamanes pero que no han seguido un proceso tradicional de formación de chamán en una comunidad indígena rural (proceso que puede durar muchos años y que puede ser más o menos complejo dependiendo de las normas de una comunidad). En estos casos se trata de los descendientes de indígenas que migraron a la ciudad en la década de los setenta o antes, y que eran principalmente comerciantes. Estos individuos de la nueva generación, los cuales hablan perfectamente castellano y algunos han realizado estudios superiores, se dan cuenta que su identidad y algunos signos ostensibles y costumbres de sus ancestros les

dan la posibilidad de encarnar el papel del chamán o del representante de la sabiduría indígena, cosa que no sólo les permite ganar dinero, sino prestigio social. Más dinámicos que los otros dos tipos descritos con anterioridad, y perfectamente capaces de realizar negocios en la ciudad, estas personas se asocian con "blancos" para realizar rituales y ceremonias con etiqueta indígena y difundir la información sobre el beneficio de éstas y otras prácticas y creencias indígenas. Estos individuos pueden que vayan de vez en vez a las comunidades rurales de sus ancestros, pero su contacto con éstas es más a través de medios indirectos como el comercio de las plantas y objetos usados en los rituales. Sus desplazamientos se realizan más que todo de un lugar a otro del mundo "blanco", a veces de una ciudad a otra, en apretadas agendas para realizar prácticas, convirtiéndose en lo que podríamos llamar "empresarios étnico-espirituales". Son ellos los que principalmente realizan "rituales-talleres" (que veremos más adelante), donde la asistencia puede superar las cien personas.

La mayor asistencia a este último tipo de rituales se puede explicar en parte por una mayor acción de *marketing* y publicidad realizada por sus organizadores (visibles en Internet, por ejemplo). Pero la verdad es que el público de las elites suele preferir los rituales más íntimos (de unas veinte personas) dirigidos por los chamanes ancianos que no viven en la ciudad y que dan la impresión de estar menos "contaminados" por el mundo occidental moderno. Es este tipo de ritual el que analizaremos a continuación.

La cita suele ser una noche de un fin de semana, momento que tienen libre los asistentes, ya que éstos trabajan o estudian y participan de la vida social como cualquier ciudadano durante la semana. La reunión se realiza en la casa de uno de los participantes. Se considera ideal si esta casa es en el campo, porque así "se entra mejor en el ambiente de contacto con la naturaleza" —explica un asistente—. Este contacto con la naturaleza, valorado por la gran mayoría de las personas consultadas, permite además un cierto grado de autenticidad, ya que se recrea una condición más parecida a como imaginan ellos que ocurre "una verdadera toma, allá en

la selva donde viven [los indígenas]”. Lo natural y lo indígena son dos temas fuertemente relacionados en este imaginario, y se hace evidente que existen vínculos ideológicos interesantes y complejos (sobre los cuales no podemos extendernos en el presente texto) entre lo que podríamos llamar el indigenismo y el ambientalismo.¹⁶ Podemos decir, de manera somera, que el nativo es considerado un ser que tiene más contacto con la naturaleza puesto que vive de ella y en ella (contacto que en muchas ocasiones se asume como místico), y porque gracias a sus conocimientos sabe cuidar el medio ambiente. Las culturas indígenas son pues tomadas como modelo de sociedades que no destruyen el entorno natural, por lo que muchos de los individuos que tienen una fuerte conciencia ecológica valoran dichas culturas. Se cree que dentro de las creencias o, como muchos dicen ahora, dentro de la “cosmovisión” indígena, hay nociones clave para aprender a respetar el medio ambiente como la de “madre tierra”: “ellos sí respetan la naturaleza porque saben que es nuestra madre, que hay que cuidarla como uno cuidaría a la mamá”, dice un informante. Además, por su contacto con la naturaleza, el indígena no sólo tendría más conocimientos de las plantas que pueden curarnos, sino que “tiene la mente más pura” y “está más en contacto con los elementales” (término muy presente en la literatura new age), por lo que sus creencias y su “cosmovisión” serían mucho más “puras y espirituales”.

Continuando con nuestra toma de yajé, una vez que todos están instalados en un salón con poca luz pero lleno de expectativa y reverencia, el chamán sirve el yajé, lo “reza” o “bendice”, lo ingiere y acto seguido lo da a tomar a cada uno de los participantes, quienes vuelven a su sitio a esperar en silencio los efectos vomitivos, purgantes y posteriormente alucinógenos del amarguísimo brebaje.

Durante este proceso, el chamán supuestamente guiará a los participantes en su “vuelo” o “viaje” mediante sus movimientos rituales y

¹⁶ Acerca de esta relación existen varios estudios, entre los cuales podemos resaltar el de Astrid Ulloa. *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: ICANH-Colciencias, 2004, como el más reciente y completo sobre el caso colombiano (dentro del marco de la globalización).

rítmicos, sus cantos en lengua nativa y una especie de música producida con hojas, cascabeles, collares de dientes, etc. Según varios de los informantes, entre ellos un organizador de una toma, los participantes no están simplemente bajo el efecto de un alucinógeno, sino que están en contacto con una "planta sagrada" o "planta de conocimiento", la cual sirve tanto para purificar nuestro espíritu como para mejorar la salud física. El efecto benéfico para el espíritu se argumenta en algunos casos como una ayuda "psicológica" que dan la planta y el ritual que va con la "toma", ya que eso que podemos llamar alucinaciones se conoce en el medio como "pintas", las cuales serían formas de acceder al inconsciente o a las profundidades del espíritu, para así sacar todo lo que nos está produciendo conflictos internos. Las "pintas", nos dijeron varios informantes, no son alucinaciones, sino elementos que la planta nos muestra o dimensiones a las cuales ésta nos permite viajar, para comprender mejor lo que nos está pasando y solucionar algún problema personal.

Además, la idea de "sacar" aquello que está causando conflicto en el inconsciente o en el fondo del alma, se relaciona con el efecto vomitivo de la bebida: la planta hace salir tanto del cuerpo como del espíritu lo que nos está haciendo daño. Finalmente, el efecto de bienestar general es lo que importa. Así, las nociones de lo espiritual y lo terapéutico están íntimamente ligadas.

Por otro lado, algunos dicen que el yajé es un "enteógeno"; esta palabra es un neologismo de algunos intelectuales que se difunde cada vez más y que se ha convertido en un concepto sobre el cual incluso se escriben artículos¹⁷ y se hacen documentales.¹⁸ Denota, según uno de estos intelectuales, "una sustancia que pone en contacto con Dios".

¹⁷ Cfr. Josep Ma. Fericgla. *Los chamanismos a revisión. De la vía del éxtasis a Internet*. Barcelona: Kairos, 2000; Jacobo López Pavillard. "Los enteógenos y la ciencia". *El Mercurio* (<http://www.mercurialis.com/CYNP/>), 8 de agosto de 2006; Fernando Urbina. "Chamanismo y pensamiento abayalense". Andrés David Jiménez y Ariel José James (coords.). *El Chamanismo: el otro hombre, la otra selva, el otro mundo. Entrevistas a especialistas sobre magia y la filosofía amerindia*. Bogotá: ICANH, 2004, pp. 83-124.

¹⁸ Por ejemplo en el canal de televisión por cable con difusión en varios países latinoamericanos llamado Infinito, en un programa llamado "Plantas Sagradas".

Otra persona nos dice (tal vez sin mucho conocimiento del griego) que el término procede de la palabra griega “entheos”, cuyo significado etimológico es “dios [theos] adentro”. Estas representaciones sirven para asumir que lo que vive el ciudadano en este ritual es una experiencia de carácter sagrado, místico o trascendental. “El enteógeno nos pone en contacto con lo sagrado” y “apunta al centro espiritual y mental del ser humano”.¹⁹ El término surge en la cultura anglosajona hacia finales de los años setenta,²⁰ cuando se utilizaba para referirse a otros tipos de alucinógenos, para ser luego adoptado para hablar de plantas consumidas en Colombia.

Aunque existan muchos discursos acerca de la planta en sí y sus beneficios, se asume que los verdaderos efectos positivos son vividos cuando ésta es consumida en un ritual dirigido por indígenas, además de que se reconoce abiertamente que son los indígenas quienes descubrieron la forma de consumirla, de interpretar sus efectos y quienes nos la trajeron, con su ritual, a las ciudades. Incluso un libro de gran difusión entre aquellos que se interesan en las tomas,²¹ cuyo título parece hablar de la planta en sí (*Yajé. El Nuevo Purgatorio*), es una oda al saber indígena que insiste en la importancia de tomar yajé bajo la guía de un chamán. Además, el yajé no sería una bebida o un ritual, sino que existiría toda una “cultura del yajé” de la cual podemos aprender, como lo expresa tanto un entrevistado como el texto de un médico²² (con diploma académico y de origen ciudadano) que ha trabajado largos años con comunidades indígenas y ahora se esfuerza por aumentar el reconocimiento del saber indígena en el contexto de la sociedad nacional.

Al día siguiente de la toma, la mayoría de los participantes sentirán que esa fue una noche muy especial, se sentirán cambiados, renovados,

¹⁹ Jacobo López Pavillard, *op. cit.*

²⁰ R. Gordon Wasson. *El hongo maravilloso: Teonanácatl. Micolatría en Mesoamérica*. México: FCE, 1980.

²¹ Vid. Jimmy Weiskopf. *Yajé, el nuevo purgatorio*. Bogotá: Villegas Editores, 2002.

²² Vid. Germán Zuluaga. “La cultura del yagé, un camino de indios”. *Visión Chamánica*, núm. 1, 1999.

purificados, verán el mundo de otra manera, habrán "atravesado un umbral", habrán hecho "un viaje a la profundidad del ser interior", habrán aprendido algo de sí mismos. Para muchos "*hacer yajé*" es como "*hacer una terapia*", de hecho algunos lo comparan con una psicoterapia, y se puede convertir para algunos, los más entusiastas, en un largo proceso de aprendizaje en el que toman yajé cada fin de semana durante meses.

Las tomas con frecuencia son precedidas de charlas y prácticas "preparatorias", por ejemplo los "seminario-taller-ritual", que duran todo un fin de semana, con un costo de 50 a 80 dólares. Estos "talleres" son anunciados, entre otros, a través de Internet, en una página dedicada a difundir el saber indígena y dirigida por un sociólogo y un ingeniero. Los interesados van primero a una charla que explica en qué consisten las actividades a realizar en el "seminario-taller-ritual", qué es el yajé, de dónde viene, cuál es el papel central del chamán, etc. Luego, normalmente unos pocos días después, la gente se reúne para tomar un autobús que los conducirá a las afueras de la ciudad, donde continuarán los discursos, pero también las actividades de "integración con la naturaleza", como caminatas, "danzas circulares sagradas" o un "taller de despertar de los sentidos". Se pretende "entrar en contacto con los demás y [tener] conciencia del universo" —según los guías del taller.

En estas actividades de preparación, el indígena no suele ser el que habla (con éste, el intercambio lingüístico es prácticamente nulo, aunque esto está cambiando con el tiempo), sino los guías o "facilitadores", quienes hacen referencia permanentemente a la sabiduría indígena de la cual ellos son sólo testigos y transmisores.

La identidad indígena es pues recalcada, y esto garantizaría que la sabiduría allí transmitida no es obra de charlatanes. La autenticidad es un valor importante;²³ se busca lo "indígena puro" y el chamán suele

²³ Esta tendencia a buscar la autenticidad entre étnico es también reportada por Jean-Loup Amselle. *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*. París: Flammarion, 2001, refiriéndose a otros casos en el mundo.

ser considerado como el mejor representante de la sabiduría indígena auténtica: los chamanes son “herederos de las culturas ancestrales”.

Después de las charlas y actividades preparativas (normalmente el sábado durante el día), al anochecer comienza un ritual del tipo que hemos descrito con anterioridad, el cual durará toda la noche. Al día siguiente, en algunos casos los organizadores motivan a las personas a compartir sus impresiones acerca del “taller” (por medio de un dibujo, por ejemplo), y quizá se oirán algunas palabras del chamán e interpretaciones adicionales de los “facilitadores” en lo que han llamado el “taller de reelaboración simbólica de la experiencia”.

MOTIVACIONES SUBJETIVAS SOBRE LA PARTICIPACIÓN EN RITUALES INDÍGENAS

A partir de las entrevistas con personas que no necesariamente forman parte de un mismo grupo, y en particular tratando de indagar en las historias de vida de los participantes de estos rituales, presentamos algunos de los argumentos evocados para justificar su participación.

Varias personas, en principio, dicen que van “sólo por curiosidad”, por experimentar algo nuevo, algo “raro”. Pero, ¿de dónde viene esa curiosidad? A medida que se profundiza más en las entrevistas, las personas confiesan que el deseo de experimentar algo diferente viene de una aspiración a cambiar algo en sus vidas; hay un inconformismo y se sienten desorientados. Por ello, creen que es necesario aprender cosas nuevas para percibir el mundo de otra manera, porque sienten, por ejemplo, que su vida es muy monótona, carente de sentido, etc. Algunos pueden ir por probar una droga más; pero, como reflexiona un artista que ha ido sólo un par de veces a tomar yajé con diferentes personas, y que sin embargo sí ha consumido varios tipos de drogas en el pasado: “en el fondo todas las drogas son iguales. Uno quiere salirse de esta realidad que lo aburre, que no lo llena, que no le gusta. Uno quiere cambiar, quiere sentirse de otra manera, mejor”. Se ve aquí que

la relación entre una transformación espiritual a través de una religión exótica y el uso de psicoactivos puede ser bastante estrecha.

Otra persona, con alrededor de 45 años, contadora en una oficina privada de ingenieros, explica que

estaba pasando por un momento difícil en mi vida, y quería encontrar respuestas, una dirección en mi vida. Lo tomé porque decían que eso desarrolla la parte espiritual... en esa época estaba haciendo cursos de metafísica, y en esos cursos alguien habló del yajé, así que fui por curiosidad ...

Un diseñador gráfico de unos 30 años, gran admirador de las culturas indígenas y tomador de yajé desde hace varios años, dice: "La única razón por la que la gente se acerca a este conocimiento y prácticas es porque hay una búsqueda de salud, espiritual, mental, física ... La gente se acerca a lo indígena porque reconoce ese conocimiento".

Por su parte, una mujer de 33 años, que estudió bellas artes en una universidad pública, ahora dedicada a hacer masajes, cuenta que hace alrededor de doce años empezó a interesarse por lo oriental, el tai-chi, la meditación zen, el shiatsu, y también por la psicología jungiana. Luego leyó libros de Carlos Castaneda, los que cita con frecuencia (como muchos otros entrevistados) para describir sus conocimientos acerca de la "cultura del yajé" (aunque Castaneda nunca hable del yajé o de las culturas indígenas colombianas). Esas prácticas y esas lecturas son consideradas "trabajo espiritual". Dentro de esa búsqueda, le interesó el chamanismo "por la conexión con la naturaleza y por el crecimiento espiritual" que ello implicaba. Le habían propuesto tomar yajé, pero durante seis años se rehusó; finalmente, un antropólogo la convenció, ya que en ese momento "estaba pasando por un problema personal y quería encontrar una guía".

Un elemento común en este tipo de prácticas y creencias es que se toman como una forma de ayuda personal. Hay pues un criterio de *funcionalidad* muy frecuente para calificar las prácticas o creencias a las cuales se adhiere. En otra entrevista, alguien comenta: "El yajecito sirve para poder reflexionar sobre eso interno, [para saber] qué es lo que

anda mal adentro, los conflictos de uno, cosas que vienen por ejemplo de la infancia”. En efecto, varios testimonios relacionan estos efectos con el psicoanálisis y con la meditación.

Dentro de la misma lógica, se cree que cualquier dolencia de la que se pueda sufrir tiene un origen psicológico o espiritual —e incluso ecológico (ya que “todo está conectado en la vida”)—, y que entre las principales carencias de la sociedad occidental a la que dicen pertenecer estas personas se encuentran la ausencia de “vida espiritual” y la falta de sentido trascendente en la vida. Como nos cuenta un especialista en psicología comunitaria que trabaja en la rehabilitación de jóvenes drogadictos y que pretende analizar cuál es nuestro “malestar de la cultura”:

Ahora la gente busca el sentido por unas rutas diferentes, por ejemplo mirando hacia adentro. Oriente dice que la gente busca por fuera lo que tiene que buscar en su interior ... Vamos a ese mundo primitivo, a lo indígena, a lo campesino, a las comunidades negras... Es todo la búsqueda del sentido que no se encuentra en el mundo de la ciencia, de lo racional. Y hay una búsqueda de las dimensiones emocional, la afectiva, la espiritual. El mundo indígena está mucho más cerca del sentido porque tiene [esa] visión holística del mundo. A mí el mundo indígena me parece mucho más cercano a lo espiritual.

Las explicaciones “psicológicas” acerca del valor de la espiritualidad indígena son notorias, pero no sorprendentes, si se tiene en cuenta la “psicologización” generalizada de las tendencias new age.²⁴ Además de la difusión de la creencia de que “hay que buscar en el interior de uno mismo”, la psicología brinda una legitimación “científica” a estas creencias y prácticas. Como me explica un médico en su consultorio al interior de un centro de terapias alternativas como “danza del vientre”

²⁴ Cfr. Françoise Champion. “La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psycho-religieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains”. Françoise Champion y Danièle Hervieu-Léger (dirs.). *De l'émotion en religion: renouveau et traditions*. Paris: Le Centurion, 1990, pp. 17-70; y “Thérapies et nouvelles spiritualités”. *Sciences Humaines*, núm. 106, 2000, pp. 32-35; asimismo, Viola Teisenhoffer en la presente obra.

o “deidades celtas”: “El fundamento científico de lo que hago y la aplicación de las enseñanzas de los maestros espirituales indígenas, es que se ha determinado que el 85 por ciento de las enfermedades son de origen psicosomático”. Así pues, actuar sobre la mente o el espíritu equivale a mejorar la salud.

