

La indianización de la nueva era en Guadalajara

Jesús García Medina
Universidad de Guadalajara

Cristina Gutiérrez Zúñiga
El Colegio de Jalisco

RESUMEN: *En este artículo se presenta la reconstrucción histórica y el análisis del surgimiento y ruptura entre dos asociaciones esotéricas vinculadas al movimiento espiritual de la nueva era en la ciudad de Guadalajara: la Gran Fraternidad Universal (GFU) y la Mancomunidad de la América India Solar (MAIS). Se sostendrá la hipótesis de que el elemento central del conflicto entre ellas se da debido a la aceptación, por parte de los miembros de la MAIS, de las tradiciones indígenas locales como fuentes legítimas a partir de un ideal compartido de búsqueda y síntesis espirituales; si bien dicho ideal se reivindica como universalista, en el entorno local se había manifestado claramente reducido a las tradiciones provenientes del Oriente y a las preferencias de los consumidores espirituales tapatíos de clase media de los años setenta y ochenta vinculados con la organización GFU. El análisis de este caso dentro de la sociedad local se lleva a cabo a través de material interno original (folletos y publicaciones periódicas de la organización), así como algunos periódicos de la época y entrevistas recientes con diversos actores del proceso, en los cuales se revela el carácter conflictivo del surgimiento de una tendencia a la reivindicación indígena por parte de los buscadores espirituales identificados con la nueva era, mostrando los límites a la inclusión irrestricta, o collage, de ingredientes de distintos orígenes con la que se suele presentar a este movimiento espiritual global.*

PALABRAS CLAVE: *nueva era, relocalización, tradiciones indígenas, Guadalajara, México*

ABSTRACT: *This paper presents a historical reconstruction of the emergence and rupture between two esoteric associations linked to the spiritual movement of the New Age in Guadalajara: the Gran Fraternidad Universal - Great Universal Brotherhood (GFU) and the Mancomunidad de la América India Solar - Solar America India Commonwealth (MAIS). It will support the hypothesis that the central element of the conflict between the two groups is due to the acceptance, by the MAIS members, of the local indigenous traditions as a legitimate source for a shared ideal of spiritual search and synthesis; whilst the said ideal is revindicated as universalist, in the local environment it has clearly been reduced to the Eastern traditions and the spritual consumer preferences of the middle-class people from Guadalajara in the 70s and 80s who were linked to the GFU organization. The analysis of this case within the confines of the local society is carried out through the use of original materials (brochures and in-house publications of the organization), as well as some other*

publications from the same period and recent interviews with several personalities involved in the process through which the conflictive character of the emergence of a revindicated indigenous trend on the part of the spiritual seekers who identify themselves with the New Age, thus showing the limits of the unrestricted inclusion, or collage, of different ingredients from varying origins with which this global spiritual movement is usually associated.

KEYWORDS: *New Age, relocalization, indigenous traditions, Guadalajara, Mexico*

INTRODUCCIÓN

En este trabajo presentaremos la reconstrucción histórica y el análisis del surgimiento y ruptura entre dos asociaciones esotéricas identificadas claramente con el movimiento espiritual global de la nueva era, ambas protagonistas de los circuitos esotéricos¹ de la ciudad de Guadalajara: la Gran Fraternidad Universal (GFU) y la Mancomunidad de la América India Solar (MAIS).² El interés del caso radica en explorar las dimensiones conflictivas de los procesos de relocalización de este movimiento espiritual caracterizado por la adopción y reinterpretación de tradiciones locales dentro de circuitos de circulación de consumo espiritual de alcance transnacional [York, 1999:174].

La definición del new age es un elemento de controversia académica, ya que su novedad pone a prueba enfoques y conceptos de la sociología de la religión en los que han gravitado las formas organizacionales y cosmovisiones de las religiones universales de salvación de origen occidental, y específicamente, cristiano. Sin embargo, se hace preciso revisar algunas de esas definiciones a fin de situar este trabajo de investigación específico en estas discusiones y tratar de contribuir a ellas en lo que se refiere a su representación como movimiento de espiritualidad global.

Por una parte, un grupo de estudiosos han mostrado interés en el new age como ejemplo de una modalidad religiosa contemporánea que expresa la crisis de la institucionalidad religiosa a la vez que la construcción individualizada de prácticas y creencias religiosas. En sus trabajos, el new

¹ De acuerdo con la metodología propuesta por José Guilherme Magnani: “El circuito se define como un padrón de la distribución y la articulación de los 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” [Magnani, 1999:27-46].

² Para una exploración histórica a profundidad de este caso consúltese [García, 2010].

age pierde su especificidad para expresar una forma más amplia de configuración religiosa, denominando “religiosidad a la carta” [Hervieu-Léger, 1993],³ “una nebulosa esotérica”⁴ o un “circuito alternativo” a la religiosidad institucional que consagra la autonomía de la persona en su búsqueda de desarrollo espiritual [Carozzi, 1999 y 2004].⁵

Por otra, se ha intentado definir el new age como un movimiento religioso específico cuyas creencias centrales y comunes serían, según Gutiérrez Zuñiga y De la Torre [2011], las siguientes:

- a) la creencia en el advenimiento de una nueva era astrológica en la que la tierra vivirá bajo la influencia de la constelación de Acuario, y que en oposición a la precedente Era de Piscis, estará marcada por la convivencia armónica entre todas las tradiciones culturales existentes entre sí y con la naturaleza;
- b) la creencia en el universo como un sistema energético en el que cada elemento se encuentra interconectado, por lo que el individuo adquiere una nueva responsabilidad de dimensiones cósmicas sobre su propio manejo energético. La transformación personal basada en el autoconocimiento y la sanación que ofrecen las distintas tradiciones, es una “dulce conspiración” [Ferguson, 1981], un medio de transformación social y cultural profunda [Gutiérrez Zúñiga, 1996; Carozzi, 2004].⁶

Estas creencias dan como resultado uno de los aspectos más salientes de esta forma nueva de espiritualidad contemporánea: su funcionamiento con base en una dinámica de constante mezcla y combinación de elementos provenientes de distintas tradiciones espirituales consideradas ancestrales y aun de distintas corrientes psicológicas y de literatura de divulgación científica, por lo que también se han intentado definiciones en torno a esta particularidad. La definición de Leila Amaral, por ejemplo, propone al new age como:

Un campo de discursos variados en cruzamiento, que funciona como un caleidoscopio que recompone pedazos de elementos en formas diferentes, gene-

³ [Hervieu-Léger, 1993].

⁴ [Champion, 1995:709-739].

⁵ [Carozzi, 1999] y Carozzi, 2004:139-154].

⁶ [De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2011:395-426].

rando constantemente una suerte de “sincretismo en movimiento” [Amaral, 1999:68].

La combinación como clave de funcionamiento del new age ha permitido a otros académicos enfocarse en el flujo intercultural que este fenómeno pone en juego, y la posibilidad de que éste sea una forma de construcción de una espiritualidad cosmopolita de alcances universales, expresión de una nueva *ecumene* global, según término de Ulf Hannerz [1997]. El new age puede ser pensado como fenómeno cultural en el que las tradiciones locales/autóctonas se ofrecen como fragmentos descontextualizados de su origen a buscadores espirituales cosmopolitas, quienes la integran y resignifican en una matriz espiritual que, como veíamos en los intentos de definición de las creencias comunes del movimiento, espera y pretende construir un nuevo futuro armónico intercultural y con la naturaleza. Van Hove y Hanegraaff han puesto el énfasis en la dimensión mercantil de este fenómeno, denominándolo “súper mercado espiritual” [Hove, 1999:161-172] o incluso un *spiritual shopping mall*. [Hanegraaff, 2001:15-30].

