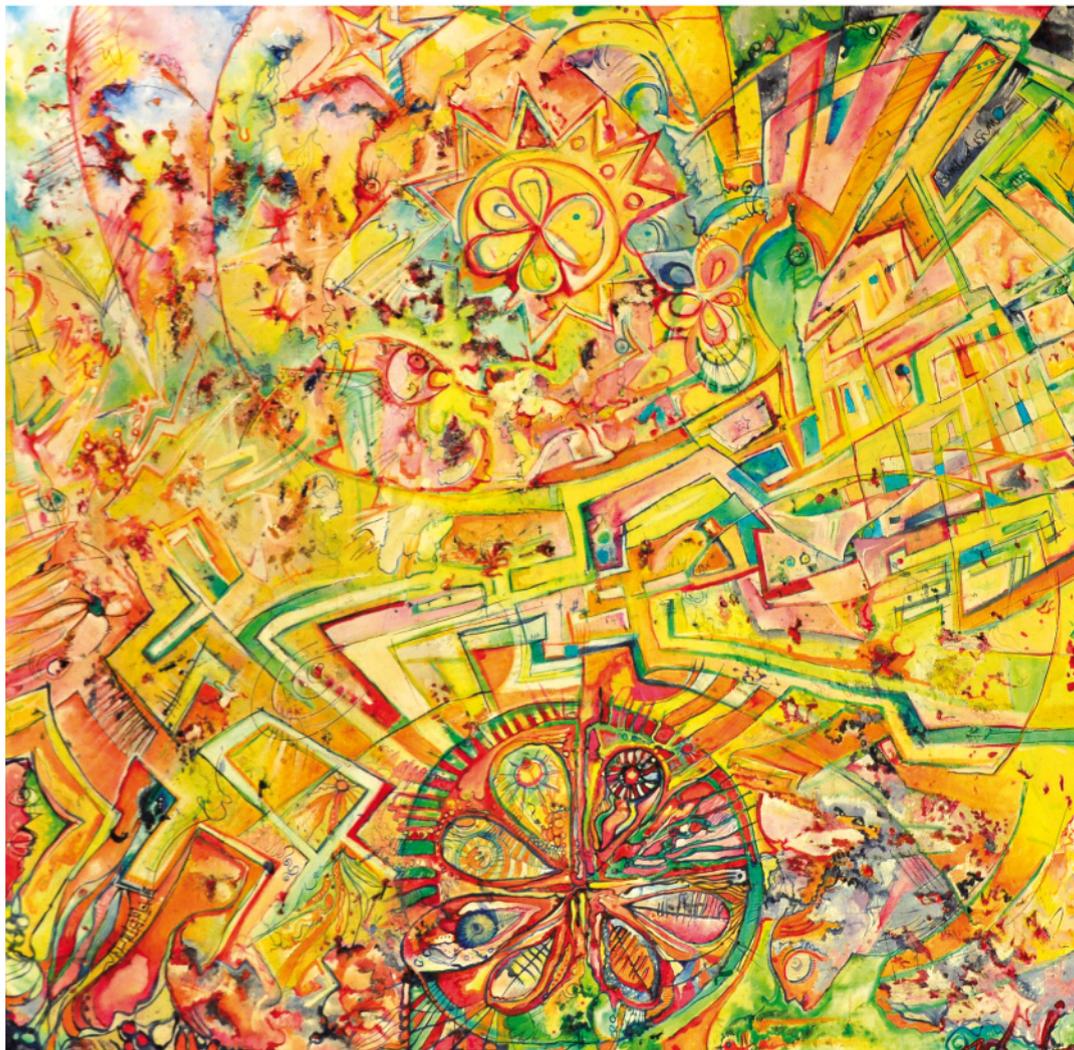


Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA, VOLUMEN 19, NÚMERO 55, SEPTIEMBRE-DICIEMBRE, 2012



La mexicanidad y el neoindianismo hoy

ISSN: 1405-7778

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA, VOLUMEN 19, NÚMERO 55, SEPTIEMBRE-DICIEMBRE, 2012

La mexicanidad y el neoindianismo hoy

ÍNDICE

- Comentario editorial 7
María de la Paloma Escalante Gonzalbo

DIVERSAS TEMÁTICAS DESDE LAS DISCIPLINAS ANTROPOLÓGICAS

- Los orígenes tecnológicos de la cal 11
Isabel Villaseñor Alonso
Luis Barba Pingarrón
- Religión o praxis religiosa en el mundo indígena. 43
El caso rarámuri del Alto Río Conchos
Abel Rodríguez López
- Afinidad biológica a través de la morfología dental de dos 69
muestras de la Península de Yucatán, México
Martha Pimentel Merlín
Alfonso Gallardo Velázquez
Héctor Cisneros Reyes
- Lingüística e investigación musical en México 89
Yasbil Y. B. Mendoza Huerta

10 VERBOS SOBRE LA LEPROSA, TERCER LUGAR DEL XXX CONCURSO DE FOTOGRAFÍA ANTROPOLÓGICA. "EL CUERPO HUMANO: DISCURSO, MOVIMIENTO Y MODIFICACIÓN CULTURAL" 111

DOSSIER: LA MEXICANIDAD Y EL NEOINDIANISMO HOY

- Presentación 123
Francisco de la Peña
Renée de la Torre

- Profecías de la mexicanidad: entre el milenarismo nacionalista y la new age 127
Francisco de la Peña
- Las danzas aztecas en la nueva era. Estudio de caso en Guadalajara 145
Renée de la Torre
- El retorno virtual de Quetzalcóatl: una netnografía de la mexicanidad y de la neomexicanidad 171
Lizette Y. Campechano Moreno
- Significados y apropiaciones mexicas de la Danza del Sol. Estudio de caso de Axixik Temazkalpul-li 195
Aldo Daniel Arias Yerena
- La indianización de la nueva era en Guadalajara 219
Jesús García Medina
Cristina Gutiérrez Zúñiga
- Del turismo al neochamanismo: ejemplo de la reserva natural sagrada de Wirikuta en México 245
Vincent Basset

RESEÑAS

- Descifrar la Revolución 269
Pablo Yankelevich
- *El ocaso de la diosa*, de Florence Rosemberg y Estela Troya 275
María de la Paloma Escalante Gonzalbo

Comentario editorial

El número que ahora presentamos de la revista *Cuicuilco* es particularmente interesante por lo variado del contenido, en términos de la procedencia disciplinaria de los trabajos. Siempre buscamos que se hagan presentes todas las disciplinas antropológicas, en la medida de lo posible, pero dependemos de los materiales que se presentan a consideración y los tiempos en que se puede trabajar cada uno. En esta ocasión, comenzamos con un texto arqueológico sobre los orígenes tecnológicos de la cal y su uso en la arquitectura prehispánica, con la finalidad de entender la forma en que esta tecnología fue inventada y posteriormente difundida a las distintas regiones de México y Centro América. Según el análisis que proponen los autores, suponen que las Tierras Bajas Mayas, el Valle de Oaxaca y la región de Puebla-Tlaxcala constituyen las tres zonas con el uso más temprano de la cal y analizan las problemáticas de datación y caracterización de los materiales a base de cal.

El segundo artículo es una crítica al concepto *religión* empujado al día de hoy en los estudios antropológicos e históricos que han analizado la perspectiva religiosa de los rarámuri (o tarahumaras). Mediante un diálogo entre la antropología y la filosofía, es un intento por deconstruir dicho concepto proponiendo el de *praxis religiosa*, cuyo contenido, de acuerdo con el autor, parece más apropiado para referirnos en adelante a este fenómeno social entre los rarámuri de la región conocida como Alto Río Conchos.

La antropología física se hace presente en el siguiente trabajo, un análisis de antropología dental realizado en dos muestras contemporáneas de la Península de Yucatán, México; encuentran que la parte sur de la península yucateca presenta un mayor alejamiento de las poblaciones europeas en comparación a la meridiana, este resultado apoya la posición de que en la historia contemporánea de la república mexicana, el proceso de mesti-

zaje no ha sido homogéneo en las diferentes regiones de su territorio y que la población más marginada es la que se encuentra menos mestizada conservando, en algún grado, su acervo genético ancestral mesoamericano.

La lingüística y la etnomusicología se hacen presentes en el cuarto artículo, el cual muestra que la influencia de la lingüística ha sido de gran importancia en el desarrollo de la etnomusicología o la musicología, acompañándolas desde sus inicios. La aplicación de teorías, métodos y conceptos de la lingüística a estudios musicales comenzó hacia la mitad del siglo xx, contemporánea al auge de la corriente del estructuralismo. Sin embargo, pocos son los especialistas que dominan ambos campos de estudio, el objetivo de este texto es presentar tres trabajos de investigación, a manera de sucinto panorama, que vinculan la lingüística y la música, desglosando los conceptos más elementales de ambas disciplinas, de tal forma que sean comprensibles tanto a lingüistas como a músicos, y a todos los interesados en el tema.

Además, se incluye el *dossier*: “La mexicanidad y el neoindianismo hoy”, tema de gran actualidad ya que se trata de un fenómeno que viene creciendo y reuniendo a muchos jóvenes y no tan jóvenes en los últimos años.

María de la Paloma Escalante Gonzalbo

DIVERSAS TEMÁTICAS DESDE LAS
DISCIPLINAS ANTROPOLÓGICAS

Los orígenes tecnológicos de la cal

Isabel Villaseñor Alonso

Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural, INAH

Luis Barba Pingarrón

Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM

RESUMEN: *En este artículo hacemos una revisión de los sitios arqueológicos en donde se ha reportado el uso temprano de la cal en la arquitectura, con la finalidad de entender la forma en que esta tecnología fue inventada y posteriormente difundida a las distintas regiones de México y Centroamérica. Con base en nuestro análisis proponemos que las tierras bajas mayas, el valle de Oaxaca y la región de Puebla-Tlaxcala constituyen las tres zonas con el uso más temprano de la cal; por lo tanto, son las dos primeras zonas donde probablemente se inventó esta tecnología de manera independiente. Asimismo, discutimos las problemáticas de datación y caracterización de los materiales a base de cal.*

PALABRAS CLAVE: *cal, invención, historia de la tecnología, estucos, aplanados*

ABSTRACT: *In this article we review the archaeological sites where the early use of lime in architecture has been reported, the aim being to understand how this technology was invented and its diffusion to other regions of Mexico and Central America. Based on our analysis, we propose that the lowland Maya areas, the Valley of Oaxaca and the Puebla-Tlaxcala region were the three zones in which this technology was first used, the two initial areas being the regions in which the technology was independantly invented. Moreover, we discuss the issues related to the dating process and the characterization of the lime-based elements.*

KEYWORDS: *lime, invention, technological history, stuccos, plasters*

INTRODUCCIÓN

La cal ha sido un material muy importante para la vida de las culturas en el continente americano. Desde el punto de vista de la construcción pública, la cal fue necesaria para el desarrollo de la arquitectura de mampostería y para la manufactura de los materiales que se utilizaron en los recubrimientos arquitectónicos. La cal también fue y sigue siendo utilizada para el pro-

cesamiento del maíz, con lo cual se mejoran las propiedades nutricionales de este grano.

La producción de cal requiere del entendimiento empírico de las transformaciones que sufre el material calcáreo durante su producción, así como también del dominio del fuego y de la obtención y control de altas temperaturas para lograr alta eficiencia en los cambios químicos que se llevan a cabo durante la calcinación. Debido al tiempo de exposición y a las altas temperaturas que requiere este material, la producción de cal es una actividad demandante de combustible y fuerza laboral, especialmente cuando se utiliza en grandes cantidades para la arquitectura monumental.

A pesar de la relevancia de la cal en los ámbitos de la construcción y la alimentación, así como de las demandas energéticas que implica su producción, el origen tecnológico de este material ha sido poco estudiado, por lo que las implicaciones socioculturales y ambientales de este descubrimiento y posterior establecimiento en las distintas regiones no han sido analizadas a profundidad.

Aun cuando las obras públicas y la arquitectura monumental han sido consideradas con frecuencia como uno de los indicadores de desarrollo de la complejidad sociocultural, no se han abordado las cuestiones tecnológicas y la invención de materiales que permitieron el desarrollo de tipologías arquitectónicas específicas, ni tampoco las implicaciones laborales y energéticas para la explotación y el procesamiento de las materias primas necesarias para su construcción. La falta de discusión acerca del origen tecnológico de este material se deriva, en parte, del desconocimiento generalizado que existe en el área de arqueología de los procesos involucrados en su producción, así como también a las pocas evidencias de zonas de producción identificadas en el registro arqueológico.

Con la finalidad de entender las implicaciones sociales de la invención y desarrollo de la tecnología de la cal, hacemos una breve reflexión acerca de los aspectos antropológicos de la tecnología. Por otra parte, con la intención de compilar y rastrear el origen de la producción y uso de la cal en Mesoamérica, llevamos a cabo una revisión de los reportes publicados en donde se mencionan los usos más tempranos de la cal en la arquitectura. Debido a que los reportes de sitios arqueológicos con evidencia de producción de cal son escasos, por el momento consideramos el uso de argamasas de cal en la arquitectura como la evidencia más temprana de la producción y uso local de este material.

LA INVENCION TECNOLÓGICA Y LA ANTROPOLOGÍA DE LA TECNOLOGÍA

La discusión acerca del surgimiento de los rasgos tecnológicos y el desarrollo de la complejidad sociocultural ha sido un tema poco abordado en la investigación arqueológica en México, en comparación con el estudio de los colapsos de las sociedades complejas. Más aún, dentro del estudio del surgimiento de rasgos culturales, la investigación se ha enfocado en temas como los orígenes de la escritura, el calendario, la agricultura y la astronomía, pero poco en la invención de rasgos tecnológicos. De igual forma, la transmisión tecnológica y la adopción por parte de otros grupos sociales es un aspecto poco tratado en la investigación arqueológica, ya que ésta se ha enfocado sobre todo en la discusión sobre el intercambio de bienes pero no en la transmisión y adopción del conocimiento tecnológico [Barba y Córdova, 2010:61]. En ocasiones también el tema de desarrollo y adopción tecnológica ha sido evitado debido a su asociación con enfoques evolucionistas o difusionistas [Pfaffenberger 1992:491].

Más allá del recuento de las invenciones tecnológicas, es necesario discutir el tema desde el punto de vista teórico. ¿Cómo y bajo qué circunstancias se generan las invenciones tecnológicas? ¿Cuáles son las condiciones que se requieren para que se dé una invención? ¿Qué consecuencias trae la transmisión y adopción de ciertas tecnologías por parte de los distintos grupos sociales?

Las invenciones tecnológicas se dan en una compleja mezcla de factores ecológicos, económicos y sociales que difieren de manera importante en las distintas áreas culturales [Rice, 1999], por lo que los procesos tecnológicos se deben estudiar sólo dentro de su propio contexto cultural y cronológico, evitando comparaciones transculturales. En este sentido, cabe señalar que la invención de la cal en el continente americano ocurrió hace aproximadamente 3000 años, lo cual es mucho más tardío en comparación con otras áreas culturales, como el caso del Medio Oriente, en donde la cal se comenzó a usar hace aproximadamente 9000 años [Goren y Goring-Morris, 2008], lo que responde a distintos procesos socioculturales que no son comparables cronológicamente.

Los principales factores para la invención de una tecnología son la existencia de determinadas materias primas en la región, así como factores socioeconómicos, especialmente la organización social y la interacción con otros sitios [Rice, 1999:2]. Sin embargo, es importante diferenciar entre la invención tecnológica y su posterior adopción generalizada, como se explica más adelante.

Un gran reto para el estudio de la tecnología de la cal son las pocas evidencias arqueológicas de su producción. Sin embargo, existen fuentes

alternativas de evidencia, como la etnoarqueología, la arqueología experimental e, incluso, la evidencia glífica, que aportan información valiosa para el entendimiento de esta tecnología en el pasado.

Una fuente de información muy valiosa son los estudios etnoarqueológicos de la producción de cal en la zona maya, los cuales nos han ilustrado con la posible dimensión social, ritual y simbólica que pudo haber tenido la producción de este material en la época prehispánica. Russell y Dahlin [2007], y Schreiner [2002, 2003], por ejemplo, describen la producción de cal actual en las tierras bajas mayas, las connotaciones de transformación y fertilidad que se asocian a estos procesos, así como las ofrendas que se depositan en el área de producción. Cabe señalar que esta ritualidad guarda importantes semejanzas con la descripción de Ruiz de Alarcón [1984] acerca de la producción de cal en el Altiplano Central durante el siglo xvii, en donde se describe a la cal, que nace como la mujer blanca, a partir de la transformación de la piedra, con la acción del fuego y el viento. Con base en las similitudes de las prácticas descritas, y a pesar de su gran distancia espacio-temporal, es evidente que dicha ritualidad y simbología comparte rasgos culturales con otros grupos sociales actuales de México y Centroamérica, por lo que consideramos que muchas de las culturas prehispánicas conferían significados y simbolismos similares a los ejemplos de producción de cal aquí descritos.

En este sentido, es importante enfatizar, como argumenta Pfaffenberger [1988], que la tecnología tiene dimensiones sociales y simbólicas que se insertan en contextos culturales específicos, y que las tecnologías no son conocimientos dados, sino una serie de prácticas inventadas, recreadas e implementadas a lo largo del tiempo. Así, la adopción de dichas prácticas tiene un impacto importante en las formas sociales y culturales de los grupos sociales, por lo que su estudio requiere de un profundo análisis antropológico [Pfaffenberger, 1988].

LOS INICIOS DE LA PRODUCCIÓN DE CAL: ¿DESCUBRIMIENTO O INVENCION?

Como sucede con la mayoría de los grandes descubrimientos de la humanidad, es posible que las propiedades químicas de la cal se hubieran descubierto de manera accidental, para lo cual habría bastado la conjunción del fuego, material calcáreo y agua. Incluso es posible que el descubrimiento accidental de las propiedades de la cal se hubiera dado en grupos nómadas, aunque, sin duda, el dominio, desarrollo y adopción generalizada de esta tecnología se dio en sociedades sedentarias para su uso en arquitectura.

Una posible forma de descubrimiento accidental es la del calentamiento del agua con piedras calientes. Esta técnica, que consiste en el calentamiento previo de fragmentos de roca que se introducían en un recipiente con agua, parece haber sido usada de manera frecuente en la zona maya para la preparación de alimentos durante el Preclásico, ya que, con frecuencia, la cerámica utilitaria de este periodo no presenta evidencias de quemado en sus superficies exteriores, lo que sugiere el calentamiento de los líquidos con piedras calientes [Coe, 1994:8]. En el caso de que se hubiera utilizado piedra caliza para el calentamiento de agua, se habría observado inmediatamente que existía una reacción violenta y que la piedra se deshacía, para posteriormente dejar un residuo duro tras la evaporación del agua. Es probable, entonces, que los mayas hubieran observado estas propiedades en el ámbito doméstico y que posteriormente las hubieran aprovechado para otros fines. Otra posibilidad es el derramamiento de agua sobre las piedras calizas del fogón, ya que aquí también se habría observado una reacción violenta con el agua, una pasta modelable y, posteriormente, un producto blanco que endurecía después de un tiempo.

Sin embargo, cabe mencionar que existe una gran distancia entre el descubrimiento empírico de las propiedades de la cal (por ejemplo, la observación de los cambios físicos y químicos que se llevan a cabo durante la calcinación y posterior mezcla con agua) y su producción especializada y/o intensiva para ser usada a gran escala. Para esto último no basta que un grupo de gente entienda de manera empírica el proceso de producción de cal y que cuente con las herramientas pirotecnológicas necesarias, sino que se requiere de una determinada organización social y de la inserción de la tecnología en los requerimientos materiales y simbólicos de un grupo social. Existe, así, una gran diferencia entre los primeros momentos de descubrimiento tecnológico y el empleo de grandes volúmenes de cal para su uso en arquitectura, así como también existe una gran diferencia entre los usos incipientes de la cal —por ejemplo como una capa de lechada de cal en objetos cerámicos o arquitectura de tierra— y el perfeccionamiento en la selección de materias primas, calcinación, apagado, e incluso el uso de aditivos orgánicos para mejorar las propiedades de las argamasas de cal, tal y como sucedía en la zona maya en el momento del contacto con los españoles [Tozzer, 1966:176].

De igual forma, no necesariamente existe una relación entre los comienzos de una tecnología y las evidencias más tempranas de su uso o producción detectadas en el registro arqueológico, por lo que es importante tener en cuenta que los reportes más tempranos que tenemos del uso de la cal como recubrimiento en la arquitectura y en la cerámica datan muy

probablemente de siglos más tardíos al descubrimiento y los primeros usos de este material. Aun con estas consideraciones en mente, en este escrito nos concentramos en los ejemplos más tempranos en que se ha reportado el uso de la cal en Mesoamérica, con el fin de establecer cuáles fueron las probables zonas de invención desde donde se difundió este conocimiento tecnológico.

Una característica peculiar de los materiales constructivos a base de cal es que, debido a que tienen que ser aplicados *in situ*, forzosamente requieren de la adopción de tecnologías por parte de la población local, aun cuando en ocasiones las materias primas son importadas de otras localidades, como en el caso de Teotihuacan, que se describe posteriormente. Esto contrasta con otros materiales arqueológicos, como la cerámica, que no necesariamente fueron manufacturados en los sitios de donde han sido recuperados en excavación. Esto implica que los materiales de cal sean mejores indicadores del conocimiento tecnológico local que la mayoría de los materiales arqueológicos.

RELEVANCIA E IMPLICACIONES DE LA INVENCIÓN Y EL USO DE LA CAL

Actualmente la cal se utiliza en muchas comunidades indígenas para diversos fines, incluyendo el procesamiento del maíz, la utilización en la arquitectura, el reblandecimiento de fibras, la estabilización de suelos ácidos y como repelente de insectos. Se cree que muchas de las técnicas de producción tradicionales, así como los usos actuales de este material, se derivan de prácticas y tecnologías prehispánicas.

Gran parte de los acabados arquitectónicos prehispánicos, especialmente aquellos de arquitectura pública y residencial de élite, fueron hechos con aplanados de cal. Estos materiales están constituidos por mezclas de cal y materiales agregados,¹ los que forman pastas plásticas que se aplican como morteros de rejunteo o como aplanados o relieves en la arquitectura. Estos materiales de cal aportan características visuales y de protección específicas, y se conservan muy bien en el registro arqueológico. Los aplanados de cal en la arquitectura favorecieron también el desarrollo de las expresiones pictóricas en muchos sitios, especialmente la pintura mural,

¹ Los agregados son los materiales inertes que se mezclan con la cal apagada para posteriormente ser aplicados sobre superficies arquitectónicas. Estos materiales inertes suelen ser arenas y gravas locales de diversas mineralogías.

pues proporcionan la superficie ideal en términos de aspecto y durabilidad para la expresión visual.

Incluso hoy en día la cal se sigue utilizando en muchas zonas de México y Centroamérica, lo que provee de protección a la arquitectura. Se sabe, por ejemplo, que si se aplica una lechada de cal² sobre los aplanados de tierra en la arquitectura de bahareque, ésta se conserva adecuadamente entre 15 y 25 años, mientras que si no se aplica la lechada de cal, solamente se conserva entre 3 y 7 años [Bryant *et al.*, 1988]. La cal también desempeñó un papel importante en el desarrollo de los sistemas y tipologías constructivos, ya que, gracias a su poder cementante, permite vencer el ángulo de reposo de los materiales de tierra y edificar así estructuras más altas y con mayores ángulos de inclinación.

La utilización de pisos y recubrimientos de cal en la arquitectura sin duda jugó también un papel importante en la higiene de las sociedades prehispánicas. Se sabe, por ejemplo, que en los pisos de tierra apisonada pueden acumularse y reproducirse ciertos insectos como son ciertas garrapatas, larvas de pulgas, ácaros e insectos hematófagos como la *Triatoma dimidiata*, este último el responsable de la propagación de la enfermedad de Chagas, una enfermedad endémica frecuente en las zonas tropicales del continente americano. Sin embargo, se ha demostrado que la infestación de estos insectos se reduce de manera significativa cuando los pisos de tierra son reemplazados por cemento o pisos de cal [Schofield y White, 1984], lo que, sin duda, permitió la urbanización y el aumento de la densidad poblacional en el pasado.

Otro aspecto primordial de la invención de la cal es su repercusión en la dieta y la subsistencia de las poblaciones antiguas y contemporáneas. Cuando el maíz se sumerge en agua con cal, los granos se reblandecen y se facilita la remoción del pericarpio. Con este tratamiento también mejoran notablemente las propiedades nutricionales del maíz, especialmente en los contenidos de calcio, lisina, triptófano y niacina [Wright, 1999:206]. Esta práctica de remojo con cal, conocida también con el nombre náhuatl del *nixtamal*, fue inventada y desarrollada en Mesoamérica, lo que, sin duda, contribuyó a la subsistencia de las poblaciones y al desarrollo sociocultural desde la época prehispánica. Actualmente el maíz nixtamalizado constituye un alimento importante en la dieta básica de muchos sectores sociales de México y Centroamérica. Los contenidos elevados de niacina que resultan

² Se conoce como lechada de cal a una capa muy delgada de cal mezclada con agua, que se aplica sobre una superficie a modo de pintura.

del procesamiento con cal son relevantes debido a que la deficiencia de esta vitamina produce pelagra, una enfermedad común en sociedades con altos consumos de maíz que no practican el procesamiento alcalino [Katz *et al.*, 1974].

Finalmente, otro aspecto relevante en la invención y adopción de la tecnología de la cal se refiere a la obtención de superficies adecuadas para la captación y el almacenamiento de agua. A diferencia de las superficies de tierra o sedimentos compactados, los recubrimientos de cal proveen una superficie mucho menos permeable. Existen múltiples ejemplos de arquitectura prehispánica en donde los techos, recubrimientos y pisos sirvieron para la captación y conducción del agua de lluvia hacia cisternas o reservorios, pero quizá el ejemplo más temprano está en el sitio de Nakbé, donde se han encontrado canales cubiertos de estuco destinados al transporte y recolección de agua, lo que nos habla de la centralización del trabajo y el control administrativo durante el Preclásico Medio [Hansen, 1992:176]. De manera más tardía, en el caso de la zona Puuc, en la zona maya, la construcción de cisternas, o *chultunoob'*, incorporaba recubrimientos de cal, a menudo en varias capas, para disminuir la permeabilidad y mejorar así la capacidad de almacenamiento del agua [Matheny, 1982:164], lo cual era fundamental para asegurar el sustento de las poblaciones durante la época de secas.

Más allá de beneficios prácticos del uso de la cal, la arquitectura de mampostería, que se dio de manera inseparable con los morteros y aplanados de cal, representó un símbolo de poder y estatus social, y formaba parte de la expresión e identidad cultural de las élites [Kowalski, 1999; Hansen, 2000], especialmente en la zona maya, donde los aplanados y relieves de cal fueron usados con mayor profusión. Los centros cívico-ceremoniales y los templos y residencias de élite ahí construidos se manifestaban como símbolos de poder, en clara contraposición con la arquitectura doméstica realizada con materiales perecederos. Esta simbología y asociación con el poder seguramente estimularon el uso continuado de estas tipologías y promovieron la creación y emulación de superficies estucadas. Incluso en el Popol Vuh, el libro sagrado de los mayas quichés, se describe en un tono poético la aplicación de pisos y recubrimientos de cal durante la fundación de Chi Izmachi, la montaña-ciudadela de los quiché [Christenson, 2003: 262, 274], en donde queda de manifiesto que la cal se asociaba con la gloria y el establecimiento de las dinastías reinantes.

Como ya se mencionó, la producción de cal, debido a las altas temperaturas que requiere, demanda de una cantidad importante de combustible, lo que ha hecho que algunos investigadores se cuestionen sobre el impacto am-

biental que esta tecnología debió de haber causado en épocas prehispánicas. Sin embargo, existe una gran discrepancia en las opiniones a este respecto, lo que se deriva de la falta de precisión de los datos, así como del uso de cálculos erróneos. Abrams y Rue [1988], por ejemplo, consideran que sólo se requieren 1.1 m³ de madera para obtener 1 m³ de cal con técnicas tradicionales mayas, y con base en estos datos consideran que la tala anual de deforestación para la producción de cal en la antigua ciudad de Copán fue de 0.13 ha, lo que consideran despreciable. Sin embargo, contrastan drásticamente los datos obtenidos por Russell y Dahlin [2007], quienes piensan que en el caso de Mayapán se habrían talado 400 ha de bosque anualmente para los mismos fines. De igual forma, Schreiner [2002] ha reportado que se requiere mucha mayor cantidad que lo estimado por Abrams y Rue [1988], y calcula que se requieren 5 volúmenes de madera por cada volumen de cal viva producida con técnicas mayas preindustriales. Cabe mencionar que la investigación de Schreiner [2002] es hasta el momento la más sistemática y que, con base en un registro detallado de las prácticas de producción tradicional de cal con maestros caleros mayas, calcula con precisión las cantidades de madera requeridas para la producción de determinados volúmenes de cal.

Aun con estos avances en la investigación, es difícil estimar el impacto que la producción de cal tuvo en la deforestación de los sitios de las sociedades prehispánicas. Aunque parece ser que la demanda de combustibles fue alta, el impacto en la deforestación debe ser considerado no sólo en función de los cálculos de madera para la producción de cal, sino también en función de otros posibles factores de deforestación, así como de las tradiciones arquitectónicas locales, las cuales requieren de distintos volúmenes de cal. Sin estas consideraciones, no es posible extrapolar la evidencia de producción de cal de un solo sitio arqueológico o un solo periodo cronológico para inferir la deforestación de todos los periodos y todas las áreas culturales [Wernecke, 2008].

EVIDENCIAS DE ZONAS DE PRODUCCIÓN EN EL REGISTRO ARQUEOLÓGICO

Como ya se mencionó, uno de los problemas que se tienen para rastrear el origen tecnológico de la cal, radica en los escasos ejemplos de zonas de producción que se han reportado en el registro arqueológico. Este problema no concierne exclusivamente a la tecnología de la cal, sino que atañe también a la producción cerámica y a otras pirotecnologías.

El estudio de la producción cerámica es relevante para la discusión acerca de la cal, ya que nos habla del dominio del fuego y las técnicas de

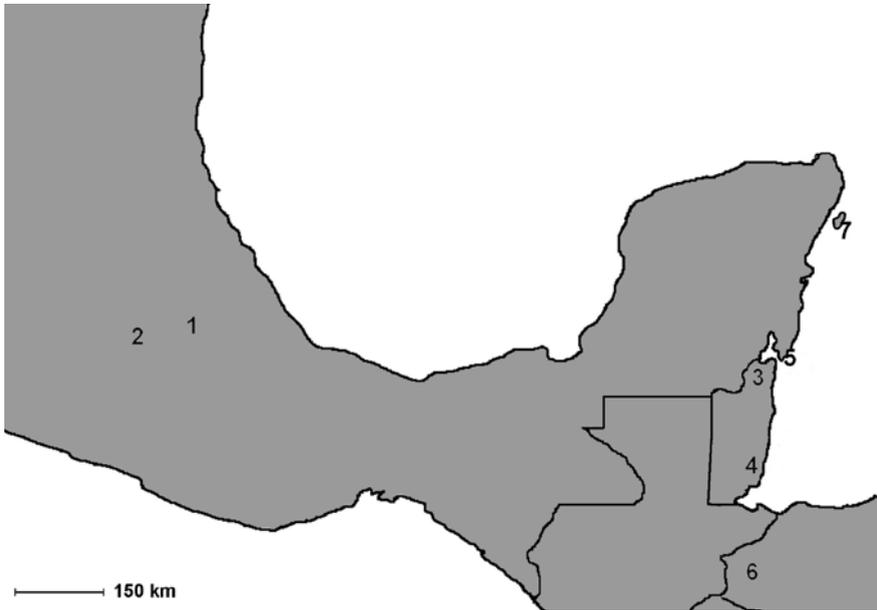
cocción, lo que pudo haber sentado las bases para la producción de cal o bien haberse desarrollado de manera paralela con esta tecnología. El análisis de los reportes de hornos de cerámica está fuera del alcance de este escrito, pero se remite al lector al estudio de Ciudad y Beaudry-Corbett [2002], quienes sintetizan la evidencia en este sentido. Algo que cabe mencionar, tal y como sucede con la tecnología de la cal, es que las evidencias arqueológicas de producción cerámica, tanto de Ejutla como de Monte Albán, ponen de manifiesto que se utilizaban hornos efímeros en donde la cerámica se quemaba a cielo abierto junto con el combustible, lo cual sugiere que mucha de la evidencia de la producción cerámica prehispánica ha permanecido sin ser detectada debido a las evidencias tan sutiles que deja este tipo de prácticas pirotécnicas. Esto, a su vez, sugiere que existía una gran diversidad de técnicas de quemado que se encuentran subrepresentadas debido a las pocas excavaciones que se han llevado a cabo en zonas de producción cerámica, especialmente en ámbitos domésticos [Blakansy *et al.*, 1999].

Al igual que en el caso de la producción cerámica, existen muy pocas zonas de producción de cal para la época prehispánica. Los escasos ejemplos de producción de cal reportan restos de hornos efímeros o semipermanentes, en donde se han detectado restos de cal recarbonatada, suelo oscuro, piedra caliza quemada y restos de escoria.

La región de Tepeaca, en el actual estado de Puebla, ha sido una zona muy importante de producción de cal debido a los abundantes afloramientos de roca caliza que posee. Incluso el Códice Mendoza menciona que la región de Tepeaca pagaba 4 000 cargas de cal anualmente al imperio mexicano. Castanzo [2004] describe 87 hornos, todos ellos abiertos, 37 de los cuales cuentan con evidencia de producción de cal. En estos hornos se recuperó material de los periodos Preclásico, Clásico, Postclásico y Colonial.

En Chalcatzingo, en el estado de Morelos, también existe evidencia de producción de cal. Grove [1987] describe la presencia de una capa delgada pero extensa encontrada en un estrato subyacente a depósitos de la fase Cantera (700-500 aC), lo que resulta la evidencia más temprana de producción de cal en toda Mesoamérica. Sin embargo, no se ha encontrado evidencia del uso de la cal en la arquitectura temprana de Chalcatzingo, la cual consiste en basamentos de piedra y tierra, así como construcciones de adobe y bahareque. Para el periodo Clásico, la evidencia de producción de cal en Chalcatzingo es más clara, ya que existen tres hornos en las estructuras T4 y T23, que intruyen en estratos del Preclásico Medio, en donde se encontraron capas de piedras calizas, tierra quemada, carbón y ceniza [Arana, 1987].

Figura 1.
Sitios con evidencia prehispánica de producción de cal



1: Tepeaca, 2: Chalcatzingo, 3: Pulltrouser Swamp, 4: Placencia Lagoon,
 5: Ambergris Caye, 6: Copán, 7: Cozumel.

También en Morelos, Enrique Nalda excavó un horno de cal en el sitio de Hacienda de Calderón, cerca de Morelos [Nalda, 1997].

En Pulltrouser Swamp, Belice, se excavó un probable horno de fosa doble datado en el Preclásico [Ettlinger, 1983:170-73, citado en Schreiner, 2002], mientras que en el sitio de Laguna Placencia, también en Belice, MacKinnon y May [1990] reportan un sitio de producción de cal costero fechado en el Clásico Temprano.

Para el periodo Clásico Tardío se han reportado capas de cal en el sitio de Santa Cruz en Ambergris Caye, Belice [Mazzullo *et al.*, 1994], así como un elemento excavado recubierto de piedra y abierto en uno de sus extremos, que probablemente sirvió como horno de cal en Cozumel [Freidel y Sabloff, 1984:35 citado en Schreiner, 2002:95].

Hay también muchos otros elementos excavados que podrían haber sido hornos de cal, aunque su identificación no es segura [v. Schreiner,

2002:90-96], así como reportes de las Tierras Bajas del Norte, que mencionan piedras quemadas y restos de cal que se descubren al talar los árboles para la transformación de tierra de cultivo [Morris *et al.*, 1931:225].

El único reporte de un horno cerrado de cal fue publicado por Abrams y Freter [1996], quienes describen los restos de paredes de un horno cerrado construido con tierra mezclada con pasto, aunque esta interpretación ha sido puesta en duda por Schreiner [2002:95], quien considera que estas evidencias son los restos de un horno de cerámica.

Considerando las grandes cantidades en que se empleaba la cal en la época prehispánica, la evidencia de producción hasta ahora identificada resulta sumamente escasa. Creemos, como ya se mencionó, que las limitadas evidencias arqueológicas se deben a la dificultad de reconocer los restos de hornos abiertos efímeros. Otra probable explicación es que las zonas de producción de cal se encuentren en las afueras de los sitios, ya que es precisamente ahí donde existían los recursos forestales que servirían como combustibles, pero estas áreas no se han excavado de manera extensiva. Sumado a estas razones se encuentra el hecho de que las zonas de producción simplemente no se han buscado, ya que no ha sido un tema de interés para la arqueología.

LAS EVIDENCIAS TEMPRANAS DEL USO DE LA CAL

Debido a la limitada evidencia arqueológica de las zonas de producción de cal, las evidencias más tempranas del uso de este material corresponden a los estucos y recubrimiento arquitectónicos a base de cal, los cuales son más fácilmente detectables y se preservan de mejor manera en el registro arqueológico.

La zona maya

La invención y adopción de muchas tecnologías con frecuencia sucedió en zonas en donde abundaban las materias primas necesarias, tal y como ocurrió con la invención de la cerámica en zonas aluviales ricas en arcillas [Rice, 1999]. La zona de las Tierras Bajas Mayas, por encontrarse sobre una plataforma de rocas calizas, constituye un área probable para la invención de la cal debido a la presencia de abundantes recursos calcáreos. Más aún, la zona maya no sólo contaba con abundantes recursos naturales para la manufactura de cal —rocas calizas y madera para combustible—, sino también con una gran cantidad de asentamientos muy tempranos.

Los asentamientos más tempranos en la zona maya, tales como los que prosperaron en las Tierras Altas y la planicie costera del Pacífico, hicieron uso de arquitectura de tierra y materiales perecederos, lo que pone de manifiesto que las primeras sociedades no conocían o no adoptaron la tecnología de la cal para sus construcciones. Sin embargo, en el caso de La Victoria, un pequeño poblado en la Planicie Costera de Guatemala, la cal se usó de manera incipiente durante la Fase Conchas del Preclásico Medio Temprano (900–600 aC.), ya que los muros de las estructuras estaban recubiertos con lechadas de cal [Coe, 1961, citado en Flannery, 1976:23]. Debido a que la región no tiene afloramientos de roca caliza [*ibid.*], es probable que la cal de estas construcciones se hubiera obtenido de conchas de moluscos, ya que existen rellenos de conchas que subyacen a muchas de las estructuras de este sitio.

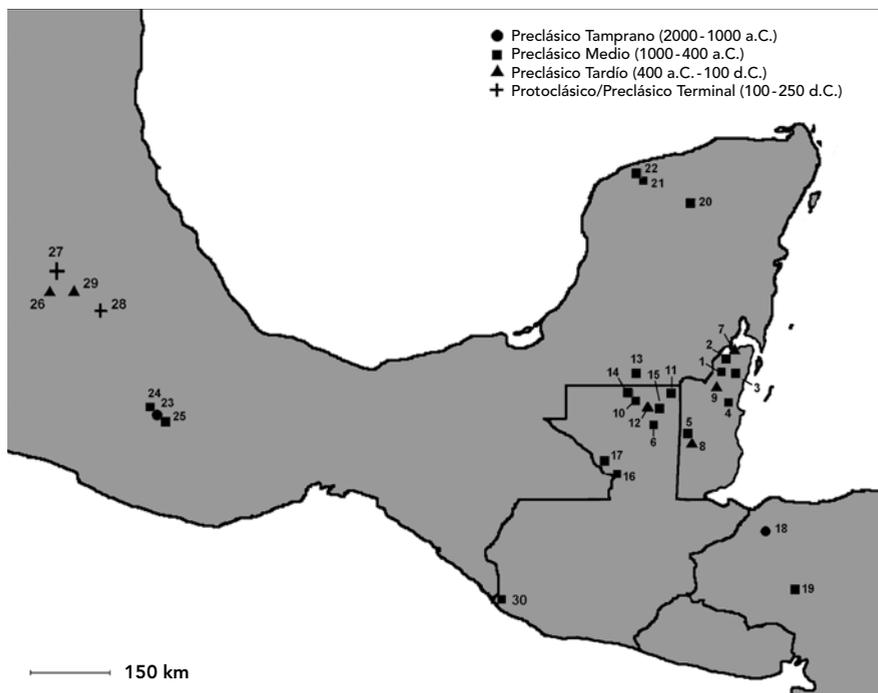
A lo largo del Preclásico Medio se comienzan a observar numerosos ejemplos del uso de la cal en las tierras bajas mayas, lo que coincide con otras evidencias del desarrollo de la complejidad sociocultural, como el comercio entre sitios, la construcción de obras públicas, el crecimiento poblacional y el inicio de la especialización artesanal [Sharer, 2006:179].

Uno de los reportes más tempranos que se tiene del uso de la cal en las tierras bajas mayas proviene del pequeño sitio de Cuello, en Belice (v. fig. 2). En este sitio, las plataformas estucadas de las estructuras 325, 326 y 327 han sido fechadas para las fases Swasey y Bladen, entre 1000 y 600 aC, con base en su asociación con la cerámica más temprana del sitio y con material orgánico analizado por radiocarbono [Gerhardt, 1988:140; Hammond y Gerhardt, 1990; Andrews y Hammond, 1990:571].

La zona norte de Belice presenta varios ejemplos de arquitectura con cal que datan del Preclásico Medio. En el sitio de K'axob, McAnany y López Varela [1999:156] reportan un piso de cal en la estructura 1i, del Preclásico Medio Temprano, mientras que en el sitio de Colha, también en el norte de Belice, se han reportado plataformas estucadas de la arquitectura del Preclásico Medio Tardío, que, al igual que aquéllas de Cuello, son plataformas de planta absidal. En el caso de Altun Ha, en la parte oriental de Belice, el piso más temprano de cal, de la secuencia C-13, data del Preclásico Medio Temprano [Pendergast, 1979:171-172], mientras que la estructura circular B4/7th de Cahal Pech, que se desplanta sobre plataformas con gruesos pisos de cal, data del Preclásico Medio Tardío [Aimers *et al.*, 2000:74]. Los sitios de Cerros y Pacbitún también tienen juegos de pelota con argamasas de cal fechados en el Preclásico Tardío [Scarborough *et al.*, 1982; Healey, 1992].

En la Cuenca del Mirador, en la parte norte central del Petén, existe una gran cantidad de arquitectura pública monumental del Preclásico Medio.

Figura 2.
Sitios con los reportes más tempranos de uso de cal en la
arquitectura (numerados en orden de aparición en el texto)



1: Cuello, 2: K'axob, 3: Colha, 4: Altun Ha, 5: Cahal Pech, 6: Tikal, 7: Cerros, 8: Pacbitún, 9: Lamanai, 10: Nakbé, 11: Río Azul, 12: Uaxactún, 13: Calakmul, 14: El Mirador, 15: Cival, 16: Altar de Sacrificios, 17: Itzán, 18: Puerto Escondido, 19: Yarumela, 20: Yaxuná, 21: Dzibilchaltún, 22: Komchén, 23: San José Mogote, 24: Huitzo, 25: Monte Albán, 26: Tlapacoya, 27: Teotihuacan, 28: Cholula, 29: Tlalancaleca, 30: La Victoria.