Cuando se compara la cultura occidental con lo kogui [grupo indígena del norte del país con el que él convivió y de quienes aprendió las técnicas que hoy pone en práctica con sus pacientes], los kogui manejan muy bien el aspecto psicológico, mejor que nosotros, y esto gracias a su filosofía, a su concepción de vida que les permite tener mejores relaciones. Tú los ves relajados, amigables, tranquilos ... Ellos tienen el pensamiento más puro, y [a través del uso de alucinógenos] van donde están los espíritus superiores, que otras culturas llaman maestros.

A este médico lo conocí porque dicta un seminario de “ciencia y espiritualidad” llamado “Salud sagrada”, donde también pone en práctica los conocimientos adquiridos en una especialización que hizo en Harvard (lo cual es mencionado frecuentemente como máxima legitimación).

Lo que se enseña en Harvard es muy comparable con lo que hacen los koguis. Por ejemplo, lo que los kogui llaman contacto con Aluna o mundo espiritual, en Harvard lo llaman evocación de la respuesta a la relajación, y se parece mucho a la meditación. Los kogui, explica más adelante, en sus rituales, fijan la mente en una sola cosa, y eso en Harvard lo llaman *mindfulness*, o tener la mente en el presente.

Un estudiante de literatura que ha decidido hacer su tesis de maestría sobre las literaturas indígenas del sur de Colombia, se suma a una idea de fondo compartida por muchos de los participantes: “Mi interés nace de una búsqueda de ver el mundo de maneras distintas a como nos lo han propuesto por una educación completamente fundamentada en principios occidentales y cartesianos”.

Hay ahí un cambio importante respecto del pensamiento de las elites de un pasado no muy lejano, cuando se creía en las virtudes de

una sola civilización, la occidental, la de la ciencia y la tecnología, como el único camino a seguir para progresar.

A pesar de que por sus prácticas y especialmente por sus valores estos individuos sigan fielmente las últimas tendencias de lo “alternativo” provenientes de los países ricos de Occidente, vemos que un tema transversal que surge en la mayoría de los discursos es la noción de una crítica hacia “Occidente”, el cual es considerado como una cultura materialista, causante de los males del espíritu, destructora de las demás culturas y de la naturaleza. Una famosa cantante de rock alternativo de unos 40 años, quien ha difundido a través de sus canciones y en entrevistas públicas una visión espiritual de las culturas indígenas, dice: “Yo creo que ahora todo el mundo se dio cuenta que ese progreso es en realidad un fiasco, lo peor que hemos hecho. Entonces todo el mundo esta buscando la naturaleza, lo indígena, la tradición, lo de antes de la civilización”.

A partir de las historias de vida se observa que el interés por lo Oriental surge con frecuencia antes del descubrimiento de una espiritualidad similar de origen americano. Luego de conocer lo indígena, en la mayoría de las personas entrevistadas el interés por los dos tipos de culturas coexiste; por ejemplo, es fácil encontrar a un consumidor de tomas de yajé que practica yoga en sus ratos libres. Sin embargo, algunos creen que hay más razones para ensalzar lo amerindio, ya que tiene el valor agregado de ser “de nuestro país”, lo que contribuye así a reforzar la identidad nacional.

ALGUNOS ELEMENTOS QUE CONTRIBUYEN A REPRODUCIR EL INTERÉS POR UNA ESPIRITUALIDAD INDÍGENA

Respecto de la manera en que son difundidas y socializadas las ideas sobre una “espiritualidad indígena”, hemos encontrado, a partir de los propios testimonios y de las historias de vida que nos han sido confiadas, que la mayoría de las personas entrevistadas ha tenido muy

poco contacto con indígenas, aún menos intercambio verbal con ellos, y tampoco conoce cuáles son ni qué hacen las organizaciones o movimientos indígenas del país.

Por otro lado, estas personas que manifiestan interés por la espiritualidad indígena no pertenecen a un grupo, secta u organización por el estilo que se autodetermine como tal, y que pudiera llevar a cabo una forma de endoctrinamiento responsable de que todos los individuos entrevistados y discursos analizados manifiesten el tipo de representaciones acerca de lo indígena que ahora presentamos.

La conformación esporádica de grupos que abordan temas relacionados con *lo indígena* es más bien el resultado de individuos que convergen en torno de valores e intereses comunes, agrupándose en un momento determinado más allá de organizaciones reconocidas, conformando redes más o menos temporales y flexibles de intercambio de información.²⁵

Retomando el caso de una toma de yajé, los individuos convergen al lugar porque se han enterado por uno u otro medio de que va a haber una toma, ya sea por el intercambio de información entre redes de conocidos donde "corre la voz" o bien porque se enteran a través de un medio impersonal de información como el Internet o un afiche en una universidad. Sin embargo, lo que motiva a estas personas a ir es todo un medio cultural que "prepara el terreno" para que las personas consideren una toma como algo que vale la pena. En un ritual de yajé o en una conferencia sobre el tema, los asistentes pueden no haberse conocido antes de un encuentro, y puede que nunca se vuelvan a ver después, pero objetivamente los une el hecho de que comparten un capital cultural, ciertas representaciones y valores, como la conciencia ecológica, la preocupación por tener un cuerpo saludable, el interés por la espiritualidad, el gusto por la naturaleza y lo que es "natural"

²⁵ Esta característica de constitución de redes de intercambio de información y agrupaciones temporales que no permiten ser consideradas como "organizaciones" es otro aspecto compartido por el movimiento new age. Cfr. Jean Vernet. *Le new age*. París: Presses Universitaires de France, 1992.

(como la comida o las terapias alternativas), la búsqueda de lo original o el interés por lo exótico o el arte étnico.

Estas personas se integran a circuitos de consumo de información y de objetos —cuyas fuentes son generalmente Estados Unidos y Europa—. Por ejemplo, quizá han leído algunos autores en común, como Carlos Castaneda,²⁶ Mircea Eliade,²⁷ Gurdjieff, Kardec o libros de tipo “espiritualidad oriental” (todos escritos en otros países), o han visto el mismo canal de televisión, como el canal Infinito, en el que transmiten, entre otros, documentales de corte místico sobre las religiones de otras culturas, como la del antiguo Egipto, la de China o la de los chamanes amazónicos, intercalados con programas acerca de las medicinas alternativas, la santería cubana o el culto a la santa Muerte.

Estos circuitos de consumo de información, que podríamos llamar *áreas* de una vasta red, son recorridos por el individuo quien, siguiendo su imperativo de búsqueda (con frecuencia mencionada), puede ulteriormente salirse de esta área de información para pasar a otra. Por ejemplo, dos de estas áreas pueden ser el tema oriental y el tema indígena; los individuos que acceden a estas áreas —en tanto consumidores de información— pueden encontrar una conexión o puente entre una y otra área a través de ciertos elementos comunes, como lo es la espiritualidad, el conocimiento del ser interior, etc. Ciertas áreas son más conocidas que otras; la oriental o la de “bienestar y salud integral”, parecen no dejar de popularizarse.²⁸ Estas áreas de información tienen vínculos o elementos en común con el tema de la espiritualidad indígena, así que las primeras cumplen la función de puertas de entrada a la segunda. Los individuos interesados en estos temas “descubren” que las “culturas indígenas” también tienen muchos de estos conocimien-

²⁶ En particular Carlos Castaneda. *Las enseñanzas de Don Juan. Una forma yaqui de conocimiento*. Buenos Aires: FCE, 1996.

²⁷ En particular Mircea Eliade. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Bogotá: FCE, 1994.

²⁸ Por ejemplo, a principios de 2007, *El Tiempo*, el diario más importante del país, lanzó una colección de fascículos semanales llamada “Vida Sana” donde se invita a practicar diferentes técnicas como el yoga o el tai-chi.

tos; que también hablan de lo natural, del equilibrio de las energías en el universo y dentro de sí, del conocimiento de sí mismo, etcétera.

Aunque son muy escasas y de muy reducida difusión, existen algunas publicaciones locales dedicadas al tema del chamanismo, como la revista *Visión Chamánica*, que se difunde principalmente por Internet.²⁹ En ésta se lee, por ejemplo: "con esta 'planta-chamán' [refiriéndose a las tomas de yajé] re-encontramos en nosotros la dimensión cósmica de la existencia humana"; o, por otra parte, se le hace propaganda a un tipo de "seminario-taller-ritual".

También podemos saber, por medio de la observación participante que nos ha permitido ser parte de las redes de conocidos, que existe un intenso intercambio de información entre individuos, en especial a través de correos electrónicos con mensajes adjuntos que reciben y a la vez reenvían a muchos de sus conocidos. Estos correos, de los cuales un gran número contiene mensajes sobre la espiritualidad, la salud o la naturaleza, en ocasiones hacen referencia a culturas no occidentales, como la indígena.

En el campo de lo terapéutico, elemento central en la ideología new age y puerta importante para entrar en contacto con lo indígena, la crítica de lo "occidental" se hace también presente, aunque no siempre se manifieste directamente como tal. Una considerable cantidad de personas recurren a las terapias o filosofías alternativas, como las de origen amerindio, porque las occidentales no les han satisfecho, ya sea porque no las han curado o porque no les han proporcionado las respuestas que buscan en el nivel intelectual o espiritual. Se dan críticas como la deshumanización de la medicina moderna, la falta de contacto directo entre el médico y el paciente, la falta de consideración al aspecto emocional de la persona, o la misma separación entre el cuerpo y el espíritu. Ante tales decepciones se acude pues a las citadas terapias alternativas o a las filosofías espirituales. El médico-chamán contribuye

²⁹ De hecho, esta revista es la principal referencia cuando se busca "chamanismo en Colombia" en motores de búsqueda como Google o MSN.

a satisfacer (y reproducir) esa demanda al ser parte de la categoría de lo “alternativo”, al ser él “holista” y hablar de energías (como la bioenergética o el Reiki), además de usar productos naturales. El médico-chamán propicia y se beneficia pues de esta demanda “alternativa”, además de incentivar el comercio de este tipo de productos cuando éstos pueden ser producidos en las comunidades indígenas (por ejemplo hierbas, collares u otras artesanías).

Las terapias alternativas, sean del origen que sean, suelen acompañarse de discursos o “teorías” (proceso de intelectualización) que sustentan su razón de ser y que interesan a una población deseosa de acumular información; aquí “aprender” es un valor importante. Esta inquietud también lleva a los individuos a interesarse por la cultura o la filosofía indígena que hay detrás de las exóticas prácticas medicinales. Cabe recordar, además, que buena parte de este aprendizaje se realiza a partir del consumo de información que circula mediante redes de intercambio que trascienden las fronteras nacionales.

En las tiendas o farmacias naturistas podemos ver cómo se integran los temas de salud, conocimiento y transformación interior al tema de la sabiduría de las culturas no occidentales. Físicamente vemos la prueba de esto con el hecho de que junto con esencias florales, drogas homeopáticas o té de coca,³⁰ se venden libros que tratan de “estabilidad emocional”, “Tao”, “sabiduría interior”, “revolución de la conciencia”, “una nueva visión de la vida”. El hecho de que estos libros estén dentro de una “farmacia” demuestra una concepción de salud relativamente nueva. La información que transmiten estas obras supone una transformación interior con efectos en la salud mental y física. Allí se reproduce además una suerte de eclecticismo según el cual tenemos a nuestra disposición muchas culturas para aprender lec-

³⁰ Este “té” es un producto relativamente nuevo en el mercado disponible a las clases medias y altas bogotanas. Frecuentemente se le presenta bajo el lema publicitario de “planta sagrada para los indígenas”.

ciones espirituales.³¹ Lo indígena es con frecuencia incluido en esta categoría.

Hay que decir, empero, que estos libros no sólo se venden en tiendas naturistas o de tipo "místico-esotérico". En las librerías generalistas también se les encuentra, por lo que se puede pensar que estas ideas se están masificando. Allí hallamos los libros de chamanismo al lado de las categorías de la "autosuperación" y de las "espiritualidades orientales".

Por otro lado, los medios de información para todo tipo de público, como noticieros de televisión y prensa, ahora difunden en ciertas ocasiones la idea de que una cultura indígena tiene (o incluso es) una "espiritualidad". En estos medios se habla también de la importancia de rescatar las sabidurías indígenas frente a la crisis de la espiritualidad de Occidente. Además, uno de los temas más evocados por los medios masivos para referirse a las culturas indígenas es el de los rituales, ceremonias o todo lo que trata de sus creencias "religiosas" o "espirituales" (interés que existe también en el público).

Querer resaltar ese aspecto ritual y religioso es notorio también en los museos, como en el más turístico del país, el Museo del Oro en Bogotá, el cual se remodeló hace dos años con el fin de hacerlo más atractivo al público. Allí se decidió que una de las dos grandes plantas que lo constituyen sería consagrada al "vuelo chamánico". Al hablar con la compañía encargada de la publicidad de esta nueva versión del museo pudimos saber que los publicistas aconsejaron al museo que se le diera el énfasis al chamanismo, y luego eso se aprobó con la ayuda de algunos arqueólogos. Entre las consignas escritas para guiar al visitante, los cuales utilizan un lenguaje bastante poético refiriéndose al chamán, se lee, por ejemplo:

³¹ Esta actitud igualmente corresponde a las tendencias new age observadas desde hace más de dos décadas. *Vid.* por ejemplo Jean Vernet, *op. cit.*

En el pensamiento indígena los principios opuestos están en equilibrio ... Cuando el equilibrio se rompe sobreviene el caos ..., entonces hombres sabios intervienen para devolver el orden al mundo ...

A partir de esta reapertura el museo ha tenido el mayor número de visitantes por día en su historia. Este tipo de manifestaciones museológicas se desarrollan en el marco de políticas estatales (fuertemente influidas por decretos internacionales como los de la ONU), en las cuales lo indígena se convirtió en patrimonio de la nación, “riqueza cultural”, ya sea concebida como “material o inmaterial”, que debe ser protegida y divulgada por el Estado.

En muchas de las casas de las personas entrevistadas hay objetos indígenas o réplicas de ellas. Entre estas personas se escuchan con frecuencia comentarios acerca de la apreciación estética de las piezas y el interés por su simbología. Esto coincide con el hecho de que el “descubrimiento” del valor del arte indígena o étnico hace parte de la tendencia del arte vanguardista, adoptada más que todo por las elites.

En el cada vez más importante sector del turismo, el atractivo de conocer la cultura y la espiritualidad indígenas es promovido. Así, el turismo desempeña un papel importante en la difusión de esta imagen espiritual de las culturas indígenas, al presentar la espiritualidad como uno de los elementos más interesantes de dichas culturas. De esta manera, por un lado, la construcción del indígena espiritual promueve el turismo en ciertos lugares o *ethnic spots* habitados por comunidades indígenas³² o campesinas; y por otro, el turismo cultural o ecológico constituye una puerta de entrada para que un sinnúmero de personas que nunca se habían interesado por las creencias religiosas y prácticas indígenas lo hagan luego de que algunos de estos temas les sean presentados en sus recorridos turísticos.

³² Acerca de este aspecto no nos podemos extender aquí, pero el trabajo de Alejandra Aguilar Ros de la presente obra muestra un ejemplo de este tipo de turismo en México.

CONCLUSIONES

Los rituales de yajé en Bogotá pueden ser considerados como un caso de translocalización de una práctica religiosa que hasta hace alrededor de treinta años no se realizaba en el medio ciudadano. Esta translocalización ha sido posible gracias al desplazamiento de individuos —indígenas o no— entre sus lugares de origen (las selvas húmedas de Colombia) y la ciudad. Pero como se muestra en el presente trabajo, el auge de estos rituales (fruto de la interacción entre indígenas, "facilitadores" y participantes) también se debe a su resignificación, la cual hace que estos "contactos interculturales" sean de interés para los ciudadanos. Esta resignificación, y la ideología sobre una "espiritualidad indígena" en la cual se inscribe, son a su vez configuradas por tendencias culturales mucho más generales como el new age, que no necesariamente mencionan de forma directa a los indígenas colombianos, y que en muchas ocasiones vienen a la población estudiada a través de redes de comunicación que se extienden más allá del medio local o nacional. Así, una ideología que se difunde al atravesar las fronteras, que tradicionalmente puede ser considerada como un fenómeno *religioso* (aunque esta categorización es muy debatible y debatida), contribuye de manera importante a la construcción de una imagen de lo étnico en un sector influyente de la población colombiana.

Si bien la hindú y la china son quizá las "culturas" más nombradas en la literatura de tipo new age-*transformación espiritual*, una idea de fondo que se encuentra habitualmente en los discursos (ya sea en este tipo de publicaciones o en las conversaciones que hemos tenido) es aquella que enuncia que en lo *no occidental*, ya sea lo oriental o lo étnico, hay sabiduría y mensajes valiosos para nuestro bienestar global.

En esa lógica dicotómica de Occidente/no-Occidente, lo indígena es incluido a veces en la misma categoría de Oriente. En efecto, la mayoría de los entrevistados menciona espontáneamente su conocimiento sobre religiones orientales, puesto que esos conceptos son utilizados para explicar los supuestos principios de la cultura indígena.