Esta representación del new age como espiritualidad global resultado de una mezcla, combinación, collage o hibridación sin fronteras, requiere de una detenida consideración. Se trata de procesos inter y transculturales que vale la pena enfocar en sí mismos desde coordenadas geográficas, políticas e históricas particulares, es decir, como resultados de contactos entre ámbitos locales a través de flujos y circuitos específicos. De ahí que la óptica desde la cual abordaremos nuestro caso de incorporación de tradiciones indígenas a la matriz nueva era no será el de la globalización sino el de la glocalización, [García Canclini, 1995 y Robertson, 1997] que supone tres momentos: deslocalización, translocalización y relocalización.⁷ Nos centraremos en este último momento entendiéndolo como un proceso histórico

⁷ Por *relocalización* entenderemos uno de los tres momentos en los que metodológicamente podemos analizar los procesos de translocalización cultural de formas simbólicas: el primero alude a la desterritorialización del contexto de origen (local); el segundo se refiere al momento “trans” en tanto circulación de dichas formas (i.e. en los medios de comunicación, en los flujos de internet), y el tercero es la relocalización de dichas formas como proceso de reapropiación y reinterpretación en un nuevo contexto local. Estos conceptos han sido el punto de partida de los proyectos “Religiones transnacionales del sur: entre la etnización y la universalización” coordinado por Kali Argyriadis (IRD-Francia) financiado por el ANR y el AIRD (Francia), [2008-2010], y “Transnacionalización y relocalización de las religiones indo y afro americanas”, dirigido por Renée de la Torre y financiado por SEP-Conacyt, en cuyos seminarios participamos los autores del presente artículo. Para una exposición completa de esta

en el cual los elementos simbólicos que se habían puesto en circulación por diversas mediaciones (medios de comunicación, migración, turismo) se anclan nuevamente en un contexto específico, y logran tanto arraigarse dentro de la cultura popular local como transversalizarla. Tal como lo plantean Argyriadis y De la Torre:

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 enraízan en los marcos institucionales presentes de las culturas locales; pero por el otro lado, reubican el alcance de lo local y lo tradicional en redes de intercambio que lo conectan con grupos, instituciones, individuos que interactúan recorriendo y construyendo circuitos de intercambio simbólico y económico dentro del sistema de la red global, acercando distancias culturales entre realidades lejanas, y creando nuevas experiencias de identidad que conllevan a creativos e inimaginados hibridismos.⁸

A través de la reconstrucción genealógica de estas asociaciones, observaremos cómo el movimiento nueva era arriba a la ciudad a través de la GFU, cargado de los elementos ascéticos que los movimientos espirituales occidentales de mediados del siglo xx habían tomado de la espiritualidad oriental respondiendo a un espíritu de búsqueda universalista, y cómo se enfrenta, por un lado, contra la creciente tendencia hacia la búsqueda de las tradiciones nativas americanas mistificadas,⁹ y se enfrentan, por otro lado, contra las representaciones locales profundamente estigmatizantes de lo indio, en el contexto histórico de una ciudad latinoamericana que ha fundado su identidad hegemónica en su carácter criollo, es decir, hispanizado. Las tensiones derivadas de este proceso condujeron a la irremediable ruptura entre una vertiente Nueva Era indígena, y otra vertiente Nueva Era de tendencia orientalista, bajo la mutua acusación de exclusivismo o esencialismo, planteando de esta manera la existencia de límites a la incorporación

aproximación teórico metodológica a la translocalización cultural, véase: Argyriadis y De la Torre, 2008:11-42.

⁸ *Ibid.*, pp. 21 y 22.

⁹ Los antropólogos Jacques Galinier y Antoinette Molinié han acuñado el término de “indio místico” e “indio imperial” para nombrar esta construcción ideológica del indio que, más que reflejar las realidades sociohistóricas específicas de grupos indígenas concretos, representa un elemento esencial de la construcción de la memoria del estado nacional. *Cfr.* [Galinier y Molinié, 2006]. Los conceptos de neoindios y de “indio imperial” se explican también en el artículo de [Galinier, 2010].

irrestrita de tradiciones culturales y espirituales con las que con frecuencia se representa a este movimiento de espiritualidad global cuando se analiza en contextos históricos específicos.

LOS ORÍGENES DE LA GRAN FRATERNIDAD UNIVERSAL

En la Francia de los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, surgió un personaje que se interesó en el conocimiento esotérico, en la astrología, en la masonería y en las culturas ancestrales, en particular de Oriente. Con una perspectiva utópica, buscó la síntesis entre estos conocimientos, así como promover una re educación de la humanidad, que permitiera vislumbrar una nueva era de paz. Ese personaje fue Serge Raynaud de la Ferrière (1916-1962), quien sería conocido entre sus seguidores como el Muy Sublime Maestro Avatar (MSMA) de la nueva era, la Era del Acuario.

Serge Raynaud (SRF) nació en 1916 en París. En 1930 ingresó a la Universidad Católica de Lovaina, en Bélgica, donde estudió ingeniería en minas y, posteriormente en Bruselas, se graduó como arquitecto, y estudio filosofía y medicina.¹⁰ Durante la Segunda Guerra Mundial fijó su residencia en París, prestando sus servicios a la Cruz Roja Internacional. Al terminar la guerra se inscribió en la "Astrological Lodge and Theosophy"¹¹ de Inglaterra. En 1947 organizó grupos de astrología (a la que denominó cosmobiología). En el mismo año empezó su contacto con el Maestro Sun Wu Kung (1875-1966), quien, de acuerdo con las fuentes internas de la asociación, fue un iniciado tibetano que le transmitió sus enseñanzas y le dio la encomienda de fundar la Gran Fraternidad Universal en América.¹²

A partir de 1947, y hasta su muerte en 1962, escribió 99 textos que tienen como propósito promover una síntesis de diversas culturas y tradiciones de la sabiduría humana de todos los tiempos. En ese mismo año inició el

¹⁰ Las fechas y datos biográficos de SRF han sido tomados del texto publicado en *Red CGU* en Internet <<http://www.redgfu.cl/html/sma.htm>>, y en *Agrupación mundial de cosmobiología 2008*, en Internet <<http://www.unint.org/biografias.htm>>, consultadas en marzo de 2009.

¹¹ La Sociedad Teosófica fue fundada en Nueva York en 1875 por Helena Blavatsky, Henry Olcott y William Judge. A esa corriente se adhirió Alice Bailey también durante su juventud. En dicha sociedad se buscaba el conocimiento de "la Sabiduría Divina, Sabiduría Oculta o espiritual".

¹² En referencias externas al movimiento, el nombre Sun Wu se encuentra asociado a una familia china que jugó un importante papel en la apertura de la enseñanza de la tradición marcial del tai chi al mundo occidental.

movimiento de la Gran Fraternidad Universal en Francia, y viajó rumbo a Nueva York, para de ahí trasladarse a Guatemala, como escala de su viaje a Venezuela. La elección de este país tenía como razón principal el acercamiento a la cordillera de los Andes, que, como veremos, encaja con el surgimiento de la concepción de que el centro energético de la Tierra se estaba trasladando desde el Tíbet a los Andes.¹³

El 20 de enero de 1948, en el Hotel Royal de Caracas, Raynaud recibió a una delegación encabezada por José Manuel Estrada Vázquez (1900-1982), venezolano rosacruz y masón, quien dirigía un grupo de estudios esotéricos: la Sociedad de la Iglesia Católica Liberal (SICL). El 21 de marzo de 1948, en Maracay, Venezuela, Serge Raynaud, junto con José Manuel Estrada, fundaron la Gran Fraternidad Universal en su primera etapa americana. Con una ceremonia de apertura cerca de una cascada, Serge Raynaud marcó el surgimiento de la que sería reconocida entre sus miembros como la primera organización formal inserta en la Era de Acuario. El proyecto original que Serge Raynaud pretendía concretar en América se trataba de una “misión”, la misión del Acuario, un movimiento de corte espiritual de pretensiones universalistas, pero a su vez fuertemente marcado en su momento por el encuentro con las tradiciones orientales, por lo que promovería la práctica del hatha yoga, el ovolactovegetarianismo, la astrología y la adquisición de un pasaporte universal,¹⁴ internacional; es decir, su aspiración era la formación de ciudadanos del mundo.

El 18 de enero de 1950 Serge Raynaud le encomendó a José Manuel Estrada la dirección de la institución. Desde entonces, Estrada se dedicó a difundir este movimiento por América. Fue conocido entre sus seguidores como el Muy Sublime Hermano Mayor (MSHM). A México llegó en 1953. A partir de ese año, en México, se fundaron institutos de yoga, restaurantes vegetarianos, tiendas de salud integral, colonias espirituales externas e internas (que, de acuerdo con el ideal vinculado a los centros espirituales en la India, fueron llamadas *ashrams*), escuelas iniciáticas y preiniciáticas, así

¹³ La intención era llegar a Machu Pichu, pero le resultó complicado ir directamente a Perú. “Íbamos a residenciarnos en Venezuela porque era el país que más fácilmente admitía la inmigración. Pero en realidad nuestra idea primera era el Perú así que pensábamos dirigirnos a este último después de cierta temporada en Venezuela”. Cfr. [Raynaud, 1991].