Precisamente en esta área del Petén se desarrollaron las tipologías de arquitectura monumental y escultura arquitectónica que más tarde se reproducirían en el resto de las Tierras Bajas Mayas. Un ejemplo sobresaliente y ampliamente estudiado es el caso de Nakbé, en donde los elementos arquitectónicos más tempranos con empleo de cal datan del Preclásico Medio Temprano [E. Hansen *et al.*, 1995, E. Hansen *et al.* 1997], al igual que Tikal, en donde existen secuencias de pisos que corresponden a las primeras re-

modelaciones efectuadas en el conjunto de Mundo Perdido durante la fase Eb Tardía del Preclásico Medio Temprano [Laporte y Fialko, 1993:10].

Un ejemplo a destacar en la zona del Petén es el friso de estuco modelado de la Subestructura Ilc-1 de Calakmul, que data probablemente de finales del Preclásico Medio Tardío. Este friso es uno de los ejemplos tempranos más monumentales de la escultura en este material, ya que tiene más de 20 m de largo, 4 m de alto y capas de estuco que llegan hasta los 12 cm de grosor [García Solís *et al.*, 2006].

Otros sitios del Petén con el uso de cal durante el Preclásico Medio son Cival [Estrada Belli, 2006] y Río Azul [Valdez, 1995:217]. Existen muchos otros ejemplos en el Petén con arquitectura temprana, aunque muchos de ellos no han sido fechados con precisión o los reportes no describen específicamente si la arquitectura temprana contiene cal.

En la zona del Petén y de Belice se dio un uso específico de la cal durante el Preclásico Tardío en forma de relieves de mascarones adosados a la arquitectura, muchos de los cuales representan al dios solar, K'inich Ajaw. Los primeros ejemplos de mascarones fueron excavados en la estructura E-Sub VII en Uaxactún. Varias décadas después se excavaron mascarones similares en la acrópolis norte de Tikal, en la estructura 5C, 6B y 29B, en la ya mencionada estructura 34 de El Mirador, en la estructura N9-56 de Lamanaí [Pendergast, 1986], así como en el Grupo H de Uaxactún y en las estructuras 1 y 27 de Nakbé, Guatemala [R. Hansen, 1992: 28]. Esta tradición de escultura arquitectónica tiene sus antecedentes formales e iconográficos —aunque no tecnológicos— en Teopantecuanitlan, Guerrero, cuyas esculturas con las características cejas flamígeras de la escultura olmeca están fechadas entre 1400 y 600 aC.

Según Richard Hansen [1992], la ideología religiosa y su representación mediante esculturas arquitectónicas sirvieron para estimular el desarrollo de la complejidad sociocultural. En este mismo sentido, creemos que la cultura material está estrechamente relacionada con la ideología religiosa y la identidad colectiva representada por las obras públicas monumentales. En el caso de la escultura arquitectónica del Preclásico en el Petén, estaba constituida de materiales de cal, lo que le confería características formales y visuales particulares que promovieron la conformación de una identidad cultural y que fueron el modelo a seguir de las tipologías arquitectónicas empleadas en los grandes centros cívico-ceremoniales de las tierras bajas mayas. También creemos que la tradición del uso de la cal en la arquitectura de mampostería y piedra careada participó en la formación de una identidad cultural distintiva de las tierras bajas mayas, en contraste con tradiciones arquitectónicas anteriores a base de tierra y materiales perecederos.

En el área de Petexbatún también existen ejemplos de ocupación temprana con arquitectura de mampostería. En Altar de Sacrificios se han reportado también plataformas pequeñas del Preclásico Medio Temprano con pisos de cal en donde se observan huellas de poste y bahareque [Willey, 1990:193], mientras que en Itzán, en el río de la Pasión, se han reportado hasta cuatro capas sucesivas de pisos de estuco que datan también del Preclásico Medio [Johnston, 2006:181].

Además de las zonas ya mencionadas, se encuentra el caso de la zona central y occidental de Honduras. En el sitio de Puerto Escondido, en el valle del río Ulúa, se construyeron las primeras plataformas cubiertas con pisos de cal alrededor de 1100-900 aC, lo cual se dio tras siglos de construcción con arquitectura de tierra [Joyce, 2004:19]. En el sitio de Yarumela, en la zona central de Honduras, también se han excavado plataformas de arquitectura pública del Preclásico Medio con pisos de cal [Dixon *et al.*, 1994:70]. Estos reportes tan tempranos resultan muy relevantes, pero, al ser casos aislados, no podemos hablar de una adopción generalizada del uso de la cal en esta zona durante el Preclásico, a diferencia del Petén y de Belice.

En las Tierras Bajas septentrionales hay menos sitios con ocupación temprana. El sitio de Yaxuná tiene arquitectura pública del Preclásico Medio y Tardío con pisos de cal que se encuentran por debajo de depósitos de material cerámico del Preclásico Medio [Stanton y Ardren, 2005]. Asimismo, en el caso de Dzibilchaltún, Andrews y Brown [1980:286] reportan que la estructura 605, construida durante la Fase Nabanche I, del Preclásico Medio, tiene muros de tierra aplanados con cal, mientras que en el sitio de Komchén, muy cerca de Dzibilchaltún, Andrews y Ringle [1992:8] también indican que la arquitectura pública y residencial de élite del Preclásico Medio Tardío en ocasiones está recubierta con aplanados de cal.

El uso de la cal y las tecnologías constructivas han despertado especial interés en los investigadores, por lo que existen muchos estudios de caracterización de estucos arqueológicos de esta área cultural [v. Littman 1957, 1958, 1959a, 1959b, 1960a, 1960b, 1962, 1967, 1979; Magaloni *et al.*, 1995].

Cabe también mencionar que, independientemente del origen tecnológico de la cal en Mesoamérica, fueron los mayas de las tierras bajas quienes, sin lugar a dudas, utilizaron de manera generalizada y con mayor profusión la cal en la arquitectura, y quienes lograron una excelencia en el manejo y técnicas de manufactura de los estucos y acabados arquitectónicos, lo cual, como hemos propuesto, se debe a la abundancia de los recursos calcáreos y a la evolución y reproducción de técnicas desde tiempos muy tempranos. Los materiales de cal seguramente contribuyeron a la adopción generalizada del arco y la bóveda maya, y en general de la arquitectura de mam-

postería, ya que las juntas con cal proveen a este tipo de arquitectura de una mayor estabilidad estructural. De no haber existido el uso de la cal, las tipologías arquitectónicas quizá se habrían desarrollado hacia un énfasis en el tallado de piedras y el uso de la junta seca, como ocurrió en Sudamérica.

Una dificultad para rastrear los ejemplos tempranos del uso de la cal es que los reportes arqueológicos no describen a los materiales constructivos con detalle, por lo que a menudo no es posible saber si los pisos o aplanados que se mencionan son de cal o de otros materiales. En el caso de la zona maya, como se describe más adelante, los pisos de sedimentos calcáreos compactados pueden confundirse fácilmente con pisos de cal, lo que dificulta la identificación y el reporte de los pisos más tempranos, lo cual es relevante porque la tecnología y la fuerza laboral requerida para la construcción de pisos de sedimentos compactados es muy diferente a aquellas requeridas para los recubrimientos a base de cal.

En este sentido, es importante mencionar que la existencia de pisos de sascab no necesariamente implica que se desconocía la tecnología de la cal. En el caso de Lamanai, en Belice, por ejemplo, la cal fue usada ininterrumpidamente desde el Preclásico Tardío, pero se emplearon también pisos de sascab compactado durante el Clásico Temprano y el Clásico Tardío [Villaseñor, 2010:150-151]. Asimismo, se han reportado pisos de sascab compactado en plataformas de Nakbé y el Mirador en periodos donde ya se utilizaba la cal [Hansen, 1998:56], lo que demuestra que el sascab compactado se usó de manera paralela a la cal y, por lo tanto, no hubo una suplantación tecnológica.

Oaxaca

Fuera del área maya, en el valle de Oaxaca, los materiales de cal se usaron de manera muy temprana, lo que sugiere una invención tecnológica independiente de la zona maya. Flannery y Marcus [1990] afirman que durante la Fase de las Tierras Largas (1400-1150 aC), existe mucha arquitectura doméstica de sociedades igualitarias construida con bahareque, recubierta en su exterior con lechadas de cal [Flannery y Marcus, 1990]. En el caso de San José Mogote, los edificios públicos, como son las estructura 5 y 6, tienen aplanados y pisos de cal en donde se observan huellas de postes [Flannery, 1976; Flannery y Marcus, 1990; Marcus, 1989:163]. En estas estructuras se reportan hoyos en el piso con restos de cal en polvo, que los autores creen que pudo haberse mezclado con tabaco. Sin embargo, llama la atención el estado de "polvo" de la cal descrita, ya que, después de tantos siglos, lo normal sería encontrar una capa dura recarbonatada de cal.

Como menciona Marcus [*ibid.*], la Fase de las Tierras Largas muestra una tradición constructiva diferente a la olmeca. Mientras que la tradición olmeca consiste en la construcción de montículos de tierra, la arquitectura de la Fase de las Tierras Largas parece representar los orígenes de la arquitectura de las tierras altas de Oaxaca que posteriormente se retoma en Monte Albán desde el periodo Monte Albán I. Se piensa que los orígenes de esta tradición no tienen precedentes, ya que la estructura 5 de José Mogote fue datada hacia 1320 aC [Marcus, *ibid.*]; que constituye la fecha más temprana del uso de la cal en la arquitectura de Mesoamérica, por lo cual esta zona de Oaxaca es un foco probable de la invención temprana de la cal y la arquitectura de mampostería. Cabe mencionar que el desarrollo tecnológico de la producción de cal en Oaxaca se dio a la par que la invención del sistema calendárico, lo cual parece ser independiente de la cultura olmeca [Flannery y Marcus, 1990:23], por lo que, al igual que en la zona maya, los inicios de la producción y uso de la cal corresponden con el desarrollo de la complejidad sociocultural.

También está el caso de Huitzo, en Etlá, Oaxaca, en donde la estructura 3 fue construida con adobe y bahareque pero cubierta en todas sus superficies con cal. Esta estructura está fechada en la fase Guadalupe, alrededor del 850-700 aC [Marcus, 1989:194].

Aunque la arquitectura temprana de Monte Albán es poco conocida debido a la destrucción o a la superposición de estructuras más tardías, existe el reporte de una escultura modelada en estuco con motivos de serpiente, fechada para el periodo Monte Albán I Temprano (500–300 aC), en la parte norte de la plaza principal [Acosta, 1965:816, cit. en Blanton *et al.*, 1999:61]. Durante este periodo se dio un crecimiento importante en Monte Albán, lo que ocurrió probablemente por la migración de gente de los poblados del valle de Oaxaca, tales como San José Mogote [Blanton *et al.*, 1999:53], en donde llevaban siglos de trabajo con la cal y desde donde se pudo haber importado este conocimiento tecnológico.

Para periodos posteriores, la cal se siguió usando en los sitios del valle de Oaxaca, tales como Yagul, Lambityeco, Mitla y Dainzú, en donde se utilizó como mortero de rejunteo y en los pisos, aplanados de muros y escultura arquitectónica [González Licón, 1998].

El Altiplano Central

La tradición olmeca de arquitectura de tierra fue de gran influencia para las sociedades tempranas del Altiplano Central, tales como Cuicuilco y Coapexco, en el actual Distrito Federal y el Estado de México, respectivamente,

que no utilizaron la cal en la arquitectura [Tolstoy, 1989:90]. Sin embargo, Chalcatzingo, un sitio con fuertes componentes olmecas, tiene evidencias tempranas de producción de cal, aunque su uso en la arquitectura temprana no ha sido demostrado.

En el caso de Tlapacoya, en el Estado de México, Barba de Piña Chan [1980:36] menciona que en el piso de la última etapa, durante el Preclásico Tardío, aparece ya un estuco incipiente formado por arena, lodo y cal. Ésta es una referencia importante, puesto que demostraría el uso temprano de la cal en el Altiplano Central, aunque valdría la pena confirmar que, efectivamente, se trata de cal y no de arenas o arcillas calcáreas compactadas.

Se sabe también que la región de Puebla-Tlaxcala trabajaba la cal desde aproximadamente el 400 aC, como en el caso de Tlalancalca, Puebla [García Cook, 1981, citado en Murakami, 2007].

El caso de Teotihuacan, aunque mucho más tardío en comparación con los casos antes mencionados, es interesante, puesto que comienza sus construcciones monumentales con el uso de arquitectura de tierra, pero posteriormente empieza a utilizar la cal para recubrir sus conjuntos departamentales, a pesar de que los yacimientos de calizas más cercanos, necesarios para la producción de cal, se encontraban a 60 km de distancia. Tanto la distancia de extracción de la materia prima como la cantidad en que ésta fue usada, nos hablan del gran trabajo humano destinado para estos fines [Barba y Córdova Frunz, 1999; Barba *et al.*, 2009].

La Pirámide de la Luna es un caso único en Teotihuacan, ya que se pueden observar los cambios en las técnicas constructivas en las siete etapas que la conforman. Las primeras etapas constructivas de esta estructura constan de rellenos con morteros y aplanados de lodo, pero la etapa 5, fechada hacia el 300 dC, ya está recubierta de cal [Sugiyama, 2004]. También se han encontrado fragmentos de estuco en el relleno de la etapa 5, lo que sugiere que la cal pudo haber sido usada incluso en la etapa 4, cuyas fachadas fueron destruidas, y que data de la fase Miccaotli (150-250 dC) [Murakami, 2007:7].

Tal y como menciona Murakami (2010), con base en la similitud entre la arquitectura teotihuacana y aquella de la región de Puebla-Tlaxcala —especialmente el uso del talud y tablero—, se cree que la tecnología de la cal pudo haber sido aprendida de dicha región, lo que pudo haber ocurrido antes de los contactos de los mayas o de Monte Albán con Teotihuacan. A pesar de la influencia probable de la zona de Puebla-Tlaxcala para los inicios del uso de la cal en Teotihuacan, es también probable que la llegada de personas y el intercambio con Monte Albán y el área maya resultara en una influencia tecnológica en el manejo de la cal y en una

implementación generalizada de esta tecnología [Barba y Córdova, 2010:86]. Un ejemplo del contacto entre Teotihuacan y la zona maya, entre muchos otros, son los personajes ricamente ataviados que se han encontrado en la Pirámide de la Luna, y que han sido interpretados como individuos de la élite maya o personajes relacionados con dicha élite [Sugiyama y Cabrera, 2007:115].

LAS REGIONES SIN EL USO DE CAL

La región del Golfo es de las más tardías en la adopción de la tecnología de la cal, ya que conservó la tradición olmeca de construcción con tierra. El sitio de La Joya, por ejemplo, no empleó en ningún momento la cal, incluso durante el Clásico Tardío, y los sitios de la región incorporaron la cal en la arquitectura sólo hasta el periodo Postclásico [Annick Daneels, comunicación personal, junio de 2010].

De igual forma, el norte de México y el suroeste de Estados Unidos siguieron también con el uso de arquitectura de tierra e incluso actualmente continúa una fuerte tradición de este tipo de arquitectura, que provee las condiciones térmicas ideales para las zonas desérticas.

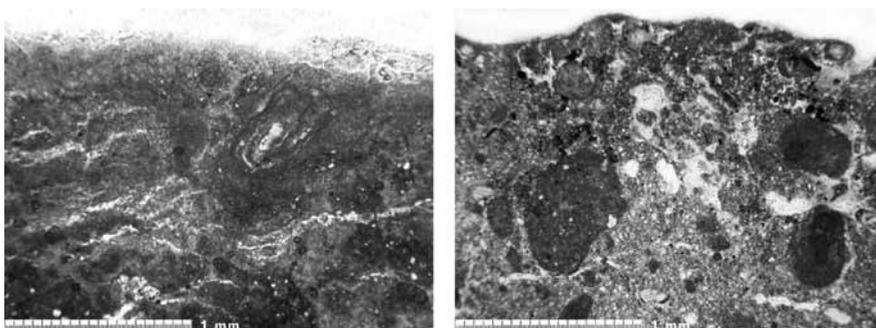
El occidente de México ha sido muy poco estudiado en comparación con otras regiones, por lo que se requiere de mayores investigaciones para poder hacer un rastreo de los usos más tempranos de la cal en esta zona.

LOS PROBLEMAS DE IDENTIFICACIÓN Y DATACIÓN DE LOS MATERIALES DE CAL

Como ya se mencionó, en muchas ocasiones es difícil distinguir entre un material de cal y una capa compactada de sedimentos calcáreos no calcinados, como es el uso del sascab en la zona maya. Es por esto que se requiere de un análisis de caracterización de estos materiales para poder definir si los carbonatos son geológicos (primarios) o antrópicos. La detección de fases de carbonatación incompleta, tales como el hidróxido de calcio ($\text{Ca}(\text{OH})_2$), por medio de difracción de rayos X, así como la observación de hábitos cristalinos específicos mediante el microscopio electrónico de barrido, puede diferenciar los carbonatos geológicos de aquéllos antrópicos [Mazzullo *et al.*, 1994]. También se ha demostrado que la espectroscopía infrarroja puede hacer una distinción entre los dos tipos de carbonatos [Vikki Chu *et al.*, 2008]. Finalmente, la observación de láminas delgadas bajo el

microscopio petrográfico pone de manifiesto las diferencias entre los sedimentos calcáreos compactados y los materiales de cal quemada, ya que los primeros se observan como una masa uniforme de calcita micrítica, sin agregados visibles y frecuentemente con fisuras que corren a lo largo de la superficie del piso, mientras que en los segundos se observan claramente los agregados, aun cuando éstos sean de naturaleza calcárea (v. fig. 3).

Figura 3.
Piso de sascab y piso de cal



Izquierda: piso de sascab compactado, estructura P9-25 de Lamanai. Derecha: piso de cal con agregados de sascab, estructura N10-43 de Lamanai. Microscopía óptica de luz polarizada paralela. Escala: 1 mm.

Acerca de los problemas de datación, generalmente los estucos arquitectónicos representan la evidencia más temprana del uso de la cal, ya que las evidencias de las zonas arqueológicas de producción son muy escasas. Sin embargo, la mayoría de las veces la arquitectura se fecha de manera relativa por medio de tipologías arquitectónicas o mediante su asociación con tipologías cerámicas, lo que con frecuencia resulta preliminar o con amplios márgenes de error.

En muchas áreas de Mesoamérica, los asentamientos más tempranos se encuentran cubiertos de ocupaciones más tardías, así como también los problemas de conservación son más marcados para los sitios más tempranos. Más aún, muchas de las zonas tempranas, como la zona norte de las Tierras Bajas Mayas, tienen muy pocas dataciones directas [Stanton y Ardren, 2005:214].

La datación directa de estucos, por otra parte, involucra varias dificultades. Aunque hay estudios que proponen el uso de radiocarbono [Murakami *et al.*, 2006, Mathews, 2001], hay muchos problemas que dificultan este análisis y las técnicas se encuentran todavía en la fase experimental. El principio de datación de estucos por radiocarbono consiste en que en el momento de la calcinación la piedra caliza pierde dióxido de carbono, CO_2 , quedando solamente el óxido de calcio, CaO . Posteriormente, y después de haber sido apagada con agua, la cal incorpora CO_2 ambiental, el cual aporta el carbono a fechar; es decir, el fraguado representa el tiempo cero de la datación.

Sin embargo, existen varios problemas para la datación de estucos por radiocarbono [v. Van *et al.*, 1986], especialmente la calcinación incompleta de los materiales calcáreos y la presencia de materiales agregados no calcinados, ya que ambos contienen carbono geológico e introducen, por lo tanto, amplios márgenes de error. En este sentido, los análisis de isótopos estables de carbono y oxígeno han sido utilizados para discriminar los distintos orígenes de la calcita y poder así refinar la datación [Kosednar-Legenstein *et al.*, 2008].

Además de la técnica de radiocarbono, el arqueomagnetismo se ha empleado de manera reciente para la datación directa de estucos, lo cual se basa en la idea de Barba de que las partículas magnéticas, tales como las titanomagnetitas, se alinean al norte magnético durante el fraguado de la cal, con lo cual ha sido posible datar aquellos aplanados que contienen, por ejemplo, agregados derivados de rocas ígneas, como es el caso de Teotihuacan [Hueda-Tanabe *et al.*, 2004; Soler Arrechalde *et al.*, 2006]. En futuro, quizá esta técnica pueda fechar las evidencias más tempranas del uso y la producción de cal.

CONCLUSIONES Y LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN A FUTURO

La tecnología de la cal reviste una importancia fundamental debido a su relevancia en la dieta y en las prácticas arquitectónicas públicas y domésticas. Desde un punto de vista tecnológico resulta notable porque refleja los conocimientos pirotecnológicos con los que se contaba, así como la inversión de los recursos forestales y laborales que esta tecnología demanda. En contraste con la tecnología cerámica, el reporte de materiales de cal como parte de la arquitectura de un sitio refleja la adopción de esta práctica tecnológica por parte de la sociedad local. Sin embargo, debido precisamente a que se utilizan materiales locales para su elaboración, el estudio de las

influencias tecnológicas resulta complejo y debe hacerse en combinación con otras fuentes de investigación arqueológica.

Existen muchos problemas para poder rastrear el origen tecnológico de la cal y la manera en que se implementó en las distintas regiones de México y Centroamérica. Un problema importante es el gran desinterés que existe hacia los materiales constructivos, lo que hace que los reportes y publicaciones arqueológicos sean ambiguos u omitan la mención y descripción de estos materiales. Por otra parte, los estudios de datación son con frecuencia problemáticos. En el caso del radiocarbono, existen muchas dificultades que introducen factores de error considerables, especialmente cuando los agregados son de naturaleza calcárea. El método de arqueomagnetismo parece más promisorio, aunque de aplicación limitada en estucos con pocas partículas magnéticas, como aquellos de la zona maya. El mapa del uso de la cal se podrá redibujar con mayor precisión en un futuro conforme los reportes y publicaciones sean más específicos y se realicen más estudios de caracterización y datación de estos materiales.

Debido a los escasos reportes de zonas de producción de cal, la presencia de la cal en la arquitectura representa la evidencia más confiable para la documentación del origen del uso de la cal. Los ejemplos más tempranos del uso de la cal, como el caso de San José Mogote y Huitzo, en Oaxaca, así como de Cuello, en Belice, provienen de sencillos ejemplos de arquitectura doméstica en forma de pisos o en delgadas capas de lechadas de cal que recubren los muros de bahareque. Es probable, por lo tanto, que la cal se hubiera inventado en sociedades igualitarias y que mucha de la evidencia arqueológica sea más difícil de recuperar que los ejemplos más tardíos de arquitectura pública monumental de mampostería de las sociedades culturalmente más complejas.

Con base en la revisión bibliográfica realizada, la zona de las tierras bajas mayas, Oaxaca y la región de Puebla-Tlaxcala, todas ellas con afloramientos de roca caliza, constituyen los tres focos más tempranos e importantes donde se ha reportado el uso de la cal en la arquitectura. Es probable que las tierras bajas mayas y Oaxaca constituyan dos zonas independientes de invención de cal, debido a lo temprano de las fechas y a que la cal proviene de arquitectura doméstica de sociedades igualitarias, con poco contacto e intercambio tecnológico a grandes distancias. En el caso de la región de Puebla-Tlaxcala, aunque es posible una invención independiente de la cal, es también probable que la adopción tecnológica en esta región se diera como resultado del contacto con otras zonas, especialmente con el valle de Oaxaca, aunque se requiere de mayores investigaciones en este sentido. Además de estos focos de invención, es probable que la cal se hubiera in-

ventado en muchas otras zonas, pero el registro arqueológico es escaso. Un ejemplo es el caso de La Victoria, en la planicie costera de Chiapas, donde existen lechadas de cal en las construcciones de bahareque.

Las tierras bajas mayas, especialmente el norte del Petén y el norte de Belice, destacan por la gran cantidad de ejemplos con arquitectura del Preclásico Medio con recubrimientos de cal, lo que demuestra una adopción generalizada muy temprana del uso de este material. La adopción de la cal y de la arquitectura de mampostería, así como de las tipologías de escultura arquitectónica, nos hablan de la conformación de una identidad cultural común en las tierras bajas mayas durante el periodo Preclásico, en donde los materiales de cal desempeñaron un papel fundamental. Sin embargo, el mapa del uso de la cal seguramente está influenciado por la gran cantidad de excavaciones y publicaciones que se han llevado a cabo de manera reciente en Guatemala y Belice, lo que no ha sucedido en la misma proporción en México, por lo que futuras investigaciones podrán traer a la luz más ejemplos tempranos de diversas áreas de México.

Teotihuacan adopta el uso de la cal hacia 150–200 dC, probablemente de la región de Puebla-Tlaxcala, aunque seguramente también con influencias de Monte Albán y de las tierras bajas mayas. Por otro lado, la zona norte de México y el suroeste de Estados Unidos mantienen la tradición de arquitectura de tierra, tradición que sobrevive hasta nuestros días.

Agradecimientos. Agradecemos a los doctores Travis Stanton, Bruce Bachand, Saburo Sugiyama, Tatsuya Murakami y David Pendergast; a las doctoras Annik Daneels y, Elizabeth Graham, por los comentarios e información acerca del uso de cal en los distintos sitios excavados e investigados por ellos. Este estudio fue posible gracias al apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología en el financiamiento de la estancia posdoctoral del primer autor, la cual se llevó a cabo en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.

BIBLIOGRAFÍA

Abrams, Elliot M. y David Rue

1988 "The causes and consequences of deforestation among the prehistoric Maya", en *Human Ecology*, 16: 377-395.

Abrams, Elliot M. y Ann C. Freter

1996 "A late Classic lime-plaster kiln from the Maya centre of Copan, Honduras", en *Antiquity*, 70: 422-428.

Adams, Richard N.

1975 *Energy and Structure. A Theory of Social Power*, Austin, University of Texas Press.

Aimers, James J., Terry G. Powis y Jaime J. Awe

2000 "Preclassic Round Structures of the Upper Belize River Valley", en *Latin American Antiquity*, 11(1): 71-86.

Andrews, E. Willys y Hammond, N.

1990 "Redefinition of the Swasey Phase at Cuello, Belize", en *American Antiquity*, 55(3): 570-584.

Andrews, E. Willys y William M. Ringle

1992 "Los mayas tempranos en Yucatán: investigaciones arqueológicas en Komchen", en *Mayab*, 8: 5-17.

Andrews, E. W. y J.S.H. Brown

1980 *Excavations at Dzibilchaltun, Yucatan, Mexico*, New Orleans, Tulane University Middle, American Research Institute.

Arana, Raúl Martín

1987 "Classic and Postclassic Chalcatzingo", en D. C. Grove (ed.), *Ancient Chalcatzingo*, Austin, University of Texas Press, pp. 387-399.

Balkansky, Andrew K., G. M. Feinman y L. M. Nicholas

1997 "Pottery Kilns of Ancient Ejutla, Oaxaca, Mexico", en *Journal of Field Archaeology*, 24(2): 139-160.

Barba de Piña Chan, Beatriz

1980 *Tlapacoya. Los principios de la teocracia en la Cuenca de México*, Biblioteca Enciclopedia del Estado de México.

Barba, L., J. Blancas, L. R. Manzanilla, A. Ortiz, D. Barca, G. M. Crisci, D. Miriello y A. Pecci

2009 "Provenance of the limestone used in Teotihuacan (Mexico): A methodological approach", en *Archaeometry*, 51 (4): 525-545.

Barba, Luis y José Luis Córdova Frunz

1999 "Estudios energéticos de la producción de cal en tiempos teotihuacanos y sus implicaciones", en *Latin American Antiquity*, 10(2): 168-179.

Blanton, Richard E., G. M. Feinman, S. A. Kowalewski y L. M. Nicholas

1999 *Ancient Oaxaca*, Reino Unido, Cambridge University Press.

Bryant, D. D., E. E. Calnek, T. A. Lee y B. Hayden

1988 "Archaeology, Ethnohistory, and Ethnoarchaeology in the Maya Highlands of Chiapas, Mexico", en *Papers of the New World Archaeological Foundation New World Archaeological Foundation*, Provo, Utah, Brigham Young University, pp. 54-56.

Castanzo, Ronald A.

2004 *Tepeaca Kiln Project*. Reporte presentado a FAMSI. Disponible en <<http://www.famsi.org/reports/02021/index.html>> [consultado abril 2010].

Ciudad Ruiz, Andrés y Marilyn Beaudry-Corbett

2002 "Hornos de cerámica en Centroamérica: descubrimiento y contexto", en J.P. Laporte, H. Escobedo y B. Arroyo (eds.), *XV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2001*, Guatemala Museo Nacional de Arqueología y Etnología, pp. 560-577.

Coe, Sophie D.

1994 *America's first cuisines*, Austin, University of Texas Press.

Dixon, Boyd, L. R. V. Joesink-Mandeville, Nobukatsu Hasebe, Michael Mucio, William Vincent, David James y Kenneth Petersen

1994 "Formative-Period Architecture at the Site of Yarumela, Central Honduras", en *Latin American Antiquity*, 5(1): 70-87.

Estrada Belli, Francisco

2006 "Lighting sky, rain and the maize god: The ideology of Preclassic Maya rulers at Cival, Peten, Guatemala", en *Ancient Mesoamerica*, 17: 57-78.

Flannery, Kent V.

1976 *The Early Mesoamerican Village*, London, Academic Press.

Flannery, Kent V. y J. Marcus

1990 "Borrón y cuenta nueva: Setting Oaxaca's Archaeological Record Straight", en J. Marcus (ed.), *Debating Oaxaca Archaeology*, Ann Arbor, Michigan, University of Michigan, Museum of Anthropology, pp. 17-69.

García-Solís, C. A., P. Quintana y F. Bautista-Zúñiga

2006 "La identificación de materiales arcillosos y pétreos utilizados en la manufactura del friso modelado en estuco de la SubLIC1 de Calakmul a través de análisis de difracción de rayos X", en M. Mendoza, J. Arenas, J. Ruvalcaba y V. Rodríguez (ed.), *La ciencia de materiales y su impacto en la arqueología*, México, D.F., pp. 237-251.

Gerhardt, Juliette C.

1988 *Preclassic Maya Architecture at Cuello, Belize*, Oxford, International Series. British Archaeological Reports, vol. 464.

González Licón, Ernesto

1998 "Royal palaces and painted tombs: State and society in the valley of Oaxaca", en Susan Toby Evans y Joanne Pillsbury (eds.), *Palaces of the Ancient New World, A Symposium at Dumbarton Oaks*, 10th and 11th of October 1998, Washington D.C., Dumbarton Oaks, Research Library and Collection, pp. 83-112.

Goren, Y. y A. N. Goring-Morris

2008 "Early pyrotechnology in the Near East: experimental lime-plaster production at the Pre-Pottery Neolithic B site of Kfar HaHoresh, Israel", en *Geoarchaeology*, 23(6): 779-798.

Grove, David C.

1987 "Raw Materials and Sources", en D. C. Grove (ed.), *Ancient Chalcatzingo*, University of Texas Press, Austin, pp. 376-386.

Hammond, N. y J.C. Gerhardt

1990 "Early Maya Architectural Innovation at Cuello, Belize", en *World Archaeology*, 21(3): 461-481.

Hansen, Eric F.

2000 *Ancient Maya Burnt-Lime Technology: Cultural Implications of Technological Styles*, Los Angeles, University of California, Department of Anthropology.

Hansen, E., R. D. Hansen y M. R. Derrick

1995 "Los análisis de los estucos y pinturas arquitectónicas de Nakbé: resultados preliminares de los estudios de los métodos y materiales de produc-

- ción”, en *VIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala 1994*, Guatemala.
- Hansen, E., C. Rodríguez-Navarro y R. D. Hansen**
1997 “Incipient Maya burnt lime technology: characterization and chronological variations in Preclassic plaster, stucco and mortar at Nakbe, Guatemala”, en *Materials Research Society symposium proceedings*, volume V, Boston, Massachusetts, pp. 207-216.
- Hansen, Richard D.**
1992 *The Archeology of Ideology: A Study of Maya Preclassic Architectural Sculpture at Nakbe, Peten, Guatemala*, tesis doctoral, Los Angeles, Universidad de California.
1998 “Continuity and Disjunction: The Pre-Classic Antecedents of Classic Maya Architecture”, en Stephen E. Houston (ed.), *Function and Meaning in Classic Maya Architecture*, Washington D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Healy, Paul F.**
1992 “The ancient Maya ballcourt at Pacbitun, Belize”, en *Ancient Mesoamerica*, 3: 229-239.
- Hueda-Tanabe, Y., M.A. Soler-Arechalde, J. Urrutia-Fucugauchi, L. A. Barba, L. Manzanilla, M. Rebolledo-Vieyra y A. Goguitchaichvili**
2004 “Archaeomagnetic studies in central Mexico-dating of Mesoamerican lime-plasters”, en *Physics of The Earth and Planetary Interiors*, 147(2-3): 269-283.
- Johnston, Kevin J.**
2006 “Preclassic Maya occupation of the Itzán escarpment, lower Río de la Pasión, Petén, Guatemala”, en *Ancient Mesoamerica*, 17: 177-201.
- Joyce, Rosemary A.**
2004 “Unintended Consequences? Monumentality as a Novel Experience in Formative Mesoamerica”, en *Journal of Archaeological Method and Theory, Recent Advances in the Archaeology of Place*, 11(1): 5-29.
- Katz, S. H, M. L. Hediger y L. A. Valleroy**
1974 “Traditional Maize Processing Techniques in the New World”, en *Science*, 184(4138): 765-773.
- Kosednar-Legenstein, B., M. Dietzel, A. Leis y K. Stingl**
2008 “Stable carbon and oxygen isotope investigation in historical lime mortar and plaster – Results from field and experimental study”, en *Applied Geochemistry*, 23: 2425-2437.
- Laporte, Juan Pedro y V. Fialko**
1993 “El Preclásico de mundo perdido: algunos aportes sobre los orígenes de Tikal”, en *Tikal y Uaxactún en el Preclásico*, México, UNAM, pp. 9-38.
- Littman, Edwin R.**
1957 “Ancient Mesoamerican Mortars, Plasters and Stuccos. Comalcalco, Part I”, en *American Antiquity*, 23(2): 135-139.
1958 “Ancient Mesoamerican Mortars, Plasters and Stuccos. Comalcalco part II”, en *American Antiquity*, 23(3): 292-296.
1959a “Ancient Mesoamerican Mortars, Plasters and Stuccos. Las Flores, Tampico”, en *American Antiquity*, 25(1): 117-119.

- 1959b "Ancient Mesoamerican Mortars, Plasters and Stuccos. Palenque, Chiapas", *American Antiquity*, 25(2): 264-266.
- 1960a "Ancient Mesoamerican Mortars, Plasters and Stuccos. The Puuc Area", *American Antiquity*, 25(3): 407-412.
- 1960b "Ancient Mesoamerican Mortars, Plasters and Stuccos. The Use of Bark Extracts", *American Antiquity*, 25(4): 593-597.
- 1962 "Ancient Mesoamerican Mortars, Plasters and Stuccos: Floor Constructions at Uaxactun", en *American Antiquity*, 28(1): 100-103.
- 1967 "Patterns in Maya Floor Construction", en *American Antiquity*, 32(4): 523-533.
- 1979 "Preliminary Report on Plaster Floors at Cuello", en *Cuello Project 1978 Interim Report*, New Brunswick, Rutgers University, Archaeological Research Program. Douglass College, pp. 79-87.
- Mackinnon, J. J. y E. M. May**
- 1990 "Small scale Maya lime making in Belize, ancient and modern", en *Ancient Mesoamerica*, 1: 197-203.
- Marcus, Joyce**
- 1989 "Zapotec chiefdoms and the nature of Formative religions", en Robert J. Sharer y David C. Grove (eds.), *Regional Perspectives on the Olmec*, Cambridge University Press, School of American Research Advanced Seminar Series, pp. 148-197.
- McAnany, Patricia A. y L. López Varela**
- 1999 "Re-creating the Formative Maya village of K'axob: chronology, ceramic complexes and ancestors in architectural context", en *Ancient Mesoamerica*, (10): 147-168.
- Matheny, R. T.**
- 1982 "Ancient Lowland and Highland Maya Water and Soil Conservation Strategies", en K. V. Flannery (ed.), *Maya subsistence. Studies in memory of Dennis E. Puleston*, Nueva York, Londres, Academic Press, Studies in Archaeology.
- Mathews, Jennifer P.**
- 2001 "Radiocarbon dating of architectural mortar: A case study in the Maya region, Quintana Roo, Mexico", en *Journal of Field Archaeology*, 28(3-4): 395-400.
- Mazzullo, S. J., C. S. Teal y E. Graham**
- 1994 "Mineralogic and Crystallographic evidence of lime processing, Santa Cruz Maya site (Classic to Postclassic), Ambergris Caye, Belize", en *Journal of Archaeological Science*, 21: 785-795.
- Morris, E. H., J. Charlot y A. A. Morris**
- 1931 *The Temple of the Warriors at Chichen Itzá, Yucatán*, Washington D.C., Carnegie Institute of Washington.
- Murakami, T., G. W. L. Hodgins, A. J. Vonarx y A. Simon**
- 2006 "Radiocarbon dating Mesoamerican plasters: studies from Teotihuacan", ponencia presentada en *International Symposium of Archaeometry*, May 2nd- 6th, Quebec City, Canada.

Murakami, T.

- 2007 "Inter-Valley Relations in the Formative to Classic Transition: A Preliminary Analysis of Architectural Technology at Teotihuacan", ponencia presentada en 72nd Annual Meeting of the Society for American Archaeology, Austin, Texas.
- 2010 *Power Relations and Urban Landscape Formation: a Study of Construction Labor and Resources at Teotihuacan*, Tesis doctoral, Arizona State University.

Nalda, Enrique

- 1997 "El noreste de Morelos y la desestabilización teotihuacana", en *Arqueología*, 18: 103-117.

Pendergast, David M.

- 1979 *Excavations at Altun Ha, Belize, 1964-1970*, vol. 2, con dibujos de Stanley Loten, Toronto, Royal Ontario Museum.
- 1981 "Lamanai, Belize: Summary of Excavation Results: 1974-1980", en *Journal of Field Archaeology*, 8 (1): 29-53.
- 1985 "Stability Through Change: Lamanai, Belize, From the Ninth To The Seventeenth Century", en J. A. Sabloff y E. W. Andrews (eds.), *Late Lowland Maya Civilization, Classic to Postclassic*, Albuquerque, University of New Mexico Press, School of American Research Book.

Pfaffenberger, Bryan

- 1988 "Fetichised Objects and Human Nature: Towards an Anthropology of Technology", en *Man*, 23(2): 236-252.
- 1992 "Social Anthropology of Technology", en *Annual Review of Anthropology*, 21: 491-516.

Rice, Prudencia M.

- 1999 "On the Origins of Pottery", en *Journal of Archaeological Method and Theory*, 6(1):1-54.

Ruiz de Alarcón, H.

- 1984 (1629) *Treatise on the Heathen Superstitions that Today Live Among the Indians Native to this New Spain, 1629*, J. Richard Andrews y Ross Hassig (trads. y eds.), Oklahoma, University of Oklahoma Press, The Civilization of the American Indian Series.

Russell, B. y B. H. Dahlin

- 2007 "Traditional Burnt-Lime Production at Mayapán", en *Journal of Field Archaeology*, 32: 407-423.

Scarborough, V., B. Mitchum, S. Carr y D. Freidel

- 1982 "Two Late Preclassic Ballcourts at the Lowland Maya Center of Cerros, Northern Belize", en *Journal of Field Archaeology*, 9(1): 21-34.

Schofield, C. J. y G. B. White

- 1984 "Engineering against insect-borne diseases in the domestic environment", en *Transactions of the Royal Society of Tropical Medicine and Hygiene*, (78): 285-292.

Schreiner, Thomas

- 2002 *Traditional Maya Lime Production: Environmental and Cultural Implications of a Native American Technology*, Tesis doctoral, Berkeley, Department of Architecture, University of California.

- 2003 "Aspectos rituales de la producción de cal en Mesoamérica: evidencias y perspectivas de las Tierras Bajas Mayas", ponencia presentada en el *Símpo- sio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2002*, Ciudad de Guate- mala, Museo Nacional de Antropología y Etnología, pp. 480-487.
- Sharer, Robert J. y L. P. Traxler**
2006 *The Ancient Maya*, California, Stanford, Stanford University Press.
- Soler-Arechalde, M.A., F. Sánchez, M. Rodríguez, M. Caballero-Miranda, A. Go- guitchaishvili, J. Urrutia-Fucugauchi, L. Manzanilla y D. Tarling**
2006 "Archaeomagnetic investigations of some oriented pre-Columbian lime plasters from Teotihuacan, Mesoamerica", en *Earth, Planets and Space*, 58 (10): 1433-1439.
- Stanton, T. W. y T. Ardren**
2005 "The Middle Formative of Yucatan in Context. The View from Yaxuná", en *Ancient Mesoamerica*, 16: 213-228
- Sugiyama, Saburo**
2004 "The Moon Pyramid and the Planned city", en *Voyage to the Center of the Moon Pyramid, Recent Discoveries in Teotihuacan*, Conaculta-INAH – Arizona State University, pp. 16-20.
- Sugiyama, Saburo y Rubén Cabrera Castro**
2007 "The moon Pyramid Project and the Teotihuacan State Polity. A Brief Summary of the 1998-2004 Excavations", en *Ancient Mesoamerica*, 18: 109-125.
- Tolstoy, Paul**
1989 "Coapexco and Tlatilco: Sites with Olmec materials in the Basin of Mex- ico", en Robert J. Sharer y David C. Grove (eds.), *Regional Perspectives on the Olmecs*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 85-121.
- Tozzer, A. M.**
1966 (c. 1941) *Landa's Relación de las Cosas de Yucatán*, New York, Kraus, Harvard University XVIII, Museum of Archaeology and Ethnology, Papers of the Peabody.
- Valdez, F.**
1995 "Religion and Iconography of the Preclassic Maya at Rio Azul, Petén, Guatemala", en C. Varela Torrecilla, Juan L. Bonor V. y Yolanda Fernán- dez Marquínez (eds.), *Religión y Sociedad en el Área Maya*, Madrid, Caja Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, Instituto de Cooperación Iberoamericana, pp. 211-217.
- Van Strydonck, M., M. Dupas y M. Dauchot-Dehon**
1986 "The influence of contaminating (fossil) carbonate and he variations of $\delta^{13}\text{C}$ in mortar dating", en *Radiocarbon*, 28(24): 702-710.
- Vikki Chu, Lior Regev, Steve Weiner y Elisabetta Boaretto**
2008 "Differentiating Between Anthropogenic Calcite in Plaster, ash and natu- ral Calcite Using Infraredspectroscopy: Implications in Archaeology", en *Journal of Archaeological Science*, 35: 905-2011.
- Villaseñor, Isabel**
2010 *Building Materials of the Ancient Maya: A Study of Archaeological Plasters*, Saärbruken, Germany, Lambert Academic Publishing.

Wernecke, D. Clark

2008 "A burning question: Maya lime technology and the Maya forest", en *Journal of Ethnobiology*, 28(2): 200-210.