La noción de búsqueda de un cambio, de una transformación interior para alcanzar bienestar espiritual, mental o físico, son centrales en esta ideología. Se trata de percibir la vida diaria de otra manera, en busca de un sentido claro y trascendental. Para todo ello, estarían disponibles los elementos de las diversas espiritualidades que pueden tener origen étnico.³³

Dentro de esta búsqueda, lo chamánico debe ser motivo de estudio, ya que sería una posibilidad, un camino más dentro de las diferentes alternativas que se ofrecen para salir de la cultura materialista y superficial de “la gente del común”.³⁴

Lo anterior nos recuerda, dicho sea de paso, que el indígena “puro”, el que “vale la pena”, es aquel que se asemeja lo más posible al indígena del pasado,³⁵ un pasado que, como nos damos cuenta en el análisis comparativo, es construido con elementos prestados de discursos de tipo new age y ambientalistas.

Este pasado del indígena es sinónimo de autenticidad, la cual, a su vez, garantiza una espiritualidad verdaderamente diferente; es decir, auténticamente alternativa. Valorar la autenticidad viene en un contexto en el que la oferta de espiritualidades de todo tipo es muy grande. En efecto, frente a las dudas que suscita la gran abundancia de ofertas dentro del new age, la tradición indígena se destaca como algo por fuera de las “supercherías que se hacen sólo por negocio”, como manifiesta un informante.

El interés por lo auténtico lleva a muchos ciudadanos a desear ir a los sitios donde viven o vivían las comunidades indígenas, haciendo lo que

³³ Como ejemplos de prácticas en Bogotá que vienen del extranjero, y que la gente reconoce como de origen indígena mesoamericano, podemos citar los *temazcales* o el estudio del calendario maya.

³⁴ Estos individuos se saben especiales, están orgullosos de no ser parte de la masa, tienen muy presente el imperativo de ser originales, de buscar para sí, algo diferente, algo auténtico. Esto es, evidentemente, una de las características típicas de las élites, como lo señala Jacques Coenen-Huther. *Sociologie des Elites*. París: Armand Colin, 2004.

³⁵ La imagen valorada del “indígena arqueologizado” existe en varios países de América Latina, como lo demuestra Félix Báez-Jorge, *op. cit.*

se llama en ciertos medios "turismo cultural" o "turismo espiritual".³⁶ Sin embargo, esta práctica es muy poco frecuente en Colombia por los costos que implica, ya que efectivamente se trata de zonas selváticas, lejanas y quizá inseguras del país (el departamento del Putumayo, por ejemplo).

Dentro de nuestro esfuerzo por entender esta ideología, hemos encontrado que lo esotérico-espiritual, lo natural, lo indígena y lo pasado, tienen en común el ser algo diferente, una alternativa a la civilización-progreso occidental particularmente vivida en las grandes urbes. Así, parece que lo que tienen en común todos estos grupos étnicos y las diferentes religiones del mundo, es que encarnan lo Otro, una alteridad que sería fuente de alternativas para solucionar nuestros problemas en Occidente.³⁷

Ahora bien, esta búsqueda de alteridad, de transformación espiritual u otra, es frecuentemente relacionada con el tema de la crisis de la propia sociedad, y por lo tanto, de una crítica de ésta ("Occidente") y su modernidad. Sin embargo, cabe preguntarnos si se trata, como los sujetos lo pretenden a veces, de una ideología que se apartaría de lo occidental, o aun más específicamente, de la modernidad, cuando en realidad podemos pensar que es un producto netamente moderno (o *sobremoderno*).³⁸

Lo que sí parece claro es que estamos ante el cuestionamiento de ciertos valores e instituciones de la modernidad que proponían las potencias occidentales como único modelo de desarrollo para los países del sur. En efecto, los valores de la Iglesia católica y los del Progreso, que eran sin duda dominantes hasta hace poco entre las elites tradicionales latinoamericanas, ahora son cada vez más cuestionados por las nuevas elites intelectuales, las cuales pretenden superar ciertos "errores

³⁶ La difusión del indígena auténtico es promovida por discursos del turismo "místico" o arqueológico, tal como lo documenta Jacques Galiner en el presente volumen.

³⁷ Cfr. Jean-Paul Sarrazin. "Idées globalisées et constructions locales. L'image valorisée de l'indianité dans la Colombie contemporaine". *Autrepart*, núm. 38, 2006, pp. 155-172.

³⁸ Retomando el concepto de *surmodernité* de Marc Augé, 1994b, *op. cit.*

del pasado”, por ejemplo la discriminación racial o religiosa, la destrucción de la naturaleza o la sumisión al dogma de la Iglesia. Al presentar esta crítica, muchos de estos individuos creen salirse de una forma de hegemonía cultural occidental procedente de países “imperialistas”, sin reconocer, sin embargo, que el cuestionamiento mismo de esos valores e instituciones, así como la valoración de lo alternativo y lo étnico, existen también en dichos países del norte y, por lo tanto, pueden considerarse como un producto “occidental”.

El interés por conocer las “otras culturas” y las “otras religiones” (aunque sean sólo *ciertas* “otras”), y el valorarlas de alguna forma, es algo que podemos encontrar en la literatura desde hace varias décadas y hasta siglos (por ejemplo De Las Casas o Montaigne, para citar dos escritores antiguos), pero lo que notamos ahora es la aparición de dicho interés fuera de los ámbitos académicos. En efecto, aproximadamente de treinta años para atrás, la valoración de la alteridad cultural (en ciertos casos llamada “exotismo”) existía sólo en los escritos de ciertos científicos e intelectuales. Las ideas que presentaron estos individuos como novedades vanguardistas en su momento, ahora se han difundido entre un público mucho más amplio principalmente en las clases medias. En particular podemos observar lo que parece una forma de vulgarización de algunos de los corolarios y objetivos de la antropología tradicional, por ejemplo el hecho de pensar que otras sociedades (antes llamadas *no civilizadas*) poseen sistemas de creencias sofisticados que vale la pena estudiar y preservar. Esta difusión se debe en parte al activismo de algunos antropólogos —recordemos que entre los intermediarios o “facilitadores” de rituales, el antropólogo es una figura preeminente—. Por otro lado, no hay duda que las elites indígenas se benefician del estatus que les da el encarnar una “sabiduría espiritual”, por lo que tratan también de reproducir estos discursos “cultos”. En esta relación entre indígenas y “blancos” donde hay un proceso de denominación y valoración, existen complejos juegos de poder que quedan por esclarecer.

Otro elemento a tener en cuenta es el auge globalizado del pluralismo y la diversidad (lo cual está ligado a los nuevos proyectos de

construcción de Nación en torno de la noción de multiculturalismo en América Latina), así como la creencia en la necesidad de erigir modelos alternativos de desarrollo.³⁹ En efecto, queremos señalar que el advenimiento del interés por las religiosidades indígenas está profundamente vinculado con la conformación de estos movimientos de crítica que podríamos llamar de *contracultura* o *altermundialismo*, y que no se relacionan directamente con el campo de lo religioso.

BIBLIOGRAFÍA

- Agudelo, Carlos, Odile Hoffmann y Nelly Rivas. *Hacer política en el Pacífico Sur: algunas aproximaciones*. Cali: Universidad del Valle CIDSE. Serie Documentos de Trabajo CIDSE, núm. 39, 1999.
- Amselle, Jean-Loup. *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*. París: Flammarion, 2001.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres y Nueva York: Verso, 1991.
- Augé, Marc. *Le sens des autres. Actualité de l'anthropologie*. NS: Fayard, 1994a.
- *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. París: Aubier, 1994b.
- Báez-Jorge, Félix. "Antropología e indigenismo en América Latina: señales de identidad". Miguel León-Portilla (coord.). *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*. México, DF: FCE, 2001.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann. *La construcción social de la realidad*. París: Armand Colin, 1996.

³⁹ Según Escobar, 2005, *op. cit.*, esta búsqueda de alternativas al sistema hegemónico de la modernidad capitalista, constituye uno de los objetivos de los movimientos sociales altermundialistas. Uno de los autores más influyentes sobre el tema en el medio académico latinoamericano es Boaventura de Sousa Santos. *Towards a New Legal Common Sense*. Londres: Butterworth, 2002, para quien hay que buscar alternativas culturales por fuera de la modernidad, ya que ésta no ofrece soluciones a los problemas causados por la modernidad.

- Bordieu, Pierre. *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Taurus: Madrid, 1998.
- Castaneda, Carlos. *Las enseñanzas de Don Juan. Una forma yaqui de Conocimiento*. Buenos Aires: FCE, 1996.
- Champion, Françoise. "La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psycho-religieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains". Françoise Champion y Danièle Hervieu-Léger (dirs.). *De l'émotion en religion: renouveaux et traditions*. París: Le Centurion, 1990.
- "Thérapies et nouvelles spiritualités". *Sciences Humaines*, núm. 106, 2000, pp. 32-35.
- Chaves Chamorro, Margarita. "Cabildos multiétnicos e identidades depuradas". Clara Inés García de la Torre (comp.). *Fronteras, territorios y metáforas*. Medellín: Universidad de Antioquia-INDER-Hombre Nuevo Editores, 2003.
- Coenen-Huther, Jacques. *Sociologie des Elites*. París: Armand Colin, 2004.
- Doytcheva, Milena. *Le multiculturalisme*. París: La Découverte, 2005.
- Eliade, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Bogotá: FCE, 1994.
- Escobar, Arturo. "Culture, Economics and Politics in Latin American Social Movements Theory and Research". Arturo Escobar y Sonia Álvarez (eds.). *The Making of Social Movements in Latin America*. Boulder: Westview Press, 1992.
- Escobar, Arturo. *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: ICANH, 2005.
- Findji, María Teresa. "From Resistance to Social Movement: The Indigenous Authorities Movement in Colombia". Arturo Escobar y Sonia Álvarez (eds.). *The Making of Social Movements in Latin America*. Boulder: Westview Press, 1992.
- Fericgla, Josep Ma. *Los chamanismos a revisión. De la vía del éxtasis a Internet*. Barcelona: Kairos, 2000.

- Gros, Christian. "Indigenismo y etnicidad: El desafío neoliberal". María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.). *Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*. Bogotá: ICANH, 1997.
- *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: ICANH, 2000a.
- "De la nación mestiza a la nación plural: el discurso de las identidades en el contexto de la globalización". Gonzalo Sánchez y María Emma Wills (comps.). *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2000b, pp. 351-363.
- Hernández, Miguel J. "Entre las emergencias espirituales en una época axial y la mercantilización contemporánea de los bienes de sanación". *Desacatos*, núm. 18, 2005, pp. 15-29.
- López Pavillard, Jacobo. "Los enteógenos y la ciencia". *El Mercurio* (<http://www.mercurialis.com/CYNP/>), 8 de agosto de 2006.
- Pinzón, Carlos Ernesto y Gloria Garay. *Violencia, cuerpo y persona: capitalismo, multisubjetividad y cultura popular*. Bogotá: Equipo de Cultura y Salud, 1997.
- Sánchez, Luisa Fernanda. "'La Ciudad de Paisanos': La construcción de la identidad étnica indígena a partir de un caso de migración". Bogotá: Universidad de Los Andes, 2004 [tesis de Maestría].
- Santos, Boaventura de Sousa. *Towards a New Legal Common Sense*. Londres: Butterworth, 2002.
- Sarrazin, Jean-Paul. "Idées globalisées et constructions locales. L'image valorisée de l'indianité dans la Colombie contemporaine". *Autrepart*, núm. 38, 2006, pp. 155-172.
- Ulloa, Astrid. *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: ICANH-Colciencias, 2004.
- Urbina, Fernando. "Chamanismo y pensamiento abyayalense". Andrés David Jimenez y Ariel José James (coords.). *El chamanismo: el otro*

Jean-Paul Sarrazin

hombre, la otra selva, el otro mundo. Entrevistas a especialistas sobre magia y la filosofía amerindia. Bogotá: ICANH, 2004.

Vernette, Jean. *Le new age.* París: Presses Universitaires de France, 1992.

Wade, Peter. *Raza y etnicidad en Latinoamérica.* Quito: Abya-Yala, 2000.

Wasson, R. Gordon. *El bongo maravilloso: Teonanácatl. Micolatría en Mesoamérica.* México: FCE, 1980.

Weiskopf, Jimmy. *Yagé, el nuevo purgatorio.* Bogotá: Villegas Editores, 2002.

Zuluaga, Germán. "La cultura del yagé, un camino de indios". *Visión Chamánica*, núm. 1, 1999.

LA DANZA NEOTRADICIONAL COMO OFERTA ESPIRITUAL EN LA ESTANTERÍA EXOTÉRICA NEW AGE

Cristina Gutiérrez Zúñiga
El Colegio de Jalisco

PLANTEAMIENTO GENERAL

La emergencia de modalidades religiosas novedosas respecto del clásico modelo de feligresía de una iglesia o secta que observamos en las sociedades contemporáneas, ha requerido de la generación de nuevos conceptos y herramientas metodológicas para abordarlas en su especificidad. Michael York plantea con claridad que, ante la actual intensificación de los flujos de información y de bienes culturales a la par de la movilidad de los sujetos, “el delimitado ámbito* socio-religioso contemporáneo ha dejado de coincidir con las categorías tradicionales que son las iglesias, los cultos o las sectas. La forma tipo de la religiosidad social actual es la red”.¹

Otros planteamientos como el de la “nebulosa esotérica”² o el del “supermercado espiritual”³ han sido clave para comprender estas

* *Découpage* en el texto original en francés.

¹ Michael York. “Le supermarché religieux: ancrages locaux du Nouvel Age au sein du réseau mondial”. *Social Compass*, vol. 46, núm. 2, 1999, p. 174. Traducción propia.

² Françoise Champion. “Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos”. Jean Delumeau (dir.). *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, pp. 709-739.

³ Hildegard van Hove. “L’émergence d’un ‘marché spirituel’”. *Social Compass*, vol. 46, núm. 2, 1999, pp. 161-172.

transformaciones culturales y religiosas, que no se limitan a la aparición de nuevas opciones de pertenencia religiosa en un mercado crecientemente plural, sino que transforman el propio vínculo religioso. Dichas transformaciones se presentan en las más diversas partes del mundo—incluso en sociedades locales latinoamericanas que parecieran fuertemente tradicionales y religiosamente homogéneas.⁴

Aceptando como punto de partida la utilidad del concepto de red, autores como Magnani⁵ han propuesto nuevas orientaciones metodológicas que, en lugar de la descripción clásica de comunidades o membresías religiosas, se enfocan a describir los tránsitos de los sujetos que se asumen ya no como miembros, sino como buscadores o consumidores de nuevas ofertas religiosas. Este autor propone definir los trayectos o itinerarios como rutas individuales que, a partir de la totalidad de la oferta, conforman un sintagma particular, permitiendo identificar tipos de usuarios, de espacios, de productos y de prácticas existentes. Lejos de ser combinaciones aleatorias, los itinerarios constituyen circuitos. El circuito se define como un padrón de la distribución y articulación de establecimientos que permiten el ejercicio de sociabilidad por parte de usuarios habituales, que no supone necesariamente una contigüidad espacial, pero sí una articulación por prácticas típicas. Esta perspectiva metodológica ha resultado sumamente útil en la descripción de las redes denominadas “de consumo alternativo” en Buenos

⁴ Cristina Gutiérrez Zúñiga. *Nuevos movimientos religiosos: la “Nueva Era” en Guadalajara*. Zapolan: El Colegio de Jalisco, 1996; Patricia Fortuny, (coord.). *Creencias y creyentes en Guadalajara*. México, DF: CIESAS-Conaculta-INAH, 1999; Renée de la Torre, y Cristina Gutiérrez Zúñiga. “La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas”. *Desacatos*, núm. 18, mayo-agosto de 2005, pp. 53-70.

⁵ José Guilherme Magnani. “O Circuito Neo-esotérico na cidade de Sao Paulo”. María Julia Carozzi (ed.). *A Nova Era no MERCOSUR*. Editora Vozes, 1999, pp. 27-46.

Aires,⁶ o del mercado neoesotérico new age de Guadalajara, México.⁷ Así, tomándolas como punto de partida, lo que me propongo en este trabajo es enfocar el proceso de incorporación de prácticas tradicionales y locales a estos circuitos de consumo.

Tal y como lo han mostrado diversos autores, como Lewis,⁸ Melton⁹ y Teisenhoffer¹⁰ para el contexto europeo y norteamericano original, y la propia Carozzi¹¹ para la metrópoli bonaerense, los distintos elementos que conforman la abigarrada cosmovisión de la red de orientación new age —la adivinación, la sanación, la teosofía, las psicologías transpersonal y Gestalt, la aspiración milenarista, las tradiciones chamánicas norteamericanas— han tenido un proceso de incorporación a una oferta que ahora percibimos disponible en todo momento, e interconexa en los circuitos de consumo espiritual y de salud alternativa. El mismo método de construir circuitos a través de “congelar” y sistematizar los itinerarios de los usuarios es particularmente útil para describir esa disponibilidad simultánea en el mercado espiritual alternativo. Pero su utilización no debe oscurecer las rutas históricas de destradicionalización y desterritorialización que de hecho han posibilitado su existencia. Este enfoque, en el proceso de incorporación de prácticas y creencias específicas a estos circuitos de consumo, requiere entonces salir de la perspectiva sincrónica de los mismos, y regresar al análisis diacrónico de contextos específicos.

⁶ María Julia Carozzi. “La autonomía como religión: la nueva era”. *Alteridades*, año 9, núm. 18, julio-diciembre de 1999; y “Ready to Move Along: The Sacralization of Disembedding in the New Age Movement and the Alternative Circuit in Buenos Aires”. *Civilisations. Religions transnationales*, vol. 11, núms. 1-2, 2004, pp. 139-154.