¹⁴ El emblema de la GFU, la cruz del Acuario, tomó en cierta manera el papel de pasaporte pero solamente en el sentido de que, gracias al hecho de ser portadores de la cruz acuariana, los miembros de la GFU consideraban que serían bien recibidos en cualquier lugar donde hubiera miembros de la fraternidad.

como escuelas de yamines (un tipo de postulante). La primera escuela iniciática y cámara secreta en la ciudad de México se fundó en la colonia Aragón el 24 de septiembre de 1963. A principio de los años ochenta, en el pueblo de Coatepec, Veracruz, se fundó el “primer ashram interno mundial” de la GFU.¹⁵

La organización de la GFU línea solar tenía dos estructuras articuladas a saber: una esotérica y otra exotérica. En efecto, en la Suprema Orden del Acuario (SOA) participaban los miembros que ostentaban algún grado en la escala jerárquica, y en la GFU, que era la parte pública de la organización, dedicada a las actividades externas o sociales, culturales y trabajos públicos, podía participar cualquier persona que estuviera interesada en las enseñanzas de la asociación, aun sin tener ningún tipo de membresía en la institución. Estas actividades públicas representan la actividad económica de la cual la organización se sostiene: talleres, clases, seminarios, libros y objetos relacionados con las prácticas y disciplinas espirituales y de salud que constituyen su oferta.

Desde sus inicios, el ideal de la GFU se orientaba a la búsqueda universalista de todas las tradiciones sagradas e iniciáticas ancestrales como depositarias de conocimiento y sabiduría. Si bien esta búsqueda se había iniciado en el oriente, también abarcaba en principio a las culturas indígenas americanas. Incluso según, Raynaud el centro de la espiritualidad en el mundo se había trasladado del Tíbet a los Andes, porque “el polo espiritual de la humanidad se había cambiado de los Himalaya (India y Tíbet) a América (Perú y México)” [Galovic, 2002:159]. En relación con la búsqueda de las culturas americanas, señalaba que

Tenemos que regresar al tipo de humanidad ideal y aquella forma de gobierno, bajo cuyos auspicios florecía la larga y pacífica época de la antigüedad. La Gran Civilización se basó siempre en la Dirección Teocrático-Científica: unión de los hombres, bajo la autoridad de la Sabiduría... Hay que comprender, que no hablamos sobre el mecanismo de civilizaciones como la griega y la romana: la Civilización Iniciática que aquí mencionamos comprende a aquel Colegio de Sabios que siempre gobernó al mundo, unas veces en forma oculta y otras manifestándose como en las épocas de la Gran Fraternidad Inca, Maya y Tolteca. Esta mención no se refiere a las razas degeneradas, conquistadas por los espa-

¹⁵ *La voz del León*, en Internet <<http://www.lavozdelleon.org/content/view/26/28/>>, consultada el 20 de abril del 2009.

ños, sino a los verdaderos Iniciados de América, que datan de 10, 15, 20000 y más años atrás [Ferrière, 1978:562].

Este tipo de indicaciones presentes en las obras de Raynaud, despertaron en algunos miembros de la GFU un interés particular por la recuperación de las tradiciones indígenas de América, a través del contacto con los “herederos” del saber ancestral precolombino. El principal promotor de esta búsqueda fue el venezolano Domingo Días Porta, quien desde 1950 era discípulo de José Manuel Estrada, y desde ese año formó parte de la GFU.

ORIGEN DE MAIS

En 1971, Días Porta llegó a Guadalajara, Jalisco, por encomienda de José Manuel Estrada. En ese año Días Porta ya formaba parte de la SOA y pronto comenzó a salir con frecuencia de México hacia otros países de América del Sur (incluso por su condición migratoria como extranjero en México), a fin de mantener contacto con diferentes comunidades indígenas. En 1977, en una comunidad de Otavalo, Ecuador, y acompañado por algunos miembros de la GFU, decidió fundar una asociación enfocada específicamente en el intercambio de conocimientos con las comunidades indígenas. Ese grupo se gestó en el seno de la GFU y lo llamó Mancomunidad de la América India Solar (MAIS). Domingo Días Porta relata haber tenido un encuentro con un hombre del campo en Venezuela al que denomina *El Negro Mateo*, y quien le enseñó cómo lo esencial de las culturas de América provenía de su alimento, a la vez material y espiritual, que es el maíz. Tiempo después, señaló Días Porta:

En una comunidad indígena en Ecuador, Otavalo, la primera que visité, los habitantes hicieron alrededor mío unas cosas con el maíz que parecían raras, pero yo me di cuenta que me querían transmitir algo. Fue cuando me acordé de 25 años atrás cuando el Negro Mateo metió dentro de mí (la enseñanza del maíz) y ahora las mujeres de esa comunidad me estaban pidiendo que yo sacara eso. Sin palabras, sino así como en una especie de ritual. Cada mujer tenía un niño en brazos y sacaba el maíz para afuera y el hombre lo metía y la mujer lo volvía a sacar. Y pensé: ¡Ah, un hombre me metió el maíz aquí y una mujer de las nuevas generaciones, con un niño en brazos me pide que lo saque! (diciéndome) ¡que eso no me pertenece a mí! ¡Que es una herencia cultural que debe ser para todos! Así lo entendí yo dentro de mí y luego, cuando nos reunimos a comer

con el consejo de ancianos de ese pueblo que se llama Peguche,¹⁶ yo le prometí al consejo a la hora de la comida que yo iba a hacer algo con lo que tenía aquí, en el corazón. Eso fue todo, no dije más nada. Y ellos lo que hicieron fue reírse y no me dijeron más nada.¹⁷

No sólo los indígenas le habían compartido su saber tradicional —objetivado en el maíz—, sino que se sintió llamado a sacarlo a la luz como parte de una herencia que debía ser universal. Por ello decidió llamar MAIS a su asociación, aunque utilizó la S y no la Z, porque la S tiene forma circular y, según él, representa la serpiente, que también para los indígenas del continente significa el movimiento de la energía. Así, en 1977, Días Porta registró el grupo MAIS en Ecuador. En ese grupo buscó de manera particular crear vínculos e intercambios de conocimiento entre representantes de culturas indígenas ancestrales y personas de las ciudades e incluso de otras comunidades indígenas, todo ello sobre una base de formación que podemos denominar Nueva Era.¹⁸ Sin embargo, la incorporación de las tradiciones indígenas del subcontinente resultaría muy conflictiva como veremos en seguida.

La expansión de la GFU en Guadalajara durante los años setenta se había fincado en las disciplinas orientales del yoga, la meditación y el ovo-lactovegetarianismo. En varias ocasiones, el maestro José Manuel Estrada, quien era el encargado de difundir la doctrina por el continente latinoamericano, vino a Guadalajara a dictar conferencias para promover la yoga y el vegetarianismo. Su primera visita fue en octubre de 1965, cuando dictó la conferencia “El cosmos ordena y el hombre obedece”.¹⁹ Estos eventos se difundían junto con las actividades culturales organizadas por el ayuntamiento de la ciudad. Ahí se menciona que el doctor Estrada tiene discípulos, que muestran tendencias hacia varios campos del saber: “como la filosofía, psicología, literatura, música y artes en general como medios para cultivar

¹⁶ “Peguche, situado en las faldas del Taita Imbahura, es lugar propicio para ritual por las aguas de su cascada y los poderes curativos que posee, por lo que también se le llamó pueblo del salto del agua.” *Cfr.* [Lema Otavalo, 2003:]

¹⁷ Entrevista de Domingo Días Porta con Jesús García Medina, Zirahuén, Michoacán, 22 de agosto de 2009.

¹⁸ MAIS fue el primero de tres grupos organizados bajo la dirección de Días Porta, los otros dos movimientos que fundó Días Porta fueron la Soberana Orden Solar de Chichén Itzá (sosxi), en 1992, y la Acción por la Unidad Mundial (AUM), en 2000.

¹⁹ *Ibid.*

los aspectos mental y espiritual del ser. Y la práctica de la yoga como disciplina formativa del carácter y excelente para templar el cuerpo”.²⁰

Otras organizaciones, como la *International Society for Krishna Consciousness* (ISKcon) se encontraban ya también activas, integrando una oferta contracultural de la mano de la música juvenil, el pacifismo y la utopía de la vida comunitaria en armonía con la naturaleza.²¹ De una manera particular, los jóvenes se vieron atraídos por el carisma de Días Porta, a quien llegaron a conocer como “el Gurú de los hippies”. Así, en Guadalajara, se formó un comité universitario de yoga con jóvenes que incluso iban a dar clases de yoga en diferentes ciudades.²² Pero a finales de la década de los setenta, MAIS se empezó a difundir en Guadalajara; entonces comenzó un proceso de cambio en la CFU: Días Porta comenzó a promover el acercamiento a las tradiciones indígenas entre los seguidores e inició los llamados peregrinajes a comunidades indígenas.