Willey, Gordon

1990 *Excavations at Seibal, Department of Peten, Guatemala. Memoirs of the Peabody*,. Cambridge, MA., Harvard University, Museum of Archaeology and Ethnology, 276 p.

Winter, Marcus

2001 "Palacios, Templos y 1300 años de vida urbana en Monte Albán", en A. Ciudad Ruiz, M. J. Iglesias Ponce de León, M.C. Martínez Martínez (co-ord.), *Reconstruyendo la ciudad maya: el urbanismo en las sociedades antiguas*, trabajos publicados de la Mesa Redonda de la Sociedad Española de Estudios Mayas, Valladolid, mayo 2000, pp. 277-301.

Religión o praxis religiosa en el mundo indígena. El caso rarámuri del Alto Río Conchos

Abel Rodríguez López

Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, INAH

RESUMEN: *El presente artículo es una crítica al concepto religión empelado actualmente en los estudios antropológicos e históricos que han analizado la perspectiva religiosa de los rarámuri (o tarahumaras). Mediante un diálogo entre antropología y filosofía, se hace un intento por deconstruir dicho concepto proponiendo el de praxis religiosa, cuyo contenido, de acuerdo con el autor, parece más apropiado para referirse en adelante a este fenómeno social entre los rarámuri de la región conocida como Alto Río Conchos.*

PALABRAS CLAVE: *rarámuri, tarahumara, religión, religación, praxis religiosa*

ABSTRACT: *This article is a critique on the concept of religion used nowadays in anthropological and historical studies that have analyzed the religious perspectives of the rarámuri (or tarahumaras). By way of a dialogue between anthropology and philosophy, it is an attempt to deconstruct the said concept by proposing religious praxis, the contents of which, according to the author, seem more appropriate when making future reference to this social phenomenon between the rarámuri of the upper Conchos river.*

KEYWORDS: *rarámuri, tarahumara, religion, religation, religious praxis*

INTRODUCCIÓN

Una advertencia importante es la siguiente. El intento por deconstruir el concepto *religión* no apela a una simple cuestión semántica y menos a una necesidad que tenga su origen en el capricho de una antropología posmoderna.¹ No se puede negar la insuficiencia del lenguaje y que la ciencia ha

¹ No se trata de un capricho posmodernista, como juzgó Harris [2000:156], al intento de deconstruir el lenguaje. El camino de la superación de los conceptos es una conse-

requerido de este importante paso en sus avances. Sobre la insuficiencia de ciertas categorías y la necesidad de revisión de sus contenidos, Turner [2007:124-141], por ejemplo, ha advertido que los términos como *brujo* y *hechicero* forman hoy parte del caos conceptual al que los especialistas no han podido dar una respuesta. Por su parte, Kirk [2006 (1970):25] afirma que “casi todo el mundo cree que sabe lo que dice con la palabra mito”, y Clifford Geertz [2005: 115] ha señalado que al hablar de “animismo”, “totemismo”, “chamanismo”, “culto a los antepasados”, y otras insípidas categorías [...] los etnógrafos de la religión desvitalizan sus datos”. Un reconocido teórico como Marcel Mauss [1971: apéndice, 151], advirtió en su momento que términos como “magia y religión, oración y encantamiento, sacrificio y ofrenda, mito y leyenda, dios y espíritu, etc.”, eran (y son) empleados indistintamente los unos por los otros. En nuestro caso, el empleo del concepto tradicional de *religión* ha llevado a los estudiosos de este fenómeno social a mostrarnos más su concepción sobre dicho término que aquello que podrían significar las prácticas rituales y ceremoniales para los propios actores. Debido a su origen y contenido, el empleo de este concepto nos ha dejado en aproximaciones insuficientes y aún estamos lejos de comprender eso que llamamos “la religión de los rarámuri”.²

Una pregunta no planteada

En nuestro acercamiento a la perspectiva religiosa de los rarámuri (también conocidos como tarahumaras) hay una pregunta importante que los tarahumaristas aún no hemos planteado.³ Se trata de la que Vernant [2001:5] se

cuencia del juego dialéctico existente entre la crítica teórica y la revisión de la realidad empírica.

² Las ideas principales de este artículo formaron parte del primer capítulo de mi tesis doctoral en Estudios Mesoamericanos [Rodríguez López, 2010]. Así pues, mis datos fueron recogidos en campo entre los años de 2006 y 2010, mediante entrevistas no formales y la observación participante. A su vez, un primer esbozo de este documento fue presentado en la Mesa de Avances de investigación ENAH/Centro INAH-Chihuahua, el 09 de junio de 2010, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Unidad Chihuahua (actual EAHNM).

³ Los rarámuri, o tarahumaras, a quienes me refiero aquí habitan la zona sur del municipio de Carichí, Chih., en la región conocida como Alto Río Conchos, conformada por los ejidos de Naráachi, Tewaterichi, Wawachérare, Chinéachi y Bakiáchi. Rarámuri es el endoetnónimo de los habitantes de esta región. Según cifras del INEGI [2011], en el estado de Chihuahua actualmente viven unas 85 316 personas de 3 años y más, ha-

hace al intentar bosquejar lo que él llama la “religión griega”; este autor se pregunta si tenemos derecho a hablar de religión en el sentido que nosotros la entendemos cuando nos acercamos al análisis de una visión religiosa distinta a la conocida en nuestro entorno. Vernant piensa que el historiador de la religión griega debe navegar entre dos escollos [*ibid.*]: Por un lado, “debe cuidarse de ‘cristianizar’ la religión que estudia, interpretando el pensamiento, las conductas y los sentimientos del griego que se entrega a sus prácticas piadosas en el marco de una religión cívica, superponiéndolos al modelo del creyente de hoy, que asegura su salvación personal, en esta vida y en la otra, en el seno de una Iglesia única, con potestad para dispensarle los sacramentos que hacen de él un fiel” (*ibid.*: 6). En el caso de los rarámuri, no se trata evidentemente de una religión cívica pero sí de un sistema de prácticas religiosas y creencias que se diferencian de ideas tales como salvación personal, o colectiva, en esta vida o en la otra; no se trata de una Iglesia única que legitima a sus fieles con o sin sus sacramentos. No se trata de una religión uniforme ni de carácter dogmático de ésta y no hay una casta sacerdotal que la gobierne; tampoco existe en ella un Libro en el que están fijadas sus verdades de una vez por todas y mucho menos implica un credo estático. Asimismo, Jean-Pierre Vernant señala que un historiador

también debe guardarse de [...] que las oposiciones entre los politeísmos de las ciudades griegas y los monoteísmos de las grandes religiones del Libro le induzcan a descalificar a los primeros, a retirarlos del plano religioso para relegarlos a otro ámbito, incorporándolos, como han llegado a hacerlo los grandes partidarios de la escuela antropológica inglesa, siguiendo a J. G. Frazer y J. E. Harrison, a un fondo de “creencias primitivas” y de prácticas “mágico-religiosas” [*ibid.*: 6].

Una tendencia similar han seguido en no pocos casos tanto la historia como la etnología de la Tarahumara. Según Vernant, las religiones antiguas no son ni menos ricas ni menos complejas y organizadas intelectualmente que las actuales. Son distintas (*ibid.*:7). Ser distinta a otras formas y contenidos religiosos es el caso de la perspectiva religiosa de los rarámuri en el Alto Río Conchos que, a mi modo de ver, no se limita a ser una reelaboración del cristianismo en general o del catolicismo en particular, porque el cristianismo católico no se reduce a la práctica del bautismo o al uso

blantes de la lengua rarámuri; además de otros 1 864 en Sinaloa; 636 en Sonora y 558 en Durango. Así como, al menos, un hablante de esta lengua en el resto de los estados de la República mexicana.

del crucifijo y tampoco la perspectiva religiosa de los rarámuri se reduce a una autonomía de la institución formal o a la relativa aceptación de agentes externos como son los misioneros. Por otra parte, Vernant advierte que los fenómenos religiosos tienen múltiples formas y orientaciones [*ibid.*] y, por lo tanto, la tarea del historiador es exponer lo que la religiosidad de los griegos (en nuestro caso la de los rarámuri) puede tener de específico, en sus contrastes y analogías con los otros sistemas, politeístas o monoteístas, que regulan las relaciones de los hombres con el más allá [*ibid.*]. Sin perder de vista que el pensamiento y las prácticas religiosas griegas antiguas y rarámuri actuales, evidentemente, son distintas, creo que lo planteado por Vernant hasta aquí para las primeras es válido también para las segundas.

HISTORIA DEL ACERCAMIENTO A LA RELIGIÓN RARÁMURI

Siglos XVII a XIX

Ya desde los primeros contactos con los europeos, los rarámuri debieron enfrentar la deslegitimación de sus prácticas rituales. La búsqueda de las deidades indígenas para su destrucción y la inmediata descalificación de sus creencias, era el primer paso seguido por los misioneros en el trabajo de evangelización. Según González Rodríguez [1987:188], el primero en dar noticia de estos eventos en la Tarahumara hacia 1611 fue Joan Font quien señalaba que, aunque había procurado saber si estos “gentiles taraumares” tenían ídolos o alguna adoración, “no he habido rastro de esto. Verdad es que tienen muchas supersticiones y hay entre ellos muchos hechiceros”.

De acuerdo con Merrill [1992b:146], después del inicio del restablecimiento de las misiones de la Alta Tarahumara, otro misionero, Joseph María Ratkay, de nacionalidad croata, en su amplio informe de 1683, sobre la religión antigua de los rarámuri, afirmaba que ellos tenían “muchos ídolos escondidos pero pocos los confesaban [...] Tenían en sus casas unas serpientes que les eran familiares y unas piedras creyendo que así no les pasaría nada malo”.

También en aquel año, en su gramática de la lengua tarahumara, el misionero Tomás de Guadalajara sugería que los cantos y las danzas de los rarámuri eran “cosas del demonio” [folio 36v]. Respecto de las prácticas rituales, en 1745, desde Yoquibo, el jesuita Joseph María Miqueo escribía al provincial Escobar y Llamas lo siguiente acerca de ciertos ritos taraumares:

[...] ellos se han hecho unos sacramentos a su modo, que a su juicio hacen el mismo efecto que los que usan los cristianos [...] el que los ministros del demonio los casan sin respecto de parentesco; y aún me ha dicho un vecino práctico, que tienen sus tratos entre ellos, que les dan libertad de dejar una y tomar otra mujer. Hablo de gentiles y cristianos [...] [cit. en González Rodríguez, 1987:358].

En realidad, los juicios de los misioneros sugieren una percepción del mal en toda creencia y práctica ceremonial propia de los aborígenes. Los juicios que descalifican duramente las acciones rituales de los indígenas parecen emitidos, en buena parte, para justificar la presencia de los misioneros y, dada la mentalidad de la época, con la certeza de que hacían lo correcto. En este caso, sugieren, además, que entre los rarámuri no había una religión como los misioneros la entendían, como ellos la conocían y practicaban. No obstante, estos mismos juicios sugieren también que los rarámuri de los siglos xvii y xviii plasmaban en sus prácticas religiosas una forma de habérselas con su realidad circundante a partir, claro, de sus propias concepciones. En 1724, Joseph Neumman afirmaba que, para el año de 1700, como “España estaba implicada en una guerra en la que debería emplear todos sus recursos [...] a partir de ese momento, nada se intentó ya en contra de los indios; dejándolos en sus dispersos refugios, donde hasta el día de hoy permanecen tranquilos y pacíficos” [Neumman, 1991 (1730):148]. Quizás en momentos así, los rarámuri se apropiaban de ciertos elementos del cristianismo, pero ¿reelaboraban realmente el catolicismo o el cristianismo enseñado por los jesuitas?⁴

Luego de la expulsión de los jesuitas, en 1767, aparecerían los misioneros franciscanos. Ellos trabajaron en territorio tarahumara hasta 1859, año en que Benito Juárez legisló en contra de la existencia de las órdenes religiosas y los frailes debieron dejar las misiones. Sheridan y Naylor afirman que con la llegada de los nuevos misioneros el trabajo de evangelización parece haber sido más una continuación que una destrucción de las políticas seguidas por los jesuitas. Así se los sugiere la lectura de los dos documentos que incluye su investigación, tanto el padrón de fray Rautzen de las misiones en la Tarahumara de 1789, como la relación de la misión de Nuestro Señor del Pueblo de Guaguachique y sus alrededores, fechada el 4 de diciembre de 1777 y escrita por fray Joseph Agustín Falcón Mariano:

⁴ Sobre la complejidad del cristianismo y sus elementos sustantivos (como la salvación), puede verse Clément [2007:7-38], y sobre el catolicismo, y sus elementos sustantivos (sacramentos, Iglesia como “cuerpo de Cristo”, poder central, teología, etc.), Rouges, [2007:87-104].

“these two documents suggest a continuation rather than a disruption of the policies followed by the jesuits in the Tarahumara area” [Sheridan y Naylor, 1979:103].

Sobre la concepción de los frailes acerca de la perspectiva religiosa indígena, nada cambiaría. Un ejemplo claro es la afirmación que hace un documento que sintetiza el trabajo en las 16 misiones franciscanas poco tiempo después del arribo de los hijos de san Francisco a la sierra.⁵ En 1778 se afirmaba de las prácticas religiosas rarámuri que era “también muy común la embriaguez, y [las] supersticiones”. Otro ejemplo de esta forma de ver la religión de los rarámuri son las páginas del compendio gramatical para el aprendizaje del idioma tarahumara, editado en la Ciudad de México, hecho por el presidente de las misiones, fray Miguel Tellechea. En 1826, el fraile pensaba que su trabajo serviría

a fin de que sus párrocos, o ministros instruidos ya por medio de esta obra en el idioma de ellos [de los tarahumares], les hagan entender en él, sus más estrechas y recíprocas obligaciones [...] que es lo único que los hará verdaderos adoradores del Dios verdadero [Tellechea, 1826:3].

Y más adelante agrega que: “Una cosa nomas Dios quiere que le deis, vuestro corazón que no penseis que el Sol, la Luna, el Tecolote, Dios son” [*ibid.*:83].

De este modo, los misioneros de la época colonial y postcolonial, señalaban que los rarámuri no contaban sino con elementos religiosos que mostraban sus idolatrías y hechicerías, concepciones propias de la época debidas a los parámetros desde los cuales se juzgaba aquella religión que no consistía en la creencia de un Dios de corte metafísico, que no registraba su liturgia al modo cristiano y que no consistía en ser una religión sistematizada, cuyos ministros tampoco eran avalados por un centro rector de la religión. Sin embargo, el abordaje a la religión tarahumara, por parte de antropólogos e historiadores, a pesar de la reflexión sobre el lenguaje y la construcción de las categorías científicas, continuará más o menos con la misma inercia durante el siglo xx. ¿Cómo fue este acercamiento a la religión tarahumara en el siglo pasado?

⁵ Archivo Histórico de Zapopan, Fondo Guadalupe Zacatecas, *Descripción Topografica, Phisica, Natural, Política y Metalurgica, De las Misiones de Propaganda fide de la Sierra Madre de la Viscalla*, pertenecientes al Colegio Apco. N. Sra. Guadalupe de Zacatecas. Copia manuscrita anónima [foja 15v, de 24 fojas y media], 1778, caja 1 s/c.

Siglo xx

El acercamiento a la *religión rarámuri* en el pasado, y en muchos casos aún hoy, ha sido un acercamiento al modo en que, de acuerdo con Harris [2000:30], el lingüista Kenneth L. Pike entiende que el punto de vista *etic* comporta “el acercamiento a un sistema interno por un extraño a él, en el cual el extraño aporta su propia estructura y sobrepone parcialmente sus observaciones sobre el punto de vista interno, interpretando lo interno en referencia a su punto de partida externo”.⁶

En este sentido, la literatura antropológica más citada en la actualidad ha calificado la religión de los rarámuri, de manera ambigua además, como una reinterpretación o reelaboración del cristianismo o del catolicismo [Merrill, 1992a, 1992b; Velasco Rivero, 2006 (1983)]. Con anterioridad, sin embargo, esta perspectiva religiosa ya había sido poco entendida, desde el punto de vista externo. El explorador noruego, Carl Lumholtz, de formación teológica, habló de tarahumaras paganos [Lumholtz, 1981 (1902):326] y tarahumaras cristianos [*ibid.*:381]; y tanto de la religión de los mexicanos, adoptada por los tarahumaras [*ibid.*:119], como de magia entre estos últimos [*ibid.*:325]. En los años treinta del siglo pasado, los antropólogos estadounidenses Bennett y Zingg, provenientes de la escuela de Chicago, estudiaron la comunidad tarahumara de Samachike y explicaron la religión tarahumara como dividida en la práctica de fiestas nativas [Bennett y Zingg, 1978 (1935):417-447] y fiestas de la Iglesia [*ibid.*:457-496]. Concluyeron, además, que “La teología es endeble pero el ritual está cargado de vibrante vitalidad” [*ibid.*: 447]. Al comenzar los años sesenta, John Kennedy, enmarcado teóricamente en el materialismo cultural, estudió el complejo del tesguino en la comunidad de Inápuchi [1963]; sobre la religión, de modo tangencial, dice que “La doctrina y la fe ocupan un lugar relativamente subordinado al ritual”, señalando, a su vez, que no encontró “interés de ninguna forma en cosmogonía, teología o historia”. El sistema de creencias que le fue descrito, como él mismo dice, “es en extremo sencillo” [Kennedy, 1970:35]. Asimismo, señala que “Mientras que el ritual es enfatizado el mito y la doctrina se descuidan” [*ibid.*:154] porque “no tienen ni un medio escrito para preservar un cuerpo coherente de mitos ni un énfasis sobre una tradición oral; los individuos tienden a tener ideas religiosas difusas” [*ibid.*].

⁶ Se trata de una carta (24 de junio de 2000), comunicación entre Harris y Pike [Harris, 2000].

Finalmente, en la penúltima década del siglo pasado, Velasco Rivero inauguró una nueva dicotomía en el abordaje a esta religión. Si bien Velasco critica a Bennett que haya separado las fiestas nativas de las fiestas de la iglesia, en su análisis de lo que llama la religión tarahumara, él repite el mismo error, pues, con base en la definición de religión —de Goëtz— que emplea, se ve obligado a hablar de elementos que se refieren a la magia y otros que a su ver son propiamente religión [Velasco Rivero, 2006 (1983):85].⁷ No aborda, además, el *bakanowa*, una importante ceremonia acostumbrada en la zona más citada por él, la Alta Tarahumara. Ésta queda fuera de su análisis. Afirma, además, que el sacrificio de los animales está “relegado” del resto de la ritualidad rarámuri [*ibid.*:183, 192, 221], y en su narración de la Semana Santa de Tewelichi [*ibid.*:270-314] suprime el rito final de la curación que realizan los *owirúame* a las personas y al mundo. Por su parte, William Merrill [1992a, 1992b] a pesar de afirmar, por un lado, que en “la religión post-colonial de los rarámuris, la mayoría de sus orientaciones, ideas y prácticas son, sin duda, o de origen indígena o creados dentro del contexto de una perspectiva predominantemente indígena”, por otro lado concluye que ésta es “una nueva religión” [1992b:166], a la cual define como una “re-interpretación de la religión católica” (*ibid.*:167).

Es claro que tanto Lumholtz como Bennett y Zingg, y Kennedy, no encontraron una religión como ellos la entendían. De esta manera, constatamos que a un sistema interno (religión rarámuri) se ha acercado un extraño a él, en el cual, el extraño (el observador) aportó su propia estructura y sobreimpuso parcialmente sus observaciones. Ninguno de estos observadores logró encontrar la complejidad religiosa, la coherencia doctrinal y ritual que exigía su observación acostumbrada a otros entornos religiosos. En ocasiones, nuestra observación olvida que los fenómenos religiosos tienen múltiples formas y orientaciones, y que, de acuerdo con Gramsci, “la religión y el sentido común no pueden constituir un orden intelectual porque no se pueden reducir a unidad y coherencia ni siquiera en la conciencia individual —y no digamos en la conciencia colectiva” [Gramsci, 1970:7]. Los juicios a las prácticas y creencias rarámuri parecen haber sido más bien una comparación entre lo conocido y lo desconocido, desde lo conocido. Por su parte tanto Velasco como Merrill analizaron una religión rarámuri haciendo énfasis en los aspectos o bien “cristianos” o bien más claramente “autóctonos” de ésta, pero concluyendo ambos de la misma manera: los ra-

⁷ Y véase también el apartado “La magia no es religión”, en el que Velasco distingue una y otra, en la primera versión de su obra [1983:58-60] y en la segunda, reeditada 23 años después [2006:86-88].

rámuri actuales practican una religión producto de la reinterpretación del cristianismo, o bien del catolicismo enseñado por los jesuitas de los siglos XVII y XVIII. Pero, ¿es el catolicismo o, más aún, el cristianismo, una religión cuya relectura pueda justificarse únicamente por el empleo de algunos elementos externos de ésta?, ¿se puede hablar realmente de la religión rarámuri actual como de una reelaboración del cristianismo o del catolicismo y concluir, como Velasco [2006 (1983):352], que en ésta “no ha habido cambios esenciales”, o que en ésta “predomina la perspectiva indígena” aun cuando se trata de una reelaboración del catolicismo? Bajo el presupuesto de que las religiones no son simples agregados de creencias y prácticas sino sistemas muy complejos [López Austin, 1999:18] y de que una “nueva religión” no surge sólo mediante un añadido o cambio de algunos elementos formales sino a partir de nuevos fundamentos, hablar de una “nueva religión” para referirnos a la perspectiva religiosa de los rarámuri actuales, como lo hacen los autores señalados, es un planteamiento insuficiente. El empleo de algunos elementos evidentemente de matriz católica (crucifijo, bautismo, algunas fechas del calendario tridentino, práctica de danzas de conquista) ¿son necesariamente indicadores de una reelaboración del catolicismo? La complejidad del catolicismo, y más aún hablando del cristianismo, es tal, que hablar de su reelaboración sin “cambios esenciales” en la perspectiva religiosa que relee aquellas cosas es una idea que, al menos en los términos usados, resulta contradictoria. Ahora bien, estas conclusiones no pueden más que estar fundadas en el empleo del concepto *religión* que ahora nos interesa revisar. ¿Cuál es el origen de dicho concepto?

Religión, un concepto insuficiente

El concepto *religión* nos remite a su origen muy determinado y guarda una serie de relaciones externas que muestran su insuficiencia a la hora de emplearse en el abordaje a la mentalidad indígena y, en concreto, al caso que nos ocupa. Desde distintas perspectivas teóricas pero con un referente de *religión* similar, se han impuesto parcialmente las observaciones al sistema religioso rarámuri con referencia a un punto de vista externo, al modo en que Pike plantea la dimensión *etic* en el acercamiento a otra cultura y sin atender al modo en que Vernant lo hace, cuando se pregunta si en el estudio de las creencias y prácticas religiosas griegas es posible hablar de religión como nosotros la entendemos.

El concepto de religión que surgió dentro de las religiones históricas fue también el que inspiró el concepto que se impuso en las ciencias so-

ciales de los siglos XIX y XX.⁸ Frazer [2006 (1890):76], por ejemplo, afirmó que la visión que se tiene de la relación entre magia y religión “estará necesariamente teñida por la idea que nos hemos formado de la religión misma”, y él pone el ejemplo. Siguiendo la tradicional figura preferida de los colonizadores ibéricos del siglo XVI, es decir, Santiago, el punto de partida de la concepción de religión de Frazer [*ibid.*:76-77] es lo dicho por el apóstol en su epístola que aparece en el Nuevo Testamento.⁹ En su definición de religión, el padre de la sociología moderna, Durkheim [1995 (1912):42], pone el énfasis en la noción de *Iglesia*, precisamente en la noción que más nos remite a la manera jerárquica en que se estructuran las iglesias también llamadas mundiales. Marcel Mauss [1971:52], por su parte, distinguió la religión de la magia tomando como referente para la primera lo acontecido en ciertos ritos judíos e hindúes, ambas religiones de Libro. Como se puede ver, el origen de este concepto se enmarca en las tradiciones religiosas históricas, algunas de las cuales (judaísmo, cristianismo) permean al pensamiento clásico en que la mayoría de los estudiosos del mismo fenómeno han sido formados y las cuales, en algunos casos, han sido mínimamente objeto de estudios antropológicos [Cannell, 2006].

Más recientemente, debido a su intento universalista, y en apariencia abarcador para explicar toda experiencia religiosa, el concepto de religión de Clifford Geertz [2005 (1973):89, 112] fue criticado por Talal Asad [1993:27-52] para quien, por el contrario, es preferible desarrollar “conceptos comprensivos” a partir de los elementos específicos que se estudian. No obstante, según McCutcheon [1995:289], esta posición es complicada puesto que la categoría de “religión” es un concepto demasiado amplio para ser científico y empleado sólo como instrumento conceptual es demasiado estrecho para ser tomado en serio [*ibid.*:287].¹⁰ Por mi parte, las observacio-

⁸ Una religión (como el cristianismo, el budismo, el islam o el hinduismo) es histórica cuando sus “dogmas primordiales descansan en acontecimientos” [Bloch, 2006 (1949):35]. Recuérdese, por ejemplo, el credo de los católicos, “Jesús murió en una cruz [...] en tiempos de Poncio Pilatos [...]” [*ibid.*].

⁹ “La religión pura y sin mácula delante de Dios y Padre es ésta: Visitar los huérfanos y las viudas en sus tribulaciones, y guardarse sin mancha de este mundo” [Epístola de Santiago 1, 27]. Lo que para Frazer encierra esta cita es “el ideal ético, notablemente inculcado ya desde los profetas hebreos, de la bondad y santidad de Dios y del deber de los hombres de asemejarse a éste” [Frazer, 2006 (1890):77].

¹⁰ En México, Elio Masferrer, basado primeramente en Geertz, ha propuesto la definición de *religión* como un “sistema conceptual, mítico, simbólico y ritual que se plantee en términos de *verdades absolutas*, operando sin necesidad de verificación o si la reclama es en realidad un proceso de verificación, que se verifica a sí mismo, un esquema tau-

nes durante el trabajo de campo me han hecho pensar que simplemente no podemos buscar aquello que las categorías conocidas exigen aun cuando éstas hayan sido rigurosamente construidas a partir de observaciones particulares, y quizás por ello mismo habría que encontrar nociones más apropiadas para entender mejor el fenómeno religioso en el Alto Río Conchos. Sin duda que una aplicación mecánica de cualquier posición teórica limitaría mi observación y comprensión adecuada de la especificidad del fenómeno. De allí que ahora planteo que el concepto *religión* empleado hasta el día de hoy para aclarar y distinguir la actividad y el pensamiento religioso de los rarámuri actuales y del pasado es insuficiente, y que la inercia histórica nos ha llevado a emplearlo sin hacer un alto para reflexionar sobre los distintos connotados de dicho concepto, ¿Cuáles son estos connotados y qué relaciones denota el concepto *religión*?¹¹

CONNOTADOS Y RELACIONES DEL CONCEPTO *RELIGIÓN*

Religión es un concepto acuñado dentro de las religiones históricas, y por ello expresa un origen y relaciones externas muy determinadas y lejanas a la realidad indígena que se analiza. La antropología hasta hoy ha sido incapaz de deshacerse de dicho contenido. Tal concepto remite de inmediato a una tradición cristalizada. Connota así, una jerarquía piramidal religiosa; esto es, una casta sacerdotal. Se trata de los especialistas de la fe sistematizada racionalmente, es decir, de la teología. El concepto *religión* se relaciona, por tanto, con una liturgia, en cuya base están el Libro o la Escritura que rigen la calendarización del tiempo ritual y ceremonial. Connota, además, la referencia a lugares sagrados donde se practica el culto, es decir, los templos. Por último, dicho concepto connota una ética que remite al comportamiento del hombre desplegado en una búsqueda de la “plena

tológico” [Masferrer, 2009:14]. Dejo de lado esta definición, ya que se trata de una que este autor propone para, como él mismo dice, “sociedades complejas [...] sociedades de masas” [*ibid.*].

¹¹ La crítica literaria positivista del siglo XIX hizo una distinción entre la denotación y la connotación. Sólo la denotación era cognitiva y, por ende, constituía el objeto del cuestionamiento semántico; la connotación era considerada extrasemántica porque abarcaba evocaciones emotivas y no tenía un valor cognitivo. Paul Ricoeur criticó esta postura con su teoría de la tensión de la metáfora [Ricoeur, 2006:10]. Siguiendo a este autor, considero que la connotación lleva a múltiples significados que dicen siempre cosas distintas sobre la realidad y, al mismo tiempo, que la connotación remite a significados distintos. La connotación, así, tiene valor cognitivo, no simplemente emotivo.

vida eterna" en contraposición al sufrimiento eterno presente en la idea del infierno (cristianismo). Incluso en el budismo, la búsqueda del nirvana (el término de las reencarnaciones) es la misma búsqueda de la plenitud eterna. Todos estos connotados se relacionan formulando un concepto bien definido para referirse a distintas expresiones religiosas, pero que al emplearse para hablar de otras, como las indígenas, la comprensión de estas otras se hace insuficiente y complicada.

En las prácticas religiosas de los rarámuri no encontramos, por ejemplo, un Libro. En el Alto Río Conchos no encontré, la idea de infierno, la de salvación eterna o pecado original, etc., como existen en el núcleo de la tradición cristiano-católica. Merrill ha probado, por ejemplo, que la cosmovisión rarámuri no incluye el concepto cristiano de la Trinidad: "[...] los rarámuris de Basíhuare no tienen el concepto del Espíritu Santo y han transformado radicalmente la figura bíblica de Jesucristo" [Merrill, 1992a:140].¹² Lo mismo sucede entre los rarámuri de nuestra región de estudio, para quienes Jesucristo, distinto de Jesús y de Dios, es asociado con el Sol o relacionado como ancestro directo de los *owirúame*, quienes se dedican a curar y guiar, en sentido ético, a las personas [Rodríguez López, 2010:71, 81, 96-97, 116, 132, 158]. Y en el Alto Río Conchos tampoco encontramos ninguna búsqueda de la plenitud eterna. Esta perspectiva religiosa se presenta a nuestros sentidos como una constelación de notas y se percibe como una amplia construcción simbólica, y con una coherencia particular, no fácil de comprender a priori. En ésta, pensamiento y sentimiento parecen ser dos caras de una misma hoja; sus ritos, ceremonias y mitos parecen cumplir funciones específicas vitales para el ordenamiento del cosmos. Su expresión económica, dancística, deportiva, civil y ritual o ceremonial se nos presenta como tejida por una trama que forma la concepción de un mundo dual, no dicotómico, en el que las relaciones sociales se extienden más allá de lo puramente humano y material, donde categorías como enfermedad, curación y salud son pilares fundamentales de lo que se cree y practica.

Ya que las manifestaciones religiosas de este pueblo indígena expresan aspectos comunes al catolicismo y a su ética, se ha dado por sentado que podemos entender este complejo ritual, ceremonial y de creencias a partir de concebir la religión como una relectura, y a su vez, si hablamos de una relectura del cristianismo, entonces podemos entender la religión de los

¹² Este autor señala, además, que "en el sistema de ideas rarámuri no hay condenación ni sufrimiento eterno" [Merrill, 1992a:172].

rarámuri actuales. Es por eso que esta perspectiva religiosa, abarcadora de la vida social y que entraña la identidad de los rarámuri *pagótuame* (bautizados), sigue siendo considerada como una “religión” que contiene magia y hechicería [Pastron, 1977; Velasco Rivero, 2006 (1983)]. Estos últimos conceptos que emanaron de las representaciones del “otro”, en América desde el siglo xvi, son propios de una concepción religiosa y antropológica eurocentrista. En lo que respecta al concepto *magia*, que Evans-Pritchard consideró como la práctica ritual aislada del colectivo y que “rara vez es parte de la actividad social” [Evans-Pritchard, 1997 (1937):392, 400], en las prácticas rituales y ceremoniales rarámuri encuentra una serie de inconvenientes para ser vigente en el acercamiento a este grupo. La curación que realiza el especialista ritual, aun siendo en privado, se hace siempre con referencia a un colectivo social reunido alrededor de la casa del enfermo, pues, primero, la enfermedad es tratada por el especialista como aquello que repercute o puede repercutir en la colectividad y en el cosmos rarámuri entero, y, segundo, en la mentalidad rarámuri una curación necesita de la colectividad, ya que ésta, las medicinas y el especialista ritual, así como la confianza de los enfermos en que sanarán, comunican la *ivérima* (fuerza) necesaria para que la salud (el alma o las almas) vuelva a quienes padecen su ausencia (están enfermos). ¿O es que acaso los jesuitas practican la magia cuando, en privado, hacen el cuarto voto, ceremonia en la cual prometen obediencia al papa, *circa misiones*? Es difícil encontrar un ejemplo en el que el especialista rarámuri se coloque por “encima” de las deidades para influir en ellas (o de las fuerzas de la naturaleza, como señaló Frazer para los magos) [2006 (1890):82, 85, 90, 94, 107, 110, 117] y así lograr sus objetivos. Entre los rarámuri, lo común es que el especialista sea un “sumiso” intermediario entre las deidades y los humanos, como lo demuestran también sus discursos por medio de los cuales piden el auspicio de aquéllas. De hecho, el *owirúame* (lit., “el que dicen cura”) es una transposición de quien cura, es decir, del *onorúame* (lit., “el que dicen es Padre”) porque es este último quien hace el encargo de curar; esto es, de ser representado, no suplantado. De allí que el concepto *magia* tampoco sea apropiado para referirnos a ninguna práctica ritual-ceremonial de los rarámuri.

Religión como religación

Entender por religión la “relectura”, nos exige hablar de conversión al catolicismo, de nueva religión o de reelaboración del cristianismo católico entre los rarámuri antiguos y actuales. Comprender la religión como reli-

gación es algo distinto. Es este último sentido al que quiero referirme. Siguiendo de cerca al filósofo vasco Xavier Zubiri (1898-1983), entiendo que la religión es el resultado de una particular interpretación cultural, social e histórica de la religación.¹³ De este modo, entendemos que la religión no es un hecho universal, y tampoco atemporal. La religión es un hecho cultural e histórico, pero ¿qué es la religación? La respuesta está en el modo de inteligir humano. El hombre es un animal que se enfrenta a las cosas como reales, no como a simples estímulos al modo del animal no humano. El hombre es un animal (aprehensor) de realidades en el que sentir e inteligir no conforman una dicotomía [Zubiri, 1984:75]. Desde este punto de vista, lo más radical de la inteligencia humana no es concebir, conceptuar, desvelar o razonar [Husserl, Heidegger]; es la actividad sentiente [Zubiri, 1986:35]. En tanto que el proceso de inteligir comienza en el sentir, tanto el logos como la razón son actualizaciones de lo primeramente aprehendido en los sentidos [Zubiri, 1984, 1995]. Este hecho nos ubica en los niveles prelógicos y preconceptuales de la inteligencia, pero no niega que las cosas sean también representaciones; es decir, que las cosas estén en el nivel del concepto o del “ser”. Se trata del primer nivel de la realidad que los perspectivistas han criticado a otros haber pasado por alto. Esta manera de entender la inteligencia nos permite atender primeramente las relaciones que constituyen a las entidades que forman nuestro universo, y las cuales, de acuerdo con Descola [2001:120], “sólo tienen significado e identidad a

¹³ El intento por deconstruir el concepto religión a partir de los planteamientos de un filósofo europeo tiene su razón de ser. Si bien Zubiri estudió en Alemania y se vio influido por la fenomenología enseñada por Husserl y Heidegger, él también fue especialista en lenguas semíticas [Corominas y Vicens, 2006]. Como lo ha demostrado la traducción de la escritura cristiana, estas lenguas y las lenguas indoamericanas son mucho más afines que estas últimas y aquéllas de origen indoeuropeo [Ricardo Robles, teólogo, traductor del ritual rarámuri de semana santa de Pawichíki, comunicación personal, 2009]. A partir de la terminología del arameo, por ejemplo, Zubiri reformula una serie de categorías propias de la filosofía occidental. Por otra parte, si tomamos en cuenta que la estructura gramatical de una lengua transmite, además, una estructura mental particular, entonces tenemos un motivo más para emplear a Zubiri como sustento de nuestra crítica. Una de las mayores similitudes entre las estructuras mentales del mundo semítico y el mundo indoamericano es la unidad materia-espíritu, contraria a la dicotomía creada en la filosofía occidental a partir de Platón con el mundo de las ideas y el mundo material, enfatizada por Descartes en la concepción dicotómica del mundo en la que sobresale la clara distinción sentidos y razón. Una visión dicotómica que es posible palpar en las antropologías idealistas, aquellas que renuncian a integrar el comportamiento humano en su concepto de cultura y conciben que únicamente las ideas y estructuras profundas del cerebro crean la cultura.

través de dichas relaciones puesto que éstas son anteriores a los objetos que conectan".¹⁴ Así, por su particular modo de inteligir, el ser humano está envuelto y al mismo tiempo posibilitado por la realidad que lo rodea. Es en la realidad y sólo en ésta donde el hombre encuentra las posibilidades de realización personal y colectiva. En el transcurso de su vida, el hombre está "dominado" por su realidad circundante; es lo que contiene la expresión "la realidad se impone", y es en este sentido que el ser humano está radicalmente religado a la realidad [Zubiri, 2003 (1984):93]. El hecho se manifiesta en el "poder" que la realidad ejerce sobre el hombre [*ibid.*:96-98]; es decir, en las posibilidades que ésta dona al hombre y por las posibilidades que éste es capaz de abrir en ella. En medio de su sistema de posibilidades, los recursos que ofrece la realidad, el ser humano se ve forzado a proyectar y, en ello, constantemente a elegir y a optar; a constituirse y, al mismo tiempo, a construir un modo particular de comprender su relación con lo real (con lo "otro" y con los "otros"). En cualquiera de sus actos, consciente o inconscientemente, el hombre está apoyado en la realidad y a su vez la realidad lo impele. A decir de Zubiri, "sólo en y por este apoyo puede la persona vivir y ser: es el fenómeno de la religación". La persona está vinculada a las cosas y es dependiente de ellas pero, más aún, está constitutiva y formalmente religada al poder de lo real, "el cual constituye *eo ipso* la fundamentación misma de la vida personal" [*ibid.*:128] y social.

La realización del hombre, y con ello de toda expresión cultural, pues está posibilitada e impelida en última instancia por la realidad histórica y social y, en este sentido, "la realidad es fundamento de la realización humana" [*ibid.*:107]. La plasmación o interpretación y lectura (no relectura), que históricamente las distintas sociedades han hecho de este fundamento de su realidad, se ha traducido, por ejemplo, en los distintos tipos de arte, de generación del conocimiento o en la diversidad de perspectivas religiosas como productos de procesos históricos y sociales. No obstante, la interrelación de las distintas sociedades, la plasmación e interpretación, aun absorbiendo elementos externos, conserva siempre una "personalidad social" que se manifiesta en una praxis. ¿Cómo explico a otros lo que aprehendo? La realidad primeramente se aprehende y posteriormente es actualizada, y es en este proceso cuando el humano considera ciertos as-

¹⁴ A pesar de cierta concordancia de pensamientos, Descola considera el suyo como una fenomenología estructuralista. Zubiri, en cambio, aunque en el terreno filosófico estrictamente, al darle valor a las estructuras noérgicas de la intelección (sentir activo) y al ir en contra de la logificación de la inteligencia y la entificación de la realidad podría ser considerado como la base de una antropología postfenomenológica.

pectos de lo real, profundizando en ésta, desde su propia idiosincrasia o marco conceptual (razón y logos). Entonces ocurre la apropiación de lo nuevo, pero esto no es una simple reformulación de las cosas. La religación explica la adopción de una praxis social, es decir, de las distintas formas como el humano enfrenta y entiende la realidad circundante que abarca desde el mundo físico hasta las estructuras de significación social. Desde este punto de vista, la reelaboración o reformulación de una religión es algo muy distinto a actualizar algunos elementos de ésta desde la propia perspectiva y modo de habérselas con la realidad circundante.

UNA PRAXIS SOCIAL Y RELIGIOSA

La praxis social es, pues, una interpretación histórica y colectiva, pero no hay que olvidar que esta interpretación está definitivamente mediada por el lenguaje [Reinhold, 2000:314] y esto puede ocasionar una aparente incoherencia y la incomprensión externa. La praxis religiosa se enmarca en esta praxis social. Para el caso de los rarámuri, la praxis religiosa no es precisamente un *schemata de praxis*, como Descola [1996 (1987), 2001] ha llamado a distintos modos de identificación (animismo, totemismo y naturalismo), que a su vez pueden incluir modos de relación (reciprocidad, rapacidad y protección) y de clasificación (analogía, metáfora y metonimia). Sin embargo, sí se trata de un *schemata* en tanto que la praxis, creencias y prácticas enraizadas en la relación realidad-inteligencia, nos descubre un particular modo de concebir el fenómeno religioso de manera distinta a lo expresado en el concepto usual que remite a la religión como un hecho universal y como relectura. En síntesis, y de acuerdo con Dávalos Sánchez [1998:90-94], praxis es “hacerse cargo de la realidad” [*ibid.*:59-60, 90, 95, 98, 122, 129].¹⁵ Hacerse cargo de su realidad corresponde al ser humano. La praxis es actividad pero también es realización y transformación. En el nivel antropológico esto se traduce en la construcción de la propia persona como sujeto y como cultura y sociedad. Pero en la construcción social, ¿todo acto es praxis? Si la praxis humana es “hacerse cargo de su realidad”, entonces el hombre está comprometido en su realización y transformación como sujeto personal y social. La praxis considerada aquí no es la simple unidad práctica-teoría sino aquello que une ambas dimensiones

¹⁵ “Ante todo, es la habitud fundamental del hombre, enfrentamiento sentiente unitario con la realidad, enfrentamiento que incluye no sólo la dimensión intelectual, sino también la sentimental y la volitiva” [Dávalos Sánchez, 1998:91].

de la actividad humana. De acuerdo con Gramsci, la unidad de la teoría y la práctica no es un hecho mecánico “sino un devenir histórico, que tiene su fase elemental y primitiva en el sentido de ‘distinción’, de ‘alejamiento’, de independencia, poco más que instintivo, y avanza hasta la posesión real y completa de una concepción del mundo unitaria” [Gramsci, 1970:10-13]. Esto significa que, en sentido lato, todo acto es praxis porque todo acto configura al animal humano de tal o cual manera. Pero, a mi modo de ver, en sentido estricto son praxis sólo aquellos actos que implican e inciden directamente en la realización y transformación humana; respirar no es praxis, es instinto. Entre los rarámuri, las actividades curativas, por ejemplo, en las que se ven implicados diversos actores como los especialistas rituales, los enfermos, los familiares de éstos, etc., y el uso de elementos rituales como el fuego y el agua, son praxis porque estas actividades implican directamente la realización colectiva, es decir, la construcción del grupo como tal y de las personas como rarámuri, así como la continuidad de la costumbre y la tradición, y esto es realización. El rito del bautismo (aun cuando es de origen católico) es praxis porque implica también el ingreso al grupo de los *pagótuame* (bautizados); la danza de los matachini también lo es porque esta actividad implica el estatus del grupo como uno de los pilares del universo [Lévi, 1993]; si se deja de danzar, “el mundo se caería”, dicen ellos. La comunicación hacia dentro del grupo, en la propia lengua rarámuri, es praxis porque este hecho apela a la construcción de la identidad y, por tanto, a la realización de la persona y del grupo rarámuri. La actividad que realiza es praxis y la praxis es realización como actividad transformadora.¹⁶ Por ello, la praxis religiosa como hecho social es dinámica, no rígida ni estática, y, como categoría de análisis, es más apropiada para referirnos a la perspectiva y prácticas religiosas rarámuri, pues el carácter dialéctico contenido en el concepto *religión* empleado para nuestro caso hasta ahora.