⁷ Renée de la Torre y Manuel Mora. “Itinerarios creyentes del consumo neoesotérico”. *Imaginario*, núm. 7, 2001, pp. 211-239.

⁸ James Lewis. “Approaches to the Study of the New Age Movement”. James R. Lewis y J. Gordon Melton (eds.). *Perspectives on the New Age*. New York: State University of New York Press, 1995, pp. 1-12.

⁹ J. Gordon Melton et al. *The New Age Encyclopedia*. Detroit: Gale Research Inc., 1990.

¹⁰ En esta obra.

¹¹ Carozzi, “La autonomía como religión...”.

Con esta perspectiva en mente, resulta particularmente acertada la distinción propuesta por Van Hove¹² entre un movimiento con una orientación más o menos delineable, como el new age, y los circuitos ampliados de consumo o supermercado espiritual. Así, podemos apreciar que el movimiento new age tiene una historia particular: impulsado especialmente bajo la matriz contracultural anglosajona, pero con una lógica propia de búsqueda e innovación constante, se ha enfocado al conocimiento, vinculación y creciente incorporación de grupos, tradiciones y prácticas locales o indígenas de las más distantes regiones del mundo, que adquieren en este nuevo contexto la dimensión de guardianes de una tradición precristiana, previa a la Era de Piscis, y de reserva espiritual a rescatar en la Era de Acuario; ese mismo contacto con el movimiento ha implicado el desanclaje de estas tradiciones y prácticas locales o indígenas, reorientadas por la ampliación del contexto en el que se ven insertas.

Como York plantea, más allá de considerar legítimo o no este proceso, “el fenómeno de apropiación cultural es un hecho, y este proceso de adopción/adaptación parece constituir uno de los principios fundamentales de la Nueva Era”.¹³

La incorporación de la danza conchera, que trataremos aquí, a estos circuitos, dentro de la orientación de las redes new age, puede analizarse entonces como parte de los procesos de translocalización que involucran a su vez el anclaje y desanclaje cultural dentro de una dinámica de redefinición constante de fronteras espaciales, étnicas y de matrices culturales-espirituales. De esta manera se redibuja al México imaginario y sus raíces indígenas en el contexto de movilidad, ampliación e intensificación de flujos culturales translocales. ¿Cómo se da ese proceso?

El circuito del que partiré será uno de los muchos que se han conformado en torno de la práctica de la danza de origen indígena

¹² Van Hove, *op. cit.*

¹³ York, *op. cit.*, p. 174. Traducción propia.

en la ciudad de Guadalajara. Estableceré entonces un punto de inicio del circuito en un contexto donde la práctica se realiza en forma tradicional y circunscrita territorialmente, y la seguiré hasta su llegada a un punto del circuito en donde converge con otras prácticas y disciplinas como parte de una oferta plural simultánea. Estos puntos “de llegada” particulares del circuito pueden ser definidos como “estanterías exotéricas”: librerías, consultorios y ferias que se caracterizan por la promoción simultánea de opciones de consumo. El nombre de “estanterías” hace referencia a su carácter concreto y a la yuxtaposición de objetos culturales que hacen posible, mientras que la palabra “exotérico” busca hacer énfasis en el carácter de difusión del conocimiento y las prácticas espirituales que busca, contrario al esquema de conocimiento reservado que caracterizó a las corrientes espirituales esotéricas del siglo XIX —como la teosofía o el gnosticismo—, de las cuales se alimenta y frente a las cuales se distingue.

Las preguntas en torno de este proceso de instauración o incorporación de prácticas religiosas en el circuito de consumo espiritual alternativo observable en la ciudad, y en concreto de los espacios de promoción comercial que denomino “estanterías exotéricas”, se referirán a tres dimensiones:

- a) la dimensión de la significación de la práctica de la danza,
- b) la dimensión de la forma organizacional percibida como apropiada a dicha significación particular, y
- c) la dimensión de la localización de su identidad religiosa.

Mediante la comparación de estas dimensiones en tres puntos distintos del circuito, sostendré la ocurrencia de una transformación de la práctica de la danza en su proceso de incorporación a la oferta de la estantería exotérica. La danza se relocaliza y se convierte en un componente de un menú “a la carta”, que sin embargo impone un formato mercantil específico.

Si bien el análisis estará referido al caso etnográfico que me ocupa, el interés a futuro se encuentra no en la danza misma, sino en el abordaje de esta oferta espiritual y de salud alternativa bajo una perspectiva diacrónica.

La pretensión de aportar esta dimensión diacrónica a la sincronidad del modelo “circuito” requiere de la realización de un trabajo de campo mucho más amplio del realizado hasta ahora. Sin embargo, dado que las prácticas locales siguen existiendo en distintas significaciones en diferentes puntos del circuito, se hará su seguimiento asumiendo una cierta direccionalidad dentro del mismo: desde la práctica local arraigada en el modelo de catolicismo popular, siguiendo por su desagajamiento o desenclave católico para convertirse en un elemento ritual fundamental del movimiento de mexicanidad como movimiento de reivindicación indígena, hasta su presencia en las expos comerciales llamadas esotéricas y de salud alternativa en la ciudad. De hecho, los trabajos realizados hasta ahora por Francisco de la Peña,¹⁴ Renée de la Torre,¹⁵ Yolotl González¹⁶ y Susanna Rostas,¹⁷ muestran esa evolución posible de la práctica de la danza, sin que sea equivalente a una secuencia de etapas, puesto que la una no ha sustituido necesariamente a la otra. Por el contrario, en el circuito podemos distinguir las huellas de esas modalidades de la práctica de la danza, e incluso recrear algunos de sus contextos etnográficos útiles para la reconstrucción del proceso, como haremos a continuación.

¹⁴ Francisco de la Peña. *Los hijos del Sexto Sol*. México: INAH, 2002.

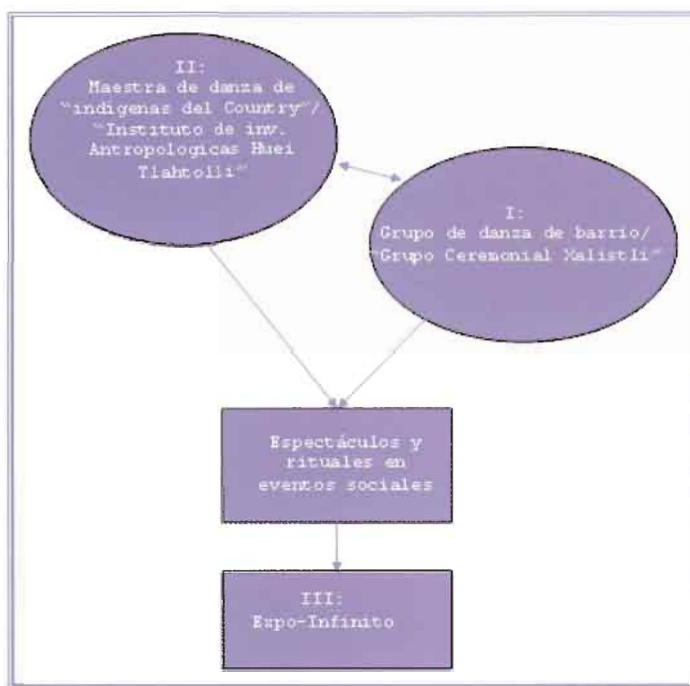
¹⁵ Renée de la Torre. “Danzar. Una forma de practicar la religión”. *Estudios Jaliscienses*, núm. 60, 2005, pp. 6-18.

¹⁶ Yolotl González. “El Movimiento de la Mexicanidad”. *Religiones y Sociedad*, núm. 8, enero-abril de 2000, pp. 9-35, y *Danza tu palabra. La danza de los concheros*. México: SMER-Conaculta-INAH-Plaza y Valdés, 2005.

¹⁷ Susanna Rostas. “Mexicanidad’: The Resurgence of the Indian in Popular Mexican Nationalism”. *Cambridge Anthropology*, vol. 23, núm. 1, 2002, pp. 20-38.

EL SEGUIMIENTO DE UN CIRCUITO EN TORNO DE LA PRÁCTICA DE LA DANZA

Siguiendo el modelo de Magnani,¹⁸ la sistematización de los itinerarios de los usuarios que he observado durante mi trabajo de campo en torno de la danza en Guadalajara hasta ahora, me permitió la construcción de un circuito que se puede representar de la siguiente manera:



Con los objetivos señalados en el apartado anterior, seleccionaré algunos puntos de este circuito para su breve descripción y posterior análisis.¹⁹

¹⁸ Magnani, *op. cit.*

¹⁹ Algunos materiales de campo utilizados en este análisis, particularmente aquellos referidos a la celebración de la romería de la virgen de Zapopan, se encuentran reportados con

El punto elegido como inicio de la red es el más cercano a lo que podríamos denominar la danza conchera tradicional de la ciudad de Guadalajara. Se trata de la danza de un barrio popular, cuyo organizador es un hombre de edad madura que viene de una familia de tradición en la danza local. Es un barrio pequeño, de clase media-baja, al norte del tradicional barrio de Santa Teresita, y como danza barrial, su principal tarea es la preparación de la participación en la romería a la virgen de Zapopan el 12 de octubre. Ese día la imagen milagrosa, después de recorrer las parroquias de la ciudad en su tradicional jubileo circular, regresa desde la catedral de la ciudad a su basílica en el aledaño municipio de Zapopan, parte de la zona metropolitana de Guadalajara. Los ensayos de la danza comienzan en el mes de agosto, y culminan con la fiesta. En esa temporada la danza incorpora a hombres, mujeres y niños del barrio, quienes cada noche cierran las calles aledañas a la casa del jefe de la danza para ensayar sus pasos al ritmo de un *huéhuatl* hecho con tambos metálicos.

mayor detalle en Cristina Gutiérrez. "Para leer la fiesta: una red de danzantes en torno a la Virgen de Zapopan". Universidad de Quintana Roo, compilación de trabajos del Cuerpo Académico "Fiesta y Religión", Antonio Higuera B.(comp.)(inédito).

Para conocer la historia de esta devoción una fuente primordial es "Origen de los dos célebres santuarios de la Nueva Galicia" de Fray Francisco de Florencia. *Origen de los dos célebres santuarios de la Nueva Galicia*. Zapopan: El Colegio de Jalisco, 1998 (edición facsimilar); así como las obras de Antonio Tello. 1596-1652. *Crónica miscelánea de la sancta provincia de Xalisco [Jalisco]*. Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco, 1985; Alberto Santoscoy. "Historia de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos y del culto de esta milagrosa imagen". *Obras completas*. Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco, 1984, t. I; Ángeles Gallegos. "Culto mariano en el Occidente de México: La virgen de la Defensa en la Sierra de Tapalpa". México: Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, 2006 [tesis de doctorado]; Ana María de la O Castellanos. "Tradición y culto en la romería de la virgen de Zapopan". *Renglones*, núm. 30, 1994, pp. 40-47; Mario Alberto Nájera. "La tradición mariana de occidente: San Juan, Talpa, Zapopan". Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2002 [tesis de doctorado]; Pedro Tomé. "11 Alabanzas por 70 pesos: La Generala pasea por Guadalajara, Jalisco". Madrid: Conferencia dictada en el CSIC, 2003(mimeo); y Renée de la Torre, *op. cit.*



FOTOGRAFÍA 1. Preparación del altar para la misa del 11 de octubre de 2005 en las calles del barrio (víspera de la romería de la virgen de Zapopan). Fotografía de Julia Murphy.



FOTOGRAFÍA 2. Danza en las calles del barrio, frente al altar preparado para la misa del 11 de octubre de 2005 (víspera de la romería de la virgen de Zapopan). Fotografía de Cristina Gutiérrez Zúñiga.

La práctica de la danza en el barrio constituye una devoción católica a la advocación mariana más importante de la ciudad y de la región, que como otras muchas devociones populares tiene sus espacios y actores con relativa autonomía de la estructura eclesial, pero enmarcada en ella. Danzar es danzarle a la virgen, y es representar al barrio “como hemos hecho siempre”. Esta representación de continuidad casi eterna debe ser vista con cautela: el hecho de que el sacerdote invite a los danzantes a danzar y tocar caracoles durante la consagración del pan, durante la misa previa a la velación de la gran fiesta, a pesar de ser una novedad es también señalado por la gente del barrio como algo “que se ha hecho siempre”.²⁰ Pero hay rasgos de tradición —en el sentido del tipo ideal weberiano— que resultan muy claros, como la transmisión de generación a generación por el valor que en sí mismo parece tener el cumplimiento de este compromiso con la divinidad. Ante la pregunta, ¿qué significa bailar para ti hoy?, una mujer con sus niñas vestidas de indias, dice:

Pues lo que pasa es que mi mamá había tenido puros hombres, ninguna mujer, y cuando estuvo otra vez embarazada, a la pasada de la virgen (en la peregrinación) le pidió que fuera niña y luego luego le empezaron los dolores, y (señalándose a sí misma) pues aquí está la niña... Me dedicó a la virgen, así que yo le danzo a la virgen, y pues ahora yo me traigo a mis niñas.²¹

Bailar es para ella consecuencia de la promesa de su mamá, que le impone una obligación y que gustosa transmite a sus pequeñas hijas. Lejos de recibir un beneficio económico, los danzantes gastan en los insumos de la danza. Los gastos personales cada quien, y los gastos comunes entre todos, con la administración del jefe de danza.

El jefe de la danza, además de organizar la danza en el barrio para esta fecha, ha conformado un núcleo de danzantes que se mantienen activos durante todo el año. Entre ellos se perciben nuevos significados

²⁰ Observación participante en la misa de víspera de la romería, 11 de octubre de 2006.

²¹ Entrevista a danzante anónima, 11 de octubre de 2006.

de la práctica, que son claramente identificables con la búsqueda de un rescate de la danza como costumbre de origen indígena, cooptada por la Iglesia católica durante quinientos años. El jefe de la danza señala el día de la peregrinación:

Hoy tenemos que danzar por la religión, pero nosotros bailamos con el conocimiento y con la tradición. Tenemos todos los símbolos (el huehue, el fuego, el caracol...) y la cuenta de los días, todo como debe de ser. Aquí hay muchos grupos que dizque aztecas, pero no saben, andan muy desorientados.²²

Tanto cuando danzan en las festividades católicas como al margen de ellas, el jefe de la danza y su núcleo de danzantes más activos se autodenominan “Grupo Ceremonial Xalistli”, y llevan un estandarte y camisetas con un lema que dice: “La danza en nuestras vidas es parte del balance cósmico y su movimiento, fruto de la relación entre el universo y nuestra tierra madre. Es el momento de honrar y reconocer toda la creación en unidad y armonía”.

De todas las personas a quienes pregunté, nadie en el barrio reconoce ese nombre para su danza. El Grupo Ceremonial es un grupo dentro del grupo del barrio que, más allá de la festividad católica, participa en eventos sociales privados y festivales culturales públicos como representantes vivos de una tradición indígena. Su participación en ellos es gestionada por una mujer danzante y antropóloga, quien constituye el siguiente punto en el circuito. Ella fundó el Instituto de Investigación Antropológica Interdisciplinaria Huei Tlahtolli, A.C., cuya misión es la investigación de las tradiciones a partir de la tradición oral y de lo que denomina la comunicación no verbal, recurso aprendido entre los monjes zen. Rubia de ojos claros, dice no ser “danzante de sangre”, sino “danzante de corazón”, y haber aprendido directamente de la tradición indígena en “comunidades intocadas”, y de la forma como los indígenas interpretan las esculturas y los códices preservados

²² Entrevista a don Raúl Zepeda, 11 de octubre de 2006.

en los anaqueles del Museo Nacional de Antropología.²³ A pesar de haber sido alumna del maestro Tlacaelel,²⁴ y en relación con otro líder del movimiento de la mexicanidad, Arturo Meza,²⁵ como maestra danzante aparece como alguien que en forma directa ha conocido la tradición indígena, y ha contactado a grupos concheros para instruirlos sobre el verdadero sentido y valor de la tradición que inconscientemente han preservado. Es así como explica su relación con este núcleo activo de danzantes de Santa Teresita, lo que denomina un *calpulli* de la danza:

Hay quienes nomás parece que saben y no saben nada, y hay quienes saben y no saben que saben. Ellos (los indios) no saben que saben. Para ellos es natural la danza, y a nosotros nos cuesta trabajo... Lo que nosotros hacemos no es recuperar, es preservar algo que existe, buscarlo y encontrarlo. Porque ellos no se mueven. Ellos ahí están, como han estado siempre, nosotros somos los que fuimos a buscarlos. Yo por ejemplo estuve buscando cuando llegué a Guadalajara, estuve con muchos grupos, porque yo fundé el instituto de Antropología para eso, y hasta que los encontré.²⁶

La antropóloga participa con el jefe de la danza en la festividad de la virgen. Es una posición que seguramente los primeros maestros de

²³ Entrevista a Elizabeth Torres, 7 de septiembre de 2005.