El primero de los peregrinajes al sur, fue hacia la selva del Amazonas. De Guadalajara fueron unos veinte seguidores del movimiento, en 1986. Fue la primera vez que la gente de MAIS tuvo contacto con las comunidades indias del Amazonas por Colombia, con un jefe llamado Noel Rodríguez, quien les aseguró ser los primeros con quienes tenían contacto.²³ Ahí estuvieron siete días y conocieron a los *huitotos*²⁴ y estuvieron en “ceremonias de danza, de gracias a la tierra en las *malocas*,²⁵ lugares donde se reúnen ellos”.²⁶

²⁰ “Conferencia”, *El Informador*, 6 de octubre de 1965.

²¹ Una cronología de la evolución del campo religioso de Guadalajara puede consultarse en [Gutiérrez Zúñiga y De la Torre, 2011:15-98.]

²² “Conferencia”, *El Informador*, 6 de octubre de 1965.

²³ Entrevista de Lucía Herrada Rodríguez con Jesús García Medina, Guadalajara, 14 de julio de 2009.

²⁴ Los *uitoto*, *huitoto*, *witoto* o *güitoto* son una comunidad o etnia indígena de la Amazonía colombiana y peruana. Este grupo se ubica en las orillas de los ríos: Ampiyacu y Putumayo, Napo, Nanay, Yaguasyacu. En Brasil, son denominados *itotó* y son tan sólo 120 y viven en el Estado de Amazonas. Cfr. [Pezo Díaz, s/f.].

²⁵ “La población macuna comprende unos 500 habitantes, que viven en grandes casas comunales llamadas *malocas*, distribuidas a lo largo de los ríos y las quebradas de la selva. Los hombres de una *maloca* generalmente pertenecen al mismo clan; por lo tanto tienen que buscar esposas en otras *malocas*. Al casarse la mujer se va a vivir con la familia del hombre”. Cfr. [Árhem, 1991].

²⁶ Entrevista de Lucía Herrada Rodríguez con Jesús García Medina, Guadalajara, 14 de julio.

Tiempo después, vino la relación con los de la Sierra Nevada de Santa Martha: los *koguis*, aunque en su primer momento no les abrieron las puertas.²⁷ El proceso continuó durante años. El propio Días Porta plantea la amplitud de contactos que logró a través de los peregrinajes.

Me he relacionado con muchas tradiciones a través de las Américas. En Bolivia con los Aymara, en Perú con los Quechuas y amazónicos, en Ecuador con los Otavalos, en Colombia con los Araucanos y las culturas Amazónicas, con los Chibchas, con una raza pigmea entre Colombia y Venezuela, Guajiros y aún Amazónicos de Venezuela; en Panamá con los Cuna, Mayas Quiché y Calchi-queles de Guatemala, y en México con los Mayas, Totonacos, Zapotecas, Nahuas, Huicholes, Purépechas, Yañús, Toltecas, Yakis, en Estados Unidos con los Navajo, Hopis, Seminolas de Florida, Cherokees y grupos Aztecas y Mayas Quiché en California. He sido aceptado en el Clan del Lobo de la nación Séneca, también perteneczo a la tradición Huichol, a la tradición Maya y a la tradición del Amazonas.²⁸

Pero ¿quiénes eran estas personas a quienes consideraba Días Porta como “herederos de las tradiciones ancestrales iniciáticas”? De manera breve nos referiremos a los que tuvieron relación de mayor trascendencia con el grupo MAIS.

El contacto con la tradición lakota la realizó, sólo en parte, a través de Raymundo *Tigre* Pérez, quien, lejos de ser lakota, era un hombre purépecha que viajó al norte y aprendió la cultura, costumbres y tradiciones de los lakotas. Era hermano de Luciano *Chico* Pérez,²⁹ un hombre que participó en la fundación de la comunidad “ecologista y ecuménica” denominada “Los Guayabos” en Zapopan.³⁰ Cuando Días Porta hizo alianza con el *Tigre* Pérez, por primera vez trajo los *temascales* a México, a mediados de los años ochenta.³¹ Algunos contactos con grupos nativos del norte fueron Dhyani

²⁷ Entrevista de Esperanza Morán con Jesús García Medina, Teopantli Kalpulli, 26 de marzo de 2009.

²⁸ [González, 1992:46].

²⁹ Luciano Pérez fue considerado líder espiritual de la comunidad ecológica “Los Guayabos” en Zapopan Jalisco. En 1992 organizó la danza por la paz en Guadalajara. Murió en 2003 y al frente de la comunidad quedó Patricia Ríos. A Luciano Pérez se lo conoció también como *el tío*. V. [Parra, 2008].

³⁰ Sobre la fundación de comunidades utópicas en la Guadalajara de los setenta y ochenta. V. Gutiérrez y De la Torre [2011].

³¹ Raymundo *Tigre* Pérez convivió con indígenas lakotas desde su niñez; entonces, regresó a su comunidad de origen, con los purépechas, cuando ya había asimilado las costumbres del norte. Por tal razón, lo que trajo a Guadalajara no era el *temascal*, era

Ywahoo, anciana cheroqui (tsalagi);³² Emerson Jackson, navajo (Diné), y Raymond Velarde, de los kunai.

El contacto con la tradición huichola o wirráríka lo realizó, de un modo particular, a través de don Pablo Taizán de la Cruz, nativo de la zona huichola en una ranchería llamada Taimarita. Ahí fue reconocido don Pablo como “cantador de las secas”, y actualmente es guía de peregrinaciones a Wirikuta, en búsqueda de peyote, y artista bien cotizado en el circuito neoesotérico.³³ Don Pablo estableció un vínculo muy estrecho con la gente de MAIS. En 1983 se fundó, por iniciativa de Días Porta y de gente de la GFU, una comunidad utópica de tipo eco aldea a las orillas del poblado de San Isidro Mazatepec, en las afueras de la ciudad de Guadalajara, que se inició como un proyecto de *ashram*, o comunidad de aprendizaje espiritual, en torno a un maestro o gurú al estilo oriental, pero en el que convivirían diversas tradiciones espirituales. En ese lugar, Pablo Taizán “sembró” o estableció un dios en el Caligüey, o templo huichol, en el *ashram*, e instituyó una serie de requisitos rituales que, como veremos mas adelante, influyeron en los conflictos entre los miembros de ambas asociaciones. A través de sus enseñanzas se instauraron prácticas rituales apegadas a la cultura huichol en el Teopantli, tales como las fiestas del maíz.

Aunque uno de los vínculos más fuertes se tendió con Pablo Taizán, Días Porta mostró cierta preferencia por la cultura maya, aunque no dejó de lado ni le restó importancia a ninguna otra. Entre sus contactos con la cultura maya, Días Porta destaca a un personaje que había sido “instruido” en lo referente a los registros akáshicos.³⁴ Este personaje era don Félix Poot-

el *inipi*, de origen lakota. V. Tesis para obtener el grado de Maestro en Antropología Social de Arias Yerena [2011].

³² Dhyani Ywahoo pertenece al Grupo Etowah de la nación Tsalagi (cheroqui) del Este. Es el vigésimo séptimo miembro del linaje Ywahoo, que tiene el encargo de transmitir la sabiduría ancestral de su pueblo. Es fundadora y directora de la Sunray Meditation Society, da conferencias y dirige, bajo la orientación de ancianos nativos, un programa de formación bajo el título The Peacekeeper Misión (Misión de Pacificador).

³³ Sobre la importancia de los huicholes en el circuito neoesotérico de la ciudad y, en particular, sobre Pablo Taisán como actor nodo de esta red, véase la obra de Alejandra Aguilar Ros. i.e. “Estrategias de resistencia y negociación de los bienes culturales en el chamanismo wixaritari” ponencia presentada en el Coloquio Internacional sobre Reinterpretaciones new age de las tradiciones sincréticas latinoamericanas”, realizado en Ciesas-Occidente del 21-23 de septiembre de 2011.