En conclusión, el concepto praxis religiosa 1) no hace referencia a una religión ni como hecho atemporal ni como categoría universal; 2) no apela a una noción que remite a la conversión, reinterpretación o reelaboración de alguna otra religión, por más dominadora y dominante que ésta sea, pero no niega la interrelación como parte de la actividad humana, y, 3) remite

¹⁶ En este sentido, y haciendo énfasis en el carácter dialéctico de la praxis, otro autor afirma que ésta “es tanto la actividad objetiva del hombre, transformadora de la naturaleza y donadora de sentido humano al material natural, como la formación de la subjetividad humana, en la creación del sujeto humano, en la cual los aspectos existenciales se presentan como parte de la lucha por la realización” [Kosik, 1967:242-243].

tanto a las particularidades como a las influencias que una cultura puede aceptar en su sistema de prácticas y creencias. Por lo tanto, praxis religiosa es un concepto que remite a las relaciones que se forman y explican la construcción de la perspectiva religiosa de los rarámuri del Alto Río Conchos como una formulación de creencias, ritos y ceremonias, plasmada dentro de una historia y contextos particulares en conflicto y convivencia con otras visiones afines en el pasado (tepehuanes, pimas, guarijíos, apaches, etc.), con el cristianismo en su versión católica (siglos xvii-xx) y, más actualmente, en algunos casos, con algunas de sus versiones protestantes (evangélicos, testigos de Jehová, bautistas, etcétera).

Una praxis religiosa indígena

A partir del relato que me hiciera un especialista ritual, en Naráachi, sobre cómo fue que a él se le dio el encargo de cuidar, guiar y curar a una parte de los rarámuri, voy a presentar la imagen de Jesucristo que se concibe en esta mentalidad. Cuando joven, José María (en adelante JM) soñó que la deidad lo visitaba y lo llevaba a conocer las tres casas de arriba.

En la primera casa estaban Juan bautista, las serpientes y otros animales con mucha agua. En la segunda casa, estaban Jesucristo y las almas de los antiguos rarámuri, no hay de los mestizos. Allí está muy bonito, hay muchas flores y cada quien tiene su casa, como aquí, pero está más bonito que aquí. En la tercera casa viven los que dicen los rarámuri que son Padre y Madre [sol y luna], y las almas de los rarámuri que no han nacido pero ese no lo vi, sólo sé. Y así, me paseó. Luego volvimos otra vez a mi casa...¹⁷

En la segunda casa, Jesucristo y las almas de los rarámuri están en la misma posición que corresponde a los *kiyáwame* (ancestros). Esta imagen de Jesucristo es distinta a la del Cristo bíblico de la tradición católica, pues lo que refuerza esta presencia en el relato de JM es lo dicho por Bonfiglioli [2008b:57] al reportar la relación que hacen algunos rarámuri entre el taurmaturgo Jesús (en ocasiones identificado también como Jesucristo), como un ancestro de los especialistas rituales. A partir del registro de sermones ceremoniales (de *jkuri* y *bakánowa*), Bonfiglioli señala que se escucha decir

¹⁷ Fragmento de registro, transcripción y traducción, ARL, en Naráachi, Chih. 06-01-07 [Rodríguez López, 2010:154].

que Cristo fue el primer chamán y el primer *sipáame* o “raspador” y quien, además, enseñó a los antiguos rarámuri a curar con esas plantas [Bonfiglioli, 2006b, 2008a:625], “pero al igual que ciertos dramas actuales le tocó una suerte adversa dictada por las envidias: el Judas y sus hijos, los judíos, lo mataron bajo la falsa acusación de ser un hechicero” [*ibid.* y 2006a:260]. Aquí sólo preciso que, para esta misma región de estudio, los rarámuri distinguen entre la figura de Cristo y la de Jesús (tar. *Jesusi*) y, en algunos casos, la figura de Jesucristo de aquellas dos. La relación sugerida entre Jesús y los especialistas rituales rarámuri emerge, además, a partir de algunos pasajes del Evangelio que han sido reiterados por los misioneros desde el siglo XVII, y hasta la actualidad, durante las ceremonias de semana santa. Como ejemplo, véanse las siguientes perícopas: “Y uno de los apóstoles le dio un golpe a uno de los peones de los ‘mayoras’ y le cortó la oreja izquierda. Jesús les dijo: Deténganse. No hagan eso. Y le tocó la oreja cortada y se la curó” (Lc. 22, 50-51, en Díaz Infante, 1999:217; Vallejo, 2000:171).¹⁸ “Yo mismo soy ese ayudador, el enviado por dios” [*Misal de Semana Santa de Pawichíki*, 1990:29].¹⁹ “Y Jesucristo, en verdad pasó haciendo el bien por esta tierra, bien desatando a la gente que ‘el que vive abajo’ andaba arrastrando, llevándolos desviados, bien anduvo curando a los enfermos, y enseñó a la gente aconsejando...” [*ibid.*: 42-43].²⁰ Un ejemplo más de la figura de Jesús vista como ancestro de los *owirúame* queda demostrada en la siguiente recitación de uno de ellos, durante una ceremonia dedicada al *jíkuri* (peyote) en Tewerichi:

Es bueno que se escuche decir estas palabras a los hijos del que es Padre y de la que es Madre [...] el niño que se llama Jesús, que anduvo antes aquí en la tierra anduvo aconsejando [...] anduvo en el mundo aconsejando [...] ciertamente fue muy grande por eso ahora es muy fuerte nuestra curación [...] así nosotros como doctores tratamos de cuidar [...] a los hombres que despiertan con fracturas o con ceguera, por soñar con un fallecido. Pasando la mano el que cura,

¹⁸ *Biré apóstolo ko a cheware biré wa'rura mayora piónawara. A ripúnare watoná nakachí ru. Jesusi ko je anere: Arewesi. Ké tasi echi regá orasi. We chachere rejói nakárachí. Ku sa'were pa* [*ibid.*:216 y 170].

¹⁹ *Nejé binói wé echi nikúroame júku, Onorúame juráruame* [*ibid.*:28].

²⁰ *esucristo ko, ábe ga'rá oragá simírore jéna wichimóbachi, ga'rá botánaka rarámuri mápu re're betéame banisútua eyéne, chakéna yúroga, ga'rá ówea eyéne nayúame, rarámuri ruyegá bené-rire chó...*

en los ojos del enfermo, lo hace sentir bien de salud... [registro de Bonfiglioli, 2002; transcripción y traducción, ARL, 2009].²¹

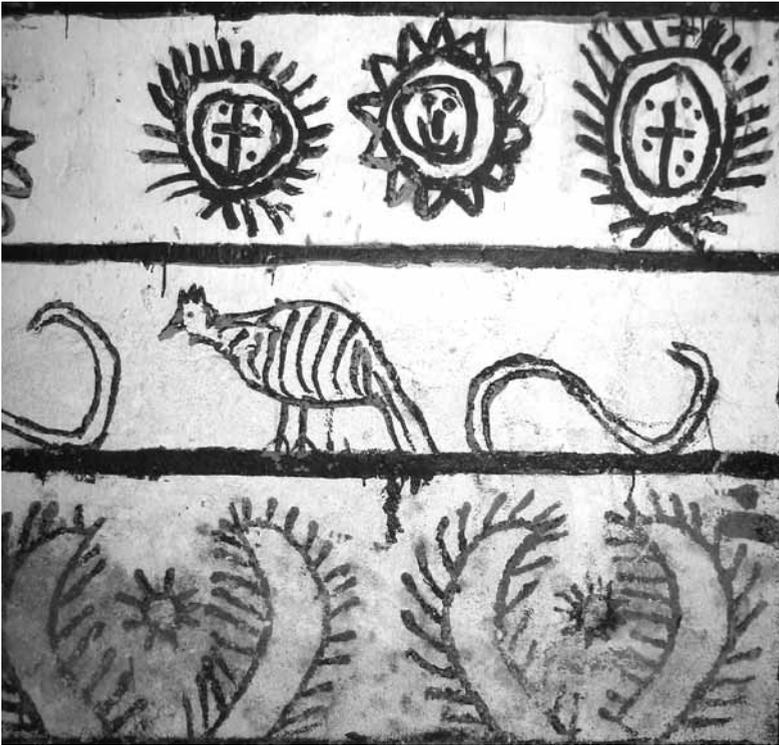
La inclusión de un elemento cristiano, y la forma en que éste es incluido en el marco más general de la perspectiva religiosa rarámuri, es un ejemplo que cuestiona la conclusión de que los rarámuri actuales practican una religión producto de la reelaboración del cristianismo. La figura de Jesús, vista así, no cuenta con los elementos sustantivos que contiene en el núcleo de la tradición católica. Para los rarámuri, cuando Jesús “anduvo en la tierra” daba buenos consejos (sabía hablar) y cuidaba a las personas, al modo en que los *owirúame* lo hacían antes y lo hacen hoy. La interpretación que hacen los rarámuri de la relación entre Jesús y sus especialistas rituales coloca a esta figura como un ancestro directo de ellos y no es un elemento extraño en la segunda casa celeste, donde parece ser una prolongación de la luz, un representante de la deidad pero no un “salvador de los hombres”, como lo es para el cristianismo. Por otra parte, los crucifijos (*sucristos*) o las cruces (*curosi*), que los especialistas portan durante las curaciones que encabezan, en la perspectiva de los rarámuri de la región han sido actualizados de otra manera. JM afirma que “Jesús era un rarámuri y se diferencia del *sucristo* porque a los *sucristos* los bautizan (rocían con agua) y a Jesús no”. Mi informante lleva un crucifijo (*sucristo*) al cuello que él llama *Robrika* (cast. Rodrigo), nombre que eligió por simple gusto. La consideración de Cristo, Jesús o Jesucristo, entre los rarámuri parte de una interpretación de las cosas particular como lo muestra la imagen (p. 63), donde se aprecia al Sol-Cristo porque el Sol contiene al Cristo, y no al revés.

CONCLUSIONES

Pues bien, con lo anterior he querido ejemplificar cómo la praxis religiosa en el Alto Río Conchos puede ser mejor comprendida tomando distancia del concepto *religión*. Como concepto, *praxis religiosa* no remite a un hecho universal como sí remite el concepto *religión*. La praxis religiosa enraiza-

²¹ *Ga'rá ju mapuregá aníchani jepuná risóa areke, jepuná risóa onorúame kúchuwara Eyerúame risóa... towí Jesusi reweame, mapuregá iyénari kí'ya wichimóba risóa niráa... aberá 'ne wa'ru-ra niráa iyénari tu... echikó che rapé iwéame iyéni tamú sipáara ru mapu reká tamú rejoy jenaí rotóri niráa... rejoy í tibuame bané, echiko ya busurébuna í'siitu, bire ná'pokame ku kareweika, bire busikachí, biré seká semeroka busuchí tu, ku ga'rá owiiniti tu bané echirigá ko nimi riiru...*

Imágen 1.



Detalle del altar en el interior de la capilla de Naráachi. En la parte inferior, los animales asociados al agua y la oscuridad (serpientes y aves nocturnas). En la parte superior, tanto el Sol como la Luna, y entre ellos el Sol-Cristo con rasgos antropomorfos (fotografía del autor).

da en el hecho físico de la religación sugiere la relación de distintas visiones del fenómeno religioso y, al mismo tiempo, las particularidades de la visión que nos ocupa. La concepción de la figura de Jesucristo no apela a una noción que remita a la conversión, reinterpretación o reelaboración del catolicismo, aun cuando, como religión dominante, no deja de influir con algunos de sus elementos.²² Por lo tanto, esta praxis religiosa remite

²² Mi postura es contraria, además, a la teoría del sincretismo, fundamentalmente porque a este punto de vista le subyace la categoría de diálogo. La historia, y mis datos

a la construcción de la perspectiva religiosa de los rarámuri de esta área como una formulación de creencias, ritos y ceremonias, desde una historia y contextos particulares en conflicto y convivencia con otras visiones, pero no a una reelaboración del catolicismo, en particular, o del cristianismo, en general. ¿O acaso debemos considerar el cristianismo como simplemente una reelaboración del judaísmo sólo porque ambas posturas religiosas comparten a un mismo “padre de la fe”, como es Abraham?, o ¿deberíamos considerar acaso que el budismo sea una reelaboración del hinduismo sólo porque Buda aprendió “todo” de los maestros *yogui* con quienes convivió en los inicios de su búsqueda?

Ahora bien, ¿no es acaso el catolicismo una praxis religiosa más? Efectivamente, así es, por ser también ésta una plasmación del hecho de la religación humana. *Stricto sensu* no hay religión sino religación. Sin embargo, por contar aquella expresión religiosa, a su vez, con otra serie de particularidades como, por ejemplo, ser monoteísta, ser proselitista, actuar con base en documentos y estatutos dictados por un poder centralizado y debido a su origen en el marco de sociedades con escritura, sugiero que provisionalmente el concepto *praxis religiosa* sea empleado sólo para el caso de las prácticas y perspectiva religiosa indígena.

Agradecimientos. Agradezco a los rarámuri de Narárachi, Chinéachi y Tewerichi por la apertura que han tenido al confiarme parte de lo que ellos son, así como a Carlo Bonfiglioli (IIA-UNAM), a mis colegas de la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, en Chihuahua, y del Centro INAH-Chihuahua, por sus críticas y comentarios a mis datos y reflexiones sobre la praxis religiosa de los rarámuri, que han enriquecido este documento.

BIBLIOGRAFÍA

Asad, Talal

1993 “The construction of religion as an anthropological category”, in *Genealogies of Religion, Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore and London, The Johnson Hopkins University Press pp. 27-53.

empíricos, no sugieren diálogo sino una continua tensión entre las perspectivas religiosas rarámuri y cristiana.

Bennett, Wendell C. y Robert M. Zingg

1978 (1935) *Los tarahumaras. Una tribu india del norte de México*, México. Instituto Nacional Indigenista (colección clásicos de la antropología).

Bonfiglioli, Carlo

2002 “Registro de cantos de *jikuri* en Tehuerichi, Chih.”, (Tehuerichi, 14-15 de diciembre de 2002), (transcripción y traducción por Abel Rodríguez López, 2009).

2006a “El peyote y sus metáforas curativas: los casos tarahumara, navajo y otras variantes”, en Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría (coords.), *Las Vías del Noroeste 1. Una macrorregión indígena americana*, México, IIA-UNAM, pp. 275-281.

2006b “La raspa de Bakánoa, un rito de curación tarahumara”, en *Cuaderni di Thule. Revista italiana di studi americanistici, Atti del XXVIII Congresso Internazionale de Americanística (Perugia 3-7 maggio 2006 / Mérida 25-29 de octubre de 2006)*, vol. 6, 2006: 639-645 (edición digital).

2008a “Bakánoa, los pequeños seres acuáticos del oeste rarámuri”, en Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez, Marie-Areti Hers y María Eugenia Olavarría (coords.), *Las vías del noroeste 2. Propuestas para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*, México, IIA-UNAM, pp. 623-650.

2008b “El *yúmari*, clave de acceso a la cosmología rarámuri”, en *Cuiculco* volumen 15, pp. 45-60, número 42, enero-abril 2008.

Bloch, Marc

2006 [1949] *Introducción a la Historia*, 4ª reimpression de la 3ª edición de 1994, México, Fondo de Cultura Económica (breviarios).

Cannell, Fanella

2006 “The Anthtropolgy of Christianity (introduction)”, in Fannella Canell (ed.), *The Anthropology of Christianity*, USA, Duke University Press, pp. 1-50.

Clément, Olivier

2007 “El Cristo del credo”, en Jean Delumeau, *El Hecho Religioso [una enciclopedia de las religiones de hoy]*, México, Siglo XXI editores, pp. 7-38.

Corominas, Jordi y Joan Albert Vicens

2006 *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid, Taurus.

Dávalos Sánchez, Jorge M.

1998 *Inteligencia sentiente y praxis, una elaboración del concepto de praxis religiosa desde la filosofía de Xavier Zubiri*, Madrid, (tesis doctoral en filosofía) Universidad Pontificia de Comillas, 170 pp.

Descola, Philippe

1996 [1987] *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*, 3a ed., Quito, Abya Yala.

2001 “Construyendo naturalezas, ecología simbólica y práctica social”, en Descola, Philippe y Gíssli Pálisson (eds.), *Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas*, trad. de Stella Mastrangelo, México, Siglo XXI editores, pp. 101-123.

Díaz Infante, Carlos

1999 *Luka: osare mapu Jesucristo tamí ra'ichare pa*, traducción y adaptación al idioma Tarahumara del Evangelio de Lucas. Revisión del texto rarámuri

y traducción al castellano por Carlos F. Vallejo Narváez, Sisoguichi, Chih., ediciones diocesanas de la Tarahumara.

Durkheim, Emile

1995 [1912] *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, ediciones Cooyoacán.

Evans-Pritchard, Edward

1997 [1937] *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*, 2ª edición en español, Barcelona, editorial Anagrama.

Frazer, James George

2006 [1890] *La rama dorada, magia y religión*, 16ª reimpresión, México, Fondo de Cultura Económica.

Geertz, Clifford

2005 [1973] *La interpretación de las culturas*, 13ª reimpresión, España, Gedisa editorial.

González Rodríguez, Luis

1993 *El Noroeste Novohispano en la Época Colonial*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.

1987 *Crónicas de la sierra Tarahumara*, México, Secretaría de Educación Pública.

Gramsci, A.

1970 *Introducción a la filosofía de la praxis*, (selección y traducción de J. Solé-Tura) Barcelona, ediciones Península.

Guadalajara, Tomás de

1683 *Compendio de la lengua tarahumara y guazapar*, editor Diego Fernández de León, Puebla de los Ángeles.

Harris, Marvin

2000 *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*, traducción de Santiago Jordán, Barcelona, Crítica.

Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI)

2011 *Tabulados básicos de los Estados Unidos Mexicanos, Censo General de Población y Vivienda 2010*, [En línea, <<http://www3.inegi.org.mx/sistemas/TabuladosBasicos/Default.aspx?c=27303&s=est>> (consultado el 19 de agosto de 2011)].

Kennedy, John G.

1970 *Inápuchi: Una comunidad Tarahumara Gentil*, México, Instituto Indigenista Interamericano.

1963 "Tegüino Complex: The role of beer in Tarahumara Culture", in *American Anthropologist*, vol. 65, pp. 620-640.

Kirk, G. S.

2006 [1970] *Mito, sus significados y funciones en la antigüedad y otras culturas*, Barcelona, Paidós.

Kosik, K.

1967 *Dialéctica de lo concreto*, traducción y prólogo por Adolfo Sánchez Vázquez, México, editorial Grijalbo (colección teoría y práctica) (pp. 25-77 y 235-269).

Lévi-Jerome, Meyer

1993 *Pillars of the sky, The Genealogy of Ethnic Identity among the Raramuri-Simaroni (Tarahumara-Gentiles) of Northwest Mexico*, Cambridge, Massachusetts, (tesis Ph. D. Anthropology cultural) Harvard University (517 pp).

López Austin, Alfredo

1999 *Breve Historia de la Tradición Religiosa Mesoamericana*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Lumholtz, Carl

1981 [1902] *El México desconocido*, 2 tomos, México, Instituto Nacional Indigenista (colección clásicos de la antropología 11).

Masferrer Kan, Elio

2009 "La antropología de las religiones. Aportes para su desarrollo en América Latina", en *Estudios Sociales* 4 (sección debates), Marzo 03/2009, pp. 11-35.

Mauss, Marcel

1971 "Definición de la magia (cap. II)", en *Sociología y antropología*, introducción de Claude Lévi-Strauss, (traducción de la 4ª edición francesa por Teresa Rubio de Martín-Retortillo), Madrid, editorial Técnos, pp. 50-152 (incluye apéndice).

McCutcheon, Russell T.

1995 "The category 'religion' in recent publications, a critical survey", in *Nu-men*, vol. 42, number 3, October, pp. 284-309.

Merrill, William L.

1992a *Almas Rarámuris*, Mexico, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Nacional Indigenista.

1992b "El catolicismo y la creación de la religión moderna de los rarámuris", en Ysla Campbell, ed., *El contacto entre los españoles y los indígenas del norte de la Nueva España*, vol. 4 de la *Colección conmemorativa, Quinto centenario del encuentro de dos mundos*, Ciudad Juárez, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, pp. 133-170.

Misal de Semana Santa de Pawichiki

1990 Sisoguichi, Ediciones del Vicariato de la Tarahumara.

Neumann, Joseph

1991 [1730] *Historia de las Rebeliones en la Sierra Tarahumara (1626-1724)*, (escritas por Joseph Neumann en 1724, traducción del latín por Joaquín Díaz Anchondo y Luis González Rodríguez), Chihuahua, editorial Camino.

Pastron, Allen Gerald

1977 *Aspects of Witchcraft and Shamanism in a Tarahumara Indian Community of Northern Mexico*, Berkeley, (tesis Ph. D. Anthropology cultural) University of California (240 pp.).

Reinhold, Bernhardt

2000 *La pretensión de absolutez del cristianismo. Desde la ilustración hasta la teología pluralista de la religión*, Bilbao, Desclée de Brower.

Ricoeur, Paul

2006 *Teoría de la interpretación, discurso y excedente del sentido*, México, Siglo XXI editores y Universidad Iberoamericana.

Rodríguez López, Abel

2010 *Los Rarámuri del "círculo interior" en el Alto Río Conchos*, México, UNAM (tesis doctoral en Estudios Mesoamericanos).

Rouges, Jean

2007 “Catolicismo”, en Jean Delumeau, *El Hecho Religioso [una enciclopedia de las religiones de hoy]*, México, Siglo XXI editores, pp. 87-104.

Sheridan E., Tomas y Thomas Naylor H., (eds.)

1979 *Rarámuri, A Tarahumara Colonial Chronicle 1607 – 1791*, Northland Press, Flagstaff, Arizona, USA, 1979, pp. 103-126.

Tellechea, Miguel

1826 *Compendio Gramatical para la Inteligencia del Idioma Tarahumara*, México, Imprenta de la Federación en Palacio.

Turner, Víctor

2007 *La selva de los símbolos, aspectos del ritual ndembu*, 5ª edición en español, México, siglo XXI editores.

Vallejo Narváez, Carlos F.

2000 *Onorúame ko kipu kúchíwa ra'ícha, Dios habla a sus hijos*, Sisoguichi, Chih., ediciones diocesanas de la Tarahumara.

1995 *Noroi Ra'ichaara*, 2 tomos, Sisoguichi, Chih., ediciones diocesanas de la Tarahumara.

Velasco Rivero, Pedro J., de

2006 [1983] *Danzar o morir, religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara*, México, CRT.

2006 [1983] *Danzar o morir, religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara*, Guadalajara, México, ITESO, UIA, CACSTAC.

Vernant, Jean-Pierre

2001 *Mito y religión en la cultura griega*, 2a. reimp., Barcelona, Ariel.

Zubiri, Xavier

1984 *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, 3ª edición, Madrid, Alianza Editorial y Sociedad de Estudios y Publicaciones.

1986 *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza Editorial y Sociedad de Estudios y Publicaciones.

1995 *Sobre la realidad*, Madrid, Alianza Editorial y Fundación Xavier Zubiri.

2003 [1984] *El Hombre y Dios*, Madrid, Alianza Editorial y Fundación Xavier Zubiri.

Afinidad biológica a través de la morfología dental de dos muestras de la Península de Yucatán, México

Martha Pimentel Merlín

Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, UNAM

Alfonso Gallardo Velázquez

Centro INAH Yucatán

Héctor Cisneros Reyes

Unidad Multidisciplinaria de Docencia e Investigación, UNAM

RESUMEN: *En este artículo se presentan los resultados obtenidos de un análisis de antropología dental realizado en dos muestras contemporáneas de la Península de Yucatán, México; para ello, primero se obtuvo la Medida Media de Divergencia entre éstas y posteriormente se realizó, aplicando la misma metodología, un análisis comparativo con varias poblaciones a nivel mundial, así como también un análisis multivariante de escalamiento multidimensional. Esto nos permitió conocer que las poblaciones yucatecas comparadas, aunque muy parecidas entre sí, registran un grado de mestizaje diferente con poblaciones principalmente europeas, ya que la población de Xpujil, que se encuentra en la parte sur de la península yucateca presenta un mayor alejamiento de las poblaciones europeas en comparación con la meridana; este resultado apoya la posición de que, en la historia contemporánea de la república mexicana, el proceso de mestizaje no ha sido homogéneo en las diferentes regiones de su territorio y que la población más marginada es la que se encuentra menos mestizada conservando, en algún grado, su acervo genético ancestral mesoamericano.*

PALABRAS CLAVE: *antropología dental, Medida Media de Divergencia, análisis multidimensional, mestizaje, Yucatán*

ABSTRACT: *This paper presents the results obtained from an anthropological dental analysis carried out on two contemporary samples obtained from the Yucatan Peninsula, Mexico; to do this, first, the Average Divergence Measurement between the two samples was taken, then, applying the same methodology, a comparative analysis was carried out on several populations worldwide, along with a multivariate analysis of multidimensional scaling, which provided results that demonstrate that the Yucatan populations, although very similar to each other, registered a differing level of mixed-race European influence, given that the locality of Xpujil, in the Southern part of the Yucatan Peninsula, demonstrates a lower grade of European influence compared with the average, thus supporting the position that throughout the contemporary history of the Mexican Republic, the mixing process has been unequal in different regions of the national*

territory and that the most (geographically) marginalized populations have seen lower levels of mixing, thus demonstrating that the ancestral Mesoamerican gene pool has —to a certain extent— been maintained.

KEYWORDS: *dental anthropology, Average Divergence Measurement, multidimensional analysis, miscegenation, Yucatan*

EL PROCESO DE MESTIZAJE EN MÉXICO Y LA VARIABILIDAD FENOTÍPICA

En la actualidad, la mayoría de la población que reside en el territorio de la república de los Estados Unidos Mexicanos es considerada mestiza, entendiendo esta cualidad como el resultado de una serie de cruzamientos, tanto biológicos reproductivos como culturales, entre poblaciones que anteriormente se encontraban separadas, y que en nuestro país se dieron en periodos históricos y que aun se mantienen hasta el día de hoy. De hecho, 93% de la totalidad de la población mexicana es mestiza, según datos proporcionados por el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) [2010]. El que se establezca una población con esta característica implica un evento constitutivo, como lo anotamos líneas arriba, durante un periodo de tiempo, lo suficientemente largo, para que tenga lugar dicho proceso de mestizaje entre poblaciones ancestrales que previamente se hayan encontrado en un aislamiento reproductivo entre ellas.

En el continente americano, y en particular en la República Mexicana, estas poblaciones ancestrales tuvieron contacto a partir de los albores del siglo *xvi*, cuando se dio el proceso de conquista de grandes extensiones territoriales y de mano de obra en gratuidad por parte de los europeos, y en particular por los españoles. Así, los nativos americanos que habían alcanzado lo que hoy conocemos como continente americano hace 25 000-15 000 años [Schurr y Sherry, 2004; Kemp *et al.*, 2007; Tamm *et al.*, 2007; Achilli *et al.* 2008; Fagundes *et al.*, 2008; Kitchen *et al.*, 2008] se vieron enfrentados a los europeos a finales del siglo *xv* y poco tiempo después a las poblaciones traídas de África en calidad de esclavas por los mismos europeos.

Este proceso de mestizaje ha sido estudiado por la antropología física tomando en cuenta la variabilidad en los rasgos fenotípicos que se manifiestan dentro de las poblaciones humanas. Ahora bien, a estas características se las ha investigado con el propósito de conocer sus determinantes, ya sea que se presenten en una variación continua o en una gradación. De hecho, sabemos que todas las características fenotípicas del ser humano, tanto externas como internas, muestran una variabilidad en la expresión

de las mismas; y reconocemos la premisa de la existencia de una co-determinación entre los factores genéticos, ambientales y sociales que causan esa variabilidad en casi todos los rasgos fenotípicos [Pospisil, 1965; Morel, 1971; Chamla, 1975; Comas, 1976; Lewontin, 1984; Valls, 1985; Birdsell, 1986; Martínez, 1987; Jurmain y Nelson, 1994].

Es por ello que los dientes, al mostrar esta variabilidad fenotípica en sus características morfológicas, se conviertan, como consecuencia, en objeto de interés no sólo para los antropólogos físicos, sino para un sinfín de especialistas, como los odontólogos, genetistas, anatomistas, entre otros que se interesen en la reconstrucción del devenir de la historia biológica de las poblaciones humanas, y en donde uno de los mecanismos más utilizados para este propósito ha sido el análisis de las afinidades biológicas entre estas.

AFINIDAD BIOLÓGICA O BIODISTANCIA

Para la antropología física, la forma de medir y poder interpretar la afinidad biológica entre las poblaciones es por medio de la “biodistancia”, o distancia biológica; ésta es una distancia en tanto que se expresa como un valor cuantificable obtenido mediante procedimientos estadísticos que nos aportan una magnitud del grado de similitud biológica, y es biológica en cuanto se determina mediante la observación y cuantificación de rasgos genéticos o de rasgos fenotípicos que contengan una fuerte determinación genética [Gallardo, 2001].

Hay tres motivos que han generado los estudios sobre distancias biológicas [Buikstra *et al.*, 1990]: el primero está relacionado con la necesidad de conocer la historia evolutiva de los grupos humanos; así, se busca conocer cuál fue el mecanismo evolutivo (deriva genética, selección, flujo genético o mutación) que determinó las posibles afinidades biológicas que presentan entre ellos [Droessler, 1981; Ossenber, 1986; Conner, 1990; Rothhammer y Silva, 1990; Sciulli, 1990; Heathcote, 1994]; el segundo apunta a la potencialidad que tienen los análisis de distancias biológicas para la identificación de las fronteras entre poblaciones, los patrones de asentamiento, los agrupamientos familiares y sociales y la presencia de individuos de otras poblaciones, especialmente cuando se tiene un contacto entre diferentes grupos humanos [Konigsberg y Buikstra, 1995], y el último señala la trascendencia que tienen los estudios sobre distancias biológicas al proveer el contexto necesario para poder evaluar la influencia que pudo tener la estructura social (acceso diferenciado a nutrimentos y distintos riesgos de contraer

enfermedades) en la determinación de la variabilidad esquelética y dental de esas poblaciones [Buikstra, 1976; Zegura, 1985].

Los valores sobre distancias biológicas son medidas relativas de afinidades debido a que solamente dos o más valores podrán ser comparables si éstos se han obtenido a través de observaciones similares en conjuntos idénticos de variables, así como también que se hayan utilizado los mismos procedimientos estadísticos para su cálculo [Scott y Turner, 1997].

LOS RASGOS MORFOLÓGICOS DENTALES COMO MARCADORES DE LA BIODISTANCIA

El análisis de la dentición, desde el punto de vista evolutivo, se apoya en una consideración teórica básica en donde las características morfológicas dentales están determinadas genéticamente, lo que permite establecer una relación entre la igualdad de forma y estructura con la filiación poblacional. Esto posibilita afirmar que los grupos que posean una morfología dentaria similar están relacionados entre sí [Greenberg *et al.*, 1986; Rodríguez, 2004; Scott y Turner, 1988].

Así, los rasgos morfológicos de las coronas y de las raíces dentales han sido utilizados de manera continua en estudios sobre distancias biológicas [Sofaer *et al.*, 1972; Berry, 1976; Palomino *et al.*, 1977; Hanihara, 1990; Scott y Alexandersen, 1992; Alt *et al.*, 1995; Gallardo, 2001; Gómez-Valdés, 2008] en donde se busca elucidar los orígenes, las relaciones y los aspectos microevolutivos de las poblaciones humanas. Esto se debe a que los rasgos dentales detentan las siguientes cualidades [Scott y Turner, 1997]:

1. Las observaciones sobre las estructuras morfológicas dentales poseen un gran poder de replica y objetividad, pues el registro de éstas se sustenta en un procedimiento estandarizado [Turner *et al.*, 1991], el cual minimiza las divergencias de observación entre los investigadores.
2. A pesar de que los rasgos dentales no se encuentran exentos de influencias ambientales durante su desarrollo ontogenético, se sabe que las modificaciones causadas por estas sólo presentan unas desviaciones mínimas que no vienen a alterar de manera significativa las frecuencias presentes dentro de las poblaciones.
3. Una multitud de estudios llevados a cabo en hermanos gemelos (monocigotos y dicigotos) y de familias han corroborado, por un lado, que la herencia de los rasgos dentales es de carácter poligéni-

co y, por el otro, que la expresión y presencia de los rasgos concuerdan con la variación genética presente en los grupos.

4. La variabilidad de los rasgos dentales presente en periodos históricos recientes parece ser producto de procesos evolutivos estocásticos, como la deriva genética o el efecto fundador, más que estar sustentada en procesos adaptativos
5. No se han encontrado evidencias que sugieran tasas altas de mutación para estos rasgos; de hecho, se sabe que muchos de ellos son de carácter conservador, pues se han observado en dientes de homínidos fosilizados con más de 2 millones de años de antigüedad.

Muchos investigadores apoyan lo mencionado pues, a través de sus estudios en poblaciones vivas, han confirmado que existe un fuerte contenido genético en los rasgos morfológicos dentales [p. ej. Lundström, 1963, 1977; Biggerstaff, 1970; Harris y Bailit, 1980]. Este hecho, aunado a la naturaleza conservadora en la evolución de la dentición homínida, posibilita el proponer a los rasgos dentales como recursos adecuados en los estudios de distancias biológicas [p. ej. Dahlberg, 1951, 1963; Greene, 1982; Lukacs, 1983, 1989; Sciulli *et al.*, 1984; Lukacs y Hemphill, 1991; Turner, 1991, 1993; Gallardo, 2001; Gómez-Valdés, 2008].

Otra ventaja de los rasgos morfológicos dentales que podríamos mencionar es la potencialidad de realizar estudios comparativos entre poblaciones históricas y poblaciones recientes, debido a que una gran cantidad de rasgos idénticos pueden ser observados tanto en poblaciones “muertas” (series esqueléticas) como en poblaciones actuales.

A partir del estudio de los rasgos morfológicos de las coronas de los dientes, ha sido posible reconocer varios complejos dentales presentes en los grupos humanos; así, tenemos el complejo australoide establecido por Townsend y colaboradores en 1990 [Townsend *et al.*, 1990], y en 1982, Mayhall, Saunders y Belier proponen el complejo dental caucasoide, en el que observan una alta incidencia de tubérculo de Carabelli y de los segundos molares inferiores tetracúspides [Mayhall *et al.*, 1982]. De particular interés para este trabajo es el complejo dental mongoloide, definido por Hanihara [1968] a través de tres rasgos dentales estudiados en poblaciones de japoneses, esquimales e indios americanos; estos grupos presentan una alta frecuencia de incisivos en pala, un alto porcentaje de la desviación del pliegue, y una gran incidencia de cúspide 6. Casi quince años después, y basado en el estudio de 29 rasgos de las coronas dentarias y raíces, tanto de series esqueléticas como de poblaciones actuales del norte y del sur de América, y de las islas del norte, sur y este del Pacífico, Turner propone

dividir el complejo dental mongoloide en dos nuevos patrones: Sinodonte y Sundadonte [Turner, 1983, 1987 y 1990]. Esta separación, dice este mismo autor, nos ayuda a esclarecer los movimientos migratorios dentro y fuera de África durante la última etapa del Pleistoceno y del Holoceno.

LA VARIABILIDAD FENOTÍPICA DENTAL CONTEMPORÁNEA EN LA PENÍNSULA DE YUCATÁN

Actualmente, las investigaciones sobre morfología dental de las poblaciones humanas que habitan el continente americano se enfocan en dos cuestiones principales: por un lado, indagar sobre el proceso de ocupación de América por parte de estos grupos humanos, y, por el otro, conocer y, por ende, explicar el porqué de la variabilidad fenotípica de las piezas dentarias en las diversas poblaciones que pueblan este continente. En lo particular, esta investigación apunta al esclarecimiento de este segundo grupo de problemas, y de ahí que contenga tres propósitos principales: el primero es conocer las frecuencias de presencia de las características morfológicas de las coronas dentarias de las poblaciones estudiadas y que habitan la Península de Yucatán; el segundo es obtener las Medidas Medias de Divergencia (MMD,s) entre estas poblaciones para conocer las afinidades biológicas o biodistancias presentes entre ellas, y, por último, efectuar un análisis comparativo, tanto a nivel continental como extracontinental, que nos permita ubicar a las poblaciones yucatecas en un marco global que nos otorgue una panorámica de las relaciones biológicas de los grupos humanos comparados.

LAS MUESTRAS DE XPUJIL, CAMPECHE, Y LA CIUDAD DE MÉRIDA, YUCATÁN

La muestra utilizada en este estudio estuvo conformada por 203 individuos provenientes de dos series: la primera consta de 98 estudiantes de la Facultad de Medicina de la Universidad Autónoma de Yucatán que en el año del 2004 cursaban las licenciaturas de Medicina, Rehabilitación o Nutrición, con un rango de edad que iba de los 18 años a los 26 años, todos ellos nacidos en la Península de Yucatán, al igual que sus padres, como también la mayoría de sus abuelos paternos y maternos; la segunda serie corresponde a 105 alumnos que a finales de 2003 asistían a la Escuela Secundaria Federal de Xpujil en el municipio del mismo nombre, en el estado de Campeche, con un rango de edad entre los 12 y los 15 años, todos ellos nacidos en el poblado de Xpujil, como también algunos de sus padres, aunque varios de éstos migraron de los estados vecinos de Veracruz, Tabasco o Chiapas.

Tabla 1.
Rasgos observados

Maxilar		Mandíbula	
1	Aleteo (PIS)	21	Incisivos en forma de pala (PII, SII, CI)
2	Convexidad labial (PIS, SIS)	22	Variación en la cúspide lingual del premolar (PPI, SPI)
3	Incisivos en forma de pala (PIS, SIS, CS)	23	Cresta distal accesoria (CI)
4	Doble pala (PIS, SIS, CS, PPS, SPS)	24	Cresta accesoria del protocónido (PPI, SPI)
5	Surcos de interrupción (PIS, SIS)	25	Fóvea anterior (PMI)
6	Tubérculo dental (PIS, SIS, CS)	26	Patrón de los surcos (PMI, SMI, TMI)
7	Cresta mesial del canino (CS)	27	Número de cúspides (PMI, SMI, TMI)
8	Cresta distal accesoria (CS)	28	Desviación en el pliegue (PMI, SMI, TMI)
9	Tubérculos marginales accesorios (PPS, SPS)	29	Cresta distal trigónida (PMI, SMI, TMI)
10	Cresta disto-sagital o premolar uto-azteca (PPS)	30	Protostílido (PMI, SMI, TMI)
11	Cresta accesoria del paracono (PPS, SPS)	31	Cúspide 5 (PMI, SMI, TMI)
12	Metacono (PMS, SMS, TMS)	32	Cúspide 6 (PMI, SMI, TMI)
13	Hipocono (PMS, SMS, TMS)	33	Cúspide 7 (PMI, SMI, TMI)
14	Cúspide 5 (PMS, SMS, TMS)	34	Odontoma (PPI, SPI)
15	Cúspide de carabelli (PMS, SMS, TMS)		
16	Parastilo (PMS, SMS, TMS)		
17	Reducción del incisivo (SIS)		
18	Reducción del molar (TMS)		
19	Odontoma (PPS, SPS)		
20	Tubérculos marginales mesiales accesorios (T. M. PAC., PROTCLO., T. M. ACC. Y T. L. PAC.) (PMS, SMS, TMS)		

A esta muestra se le reprodujo su morfología dental a través de la obtención de los moldes de yeso odontológicos totales, tanto maxilares como mandibulares, y fue sobre estos moldes en donde se realizaron las observaciones y registros de los rasgos a estudiar.

El número total de piezas dentarias observadas y analizadas fueron 6076. Para evaluar la presencia y particularidades de cada uno de los rasgos morfológicos, se utilizaron las placas confeccionadas por la Universidad Estatal de Arizona, y las observaciones se realizaron con la ayuda de una lámpara de luz neón de 100 watts y que tiene empotrada una lente de 10 aumentos. En total, se examinaron 34 rasgos morfológicos dentales ubicados tanto en los maxilares como en la mandíbula (tabla 1); para el registro de los datos se utilizó la cédula propuesta por el Sistema ASU; cabe mencionar que a ésta se le adicionaron las casillas necesarias para poder anotar las observaciones de los siguientes rasgos: en los maxilares: crestas accesorias del paracono (premolares), tubérculo mesial del paracono (molares), protocónulo (molares), tubérculo mesial accesorio (molares) y tubérculo lingual del paracono (molares), y en la mandíbula: crestas accesorias del protocónulo (premolares) [Gallardo, 2001].

MEDIDA MEDIA DE DIVERGENCIA (MMD) ENTRE XPUJIL Y MÉRIDA

Se calcularon las frecuencias de aparición para cada uno de los rasgos considerando lado izquierdo y derecho, posteriormente se eligieron los dientes antiméricos que presentaban el mayor grado de ausencia o presencia del rasgo observado. Una vez hecho esto, se procedió a elegir los dientes focales y se les asignó el punto de corte más adecuado para registrar entre presencia y ausencia en cada comparación realizada; esto se debe a que los diferentes investigadores en sus publicaciones (de las cuales se tomaron los datos para comparar con otras poblaciones extracontinentales) establecen distintos grados como mínima manifestación para que éste sea considerado como presente o ausente; así también, la exigencia de que los rasgos sean dicotómicos se debe a un requisito para poder calcular las MMDs y sus varianzas [Sjovold, 1977]; los puntos de corte que fueron utilizados en cada una de las comparaciones se pueden ver en la tabla 2. Este procedimiento se realizó en 13 rasgos, ya que los trabajos publicados por otros autores con los que serían comparados los nuestros contaban con sólo ese número de rasgos con posibilidad de contrastar. En esta tabla también se pueden apreciar las frecuencias de presencia/ausencia de estos rasgos para la serie de Xpujil y de Mérida (facultad).

Tabla 2.
Rasgos y frecuencias utilizadas para elaborar las MMDS

Rasgo	Diente focal	Punto de corte	% Presencia /Ausencia			
			Facultad n	Facultad k	Xpujil n	Xpujil k
Pala	PIS	+= 2-6	76	45	100	68
Tubérculo dental	SIS	+= 1-6	60	39	77	48
Canino bosquimano	CS	+= 1-3	93	12	94	6
Cresta dental accesoria	CS	+= 1-5	76	69	96	90
cúspide 5	PMS	+= 1-5	78	9	91	19
Carabelli	PMS	+= 2-7	94	41	104	49
Hipocono	SMS	+= 0	98	15	105	30
Odontoma	PPS, SPS, PPI y SPI	+= 1	92	4	105	2
Cúspides linguales	SPI	+= 2-9	94	43	102	24
Cúspide 6	PMI	+= 6	75	53	78	45
Cúspide 7	PMI	+= 1-4	75	8	101	7
Patrón oclusal	SMI	+= Y	69	11	90	4
Molar tetracúspide	SMI	+= 4	75	6	101	14

No hay que olvidar que las MMD nos proveen de una estimación de la divergencia biológica entre las muestras comparadas con base en el grado de similitud fenética para todos los rasgos utilizados; así las MMD calculadas para cada par de muestras son una medida de similitud/disimilitud; por tanto, los valores bajos de las MMD indican una gran afinidad biológica entre las muestras, y viceversa. Para determinar si las muestras divergen de manera significativa una de otra, se compara cada MMD calculada con su desviación estándar; si la MMD es mayor a 2 desviaciones estándar, entonces la hipótesis nula de que la población uno es significativamente similar a la población dos ($P_1=P_2$) es rechazada a un nivel de significancia del 0.03 [Sjovold, 1977; Greene, 1982].