²⁴ Tlacaelel es fundador del Movimiento Confederado Restaurador de la Cultura del Anáhuac, y actual líder del Calpulli Coacalco. De acuerdo con Francisco de la Peña, “ha dedicado su vida a llevar el mensaje de la mexicayotl (o del ‘camino rojo’ como él suele decir) a los cuatro rumbos ... Producto de sus experiencias en Estados Unidos, Tlacaelel ha construido una versión de la mexicanidad en la que destacan ciertos elementos rituales de las culturas indígenas de Norteamérica, que, sin embargo, han sido ‘mexicanizados’ y ‘aztequizados’ por él. En efecto, el Calpulli creado por Tlacaelel promueve la práctica espiritual e iniciática a través de diferentes actividades que se han difundido con gran éxito entre distintos grupos de la mexicanidad: el ritual del temascal, la búsqueda de la visión, la pipa sagrada y la danza ritual de origen lakota conocida como danza del Sol”. De la Peña, *op. cit.*, pp. 122-128 y ss.

²⁵ Conocido líder del movimiento de la mexicanidad y particular promotor de la concepción de “Toltequidad” como ideal de perfección. Se ha centrado en el conocimiento y difusión de la cultura del Anáhuac, particularmente el calendario y el *tonalpohualli* (o cuenta de los destinos), además de la recuperación de ceremonias religiosas como la “siembra de nombre” y el “amarre de tilma”.

²⁶ Observación de sesión de danza, 27 de marzo de 2006.

la mexicanidad reprobarían por refrendar la vinculación de la danza con quienes la quieren destruir asimilándola al catolicismo. Ella dice al respecto:

ET: Yo bailo por solidaridad con [nombre de pila del jefe de la danza], él baila conmigo, él me acompaña a mí, ahora yo lo acompaño a él. Además soy católica, puedo danzarle a la virgen. Pero cada vez hay más conciencia en este grupo: mira las sonajas no son de metal, cada vez hay mas trajes que no tienen nada de dorados y terciopelos —que fue como les pagó don Porfirio para que se vistieran así, porque le daba vergüenza la manta—. Ya reconocen los pasos, el símbolo de cada traje; también las mujeres, cada vez más imitan nuestros trajes ...²⁷ Mira cómo danzan, y la energía que están generando. Pueden seguir y seguir... eso es lo que asustó a los españoles, y a la Iglesia. ¿No viste lo que dijo el padre, que era la forma que ellos tenían para acabar con las tradiciones? Pero no pueden, esto no se va a acabar...

CGZ: ¿Qué va a pasar? Cuando haya más conciencia, como dices, ¿van a dejar el estandarte católico?

ET: No, la religión tiene su lugar, y la cultura el suyo, nomás no debes revolverlo. Hay que respetarlo, si no, pasa como en la China de Mao, que quisieron acabar con todo y ahora quieren revivir la cultura y pos de dónde... Hay que respetar, nomás no juntar.²⁸

La maestra antropóloga enseña danza todos los días a un grupo de aprendices, en su mayoría también mujeres maduras de clase media alta, a quienes les da clases dentro de un enfoque claramente terapéutico. En medio de un extenso jardín privado, siempre bien cuidado,

²⁷ Mientras los grupos de danza concheros y aztecas se han distinguido por hacer un uso intensivo de todos aquellos materiales y diseños que permitan una representación espectacular del guerrero azteca, este grupo promueve el uso de trajes de manta blancos simplemente decorados con glifos del calendario azteca pintados en colores muy vivos. Esta transformación forma parte de una concepción estética distinta que, de acuerdo con los propios ideales del movimiento, busca una “purificación” de la práctica que recupere su autenticidad de acuerdo a lo que pudo haber sido la danza indígena en la etapa previa a la conquista española. Por su parte, la maestra plantea que la tradición de la danza en Occidente se encuentra menos “contaminada” por las modas de brillo y terciopelo de la danza azteca que considera proveniente del Distrito Federal. Acerca de este proceso de estetización *vid.* el artículo de Renée de la Torre en esta misma obra.

²⁸ Entrevista a Elizabeth Torres, 11 de octubre de 2006.

resalta los beneficios de la danza para prevenir diversas enfermedades, para lograr el autoconocimiento y ampliar la conciencia, para activar el pensamiento, todo bajo el lema de “La danza es meditación en movimiento”.²⁹ El grupo de mujeres ha merecido el apelativo un tanto sarcástico de “Indígenas del Country”. La antropóloga se apoya en los hijos del jefe de la danza del barrio para cumplir con las sesiones matinales diarias –sin excepción– de danza: tocan el *huéhuatl* –en este contexto siempre de madera– o ayudan a ensayar pasos.



FOTOGRAFÍA 3. Ritual-clase de danza “Indígenas del Country”. Fotografía tomada de (www.tiahui.com).

Observamos cómo esta mujer vincula e incluso articula diversas redes; es decir, constituye un actor “nodo”.³⁰ De acuerdo con el contexto en el que se presente, atribuye distintos significados a su relación con la danza tradicional del barrio de Santa Teresita. Por una parte, desde una perspectiva común con los maestros de la Mexicanidad, estos danzantes

²⁹ Entrevista, 7 de septiembre de 2005.

³⁰ Kali Argyriadis y Renée de la Torre. “El ritual como articulador de temporalidades: un estudio comparativo de la santería y de las danzas aztecas en México”. Odile Hoffmann, Teresa Rodríguez (eds.). *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*. México: CIESAS-IRD-ICANH-CEMCA, 2007.

son para ella practicantes inconscientes de la danza, y por tanto son su ámbito de acción, ya que su misión es purificar la danza conchera de los elementos católicos resultado del proceso de conquista y evangelización; pero por otra, en el entorno del grupo de las “Indígenas del Country” entre las que tiene el papel de maestra terapeuta afín con las concepciones new age, los danzantes se transforman: descontextualizados del ámbito urbano barrial al que pertenecen y en donde los danzantes más destacados la apoyan con la enseñanza de los pasos y el toque del *huéhuatl*, los danzantes son “maestros indígenas” que comparten su sabiduría con los alumnos y sobre todo alumnas; ellas a su vez representan la torpeza y la rigidez de la mentalidad racionalista occidental que la maestra antropóloga ayuda a superar. Una tercera representación es la implicada en la relación comercial que existe entre esta maestra y los danzantes: son su cuerpo coreográfico para las representaciones de ceremonias indígenas que realiza en eventos sociales privados y de carácter muy exclusivo, ferias comerciales o eventos culturales organizados por el gobierno municipal y estatal. A través de sus buenas relaciones, ella gestiona la presencia del Grupo Ceremonial en estos ámbitos, provee de los insumos necesarios para la representación, cobra por ella y paga a los danzantes.



FOTOGRAFÍA 4. “Serpenteando como Quetzalcóatl”. Equinoccio de primavera, 2007. Sitio Arqueológico de Guachimontones. Fotografía de Cristina Gutiérrez Zúñiga.

El tercer punto del circuito es la feria o expo llamada Expo Infinito, espacio de exposición y venta en el que participa esta antropóloga como conferencista magistral y con sus grupos de danza en la realización del ritual-inauguración. Expo Infinito es un evento regularmente promovido por el canal de televisión satelital del mismo nombre, de difusión latinoamericana, y que en 2005 empezó a realizarse en Guadalajara en el recinto ferial mas grande de la ciudad bajo el lema de “Abre tu mente... y tu corazón”. Recorrer los pasillos de esta feria es como un *tour* rápido por la oferta esotérica y de salud alternativa disponible en la ciudad, pero provista en su mayoría por agencias de alcance transnacional. No hay que perder de vista, sin embargo, que la presencia en esta feria se encuentra supeditada al pago de un *stand*, algo que muchos grupos locales no pueden alcanzar. Esta feria, en donde uno puede encontrar simultáneamente astrología de acuerdo con el calendario maya, masajes terapéuticos y talleres de feng shui, constituye una estantería en donde tradiciones y disciplinas supuestamente guardadas como esotéricas se exoterizan y se ponen al alcance de cualquier consumidor con cierta capacidad adquisitiva. “Esotérico” en este contexto no describe más que el halo de misterio y autenticidad en la que estas opciones comerciales cifran el plus simbólico de sus mercancías. La estantería de Expo Infinito se encuentra espacialmente organizada de acuerdo con la división de segmentos de la programación de dicho canal: Tierra, Agua, Aire y Fuego. En la zona Tierra se encuentran opciones de alimentación sana, mientras que en Fuego, lo más atrevido del menú, las terapias de regresión. De acuerdo con la sistematización realizada por Montserrat Eufrasio,³¹ la organización de esta estantería sería la siguiente:

³¹ María Montserrat Eufrasio Jaramillo. “Los Ángeles: creencias globales en contextos locales”. Guadalajara: CIESAS, 2006, p. 82 [tesis de maestría].

CUADRO 1

<i>Elemento</i>	<i>Características del elemento</i>	<i>Los programas a los que se dedica este elemento</i>
Aire	Representa la fecundidad espiritual. Es el alma invisible, la mente	Los programas se especializan en la astrología y el tarot, los ángeles, la numerología, la grafología y la quiromancia
Tierra	Representa resistencia y se relaciona con la sensibilidad	Los programas tienen que ver con el feng shui, el kamasutra, el tantra, la cocina natural, la astrología sexual, el estudio de los nombres y la bioarquitectura
Agua	Representa el movimiento, la vida, las emociones y los sentimientos	Los programas se dedican al tai-chi, la aromaterapia, la herboristeria, la homeopatía y las terapias naturales
Fuego	Representa la energía del espíritu y la voluntad. Implica transformación, evolución y proceso	Se especializan en ovnis, sueños, los enigmas, complots, experiencias paranormales, vidas pasadas y profecías

Es claro que nos asomamos no sólo a un punto que enlaza a otro en nuestro circuito, sino a un punto de intersección múltiple, en donde la lógica es la oferta simultánea de mercancías, tanto bienes como servicios, que se expenden junto con otros en una amplia estantería que inaugura una sensación de accesibilidad cultural de dimensión global.

En todos los puntos del circuito tratado hasta ahora existe un intercambio comercial. Mientras que la circulación de las mercancías y su intercambio mercantil en los puntos anteriores del circuito descrito se da en función de la continuidad de la práctica de la danza como tradición (entrenamiento, indumentaria, locales, medicina), en el punto que denomino “estantería” ocurre un cambio cualitativo: la estantería exotérica se constituye en un lugar definido en función del intercambio mercantil, el lugar de encuentro de una oferta —conformada por especialistas— con una demanda —conformada por consumidores—, un *market-place*. La enseñanza de un saber, el desempeño ritual propiamente

te dicho y los objetos para su realización son ofertados como bienes y servicios bajo el formato de mercancías, observación que no sólo debe detenerse en el carácter comercial y anónimo del acto de intercambio, sino también en la potenciación que este nuevo carácter de mercancía le da: la ampliación de la circulación que este formato permite, y la multiplicación de las opciones de uso, combinación y ensamblaje dentro de un menú personal organizado —en última instancia— por el propio buscador de experiencias espirituales. La estantería exotérica sería el lugar en el que podemos observar etnográficamente esa ampliación de la abundancia, la disponibilidad y accesibilidad debido a la *globalized spiritual commodification*³² que constituye el supermercado espiritual.³³ No se trata de denunciar un mercantilismo espiritual, sino de enfocar como objeto de análisis la intermediación entre los sistemas mercantil y religioso que se da en el capitalismo tardío.³⁴

En este contexto, ¿cómo se encuentra presente la danza y la tradición indígena que ésta representa? ¿Qué le sucede a esta práctica en medio de esta oferta múltiple? ¿Cómo se representa su particularidad en este contexto ampliado de la estantería exotérica?

Lo primero que hay que señalar es que su presencia primordial es la representación del ritual-inauguración. La maestra antropóloga, junto con las “Indígenas del Country” y con el grupo de danzantes, esta vez bajo el nombre de Instituto de Investigación Antropológica Interdisciplinaria Hueh Tlahtolli, A. C., hacen una “danza ritual” que incluye el saludo a las cuatro direcciones (o puntos cardinales), la tierra y el cielo. Dentro del ritual se da el discurso inaugural, momento en el que la directora de la Expo Infinito enciende una vela de cuatro pabilos, esta vez representando los cuatro elementos de la naturaleza, y los cuatro segmentos del canal de TV; a su vez, la maestra antropóloga señala la importancia de la práctica de la danza para la salud integral.

³² Marion Bowman. “Healing in the Spiritual Marketplace: Consumers, Courses and Credentialism”. *Social Compass*, vol. 46, núm. 2, 1999, pp. 181-189.

³³ Van Hove, *op. cit.*

³⁴ De la Torre y Gutiérrez, *op. cit.*



FOTOGRAFÍA 5. Ritual de inauguración en Expo Guadalajara. Fotografía tomada de (www.tiahui.com).

Este ritual desempeña la función de darle “sabor local” mexicana a una iniciativa comercial transnacional. También es importante señalar cómo incluso el mecanismo en principio anónimo y desterritorializado del intercambio mercantil ocupa un espacio concreto, al que el ritual de inauguración ayuda a constituir en “lugar”, aunque sea en forma transitoria.³⁵

La segunda presencia se da a través del menú de conferencias y talleres que se imparten en el mismo recinto ferial durante la exposición, en el que la maestra antropóloga dicta una conferencia acerca de la tradición prehispánica de la danza e invita a sus sesiones matinales. La danza en este discurso es *ancestral high technology*, una terapia para el bienestar integral y el autoconocimiento, además de una técnica de meditación.

La tercera presencia no es específicamente de la danza, sino del conjunto de saberes extendidos que algunos danzantes han integrado a su tarea reivindicativa: la práctica de la herbolaria, las conducciones

³⁵ Marc Augé. *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa, 2000.

de temazcales, la realización de “cartas de nacimiento” o *tonalpohualli*, (equivalentes a las cartas astrales basadas en el calendario azteca) y otras disciplinas asociadas con la danza, se ofrecen en proyectos comerciales que generan productos para la salud alternativa con sello mexicano. Por ejemplo, una de estas asociaciones en las que participa un maestro danzante es AMITA (Academia de Medicina Indígena y Terapias Alternativas, A.C.), que ofrece un diplomado en medicina indígena y terapias alternativas, terapias de masaje, reiki y flores de Bach. Esta organización, al estilo empresarial más actualizado, ha definido su misión en estas exposiciones: “Contribuir al crecimiento del ser a través de difundir el conocimiento y proporcionar espacios que enlacen a personas e instituciones cuya actividad esté dirigida al servicio de un estilo de evolución consciente”.³⁶

La presencia de ese conjunto de saberes tradicionales mexicas —entre los que se subsume la danza— tiene un carácter marginal, y podríamos decir que sólo añade una especie de toque local a un formato de bienes y servicios ya preestablecidos en la estantería. Por ejemplo la asociación Cromosinergias, que dice ofrecer

esencias mexicas de contacto que conjugan la terapia floral, la aromaterapia y la cromoterapia o terapia de vibración de color con la aplicación en puntos energéticos del cuerpo y/o directa en los espacios vitales o en los seres vivos. Estas cromosinergias surgen como una herramienta terapéutica de síntesis y representan a una nueva propuesta que llevan a la terapia floral al contacto, abriendo múltiples posibilidades dentro del trabajo de armonización energética como: la comunicación social o el autoconocimiento. Son un recurso eficaz que permiten dejar fluir y desbloquear la energía vital de los diferentes aspectos de la vida cotidiana, mejorando la armonía perdida.³⁷

A diferencia del entrenamiento para yoga, la aromaterapia o las terapias psicológicas —que se difunden cada vez más como sistemas de

³⁶ (www.academiaindigena.com), 5 de febrero de 2007.

³⁷ “Cromosinergias. Esencias Mexicas”, folleto distribuido en Expo Infinito Guadalajara, noviembre de 2005.

franquicias internacionales vinculados por procesos de certificación a los terapeutas o entrenadores—, la danza azteca y sus saberes asociados no se han convertido en una marca; tampoco en un formato específico o nuevo de mercancía espiritual. La danza y el conjunto de saberes relacionados que maestros danzantes practican, tienden a sumarse a ciertos formatos de mercancía provistos por otras disciplinas, tradiciones o saberes involucrados en estos circuitos alternativos de sello new age citados con anterioridad. Clasificaremos estos formatos mercantiles new age de la siguiente manera:

- a) *Terapia alternativa para la armonización del cuerpo-mente-espíritu a través del trabajo con los flujos energéticos*: junto con el reiki o la magnetoterapia se inscribe la herbolaria tradicional mexicana, los masajes indígenas, el uso de plantas o esencias mexicanas en versión renovada de aromaterapia y terapia floral, y los temazcales, cada vez más usados como spa prehispánico.³⁸
- b) *La astrología o carta astral*: el *tonalpohualli*, que establece la configuración de influencias y atributos del recién nacido de acuerdo con el calendario o cuenta de los días de los antiguos aztecas y de acuerdo con el cual se conoce el nombre que le debe ser dado (o en el caso de los adultos, los nombres entre los que puede elegir), se inscribe en el formato inaugurado por la carta astral.
- c) *Los talleres o conferencias sobre tradiciones y prácticas ancestrales de meditación*. La danza concebida como “meditación en movimiento” se asimila a este formato.
- d) *El entrenamiento para convertirse en especialista proveedor de los tres formatos anteriores*. Aprender a aplicar las técnicas del trabajo energético o curativo de los antiguos mexicanos, a realizar *tonalpohualli* y poco a poco a enseñar danza, se ofrecen como cursos de entrenamiento certificados por el prestigio del maestro que los ofrece y, crecientemente, por las asociaciones que los proveen. De esta manera,

³⁸ *Vid.* como ejemplo las páginas de Esencias Mexicanas (www.cdcgrupo.org) y AMITA (www.academiaindigena.com).

el consumidor de bienes espirituales se convierte en proveedor, dentro de una dinámica que atiende, a la vez a la continuidad en la búsqueda espiritual y a la expansión y diversificación del mercado, dando paso incluso a una creciente necesidad de formalización o acreditación.³⁹

Me detendré aquí en la revisión de puntos estratégicos del circuito para los fines de este escrito. Voy a esquematizar ahora en un cuadro las dimensiones atendidas en esta transformación de la danza “a lo largo” de los puntos seleccionados del circuito.