³⁴ “AKASHA es una palabra de origen sánscrito, que se utiliza para denominar un plano de la conciencia cósmica que actúa como archivo, en el cual se graban o registran todos los eventos, situaciones, pensamientos, sentimientos, emociones y acciones de un ser. Allí está registrada toda la historia del planeta, así como toda la historia personal de cada uno

Chuk,³⁵ un indio de origen lacandón a quien consideraba Días Porta como amigo y “guardián maya”, noción que remite inmediatamente a la grandeza de la civilización que revelan los vestigios de sus ciudades abandonadas antes de la conquista española, a pesar de que la presencia de la etnia lacandona en el área aledaña a los ahora sitios arqueológicos tiene más que ver con la ocupación posterior de la selva por grupos de indios caribes. Con Días Porta publicó el libro *Ciencia y filosofía mayas*.³⁶ Otro contacto con la cultura maya fue el de Domingo Martínez Paredes, un profesor de la unam de quien recibió la sugerencia del saludo “In Lak’eh... al Lak’en...” (Yo soy Tú, Tú eres Yo).

También como parte de su búsqueda de contacto con las tradiciones indígenas de México, en 1989 Días Porta se contactó con Guadalupe Jiménez Sanabria, *Nanita*, capitana de danza conchera³⁷ del grupo Insignias Aztecas de la Ciudad de México, quien, por una parte, debía sus conocimientos sobre la práctica de la danza a la conchería, y, por otra parte, sus habilidades, consideradas chamánicas, mucho debían a su participación en el movimiento Espiritualista Trinitario Mariano, una especie de kardecismo o espiritismo mexicano.³⁸

Podemos afirmar que estos peregrinajes desembocaron en nexos que beneficiaban a ambas partes: por un lado, MAIS se convirtió en un innovador de las prácticas espirituales nueva era hasta entonces limitadas al cristianismo esotérico y al orientalismo, gracias a los aprendizajes obtenidos a través de estos contactos; por otro lado, los llamados “representantes de las civilizaciones iniciáticas” de la América indígena entraban en el circuito impulsado por Días Porta, con la dignidad de tales. En la Soberana Orden Solar (sos), Días Porta fue adscribiendo e integrando a líderes, ancianos o representantes indígenas a dicha asociación iniciática, análoga a la Soberana Orden del Acuario, fundada por su maestro SRF. Uno de los primeros en ser reconocido como sacerdote de la sos fue el marakame huichol Pablo Taizán. [Carrillo Armenta, 2000:6]. A Dhyani Ywahoo, le otorgó Domingo Días Porta el emblema de Anciana del consejo [Carrillo Armenta, 2001].

de nosotros. Se halla escrito el propósito en la Vida, así como el programa de nuestro destino futuro según nuestro karma o aprendizaje.” *Cfr.* [Maretti,s./f.].

³⁵ Don Félix Poot Chuk, lacandón, fue considerado anciano de descendencia espiritual maya por Domingo Días Porta. Falleció en el año 2006.

³⁶ Domingo Días Porta (3 de octubre del 2005) en [Aldai, 2005].

³⁷ Entrevista de Esperanza Morán con Jesús García Medina, Teopantli Kalpulli, 26 de marzo [2009].

³⁸ [Garma Navarro, 2007:100-103 y Ortiz Echániz, 2003].

EL CONFLICTO

El peregrinaje en busca de representantes indígenas rompió con el estilo de trabajo de la GFU en varios sentidos. Aunque José Manuel Estrada e incluso Serge Raynaud habían realizado su misión yendo de un lado a otro, ellos iban a llevar enseñanzas, mientras que Días Porta iba en busca de conocimientos y también compartía lo que él sabía ya. Para la gente de MAIS, el hecho de que Días Porta buscara “los secretos de la tradición iniciática de los pueblos de América” impulsado por las enseñanzas de SRF, era motivo de acercamiento con las comunidades y sus dirigentes. Pero esto propició el descontento entre algunos miembros de GFU. El desacuerdo se debió, en parte, a las diferencias entre los niveles sociales y educativos de los miembros y de los contactos indígenas de Días Porta. En un boletín de MAIS, señalaba Juan Carrillo Armenta (editor del boletín y luego conductor del programa Radio Indígena en Radio Universidad de Guadalajara):

El grupo MAIS también ha tenido que enfrentarse a los prejuicios y el desdén de los “iniciados” y “misioneros de la nueva humanidad” junto a los mismos detractores de siempre: aquellos que se apoyan en banalidades, intereses; mercantilismos y una larga lista de agravios históricos reales o inventados, sobre los pueblos autóctonos.³⁹

A la GFU asistieron en sus primeros años en Guadalajara, por lo regular, personas de clase media que no encontraron gran interés en conocer las culturas de los pueblos precolombinos y menos aún en participar en prácticas místicas o espirituales autóctonas, es decir, “de indios”. Entre los miembros de GFU, la inquietud giraba en torno a la necesidad de permanecer de manera separada en los trabajos con lo indígena y lo oriental, porque no hallaban un punto de confluencia. María Rosas, una de las fundadoras de GFU en Guadalajara, consideraba que la fundación del Teopantli pretendía ayudar para que MAIS siguiera en la institución, pero de forma separada trabajando con lo indígena. En una entrevista ella señalaba:

[MAIS] Es un trabajo de mucha envergadura y entonces la Orden de Acuaris les dio un ashram, el ashram de San Isidro Mazatepec, para las comunidades indígenas para que ahí se reúnan. Porque ellos comen carne, fuman tabaco y

³⁹ [Carrillo Armenta, 2000:6].

tienen sus costumbres y no puede uno revolver, porque entonces se pierde la línea de disciplinas. Sin embargo están ayudando con él.⁴⁰

Para algunos miembros de la GFU, el indio seguía conservando un carácter de incivilizado y no apto para integrarse en el proyecto de GFU. Cuando, por parte de la GFU, José Marcelli Noli (1925-2010), uno de los líderes principales de la institución, comenzó a dar conferencias sobre culturas prehispánicas, pronto notó que no les agradaban mucho esos temas a los discípulos.⁴¹ Sin embargo, los de la GFU sabían que Días Porta se respaldaba en las obras de Serge Raynaud, y coincidían en que América sería sede, por así decir, de la cultura para la era del Acuario.⁴² Algunos miembros de la GFU llegaron a considerar a MAIS como un “retroceso” porque los seguidores de MAIS participaban en los rituales indígenas, es decir, desde un esquema evolutivo eurocéntrico, se trataba de rituales de civilizaciones anteriores e inferiores. Con ello, además, rompían con las disciplinas orientales de la GFU. Sobre ello comentó José Luis Sánchez:

Ante la propuesta de MAIS, en GFU hubo una reacción de rechazo, de entrada. Porque alteraba mucho las bases de la tradición. Porque, mira, nosotros proponemos un modelo de vida en el cual practicamos a parte del yoga, la alimentación ovolactovegetariana, entonces él (Días Porta), en esos ceremoniales practica, por ejemplo, el consumo de la carne de venado. También el consumo de bebidas como el tejuino de los huicholes, que lo fermentan. Entonces nosotros no estamos a favor de elementos como el tejuino, el alcohol o elementos que alteran el estado emocional o mental... Entonces hubo un desencanto entre los adeptos. Me dolió lo que pasó. Sobre todo el tipo de actitudes fanáticas del grupo MAIS. Como el hecho de consumir el peyote. Y ellos lo ven con mucha naturalidad. Yo pienso, como dice el maestro Estrada, no hay medios soldados, se es o no se es. Porque yo no puedo decir que soy vegetariano y ando comiendo carne. Si digo no tomo vino, no tomo y ya.⁴³

⁴⁰ Entrevista de María Rosas de Manjarrez con Jesús García Medina, Guadalajara, 26 de marzo del 2009.

⁴¹ Entrevista de Esperanza Lastra con Jesús García Medina, Guadalajara, Jalisco, 20 de abril del 2009.

⁴² Entrevista de José Luis Sánchez Aldrete con Jesús García Medina, Guadalajara, Jalisco, 25 de marzo de 2009.

⁴³ *Idem.*

Ante tales consideraciones, muy pronto aquellos que, siendo miembros de GFU simpatizaron con las ideas de MAIS, se vieron en la necesidad de alejarse de la GFU por la actitud mostrada hacia ellos y experimentada como discriminatoria.

En el fundado *ashram* de San Isidro Mazatepec, durante diez años se realizaron actividades conjuntas entre la GFU y MAIS, conviviendo ahí disciplinas de la GFU y actividades de carácter espiritual indígena, pero a la vez manteniendo a estas últimas —con su humo de tabaco, su carne, sus danzas, su alcohol y su peyote— fuera de la sede de la GFU en la ciudad.