Aunado a la obtención de las MMD correspondientes, se realizó un análisis de escalamiento multidimensional, el cual construye un espacio métrico con el menor número de dimensiones posibles para representar la cercanía o lejanía entre las poblaciones con un alto grado de veracidad; esto permite apreciar de manera visual los resultados.

Todos los procedimientos estadísticos fueron realizados con el programa Microsoft Office Excell 2003 y con el SPSS versión 13.

Así, la Medida Media de Divergencia entre la muestra de la Facultad de Medicina y la de Xpujil, como se puede apreciar en la tabla 3, es de 0.0379 y en donde su desviación estándar fue de 0.0893, de ahí que dos veces la desviación estándar nos diera un valor de 0.1786; esto nos llevó a que la hipótesis nula ($P_1 = P_2$) a un nivel de significancia del 0.03 fuera aceptada; es decir, que las poblaciones de la Facultad y de Xpujil están cercanas una de otra, de tal manera que no hay diferencias significativas entre ellas. Este resultado nos permitió reunir las dos muestras en una sola (denominada ahora como MEX) para confrontarla con otras poblaciones y ubicarla en un ámbito global. Las poblaciones comparadas fueron las siguientes: africanos subsaharianos (SSA), africanos del norte (NAF), europeos continentales (EUR), poblaciones sundadontes (SUN), poblaciones sinodontes (SIN) y poblaciones españolas granadinas (GRA) (v. tabla 4 y para tener más información sobre las características de estas poblaciones, v. Gallardo, 2001).

Tabla 3.
Matriz de distancias entre la Facultad de Medicina,
Xpujil y otras poblaciones

	FACULTAD	XPUJIL	SSA	NAF	EUR	SUN	SIN	GRA
Facultad	.0000	0.0379	0.2573	0.2145	0.1671	0.1960	0.3796	0.1574
Xpujil	0.0379	.0000	0.3512	0.3398	0.2635	0.2018	0.2693	0.2236
SSA	0.2573	0.3512	.0000	0.1846	0.2460	0.2497	0.4891	0.3762
NAF	0.2145	0.3398	0.1846	.0000	0.0453	0.2431	0.6302	0.1034
EUR	0.1671	0.2635	0.2460	0.0453	.0000	0.2458	0.5934	0.0484
SUN	0.1960	0.2018	0.2497	0.2431	0.2458	.0000	0.1420	0.2880
SIN	0.3796	0.2693	0.4891	0.6302	0.5934	0.1420	.0000	0.6292
GRA	0.1574	0.2236	0.3762	0.1034	0.0484	0.2880	0.6292	.0000

Tabla 4.
Matriz de distancias entre México (MEX) y otras poblaciones

	MEX	SSA	NAF	EUR	SUN	SIN	GRA
MEX	0.000	0.300	0.276	0.214	0.1875	0.307	0.1876
SSA	0.300	0.000	0.184	0.246	0.249	0.489	0.376
NAF	0.276	0.184	0.000	0.045	0.243	0.630	0.103
EUR	0.214	0.246	0.045	0.000	0.245	0.593	0.048
SUN	0.1875	0.249	0.243	0.245	0.000	0.142	0.288
SIN	0.307	0.489	0.630	0.593	0.142	0.000	0.629
GRA	0.1876	0.376	0.103	0.048	0.288	0.629	0.000

Los datos de la tabla 4 nos muestran que las poblaciones menos divergentes y menos disímiles fenéticamente con MEX son los sundadontes en primer lugar (no hay que olvidar que los valores bajos de las MMD indican una gran afinidad biológica entre las muestras, y viceversa); posteriormente, son los granadinos y los europeos; para alcanzar la distancia mayor con el grupo de los sinodontes, hay que recordar que los sundadontes son los grupos ubicados en Nueva Guinea, Australia y Melanesia, lo cual es de llamar la atención, ya que se esperaría que se unieran con los sinodontes que han sido identificados como poblaciones de Siberia y América. En la figura 1 vemos el resultado del análisis multidimensional correspondiente y podemos apreciar especialmente la ubicación de MEX con respecto a los sundadontes, los granadinos, los europeos y los sinodontes.

Estos resultados un tanto extraños nos llevaron a considerar nuevamente a las muestras yucatecas de manera separada con el propósito de verificar si se producía el mismo efecto en cada una de ellas y cotejar si las semejanzas o disimilitudes fenéticas se modificaban. Advertimos de ese modo, en la tabla 3, y dejando a un lado por el momento la semejanza probada estadísticamente entre las muestras de la facultad y Xpujil, que la muestra de la facultad es menos diferente, en primera instancia, con respecto a la muestra que corresponde a los granadinos; en segundo término, con la de los europeos, y en tercer orden, con la perteneciente a los sundadon-

tes, en tanto que la muestra de los sinodontes es la que revela la distancia mayor y, por ende, la diferencia fenética más manifiesta en relación con la de la facultad; por su parte, la muestra de Xpujil es menos disímil con respecto a la muestra que corresponde a los sundadontes, siguiéndole en el orden la de los granadinos y en tercera posición la de los europeos, mientras que la muestra de los sinodontes aparece en cuarto lugar en esta gradación de desigualdades, comportándose de manera diferencial en relación con lo que se observa en la muestra de la facultad. No hay que olvidar que en estudios anteriores [Gallardo, 2001] hemos comprobado que las poblaciones europeas españolas muestran la distancia biológica más grande precisamente con respecto a las poblaciones sinodontas.

Esta circunstancia nos otorga la posibilidad de aseverar que la muestra de la facultad pertenece a una población más cercana a las poblaciones europeas y, en consecuencia, menos mestizada con población autóctona americana, en comparación con la población que es representada por la muestra de Xpujil, ya que la muestra de la facultad, como ya se dijo, revela distancias biológicas menos acusadas con respecto a las poblaciones europeas, en tanto que la muestra de Xpujil vemos que está más relacionada con poblaciones mongoloides, sean éstas sundadontes o sinodontes, como lo podemos apreciar en los valores de MMDs de la tabla 3 y las distancias que se exponen en los análisis multidimensionales respectivos (figuras 1 y 2).

Figura 1.
Análisis multidimensional (MEX)

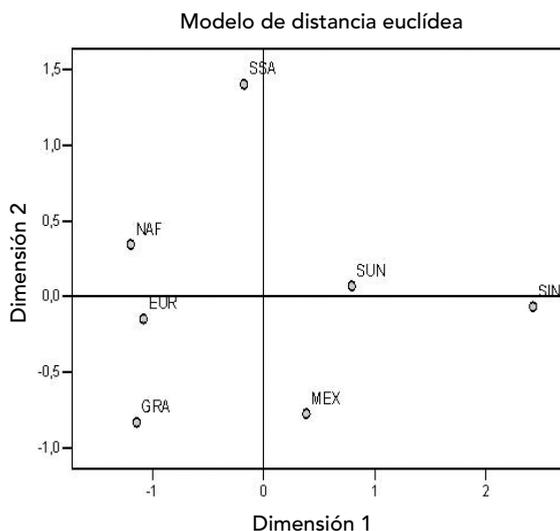
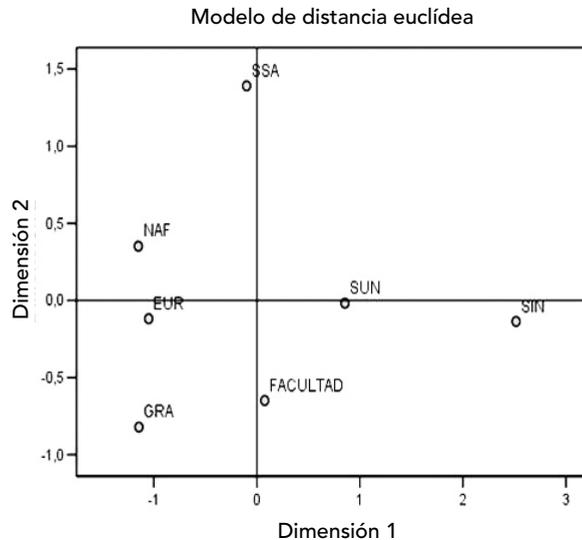


Figura 2.
Análisis multidimensional (FACULTAD)



Este hecho se puede entender en la medida en que la muestra de la facultad esta constituida principalmente por sujetos que estudiaban una licenciatura en una escuela de nivel superior y, por tanto, coincidimos con lo apuntado por Lomnitz [1972] e Izquierdo [2006] en el sentido de que lo más probable es que estos sujetos pertenezcan a niveles económicos altos de la sociedad meridana, lo que les permite financiar sus estudios, de ahí que se diferencien en menor medida con respecto a individuos de procedencia europea y, en consecuencia, su grado de mestizaje con poblaciones de origen amerindio es menor, opinión que concuerda con lo antes señalado por Lisker *et al.* [2004] y Rubí Castellanos *et al.* [2009]. Queda solamente definir el menor alejamiento de la muestra de Xpujil en relación con las poblaciones sundadontas y la mayor distancia presentada con respecto a las poblaciones sinodontas, circunstancia que solamente se podrá dilucidar en la medida de que se lleve a cabo un mayor número de estudios similares al ahora presentado que tengan la finalidad de escudriñar la aportación genética de poblaciones sundadonta y/o sinodonta a las poblaciones mexicanas actuales que habitan la región del sureste del país y que coadyuvan en la reconstrucción de la historia biológica de estas poblaciones contemporáneas.

BIBLIOGRAFÍA

- Achilli, Alessandro, Ugo A. Perego, Claudio M Bravi, Michael D. Coble, Qing-Peng Kon, Scott R. Woodward, Antonio Salas, Antonio Torroni y Hans-Jürgen Bandelt**
2008 "The Phylogeny of the four Pan-American MtDNA haplogroups: implications for evolutionary and disease studies", en *PLoS ONE*, 3(3): e1764.
- Alt, Kurt. W, Sandra Pichler y Werner Vach**
1995 "Dental morphology: Teeth as key structures for the detection of biological relationships", en Ralf J. Radlanski y Herbert Renz (eds.), *Proceedings of the 10 International Symposium on Dental Morphology*, Berlín, "M" Marketing Services, C. & M. Brünne GbR, pp. 324-331.
- Berry, A. Caroline**
1976 "The anthropological value of minor variants of the dental crown", en *American Journal of Physical Anthropology*, 45(2): 257-268.
- Biggerstaff, Robert. H.**
1970 "Morphological variations for the permanente mandibular first molars in human monozygotic and dizygotic twins", en *Archives of Oral Biology*, 15: 721-730.
- Birdsell, Joseph. B.**
1986 *Evolución humana. Una introducción a la nueva antropología física*, México, Editorial Continental.
- Buikstra, Jane. E.**
1976 "Hopewell in the Lower Illinois Valley: A Regional Study of Human Biological Variability and Prehistoric Mortuary Behavior", en *Northwestern Archaeological Program. Scientific Papers*, 2.
- Buikstra, Jane. E, Susan R. Frankenberg y Lyle W. Konigsberg**
1990 "Skeletal biological distance studies in American physical anthropology: recent trends", en *American Journal of Physical Anthropology*, 82(1): 1-7.
- Chamla, Marie Claude**
1975 *Introducción a la Antropología Biológica*, Buenos Aires, Editorial Huemul.
- Comas, Juan**
1976 *Manual de Antropología Física*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Conner, Michel D.**
1990 "Population structure and skeletal variation in the Late Woodland of West-Central Illinois", en *American Journal of Physical Anthropology*, 82(1): 30-43.
- Dahlberg, Albert. A.**
1951 "The dentition of American Indian", en William S. Laughlin (ed.), *The physical Anthropology of American Indian*, New York, The Viking Fund, pp. 138-176.
1963 "Analysis of the American Indian dentition", en Don R. Brothwell (ed.), *Dental Anthropology*, New York, Pergamon Press, pp. 149-178.

Droessler, Judith

1981 "Craneometry and Biological Distance: Biocultural Continuity at the Late Woodland-Mississippian Interface", en Center for American Archaeology. Research Series, 1.

Fagundes, Nelson. J., Ricardo Kanitz, Roberta Eckert, Ana C. S. Valls, Mauricio Bogó, R.; Francisco M. Salzano, David Glenn Smith, Wilson A. Silva. Marco A. Zago, Andrea K. Ribeiro-dos-Santos, Sidney E. B Santos, María Luiza Petzl-Erler y Sandro L. Bonato

2008 "Mitochondrial population genomics supports a single pre-Clovis origin with a coastal route for the peopling of the Americas", en *American Journal of Human Genetics*, 82: 583-592.

Gallardo, Alfonso M.

2001 *Antropología dental de las poblaciones prehistóricas andaluzas. El Neolítico y el Calcolítico en la Provincia de Granada, España*, Tesis doctoral, Universidad de Granada.

Gómez-Valdés, Jorge Alfredo

2008 *Antropología dental en poblaciones del Occidente de Mesoamérica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Greenberg, Joseph H, Christy G. Turner II, Stephen L. Zegura, Lyle Campbell, James A. Fox, W.S. Laughlin, Emöke J. E. Szathmary, Kennet M. Weiss y Ellen Woolford

1986 "The settlement of the Americas: A comparison of the linguistic, dental and evidence (and comments and reply)", en *Current Anthropology*, 27(5): 477-497.

Greene, David Lee

1982 "Discrete dental variations and biological distances of Nubian populations", en *American Journal of Physical Anthropology*, 58(1): 75-79.

Hanihara, Kasuro

1968 "Mongoloid dental complex in the permanent dentition", en *Proceedings of the VIIIth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, Tokyo, Science Council of Japan, 1, pp. 298-300.

Hanihara, Tsunehiko

1990 "Dental anthropological evidence of affinities among the Oceania and the Pan-Pacific populations: The basic populations of East Asia, II", en *Journal of the Anthropological Society of Nippon*, 98: 233-246.

Harris, Edward F. y Howard L. Bailit

1980 "The metaconule: a morphologic and familial analysis of a molar in humans", en *American Journal of Physical Anthropology*, 53(3): 349-358.

Heathcote, Gary M.

1994 "Population history reconstruction based on craneometry I. The backtracking approach and initial results", en *Human Evolution*, 9: 97-119.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI)

2010 *X Censo de población y vivienda 2010*. Disponible en Web: <<http://www.inegi.gob.mx/inegi/default.aspx?s=est&c=10215>>

Izquierdo, Isabel

2006 "La formación de investigadores y el ejercicio profesional de la investigación: el caso de los ingenieros y físicos de la UAEM", en *Revista de la Educación Superior*, 140: 7-28. México, ANUIES.

Jurmain, Robert y Harry Nelson

1994 *Introduction to Physical Anthropology*, USA, Printwise.

Kemp, Brian M., Ripan S. Malhi, John McDonough, Deborah A. Bolnick, Jason A. Eshleman, Olga Rickards, Cristina Martínez-Labarga, John R. Johnson, Joseph G. Lorenz, E James Dixon, Terence E. Fifield, Tomothy H. Heaton, Rosita Worl y David Glenn Smith

2007 "Genetics analysis of early Holocene skeletal remains from Alaska and its implication for the timing of the peopling of the Americas", en *American Journal of Physical Anthropology*, 132(4): 605-621.

Kitchen, Andrew, Michael M. Miyamoto y Connie J. Mulligan

2008 "A three-stage colonization model for the peopling of the Americas", en *PLoS ONE*, 3(2): e1596.

Konigsberg, Lyle W. y Jane E. Buikstra

1995 "Regional approaches to the investigation of past human biocultural structure", en Lane Anderson Beck (ed.), *Regional Approaches to Mortuary Practices*, New York, Plenum Press, pp. 191-220.

Lewontin, Richard

1984 *La diversidad humana*, Barcelona, Prensa Científica.

Lisker, Rubén, A. Malacara, E. Ramírez y Osvaldo Mutchinik

2004 "Admixture estimates in a Mexican population stratified by socioeconomic status", en *American Journal of Physical Anthropology*, 123(S38): 136.

Lomnitz, Adler de Larissa

1972 *Estructura de Organización Social de un Instituto de Investigación*, México, UNAM, Coordinación de Ciencias.

Lukacs, John. R.

1983 "Dental anthropology and the origin of two Iron Age populations of northern Pakistan", en *Homo*, 34: 1-15.

Lukacs, John. R.

1989 "Biological affinities from dental morphology: The evidence from Neolithic Mehrgarh", en Jonathan M. Kenoyer (ed.), *Old Problems and New Perspectives in the Archaeology of South Asia*, Wisconsin Archaeological Reports 2, pp. 75-88.

Lukacs, John R. y Brian E. Hemphill

1991 "The dental anthropology of prehistoric Baluchistan: A morphometric approach to the peopling of south Asia", en Marc. A. Kelley y Clark Spencer Larsen (eds.), *Advances in Dental Anthropology*, pp. 77-119.

Lundström, Anders

1963 "Tooth morphology as a basis for distinguishing monozygotic and dizygotic twins", en *American Journal of Human Genetics*, 15(1): 34-43.

1977 "Dental Genetics", en Albert A. Dalhberg y Thomas M. Graber (eds.), *Orofacial Growth and Development*, París: Mouton Publishers, pp. 91-107.

Martínez, Antonio J.

1987 Antropología física: el hombre y su medio, Cuba, Editorial Científico-Técnica.

Mayhall, John T., Shelley Rae Saunders y Patricia L. Belier

1982 "The dental morphology of North American whites: a reappraisal", en Björn Kurtén (ed.), *Teeth: Form, Function, and Evolution*, New York, Columbia University Press, pp. 245-258.

Morel, Pierre

1971 *La antropología física*, Argentina, EUDEBA.

Ossenberg, Nancy Suzanne

1986 "Isolate conservatism and hybridization in the population history of Japan: The evidence of nonmetric cranial traits", en Takeru Akazawa y C. Melvin Aikens (eds.), *Prehistoric Hunter-Gatherers in Japan: New Research Methods*, Tokyo, University of Tokyo Press, pp. 199-215.

Palomino, Hernán, Ranajit Chakraborty y Francisco Rothhammer

1977 "Dental morphology and the population diversity", en *Human Biology*, 49: 61-70.

Pospisil, Milán

1965 *Manual de prácticas de antropología física*, La Habana, Editorial Nacional de Cuba.

Rodríguez Flores, Carlos David

2004 "La antropología dental y su importancia en el estudio de los grupos humanos prehispánicos", en *Revista de Antropología Experimental*, 4: 1-7.

Rothhammer, Francisco y Claudio Silva

1990 "Craneometrical variation among South American prehistoric populations: climatic, altitudinal, chronological, and geographic contribution", en *American Journal of Physical Anthropology*, 82(1): 9-17.

Rubí-Castellanos Rodrigo, Gabriela Martínez-Cortés, José Francisco Muñoz-Valle, Antonio González-Martín, Ricardo M. Cerda-Flores, Manuel Anaya-Palafox y Héctor Rangel-Villalobos

2009 "Pre-Hispanic mesoamerican demography approximates the present day ancestry of mestizos throughout the territory of Mexico", en *American Journal of Physical Anthropology*, 139(3): 284-294.

Schurr, Theodore G. y Stephen T. Sherry

2004 "Mitochondrial DNA and Y chromosome diversity and the peopling of the Americas: evolutionary and demographic evidence", en *American Journal of Human Biology*, 16: 420-439.

Sciulli, Paul W.

1990 "Cranial metric and discrete trait variation and biological differentiation in the terminal Late Archaic of Ohio: The Duff site Cementary", en *American Journal of Physical Anthropology*, 82(1): 19-29.

Sciulli, Paul W., Kim N. Schneider y Michael C. Mahaney

1984 "Morphological variation of the permanent dentition in prehistoric Ohio", en *Anthropologie*, 22: 211-215.

Scott, Richard G. y V. Alexandersen

1992 "Dental morphological variation among medieval Greenlanders, Icelanders, and Norwegians", en Patricia Smith y Eitan Tchernov (eds.),

Structure, Function, and Evolution of Teeth, London, Freund Publishing House, pp. 467-490.

Scott, Richard G. y Christy G. II Turner

1988 "Dental anthropology", en *Annuals Review of Anthropology*, 17: 99-126.

1997 *The Anthropology of Modern Human Teeth*, Cambridge University Press.

Sofaer, Jeffrey A., Jerry D. Niswander, Calum J. MacLean y Peter L. Workman

1972 "Populations studies on Southwestern Indian tribes V. Tooth morphology as an indicator of biological distances", en *American Journal of Physical Anthropology*, 37(3): 357-366.

Sjovold, Torstein

"Non-metrical divergence between skeletal populations: theoretical foundation and biological importance of C.A.B. Smith's mean measure of divergence", en *Ossa*, 4(1): 1-33.

Tamm, Erika, Toomas Kivisild, Maere Reidla, Mait Metspalu, David Glenn Smith, Connie J. Mulligan, Claudio M. Bravi, Olga Rickards, Cristina Martínez-Labarga, Elsa K. Khusnutdinova, Sardana A. Federova, María V. Golubenko, Vadim A. Stepanov, Marina A. Gubina, Sergey I. Zhadanov, Ludmila P. Ossipova, Larisa Damba, Mikhail I. Voevoda, José E. Dipierri, Richard Villems y Ripan S. Malhi

2007 "Beringian standstill and spread of Native American founders", en *PLoS ONE*, 2(9): e829.

Townsend, Grant C., Hiroyuki Yamada y Patricia Smith

1990 "Expression of the entoconulid (sixth cusp) on mandibular molar teeth of an Australian aboriginal population", en *American Journal of Physical Anthropology*, 82(3): 267-274.

Turner, Christy G. II.

1983 "Sinodonty and Sundadonty: A dental anthropological view of Mongoloid microevolution, origin, and dispersal into the Pacific basin, Siberia, and the Americas", en R. S. Vasilievsky (ed.), *Late Pleistocene and Early Holocene Cultural Connections of Asia and America*, Novosibirsk, USSR, Academy of Sciences, Siberian Branch, pp. 72-76.

1987 "Late Pleistocene and Holocene population history of East Asia based on dental variation", en *American Journal of Physical Anthropology*, 73(3): 305-321.

1990 "Major features of Sundadonty and Sinodonty, including suggestions about East Asian microevolution, population history, and late Pleistocene relationships with Australian aboriginals", en *American Journal of Physical Anthropology*, 82(3): 295-317.

1991 *The Dentition of Artic Peoples*, New York, Garland Publishing.

1993 "Southwest Indian Teeth", en *National Geographic Research and Exploration*, 9: 32-53.

Turner, Christy G. II, Christian R. Nichol y Richard G. Scott

"Scoring procedures for key morphological traits of the permanent dentition: The Arizona State University dental anthropology system", en Marc A. Kelley y Clark Spencer Larsen (eds.), *Advances in Dental Anthropology*, New York, Wiley-Liss, pp. 13-31.

Valls, Arturo

1985 *Introducción a la antropología. Fundamentos de la evolución y de la variabilidad biológica del hombre*, España, Editorial Labor.

Zegura, Stephen L.

1985 "Comment", en *Current Anthropology*, 26: 92.

Lingüística e investigación musical en México

Yasbil Y. B. Mendoza Huerta

Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH

RESUMEN: *La influencia de la lingüística ha sido de gran importancia en el desarrollo de la etnomusicología o la musicología, acompañándolas desde sus inicios. La aplicación de teorías, métodos y conceptos de la lingüística a estudios musicales comenzó hacia la mitad del siglo xx, contemporánea al auge de la corriente del estructuralismo. Sin embargo, pocos son los especialistas que dominan ambos campos de estudio, por lo que surgen confusiones conceptuales o bien las lecturas que aplican dichos conceptos son relegadas debido a que parecieran sofisticadas desde el punto de vista metodológico. Debido a lo anterior, el objetivo de este texto es presentar tres trabajos de investigación, a manera de sucinto panorama, que vinculan la lingüística y la música, desglosando los conceptos más elementales de ambas disciplinas, de tal forma que sean comprensibles tanto a lingüistas como a músicos, y a todos los interesados en el tema. Este artículo es parte de una revisión bibliográfica que expone conceptos y teorías de la lingüística utilizados en trabajos de investigación musical desarrollados en México desde 1985, año en que se establece la carrera de Etnomusicología en la UNAM, hasta el 2009, mostrando cómo la lingüística estructuralista puede emplearse como punto de partida de los estudios etnomusicológicos en nuestro país.*

PALABRAS CLAVE: *música, lingüística, lenguaje, lengua, México*

ABSTRACT: *The influence of linguistics has been of great importance in the development of ethnomusicology and musicology, accompanying them from the beginning. The application of theories, methods and concepts, in linguistic and musical studies began in the mid-20th Century, contemporary to the growing tide of structuralism. However, there are few specialists who dominate both these fields of study, which gave rise to a conceptual confusion, or rather, the readings applied to the said concepts are relegated, given that they seemed sophisticated from a methodological point of view. Due to the above, the objective of this paper is to present three research projects, by way of a brief overview, that link linguistics and music, breaking down the most basic elements in both disciplines in such a way as to make them understandable for both linguists and musicians, and any others interested in the theme. This article is part of a literature review that presents concepts and theories of the language used in music research developed in Mexico from 1985, the year in which the career of Ethnomusicology was created in the Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), until 2009, demonstrating that structuralist linguistics may be used as a starting point for ethnomusical studies in our country.*

KEYWORDS: *music, linguistics, speech, language, Mexico*

INTRODUCCIÓN

La influencia de la lingüística en estudios musicales comenzó hacia la mitad del siglo xx cuando parte de la investigación musical, principalmente europea, comenzó a esgrimir teorías lingüísticas, en particular saussureanas y fonológicas, popularizadas a través de artículos de Roman Jakobson y de las elaboraciones antropológicas de Lévi-Strauss [Reynoso, 2006:125]. En esos años, diversos autores daban inicio a la semiología (Roland Barthes, Tzvetan Todorov, Greimas, etc.) y algunos musicólogos europeos eligieron estos modelos en su disciplina como Jean Molino, Nicolas Ruwet y Jean Jacques Nattiez. En Estados Unidos, los desarrollos de la gramática generativa y de la fonología inició un movimiento musicológico inspirado en la lingüística, otros más se inspiraron en el concepto de bilingüismo (como Mantle Hood) y otros en la etnolingüística (como Hugo Zemp).

Las razones por las cuales los investigadores han estudiado la música con los mismos métodos y teorías de la lingüística consisten en las analogías que encuentran en ambos objetos, como el poder conceptualizarlos como sistemas de signos simbólicos, constituidos por sistemas de elementos sonoros discretos, sujetos a restricciones y normativas, que se desarrollan en una dimensión temporal, y que han sido estudiados en términos de reglas, gramáticas, pragmáticas, estructuras y jerarquías [Reynoso, 2006]. Eso ha sucedido en Europa y en Estados Unidos, pero ¿que ha pasado específicamente en México?

A partir de una revisión bibliográfica busqué responder esta cuestión, y puedo afirmar que, efectivamente, existen trabajos etnomusicológicos y de investigación musical que fueron influenciados por la lingüística; algunos la aplicaron en sus metodologías y otros partieron de sus teorías.

El objetivo de esta investigación fue presentar un pequeño panorama de diversas lecturas de investigación musical que mencionaran explícitamente la utilización de métodos y teorías lingüísticas, y presentarlas y analizarlas de tal modo que fueran comprensibles tanto a lingüistas como a músicos y, en todo caso, provocara una invitación o introducción al estudio de la lingüística y de la etnomusicología que de verdad conlleven la comprensión integral de la relación entre lenguaje y música.

A través de las lecturas, me pareció que el camino recorrido por los distintos autores pone de manifiesto ciertas coincidencias en el plano conceptual, en varios de los objetivos más trascendentes y en las principales problemáticas abordadas.

Sobre las corrientes de la lingüística que han utilizado, logramos comprobar que el enfoque predominante es el estructuralismo, que se originó

con la lingüística estructural de Ferdinand de Saussure. Pensamos que esto se debe a que 1) los demás enfoques (distribucional, funcionalista, generativa-transformacional) no son tan conocidos o accesibles a los musicólogos o antropólogos, 2) los investigadores retoman estas metodologías de autores que ya interpretaron estas teorías, o 3) porque desconocen la terminología lingüística.

Por otro lado, cada investigador retoma teorías de diversos autores dependiendo del tema de su investigación. Entre los temas de investigación que desarrollaron podemos encontrar los siguientes: definir y comprender el concepto de música entre las diversas culturas; definir y caracterizar un sistema musical o un género musical en específico; las relaciones entre el ritmo musical y la métrica del canto, y las fronteras entre el habla y el canto.

Entre las teorías que utilizaron en sus investigaciones podemos encontrar: de Ferdinand de Saussure: la idea de un sistema en la lengua; de (v. Alegre, 2005; Ayala, 2007; Figueroa, 1987); de Charles Hockett: las propiedades generales del lenguaje (v. Ayala, 2007); de André Martinet: la doble articulación en la lengua (v. Ayala, 2007); de John Lyons: la semántica componencial (v. Nava, 1999, 1995^a; Chamorro, 1996 y 1994); de Charles Sanders Pierce: el concepto de signo y de mediación semiótica (v. Figueroa, 1987; Chamorro, 1994); de Umberto Eco: el tipo cognitivo, el contenido nuclear y el contenido molar (v. Alegre, 2005); de Roland Barthes: el sistema de signos (v. Figueroa, 1987; Chamorro, 1994); de Richard Parmentier: mediación semiótica (v. Chamorro, 1994); de Iuri Lotman: la semiótica de la cultura (v. Alegre, 2005; Ayala, 2007; Chávez, 2004); de Jean Jaques Nattiez: la tripartición del signo musical (que a su vez se basa en Pierce y en Molino) (v. Figueroa, 1987; Bieleto, 2005); de la retórica en general: el concepto de tópico en el discurso (v. López Cano, 2002 y 2004).

También utilizaron diversas metodologías como: de Saussure: el análisis paradigmático, y el método histórico comparativo; (v. Alegre, 2005; Pérez Fernández, 1990); de Gali Gaya y Alarcos Llorach: el análisis de sistema fonológico (v. Ayala, 2007); de Brent Berlín: campos semánticos y análisis taxonómico (v. Nava, 1999, 1995a y 1995b); y de James Spradley: términos dominantes, análisis taxonómico, análisis componencial (v. Chamorro, 1994). También es interesante que sobre el concepto de "bilingüismo" se haya creado una metodología de estudio que se llama "bimusicalidad".

Dentro de la revisión bibliográfica realizada encontré que los elementos de la lingüística que utilizaron los investigadores generalmente fueron reinterpretados para aplicarlos al campo de la música, ya sea como unidades de estudio o como parte de la metodología. Algunos de los conceptos más recurrentes fueron los siguientes:

Cuadro 1.
Algunos elementos de la lingüística que utilizaron los
investigadores de los trabajos analizados

Concepto	Definición musical	Autor que la define
Signo musical	Signos armónicos (acordes dotados de un "significado funcional diferente").	Pedro Ayala
	Signos audibles a estudiar; pueden ser musicales o no-musicales, tomados como vehículos de significado que representan la vida nativa.	Arturo Chamorro
Sintagma	Combinación de signos musicales.	Rafael Figueroa
	La relación sintagmática se establece cuando en un conjunto de acordes pertenecientes a una clasificación paradigmática diferente se asocian para formar progresiones, es decir, sintagmas armónicos con sentido musical pleno.	Pedro Ayala
Paradigma	Relación paradigmática Acordes que se relacionan de acuerdo con el parecido o igualdad de su estructura interna, y a la sensación constante o disonante de su brillantez u opacidad, alegre o triste, dinámico o estable, de tensión o distensión, agitación o reposo; se asocian, clasificándose en mayores, menores, disminuidos, aumentados, etcétera.	Pedro Ayala
	La clase paradigmática, o paradigma, se constituye por unidades que pueden presentarse en un sitio concreto de una secuencia musical.	Lizette Alegre
Significante	Combinación de sonidos e intervalos armónicos que son perceptibles por el oído.	Pedro Ayala
Significado	No es conceptual, sino funcional; es decir, un signo armónico tiene una función que se desempeña dentro del sistema tonal; no evoca conceptos sino que estimula la imaginación y conmueve al que escucha.	Pedro Ayala
Morfología	Morfología armónica Estudia la estructura interna del signo armónico (los acordes) a partir de sus intervalos.	Pedro Ayala
Morfema	Morfema armónico Unidad armónica mínima; es el intervalo armónico que indica la función del acorde dentro del sistema, resultado de las combinaciones simultáneas de los sonidos.	Pedro Ayala

Cuadro 1. (Conclusión)

Concepto	Definición musical	Autor que la define
Lexema	Lexema del acorde Por tener "significación funcional", es el intervalo de quinta justa del acorde que se forma entre la quinta y la fundamental de los acordes Mayores (M) y menores (m), ya que este intervalo no puede variar sin que la estructura y significación funcional de los acordes se altere también.	Pedro Ayala
Sintaxis	Sintaxis armónica Estudia la coordinación y unión los acordes para formar progresiones (sucesión de dos o más acordes) es decir, el orden lineal de aparición de los acordes dentro de las progresiones, la agrupación de acordes dentro de las categorías sintácticas y la estructura jerárquica mediante las que se organizan las progresiones armónico-tonales.	Pedro Ayala
Enunciado	Progresión Estableciendo una equivalencia con el enunciado, la progresión se define como la mínima sucesión armónica con sentido completo.	Pedro Ayala
Unidad distintiva pertinente, o fenómeno	Equivalente a la unidad fonemática lingüística, está constituida por una señal melódica mínima, definida por su contraste pertinente en relación con otras señales del mismo tipo, que en su conjunto constituyen una escala musical.	Lizette Alegre
Unidad diacrónica	Conjunción de las formas extremas que adopta un patrón rítmico (las que han sido totalmente binarizadas y las que no han experimentado ninguna transformación binaria).	Rolando Pérez Fernández
Frase	Unidad mínima de pensamiento musical equivalente al motivo de la teoría musical tradicional, que implica un fórmula de conflicto-reposo.	Carlos Vega en Rolando Pérez Fernández
Pie métrico	Grupos de dos o tres unidades básicas de estructura rítmica.	Carlos Vega en Rolando Pérez
	Alternancia de unidades acentuadas e inacentuadas que se integran en unidades mayores.	Raúl González

En cuanto a la metodología, algunos conceptos que se utilizaron fueron los siguientes:

Cuadro 2. **Algunos conceptos utilizados en las metodologías de los trabajos analizados**

Concepto	Definición musical	Autor que la define
Bimusicalidad	Presentación científica de la música de otras culturas y la ejecución activa y aun de composición en el idioma musical de otra cultura como medio para aprender los elementos esenciales de su estilo y comportamiento musicales.	Mantle Hood
Segmentación	Procedimiento que consiste en dividir una secuencia musical en unidades discretas. El segmento es el resultado de esta operación.	Lizette Alegre
Conmutación	Operación que prueba la identidad de los elementos de un paradigma, es decir, su capacidad de entrar en las mismas construcciones, para ser sustituidos unos por otros. La conmutación es posible cuando existe una clase de equivalencia.	Lizette Alegre
Clase de equivalencia	Dos o más elementos de un paradigma que presentan las mismas propiedades distribucionales.	Lizette Alegre
Repetición	La repetición no es exactamente igual, sino que cada repetición añade algo nuevo y que las partes nuevas no sean tan nuevas como para que sean inconexas con lo que ya sucedió anteriormente en el discurso musical.	Rafael Figueroa
	Repetición significa identidad entre segmentos repartidos en diversos sitios de una cadena sintagmática.	Lizette Alegre
Organizaciones semánticas de tipo taxonómico	Una disposición jerárquica de categorías, donde se guardan entre sí relaciones de inclusión y contraste, y estas categorías no son permutables ni vertical ni secuencialmente.	Fernando Nava

En este artículo expondré tres trabajos de investigación musical analizados en esta revisión bibliográfica mayor, que utilizan conceptos y teorías de la lingüística.

LA MÚSICA COMO LENGUAJE Y COMO LENGUA

Dentro de la teoría de la comunicación, el lenguaje es un medio de comunicación. La comunicación es la transformación de la información por medio de mensajes. Un mensaje es una sustancia que ha recibido cierta forma; por ejemplo, las vibraciones acústicas del mensaje oral, los impulsos electroquímicos de una neurona, las formas visuales del mensaje escrito [Guiraud, 1977:155]. Los animales, las plantas, las bacterias se comunican, pero la lingüística delimita el término del lenguaje como la capacidad que tienen los seres humanos para comunicarse entre sí. Por lo tanto, la lingüística define el término lenguaje como la capacidad que tienen los seres humanos para comunicarse entre sí por medio de signos lingüísticos. El lenguaje humano se expresa a través de las lenguas y una lengua es un conjunto de unidades y reglas de un sistema que se adquiere con el uso, por ejemplo el inglés, el alemán, el español, el zapoteco, el huave, el chino, etcétera.

Una de las inquietudes de los investigadores en México ha sido argumentar que la música tiene características similares a las de una lengua y que, por lo tanto, tiene la capacidad de comunicar y transmitir sentimientos e ideas.

En este apartado revisaremos el trabajo de Pedro Ayala Sánchez titulado *La música como lenguaje: una perspectiva lingüística de la armonía tonal* [2007].

En esta tesis el autor tiene como objetivo realizar una comparación entre la lengua y la música proponiendo una gramática musical, a la que le llama armonía. Ayala define el estudio de la armonía tonal como:

[...] una especie de gramática descriptiva, funcional o estructural donde se estudian las estructuras morfofuncionales de los acordes de una manera estática o sincrónica. El estudio de este elemento de la música, denominado armonía, se basa en el uso característico de los sonidos musicales según la autoridad de los grandes compositores de los siglos XVII, XVIII y XIX [Ayala, 2007:44-45].

Para cumplir su objetivo, Ayala, compara la estructura de la música tonal con las mismas estructuras de la lengua, demostrando que el sistema de la música tonal es un conjunto de elementos relacionados entre sí por medio de reglas que, al igual que en la lengua, es el resultado de una

codificación teórica derivada del uso práctico del mismo [Ayala, 2007:4]. Primero, Ayala define la música como un medio de comunicación y argumenta sus propiedades como lenguaje cotejando las propiedades generales del lenguaje que formula Charles F. Hockett en su Curso de lingüística moderna, comparando en un cuadro la lengua¹ y la música:

Cuadro 3.
Algunos rasgos que propone Hockett sobre el lenguaje y la lengua aplicados a la música, según la propuesta de Pedro Ayala [Ayala, 2007:22-24]

Propiedades generales del lenguaje		
Rasgo	En la lengua	Aplicación en la música (lo que propone Pedro Ayala)
7. Semánticidad	<p>“Cuando los elementos de un sistema de comunicación tienen denotación –es decir, tienen lazos asociativos con cosas y situaciones del entorno de quienes lo emplean–, y cuando el funcionamiento del sistema reposa sobre tales lazos, decimos que el sistema es semántico” [Hockett; 1958:557]</p>	<p>La música no tiene denotación²; pero tiene connotación: rasgos subjetivos que proporcionan significaciones múltiples asociadas a las sonoridades musicales. Por tanto, tiene cierto grado de semánticidad.</p>

¹ Ayala considera que Hockett maneja los conceptos del lenguaje, lengua y sistema de comunicación como si fueran sinónimos, ya que no especifica con exactitud a qué grado del lenguaje son aplicados estos rasgos. Sin embargo, Ayala piensa que es evidente que estas características son propias no sólo del lenguaje sino de la lengua como sistema de comunicación, pues se pueden aplicar a cualquier lengua, pero no a todos los lenguajes ni mucho menos a todas las formas de comunicación [Ayala, 2007:24].

² Se entiende por denotación a la operación mediante la cual determinamos por medio de un enunciado (normalmente una unidad léxica) a cada uno de los objetos y conceptos de la realidad extralingüística, con el fin de distinguirlos de los demás, haciendo referencia al mundo físico y al de la experiencia humana. La connotación se opone a la denotación, ya que esta última consiste en todo lo que puede evocar, sugerir, implicar de una forma clara o vaga en cada uno de los hablantes individualmente, es decir, los valores de tipo expresivo, propios de la vida emotiva [Ayala, 2007].

Cuadro 3. (Conclusión)

Propiedades generales del lenguaje		
9. Carácter discreto	“Siempre que de un conjunto continuo físico de posibilidades se extraen en esta forma ciertas regiones perfectamente discernibles unas de otras decimos que hay cuantización: lo que se obtiene es un repertorio de señales discretas” [Hockett; 1958, 559]	El “sistema fonológico” de la música es extraído de un conjunto continuo de posibilidades; es decir, tiene carácter discreto.
11. Dualidad	“Toda emisión de una lengua consiste en un ordenamiento de fonemas [...], y en un ordenamiento de morfemas [...], cada uno de los cuales está representado diversamente por algún breve ordenamiento de fonemas” [Hockett, 1976:561], [Hockett; 1958:56]	La música es un lenguaje doblemente articulado. En la armonía, por ejemplo, la primera articulación consiste en el ordenamiento de acordes para formar progresiones, mientras que la segunda articulación consiste en el ordenamiento de sonidos para formar acordes.

Después, basándose en Helena Beristáin, Iuri Lotman y André Martinet, Ayala argumenta que la lengua sirve para la comunicación entre personas de una misma comunidad lingüística; por tanto, hay tantas lenguas como grupos humanos diferentes existen. Semejante a lo anterior, podemos hablar de distintos sistemas musicales, de la misma manera que podemos hablar de distintas lenguas, pues la tonalidad, al igual que una lengua, es un sistema, el sistema de la música tonal, que existe en una región y lapso de tiempo determinado, propio de un grupo humano con características regionales y culturales propias. Además, existe una analogía en el desarrollo de una lengua y de un sistema musical, como por ejemplo el español, que derivó del latín, y la tonalidad, que deriva de la modalidad, que es un sistema musical heredado de los griegos y que estuvo en uso durante toda la Edad Media y parte del Renacimiento.

Ayala Sánchez considera que, en el sistema de la música tonal, el signo armónico son los acordes, los cuales forman el arsenal de “signos armónicos” que “son elegidos y articulados (relacionados y combinados ordenadamente) conforme a ciertas reglas, pues al igual que en la lengua, el discurso armónico se presenta como una sucesión de acordes colocados en cierto orden” [Ayala, 2007:37].

Para fundamentar la doble articulación³ en la lengua y la armonía, Ayala propone que la primera articulación permite combinar adecuadamente los acordes de acuerdo con ciertas reglas sintácticas que el sistema tonal proporciona, mientras que la segunda articulación permite que cada uno de estos “signos armónicos” (acordes dotados de un “significado funcional diferente”) se analicen en una sucesión de unidades constitutivas menores (sonidos), cada una de las cuales contribuye a distinguirlas de otras unidades. La segunda articulación en la música tonal abarca un campo mayor que el puramente armónico, ya que los sonidos aislados no sólo se combinan para formar acordes, sino para formar diversas combinaciones melódicas y rítmicas.