³⁹ “La necesidad de sanación, que da lugar al negocio de la sanación, a su vez conduce al negocio del entrenamiento de sanadores... una vez involucrado en la sanación holista en un esquema de ‘hágalo usted mismo’ o cliente, algunos se interesan en convertirse ellos mismos en proveedores o practicantes. De cualquier manera, es notable que muchos en la industria de la sanación sienten la necesidad de una constante acumulación de nuevas habilidades; continúan desarrollándose personal y profesionalmente como parte de su búsqueda espiritual, rechazando una única vía o una especialización limitante... Dentro del mercado espiritual del tardío siglo veinte, la sanación holista se percibe como una valiosa mercancía [*commodity* en el original en inglés], en su calidad de proveedora de sanación, tanto como de ayuda al desarrollo personal. A través de la sanación, se pueden explorar una variedad de visiones del mundo y ganar experiencias y momentos de lucidez [*insights* en el original en inglés], con frecuencia predicados junto con ideas como la búsqueda individual, la interconexión, la reencarnación, las coincidencias significativas o sincronicidad, y una visión positiva del ‘materialismo espiritual’. Aún más, ha dado lugar a una industria de servicios espirituales que se desarrolla en paralelo al ethos de la industria de servicios/pequeños negocios de la sociedad dominante [*mainstream* en el original en inglés], incluyendo la tendencia hacia el credencialismo”. Bowman, *op. cit.*, pp. 186-188(traducción propia).

CUADRO DE TRANSFORMACIONES

	<i>I: Danza en el barrio</i>	<i>(Maestros de la mexicanidad referidos por actores de la red)</i>	<i>II: Talleres de danza con enfoque terapéutico y cultural</i>	<i>III: Danza en la estantería exotérica</i>
Significado	Expresar devoción a la virgen	Recuperar la auténtica tradicción indígena del Anáhuac	Meditación en movimiento, técnica de autonocimiento, terapia, reivindicación estética	Ritual con sello local. Medicina alternativa basada en control de flujos energéticos
Forma organizacional	“Mesas” vinculadas con el barrio	Linajes de maestros exclusivos	Linajes de maestros exclusivos	Ofertador- consumidor (efímera)
Localización de la identidad	Católicos de la región Occidente y Centro	Nativos mesoamericanos “danzantes de sangre (o de lengua)”	“Danzantes de corazón”	Individuos en búsqueda

Si asumimos una direccionalidad de izquierda a derecha en los puntos del circuito descritos, observamos una transformación de la danza “a lo largo” del mismo en tres diferentes dimensiones.

La primera dimensión a considerar es la del significado de la práctica atribuido por los propios entrevistados. En ella podemos ver cómo la danza pasa de ser parte de una devoción popular a la virgen, y en el caso específico que nos ocupa a la virgen de Zapopan, a ser desenclavada de su contexto de catolicismo popular para convertirse en una tradición prehispánica preservada inconscientemente por la danza conchera y recuperada por los maestros de la Mexicanidad como eje de la cosmovisión indígena. La danza es apenas un elemento de esa cosmovisión que, sin embargo, es privilegiada porque incorpora e in-

tegra diversos saberes: la medicina, el arte del guerrero, la comida, la música, la indumentaria, la práctica del temazcal, el calendario azteca, la mitología y la jerarquía ritual de ella derivada, además de las etapas del ciclo de vida. Una nueva generación de danzantes protagoniza la siguiente transformación de la danza al concebirla como recurso terapéutico y vincularla con la búsqueda espiritual, con el autoconocimiento y con la obtención del bienestar. En algunos casos este significado de la danza se asocia directamente con la utopía más específicamente new age. Ésta podría ser descrita como la colaboración individual al advenimiento de una nueva etapa cósmica mediante la activación de nuestra propia cuota energética a favor de la armonización universal. Paralelamente, la danza aporta un modelo ritual-estético alternativo que reivindica la matriz cultural indígena mexicana en un contexto global. Este es el significado que considero más importante, específico y original de la danza en el contexto de la estantería exotérica. La danza como práctica, y sus saberes asociados por el movimiento de la mexicanidad, reaparecen marginalmente e incluso “desmembrados” bajo los cuatro formatos mercantiles ya establecidos previamente por el circuito de consumo espiritual y salud alternativa más típicamente new age.

La segunda dimensión de esta transformación es la forma organizacional implícita en los distintos puntos del circuito. Inicia organizada como mesas consagradas a la devoción de la virgen y con una estructura jerárquica fuerte basada en el cumplimiento de la obligación adquirida frente a esta divinidad católica, para continuar dentro del movimiento de la Mexicanidad bajo la forma de linajes de conocimiento formalmente excluyentes (aunque *de facto* existe un tránsito muy conflictivo) y terminar dentro de la estantería exotérica con una relación social sumamente débil: la del ofertador y el consumidor. Esta transformación organizacional posibilita otra, que me parece de mayor interés: la posibilidad de que la enseñanza y organización de un grupo de danza se convierta en un modo de vida para el maestro, e incluso en una profesión. Mientras que en el entorno de la devoción religiosa este desempeño pertenece al mundo del honor y la obligación, en el

contexto terapéutico se convierte en una profesión o posición especializada de la que se puede vivir.

La tercera dimensión de esta transformación que me interesa resaltar es la de la ubicación de la identidad religiosa. Retomando la definición que realiza Eileen Barker, la ubicación de la identidad religiosa responde a la pregunta de ¿cuáles son los criterios que se consideran necesarios, suficientes o deseables para que un individuo sea elegible para convertirse en miembro de una religión particular? La gama de respuestas va desde ser parte del cosmos, de la comunidad (global, nacional, local), de la línea biológica, de la línea étnica, de un linaje, de una comunidad cultural, por ser un individuo, por tener un espacio interno o finalmente una identidad virtual.⁴⁰

En este plano se da una transformación fundamental para efectos del análisis que nos ocupa, ya que la ubicación de la identidad se transforma notablemente. Podemos observar que se desancla de la pertenencia religiosa católica territorialmente específica del centro y el occidente del país, propia de la danza del barrio, para reubicarse en una pertenencia étnica en el caso de los primeros maestros de la mexicanidad referidos por los entrevistados; pero posteriormente, opera un nuevo desanclaje al convertirse en una opción terapéutica. Maestros como la antropóloga entrevistada consideran la investigación y la revelación de la tradición indígena oculta en la danza como un deber en este momento cósmico, que no sólo tiene que ver con la reivindicación india. Nuevos maestros de la mexicanidad amplían el horizonte mítico del origen de la danza hasta los inicios mismos de la civilización humana (el mito de la Atlántida), elemento que le permite colocarse —más allá de su especificidad étnica— como tradición primigenia y, por tanto, a la que le corresponde un criterio de acceso universal o global. México se representa en esta concepción como centro espiritual dentro de un contexto global planetario. Incluso rituales esotéricos del movimiento de la mexicanidad, como la danza del sol, no sólo buscan reeditar un

⁴⁰ Barker, *op. cit.*, p. 206.

pasado indígena prehispánico purificado de elementos occidentales, sino que se plantean como acciones sacrificiales en beneficio de un universo energético interconectado y en crisis, una concepción muy propia del movimiento new age. Desde esta transformación de la ubicación de la identidad se posibilita también que algunos conviertan la tradición autóctona mexicana en un giro específico de bienes y servicios terapéutico-espirituales dentro de una amplia estantería, así como una oferta con sabor local dentro del espectáculo cultural global.

CONCLUSIONES

El proceso de incorporación de la danza como práctica local tradicional al circuito de consumo espiritual implica una considerable transformación en tres dimensiones: su significado, su forma organizacional y la ubicación de su identidad. Asumir esta direccionalidad en la transformación es la consecuencia de una hipótesis más amplia del proyecto y del programa de investigación que nos ocupa como grupo y que se refiere a la creciente afinidad de estas prácticas y creencias con la lógica del funcionamiento del mercado: creación de mercancías o *commodification*,⁴¹ creación de una estantería y constitución de modos de vida o profesionalización a partir de los desempeños rituales.⁴² Esta lógica asemeja el funcionamiento de estos circuitos a redes de mercadeo, y la circulación de las tradiciones adquiere la lógica de una marca.

La entrada al supermercado espiritual que puede ser observado etnográficamente en las estanterías exotéricas no sólo implica exponerse como ingrediente yuxtapuesto a otros para la creación de menús individuales de consumo espiritual y de salud alternativa, sino también una

⁴¹ Mike Featherstone. *Cultura de consumo y posmodernismo*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2000.

⁴² Vid. el documento de Kali Argyriadis y Renée de la Torre, "Translocalización y relocalización de las religiones (a partir de México)" (www.idymov.com), 15 de febrero de 2007.

adaptación de las prácticas, saberes y disciplinas al formato de mercancías ya establecido por el circuito alternativo. La estantería exotérica no sólo expresa en un espacio y un tiempo la situación de pluralidad en el mercado religioso, sino que lo concreta en una forma particularmente afín a la modalidad de búsqueda espiritual de nuestra época, y parece estar imprimiendo nuevos formatos a las tradiciones locales que se incorporan a ella. Asumo que la danza es quizá una de las prácticas tradicionales que está ofreciendo más resistencia a esta dirección en su transformación, y que incluso éste es uno de los elementos que divide y multiplica a los grupos de danzantes.⁴³ Para algunos es la ruta de su revitalización, su reinterpretación y posibilidad de vigencia en el marco del mercado espiritual; para otros, este proceso de transformación equivale a su muerte.

BIBLIOGRAFÍA

- AMITA, A.C. (<http://www.academiaindigena.com>), 20 de febrero de 2007.
- Appadurai, Arjun (ed.). *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. México: Grijalbo-Conaculta, 1991.
- Argyriadis, Kali. “El desarrollo del turismo religioso en Cuba y la acusación de mercantilismo”. *Desacatos*, núm. 18, mayo-agosto, 2005.
- y Renée de la Torre. “Translocalización y relocalización de las religiones (a partir de México)”. (<http://www.idymov.com>), 15 de febrero de 2007 (propuesta de investigación a la red Identidades y Movilidades).
- y Renée de la Torre. “El ritual como articulador de temporalidades: un estudio comparativo de la santería y de las danzas aztecas en México”. Odile Hoffmann y Teresa Rodríguez (eds.). *Los retos de*

⁴³ Como lo ha mostrado Kali Argyriadis con la constante “acusación de mercantilismo” que campea entre los practicantes de la santería. “El desarrollo del turismo religioso en Cuba y la acusación de mercantilismo”. *Desacatos*, núm. 18, mayo-agosto, 2005, pp. 29-52.

- la diferencia. *Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*. México: CIESAS-IRD-ICANH-CEMCA, 2007.
- Augé, Marc. *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa, 2000.
- Barker, Eileen. *New Religious Movements. A Practical Introduction*. Londres: Her Majesty Stationary Office, 1989.
- “We’ve got to Draw the Line somewhere: an Exploration of Boundaries that Define Locations of Religious Identity”. *Social Compass*, vol. 53, núm. 2, junio de 2006, pp. 201-213.
- Bowman, Marion. “Healing in the Spiritual Marketplace: Consumers, Courses and Credentialism”. *Social Compass*, vol. 46, núm. 2, 1999, pp. 181-189.
- Carozzi, María Julia. “La autonomía como religión: la nueva era”. *Alteridades*, año 9, núm. 18, julio-diciembre de 1999.
- “Ready to Move Along: The Sacralization of Disembedding in the New Age Movement and the Alternative Circuit in Buenos Aires”. *Civilisations. Religions transnationales*, vol. LI, núms. 1-2, 2004, pp. 139-154.
- Castellanos, Ana María de la O. “Tradición y culto en la romería de la virgen de Zapopan”. *Renglones*, núm. 30, 1994, pp. 40-47.
- Champion, Françoise. “Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos”. Jean Delumeau (dir.). *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- De Florencia, Francisco. *Origen de los dos célebres santuarios de la Nueva Galicia*. México: El Colegio de Jalisco, 1998 (edición facsimilar).
- De la Peña, Francisco. *Los hijos del Sexto Sol*, México: INAH, 2002.
- De la Torre, Renée. “Danzar. Una forma de practicar la religión”. *Estudios Jaliscienses*, núm. 60, 2005, pp. 6-18.
- y Cristina Gutiérrez Zúñiga. “La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas”. *Desacatos*, núm. 18, mayo-agosto de 2005, pp. 53-70.
- y Manuel Mora. “Itinerarios creyentes del consumo neoesotérico”. *Imaginario*, núm. 7, 2001, pp. 211-239.

- Esencias Mexicanas (<http://www.cdcgrupo.org>), 20 de febrero de 2007.
- Eufracio Jaramillo, María Montserrat. "Los ángeles: creencias globales en contextos locales". Guadalajara: CIESAS, 2006 [tesis de maestría]
- Featherstone, Mike. *Cultura de consumo y posmodernismo*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2000.
- Fortuny, Patricia (coord.). *Creencias y creyentes en Guadalajara*. México, DF: CIESAS-Conaculta-INAH, 1999.
- Gallegos, María de los Ángeles. "Culto mariano en el Occidente de México: La virgen de la Defensa en la Sierra de Tapalpa". México: Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, 2006 [tesis de doctorado].
- González, Yolotl. "El Movimiento de la Mexicanidad". *Religiones y Sociedad*, núm. 8, enero-abril de 2000, pp. 9-35.
- *Danza tu palabra. La danza de los concheros*. México: SMER-Conaculta-INAH-Plaza y Valdés, 2005.
- Gutiérrez Zúñiga, Cristina. *Nuevos movimientos religiosos: la "Nueva Era" en Guadalajara*. Zapopan: El Colegio de Jalisco, 1996.
- "Para leer la fiesta: una red de danzantes en torno a la virgen de Zapopan". Quintana Roo, compilación de trabajos del Cuerpo Académico "Fiesta y Religión". Antonio Higuera B. (comp.), 2007.
- Lewis, James. "Approaches to the Study of the New Age Movement". James R. Lewis y J. Gordon Melton (eds.). *Perspectives on the New Age*. Nueva York: State University of New York Press, 1995, pp. 1-12.
- Magnani, José Guilherme. "O Circuito Neo-esotérico na cidade de Sao Paulo". María Julia Carozzi (ed.). *A Nova Era no MERCOSUR*. Editora Vozes, 1999, pp. 27-46.
- Melton, Gordon et al. *The New Age Enciclopedia*. Gale Research Inc., 1990.
- Nájera Espinoza, Mario Alberto. "La tradición mariana de occidente: San Juan, Talpa, Zapopan". Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2002 [tesis de doctorado].

- Rostas, Susanna. "Mexicanidad": The Resurgence of the Indian in Popular Mexican Nationalism". *Cambridge Anthropology*, vol. 23, núm. 1, 2002, pp. 20-38.
- Santoscoy, Alberto. "Historia de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos y del culto de esta milagrosa imagen". *Obras Completas*. t. I. Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco, 1984.
- Tello, Antonio. 1596-1652. *Crónica miscelánea de la sancta provincia de Xalisco [Jalisco]*. Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco, 1985.
- Tomé, Pedro. "11 Alabanzas por 70 pesos: La Generala pasea por Guadalajara, Jalisco". Madrid: Conferencia dictada en el CSIC, 2003 (mimeo).
- Van Hove, Hildegard. "L'émergence d'un 'marché spirituel'". *Social Compass*, vol. 46, núm. 2, 1999, pp. 161-172.
- York, Michael. "Le supermarché religieux: ancrages locaux du Nouvel Age au sein du réseau mondial". *Social Compass*, vol. 46, núm. 2, 1999, pp. 173-179.

SITIOS WEB

- AMITA (www.academiaindigena.com), 5 de febrero de 2007.
- "Esencias Mexicanas" (www.cdcgrupo.org), 5 de febrero de 2007.
- Proyecto "Identidades y Movilidades", auspiciado por el IRD, CIESAS e ICAHN (www.idymov.com), 5 de febrero de 2007.

CONCLUSIONES

Cristina Gutiérrez Zúñiga

El Colegio de Jalisco

Alejandra Aguilar Ros

CIESAS-Occidente

Los trabajos presentados en esta obra aportan a la discusión de los procesos de translocalización y transnacionalización, en dos vertientes, lo siguiente: por un lado reducen los esencialismos en torno de las tradiciones y las pertenencias étnicas; por otro, reducen la nebulosidad que impregna una buena parte de las elaboraciones teóricas en torno de la globalización cultural y de las nuevas modalidades religiosas que se gestan en esta dinámica. En esto desempeña un papel preponderante la perspectiva teórica adoptada. Como se explicita en la introducción, el enfoque teórico y metodológico de la *glocalización* concretado en la observación etnográfica de redes —en la medida de lo posible multisituada— y en el seguimiento de circuitos, constituye una apuesta deliberada de objetivación de estos fenómenos difícilmente aprehensibles, no obstante su cotidiana presencia.

¿En qué medida hemos logrado esta apuesta de objetivación? ¿Qué podemos aprender de haber puesto en perspectiva comparativa estas etnografías e historias acerca de buscadores espirituales, danzantes aztecas, santeros y practicantes de religiones afroamericanas? ¿Qué preguntas quedan sin resolver? ¿Hacia dónde enfocarse en el trabajo empírico y conceptual ante lo no explicado? Como cierre necesario de un proceso de investigación compartido que busca continuar, estas reflexiones finales hacen una lectura del conjunto de las aportaciones

presentadas, de sus vinculaciones –más allá de la estructura general que las organiza–, y plantean así nuevas preguntas para nuestro trabajo futuro.