Con el tiempo, las distintas vertientes indígenas y orientalista se fueron decantando. Lo que para los de GFU era un retroceso a prácticas bárbaras, para MAIS era una visión de futuro: la sabiduría y las tradiciones indígenas no estaban para ellos colocadas en el pasado. Al recuperar sus tradiciones, se les reconocía como guías espirituales para el futuro, para la nueva era. De manera muy significativa, el proyecto original del ashram por parte de la GFU se convirtió en la construcción de una comunidad denominada “Teopantli calpulli”; es decir, una comunidad imaginada por los miembros de MAIS como célula social, educativa y política de los indígenas del Antiguo Anáhuac, con la clara influencia de movimientos indianistas de larga data como el movimiento de la mexicanidad y de la neomexicanidad, con clara influencia new age.⁴⁴

El potencial de esta vertiente indianizada de la nueva era se demostró en la participación protagónica de MAIS en tres eventos de gran trascendencia continental: la Convergencia Armónica, en 1987,⁴⁵ el Canto de la

⁴⁴ El movimiento de la mexicanidad ha sido ampliamente analizado por Francisco de la Peña, de quien citamos la siguiente definición “El mexicanismo es un movimiento revitalista, nativista y neotradicionalista caracterizado por una afirmación de lo autóctono, por la reinención de las tradiciones prehispánicas y por la reinterpretación del pasado. Con un claro componente milenarista y profético, el mexicanismo aspira a la restauración de la civilización precolombina y a la reindianización de la cultura nacional. Su universo ideológico se inspira en una reinterpretación idealizada del pasado prehispánico y en la exaltación de una imagen arquetípica de lo indio. Con todo no se trata de un movimiento étnico o indígena sino de un fenómeno cultural de origen mestizo y con una fuerte raigambre urbana” [De la Peña, 2009:96]. Véase también, [De la Peña, 2002].

⁴⁵ La Convergencia, cuya sede principal fue Santa María del Tule, Oaxaca, convocada por José Argüelles, hacía referencia al cumplimiento de una profecía maya sobre el fin de los 9 infiernos de Tezcatlipoca y el inicio del primero de los 13 cielos de Quetzalcóatl. En dicho evento participaron grupos de tipo indianista y esotéricos o de espiritualidades alternativas en distintas partes del mundo con la intención de hacer una jornada de meditación por la paz.

Tierra,⁴⁶ en 1989, y las Jornadas de Paz y Dignidad, en 1992.⁴⁷ Estos eventos sólo fueron posibles gracias a la conformación de redes de individuos y asociaciones que estaban motivados específicamente por la recuperación de tradiciones indígenas bajo la perspectiva de la búsqueda mística o espiritual.

En torno al árbol del Tule, el 16 de agosto de 1987, diferentes contingentes realizaron ceremonias de acuerdo con sus creencias y prácticas religiosas o espirituales: danzas, ofrendas de copal, cantos, rezos. El grupo de Días Porta y sus seguidores coordinaron una ceremonia y luego vino el abrazo al árbol del Tule, de donde supuestamente salieron volando miles de pájaros, que simbolizaban el espíritu de Quetzalcóatl. El primer Cielo de Quetzalcóatl entonces fue considerado como el inicio de una “Era de paz y armonía”. Pero de 1987 a 1992 se realizarían eventos para llevar a cabo un periodo de purificación antes de comenzar apropiadamente con los trece cielos de Quetzalcóatl.

⁴⁶ El Canto de la Tierra, evento que se había realizado por doce ocasiones consecutivas en los Estados Unidos, se llevó a cabo en México por primera vez en 1989. El Consejo Inter tribal de Norteamérica, y el guía del evento, Raymundo *Tigre* Pérez establecieron el acuerdo con la gente de MAIS para llevarlo a cabo en el Teopantli Kalpulli. El Canto de la Tierra fue, sin duda, el evento más significativo en la consolidación del movimiento de reivindicación indígena en Jalisco.

El Canto de la Tierra de 1989, en el Teopantli, contribuyó también para que el acuerdo entre GFU y MAIS creciera, porque, a partir de entonces, MAIS logró consolidarse y difundirse más. En esa ocasión estuvieron presentes jefes de tradiciones indígenas como Leonard Crow Dog (Cuervo-Perro, navajo), Iron Shell (Casco de acero): Francisco Barnett, de la reservación navajo-hopi de Big Mountain, conocido como *Chapito*; Raymond Velarde (Nación Juaneña); Joe Washington; Fred Contreras, de la Tribu Raramuri o Tarahumara, así como representantes de las tribus yaquis, coras, huicholes, otomíes y nahuas. Los trabajos que se realizaron ahí consistían en desde el amanecer, llevar a cabo prácticas o rituales que iban desde “un saludo al sol, para luego participar en un baño de purificación, y a media mañana reunirse bajo una enramada para compartir enseñanzas, cantos, experiencias y tradiciones”.

Raymundo *Tigre* Pérez señaló en esa ocasión que el Canto de la Tierra “se reúne para promover una Renovación Espiritual del Pueblo Indígena, unos hacia los otros y hacia todos los seres que le rodean”. Por tal razón, en la reunión de líderes indígenas, después del tercer día de prácticas rituales, se abrió espacio para recibir personas de cualquier credo religioso que comulgaran con la idea de ofrendar a la Madre Tierra en desagravio del daño que la humanidad le ha hecho, y al mismo tiempo pretenden buscar la armonía entre los seres humanos.

⁴⁷ En 1992, la coyuntura de la conmemoración de los 500 años del descubrimiento de América representó una nueva oportunidad de afianzamiento de esta vertiente. La primera Jornada empezó en Machu Pichu, Perú y en Chickaloon, Alaska. Las Jornadas de Paz y Dignidad que se realizan desde 1992 cada cuatro años, han tenido el objetivo de promover el reencuentro con los “hermanos originarios” de todo el continente americano, a través de una carrera tradicional, de relevos, con participantes de todo el continente. En 1992, las Jornadas tuvieron su meta en Teotihuacan.

La ruptura no se hizo esperar: debido a las tensiones que se generaron entre líderes y sus membresías, en 1991 se destituyó a Días Porta como cabeza del organismo llamado Cuerpo Colegiado, cargo que ocupaba desde 1982. A partir de entonces, MAIS y GFU trabajaron de manera separada.

CONCLUSIÓN

En 1992, a quinientos años del descubrimiento europeo de América, se realizaron las Jornadas de Paz y Dignidad, que consistieron en una carrera de representantes de pueblos indígenas que enlazó el Águila —ave emblemática de América del Norte— con el Cóndor —emblemática, a su vez, de la América del Sur—. En un artículo periodístico se señaló:

Esta carrera es una manifestación visible de una nueva “web”, una telaraña que se está tejiendo por toda América, en reacción a las globalizaciones macroeconómicas, y que se constituirá en una fuerza importantísima en el futuro, reivindicando al aborigen como parte (no “dueño”) de este mundo, que nos ha recibido a los hijos de europeos y con quienes constituye ahora un solo pueblo, para compartir un lugar de paz, comprensión y solidaridad, que quizás el siglo XXI ilumine el mundo [Morhain, 1996].

Este discurso de renovada hermandad entre indígenas y europeos, después de conocer el conflictivo caso de relocalización de la nueva era descrito, nos plantea la naturaleza paradójica del movimiento en varios aspectos. ¿Qué podemos aprender sobre el new age a partir del caso descrito? Primero nos referiremos a sus aspectos organizativos, y, posteriormente, a su lógica como movimiento cultural.

a) La dinámica organizativa de las asociaciones de orientación nueva era en Guadalajara

La perspectiva adoptada en este estudio de caso nos permite observar también el contraste entre, por un lado, las representaciones de este fenómeno como movimiento en red, sin dogmas, credo ni jerarquías, expresión utópica de la espiritualidad antiinstitucional y una realidad de conflictos y pugnas en torno a posiciones de autoridad e interpretación ortodoxa y exclusiva de textos/tradiciones considerados como sagrados. Este caso, nos permite asomarnos en cierta medida a una dinámica organizacional compleja que atraviesa de distinta manera tanto los proyectos “mundanos” del movi-

miento, como sus órganos de dirección espiritual. En la organización de esta expresión local del movimiento podemos observar dos polos organizativos: el exotérico y el esotérico. El primero puede ser observado en la realidad operacional de las asociaciones que dicho movimiento inspira a constituir —incluso bajo el frecuente estatuto legal de asociación civil—, que consiste en pequeños proyectos que se constituyen formalmente como asociaciones civiles autosostenidas con base en la cooperación de los miembros y la oferta de sus productos y servicios (libros, talleres, cursos, terapias). Estos proyectos encarnan la cara exotérica del movimiento —es decir, de difusión de los conocimientos hacia el público en general, sin criterios de exclusión iniciática— y representan, a la vez, en la oferta de su “estantería exotérica” [Gutiérrez Zúñiga 2008], el ideal universalista de convergencia de todas las tradiciones y saberes. Sin embargo, podemos ver que dentro de estas asociaciones existen pugnas de poder, ascendencia y control de recursos, como en toda organización.