Ahora bien, basándose en Gili Gaya, Alarcos Llorach, Antonio Quilis, entre otros, Ayala expone existencia de un sistema fonológico lingüístico musical, exponiendo que el sistema de identificación de fonemas en la lengua puede aplicarse a la música para diferenciar sonidos, a través de las “oposiciones fonológicas que caracterizan al sistema de la lengua, y de la música”⁴ [Ayala, 2007:32], y que en la música se encuentran de la siguiente manera: si dentro de un motivo o giro melódico cualquiera, cambiamos un sonido por otro y cambia el sentido melódico de este motivo, entonces estamos ante sonidos diferentes; de la misma manera, si una vez constituido un acorde cambiamos cualquiera de sus sonidos, cambiamos la estructura del acorde.

³ La doble articulación se refiere a que el lenguaje humano se manifiesta en dos planos diferentes, en donde cada una de las unidades que resultan de una primera articulación es a su vez articulada en unidades de otro tipo. La primera articulación es aquella con arreglo a la cual todo hecho de experiencia que se vaya a transmitir se analiza en una sucesión de unidades, dotadas cada una de una forma vocal y de un sentido [Martinet, 1984:20]; es decir, son unos pocos miles de morfemas no muy específicos, con los cuales es posible forjar una infinidad de comunicaciones diferentes, por ejemplo, florero se compone de la raíz flor y el sufijo -ero, al igual que frutero. La segunda articulación es el análisis de unidades sucesivas más pequeñas, cada una de las cuales contribuye a distinguir las unidades lingüísticas; es decir, es la combinación de pocas docenas de fonemas con lo que se distinguen todos morfemas (Martinet, 1976). Por ejemplo, en la raíz flor, que en la primera articulación es una unidad dotada de significado, está a su vez articulada en elementos menores carentes de significados, es decir, en fonemas: /f/, /l/, /o/, /r/.

⁴ Trubetzkoy explica que la idea de diferencia supone la idea de oposición. Por lo tanto, la función distintiva sólo puede ser desempeñada por una particularidad fónica en la medida en que sea término de una oposición fónica. Las oposiciones fónicas que en la lengua de que se trata pueden diferenciar las significaciones intelectuales de dos palabras serán llamadas fonológicas, o fonológicamente distintivas [Trubetzkoy, 1973:29].

Cuadro 4.
Equivalencia entre las unidades lingüísticas y las unidades armónicas en cada uno de los niveles, según la propuesta de Pedro Ayala

Nivel de estudio	Concepto lingüístico	Concepto musical
Morfología	Gramema Morfema variable que complementa la significación del lexema. El gramema indica accidentes gramaticales (por ej., número y persona) ⁵ [Ayala, 2007:54-55].	Intervalo gramema Es el intervalo de 3a y el de 7a del acorde, y que influye en la sonoridad de los acordes [Ayala, 2007:55-56].
Sintaxis	Categoría gramatical Es la clasificación de las palabras tomando en cuenta su función gramatical y su significado; de la significación deriva la función dentro del sintagma (sustantivos, adjetivos, adverbios, preposiciones, conjunciones) ⁶ [Ayala, 2007:62].	Categoría gramatical armónica En la armonía tonal no hay significado conceptual, por lo que las categorías gramaticales se determinan únicamente por su función dentro de las progresiones. Las categorías son las siguientes: tónica (I grado), supertónica (II grado), mediante (III grado), subdominante (IV grado), dominante (V grado), superdominante (VI grado) y sensible (VII grado) [Ayala, 2007:63].
	Palabras nexos o de enlace Palabras cuya función es la unión de palabras y sintagmas [Ayala, 2007:68-69].	Acordes de enlace Acordes que tienen como función unir acordes y progresiones. Se considera que el grado cuya función se limita a ser acorde de paso o nexos es el III grado [Ayala, 2007:68-69].

Después de exponer por qué la música tonal es como un lenguaje, prosigue a analizar su estructura armónica a partir de la morfosintaxis dividiendo el estudio gramatical de la música en morfología armónica y sintaxis ar-

⁵ Suponemos que el autor se refiere a los morfemas flexivos.

⁶ El autor se refiere a la *categoría gramatical* entendida como *categoría léxica*, que hace referencia a cada una de las clases en que se agrupan las palabras tomando como base sus propiedades morfológicas, sintácticas y semánticas, es decir a una clase o grupo de elementos que cumplen una misma función o una función similar en una lengua determinada, y no entendida como las partes de una oración [Richards *et al.*, 1997].

mónica, proponiendo una equivalencia entre las unidades lingüísticas y las unidades armónicas. Expondremos a continuación, de manera resumida y en un cuadro comparativo, algunas de las unidades y conceptos definidos y propuestos por el autor:

Pedro Ayala concluye que, efectivamente, la música es uno de los lenguajes utilizados por el ser humano como instrumento de comunicación y expresión, que tiene una gran similitud con la lengua, por lo que puede ser considerada como materia de la lingüística, y gracias a esas semejanzas se pueden describir las estructuras armónicas de la música tonal a partir de la gramática de la lengua.

EL CANTO Y EL HABLA

Ahora mencionaré un trabajo que liga el campo de la lingüística y la música relacionando la poesía, la literatura, la música, el canto y el habla. Estas investigaciones que estudian de manera conjunta a la literatura y a la música son motivadas por la existencia de música que no se concibe desvinculada de la literatura.

Es el caso del artículo de Fernando Nava titulado “El p’urhépecha hablado y cantado” [1995], que tiene como objetivo describir algunos de los rasgos de la lengua poética en oposición a los de la lengua común, propios del idioma p’urhépecha de Michoacán, en particular la lengua de las canciones.

Es importante explicar que dentro del lenguaje existe la dicotomía lengua-habla. La lengua es el conjunto de unidades y reglas del sistema, que se adquiere con el uso; es común a todos, pero se encuentra situado fuera de la voluntad de los individuos. En contraste, el habla comprende las combinaciones individuales, dependientes de la voluntad de los hablantes y los actos de fonación igualmente voluntarios, necesarios para ejecutar tales combinaciones, es decir, es la puesta en funcionamiento de dicho sistema. De esta forma todos los humanos se comunican en alguna lengua, y cada individuo tiene una forma de habla. En este caso, Fernando Nava estudia, a través del habla y el canto, las diferencias entre la lengua poética y la lengua común, como dos diferentes sistemas que tienen sus propias reglas.

Para cumplir con su objetivo, Nava analiza la palabra verbal p’urhépecha distinguiendo dos planos: el semántico y el formal. En el plano semántico, transcribe algunos de los términos del propio idioma p’urhépecha con los cuales es posible referir ciertas diferencias conceptuales reconocidas entre el habla libre y el habla cautiva de la canción. En el plano formal, aborda las

estructuras sintácticas y poético-musicales y la fonología en los dos tipos de habla, entre otras estructuras.

Para este artículo, Nava retoma tres bases:

uandá, base del verbo “hablar”, el sustantivo ‘(el) habla’, etc.

piré, base para el verbo “cantar”, el sustantivo ‘canción’, etc.

arhí, base del verbo “decir”, etc.

El verbo p’urhépecha comprende tres componentes: 1) Base, 2) formativo temático, y 3) juego de flectivos (tiempo, modo, aspecto y persona)⁷.

Cuadro 5.
Construcción de los tres verbos con el formativo *-mskurhi*

Construcción	Traducción	Base	Formativo	Flectivo del modo infinitivo
Uandápani	“ir hablando”	Uandá	-pa	-ni
Arhípani	“ir diciendo”	Arhí	-pa	-ni
Pirépani	“ir cantando”	Piré	-pa	-ni

Después de haber explicado lo anterior, Nava presenta fragmentos de *pirékuecha* “canciones” cantadas en idioma nativo, y la forma en que se diría el mismo texto, pero hablado. Aquí presentamos sólo el primer ejemplo, que es un fragmento de la canción “el delantal verde”:

⁷ En morfología, se identifica como *base* a la unidad morfológica, de complejidad variable (puede ser raíz, un tema complejo o compuesto, una palabra), que sirve de soporte inmediato para un proceso de formación de palabras. El *formativo* es cualquier elemento constitutivo de una cadena, que puede ser morfológico, léxico o sintáctico, y que en este caso es un morfema constituyente de una palabra verbal. El *juego de flectivos* se refiere al conjunto de morfemas flexivos. La *flexión* es un proceso morfológico que consiste en la modificación de las palabras mediante la adjunción de morfemas flexivos, es decir, de afijos con significados o valores gramaticales (tiempo, modo, aspecto, persona, género, número). A diferencia de la derivación, la flexión está generalmente determinada por las relaciones sintácticas que se establecen entre palabras (como la concordancia), y la adjunción del morfema no da como resultado una nueva unidad léxica [Alcaraz y Martínez, 1997].

Cuadro 6.
Fragmento de “Tatsúnharhikua Xunhápití”
[Nava, 1995:483]

“Tatsúnharhikua Xunhápití”
 (‘El delantal verde’, fragmento de canción en forma de *son*),
 José Concepción Corona.

mf
 jú- rhas-ka- kin juán- gu- chí- nía, má- lé—
 tsí- tsu-nha- rñik xú- nha- pí- tñ mé- nhar ñim- bok xín uandák a- xij— (KA)
 ka noch-ka- kin is ju- pí- rñh juán-gu- chí- nía, má- lé—
 mentk ñim- bor t'u xín uandák a- xij— (KA)

Jurhásikakini juánguchini ia, mále
 tatsúnharhikua xunhápitini ménhari jimbóka xáni uandákua axájka
 ka nóchkakini isí jupírinha juánguchini ia, mále
 méntku jimbóri t'u xáni uandákua axájka.

Traducción libre:

Ya te vine a traer
 el delantal verde, por todo lo que mandaste decir
 y ya así podría venir a traértelo
 por lo que tanto mandaste decir.

El canto, que se lee debajo de los pentagramas, tiene diferencias de estructura morfológica con el habla, que es el texto que se encuentra debajo de la partitura. Exponemos en un cuadro los textos, para presentar de una manera más condensada la explicación del ejemplo, en donde se puede observar elisión de morfemas flexivos y cambios de acento en el texto del canto, debido al ritmo de la música:

Cuadro 7.
Diferencias de estructura morfológica entre el texto del habla y del canto en el fragmento de la canción “Tatsúnharhikua Xunhápití”

Renglón	Habla	Canto
Primero	Jurhásikakini juánguchini ia, mále	júrhas̥kakin_____ juánguchínia mále
Segundo	Tatsúnharhikua xunhápitini ménhari jimbóka xáni uandákua axájka	tátsunharhik_xúnhapítin_ménhar_jimbok_xán_uandák__axáj
Tercero	ka nóchkakini ísi jupirinha juánguchini ia, mále	ka_nochkakin_ís_jupirinh_juánguchínia mále
Cuarto	méntku jimbóri t'u xáni uandákua axájka.	mentk_jimbor_t'u_xán_uandák_áxaj

Los cambios que se pueden observar son de acentuación, generalmente por inicio de compás, que motivan un acento fuerte en la primera sílaba aunque el acento literario sea en otra sílaba; elisión de vocales, ya sea intermedias o finales y, por lo tanto la extensión de las palabras se acorta; alargamiento de vocales.

Nava analiza exhaustivamente estos cambios en cada palabra, entre sones y abajeños, y, tomando en cuenta las diferencias dialectales entre regiones, entre el habla de hombres y mujeres, y los préstamos, contrasta los dos tipos de habla llegando a las siguientes conclusiones:

Cuadro 8.
Comparación entre el habla común y el habla cantada (Nava, 1995:488)

Habla común	Habla cantada
Se improvisa.	Se memoriza para cantarse.
Mantiene los acentos canónicos.	No siempre conserva los acentos canónicos.
Mantiene la cantidad vocálica canónica.	No siempre mantiene la cantidad vocálica canónica; lo más frecuente son los notables alargamientos.

Cuadro 8. (Conclusión)

Habla común	Habla cantada
Mantiene las curvas de entonación.	No conserva las curvas de entonación; se impone el contorno melódico sobre cualquier tipo de entonación prosódica (afirmación, interrogación etcétera).
Tiene préstamos de un tipo (léxico técnico).	Tiene préstamos de otro tipo (léxico afectivo).
Ensordece vocales átonas a final de palabra.	Sonoriza algunas vocales átonas a final de cada palabra debido a la necesidad de hacer presentes las notas de la estructura musical.

Los estudios entre habla y canto, como el presente, son un gran tema de estudio de la lingüística, y dan pie a preguntarse hasta dónde la música influye sobre la lengua poética (rítmica o melódicamente), o si el habla influye en la creación musical. Con este artículo, Fernando Nava nos invita a vincular un estudio lingüístico aplicado a la literatura cantada, sistematizando y clasificando los tipos de “producción oral”, es decir, todo lo que se encuentra entre el habla y el canto.

MÉTODOS DE LA LINGÜÍSTICA ESTRUCTURAL

El estructuralismo es el enfoque teórico-metodológico que se ha retomado profusamente en los estudios musicales. Existen conceptos que son utilizados con más énfasis, tales como sintagma, paradigma, unidad discreta, unidad pertinente, entre otros.

Un ejemplo de la aplicación de estos conceptos a un estudio de caso es la tesis *El vinuete: música de muertos. Estudio etnomusicológico en una comunidad nahua de la Huasteca potosina de Lizette Alegre* (2005).

Esta investigación tiene como objetivo responder la siguiente pregunta: ¿de qué manera la práctica musical del vinuete⁸ se constituye como una práctica cultural portadora de significados? [Alegre, 2005:2].

⁸ El *vinuete* es un género musical de la región de la Huasteca potosina, que está asociado con el culto a los difuntos por su empleo en los rituales de *Angelitos*, *Velación de Cruz* y *Xantolo* [Alegre, 2005].

Para responder esta cuestión, Alegre utiliza herramientas conceptuales del campo de la semiótica estructural, semiótica de la cultura y de la semiología musical, porque considera que “los fenómenos musicales son tan complejos, que no hay teoría que por sí sola dé cuenta de toda esa complejidad” [Alegre, 2005:3].

Así que, dentro de la semiótica estructural retoma el modelo del análisis paradigmático de la lingüística estructural de Saussure, “con el fin de abordar la interrogante relativa a las características y el funcionamiento de las estructuras musicales de los vinuetes” [Alegre, 2005:3].

La investigadora expone que la noción de que la lengua es un sistema constituido por diversos elementos que presentan relaciones sintagmáticas (combinación de unidades) y paradigmáticas (selección de unidades)⁹, tuvo un gran impacto no sólo en la lingüística, sino en otras disciplinas como la antropología y la musicología. El método del análisis paradigmático, derivado de la lingüística, tiene como uno de sus objetivos encontrar unidades discretas¹⁰ en cadenas sintagmáticas de sistemas culturales, sean de la lengua, el mito o la música. [Alegre, 2005:115].

Basándose en la sugerencia del etnomusicólogo Simha Arom, la autora define cinco conceptos de la lingüística estructural y su empleo en el análisis paradigmático que son unidad distintiva o pertinente, segmentación, paradigma, conmutación, clase de equivalencia (v., *supra*, cuadro 1).

Lizette Alegre explica que los músicos intérpretes de este género distinguen el vinuete de otros géneros musicales por el tipo de acompañamiento

⁹ La dicotomía paradigma/sintagma que establece Saussure en su *Curso de lingüística general* explica que las relaciones sintagmáticas son las relaciones que las palabras contraen entre sí, en virtud de su encadenamiento, fundadas sobre la posibilidad de pronunciar dos elementos a la vez, los cuales se alinean unos detrás de otros en la cadena del habla. Situado en un sintagma, un término adquiere su valor sólo porque se opone al que precede o al que sigue, o a los dos. En cambio, las relaciones asociativas o paradigmáticas, agrupan elementos que son equivalentes o comunes, es decir que unen términos en una serie mnemónica virtual [Saussure, 1918:173].

¹⁰ El adjetivo *discreto* es un término tomado de la matemática, que se aplica en lingüística con el significado de *discontinuo, separado, dividido*, al hablar del *signo lingüístico* y de las demás categorías lingüísticas, y se opone, por tanto, a continuo [Alcaraz y Martínez, 1997]. Martinet explica que el hablante necesariamente deberá elegir entre una u otra interpretación; por ejemplo, entre decir *pino* y *vino* no se puede concebir una realidad lingüística que no sea que no fuera del todo /p/ o fuera casi /b/. Las unidades discretas son, pues, aquellas cuyo valor lingüístico no resulta afectado en nada por variaciones de detalle determinadas por el contexto o por circunstancias diversas [Martinet, 1984:34-35].

(rítmico) y la melodía (lo que marca el violín)¹¹, por lo que se dio a la tarea de buscar lo que llamó rasgos idiosincráticos, que son estructuras musicales que están presentes con relativa frecuencia y que coadyuvan a la definición identitaria del vinuete. El objetivo de este análisis no es encontrar características específicas de cada pieza del repertorio ni determinar la gramática que subyace al código, sino señalar aspectos comunes o genéricos del vinuete [Alegre, 2005:114].

Se examinaron como rasgos pertinentes el rasgueo¹² y la melodía, que fue dividida a la vez en altura y ritmo. La armonía y el timbre (del trío huasteco) no se incluyó dentro del análisis debido a que, según los músicos, no es un rasgo que identifique particularmente al vinuete [Alegre, 2005:118].

El procedimiento de análisis para cada uno de los elementos (rasgueo, altura y ritmo) se rigió por el criterio de repetición: “repetición significa identidad entre segmentos repartidos en diversos sitios de una cadena sintagmática” [Ruwet en Alegre, 2005:119].

Después del análisis se compararon los resultados y se clasificaron en: paradigmas de melodía, que se dividen en: a) paradigmas de ritmo y b) paradigmas de altura. Y se tomó como base si los vinuetes tenían un compás de 2/4 o de 6/8.

Posterior a este exhaustivo análisis paradigmático, Lizette Alegre concluye que el repertorio de vinuetes se conforma en dos grandes grupos fuertemente diferenciados por el tipo de rasgueo que emplean y por la configuración rítmica de la melodía, en donde existe una superioridad numérica de repertorios de vinuetes en 2/4 sobre el de 6/8; en general, los músicos cuando hablan del vinuete en términos genéricos apelan a las características del conjunto del 2/4, y lo señalan como de carácter “típico”.

A pesar de que la autora aclara que el objetivo de su análisis no era encontrar características específicas de cada pieza del repertorio ni determinar la gramática que subyace al código, sino señalar aspectos comunes o genéricos del vinuete, yo pienso que logró definir en términos estructurales el género del vinuete, además de que los procedimientos y análisis que implementó en su metodología son una gran aportación para futuros trabajos.

¹¹ El *vinuete* se interpreta con el violín, que ejecuta la línea melódica, y con la jarana huasteca y la guitarra quinta huapanguera, que acompañan la melodía con una base rítmico-melódica. A esta agrupación musical se le denomina *trío huasteco*.

¹² El *rasgueo* es un estilo de ejecución que consiste en rasguear la cuerdas, es decir, rozando varias cuerdas del instrumento a la vez con las puntas o con las uñas de los dedos [Real Academia, 1992].

CONCLUSIONES

Éstos son algunos ejemplos de la revisión bibliográfica emprendida sobre los trabajos que utilizan conceptos y teorías lingüísticas. Existen, además, otras investigaciones realizadas en México que se enmarcan dentro de estos mismos temas o que utilizan otras metodologías (el método histórico comparativo de Saussure, la etnolingüística, la neurolingüística, la semiótica cultural, la semiótica musical y las ciencias cognitivas). Es probable que el concurso de todas ellas conlleve a la comprensión integral de la relación lenguaje-música. Por ahora, con estos tres ejemplos observamos cómo cada autor emplea sólo las herramientas teóricas adecuadas para el estudio de alguna experiencia particular en el campo musical. En conclusión, estos tres ejemplos muestran cómo el lenguaje musical se compone de, al menos, dos elementos principales: el sistema y el contexto, cuya constante interacción los modifica mutuamente a ambos. De la observación meticulosa de dicha interacción podrían surgir las nuevas interrogantes y los nuevos planteamientos.

BIBLIOGRAFÍA

- Alarcos Llorach, Emilio**
1994 *Gramática de la lengua española*, Madrid, España, Real Academia Española, Espasa Calpe.
- Alcaraz Varó, Enrique y María Antonia Martínez Linares**
1997 *Diccionario de lingüística moderna*, Barcelona, España, Editorial Ariel.
- Alegre González, Lizette Amalia**
2005 *El vinuete: música de muertos. Estudio etnomusicológico en una comunidad nahua de la Huasteca potosina*, México, Tesis de Licenciatura en Etnomusicología, UNAM, Escuela Nacional de Música.
- Alcina Franch, Juan y José Manuel Blecua**
[1975] 1998 *Gramática Española*, 10ª edición, Barcelona, España, Editorial Ariel.
- Ayala Sánchez, Pedro**
2007 *La música como lenguaje: una perspectiva lingüística de la armonía tonal*, México, Tesis de licenciatura en Lengua y Literatura Hispánicas, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.
- Bioletto Bueno, María Natalia**
2005 *El armonioso silencio del cielo. Una aproximación a Le merle noir de Olivier Messiaen*, México, Tesis de licenciatura en Flauta, UNAM, Escuela Nacional de Música.
- Chamorro, Arturo**
1996 "El discurso meta-musical en el español de los compositores y ejecutantes purhépecha", en Jesús Jáuregui, María Eugenia Olavaria y Víctor

- M. Franco (coords.), *Cultura y comunicación. Edmund Leach in memoriam*, México, CIESAS-UAM Iztapalapa, pp. 519-536
- 1994 *Sones de la guerra. Rivalidad y emoción en la práctica de la música p'urhépecha*, México, El Colegio de Michoacán.

Figueroa Hernández, Rafael

- 1985 *Pasos sobre el silencio. Apuntes para una semiótica de la música*, México, Centro Toluqueño de Escritores.

González Hernández, Raúl Eduardo

- 2007 *Poesía y música de los géneros bailables de la Tierra Caliente de Michoacán*, México, Tesis de doctorado en Letras, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.

Guiraud, Pierre

- 1977 "Lenguaje y teoría de la comunicación", en André Martinet (dir.), *El lenguaje: la comunicación*, Argentina, Nueva Visión, Tratado del lenguaje, 1.

Hockett, Charles

- [1976] 1958 *Curso de lingüística moderna*, Emma Gregores y Jorge Alberto Suárez (trad.), 4ª ed. Buenos Aires, Eudeba.

Hood, Mantle

- 1960 "The Challenge of Bi-musicality", en *Ethnomusicology*, 4(2): 55-59, University Illinois Press.

Martinet, André

- 1984 [1960] *Elementos de lingüística general*, versión española de Julio Calonge Ruiz, 3ª edición, Madrid, España, Editorial Gredos.
- 1976 [1962] *El lenguaje desde el punto de vista funcional*, versión de Ma. Rosa Lafuente de Vicuna, 1ª ed. Madrid, España, Editorial Gredos.

Mendoza Huerta, Yasbiol Y. B.

- 2010 *La influencia de la lingüística en la etnomusicología en México*, México, tesis de licenciatura en Lingüística, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Nava, Fernando

- 1999 *El campo semántico del sonido musical p'urhépecha*, México, INAH, Colección Científica.
- 1995a "La clasificación p'urhépecha del entorno sonoro", en Ramón Arzápalo Marín y Yolanda Lastra (comps.), *II Coloquio Mauricio Swadesh: vitalidad e influencia de las lenguas indígenas amerindias en Latinoamérica*. México, IIA-UNAM, pp. 465-472.
- 1995b "El p'urhépecha hablado y cantado", en *Antropología e interdisciplina: Homenaje a Pedro Carrasco Memoria de la XXII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, México, El Colegio de México, pp. 477-489.

Pérez Fernández, Rolando

- 1990 *La música afroestiza mexicana*, México, Universidad Veracruzana.

Randel, Michel (ed.)

- 1997 [2001] *Diccionario Harvard de la Música*, Luis Gago (trad.), 2a reimposición, Madrid, España, Alianza Editorial.

Real Academia de la Lengua Española

- 1992 *Diccionario de la Lengua Española*, 21ª ed. España, Real Academia de la Lengua Española.

Reynoso, Carlos

2006 *Antropología de la música: de los géneros tribales a la globalización. Volumen II: Teorías de la complejidad*, Buenos Aires, Argentina, Editorial SB, Colección Complejidad Humana.

Richards, Jack, John Platt y Heidi Platt

1992 [1997] *Diccionario de lingüística aplicada y enseñanza de las lenguas*, Carmen Muñoz y Carmen Pérez (trad.), 1ª ed., Barcelona, España, Editorial Ariel.

Saussure, Ferdinand de

1916 [1998] *Curso de lingüística general*, Mauro Armiño (trad.), 12a ed., México, Distribuciones Fontamara.

Trubetzkoy, N.S.

1973 *Principios de fonología*, Madrid, España, Editorial Cincel.

10 VERBOS SOBRE LA LEPROSA

TERCER LUGAR

AUTOR: OLIVER VICTORIA CASTILLO

XXX CONCURSO DE FOTOGRAFÍA ANTROPOLÓGICA

“EL CUERPO HUMANO: DISCURSO, MOVIMIENTO Y MODIFICACIÓN CULTURAL”

LUGAR Y AÑO DE LA TOMA: ESTADO DE MÉXICO, 2011.
Las fotografías pertenecen a la fototeca de la ENAH.



Creer



Agarrar



Cortar



Masticar



Mirar



Pensar



Conversar



Pisar



Amar



Ser observado

DOSSIER

LA MEXICANIDAD Y EL NEOINDIANISMO HOY

Francisco de la Peña y Renée de la Torre

COORDINADORES

Presentación

Francisco de la Peña

Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH

Renée de la Torre

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en
Antropología Social-Occidente

En los últimos años se han multiplicado las investigaciones sobre un fenómeno que llama cada vez más la atención del público: el movimiento de la mexicanidad. Los grupos “neoindios”, que reclaman la revitalización de la cultura ancestral de origen prehispánico, hoy en medio de la globalización, se multiplican por doquier. Integrados por mexicanos mestizos de origen urbano y con aptitudes cosmopolitas para emprender la búsqueda de una nueva identidad y de experiencias exóticas espirituales, constituyen grupos y tejen redes que diversifican las doctrinas de la mexicanidad.

Por ello, en la actualidad ya no se puede hablar de una sola vertiente de la mexicanidad, sino de un movimiento muy heterogéneo, con antagonismos internos y, debido en buena medida a sus diferendos, cada vez más atomizado que articulado en su interior. Pero, a la vez, la mexicanidad es también un movimiento más conectado con diferentes circuitos, redes variadas que amplían sus significados y usos culturales. Esta nueva situación demanda abordar multiplicidad de concreciones con que hoy por hoy se interpretan, se practican y se usan las imágenes, símbolos, rituales y narrativas de la mexicanidad. Sin embargo, en su conjunto conforman una subcultura que permea a amplios sectores de la sociedad, y cuyo fundamento es un nativismo neotradicionalista que alimenta la práctica de múltiples actividades (la danza, las ceremonias en sitios arqueológicos, los rituales de inspiración prehispánica, la enseñanza de lenguas nativas, la interpretación de códices y monumentos, la terapéutica autóctona, por citar algunas) y diversos proyectos de restauración cultural. El espectro en el que se despliegan dichos proyectos neoindianistas va desde el nacionalismo radical y xenófobo (conocido como mexicanidad radical) hasta el espiritualismo new age más cosmopolita y ecléctico (conocido como nueva mexicanidad o neomexicanidad).

Habrà que agregar, ademàs, que la mexicanidad, aunque surge dentro de las pugnas por el patrimonio cultural prehispànico de la naciòn mexicana, y està cargado de referentes nacionalistas, desde hace un par de dècadas ha experimentado un proceso de transnacionalizaciòn, lo que, paradòjicamente, le imprime novedosos sentidos de universalizaciòn y de reesencializaciòn, ademàs de que su caràcter transnacional amplía su presencia en distintos circuitos y contribuye a su relocalizaciòn en contextos històricos culturales contrastantes con Mèxico. Este *dossier* està dedicado a explorar algunas de las facetas y de las vertientes mäs importantes de este movimiento, cuyo evidente impacto cultural suscita el mayor interès entre los antropólogos y el conjunto de los científicos sociales interesados en el estudio de la contemporaneidad y las nuevas configuraciones identitarias en el marco de la globalizaciòn y la postmodernidad.

En el primer trabajo, Francisco de la Peña nos ofrece un recuento del corpus profético que inspira a los adeptos al movimiento de la mexicanidad. Un conjunto de profecías que anticipan la llegada de un cambio radical que es anunciado de diversas formas (el fin de un ciclo cósmico y el comienzo de otro, el cumplimiento de un mandato, la apariciòn o la recuperaciòn de lugares y objetos sagrados, eventos naturales) y en donde se amalgaman múltiples utopías como la de la restauraciòn de la civilizaciòn autóctona o la creaciòn de un nuevo orden planetario ecopacifista y posttecnológico. Las profecías mäs o menos escatológicas, mäs o menos mesiánicas, pero cuya matriz simbólica es el fantasma ideológico de la sociedad sin falla estàn presentes dentro de las dos corrientes que caracterizan a este movimiento: la mexicanidad radical y la nueva mexicanidad.

Renée de la Torre, por su parte, aborda en su contribuciòn una de las actividades vertebrales para los seguidores de la mexicanidad, las danzas populares concheras que fueron resignificadas por la inspiraciòn azteca de principios de siglo xx. En el contexto de la globalizaciòn cultural y de la intensificaciòn de la movilidad simbólica, De la Torre plantea que estas danzas actualmente estàn siendo reinterpretadas por movimientos urbanos vinculados a la nueva mexicanidad que, inspirados en creencias new age, establecen vínculos entre los saberes de las civilizaciones prehispánicas, el catolicismo popular, la cultura popular urbana y la red planetaria conocida como religiosidad nueva era. Se analiza el caso de un grupo de danza azteca de Guadalajara, uno de los mäs antiguos de la ciudad, en donde pueden observarse las *interfaces* entre practicantes de la nueva mexicanidad, buscadores espirituales, católicos místicos, intelectuales, y danzantes populares de larga tradiciòn.

Lizette Campechano presenta en su trabajo lo que llama una netnografía, es decir, una investigación etnográfica sobre las redes, circuitos y páginas que sobre la mexicanidad existen en internet. Nos ofrece un análisis hermenéutico de internet que permite comparar los discursos, los estilos y las representaciones espaciales e identitarias con que se diferencian las dos corrientes de la mexicanidad: la mexicanidad radical, esencialista y fundamentalista, que tiende a cerrar el espacio y a restringir códigos comunicativos, y la nueva mexicanidad, hibridizante y ecléctica, que genera un espacio interactivo y ecuménico abierto a otras ideologías y espiritualidades.

En su contribución a nuestro *dossier*, Aldo Arias Yerena aborda la forma en que los grupos de la mexicanidad se han apropiado de la Danza del Sol, una de las manifestaciones más conocidas de la espiritualidad de los pueblos Lakota de Norteamérica (actualmente territorio de Estados Unidos). Se ofrece una reconstrucción histórica de la llegada y la apropiación que el movimiento Camino Rojo de la mexicanidad ha hecho de la Danza del Sol en México, y se expone y analiza el proceso de hibridación, relocalización y resignificación de esta tradición nativoamericana a partir de un estudio de caso: el del grupo Axixik Temaskalpuli, un *kalpulli* de la mexicanidad ubicado en Ajijic, poblado de la ribera del lago de Chapala (Jalisco), que practica también rituales sioux, y que es el segundo en antigüedad en el territorio mexicano en practicar la Danza del Sol.

Jesús García Medina y Cristina Gutiérrez Zúñiga nos presentan una reconstrucción histórica de dos asociaciones neoesotéricas que se han implantado en la ciudad de Guadalajara, la Gran Fraternidad Universal (GFU) y su derivación, la Mancomunidad de la América India Solar (MAIS). Se trata de dos grupos vinculados con la new age que entraron en conflicto a raíz del acercamiento de algunos miembros de la GFU a las tradiciones indígenas de América como parte de su búsqueda espiritual entre lo que concebían como civilizaciones ancestrales iniciáticas. Se muestra como la idealización de lo "indio" que alienta el grupo MAIS y entra en conflicto con los elementos ascéticos tomados de la espiritualidad oriental y con las representaciones locales de lo indio, profundamente estigmatizantes en el contexto de una ciudad como Guadalajara, que ha fundado su identidad en su carácter criollo, es decir, hispanizado.

La última contribución a este *dossier* es un trabajo de Vincent Basset, catedrático de la Universidad de Perpignan, que aborda el fenómeno del turismo místico y su relación con el neoindianismo. Entre el etnoturismo y la búsqueda de experiencias místicas, cada vez más viajeros extranjeros fascinados con los pueblos indígenas buscan acercarse a estas culturas a través de iniciaciones rituales ofrecidas no por los indígenas mismos, sino

por neochamanes de origen mestizo, miembros de los diversos grupos de la mexicanidad. Con base en un estudio de caso llevado a cabo en la reserva natural sagrada de Wirikuta en México, espacio de peregrinación de los wixaritari, o huicholes, se ofrece un análisis de las realidades y los riesgos de tales actividades turísticas y de las prácticas rituales que las acompañan, que tienden a sobreestimar la figura del indio y a erigirlo al rango de indio auténtico, redentor del hombre blanco. Se busca demostrar también que este fenómeno de redescubrimiento y de reapropiación del chamanismo representa para el turista una experiencia de comunicación transcultural que conlleva una transformación identitaria.

Los trabajos agrupados en este *dossier* nos aportan valiosos análisis de los distintos aspectos que conforman el universo del neoindianismo y la mexicanidad, fenómenos culturales que nos interrogan sobre las transformaciones y las derivas de las identidades colectivas en el horizonte de la globalización y la modernidad tardía. Esperamos que ellos constituyan un estímulo para la multiplicación de las investigaciones en estos ámbitos.

Profecías de la mexicanidad: entre el milenarismo nacionalista y la new age

Francisco de la Peña

Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH

RESUMEN: *Las profecías asociadas a la espera de un cambio radical de la sociedad son un componente destacado dentro del sistema de creencias de los grupos que integran el movimiento de la mexicanidad. A grandes rasgos, estas creencias se dividen en dos tipos: aquellas vinculadas a una ideología nacionalista nativista y revitalista, y aquellas asociadas al universo parareligioso de la new age. Si las primeras corresponden a las corrientes más radicales y populares del neoindianismo mexicanista, las segundas son compartidas por las agrupaciones más elitistas y eclécticas. En ambos casos, la llegada de una nueva época histórica, dominada por el ethos civilizatorio prehispánico o por una espiritualidad autóctona, es prevista bajo diferentes formas. En este trabajo se describen y se analizan algunas de estas profecías, mostrando los principios simbólicos que las ordenan, así como los fantasmas ideológicos en los que se soportan las posiciones subjetivas de las corrientes de este movimiento: la mexicanidad radical y la neomexicanidad.*

PALABRAS CLAVE: *profecías, milenarismo, nativismo, mexicanidad, new age, neoindianismo*

ABSTRACT: *The prophecies associated with awaiting a radical change in society are an important component within the belief system of the component groups that make up the Movement of Mexicanism. Broadly speaking, these beliefs are divided into two types: those linked with the nativist and revitalising nationalist ideology, and those associated with the para-religious universe of the new age. If the former belong to the most radical and popular Mexican neo-indianism, then the latter are shared by the most elitist and eclectic groups. In both cases, the arrival of the new historical age, dominated by the ethos of pre-Hispanic civilization, or a pre-Hispanic indigenous spirituality, is provided in two different forms. This paper describes and analyzes some of these prophecies, showing the order of the symbolic principles, as well as the ideological ghosts which support the subjective viewpoints of the different currents of this movement: radical Mexicanism and neo-Mexicanism.*

KEYWORDS: *prophecies, millennialism, nativism, Mexicanism, new age, neo-indianism*

INTRODUCCIÓN

Elementos esenciales en el interior de los movimientos nativistas y revitalistas son las tendencias milenaristas y el discurso profético. La creencia en el retorno a un pasado idealizado en el que la cultura nativa será restaurada, o en la llegada de una era que verá el renacimiento de la cultura ancestral, asociado en algunos casos a la presencia o a la acción de uno o varios líderes mesiánicos, está presente por doquier en el seno de esta clase de movimientos, lo mismo en Oceanía que en África, en América que en el medio o el lejano Oriente. Algunos de los movimientos nativistas y las utopías de los pueblos indios en México han sido objeto de investigaciones importantes [Gruzinski, 1985; Barabas, 2002]. En este texto, empero, nos ocuparemos menos de los movimientos indígenas que de los movimientos indianistas, y del lugar que en ellos tiene un cierto número de profecías que alimentan su imaginario utópico.

En el llamado “movimiento de la mexicanidad”, una de las manifestaciones más conocidas del indianismo en nuestro país, el corpus de profecías que preconizan la restauración de la civilización autóctona juega un rol estratégico en la creencia en la “autoridad de la tradición” que los líderes de este movimiento dicen representar.

Las diversas corrientes que integran el movimiento de la mexicanidad, conformado en su mayoría por mexicanos mestizos de origen urbano ávidos de reencontrarse con lo que consideran sus auténticas raíces, se caracterizan por la promoción de distintas actividades que tienen como finalidad despertar y revitalizar la civilización ancestral. La danza, las ceremonias y rituales de inspiración nativista, el aprendizaje de las lenguas originarias de nuestro país, el rescate de la terapéutica tradicional, la interpretación de códices o monumentos, la reescritura de la historia del país en una perspectiva nativista, son sólo algunas de las prácticas que llevan a cabo los activistas de este movimiento. En este sentido, el movimiento neindio en nuestro país, dada su compleja composición y la diversidad de las prácticas a que da lugar, puede ser analizado desde muy diversas aristas: históricas, políticas, económicas, psicológicas, religiosas. Pero en todos los casos, e independientemente de cuál o cuáles actividades sean privilegiadas por algún grupo en particular, las profecías ocupan un lugar destacado, permeando y legitimando estas prácticas.

Aunque muchos adeptos a las doctrinas mexicanistas no gustan hablar de profecías (un término que en su opinión suena demasiado “religioso” y asociado a la Iglesia) y prefieren referirse a ellas como “predicciones científicas” o “mandatos”, lo cierto es que, en gran medida, ellas constituyen un

fundamento destacado de la utopía mexicanista, un conjunto de creencias que justifica, explica y elabora ideológicamente la necesidad, tanto subjetiva como histórica, del renacimiento del mundo autóctono, y que le da legitimidad política al combate por esta causa. Describiremos en lo que sigue las principales profecías de la mexicanidad (recogidas a través del trabajo de terreno y de las investigaciones llevadas a cabo sobre este movimiento desde mediados de los noventa), muchas de las cuales conocen una amplia difusión dentro de las dos corrientes que atraviesan este movimiento, que hemos convenido en llamar *mexicanidad radical* y *nueva mexicanidad* [De la Peña, 2002]. Posteriormente, propondremos una breve interpretación de este corpus desde una perspectiva etnopsicoanalítica.

EL FANTASMA DE CUAUHTÉMOC

Entre las profecías más populares, destacan aquellas vinculadas a la figura de Cuauhtémoc, el último gobernante del imperio mexica. Dos de los personajes más importantes en el seno de la mexicanidad radical, la doctora Eulalia Guzmán y el licenciado Rodolfo Nieva, están relacionados con la promoción del culto a Cuauhtémoc dentro de este movimiento, un culto que se alimenta de diversas creencias que vinculan el retorno de Cuauhtémoc con el renacimiento de la cultura autóctona.

La señora Guzmán, arqueóloga y controvertida investigadora, está en el origen de la polémica suscitada por el descubrimiento de los restos que se atribuyen a Cuauhtémoc en 1949, en el pueblo de Ichcateopan, Guerrero. En esta polémica, uno de los argumentos que sirvieron a Guzmán para sostener la autenticidad de sus hallazgos fue la tradición oral de Ichcateopan que, según ella, se remontaba a la época prehispánica. Una de estas tradiciones, que explica la aparición de los restos de Cuauhtémoc, habla de la existencia de diez cartas vivas, es decir, de diez generaciones de celosos guardianes del secreto sobre la tumba de Cuauhtémoc, depositarios de la verdadera historia sobre la vida y la muerte de este personaje, y que son sus descendientes [Olivera de Bonfil, 1980].

El señor Salvador Rodríguez Juárez, quien dio a conocer el lugar en el que se encontraban enterrados los restos de Cuauhtémoc, era considerado por Guzmán y por los mexicanistas como el descendiente directo del último tlatoani azteca, y la última “carta viva” que había preservado el secreto sobre Cuauhtémoc y que le habían transmitido sus ancestros.

Según Rodríguez Juárez, la legendaria historia de su familia, digna de una novela, remontaba a la época de la conquista, y tenía su origen en una

esposa de Hernán Cortés, Catalina Juárez, y un príncipe chontal (pariente de Cuauhtémoc), que Cortés tomó por esclavo y envió a Cuba para que sirviera a su esposa. A la caída de Tenochtitlan, Cortés hizo venir a su esposa a México y descubrió que estaba encinta. Poco después, Cortés asesinó a su esposa, pero el padre del niño huyó con éste a su tierra de origen, el señorío chontal de Zompancuahtin, en el actual estado de Guerrero. Dicho niño, llamado Juan, daría inicio a la genealogía de los Juárez y a la tradición secreta sobre la historia de Cuauhtémoc, que sus descendientes preservaran hasta el siglo xx.

Según la historia “oficial”, cuando Cortés salió rumbo a las Hibueras (Honduras) para combatir la sublevación de uno de sus subalternos, llevaba consigo al tlatoani Cuauhtémoc. Acusándolo de una conspiración contra él, Cortés había ordenado la muerte de Cuauhtémoc, en un lugar situado en el actual estado de Tabasco. Sin embargo, según la historia de la familia Juárez, los restos de Cuauhtémoc habían sido trasladados en secreto hasta su lugar de nacimiento, en Ichcateopan, por algunos de sus más fieles servidores.

El confesor de Cuauhtémoc, fray Juan de Tecto, había sido asesinado por Cortés por no haber accedido a revelar lo que habló con el tlatoani azteca antes de su muerte. Fray Toribio de Benavente, conocido como Motolinia, fue nombrado por los franciscanos para investigar la suerte de Juan de Tecto, y sus pesquisas lo llevaron a Ichcateopan y a los restos de Cuauhtémoc. En 1529, Motolinia había inhumado los restos del héroe azteca para darles “cristiana sepultura”, grabando una placa en cobre y erigiendo una iglesia sobre el sepulcro, la actual iglesia de Santa María de la Asunción de Ichcateopan.

Después del entierro de los restos de Cuauhtémoc hecho por Motolinia, éste tomó a dos jóvenes chontales llamados Juan y Cruz para iniciarlos en la doctrina cristiana en la ciudad de Puebla. A su regreso a Ichcateopan, Juan era portador de un sobre y un relicario con un mensaje de Motolinia sobre los restos de Cuauhtémoc. A raíz de estos hechos, en torno a la tumba de Cuauhtémoc se había creado un grupo de ancianos, consejeros de Juan, y una “Guardia de los siglos”, que conservarían con el nombre de José Amado o Amado Amador, el sobre cerrado, el relicario y la tradición oral, que sería aprendida como una oración y transmitida al hijo primogénito de generación en generación.