Por medio de la lectura del amplio material empírico expuesto, constatamos que el paso del concepto de *globalización* al de *glocalización* pone de relieve la heterogeneidad de este proceso cultural, las distintas velocidades en que ocurren los momentos de deslocalización, translocalización y relocalización, e incluso, la existencia de procesos interrumpidos, obstaculizados y hasta cancelados –aunque sea en forma provisional.

Hemos visto cómo en el proceso de la globalización diversos elementos de las tradiciones se desenclavan, se ponen en circulación y se relocalizan generando nuevas combinaciones objetivadas en prácticas particulares. Sin embargo, estas combinaciones no son aleatorias ni completamente “libres”. La hibridización de tradiciones no implica sino sólo potencialmente la combinación de cualquier elemento con cualquier otro. Es sin duda valioso registrar etnográficamente los casos en los que así ha ocurrido –y de hecho tenemos como resultado combinaciones que no dejan de asombrarnos por la distancia geográfica y contextual entre los orígenes de los fragmentos que ahora vemos convertidos en nuevos componentes–. Pero quizá es igualmente valioso constatar en los trabajos aquí expuestos los distintos casos en los que a pesar de que diversos “ingredientes” fueron puestos en relación, el contacto no condujo a la hibridación. En algunos de estos casos el reporte de intentos que no produjeron hibridaciones es explícito, y en otros más se encuentra implícito.

En la primera parte de estas reflexiones finales establecemos cuáles son los límites de estos procesos de hibridación, utilizando los elementos que los distintos artículos que integran este libro nos ofrecen respecto de esta lectura particular. Distinguimos tres: primero, las intenciones de inicio de los propios actores de estos procesos culturales; enseguida, la posiciones relativas en los campos religiosos de llegada; por último, las amplias demarcaciones de la historia y cultura nacio-

nales en donde estos procesos de globalización se inscriben dentro de un paisaje geopolítico cambiante. Hacemos posteriormente algunas reflexiones acerca de las distintas modalidades de los flujos que translocalizan o transnacionalizan las prácticas religiosas, para terminar con el planteamiento de una serie de temas a profundizar y preguntas a responder, invitadas por el acto de haber puesto en relación este conjunto de trabajos.

LO QUE NO PASÓ (PERO PODRÍA PASAR MÁS TARDE)

HETEROGENEIDAD Y LÍMITES DE LOS PROCESOS DE HIBRIDACIÓN

Los trabajos que analizan el proceso histórico de transformación de la danza conchera y chichimeca a danza azteca, señalan diversos casos y rumbos de transnacionalización de esta práctica. En el caso de los danzantes sufíes y los danzantes mexicanos, se indica cómo, no obstante, “las ideas de la mexicanidad fueron capaces de impregnar a la tradición de los concheros, ... las del sufismo tuvieron menos éxito”. Al respecto podemos observar que, más que una voluntad de vinculación, los sufíes pretendieron simplemente realizar proselitismo en el ámbito conchero. Los concheros, por su parte, migraron hacia el sufismo en forma definitiva o en forma momentánea, pero ninguna de las “partes” generó una hibridación. Aquí se pone de manifiesto que la ocurrencia de esta “impregnación” supone un proceso en sí, en el que intervienen distintos factores y niveles que pueden ser distinguidos en los diversos casos. En el caso que nos ocupa, se evidencia inicialmente una ausencia de voluntad de los actores mismos involucrados y puestos en relación en un contexto específico. Como en los diversos casos de translocalización expuestos en esta misma obra, se requiere de lo que Frigerio ha llamado “estrategias de acomodación”,¹ que permiten

¹ Alejandro Frigerio. “Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur”. *Alteridades*, año 9, núm. 18, julio-diciembre de 1999, pp. 5-17.

un desanclaje inicial de la tradición de origen y sus connotaciones exclusivistas a cierto contexto cultural o nacional, así como un reanclaje a través del establecimiento de “puentes cognitivos”. ¿Puede ser la práctica de la danza misma un puente entre dos tradiciones? Sin duda el carácter inminentemente corporal de la práctica ofrece amplias posibilidades para la vinculación en tanto experiencia compartida más allá de los códigos verbales, siempre y cuando los significados atribuidos a ella logren converger. De esta manera, Rostas observa cómo “los sufíes, como los concheros, ‘rezan con todo su cuerpo’ mientras danzan, pero además cantan, ofreciendo palabras a un solo dios que creen, al igual que los concheros, ‘se encuentra en el corazón’”. Sin embargo, los diversos testimonios de los danzantes y de la propia autora apuntan a la imposibilidad de combinación dada por ciertas modalidades rituales y simbólicas de la práctica que permanecieron como diacríticas en el proceso: “Cuando los concheros forman un círculo, y cada uno tiene que moverse en unión con los demás, un derviche tiende a danzar en un solo lugar y a buscar un logro interno, y no a alcanzar un estado de intersubjetividad con los demás danzantes, aunque estar y sentirse miembro de la comunidad es importante”. Este caso pone de relieve, por más evidente que parezca, que la orientación de la intención de los actores al vincularse opera como un factor importante en estos procesos culturales, ya que sin actores intencionados no hay estrategia que sostenga el proceso. En este caso, desde la perspectiva de los sufíes la conexión de éstos con la danza conchera resultó un mero medio para el logro de su estrategia proselitista como tradición religiosa en sí en México.

Por su parte, la postura de los concheros en este caso también resulta relevante para señalar un segundo factor: la posición diferencial de las tradiciones en cuestión en el campo religioso. Si bien la danza conchera “conquista”, no constituye un competidor en sí mismo en lucha por la legitimidad en la administración de los bienes de salvación en el campo religioso mexicano. Su ubicación como práctica tolerada dentro del espacio definido como “catolicismo popular” le da una po-

sición que, si bien es subalterna, se encuentra dentro de la institución religiosa por mucho tiempo hegemónica en México y hoy indiscutiblemente mayoritaria. Desde esta posición, no parece tener “necesidad” de “impregnarse” de otras tradiciones, aunque para algunos practicantes la necesidad de una innovación —muy propia de la posición consumidora esencialmente moderna— puede atraerlos de manera esporádica o incluso en forma definitiva hacia nuevas ofertas, pero no hacia un proceso de reensamblaje de ambas prácticas, de manera que por el momento tanto la danza conchera como la tradición sufi continuaron separadas.

¿Qué papel desempeña esta posición diferencial en el campo religioso entre dos puntos de otras redes abordadas? El caso del movimiento akan es sin duda muy aleccionador en este sentido: puesto en competencia con otras interpretaciones de las raíces africanas como lo son la religión yoruba y la Nation of Islam, el movimiento en su primera fase se aisló, buscó su especificidad y reivindicó su originalidad y autenticidad como vía de acceso a la ancestralidad africana. Y no es hasta un posterior momento de mayor consolidación de su posición como competidor, en el que se hizo posible la práctica ritual combinada y sincrética con la tradición yoruba.

Por su parte, la historia de la propia tradición yoruba en Estados Unidos revela un proceso inverso: la apertura original del movimiento de búsqueda de raíces africanas a la santería de origen cubano —en la medida en la que ésta representa la conservación de elementos africanos considerados originales y sincréticos con el catolicismo durante el periodo colonial— y su posterior redireccionamiento hacia la propia África, cuando en el movimiento se consolida la necesidad de reivindicación política y cultural de la minoría afroamericana en el contexto estadounidense contra toda herencia del periodo de esclavitud. En ese momento, la santería cubana es cancelada como vía de acceso a la ancestralidad africana. Podemos observar entonces cómo el cambio en la posición de los movimientos en cuestión, a lo largo de su historia dentro del campo religioso nacional, se desempeña como un factor

importante en la obstaculización o facilitamiento de los intercambios, mezclas e hibridismos culturales.

La percepción de legitimidad cultural de una determinada tradición cuando arriba a un nuevo contexto nacional desempeña sin duda un papel fundamental en los procesos de relocalización. Es de hecho el enfoque con el que Frigerio trabajó el concepto de estrategias de acomodación,² en donde los actores encuentran formas de anclar y “naturalizar” su tradición en el paisaje cultural de llegada. A reserva de abordar más adelante este factor en forma específica en la revisión de casos de relocalización, vale la pena señalar que varios de los trabajos que se enfocan a procesos de translocalización abordan la “densidad” de estas acomodaciones *dentro* de fronteras nacionales, y nos indican, indirectamente, la existencia de diversos obstáculos para los procesos globalizadores, aún en esta escala.

El arribo de la santería de origen cubano a México nos ofreció una oportunidad de constatar que incluso dentro de un mismo campo religioso nacional existen considerables diferencias locales/regionales que propician la adopción de estrategias de acomodación distintas. Vemos entonces que en la ciudad de México se instrumenta con más claridad una estrategia que busca contrapesar la desacreditación de la tradición santera proveniente de la Iglesia católica como institución claramente dominante, al discutir y rebatir sus argumentos. Por su parte, en Veracruz, en atención a la vecindad cubana y a la idea de una cultura común caribeña, se instrumenta una estrategia de legitimación extensiva que busca recalcar la semejanza con la religión mayoritariamente aceptada.

Incluso en el caso del arribo del movimiento pentecostal católico a la localidad mazateca de Nuevo Ixcatlán, tenemos la oportunidad de observar la “densidad” de los procesos de acomodación sin atravesar fronteras. En efecto, el arribo de esta modalidad católica novedosa en el contexto local ha involucrado un proceso de resemantización de figuras preponderantes de la cosmovisión indígena, como Chikon

² *Idem.*

Nanguí, que es convertido en personificación del mal. Esta identificación, no obstante es contraria al de la cosmovisión original de donde proviene, le ofrece un nuevo anclaje que provee plausibilidad a la cosmovisión de los evangelizadores de la Renovación Carismática en un contexto de lucha contra la tradición indígena previa. Aunque no podemos hablar en este caso específicamente de un proceso de desplazamiento espacial de las prácticas y creencias, sí de un proceso de resemantización de elementos o fragmentos de la cosmovisión de un pueblo que vive él mismo una reubicación forzada, y se convierte en objetivo de las nuevas orientaciones evangelizadoras pentecostalizadas de la Iglesia católica, que han probado poseer una importante capacidad de articulación con los rituales y creencias de sociedades indígenas debido a su particular énfasis en la curación y la dimensión experiencial de sus rituales.

Este caso tiene la virtud de hacer énfasis en el carácter escasamente unitario del *corpus* de creencias y prácticas generado en los procesos de producción-reproducción simbólica a partir de la multiplicación de los contactos de fragmentos culturales: existen discontinuidades, rupturas e incluso una pervivencia de contradicciones en los nuevos sistemas generados en el marco de las relaciones de poder existentes en una comunidad o contexto particular. Nos preguntamos en qué medida la aceptación de este carácter nos permitiría ampliar nuestras preguntas de investigación y nuestro enfoque en el trabajo de campo, para prestar atención a estos rasgos de los procesos culturales, en lugar de centrarnos en una imagen en la que acaso relevamos unilateralmente la continuidad, la coherencia y la unicidad en detrimento de la complejidad contradictoria de las producciones de sentido. El proceso de *glocalización* de acuerdo con la perspectiva adoptada aquí, se analiza en momentos metodológicos hasta cierto punto secuenciales —desterritorialización, translocalización y relocalización—, cuya claridad conceptual no debe simplificar el carácter complejo y multidireccional que de hecho los flujos adoptan. Éste podría ser un enfoque a desarrollar en la exploración de las redes de danzantes, en las que por ejemplo la re-

semantización de la práctica desde el catolicismo popular al movimiento de mexicanidad, y de ahí a la denominada “estantería exotérica” y la ampliación de la localización de la identidad de sus practicantes desde lo local (exclusivo) hasta lo universal(inclusivo), es sólo una línea posible, que no debe oscurecer la coexistencia actual de todas esas interpretaciones de la práctica; el aislamiento y secuencialidad de sus fases no es más que un recurso metodológico —el seguimiento de circuitos—, que puede no obstante contribuir a comprender su actual convivencia y conflicto. El proceso encarna, de hecho, numerosos conflictos en cierta medida silenciados por los propios actores de la red, y acaso aún no suficientemente contrastados por los propios investigadores. En efecto, el reporte de casos “exitosos” de *glocalización*, en detrimento de la atención sobre los obstáculos a los procesos e incluso sobre los abiertos “fracasos”, tiene aquí un interesante correlato con la lógica de las propias narrativas de los actores, que tienden a reportar su acceso directo, fluido y “natural” a las fuentes indiscutidas de la tradición. Una narrativa que, como sabemos, encuentra su lógica no en la genealogía histórica, sino en la construcción de su linaje espiritual, entendido como mecanismo de legitimación y de autenticidad. Reconstruir esta genealogía privilegiando la contrastación entre las narrativas de los actores nos daría sin duda una visión más compleja e indudablemente conflictiva de los procesos de *glocalización* en su conjunto, en la que quizá la imagen-metáfora de los intensos flujos culturales contemporáneos en la aldea global se disiparía a favor de la heterogeneidad, la discontinuidad y la fractura.

LO QUE SÍ PASÓ. *GLOCALIZACIÓN* Y CONTEXTOS NACIONALES

Al introducir estos trabajos, Argyriadis y De la Torre señalaban la dinámica paradójica del rescate de lo local en ocasiones alimentado por proyectos nacionalistas o raciales, insertados a su vez en matrices de religiosidad universal. En estos trabajos podemos observar algunos de

los “moldes” o *pré-contraintes* que se dan a partir de procesos históricos comunes, que son delineados y caracterizados dentro de marcos nacionales que han construido sus propias discusiones y temáticas ancladas en los imaginarios identitarios de cada nación y territorio.

Al salir de las lógicas de estudio de las tradiciones particulares y buscar entenderlas dentro de flujos globales y sus procesos de territorialización, los trabajos muestran la paradoja de la imagen de la globalización que trasciende fronteras sin ningún borde: hemos constatado cómo los anclajes globales se insertan o inscriben en las matrices históricas y se visten de ropajes nacionales. Si seguimos los flujos de estas dinámicas religiosas en sus procesos de desterritorialización y los comparamos, observaremos cómo los puentes cognitivos que tejen para reanclarse, tienen que ver con los paisajes ideológicos³ de las naciones imaginadas, configurados por las historias y discusiones de sí mismas. Los trabajos de este libro contribuyen a delinear la importancia de estos paisajes ideológicos en los procesos de desterritorialización y relocalización.

Así, la historia estadounidense de lucha racial y de esclavitud define en estos cultos la manera en que la panafricanización se realiza. En Estados Unidos, este proceso implica un alejamiento de la santería debido a la inserción de blancos en sus filas y la mezcla de deidades africanas con santos católicos. En cambio, las reivindicaciones de la ancestralidad africana yoruba o akan detentan y reivindican la “verdadera” africanidad, incluso frente a los cultos africanos yoruba en Nigeria, o akan en Ghana.

³ Arjun Appadurai. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: FCE, 2003, pp. 46-48; se refiere a “paisajes” como las dimensiones de los flujos culturales globales a las que es necesario atender para abordar las dislocaciones entre economía, cultura y política. Estos paisajes son el étnico, el mediático, el tecnológico, el ideológico y el financiero. El concepto de paisajes ideológicos lo define como concatenaciones de imágenes en donde las políticas se dan de manera directa y tienen que ver con la ideología del Estado y las contraideologías de los movimientos que se orientan a la conquista del poder político. Los paisajes ideológicos están compuestos de ideas, términos e imágenes que incluyen las ideas de la libertad, bienestar, de los derechos, de la soberanía, de la *representación*, lo mismo que el término maestro de “democracia”.

En esta preponderancia de los cultos afroamericanos estadounidenses frente a los cultos propiamente africanos, no se puede negar una posición geopolítica ventajosa frente a los practicantes del continente africano, lo cual conlleva un control sobre el peso simbólico de la noción de África, de definición de lo étnico y de las diferencias de las implicaciones del ritual hecho en Estados Unidos frente al que se hace en Nigeria o en Ghana. Encontramos que por medio del culto a los ancestros se traza la historia de la esclavitud que fragmentó cientos de pueblos africanos permitiéndoles verse reunidos en la nación americana como parte de una historia continua. Las múltiples historias y culturas africanas se unifican “étnicamente” diferenciándose a su vez de los santeros y de los descendientes africanos practicantes del islam o del cristianismo.

La construcción de la ancestralidad es un núcleo de comparación interesante en estos trabajos, pues denotan su relación con las historias de los Estados-nación y marcan a su vez los puntos de fuga posibles desde donde se diferencian de otras dinámicas religiosas.

Entre los santeros y danzantes, la ancestralidad en cambio se fragua en el idioma del sincretismo, el mestizaje y la conquista. Para los santeros latinoamericanos el culto de los *orishas* está imbricado con la base cultural católica sincrética que favorece la utilización de imágenes no sólo de santos católicos, sino de imágenes con fuerte peso indígena como la de la santa Muerte, como parte de su panteón santero.