Pero en el caso que nos ocupa vemos claramente que la dirección espiritual de los seguidores de este movimiento (y miembros activos de asociaciones) no corresponde a la dirección operativa de estos proyectos y asociaciones, sino a órganos de dirección colegiados como la Sagrada Orden de Acuario (GFU) o la Sagrada Orden Solar (MAIS), cuyos miembros ostentan un título (Muy Sublime Hermano Mayor, Muy Sublime Maestre Avatar) correspondiente a una jerarquía específica dentro de un linaje espiritual, propio tanto de los grandes movimientos esotéricos de la historia como el de los masones y el gnosticismo, y en especial del siglo xix, como la teosofía. Tanto el funcionamiento de estos cuerpos colegiados como la formación espiritual de los miembros tiene un carácter esotérico, es decir, cerrado con base en criterios iniciáticos, por lo que sabemos poco sobre ellos. Sin embargo, podemos observar cómo opera la referencia a estos linajes y jerarquías propios de una tradición exclusiva y exclusivista: como una contraparte al carácter altamente volátil de la autoridad y de las tradiciones mismas frente a la lógica misma de la búsqueda espiritual dentro de un movimiento que se niega a institucionalizarse y que busca la constante incorporación de nuevos elementos exóticos. Incluso cuando las autoridades de estos cuerpos colegiados se pusieron en contacto con practicantes de religiosidad popular como la danza conchera, o de la religiosidad wírríka, como vimos en este caso de relocalización, se los asumió como parte de esas “tradiciones sagradas iniciáticas” y se les incorporó a un cuerpo colegiado de funcionamiento secreto, la Sagrada Orden Solar. En esta incorporación podemos observar la intención de los distintos actores en su interacción: mientras los buscadores logran arraigo y anclaje al relacionarse con estas

prácticas de larga data, los practicantes de dichas tradiciones —algunas de ellas reinventadas— logran una nueva legitimidad como maestros de un linaje ancestral, parte de un corpus universal espiritual de dimensión translocal e incluso transnacional. Es, en esta dimensión de dirección estratégica de las asociaciones, parte del movimiento, en un contexto de gran fragilidad institucional, en donde vemos emerger —en la medida en que el polo esotérico del movimiento lo permite— los conflictos en torno a la incorporación de nuevos elementos como el de representar las tradiciones indígenas y populares. Lo paradójico, una vez más, es que esta discusión, hasta donde pudimos ver en este caso, parece darse en términos de un único parámetro de ortodoxia: el cumplimiento de la misión de búsqueda y síntesis espiritual universal definida por el fundador. Es necesario, entonces, distinguir en este caso entre las vertientes específicas del movimiento que a escalas locales y niveles intraorganizacionales pueden estar funcionando más como resultado de dinámicas sectarias, y la dimensión o nivel inter y trans del movimiento, conformado por una red de redes en escala global.⁴⁸

b) Las lógicas del movimiento cultural nueva era en Guadalajara

A través de este trabajo de perspectiva histórica y local, quisimos plantear cómo el proceso de mezcla y combinación de nuevos elementos a la oferta espiritual new age se da de una manera problemática, revelando límites a la lógica de incorporación irrestricta con la que se representa y autorepresenta al new age.

El discurso de los líderes del movimiento, así como las definiciones teóricas que lo plantean como una nueva ecúmene espiritual global enfatizan su operación con base en una lógica discursiva de inclusión y universalismo, mientras que la reconstrucción genealógica de dos asociaciones identificadas con este movimiento en el contexto local de Guadalajara, nos permite observar la operación de una lógica práctica de exclusión esencialista. La ruptura hace evidente que la realización del ideal universalista del la nueva era en un contexto local concreto, como el de una ciudad latinoamericana de identidad criolla, está atravesada por diferencias de origen étnico y clasista que han creado representaciones de "el otro", el indio, irremediablemente derivadas de su proceso histórico de colonización y dominación. Mientras una vertiente nueva era define su exclusión, otra lo incorpora, pero transformándolo y exotizándolo.

⁴⁸ Sobre la distinción intra, inter y trans, consúltese [Argyriadis y De la Torre, 2008:37].

Ambas posiciones deben comprenderse a la luz de las dos dimensiones del proceso de relocalización expresadas en nuestro planteamiento: por un lado, observamos el proceso de *anclaje* del new age en el contexto local, en donde buscadores espirituales que tienen como antecedente un new age europeo y norteamericano marcado por la incorporación de las tradiciones orientales discuten rastrear los antiguos linajes indígenas, y, por otro, podemos ver la *transversalización* de “lo indio” local a través de su construcción/resignificación como representante de “una tradición ancestral iniciática”. De esta manera, los fragmentos y reinventiones de distintas culturas indígenas accesibles en el contexto local de Guadalajara, son resignificadas como una cultura de alcance continental; como tal, sirve a la tarea utópica del new age cuya fórmula de futuro es el regreso a las raíces ancestrales precristianas.

REFERENCIAS

Aguilar Ros, Alejandra

2011 “Estrategias de resistencia y negociación de los bienes culturales en el chamanismo wixaritari”, ponencia presentada en el *Coloquio Internacional sobre Reinterpretaciones New Age de las Tradiciones Sincréticas Latinoamericanas*, México, Ciesas-Occidente.

Aldai, Koldo

2005 “Domingo Días Porta abre su mochila plena de ancestral sabiduría indígena”, en *Portal Dorado* [ref. de 10 de mayo de 2008]. Disponible en Web: <<http://www.portaldorado.com/in.php?doc=4272>>.

Amaral, Leila

1999 “Sincretismo em movimento. O estilo Nova Era de lidar com o sagrado”, en María Julia Carozzi (org.), *A nova era no Mercosur*, Petropolis, Editora Vozes, pp. 47-80.

Argyriadis, Kali y Renée de la Torre

2008 “Introducción”, en Kali Argyriadis, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Alejandra Aguilar Ros (coords.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, México, El Colegio de Jalisco, CEMCA, CIESAS, IRD, pp.11-42.

Árhem, Kaj

1991 “Los macuna en la historia cultural del Amazonas”, en *Biblioteca virtual Luis Ángel Arango*, [ref. del 3 de abril de 2010]. Disponible en Web: <<http://www.lablaa.org/blaavirtual/publicacionesbanrep/bolmuseo/1991/enjn30/enjn04b.htm>>

Arias Yerena, Aldo Daniel

2011 “La Danza del Sol de Ajijic: un ritual nodo en la red de espiritualidad alternativa”, México, tesis de maestría en Antropología Social, CIESAS-Occidente.

Bravo, Patricia

- 1998 "Indígenas de América del Sur se reencuentran en las Jornadas de Paz y Dignidad; Carrera para despertar a la tierra", en *La Tercera en Internet*, [ref. de 19 de marzo de 2010]. Disponible en Web: <<http://www.mapuche.info/news01/terc980510.htm>>

Carozzi, María Julia

- 1999 "La autonomía como religión: la nueva era", en *Revista Alteridades*, 9(18), julio-diciembre.
- 2004 "Ready to Move Along: The Sacralization fo Disembedding in the New Age Movement and the Alternative Circuit in Buenos Aires", en *Civilisations. Religions transnationales*, LI(1-2): 139-154.

Champion, Françoise

- 1995 "Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos". Jean Delumeau (dir.), *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*. Madrid, Alianza Editorial, pp. 709-739.

Días Porta, Domingo

- 2010 "5o. Khumba Mela - Ecuador 2010- Q'AWCHI RAYMI. Comunicado # 1", en *Masacalli*, [ref. 10 de abril de 2010]. Disponible en Web: <<http://www.masacalli.com/2009/07/qawchi-raymi.html>>

Ferguson, Marilyn

- 1981 *The Acuarian conspiracu: Pernal and Social Transformation in the 1980*, Londres, Routledge & Kegan.