Es así como Salvador Rodríguez Juárez, descendiente de las nueve “cartas vivas” y de la dinastía “Moctezuma-Chimalpopoca”, dice haber recibido en herencia los documentos, los objetos y la tradición oral sobre

Cauhtémoc, dándolos a conocer a la luz pública el 2 de febrero de 1949, junto con el presbítero de la iglesia de Ichcateopan, el señor David Salgado.

Con todo, la historia de la familia Juárez no sabría explicar el porqué de la revelación del lugar en el que se encontraron los restos de Cauhtémoc sin tomar en cuenta la existencia de un elemento profético. En efecto, el señor Rodríguez se decidió a revelar el lugar donde se encontraron los restos del tlatoani azteca a fin de que se cumpliera una profecía que hablaba de su regreso, profecía aparentemente escrita por Motolinia.

Transmitida de generación en generación, la profecía decía algo así como: “Cuando el rostro del señor Cauhtémoc aparezca en un valor de cinco, el tiempo habrá llegado” o “Si un día el rostro del señor Cauhtémoc aparece en un valor de cinco, digan que su cuerpo yace aquí”, y ésta se habría cumplido en 1949, año en el que apareció la imagen de Cauhtémoc en la moneda de cinco pesos. En este sentido, los hallazgos de Cauhtémoc han sido vistos por los mexicanistas no como un simple descubrimiento histórico o arqueológico, sino como un signo que anuncia la llegada de una nueva época. Una nueva época que, por lo demás, habría sido anunciada personalmente por Cauhtémoc.

En efecto, Rodolfo Nieva pretendía obedecer a una consigna que había proclamado el Consejo Supremo del Anáhuac a través del último gobernante azteca, Cauhtémoc, el 12 de agosto de 1521, día en que la ciudad de México-Tenochtitlan fue tomada por los españoles. Según Nieva, los llamados “guardianes de la tradición” se la habían revelado durante los años cincuenta. Desde entonces, la profecía ha sido largamente difundida dentro de los grupos de la mexicanidad, hasta convertirse en una suerte de manifiesto del movimiento.

La consigna, que es conocida como “consigna de la mexicanidad” o *mexicayotl*, y que es ampliamente reproducida y difundida entre los adeptos a este movimiento, dice lo siguiente:

Nuestro sol se ha puesto, nuestro sol se ha ocultado y nos ha dejado en la más total oscuridad. Pero sabemos que él se elevará de nuevo para iluminarnos. Mientras él permanezca ahí, en el Mictlan, debemos unirnos y ocultar en nuestro corazón todo lo que amamos. Ocultemos nuestros templos (teocaltin), nuestras escuelas (calmecah), nuestros terrenos de juego (telpochcaltin), nuestras casas del canto (cuicacaltin). Dejemos las calles desiertas y encerrémonos en nuestras casas, ahí estará nuestro teocaltin, nuestro calmecah, nuestro telpochcaltin y nuestra cuicacaltin. A partir de ahora y hasta que el nuevo sol aparezca. Los padres y las madres serán los maestros y los guías que llevarán de la mano a sus hijos mientras vivan. Que los padres y la madres no olviden jamás

decir a sus hijos lo que ha sido hasta hoy Anáhuac, protegida por los dioses y como resultado de las buenas costumbres y la buena educación que nuestros ancestros nos inculcaron con tanta perseverancia. Que no olviden tampoco decir a sus hijos cómo se elevará lo que un día será de nuevo Anáhuac, el país del nuevo sol.

Nieva afirmaba haber recibido esta consigna a través del señor Estanislao Ramírez, un ingeniero nativo del pueblo de Tláhuac y supuesto depositario de la consigna a través de la tradición oral. Pero, según otra versión, la consigna secreta había sido guardada por un anciano de nombre Atilano, del pueblo de San Lorenzo Tlacoyucan, lugar en el que todavía se tiene memoria de él, que la transmitió en náhuatl al señor Clemente Alvarado, octogenario de Santa Ana Tlacotenco, quien a su vez la comunicó al señor José González Rodríguez, vecino de Santa Cruz Acalpixcan.

En cualquier caso, la aparición de los restos de Cuauhtémoc y la consigna de Anáhuac se han convertido en dos de los principales motivos que alimentan la utopía mexicanista. Una curiosa variante de la creencia en el retorno de Cuauhtémoc es la que sostiene la señora Bernardina Green, dirigente de una agrupación mexicanista y quien se considera a sí misma como profetisa. Ella ha elaborado una versión a propósito de la imagen de la Virgen de Guadalupe, cuyo simbolismo interpreta según el código mexicanista.

Como es sabido, la colina del Tepeyac, donde la virgen hizo su aparición en los inicios de la época colonial, es el lugar donde en la antigüedad era celebrado el culto a Tonantzin Coatlicue, diosa de la tierra, de la muerte y de la fertilidad, y madre de Huitzilopochtli, dios tutelar de los aztecas. Desde su nacimiento, el culto guadalupano ha conservado este sustrato indígena y la imagen de la virgen ha sido considerada como un producto sincrético en el que se afirma tanto el triunfo del cristianismo como la resistencia indígena a la dominación.

Según la señora Green, la imagen de la virgen representa a una mujer indígena encinta y adormilada (su estado está indicado por unos brazaletes de conejo, símbolo de fertilidad, y por un lazo negro atado a su vientre), rodeada de rayos solares. Ella está de pie sobre una luna negra en cuarto menguante (símbolo femenino que reenvía a la tierra, la noche y la memoria) que sostiene un curioso ángel infantil con alas de águila. La imagen guadalupana alude a la espera de un salvador asociado a Cuauhtémoc, y la virgen sería la representación de la madre tierra (la patria mexicana) que duerme y que debe dar nacimiento a un redentor (el ángel con alas de águila) que será quien anuncie el Sexto Sol (la profecía que deriva de

la imagen de la virgen guadalupana tiene una estrecha relación con otra profecía mexicanista, la de “la mujer dormida debe dar a luz”, que comentaremos más adelante).

EL RETORNO DE QUETZALCÓATL

Entre las profecías más conocidas de la mexicanidad encontramos, al lado de las referidas a Cuauhtémoc, aquellas asociadas al retorno de Quetzalcóatl, inspiradas en la concepción prehispánica del tiempo. Se sabe que Quetzalcóatl era no sólo una deidad sino también un personaje histórico que nació en el pueblo de Amatlán, Morelos, en el año 843 (hemos visto que este pueblo es uno de los santuarios más importantes para los mexicanistas). Se considera también que el nombre de Quetzalcóatl era una suerte de título que simbolizaba el conocimiento, el poder político y religioso, y que pudieron haber existido diversos personajes históricos que lo llevaron.

Los mexicanistas afirman que, de acuerdo con el calendario azteca, existían dos grandes ciclos temporales que se sucedían entre sí, un macrociclo diurno de 678 años y un macrociclo nocturno de 468 años. Según esto, el macrociclo de 678 años, que comprendía a los 13 señores del día y estaba regido por Quetzalcóatl, comenzó en 843 (fecha en la que nació Ce-acatl Topiltzin Quetzalcóatl) y terminó en 1521 (fecha en que fue destruido el imperio mexica). Dicho ciclo fue sucedido por un macrociclo nocturno de 468 años, que comprendía a los nueve señores de la noche y estaba regido por Tezcatlipoca, y que culminó en 1989. Cada uno de los señores del cielo representaba un ciclo de 52 años, a cuyo término del cual se realizaba la ceremonia del fuego nuevo por medio de la cual se renovaba el universo así como el pacto que unía a los dioses con los hombres.

Según la mitología prehispánica, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca encarnaban la dualidad cósmica que oponía y al mismo tiempo unía al cielo y la tierra, el sol y la luna, la luz y la oscuridad, la inteligencia y la memoria. El combate entre ambos dioses, hermanos-enemigos y creadores de la humanidad, explica la sucesión de las diferentes eras y las diferentes civilizaciones en el mundo antiguo. Como, de acuerdo con la concepción del tiempo prehispánica, habían existido ya cuatro eras o soles, el Quinto Sol, aquel en el que nació y fue destruida la civilización azteca, para los mexicanistas debería iniciarse a partir de 1989 un nuevo ciclo diurno, el Sexto Sol regido por Quetzalcóatl.

Sin embargo, aunque, en teoría, en 1989 se termina la era de Tezcatlipoca y da inicio el Sexto Sol, la danza de las cifras se ha convertido en un

motivo de debates intensos entre los mexicanistas, quienes no se ponen de acuerdo sobre la fecha exacta y en particular sobre los “signos” que anuncian la llegada del Sexto Sol. Al igual que en la mayor parte de los movimientos profetistas, los grupos de la mexicanidad están marcados por un espíritu adventista atento a toda clase de eventos que puedan anunciar el fin del Quinto y el comienzo del Sexto Sol.

Para algunos, el Sexto Sol se inició en 1987, pues establecen su cálculo a partir de 1519, año en que llegó Cortés a México. Otros hacen comenzar el Sexto Sol en 1988, año en el que las elecciones por la presidencia de México vieron aparecer a un político que lleva el nombre del último gobernante azteca, Cuauhtémoc Cárdenas, o en 1996, año en que dicho político fue elegido gobernante de la capital de México y del antiguo Anáhuac, la ciudad de México-Tenochtitlan. Hay quienes sostienen que el Sexto Sol comenzó en el año 2000. Finalmente, hay quienes ven en el levantamiento armado de los indios mayas de Chiapas, en 1994, el signo más claro del nuevo sol de Quetzalcóatl.

En cualquier caso, la llegada del Sexto Sol es asumida como un hecho por casi todos los mexicanistas (independientemente del momento preciso en el que sitúen su inicio), y como el marco desde el cual los más diversos signos del renacimiento de la civilización autóctona adquieren todo su sentido.

DE SITIOS Y OBJETOS SAGRADOS

Existen otras creencias en la restauración de la cultura de Anáhuac asociadas a la reaparición de lugares o al retorno de ciertos objetos ligados al pasado prehispánico. Entre ellas destacan aquellas relativas al descubrimiento de Aztlán, la cuna mítica de los mexicas. Muchos miembros del movimiento de la mexicanidad piensan que tal lugar se encuentra en la isla de Mexcaltitán, en el estado de Nayarit. Mucho se ha especulado entre historiadores o arqueólogos sobre la semejanza que la traza de este pueblo insular tiene con la ciudad-isla de Tenochtitlan [Tibón, 1995].

Sin embargo, ha sido la decisión política de un gobernador de este estado atraído por las doctrinas mexicanistas, el señor Celso Delgado, la que transformó una simple coincidencia en una verdad histórica oficial. En efecto, Mezcaltitán fue declarada en 1986 como el asiento de la antigua Aztlán sin ningún fundamento serio y con un fin puramente comercial y turístico. Jérôme Monnet ha hecho el análisis crítico de este fenómeno de utilización política de un mito [Monnet, 1995]. Evidentemente, muchos

grupos de la mexicanidad han visto en esta decisión la confirmación de las profecías de restauración, y las concentraciones con fines rituales en la isla han aumentado considerablemente en los últimos años. La celebración oficial del primer encuentro de la mexicanidad en 1989 en esta isla demuestra hasta qué punto los políticos mexicanos alientan las actividades de los grupos de la mexicanidad.

Las excavaciones arqueológicas que condujeron al rescate de las ruinas del Templo Mayor, en 1978, en el centro de la ciudad de México, han tenido también un gran impacto en el imaginario mexicanista, y para no pocos la reaparición del más importante templo o Teocalli azteca es el signo más claro del renacimiento cultural que se avecina. El objeto más conocido encontrado en el transcurso de las excavaciones, el monolito de Coyolxauhqui, deidad lunar y hermana enemiga de Huitzilopochtli, se ha convertido en uno de los monumentos más venerados y motivo de toda clase de análisis e interpretaciones entre los mexicanistas, quienes le atribuyen los más heterogéneos significados.

Y la toma del Zócalo en 1982 por parte de los grupos de danza de inspiración prehispánica, un evento considerado capital por los adeptos del movimiento de la mexicanidad, ha hecho de este el lugar privilegiado para la realización de toda clase de ceremonias mexicanistas (frente a las ruinas del antiguo Templo Mayor), y el espacio en el que, dada su importancia turística, los más diversos grupos mexicanistas difunden sus ideales, hacen proselitismo y venden sus publicaciones. Por lo demás, la probable existencia de otros monumentos prehispánicos enterrados debajo de la catedral o en otros lugares del Zócalo de la ciudad, monumentos a los que se les atribuye la custodia de toda clase de misteriosos secretos sobre el pasado autóctono, alimentan las más diversas fantasías de restauración cultural entre los mexicanistas.

El retorno de objetos de origen prehispánico que se encuentran en distintos países extranjeros es otro rubro asociado a las profecías mexicanistas. Así, la donación del papa Juan Pablo II a México del *Códice Badiano* o la repatriación del *Códice Aubin*, o *Tonalamatl Aubin*, que estaba en la Biblioteca de París, han sido celebrados por los mexicanistas como importantes signos de restauración. Asimismo, la devolución del Pantli, o emblema-bandera de Anáhuac, que se encuentra en el Vaticano, es esperada como un signo anunciador del resurgimiento de Anáhuac.

Con todo, el objeto cuya repatriación despierta más expectativas entre los mexicanistas es el llamado penacho, o Quetzalcopilli, de Moctezuma, el máximo gobernante azteca a la llegada de los españoles, considerado por muchos como la corona de México. Uno de los activistas mexicanistas

más polémicos y mediatizados, llamado Xoconochtle, alienta la iniciativa de su solicitud al gobierno austríaco y reclama como suya esta causa, de la que afirma ser promotor desde 1986 no sólo en México sino también en Europa, donde es muy conocido. Xoconochtle, cuyo verdadero nombre es Antonio Gomora, se inició en la práctica de la danza mexicana como discípulo del general Felipe Aranda, y durante mucho tiempo fue guía de turistas en el Museo Nacional de Antropología. Partidario de la mexicanidad radical, Xoconochtle publicó en 1988 un libro (traducido también al alemán) titulado *Juicio a España. Testigos... Aztecas*, en el que defiende las ideas de autores como Rodolfo Nieva e Ignacio Romerovargas sobre el mundo prehispánico. Como ellos, niega la existencia de sacrificios humanos, afirma que los aztecas no tenían una concepción religiosa sino científica del universo, que las fuentes de la historiografía del mundo prehispánico están plagadas de calumnias, que el náhuatl es la lengua más armónica que existe, etc. [Xoconochtle, 1988; Romerovargas, 1995; Nieva, 1991].

Establecido en Europa desde hace muchos años, Xoconochtle, quien dice ser poliglota (afirma hablar el alemán, el inglés y el italiano, aparte del español y el náhuatl), promueve en este continente las doctrinas de la mexicanidad no sin cierto éxito. Él ha creado un grupo llamado Yancuicanáhuac, que radica en Austria y que se dedica a realizar ceremonias frente al Museo de Etnografía de Viena, así como a recabar firmas entre los austríacos a fin de hacer pasar a las cámaras la propuesta de devolución de la corona del gobernante azteca a México. Las danzas y los rituales que Xoconochtle y su grupo realizan frente al museo, demandando la devolución del penacho, forman ya parte del folklore local de esta ciudad.

En nombre de los indios de México, Xoconochtle ha encabezado diversas manifestaciones en Europa y ha participado en diversos foros internacionales sobre derechos culturales, con lo que ha logrado atraerse la simpatía de muchos europeos y la hostilidad de las autoridades (el 12 de octubre de 1993, a raíz de una manifestación dirigida por Xoconochtle, él y su grupo fueron objeto de una severa golpiza por parte de la policía austríaca).

Según Xoconochtle, Moctezuma habría regalado este penacho a Hernán Cortés, quien lo habría enviado al rey Carlos V, y afirma que el penacho original estaba completamente recubierto de oro (Cortés habría arrancado el metal precioso para convertirlo en barras, por lo que hoy día sólo puede apreciarse la belleza del trabajo plumario de este penacho). Xoconochtle y sus partidarios piensan que la restitución de este penacho será el signo del retorno de Moctezuma entre los mexicanos y del arribo del Sexto Sol. En todo caso, las acciones de Xoconochtle no han sido ineficaces.

En julio de 1996 el presidente austríaco propuso al gobierno mexicano la restitución del penacho. La idea era que se tratara de un regalo en agradecimiento por la oposición del gobierno mexicano a la ocupación de Austria por los alemanes durante la Segunda Guerra Mundial, y de un gesto de generosidad en el aniversario de los mil años de existencia de Austria. Desgraciadamente, la oposición del parlamento austriaco a esta iniciativa impidió su concretización, y lo más probable es que el penacho no sea devuelto en el futuro al gobierno mexicano.

EVENTOS ASTRONÓMICOS Y NATURALES COMO DESTINOS CÓSMICOS

En lo que concierne a los fenómenos naturales que los mexicanistas consideran como signos anunciadores de la restauración de la civilización autóctona, podríamos mencionar varios acontecimientos astronómicos, desde la alineación de los planetas que se suscitó en marzo de 1982 hasta el paso del cometa Halley en agosto de 1986, el acercamiento del asteroide Ícaro en 1988 o el eclipse lunar de 1993.

Un lugar especial ocupa el eclipse solar del 11 de julio de 1991, importante para los mexicanistas porque su trayectoria no sólo atravesó el continente americano desde el océano Pacífico hasta el océano Atlántico, sino porque el trayecto del eclipse, yendo desde Nayarit hasta la ciudad de México para continuar hacia Centroamérica, coincidió, según los militantes de la mexicanidad, con el recorrido histórico de los antiguos pueblos nahuas, desde Aztlán hasta México-Tenochtitlan.

Además, este eclipse coincidió con la conmemoración, 666 años después, de la fundación de México-Tenochtitlan, en julio de 1325, fecha en la que también hubo un eclipse total de sol. Por esta razón, las ceremonias conmemorativas de la peregrinación de los aztecas y de la creación de la capital de su imperio, confundidas con aquellas para recibir la llegada del Sexto Sol, se multiplicaron este día en muchos de los sitios por los que atravesó la sombra del eclipse (en particular en la ciudad de México y en las costas de Nayarit, estado en el que muchos mexicanistas creen que se encuentra localizada la mítica Aztlán).

Más recientemente, es sabido que existe una gran expectativa entre los grupos de la mexicanidad de inspiración mayista, aunque no sólo entre ellos, por lo que sucederá en el año 2012, ya que, de acuerdo con las cuentas del tiempo de los antiguos mayas, ese año termina un gran ciclo cósmico y da inicio otro, que para muchos constituirá una nueva era de grandes cambios. La llamada "profecía maya", la más popular profecía de la mexi-

canidad en nuestros días, ha sido objeto de toda clase de interpretaciones, y los libros, videos y programas televisivos sobre el tema se han multiplicado vertiginosamente conforme se acerca ese año. Los medios de comunicación y muchas figuras del espectáculo han hecho suya dicha profecía, promoviendo con ese motivo una suerte de espiritualidad mexicanista y new age que amalgama conciencia planetaria, ecologismo y pacifismo.

Junto a los fenómenos astronómicos, otros fenómenos naturales importantes para los mexicanistas son las erupciones volcánicas y los terremotos. Para muchos de ellos, el Sexto Sol comenzó en 1985, a partir del terremoto que asoló a la ciudad de México, pues el símbolo del Quinto Sol (Nahui-Ollin o 4-Movimiento) supone que el fin de este sol coincidiría con un fuerte terremoto. Otros han visto los signos del fin del Quinto Sol en la erupción del volcán Chichonal en el estado de Chiapas, en 1983, y, sobre todo, en la reciente reactivación del volcán Popocatepetl, volcán que ha generado en los últimos años una verdadera inflación del imaginario colectivo de los mexicanos. Los mitos asociados a la famosa pareja de volcanes, Iztaccíhuatl, la mujer blanca o “mujer dormida”, cuyo sueño eterno cuida su amante Popocatepetl, resurgen junto con los temores por el sorpresivo enojo del temperamental “Don Gregorio”, nombre con el cual es conocido el volcán Popocatepetl por los campesinos que habitan en sus faldas. [Glockner, 1996 ; Villa Roiz, 1997].

LA NUEVA MEXICANIDAD Y EL PROFETISMO NEW AGE

Para completar este recuento, nos referiremos ahora a las profecías sobre la restauración de la cultura prehispánica vinculadas a las doctrinas de la nueva mexicanidad, una corriente de este movimiento estrechamente ligada a la subcultura new age. Una creencia que subyace en las profecías de esta corriente es aquella que se refiere al nacimiento de una civilización antimaterialista e inspirada en valores “espirituales” a causa del cambio de la era de Piscis a la de Acuario.

Interpretada y asimilada al universo de la mexicanidad, esta creencia, que forma parte del arsenal de postulados de la new age, ha adquirido un fuerte acento indianista. La nueva civilización de la era de Acuario es vista como el resultado del despertar de las civilizaciones prehispánicas, y las profecías de inspiración prehispánica asociadas a los ciclos cósmicos (el retorno de Quetzalcóatl en México o el retorno de Pachacutec en Perú) se confunden en este contexto con el arribo de la era de Acuario. Las variantes de esta creencia son diversas, pero todas parten del principio de que el

cambio de eras ha acarreado el cambio de los centros depositarios de las energías cósmicas en nuestro planeta, desde el Tíbet hacia América Latina.

Según el venezolano Domingo Días Porta, portavoz en el interior de la nueva mexicanidad de las doctrinas de la Gran Fraternidad Universal (GFU) y de su creador, Serge Raynaud de la Ferriere, si en la era de Piscis dominó la polaridad Oriente-Occidente, en la era de Acuario lo hará la polaridad Norte-Sur. Por ello, si el Tíbet fue el centro de la más alta espiritualidad en la era de Piscis, actualmente las energías planetarias se están concentrando en la cordillera de los Andes, columna vertebral de la Tierra y región de donde nacerá una nueva civilización iniciático-indianista que se extenderá primero a todo el continente y después al mundo entero. La unión del norte y del sur es la principal tarea de los misioneros de la nueva era, que deben promover todas las actividades rituales necesarias para unificar a las culturas ancestrales del continente americano.

Para Ayocuan, un personaje clave en el nacimiento de las doctrinas neomexicanistas, las energías cósmicas se concentran no en la cordillera de los Andes sino en México, país que está llamado a ser la cuna de la nueva civilización. Ayocuan, pseudónimo con el que un escritor (del que no es muy clara la identidad) publicó un muy popular libro de tema mexicanista titulado *La Mujer Dormida debe dar a luz*, en la década de los años setenta, recurre a una supuesta profecía tibetana para afirmar que a partir de 1982, año en el que México alcanzó una población de 70 millones de habitantes, se han creado las condiciones para el nacimiento de la nueva civilización, nacimiento representado con la metáfora del parto de "la mujer dormida", que no es otra sino el volcán Iztaccíhuatl, cuyo parto consiste en el despertar de la conciencia autóctona entre los mexicanos.

Arturo Velasco Piña, por su parte, ha creado a *Regina*, título de una novela muy exitosa y personaje literario que se ha convertido en objeto de culto entre los adeptos de la nueva mexicanidad. En dicha novela, en torno al personaje de Regina se amalgaman la idea de la era de Acuario con la profecía tibetana de Ayocuan y con el mito político de 1968, dotando al imaginario mexicanista de un poderoso símbolo. Hábilmente, Velasco Piña, ideólogo y líder de una corriente importante en el seno de la nueva mexicanidad, reescribe la historia del movimiento estudiantil del 68 hasta transformar a éste en un movimiento milenarista y nativista, un movimiento creado y dirigido por su personaje, al que atribuye poderes sagrados y una misión divina. Regina es a la vez la misionera de la era de Acuario, la encarnación de Cuauhtémoc, la depositaria de la sabiduría tibetana y la guía espiritual del movimiento del 68 en el país, cuya finalidad

ha sido menos la democratización de un régimen autoritario que el despertar de la “mexicanidad” y el renacimiento de los valores autóctonos.

Otras profecías neomexicanistas se relacionan con la civilización maya, que junto con la azteca o mexica es el fundamento del nativismo de este movimiento. En su versión de la llegada del nuevo sol, José Argüelles, autor de origen México-norteamericano, del *bestseller El factor maya*, propone una interpretación de las cuentas del tiempo cósmico entre los antiguos mayas, concluyendo que el “quinto mundo”, que se confunde fácilmente con la era de Acuario o la nueva era, ha sido anunciado por los calendarios mayas, y comenzará en 2012. Según Argüelles, el calendario sagrado maya era una matriz galáctica, más que planetaria, que permitía registrar la información que a través de los ciclos de las manchas solares llega a la tierra desde las Pléyades. Este indicador galáctico no sólo permite comunicarnos con la inteligencia cósmica; también explica los ciclos civilizatorios de la humanidad, que se producen por la resonancia mórfica que vincula a la tierra con la galaxia. De ahí que las cuentas astronómicas mayas se extiendan por miles de años y que, de acuerdo con el último gran ciclo cósmico (que consta de 5 125 años divididos en 13 baktunes) que se inició en 3113 aC, éste terminará en 2012. En el tránsito a este nuevo ciclo, 1987 y 1992 han sido años claves, por lo que Argüelles y sus seguidores han organizado las llamadas convergencias armónicas, concentraciones masivas en los más diversos sitios prehispánicos del país, con el fin de permitir que la tierra y nuestro sistema solar entren en resonancia armónica con la “inteligencia” galáctica, o Hunab Ku. La convergencia armónica, según Argüelles, llevará a la humanidad a ingresar a una civilización posttecnológica, ecológica y planetaria, inspirada en el ejemplo de los antiguos mayas.

Por su parte, Humbatz Men, cercano a la GFU y uno de los más conocidos representantes de la mayafilia en el interior de la mexicanidad, recurre a la tesis según la cual los iniciados mayas recorrieron la India y el Tíbet hace dos mil años, en la búsqueda de conocimiento, y hace referencia a una profecía según la cual “el pueblo maya se despertará cuando arriben unos seres vestidos con hábitos del color del sol”, en alusión a los lamas tibetanos que han visitado México y han participado en distintas ceremonias organizadas por los mexicanistas. La combinación de nativismo y orientalismo es un rasgo presente en el discurso de la nueva mexicanidad, que ha justificado los intercambios con los monjes budistas tibetanos y con el Dalai Lama, quienes han visitado nuestro país en varias ocasiones para participar en ceremonias conjuntas con los grupos de la nueva mexicanidad.

Alberto Ruz, hijo del célebre arqueólogo Alberto Ruz Lohier, es un destacado activista de la nueva mexicanidad, quien, después de un largo

itinerario en búsqueda de espiritualidad, se incorpora a una agrupación indianista llamada Los Guerreros del Arcoiris, nombre que alude a una profecía que se encuentra presente en un mito que supuestamente existe en la mayoría de las culturas autóctonas. Dicho mito habla de la aparición de un ejército de guerreros impulsados por el amor y cuya misión será curar y salvar a la madre Tierra cuando ésta sea amenazada con la destrucción por parte de los hombres. Los guerreros del arcoiris constituyen una tribu internacional cuya misión es la difusión de todos los mensajes de paz, las profecías y la sabiduría de las culturas ancestrales, a fin de crear la ecotopía, una nueva cultura planetaria basada en una relación armónica y pacífica con la naturaleza, que evite la destrucción del planeta.

FANTASÍA IDEOLÓGICA Y SUTURA SIMBÓLICA

La diversidad de profecías sobre el renacimiento de la cultura prehispánica nos demuestran que la espera milenarista y en algunos casos mesiánica son componentes muy destacados del imaginario mexicanista. Sin duda, los elementos escatológicos y adventistas están presentes de diversas formas en el movimiento mexicanista. La espera de una nueva civilización o una nueva era, la obsesión por los cálculos del tiempo o por los signos que anuncian su llegada, los arquetipos del Paraíso perdido, la Edad de Oro o el Reino milenario, el igualitarismo y la transformación integral de la sociedad, la llegada o el retorno de un redentor o guía espiritual, así como el medio carismático que favorece su transmisión, todos estos motivos son recurrentes en el imaginario profético que permea al movimiento de la mexicanidad.

En este sentido, la mexicanidad puede ser vista como un movimiento nativista con un fuerte acento milenarista y mesiánico, nativismo que podríamos concebir, siguiendo dos definiciones clásicas, como una “acción colectiva motivada por el deseo de restaurar una conciencia de grupo comprometida por la presencia de una cultura extranjera, gracias a la evidencia masiva de un aporte cultural propio”, o en la definición clásica de Linton, como una “tentativa consciente y organizada de parte de los miembros de una sociedad para reactualizar o perpetuar ciertos aspectos determinados de su cultura, según la idea que se hacen de ellos” [Muhlmann, 1968:15].

Con todo, se trata de un nativismo sui géneris y complejo. Sui géneris porque su corpus profético no sólo es nacionalista, ya que reenvía a un proyecto a la vez nacionalista y planetario, a un imaginario que, apelando a lo autóctono, aspira a transformar radicalmente el perfil espiritual, cultural y político de México, pero también del mundo. Complejo, porque se trata de

un nativismo que no sólo se nutre de las esperanzas milenaristas, pues no es ajeno al utopismo moderno y a las ideologías revolucionarias, con su tendencia a la invención racional, el cálculo y la planificación de un nuevo orden.

En este sentido, el corpus profético de la mexicanidad, así como las cosmologías individuales que inspira y de las que es el resultado, nos invitan a distinguir en el seno del universo mexicanista la presencia tanto de un milenarismo religioso, inminentista y disruptivo, como de un milenarismo secular, inmanentista y evolutivo, es decir, la coexistencia en su interior tanto de un milenarismo utopista como de un utopismo milenarista [Desroche, 1973:184]

En cualquier caso, desde una perspectiva etnopsicoanalítica, se puede constatar que el fantasma ideológico que anima el sueño del retorno de un pasado idealizado o la creación de un nuevo mundo inspirado en la civilización prehispánica, es el de la sociedad sin falla. Como afirma Žižek, la apuesta del fantasma ideológico es, en efecto, construir la imagen de una sociedad sin escisión, de ahí que su forma fundamental sea la de la sociedad orgánica. Fantasma del vínculo armónico (con la naturaleza, entre los hombres), de la relación social sin falta, del equilibrio y la sabia distribución de los recursos, de la pacífica convivencia exenta de cualquier clase de violencia (entre hombres y mujeres, entre generaciones, entre pueblos).

Si, como sostiene Lacan, el fantasma neurótico pretende negar la castración y la falta-en-ser; es decir, si pretende rechazar la no-relación sexual, el fantasma ideológico apunta a reprimir la no-relación social, el malestar en la cultura que es el correlato de la inscripción del hombre en el orden simbólico. Fantasma que, en el contexto del imaginario de la mexicanidad, sólo puede manifestarse proyectado en un idílico pasado ancestral o sobreviviendo y abriéndose paso en el presente gracias a la memoria genética, los arquetipos arcaicos o la herencia filogenética [Žižek, 1993].

La operación de sutura simbólica que vehicula el ideal profético es, en este sentido, el mecanismo ideológico por antonomasia del que se vale el relato escatológico para capturar la imaginación de sus adeptos, prometiéndoles un acceso privilegiado al goce de *Das Ding*, de *La Cosa* nacional. Porque *La Cosa* freudiana, objeto original que sólo en tanto perdido ejerce sus efectos, Otro materno evocador de la fusión simbiótica con el todo, causa ausente que alimenta los deseos, apunta aquí a lo real de la nación, a lo auténticamente mexicano, a aquello que el fantasma profético promete a los hombres.

BIBLIOGRAFÍA

Barabas, Alicia

2002 *Utopías indias. Movimientos socioreligiosos en México*, México, Plaza y Valdés.

Desroche, Henry

1973 *Sociologie de l'espérance*, París, Calmann-Lévy.

Glockner, Julio

1996 *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl y el Iztaccíhuatl*, México, Editorial Grijalbo.

Gruzinski, Serge

1985 *Les Hommes-Dieux du Mexique. Pouvoir indigène et domination coloniale, XVII e XVIII siècle*, París, Editions des Archives Contemporaines.

Monnet, Jerome

1995 "Mezcaltitlan, territoire de l'identité mexicaine. La creation d'un mythe d'origine", en Paul Claval (ed.), *Etnogeographies*, París, L'Harmattan.

Muhlmann, Ernest

1968 *Messianismes revolutionnaires du thiers monde*, París, Gallimard.

Nieva, María del Carmen

1991 *Mexicayotl. Filosofía nahua*.

Olivera de Bonfil, Alicia

1980 *La tradición oral sobre Cuauhtémoc*, México, UNAM.

Peña, Francisco de la

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

Romero Vargas, Ignacio

1995 *Organización política de los pueblos de Anáhuac*, México, Anahuacayotl.

Tibón, Gutiérrez

1995 *Historia del nombre y la fundación de México*, México, FCE.

Villa Roiz

1997 *Popocatepetl. Mitos, ciencia y cultura*, México, Plaza y Valdés.

Xokonoschtletl Gómora

1988 *Juicio a España. Testigo aztecas*, México, Editorial Tlamatin.

Žižek, Slavoj

1993 *L'intraitable. Psychanalyse, politique et culture de masse*, París, Anthropos.

Las danzas aztecas en la nueva era. Estudio de caso en Guadalajara

Renée de la Torre

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores
en Antropología Social-Occidente

RESUMEN: *Las tradiciones dancísticas religiosas son expresión del sincretismo religioso, donde se disputa la relación entre el sentido de lo indígena, lo mestizo, y el catolicismo criollo. No obstante, en el contexto de la globalización cultural y de la intensificación de movilidad simbólica, estas danzas están siendo reinterpretadas por movimientos urbanos de neomexicanidad que, inspirados en novedosas creencias de tipo new age, establecen vínculos entre los saberes de las civilizaciones prehispánicas, el catolicismo popular, la cultura popular urbana y una red planetaria conocida como religiosidad nueva era. Se analiza un caso de estudio basado en un grupo de danza azteca de Guadalajara, que es uno de los más antiguos de la ciudad, pero que, a la vez, es el lugar donde ocurren las interfaces entre practicantes de la neomexicanidad regina, buscadores espirituales, católicos místicos, intelectuales, y danzantes populares de larga tradición.*

PALABRAS CLAVE: *danzas rituales concheras, neomexicanidad, espiritualidad new age, sincretismo, tradición*

ABSTRACT: *Religious dance traditions are an expression of religious syncretism in which the relationship between the indigenous, mixed blood and Creole Catholicism groups are disputed. However, in the context of cultural globalization and the intensification of symbolic mobility, these dances are being reinterpreted by urban neo-Mexicanism movements that inspired innovative New-Age type beliefs, establishing links between the pre-Hispanic civilizations, popular Catholicism, popular urban culture and a global network known as New-Age religion. We analyze a case study of an Aztec dance group from Guadalajara, which is one of the oldest groups in the city and acts as an interface for the practitioners of neo-Mexicanism, spiritual seekers, Catholic mystics, intellectuals and for the popular dance traditions.*

KEYWORDS: *ritual shell dances, neo-Mexicanism, New-Age spiritualism, syncretism, tradition*

INTRODUCCIÓN

La danza azteca, como la conocemos hoy, nace del conflicto propiciado por el enfrentamiento y el encuentro entre dos civilizaciones: la mexicana nativa y la hispana católica:

La sobrevivencia de esta manifestación religiosa es un fenómeno especial que ha llegado a nuestros días gracias a la visión de los antiguos danzantes, quienes supieron readaptarla formalmente al catolicismo, tomando los elementos que les eran comunes, cambiando el nombre de las antiguas divinidades y las letras de los cantos, pero tratando siempre de mantener las etapas del ritual y sus objetivos [Zavala, 1990:8].

Más allá de los impulsos esencializadores de los mexicanistas, la danza es sincrética, pues ahí se entretajan dos largas historias que corrían en paralelo: las raíces prehispánicas y étnicas que tenían un sentido nodal dentro de la cultura, pues abarcaba tanto los aspectos militares, religiosos, de salud, como de organización social [Sten, 1990], y la danza de conquista, con la que los españoles relataban el mito fundacional del triunfo del catolicismo hispano sobre sus contendientes “primero los moros y después los indios” [Warman, 1972].

Pero aunque la danza ha jugado un papel preponderante en el mantenimiento de la memoria y de la cultura de los antepasados, la identidad que ahí se expresa no es sólo una entelequia abstracta que avance con la mira del eterno retorno al origen del mexicano, sino que es una realidad dinámica, cuya capacidad sincrética le permite adaptarse y dar respuesta al incierto devenir sociocultural contemporáneo. Hoy día, la danza azteca es un espacio de intersección sincrética donde no sólo se encuentran las raíces autótonas, con el catolicismo hispánico, sino que también experimenta la hibridación propia de la reelaboración simbólica a cargo de buscadores espirituales cosmopolitas que buscan en las tradiciones raíces, certezas y anclajes sociales para habitar, practicar y dotar de sentido de continuidad su trayectoria en el mundo actual.

Estas identidades emergentes, que analizaremos mediante el seguimiento de trayectorias de “buscadores espirituales” inspirados en la sensibilidad new age, se caracterizan por ser portadores de una cultura *prefigurativa*¹ que,

¹ Las culturas *prefigurativas* son características del mundo contemporáneo, debido al descentramiento en la transmisión de la cultura provocada por las tecnologías de la información y la intensificación de flujos globales, que contribuyen a desenraizar a los pobladores de sus contextos culturales, generando culturas que sufren de la ruptura

de acuerdo con Margaret Mead, se define como una cultura huérfana, que nace en la celeridad del cambio y la incertidumbre provocada por un mundo desconocido. Pero, paradójicamente, es el mismo devenir incierto de quienes buscan un lugar y un tiempo para habitar y practicar este mundo actual el que los impulsa a reapropiarse linajes creyentes (aunque de manera imaginada) y a reestablecer anclajes con las tradiciones valoradas por ellos mismos como “ancestrales”, por considerarlas fuente de continuidad con la historia y la tradición. En estas búsquedas se da el entrecruce entre culturas *prefigurativas* y culturas *postfigurativas*, entendidas estas últimas como aquellas que se transmiten -vía herencia- de generación en generación, que encierran un compromiso, exigen una filiación y asignan una posición y un rol a la identidad individual, que deberá asumir el sujeto desde que nace hasta su muerte [Mead, 1997]. En este trabajo, describiré las características que nos permiten identificar a la tradición de la danza azteca como un remanente actual de cultura postfigurativa. Y posteriormente describiré las características de un grupo de “reginos” de la ciudad de Guadalajara, como representativo de la cultura prefigurativa. Lo que me interesa destacar no es la inmovilidad o rigidez de las raíces culturales mantenidas en la danza, sino más bien la figura de “raíces en movimiento” [Argyridis *et al.*, 2008], donde, al tiempo que logran el mantenimiento del linaje cultural, son también lo suficientemente flexibles para encauzar novedosas resignificaciones que incluso translocalizan y relocalizan a las culturas más tradicionales. Como lo ha señalado Jesús Martín Barbero:

Hasta hace muy poco decir identidad era hablar de raíces, de raigambre, territorio, y de tiempo largo, de memoria simbólicamente densa [...] pero decir identidad hoy implica —si no queremos condenarla al limbo de una tradición desconectada de las mutaciones perspectivas y expresivas del presente— hablar de redes y flujos, de migraciones y movi­lidades, de instantaneidad y de desanclaje [Martín, 2003:21].

Este entrecruce entre raíces culturales ancladas en la tradición popular (modelo ideal postfigurativo) con nuevos movimientos culturales (modelo ideal de portadores de cultura prefigurativa) ocurre con dos movimientos que transversalizan la organización y el sentido histórico del movimiento conchero o azteca. Por un lado, está el movimiento restauracionista de la

de la transmisión de la memoria y de la incapacidad comunicativa y reproductiva de la experiencia de sus antecesores [Mead, 1997].

mexicanidad, que busca el rescate de la civilización pasada, idealizando el pasado prehispánico, la superioridad racial, y el carácter civilizatorio superior de los aztecas. 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 (De la Peña, 2001). Por otro lado, están los movimientos de tipo *neomexicanista*, caracterizados así porque, además de aceptar el sincretismo de la religiosidad popular, lo resignifican con base en una matriz espiritual conocida como new age, basada en la recomposición ecléctica de retazos de diversas tradiciones sagradas a nivel planetario [De la Torre y Guitérrez, 2011]. Solamente que, por cuestión de espacio, en este artículo sólo describiré la interacción de un grupo tradicional azteca con un grupo de “regino” representante de la neomexicanidad.

Para los fines analíticos de este trabajo, entenderé el new age (o nueva era) no como un conjunto de contenidos específicos, sino como una matriz de sentido que resemantiza las prácticas rituales dentro de un sentido holístico, que vincula lo particular con el todo. Este movimiento guarda además un carácter esotérico, que lo lleva al rescate de las sabidurías, energías y fuerzas que se ocultan bajo los mantos de la tradición indígena (centros arqueológicos, danzas, símbolos, rituales, ancianos indígenas, chamanismo, herbolaria, etc.). En el movimiento neomexicanista se comparte la creencia new age de que se está viviendo la Era de Acuario, en la cual México es un punto central (chakra), para reactivar las fuerzas cósmicas que permitan salvar al planeta.²

ASPECTOS METODOLÓGICOS

Responder a la pregunta sobre la identidad de un grupo específico de danza azteca en la actualidad, requiere de una metodología que permita trazar distintos niveles y contenidos de identificación que se entrecruzan en un mismo grupo, y que dotan de diversos significados a una misma práctica ritual (Argyridis y De la Torre, 2007). Es por ello que, más que realizar un análisis grupal con demarcaciones y fronteras fijas, atenderé el proceso de transversalización que las concepciones de la neomexicanidad

² Un mayor desarrollo sobre el movimiento de la mexicanidad puede consultarse en De la Peña, 2002, y sobre la historia de la danza conchera y su hibridación con la mexicanidad y el new age [v. González Torres, 2006].

están teniendo sobre un complejo organizacional tradicional como lo es la danza azteca.

Para efectos de análisis, consideraré a la mesa de danza como una institución transversalizada [Guattari, 1976]: a la vez históricamente estructurada, pero en continua reestructuración y resemantización, debido a que es constantemente atravesada por múltiples matrices de sentido y de identificación. Es una tradición ritual practicada por actores que tienen marcos de representación y pertenencia diferentes e incluso ajenos a la propia institución, pero que al practicarla cotidianamente le imprimen nuevos sentidos culturales; es decir, nuevos significados con los que resignifican las prácticas y sus normas. Además, el que los actores participen en distintos circuitos contribuye a ampliar las relaciones del grupo de danza con múltiples redes a través de las cuales ocurre tanto la translocalización de lo autóctono como la relocalización de los aspectos culturales exógenos. Bajo la perspectiva del análisis de la transversalidad, este trabajo se basará en describir y comparar las lógicas, temporalidades y formas de organización diferentes que coinciden en una misma tradición, pero que a la vez la posicionan en entramados (redes que conforman circuitos) que están atravesando y reconfigurando la identidad y la función sociocultural de un mismo grupo de danza: el Grupo Ritual Azteca Hermanos Plascencia. La finalidad de este análisis se puede sintetizar de la siguiente manera: ir desenmarañando la madeja de niveles de apropiación, representación, pertenencia y significación de los sentidos actuales de una misma práctica ritual: la danza azteca.