Para los santeros mexicanos, la ancestralidad no se mide con la vara de la experiencia de la esclavitud y la colonización, sino con la demostración de una manifestación de cultura y arraigo cubanos y con la legitimación de los grupos y liderazgos locales avalados por padrinos provenientes de una casa de santo reconocida por su parentesco ritual. Se trata no de una reafricanización, sino de una búsqueda de legitimación en el contexto nacional, moralmente ayudados por el linaje cubano. Particularmente en Veracruz, el énfasis en lo local es importante: se resaltan el regionalismo jarocho y la hermandad con Cuba, de manera que la identidad negativa de alteridad satanizada se suavice y se justifique. En

un nivel más amplio, podemos observar que los santeros se multilocalizan al mismo tiempo que se anclan fuertemente en las localidades donde se relacionan. Entre ellos la purificación de la ancestralidad no se pone en juego, como sí sucede con los danzantes de la mexicanidad o los panafricanistas de Estados Unidos, ya que no se cuestiona la base cultural católica, sino el liderazgo y la validez de los líderes rituales. La legitimación frente al catolicismo se hace para salvaguardar el propio culto y religión, no para buscar la purificación ritual de elementos sincréticos católicos. El linaje cubano ofrece el aval legitimador.

Los danzantes, por su parte, se interpretan en México primero en el contexto histórico de la evangelización católica y en un segundo momento con una historia nacional que ensalza al indígena en una forma mitificada como ingrediente original de una nación mestiza. A partir de este contexto, observamos que el tránsito de la tradición danzante puede bifurcarse entre los concheros que se sincretizan con el catolicismo y los danzantes de la mexicanidad que reivindican su indianidad y buscan purificarse frente ella, ensalzando a una nueva y a la vez antigua “raza cósmica”.

En el caso de la danza azteca podemos ver cómo el salto a la transnacionalización se da con sabor nacional: desde su nacimiento como danza conchera en resistencia bajo una forma sincrética dentro del catolicismo, pasando por su establecimiento en las grandes urbes donde se invisibiliza como práctica marginal urbana, y después transformándose en el contexto del espectáculo, la migración y las prácticas new age, hasta su difusión transnacional. A partir de esta difusión, definida más no limitada por su contexto nacionalista, la danza conchero-azteca logra recolocarse y entrar en contacto con discursos globales que permiten una reetnización de sus practicantes, en una versión panindianista. Al igual que los movimientos yoruba y akan, los danzantes de la mexicanidad se reetnizan, pero a diferencia de ellos la reetnización se realiza con un sentido inclusivo/sincrético, donde la filiación a la ancestralidad indígena se hace mediante el movimiento al ritmo de la

danza, en una actualización de la memoria corporal, que les permite ser indígenas sin ligarse necesariamente a los fenotipos raciales.

Al transnacionalizarse, el idioma de “aztequidad” se convierte en raza cuando los danzantes migran a Estados Unidos. Fuera del territorio nacional, contextualizados en un país donde son minoría, los danzantes aztecas de Los Ángeles se apropian de “lo azteca” y transforman su indianización en una lucha política, en una bandera cultural que los conecta con otros movimientos globales, como la lucha por los derechos civiles o por el reconocimiento de otros pueblos indios, provocando el surgimiento de un panindianismo. Éste puede tener alcances universales como la reconquista de Europa con la conchería universal y, por otro lado, puede retornar a las localidades atizada por el turismo y el consumo new age.

Como vemos, estos procesos están encauzados por las especificidades históricas nacionales en las que se insertan regional y localmente. En los tres casos, podemos apuntar que si bien en los procesos globalizadores se tiende a la universalización, la tensión con la etnización (Capone) vuelve esta dinámica compleja y en juego con los marcos históricos nacionales. Evidentemente, los pesos entre el centro y la periferia son diferentes y varían dependiendo del contexto, del ritual y de los actores participantes.

El turismo y el espectáculo potenciados por una economía de mercado son flujos recursivos de translocalización de estas prácticas, como lo prueban varios de los trabajos. Sin embargo, los flujos por los que estas prácticas se translocalizan son de diferente envergadura. En el caso del turismo y el espectáculo son canales en ocasiones sobrepuestos y cruzados, en los que difieren las diferentes formas de representación y mediación locales y nacionales, así como las políticas culturales aplicadas a los diferentes contextos económicos.

En Latinoamérica, por ejemplo, no podemos dejar de lado los recientes movimientos multiculturalistas que han reconocido la pluralidad al interior de estos países y que han provocado una revalorización

de lo indígena, pero también, como lo apuntan varios de los autores, a una ficcionalización y folclorización del mismo.

El discurso de lo indio, como ha sucedido en la historia de la mitología nacional mexicana, ha tenido poco que ver con las comunidades indígenas vivientes dentro del territorio. Hoy nos encontramos con una reedición de lo indígena en la que el indio nacional se ensalza ideológicamente como indio espiritual mediante el turismo estatal —el caso de Querétaro y de la sierra huichola— ayudado también del turismo de corte new age. Este es el caso también de Colombia y la búsqueda espiritual de las tomas de yajé. En esta difusión, ampliación y duplicación de imágenes están por supuesto los medios y las empresas culturales estatales, nacionales y globales. Como bien lo apunta Galinier, estas imágenes no tienen un flujo de lo transnacional a lo local, sino que, a partir de lo local, se reajustan en una ideología cultural susceptible de ser consumida, ya que la realidad indígena no corresponde a este consumo. El flujo del turismo en estos casos tiene un punto de partida en los imaginarios nacionales y la historia concreta de deslegitimación indígena, y otro punto de fuga con el flujo del turismo espiritual indígena consumido por las clases medias practicantes del new age, y cooptado por el turismo de estado.

La realidad de las comunidades propiamente indígenas como son los wixaritari y otomíes no pertenecen a esta ficción de la cultura, pero es necesario reconocer que, aun así, el turismo ligado al espectáculo no ha dejado de afectarles. Ellos también se ajustan a las estrategias económicas del turismo estatal o new age. La estrategia de comercializar la cultura para los indígenas es una posibilidad no sólo de sobrevivencia, sino de inserción en los flujos comerciales y las políticas públicas vigentes.

Ligado al turismo, pero con dinámica propia, el espectáculo también ha sido una matriz fructífera para los movimientos de la neomexicanidad, la difusión de los movimientos akan en Estados Unidos y los santeros cubanos. Dentro de estos flujos, podemos observar momentos similares en la difusión de las danzas aztecas, así como en los

momentos puntuales de la santería en México. Las primeras fases de transnacionalización tanto para los cultos africanistas como para los santeros cubanos y las danzas aztecas mexicanas tuvieron que ver con la exotización de las prácticas musicales y dancísticas que migraron a Estados Unidos desde las décadas de 1940, 1950 y 1960.

Las historias de estas migraciones serán un tema por abordar en el seguimiento de la circulación de estas prácticas religiosas, ya que éstas proveerán los límites y las formas que el espectáculo y el turismo toman en las historias nacionales particulares. La migración es un elemento diacrítico, de una magnitud y peso diferentes al movimiento aprovechado por el espectáculo o el turismo. La deslocalización política o económica forzada y su consecuente reanclaje en otra nación, ha provocado diferentes formas de organización sociales de las comunidades transnacionales, por lo que podemos suponer formas diferenciadas de organización religiosa entre las diferentes circunstancias migratorias, con las comunidades de origen y en los distintos contextos nacionales donde se reanclan.

POSIBILIDADES A FUTURO

Contextos en relación

Como ha sido señalado, las velocidades y las formas que toman los procesos de deslocalización, translocalización y relocalización de los flujos, son diferenciadas. Éstas tienen que ver con las intenciones y las posiciones relativas de poder de los actores en los distintos puntos de la red, con las posiciones relativas en el campo religioso, con la posibilidad de establecer puentes cognitivos entre los mundos simbólicos puestos en relación y, por lo tanto, con los contextos históricos nacionales concretos donde se relocalizan e inscriben. En nuestro trabajo a futuro continuaremos revisando los procesos de translocalización y transnacionalización de la danza, la santería y el chamanismo en nuevos contextos.

Uno de éstos es el norteamericano que hasta ahora en nuestro trabajo hemos conocido como espacio de inscripción de los cultos africanos. ¿Qué sucederá con otras hibridaciones en el mismo territorio?

Podemos observar en los diversos trabajos ahora presentados cómo las distintas versiones panindianistas y la misma práctica de la santería en México guardan una afinidad con la religiosidad new age, entendida como modalidad religiosa deliberadamente pluralista y sincrética. En cambio, el panafricanismo en los trabajos expuestos constituye un discurso político, racial –fenotípico incluso– y de fuerte configuración étnica en el contexto interracial norteamericano. Cabe preguntarnos si estas diferencias se deben a características de las prácticas mismas o al peso de este contexto nacional en la configuración de esta dinámica etnizante. ¿De qué manera se produce la reetnización y la purificación de las prácticas entre los cultos africanistas respecto de otros tipos raciales? ¿Cuáles son en comparación las posibilidades reetnizantes en niveles simbólicos y culturales que ofrecen los grupos de danzantes y santeros en este nuevo contexto?

El proceso de transnacionalización de los danzantes aztecas en el contexto cultural y político norteamericano nos permitirá entonces establecer un comparativo con los movimientos por las raíces africanas. Será interesante observar el proceso de legitimación de la danza azteca en Estados Unidos y la evolución de su relación con México como referente del nacimiento de la tradición. ¿Que paralelismo podrá tener con el proceso de construcción del movimiento por los orígenes africanos en Norteamérica respecto de sus pares en África como lugar de origen? ¿Constituyen los maestros concheros mexicanos una vía de acceso a la tradición semejante a la ofrecida por los santeros cubanos? ¿Qué tipo de conflictos se suscitarán? ¿Qué otras reconfiguraciones se presentarán en los procesos de transnacionalización de la danza azteca, la santería y el chamanismo indígena en Europa?

Ampliando nuestras perspectivas es preciso abrirnos a la posibilidad de establecer comparaciones con otros procesos de transnacionalización que desde diferentes matrices religiosas y espaciales com-

partirían o podrían compartir algunos de los rasgos de las dinámicas analizadas. Sería prioritario apuntar hacia trabajos empíricos en países del sur cuya dinámica transnacional los lleva, como en nuestros casos, hacia países del norte (sur-norte), o que se da entre otros países del sur (sur-sur), como los movimientos proféticos de Brasil y África.

El espacio tanto simbólico como geográfico y cultural, construido dentro de un proceso histórico, surge entonces como un componente central en estos trabajos. El espacio está en la contienda por el saber, en la cambiante posición de los centros de poder y en la comprensión de cómo se objetivan los flujos culturales en procesos de *glocalización*. Es un elemento central en la configuración de los procesos de desterritorialización, transterritorialización y relocalización de las prácticas, símbolos y objetos culturales. Debe ser analizado junto con el ejercicio del poder y ser comprendido teóricamente de una forma compleja y no exenta de fricción. Ello promete dar un entendimiento más profundo y situado de los procesos culturales de la globalización.

Actores en relación

La transnacionalización de las prácticas religiosas estudiadas a través de la estrategia del seguimiento de redes y circuitos nos abre la posibilidad de observar y preguntarnos por los actores que emergen de manera preponderante en ellas. Entre estos actores ocupa un lugar primordial la figura del indio/nativo, ya no simplemente como sujeto colonial sino como agentes que entretienen sus estrategias individuales y colectivas con una creciente conciencia de sus tradiciones como capital simbólico frente a otros actores (turistas, antropólogos, buscadores espirituales cosmopolitas, instancias gubernamentales), en una red de crecientes alcances. Entre dichas estrategias se encuentra la de la ficcionalización de sus rituales para integrarse a un mercado del espectáculo, de experiencias espirituales, de saberes esotéricos y prácticas de sanación. Quedan muchas preguntas acerca de estas estrategias de los grupos indígenas, como los otomíes y wixaritari, mazatecos (México),

inga, kamsá y coregüaje (Amazonia colombiana), por mencionar los casos aquí expuestos: ¿es posible que en estas maniobras se preserve “el costumbre” y “la cultura” pueda seguir siendo el escaparate de ocultamiento al nuevo colonizador-turista? ¿De qué manera al invocar a la ficción de la cultura la vuelve cada vez más real, de manera que se transforme en un *corpus* monolítico, como en el caso de los wixaritari? ¿Qué opciones/posiciones hay al interior de los grupos indígenas frente a la instrumentalización de estas prácticas por algunos individuos/grupos, como los chamanes que ofrecen las tomas de yajé en Bogotá o los chamanes mazatecos? ¿Cómo consideran estos grupos la reetnización de, por ejemplo, los danzantes neomexicanistas? ¿Hasta dónde la ficción creada para el consumo de otros se convierte en una condición de autenticidad para los propios nativos?

La misma pregunta parece invertirse en el caso de la búsqueda de la ancestralidad afroamericana. ¿En qué medida la construcción de una representación de sus orígenes, y en ese sentido la construcción de una ficción creada para sí, se convierte en una ficción para otros? ¿Se insertan en la oferta del “supermercado espiritual”, como otros practicantes tradicionales americanos nativos? ¿Existiría en este contexto el equivalente de un “indio místico”, un “negro místico”?

Estos procesos tienen que ver con la inserción de distintos grupos en el mercado. Esta inserción parece homogeneizar las lógicas de la acción, pero sólo aparentemente y a condición de abstraer la conducta económica de su contexto social y su mundo de significados. Por el contrario, el mercado, entendido como lugar social, es un espacio en el que podemos seguir reconociendo actores e intencionalidades distintas: así como la diáda indio/nativo como actor llega bajo contextos específicos, otros actores se insertan también a su propia manera. La llegada al mercado de los turistas/buscadores espirituales parte de contextos distintos que es preciso explorar con más detalle. Varios de los actores participantes de los cultos new age hablan del malestar cultural, elemento que es preciso definir de manera precisa y, sobre todo, referida a contextos históricos específicos, como nos enseña el texto

de Viola Teisenhoffer: ¿de qué “está hecho” el new age latinoamericano? Como consumidores y buscadores de espiritualidad, los *new agers* constituyen en sí mismos un grupo que aquí muestra también puntos en común, como el de la idea de encontrar raíces y el anclaje profundo en los grupos “originales”. ¿Podemos hablar en este caso de reetnización? ¿Qué tipo de etnicidad se construye en sujetos desligados de un territorio común y entre cuyas formas de interacción destaca la virtual? Estos actores podrían compararse sistemáticamente en las distintas redes y contextos abordados.

Varios casos abordados en este libro señalan a los antropólogos como actores nodales en estas redes de relación, así como a su papel en la re-presentación del indio dentro de este nuevo contexto de revalorización-mercantilización de las tradiciones. Consideramos que es necesario continuar aquí con la crítica poscolonial del papel asumido por el antropólogo y la manera en que se convierte en aparente mediador cultural y certificador de autenticidades étnicas capaz de reproducir relaciones de poder y estereotipos de la otredad. Si bien este papel ya ha sido fuertemente criticado en otros momentos históricos, la diferencia hoy es que el papel de las mediaciones se ha vuelto un constituyente primordial de la vida cultural y la representación de lo indio/nativo que ya no sólo se desenvuelve en el contexto de la construcción de un pasado nacional glorioso, sino de la construcción de una originalidad como experiencia y consumo cultural, como representación de esencias y como espectáculo al gusto del turista-consumidor. La búsqueda del antropólogo puede difuminarse frente a la pesquisa del buscador espiritual que se convierte él mismo en ofertador.

El seguimiento de estos nuevos actores cosmopolitas —*new agers*, promotores turísticos, mercadólogos, neochamanes—, que a través de las prácticas religiosas encuentran anclajes tradicionales y conforman flujos globales poniendo en relación lo local con lo global, lo nuevo con lo antiguo, lo estable con lo fluctuante, creando así nuevos contextos, tiene aún muchas cuestiones por resolver. Este libro no busca trazar mapas fijos, sino dar seguimiento a algunas de sus rutas de viaje

que nos permita conocer este proceso contemporáneo de búsqueda de raíces, búsqueda que es a la vez histórica, identitaria, y de reencantamiento del mundo en un contexto crecientemente caracterizado por la movilidad.

BIBLIOGRAFÍA

Appadurai, Arjun. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: FCE, 2003.

Frigerio, Alejandro. "Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur". *Alteridades*, año 9, núm. 18, julio-diciembre de 1999, pp. 5-17.

Raíces en movimiento
Prácticas religiosas tradicionales
en contextos translocales

se terminó de imprimir en octubre de 2008
en los talleres de Ediciones de la Noche.

El tiraje fue de 1 000 ejemplares
Guadalajara, Jalisco.

www.edicionesdelanoche.com

Cuidado de la edición
Angélica Maciel

¿Qué tienen en común un santero y un conchero y qué comparten éstos con un practicante del *new age*? Ésta y otras cuestiones son el hilo conductor de la obra que ahora el lector tiene en sus manos, un libro que nunca dejará de tomar en cuenta la profundidad histórica y la dimensión política de los movimientos religiosos.

Raíces en movimiento analiza los procesos dinámicos de translocalización que las religiones conocidas como "tradicionales" (como son las religiones de raigambre indígena o africanas) están viviendo en el contexto de los flujos globales. Asimismo, los artículos que conforman esta obra tratan distintos sujetos (santeros, "yorubas del nuevo mundo", "akan", danzantes, indígenas o neoindígenas, chamanes, huiholes, mazatecos, otomíes, *new agers*, consumidores de yajé, sufíes, etc.), quienes realizan sus prácticas rituales en distintos contextos geográficos.

El conjunto de los textos aquí reunidos contribuye a la descripción y al análisis de la manera en que la interacción de alteridades culturales genera y activa redes sociales que traspasan los límites propios de las formas de organización básica estudiadas y de sus eventuales especificidades identitarias.

**TEMAS
DE ESTUDIO**