Ferrière, Serge Raynaud de la

- 1978 *Los grandes mensajes*, [1ª ed. 1961], México, Diana, 1978, 562 p.

Galinier, Jacques

- 2010 "Dentro y fuera: la comunidad indígena y el reto del New Age mexicano", en Félix Baez, Jorge y Alessandro Lupo (coords.), *San Juan Diego y la Pachamama. Nuevas vías del catolicismo y de la religiosidad indígena en América Latina*, Veracruz, México, Editora del Gobierno del Estado de Veracruz y Universitá di Roma Sapienza.

Galinier, Jacques y Antoinette Molinié

- 2006 *Les Néo-Indiens: Une religion du IIIe millénair*", París, Odile Jacob.

Galovic, Jelena

- 2002 *Los grupos místico-espirituales de la actualidad*, México, Plaza y Valdés.

García Canclini, Néstor

- 1995 *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México, Grijalbo.

García Medina, Jesús

- [2010] "De GFU a MAIS. La recuperación de la sabiduría ancestral indígena y la nueva era en Guadalajara, 1967-2002", Guadalajara, tesis bajo la dirección de Cristina Gutiérrez, Universidad de Guadalajara.

Garma Navarro, Carlos

- 2007 "Espiritualismo Trinitario Mariano", en Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, CIESAS, Coljal, Colef, Colmich, UQRoo, y Secretaría de Gobernación, pp. 100-103.

González, Diana

1992 *América jamás descubierta*, México, Ediciones Castillo, p. 46.

Gutiérrez Zúñiga, Cristina

2008 "La danza neotradicional como oferta espiritual en la estantería exóterica new age", en Kal Argyriadis, *et. al.*, *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, México, El Colegio de Jalisco, CEMCA, IRD, CIESAS, ITESO, 2008, pp. 363-392.

Gutiérrez Zúñiga, Cristina y Renée de la Torre

2011 "El proceso histórico de diversificación religiosa en Guadalajara", en Cristina Gutiérrez, Renée de la Torre y Cintia Castro, *Una ciudad donde habitan muchos dioses. Cartografía religiosa de Guadalajara*, México, El Colegio de Jalisco, CIESAS-Occidente, pp. 15-98.

Hanegraaff, Wouter J.

2001 "Prospects for the Globalisation of New Age: Spiritual Imperialism versus Cultural Diversity", en Rothstein M. (ed.), *New Age Religion and Globalization*, Aarhus, Aarhus University Press, pp. 15-30.

Hannerz, Ulf

1997 "Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional", *Mana*, 3(1): 7-39.

Hervieu-Léger, Danièle

1993 *Religion pour memoire*, Paris, CERF.

Hove, Hildegard van

1999 "L'émergence d'un "marché spirituel"", *Social Compass*, 46(2): 161-172.

Lema Otavalo, Lucila

2003 *Unos se van... otros regresan. La migración a Quito de los Quichua Otavalo de Peguche y su regreso a la comunidad*, Ecuador. Quito, Maestría en Ciencias Sociales con Mención en Asuntos Indígenas, FLACSO. Quito. Disponible en Web: <<http://flacsoandes.org/dspace/handle/10469/336>>.

Magnani, José Guilherme

1999 "O Circuito Neo-esotérico na cidade de Sao Paulo", Maria Julia Carozzi (ed.), *A Nova Era no Mercosur*, Editora Vozes.

Malvido, José L.

2010 "La continuidad del sueño sagrado", en *Jornadas de paz y dignidad enlace Argentina*, [ref. de 20 de octubre de 2009]. Disponible en Web: <<http://jornadasdepazydignidadargentina.blogspot.com/>>.

Maretti, Gladys

s/f "Los Registros akáshicos; ¿qué son?", en *Caminos al ser*, [ref. 20 de abril de 2010]. Disponible en Web: <<http://www.caminosalser.com/registro-sakashicos/>>.

Montero de Champion, Ana y Lukas Jiménez

s/f "Biografía", en *La voz del león*, [ref. 20 de abril de 2009]. Disponible en Web: <<http://lavozdelleon.org/biografia/>>.

Morhain, Jorge Claudio

1996 "Corriendo tras la paz y la dignidad", en *Letralia, Tierra de Letras*, núm. 10. [ref. del 14 de marzo de 2010]. Disponible en Web: <http://www.letralia.com/10/notic010.htm>>.

Ortiz Echániz, Silvia

2003 *Una religiosidad popular. El Espiritualismo Trinitario Mariano*, México, INAH.

Parra, Martha Isabel

2008 "Oración activa, una danza por la paz", en *La Gaceta-Miradas*, Universidad de Guadalajara, 23 de junio del 2008.

Peña, Francisco de la

2001 "Milenarismo, Nativismo y Neotradicionalismo en el México actual", en *Revista de Ciencias Sociales y Religión*, 3(3): 95-113.

2002 *Los hijos del sexto sol*, México, INAH.

Parra, Martha Isabel

2008 "Oración activa, una danza por la paz", en *La Gaceta*, Universidad de Guadalajara, 23 de junio.

Pezo Díaz, Roberto

s/f "Diversidad cultural en la Amazonía peruana", en *AIU, Atlantic International University* [ref. del 2 de abril de 2010]. Disponible en Web: <<http://www.aiu.edu/publications/student/spanish/Diversidad-Cultural-en-la-Amazonia-Peruana.htm>>.

Raynaud, Louise B.

1991 *Los falsos maestros; mi vida con Serge Raynaud de la Ferrière* [ref. del 1 de marzo de 2009]. Disponible en Web: <<http://louise.mejor.es/lfm1.pdf>>

Red Cultura GFU

s/f "Cronología", en *La red GFU*, [ref. de 4 de noviembre de 2008]. Disponible en Web: <<http://gfugd.iespana.es/gfugd/>>. Consultado en marzo de 2009.

Robertson, Roland

1997 "Glocalization: time-space and homogeneity-heterogeneity", en Mike Featherstone, Scott Lash y Roland Robertson (eds.), *Global Modernities*, Londres, Sage.

Torre, Renée de la y Cristina Gutiérrez Zúñiga

2011 "Los hispanekas: concheros con aires de nueva era", en Alberto Hernández (coord.), *Nuevos caminos de la fe. Prácticas y creencias al margen institucional*, México, El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de Michoacán/Universidad Autónoma de Nuevo León, pp. 395-426.

Torre, René de la y Manuel Mora

2001 "Itinerarios creyentes del consumo neoesotérico", en *Comunicación y sociedad*, núm. 39, DECS, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, enero-junio 2001, pp. 113-143.

Villalobos Anaya, Rodrigo Andrés

2008 "Biografías importantes; Dr. Serge Raynaud de la Ferrière", en *Agrupación Mundial de Cosmobiología*, [ref. de 17 de marzo de 2009]. Disponible en Web: <<http://www.unint.org/biografias.htm>>.

York, Michael

1999 "Le supermarché religieux: ancrages locaux du Nouvel Age au sein du réseau mondial", *Social Compass*, 46(2): 173-179.

Fuentes orales

- 2009 Entrevista de Domingo Días Porta con Jesús García Medina, Zirahuén, Michoacán, 22 de agosto.
- 2009 Entrevista de Lucía Herrada Rodríguez con Jesús García Medina, Guadalajara, 14 de julio.
- 2009 Entrevista de María Rosas de Manjarrez con Jesús García Medina, Guadalajara, 26 de marzo.
- 2009 Entrevista de Esperanza Morán con Jesús García Medina, Teopantli Kalpulli, 26 de marzo.
- 2009 Entrevista de Esperanza Lastra con Jesús García Medina, Guadalajara, Jalisco, 20 de abril.
- 2009 Entrevista de José Luis Sánchez Aldrete con Jesús García Medina, Guadalajara, Jalisco, 25 de marzo.

Fuentes hemerográficas

- 1965 "Conferencia", en *El Informador*, 6 de octubre, p. 7-A.

Carrillo Armenta, Juan

- 2000 "El nawá o tejuino huichol, la bebida de los dioses", en *Quetzal*, núm. 12, Guadalajara, marzo.
- 2001 "Establecido el consejo de ancianos de la MAIS", en *Quetzal*, tercera época, núm. 20, abril, Tepic, Nayarit.
- 2001 "¡Por todas mis relaciones!", en *Quetzal*, tercera época, núm. 20, abril, Tepic, Nayarit, p. 6.
- 2002 "Dhyani Ywahoo, Maestra de soshí", en *Quetzal*, núm. 25, febrero, Pátzcuaro, Michoacán.