LOS GUARDIANES DE LA TRADICIÓN: HISTORIA Y ORGANIZACIÓN DEL GRUPO RITUAL HERMANOS PLASCENCIA

*Hermanos Plascencia de Guadalajara
Sangre y descendencia que el ritual dejara
(letra de alabanza)*

En este apartado describiremos algunos rasgos que nos permiten caracterizar al Grupo Ritual Azteca Hermanos Plascencia como representativo del modelo ideal de cultura postfigurativa, cuyos rasgos son el peso del pasado sobre el presente, la reproducción de la costumbre, los roles preasignados, la herencia de la transmisión y del mantenimiento de la tradición en cada acto y símbolo, la estructura jerárquica estratificada, la afiliación por nacimiento y no por elección, y su vocación, más tendiente a la permanencia que a los cambios.

El grupo a estudiar fue fundado por Juan Plascencia (el hermano mayor de esta familia de danzantes) quien se inició danzando en un grupo de “conquista”; después se integró a un grupo sonajeros y, posteriormente, en 1936, fundó el Grupo Concheros de Jalisco.³ Cuenta Rosendo Plascencia que los conquistó a la tradición conchera un señor que venía de San Francisco del Rincón, Guanajuato. Desde entonces los cinco hermanos (Juan, Celia, el Chato, Tello y Rosendo) han mantenido la continuidad y la tradición del grupo de danza Hermanos Plascencia. Actualmente, sólo vive Rosendo (Chendo), quien es el capitán del grupo.

Este grupo goza de amplio prestigio entre la tradición conchera-azteca, ya que fue fundado por dos capitanes reconocidos por su grado y por su antigüedad en la tradición, el capitán José Natividad Reyna (originario de San Francisco del Rincón, Guanajuato) y Manuel Pineda (capitán de la ciudad de México, a quien se le reconoce la introducción de la estética azteca).⁴ En 1944 se le levantó su estandarte. Es así como el Grupo de los Hermanos Plascencia nace dentro del movimiento de la tradición, y desde su nacimiento se integran a la Corporación Red, Unión y Conquista, que funciona como una hermandad ritual, mediante rituales de compadrazgo (entre ellos se saludan como “compadritos”), que mantiene reciprocidad ritual para las fiestas de cada grupo. Este procedimiento, conocido como “conquista”, habilita el mantenimiento y reproducción de la tradición, e inscribe a los grupos dentro de un linaje dancístico, que mantiene una estructura jerárquica y hereditaria [González, 1996, y González Torres, 2006]. De hecho, la familia Plascencia es valorada como una dinastía dentro de la tradición azteca.

El estandarte de cada grupo, al cual valoran como “reliquia”, es un símbolo de autenticación, pues en él se inscriben la fecha, el lugar de fundación, el santo patrón de su mesa, así como el nombre de los capitanes de quienes son descendientes. De esta manera, los grupos construyen su pertenencia a un linaje ritual, a la vez que en su interior mantienen una

³ En ese tiempo, dos eran las tradiciones dancísticas presentes en Guadalajara y vinculadas a la romería de la Virgen de Zapopan. Las danzas de conquista, que con coloquios representaban las batallas épicas de la conquista cristiana sobre los indígenas, y los sonajeros (reconocida así por el uso de sonajas) y que recrean morismas. Esta tradición regional dancística se practica en el sur de Jalisco, en Tuxpan. Con el tiempo, la mayoría de esos grupos fueron reconvertidos en concheros y aztecas [v. Torre, 2009].

⁴ En trabajos anteriores he desarrollado el tema del proceso de aztequización de las danzas rituales, que fueron reconstruidos con base en historia oral de la familia Pineda, y con el análisis de un álbum de foto de la misma familia (v. Torre, 2006 y 2008).

estructura estratificada y, por el otro, transmiten la memoria oral de la tradición, dancística de generación en generación. A fin de preservar la tradición, todo grupo se compromete a actuar en conformidad con un estricto reglamento ritual. Este compromiso va más allá de la vida misma del *General* (el jefe del grupo), pues éste está comprometido a darle continuidad a la tradición mediante la herencia de la palabra, que puede ser a un miembro de la familia (por lo general a un hombre) o a un danzante cuyos méritos lo acrediten como heredero.

Aunque no hay unanimidad con respecto al origen de la tradición conchera, los miembros de este grupo la sitúan en el mito fundacional de Querétaro, según el cual, en 1531, en el cerro de Sangremal, tras representar un simulacro de batalla entre indígenas otomies y chichimecas y los conquistadores españoles, se logró la “pacificación” [Zavala, 1985:14]. Según José Cruz, uno de los danzantes aztecas (que cada año asiste a la romería de Zapopan con los Hermanos Plascencia, él es descendiente directo del indio Conín, quien encabezó la batalla de Sangremal), los símbolos dominantes del ritual conchero provienen de este episodio fundacional [entrevista personal, Zapopan, 12 de octubre de 2005].

Uno de ellos es la exclamación “Él es Dios”, la cual se remite a la expresión que los chichimecas usaron para rendirse ante santo Santiago, y dar por terminada la batalla sangrienta de Sangremal. El grito de Él es Dios es, hasta nuestros días, una marca distintiva de los grupos concheros y aztecas. Se usa para iniciar la danza, y también al final de cada son se hace una reverencia (medio hincado en el suelo, o con las manos hacia arriba) y se saluda con: “Él es Dios”. No se puede ser danzante sin saber usar debidamente la palabra: “Él es Dios”, pues ésta acompaña las posibilidades de comunicación, de autoridad del hablante y de veneración hacia las deidades y símbolos sagrados en la danza.

Otro símbolo que se mantiene desde el mito de origen hasta nuestros días es la presencia constante del símbolo de la cruz en los rituales. El mito de origen señala que después de la batalla, los indios pidieron se colocara una cruz en medio del cerro para recordar la sangre derramada, y no volver a pelear. La cruz, para los indígenas, era un símbolo muy potente dentro de la cosmovisión prehispánica, pues representaba a los dioses de aire, los cuatro puntos cardinales, de las cuatro eras de la creación, de los cuatro elementos vitales, para evocar a los antiguos dioses del viento y de la tormenta: Nahui Ehécatl y Quetzálcoatl Ehécatl [González, 1996:217]. Para los danzantes aztecas y concheros, la cruz es un símbolo sincrético, que expresa tanto la cristiandad, como la cruz-ollín. Los aztecas “devocionales” le dan más peso al contenido cristiano, mientras que los mexicanistas resaltan

más el simbolismo azteca. Y entre estos dos extremos existe una variedad de interpretaciones sincréticas donde cohabitan distintas combinaciones de las dos raíces que conforman la síntesis del símbolo. Este símbolo tiene una presencia tanto en las danzas como en las alabanzas. Por ejemplo, cada danza se inicia con un saludo a los cuatro vientos; para pedir permiso a la madre tierra. Es, además, parte central de los ritos de velación donde levantan el Santo Xúchitl (este rito, que hace recordar los ritos más antiguos de los indígenas, se acostumbra realizar en ocasiones especiales, como son los rituales funerarios de algún destacado danzante o en la velación que se realiza para pedir protección a las ánimas para la jornada de danzas).

Desde su fundación se mantiene también otro símbolo ambivalente: el Santo Santiago, quien durante la conquista fue el santo intercesor de los conquistadores, reconocido como el “mata-moros” y, posteriormente, como “mata-indios”, y que fue reinterpretado por los concheros indígenas como Quetzalcóatl (gracias a sus rasgos: barbado y de tez blanca), e incorporado por los concheros como su santo patrón, resignificado como el “Señor de los Cuatro vientos”.

CADA GRUPO SE RIGE COMO UN EJÉRCITO: ESTRUCTURA, REGLAMENTO Y ORGANIZACIÓN INTERNA

Rosendo, conocido como “jefe Chendo”, es el general de un ejército de danzantes (soldados) que ha dedicado su vida a conquistar corazones para la danza y a mantener viva una tradición devocional. Chendo empezó a bailar cuando tenía tres años de edad, y desde 1960 es dirigente de la compañía de danza Hermanos Plascencia, por lo que actualmente tiene 44 años dirigiendo danza. Sus papás no fueron danzantes, pero fueron quienes dirigieron y formaron el Grupo Ritual Azteca. Todos sus hijos son danzantes y varios de ellos ya recibieron el grado de capitanes, formando la segunda generación de danzantes. Sus nietos, la tercera generación, también están bailando. Los miembros originarios del grupo (alrededor de 150) son personas que podríamos caracterizar como habitantes de barrio, la mayoría son obreros o comerciantes informales, y practican la danza como parte de su vivencia y compromiso con el catolicismo popular, en especial como una práctica votiva a la Virgen de Zapopan.

La familia Plascencia, al igual que la mayoría de los grupos aztecas, mantiene la tradición por herencia familiar. Aunque el resto de los integrantes son los que le dan la fuerza, son las familias las que se encargan de mantener viva la tradición. Sus antepasados tienen un valor muy especial, y

cuando un capitán de danza muere se vela toda la noche y a los nueve días de su fallecimiento se realiza el ritual del levantamiento de la sombra para ayudarlo a salir del purgatorio. En él se entonan alabanzas y se levanta la cruz.⁵ Es una ceremonia privada, sumamente mística. A los difuntos generales danzantes se los llama y venera como las “ánimas conquistadoras de los cuatro vientos”, y siempre se les recuerda como presentes en este mundo, pues al inicio de las danzas y en las velaciones se pide su protección.

Dentro de cada grupo, la danza se maneja como un ejército: existe un Estado mayor, con generales, capitanes, sargento primero y segundo, y soldados y doncellas (en otros grupos se les conoce como *malinches*, pero Chendo dice que eso no es correcto, pues Malinche sólo hay una). Cada cargo tiene una función importante para el mantenimiento de la tradición. Por ejemplo, la capitana del sahumador se encarga de purificar con copal el espacio, la capitana de campana, el alférez es el que porta el estandarte, el capitán de marcha (es el que encabeza las columnas).

Cada grupo de danza tiene un *cuartel*, donde se alberga el altar “la mesa” y donde se realizan las reuniones del grupo. Los instrumentos musicales son considerados como “armas de conquista”: No se trata de una conquista bélica, sino de una conquista de corazones, mediante la cual los danzantes se esfuerzan por ganar más adeptos para adorar a la virgen o santo patrón de “la mesa” y para mantener viva la tradición de sus ancestros: los auténticos mexicanos. Como en cualquier ejército, los principios de orden, disciplina y obediencia a la jerarquía de las danzas, son los más importantes.

Los grupos de danza tienen tres tipos de jerarquía: la humana (compuesta por el general, los capitanes, los sargentos y los soldados y doncellas); la de las ánimas, o semidivina, donde se venera a las “ánimas conquistadoras” (desde Cuahutémoc y Conín hasta los generales danzantes que murieron), y los antepasados rituales (padrinos y generales destacados en la danza) y los antepasados de sangre (“los ancestros”). A ellos se les dedican los rituales de velación y se les pide su protección para la danza, pues creen que son los intercesores entre la tierra y el cielo, y que operan como mediadores con la virgen y los santos invocados, y, por último, la más importante, la jerarquía divina: Dios (el Cristo de Chalma), la Virgen (Guadalupe o Tonatzin), los santos, pero también las deidades prehispáni-

⁵ En muchas comunidades étnicas vivas se practican rituales funerarios similares al de los danzantes. El levantamiento de la cruz o de la sombra, sólo se hace cuando muere algún miembro “de la tradición”, y se realiza a los nueve días cumplidos del fallecimiento, con el propósito de darle luz y acompañar al difunto hacia el más allá.

cas. Jefe Chendo describió así la jerarquía divina que se plasma en el altar de su cuartel: “Ahí en el centro está la Virgen. A la izquierda está el Cristo fundador, que es el Señor de Chalma. Además de los dioses católicos, les debemos culto a todas las deidades que habitan las cuatro direcciones y pedir a todos los elementos”.

El lema del grupo es “Unión, conformidad, conquista, disciplina y danza”. La unión se perpetúa a través de la herencia de la tradición mediante los lazos consanguíneos, mediante el compadrazgo ritual (existen compadres de cruz de santo, velación, iniciación), pero también mediante el matrimonio entre descendientes de los grupos de danza. Conformidad significa obedecer la jerarquía y el reglamento; conquista significa el compromiso asumido de reclutar nuevos adeptos tanto a la danza como a la festividad propia de un grupo. La danza, que es en forma circular, es la combinación de la unión interna y entre los grupos.

La tradición se mantiene porque respetan el Reglamento, que es el mismo con que se rigen los demás grupos concheros y en el que se establecen los compromisos con el ritual.⁶ La primera obligación es cumplir con el compromiso de la danza a su santo patrón.⁷ Además, la memoria de los linajes danzantes se transmite y se mantiene por transmisión oral, en las alabanzas (cantos rituales), pues en sus letras se narran las historias y hazañas de cada general y de los grupos de danza actuales. Uno de los ritos más antiguos

⁶ El reglamento del Grupo Ritual Azteca Hermanos Plascencia fue entregado por la Unión de Danzas de San Francisco del Rincón, Guanajuato, el 4 de octubre de 1944, fecha en que fue levantada esta “Santa Mesa de obligación, cuyo jefe era Julián Plascencia Américo. El reglamento indica las obligaciones que todo soldado deberá cumplir: asistir a la mesa cada semana a llevar luz y limosna, asistir a los ensayos, respeto por los superiores, por las doncellas (o comadritas), asistir a los rituales, obedecer los mandatos de los superiores. En el reglamento se señala que todo cargo deberá ser aprobado por la mesa de San Francisco del Rincón. La mesa tiene como obligación realizar tres velaciones al año: 3 de mayo a la Santísima Cruz, 29 de septiembre al Señor San Miguel, y el 1 de noviembre a todos los Santos y las benditas ánimas del purgatorio.

⁷ Para los miembros del grupo de danza Hermanos Plascencia existen cuatro fechas en las que se debe danzar por obligación: el 12 de octubre, fiesta de la Virgen de Zapopan (el recorrido de 7 kilómetros de catedral a la Basílica, y la danza a medio día); 13 de octubre (día del danzante) y 18 de diciembre (día original de la Virgen), y una cuarta más, que es para pedir permiso (el último domingo del mes de junio). En la danza se adquiere un compromiso y una responsabilidad para con la danza, que implica asistir a los ensayos que se realizan de julio al 30 de septiembre (3 días a la semana, a las 8:30 pm, una hora diaria); después, se dejan 12 días de descanso.

que practican los danzantes aztecas es la velación, en el cual se realiza la ceremonia del Santo Xúchitl.⁸

De esta manera, la tradición azteca busca perpetuar el legado cultural y ritual que les dejaron sus antepasados. Los ancianos conocen el significado sagrado y la función ritual de las coreografías; de los objetos de culto (como el copal); de cada instrumento musical —la chihuanda (guitarrita de concha), el *huéhuatl*, el *teponaztli* (instrumentos prehispánicos de percusión) y el caracol marino—; de cada paso (el chichimeca, el venado o el conejo); de cada sonido; de cada movimiento, en relación con una cosmología ritual.

Las compañías aztecas escenifican rituales prehispánicos para venerar a la Virgen o a sus santos patronos, recrean lo indígena según la imagen actual que se tiene de los aztecas: con grandes penachos de plumas exóticas, pectorales, taparrabos, brazaletes, rodilleras y tilma. Aunque están inspirados en los atuendos aztecas de la época prehispánica, lo adaptan a las tendencias contemporáneas introduciendo telas plásticas y llamativas, terciopelos, lentejuela y pedrería, etc. Las danzas aztecas incluyen bailables con pasos muy complicados (saltos, vueltas voladas, y giros a gran velocidad), por lo que se acostumbra que los guaraches sean confeccionados manualmente y en cuero, aunque algunos danzan descalzos para ofrecer su sacrificio y dolor a manera de oración. Estos danzantes dicen mantener viva una tradición muy antigua que se remonta a la época prehispánica, y que se implementaba para adorar a sus propias divinidades y a los muertos del panteón, pero que ahora se manifiesta en relación con los principales cultos católicos:

Sí todo tiene su significado, las plumas representan lo que es la fuerza que recibimos aquí de nuestro padre Tonathiu. Todo esto es el sonido —hace sonar los cascabeles—. Los movimientos que hacemos con los sones, significan el movimiento de la serpiente, que es pues la vida. Hay que llevar todo a cabo como debe ser. Nosotros llevamos a cabo lo que es la cultura y el movimiento,

⁸ El Santo Xúchitl puede ser también conocido como Santa forma o tendido de la flor (Xúchitl, Súchil o Xochitl). Es una ceremonia que se realiza durante la velación. Consiste en vestir el santo Xúchitl y prender las velas “cuentas” en honor de las ánimas conquistadoras. Santa forma puede tener dos representaciones: la del “Santo Xúchitl”, símbolo híbrido que recrea la cruz de los cuatro vientos y la custodia católica, o el *nahui hollín*, versión aztequizada de los grupos de mexicanidad que representa el cuarto movimiento [v. González Torres, 2006].

los sones, las danzas se llevan a cabo de lo que es los *ayoyotles*,⁹ esto es parte de la danza —¿por qué?— porque es el movimiento de todo tu cuerpo, sonido movimiento, hay que darle ritmo a la vida.¹⁰

En las danzas aztecas se realiza un ritual que se inicia con un saludo a los cuatro puntos cardinales, “los cuatro vientos”, y aunque se viva en la ciudad, y se dance en la calle recubierta de asbesto, se ofrece la danza a la madre tierra y se saluda a los cuatro vientos:

Cada vez que ensayamos, yo pido permiso a la madre tierra, y que aunque dancemos aquí en la calle, sobre el asbesto, y aunque ya se sabe que de ahí no sacaremos frutos de la tierra, de todos modos pienso que hay que seguir venerando y pidiendo permiso para danzar a la tierra que pisamos. También cada vez danzamos hacemos un saludo a los cuatro vientos, “ollin”.¹¹

Las danzas producen un sincretismo entre la cruz cristiana y la *cruz-ollín*, que representa a los dioses de los cuatro vientos. La coreografía se realiza en un círculo, alrededor de la cruz y del copal. Don Rosendo, quien es el director del Grupo Ritual Azteca Hermanos Plascencia, el principal sentido de la danza es hacerlo “por amor a la virgencita”. Hacerlo por tradición y por devoción son los sentidos de la práctica compartidos por el núcleo de danzantes tradicionales, conformado por la familia Plascencia y demás integrantes.

LOS CHAKRAS Y EL RESCATE DE LA “NUEVA MEXICANIDAD”

Desde hace aproximadamente una década, un grupo de unas quince mujeres de clase media autodenominado “círculo de reinas”, llamado así por ser seguidoras de Regina, se reúnen todos los jueves a recuperar la espiritualidad femenina en sesiones de bordado y plática. Este grupo también participa en la danza del grupo de concheros aztecas dirigido por Chendo Plascencia, con el cual participan en las obligaciones rituales en torno a la

⁹ *Ayoyotl* o *ayoyotles* (también conocidas como “huesos de fraile”) son las semillas con las cuales confeccionan las tobilleras que hacen sonido al danzar. confeccionadas con las semillas que hacen sonido al danzar.

¹⁰ Entrevista a Salvador Gutiérrez, ensayador de la danza azteca *Xalixtli*, nieto del general Gutiérrez (12 de noviembre de 2003).

¹¹ Entrevista personal a Rosendo Plascencia (3 de noviembre de 2004).

devoción de la Virgen de Zapopan. El círculo de reginas, a su vez, está articulado con un grupo de hombres practicantes de la tradición *lakota* originarios de San Diego (California). La líder del círculo, además, es la encargada de correr el temazcal, que construyeron en la colonia Guayabos, en Zapopan. Esta multipertenencia de las reginas, a su vez amplía las alianzas, los sentidos y los compromisos rituales del grupo de danza conchera, pues, por un lado, frecuentemente invitan a Jefe Chendo a participar en sus rituales de temazcal sagrado durante equinoccios y solsticios y a encabezar las caminatas por la paz, organizadas por los seguidores de la tradición *lakota*.¹² Por su parte, las mujeres del “círculo de reginas” y los seguidores de la tradición *lakota* participan también en los rituales de los concheros. Estos individuos se distinguen del núcleo tradicional porque pertenecen a otra clase social con mayores recursos económicos, sociales y educativos. Son, en su mayoría, profesionistas y artistas que viven una espiritualidad ecléctica, basada en seguir una trayectoria más o menos libre de confección de un menú creyente ecléctico. Muchos de ellos pasaron antes por la Gran Fraternidad Universal (GFU), combinan saberes y técnicas orientales, con espiritualidades nativas, en especial las relacionadas con el grupo étnico *wixárrica* (huichol) y con la tradición *lakota*.¹³ Son practicantes del ecologismo y se reúnen semanalmente en los círculos de mujeres “reginas”. En sus trayectorias estuvieron también articulados con líderes de movimientos de rescate de la mexicanidad y movimientos ecológicos. Continuamente su participación en los rituales imprime nuevas estéticas, estilos y sentidos rituales que provienen de la matriz de sentido nueva era.

¹² En el trabajo de Aldo Arias, incluido en esta revista, se documenta el intercambio entre el movimiento de la mexicanidad y la espiritualidad *lakota*, cuyo inicio data de un encuentro entre Francisco Jiménez Sánchez, Tlakaelel (líder de la mexicanidad), Reymundo Tigre Pérez (jefe chicano y dirigente de la tradición *lakota*), y Leonard Crow Dog (el jefe de la reservación *Lakota* de Rosebud) que se dio en 1980, durante el Primer Simposio de las Cuatro Flechas en Mesa, Arizona, presidido por Tigre Pérez. Posteriormente, diversos grupos tanto de la mexicanidad como de la neomexicanidad han incorporado algunos rituales de esta tradición, especialmente la danza del Sol, el *Vision Quest* y el ritual de *inipi* (similar al temascal mexicana) [v. Arias Yerenas, 2011].

¹³ La Gran Fraternidad Universal es una organización mundial que fomenta y difunde una espiritualidad alternativa de tipo nueva era. Fue fundada por el maestro Serge Raynaud. Desde sus inicios, sus seguidores emprendieron “la búsqueda de todas las tradiciones sagradas e iniciáticas ancestrales” para generar un conocimiento universal, y años después fundó un movimiento iniciático con acento en la búsqueda de las sabidurías natío americanas, que se llamó Mancomunidad de la América India Solar (MAIS) [al respecto, v. en esta misma revista, el artículo de Gutiérrez y García].

Por ejemplo, aunque los practicantes de la neomexicanidad participan en la romería y en las danzas en torno a la Virgen de Zapopan, lo hacen como parte de una búsqueda de experimentación mística trascendental. A diferencia del sentido devocional de los grupos de danza tradicional azteca, el sentido de sus danzas no está en el amor a la Virgen ni en un sentido votivo propio de la religiosidad popular, sino en interpretar el ritual como acto purificador de energías, o acto para sanar a la madre tierra (una especie de *reiki* sobre el cuerpo de la tierra) o, incluso, como práctica terapéutica holística (hay quienes dicen que la danza es una forma de meditación trascendental: “Es como el yoga, pero en movimiento”).

Su líder, Patricia Ríos, cuenta que se puso en contacto con *el Jefe Chendo*, por considerarlo un auténtico “guardián de la tradición” del cual podrían aprender la sabiduría mística espiritual de sus antepasados. Esta interacción fue generando un aprendizaje de doble vía: por un lado, los buscadores espirituales han aprendido de los conocimientos heredados en la danza, pero, por otro, los danzantes revitalizan los contenidos de su tradición con nuevos discursos y significados.

Para entender el rol “polinizador” de la búsqueda de la sabiduría universal en la tradición conchera, será interesante atender los múltiples circuitos en que participa y ejerce liderazgo Patricia Ríos. Ella es la líder del círculo de reginos en Guadalajara. Es un actor nodo en cuya trayectoria ha experimentado el new age oriental, a través de la GFU; no obstante, optó por fundar una comunidad de MAIS (v. nota 13) llamado Maizal Arco Iris, ya que no le satisfizo lo oriental y el new age, del cual hoy opina que es “una moda sin raíces”. Posteriormente, tomó la vereda del camino rojo (mexicayotl, camino de la mexicanidad), pero, a diferencia de la mayoría de seguidores, ella no pudo lidiar con esencialismo aztequizante de este movimiento, pues se contradecía con una mística católica (inspirada en san Ignacio de Loyola) y con su devoción a la Virgen de Guadalupe y de Zapopan.¹⁴ Fue en 1988 cuando ella conoció al personaje de Regina, según su propio testimonio:

Entonces con el libro de Regina inmediatamente me conecté y busqué a don Antonio. Realmente todo empezó como a cuadrar: muchas cosas que yo ya tenía de la religiosidad popular, de Comunidades de Base, de la imagen de

¹⁴ La trayectoria de Patricia Ríos se reconstruyó con base en una entrevista realizada en y por su Testimonio escrito por ella misma que se puede consultar en Ríos, 2002. Asimismo una reconstrucción más amplia de su trayectoria y relaciones se encuentra en Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2011.

María, de los hombres de sabiduría indígena... Para mí Regina no fue una novela, sino algo absolutamente verdadero. De ahí van a partir muchas cosas en mi vida. Brinda la posibilidad de ir integrando los cuatro vientos, pues cuando Regina camina con cuatro ancianos de los cuatro rumbos: norte, sur, este y oeste, ella va integrando su quehacer, su iniciación tibetana y su misión en México [Entrevista a Patricia Ríos por Renée de la Torre, septiembre de 2005].

Poco después ella fundó un “círculo de mujeres reginas” en Guadalajara. El movimiento “Reginos” surge en torno a un mito fundacional de Regina, protagonista de una novela cuyo autor es Antonio Velasco Piña, a su vez líder del movimiento. Aunque el libro puede ser leído como una novela, que incluso alcanzó ventas masivas y una difusión que la llevó al teatro como obra musical, para los seguidores del movimiento es una especie de biblia, pues lo consideran como testimonial de sucesos que comprueban el despertar espiritual de México ocurrido a partir del 2 de octubre de 1968, fecha en que Regina muere, en medio de una manifestación estudiantil que desembocó en una masacre, y que es interpretada como una ofrenda sacrificial para despertar la cultura prehispánica mexicana [Velasco Piña, 1987].

Velasco Piña, a través de sus novelas, estableció el vínculo interpretativo que permite conectar el rescate de la mexicanidad a una cosmovisión new age [González Torres, 2000:29]. En los libros de Velasco Piña, como en las concepciones de los actores, encontramos un hibridismo entre el mexicanismo y la sensibilidad nueva era, donde coinciden en creer que estamos viviendo una nueva era, la de Acuario, o el Sexto Sol (basada en la profecía del legado de Cuahutémoc), la concepción de que la tierra es un organismo inteligente por el cual circulan energías que vienen del cosmos y que, al igual que el cuerpo humano, se alimenta de energía que fluye por centros energéticos (*chakras*) que conectan la parte con el todo.

Esta literatura funciona como una matriz de sentido que inspira a sus seguidores a buscar a los “guardianes de la tradición indígena”, entre los cuales reconocen a los jefes de las danzas concheras y aztecas. Además, es una matriz con la que se resignifican las peregrinaciones católicas como rutas sagradas humanas que tendrán que ser recuperadas y sanadas mediante caminatas rituales. Es así como practican el ritual de la danza durante la romería a la Virgen de Zapopan, imprimiéndole este sentido.¹⁵

¹⁵ La fundamentación de la correspondencia entre las rutas sagradas y los *nadis* y los *chakras* de la geografía sagrada del planeta se puede consultar en Velasco Piña, 1993:49.

Con base en esta concepción, el grupo Regino de Guadalajara interpreta que el santuario de la Virgen de Zapopan es uno de los *nadis* (canales que conectan la energía entre los chakras)¹⁶ más importante de la geografía sagrada de México y que su participación en los rituales contribuye a liberar los flujos de energía del planeta. Además, señalan que es la ruta femenina que permite el despertar del “sagrado femenino”.

Su labor, además de danzar, es organizar las Caminatas por la Paz, en las que participa también Jefe Chendo, con algunos representantes de la etnia huichola y practicantes de la tradición lakota que vienen de la ciudad de San Diego, California. Ellos consideran que estas caminatas contribuyen a “despertar la conciencia espiritual de la ciudad”.

Según explica Patricia Ríos, su líder, la primera labor consistió en la búsqueda de “la línea energética oculta”, que fue heredada por las civilizaciones prehispánicas de la zona. Después han venido realizando peregrinaciones por las rutas sagradas a fin de limpiarlas y descontaminarlas, pues han sido obstruidas por la falta de respeto y valoración hacia las culturas indígenas.¹⁷

Desde hace poco más de una década, este grupo se ha dado a la tarea de ponerse en contacto con los más ancianos jefes de los grupos de danza (como es *Jefe Chendo*), a quienes consideran los “custodios de la cultura milenaria de los mexicanos”.

En 1989, el grupo local de reginos emprendió marchas ceremoniales, con el fin de descubrir la ruta sagrada que equilibra la energía de la ciudad. Salen en la madrugada a las calles en búsqueda de la línea energética oculta, heredada por las civilizaciones prehispánicas de la zona.

Los indígenas nunca han dejado de existir, pero llegó el momento de que salgan. Han sufrido 500 años de represión y silencio, pero eso terminó; ahora los

¹⁶ Los *chakras* “son centros de energía espiritual en el cuerpo que sólo pueden verse a través de la clarividencia. En la yoga tradicional tántrica hay siete centros de energía kundalini en el cuerpo. Los chakras pueden ubicarse en correspondencia con otros conjuntos de siete objetos importantes en tradiciones religiosas y ocultas. Hay vastas diferencias entre las correspondencias que varios autores asignan” [Melton *et al.*, 1990:96]. Esta visión es propia de los movimientos new age, pero ha sido reapropiada por los movimientos de la neomexicanidad.

¹⁷ Según los seguidores de Velasco Piña, las rutas sagradas son fáciles de descubrir: “las rutas sagradas-humanas-masculinas son aquellas en las que comúnmente se efectúan desfiles y manifestaciones; las rutas sagradas-humanas-femeninas son en donde se llevan a cabo habitualmente las peregrinaciones” [Velasco Piña, 1993:49].

necesitamos ¿Qué pasaría con el planeta sin ellos, si nosotros nos hemos olvidado de la madre tierra?¹⁸

Después de largas marchas ceremoniales descubrieron que la ruta que conecta a la catedral de Guadalajara con la basílica de Zapopan es la ruta masculina, y la de la basílica con la catedral es la fuerza femenina. A partir de ese día, cada sábado más próximo a los equinoccios y solsticios, el grupo de mestizos (al inicio dirigido por el indígena Luciano Pérez, guardián de la lakota) emprendió una peregrinación purificatoria para despertar la conciencia de los pobladores de la ciudad; el sentido, como explicó su líder, fue: “Así como todos los días una barredora limpia avenidas para levantar la basura, nosotros debemos levantar la conciencia y sembrar semillas de paz” [*ibid.*].

Para los reginos, las danzas son importantes porque mantienen viva la memoria tradicional prehispánica, pero, de paso, el reconocimiento de la tradición les brinda autenticación y legitimación, pues permite perpetuar hacia atrás y hacia delante a las nuevas identidades emergentes. Por ejemplo, el jefe Chendo con otros jefes danzantes han levantado estandartes al movimiento de reginos. Estas identidades renuevan las tradiciones más antiguas, y con su interacción se posicionan como herederos de antiguos linajes creyentes imaginarios, que se actualizan en una comunidad [Hervieu-Léger, 1996:39].

INTERFACES: LOS GUARDIANES DE LA TRADICIÓN A REGINOS DE LA NUEVA ERA

La danza es un lugar de *interfaces*. Las *interfaces*, según Norman Long, son los espacios donde interactúan actores con intereses y valores conflictivos y divergentes. Es en ellos donde confluyen diferentes estrategias individuales (con marcos grupales e institucionales) y concepciones sobre el sentido ritual [Long, 1989:2].

Dentro del grupo de danza participan, además de los danzantes tradicionales, otros grupos que están conectados con diferentes redes de espiritualidad alternativa. Sus acciones y representaciones están mediadas por normas, recursos y significados que difieren con los de la tradición con-

¹⁸ Patricia Ríos, coordinadora de Unidad de Apoyo a Comunidades Indígenas (UACI) y a su vez líder del círculo de reginas, entrevista realizada por Ricardo Ibarra, publicada en *Gaceta Universitaria*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara, [11 de marzo del 2002:20].

chera. Sin embargo, la interacción de las diferencias en una misma práctica tiene repercusión (ya sea para transformar o reforzar) en la incorporación de nuevos sentidos y en la hibridación de los contenidos de la tradición conchera con la neomexicanidad. Mediante el análisis de las interfaces entre actores que provienen de la neomexicanidad, con los actores que pertenecen y participan de la tradición del grupo de danza azteca, deseo demostrar cómo los objetivos, percepciones, intereses y relaciones de las distintas partes que actúan en la interface pueden modificarse como resultado de la interacción.

Para ilustrar estos cambios, me basaré en un extracto de entrevista con el general Rosendo *Chendo* Plascencia. Buscaré detectar los puentes cognitivos¹⁹ que permiten encontrar coincidencia entre las concepciones tradicionales y la de la neomexicanidad, así como detectar los puntos donde no hay contacto.

Cuando le pregunté si él conoce a los reginos, él, sin dudarlo, me respondió: “sí yo soy regino”. *El Jefe Chendo* se puso en contacto con las reginas a través de Patricia Ríos, que es jefa de la comunidad “Dulce camino” con sede en los Guayabos (comunidad ecológica alternativa de Zapopan). Él dice con orgullo que fue nombrado su “guardián”, y que continuamente participa en los rituales de temascal de la tradición lakota para recibir los cambios de estación. También menciona que él conduce la ceremonia de día de muertos organizada por el círculo de reginas en Guayabos. Además, es jefe guardián de los grupos indígenas de la Universidad de Guadalajara (labor que también preside Patricia Ríos), y lo han invitado a la sierra de Manantlán a enseñar danza, y explica que éste es un poblado donde todavía viven “indios originarios” que hablan náhuatl.

Me platica su propia versión del contacto con el movimiento de los reginos, y lo define con una simple palabra: “mandato”. Resulta que Paty Ríos andaba en la búsqueda del “guardián de la tradición”, de la tradición conchera azteca en Guadalajara, cuando conoció a un *tlatoani*, que significa “el que ordena”; era Florencio Gutiérrez, hijo de un gran general de un grupo de danza conchera de la ciudad de México. Él le indicó que se dirigiera con Chendo Plascencia porque era uno de los danzantes más importantes de Jalisco. Tras varios intentos, por fin un día, durante la danza en la basílica, se dio su encuentro con Paty, de manera casual. Al verla, él pensó que era un gringuita [Paty es rubia y tiene tipo de europea. Su abuela materna

¹⁹ Los puentes cognitivos se refieren a la situación donde “se relacionan dos marcos interpretativos ideológicamente congruentes con respecto a un problema particular, pero que estaban estructuralmente desconectados” [Frigerio 1999:9].

es irlandesa] que quería información y desconfió de ella. Cuando llegó don Chendo, se presentó, y ella le contestó: “Por fin, usted es la persona que me mandaron buscar”. Anotó sus datos y le dijo que ella quería saber sobre la tradición y que era necesario platicar con él. Chendo dice que se conocieron por “mandato” [destino marcado por alguien] y a partir de ahí hicieron amistad.

Chendo recuerda que “en ese tiempo Paty no era nada” [se refiere a que todavía no era “jefa”] pues no estaba a cargo de ningún movimiento. Después le tocó atestiguar su progreso, se relacionó con don Luciano Pérez, jefe lakota que llegó por “mandato divino” —sin saber cómo— a conocer los secretos de la tradición lakota.²⁰ Él fue el maestro de Patricia y la nombró su heredera en el rito del temascal. Don Chendo y Luciano hicieron una buena amistad y fueron amigos durante diez años hasta la muerte de éste. Aunque él no nació en la etnia lakota, aprendió y heredó la tradición, llegando a ser reconocido como “el gran jefe”. Chendo recuerda que “nos decíamos hermanos, y él transmitió y sembró la semilla y dejó un legado”.

Don Chendo también recuerda que en una ocasión viajó a Estados Unidos para participar en un ritual lakota que se llama el árbol sagrado [se refiere a la Danza del Sol]: “La gente hace oración en el árbol, y venera al árbol como si fuera Cristo”. Me explicó que parte del ritual consiste en amarrar pedazos de trapos de colores de algodón en un lazo, donde cada cual va anotando su petición. Después cortan *tecatas* (pedazos de corteza) del tronco del árbol y los participantes se incrustan unos palos en el pecho, como si fuera un gancho, y de ahí los amarran al tronco ya sea para volar alrededor o para danzar. Yo le pregunté si él había hecho eso y me contestó: “No, para mí el sacrificio es de otra cosa”, y acto seguido recitó una estrofa de la siguiente canción: “Porque vine sangrando de mis pies, que mi sacrificio sea danzando”. Me confesó que se le hizo muy extravagante el ritual, que al estar ahí le costaba trabajo adorar al árbol y entonces se mentalizó en que a través de ese árbol se veneraba a Cristo. Entonces el general, se quedó callado y reflexionó:

²⁰ Luciano Pérez murió el 16 de septiembre del 2003. De origen purépecha, desde chico emigró a los Estados Unidos. A su regreso de combatir en la guerra de Vietnam, se puso en contacto con los jefes y hombres-medicina de la nación lakota (sioux), de los cuales se hizo discípulo. Posteriormente fue reconocido como jefe lakota, dirigiendo una comunidad en San Diego, California. Desde los años ochenta estableció contacto con la comunidad ecológica de los Guayabos de Guadalajara, a la que acudía para realizar una ceremonia “Búsqueda de la Visión” y las Caminatas por la paz, cuyo objetivo era lograr la sanación, la unidad y la paz del planeta.

¿Cuál es mi sacrificio? Pues mi sacrificio dura cuatro meses, durante los cuales yo ofrezco mi tiempo y dedicación para mantener al grupo de danza. Durante este tiempo yo destino todas mis tardes, desde las seis de la tarde yo dejo de hacer cualquier actividad y me pongo a afinar los instrumentos, esperando que lleguen los miembros de la danza. Aunque esté enfermo o cansado, yo tengo que estar aquí en el cuartel, afinando mis chihuandas y a las 8 pm empezamos a cantar alabanzas, y luego a danzar.

Después me preguntó si entiendo en realidad quién fue Regina. Yo le explico que fue una joven que vivió unos años en el Tíbet y que allá descubrió que tenía una importante misión, que era la de despertar una de las *chakras* más importantes del mundo que se encuentra en México y cuyo signo era el volcán Popocatepetl. Que entonces Regina organizó un movimiento, y que durante el 68 se ofrecieron en sacrificio para despertar al México profundo. Me dice que conozco algo, pero no lo suficiente, pues en realidad Regina era la reencarnación de Cuauhtémoc. Me platicó que a Regina la enterraron en Tlaltelolco, y que él ha participado como “punta de lanza” [es decir, al frente] de la peregrinación de reginos, que todos iban detrás de él tocando aocol (el caracol) que va desde Tlaltelolco hasta catedral. De hecho, para el 2005 le tocó entregar bandera. Me enseñó unas fotografías donde aparece al lado del licenciado Antonio Velasco Piña, con quien dice tener una buena amistad, pues lo ha hospedado en su propia casa. Me dice que Velasco Piña conoció directamente a Regina, pues ella vivió en un cuarto de su casa, que el mismo Chendo visitó, y que le transmitió una enorme energía.

Chendo me platica que Velasco Piña le regaló un libro que se llama *El séptimo cadete*, donde aparece Rosendo (*jefe* Chendo) como un auténtico representante de la cultura náhuatl. El libro es firmado por Francisco Zarco, aunque Chendo lo reconoce como un libro de la autoría de Velasco Piña.²¹

A continuación cito un extracto donde aparece el jefe Chendo dirigiendo uno de los rituales de los reginos, durante la conmemoración del 2 de octubre, en 1994, en donde no sólo se rememora el mito de la ofrenda de Regina, sino que también se continúa con la misión emprendida por ella. Para esa reunión se congregaron en la Plaza de las Tres Culturas de Tlaltelolco un gran grupo de personas, identificado por vestir de blanco. Según el libro, provenían de todas partes del país. Resalta la presencia de:

²¹ Según me respondieron, es común que Antonio Velasco Piña firme libros con seudónimo. Éste puede ser el caso del libro firmado por Patricia Zarco, pues tiene los elementos literarios propios del autor de la novela *Regina*. También puede ser que la autora sea una discípula cercana al autor.

“una gran cantidad de guardianes de las tradiciones sagradas del Norte, Centro y Sur América, poseedores de muy distintas funciones y jerarquías” [Zarco, 1997:238]. La ceremonia comenzó a las diez de la mañana junto con el toque de caracoles. Fue conducida por Soledad Ruiz (considerada sacerdotisa náhuatl y olmeca). Se dirigieron a la piedra en que Regina cayera acribillada por las balas, e hicieron una ofrenda floral que formó el símbolo prehispánico de los cuatro vientos. Los asistentes arrojaron flores blancas y rojas sobre el altar. Desde la plaza se organizó una columna en filas de once que marchó en silencio hacia Tlaltelolco, por el Eje Central Lázaro Cárdenas, el cual ha sido considerado como una ruta sagrada, y por lo que había que limpiarlo con la energía de los ahí presentes “de la basura acumulada por siglos de corrupción”. Este ritual es considerado en el libro como una ceremonia que daba continuidad al sacrificio de Regina, y que contribuiría al despertar de la conciencia de México. El ritual concluyó en el Zócalo, donde:

La columna fue formando una larga espiral en torno a la enorme asta bandera colocada en el centro del Zócalo. Estaba por dar inicio la primera parte de una maniobra militar que sólo se había efectuado en la Atlántida. El espíritu del Ajusco había proporcionado las instrucciones precisas para poderla llevar a cabo. Cuatro guerreros (dos olmecas: Francisco Lerdo de Tejada y Ricardo Picard, y dos náhuatl: Chendo Plascencia²² e Inocente Morales) portando estandartes que representaban el símbolo de México (el espíritu que trasciende la materia) hincaron su rodilla derecha en tierra e inclinaron sus estandartes apuntando hacia el norte. Veintitrés mujeres guerreras formaron una espiral alrededor del cuarteto masculino y dieron tres vueltas en torno del mismo girando conforme a las manecillas del reloj [Zarco, 1997:283].

El Zócalo cumplía su función de altar central del país, la conexión entre la dimensión sagrada y la terrenal operaba al máximo. Como si proviniese no sólo de su garganta sino de incontables y ancestrales voces del pasado, se dejó escuchar por siete veces el *mantram* más sagrado de la nación pronunciado con resonante acento por Soledad Ruiz:

¡ME-XIH-CO! [*ibid.*:240].

²² Vale aclarar que Rosendo Plascencia no es hablante de náhuatl ni tampoco pertenece a etnia alguna.

¿Qué significa para el jefe Chendo su participación en éste y otros rituales, donde aparece como un guardián de la tradición indígena?

Si para los reginos él es guía y protagonista de una misión espiritual que se realiza para despertar las conciencias, para salvar a la nación y para despertar a Iztlacíhuatl (el volcán dormido de México), para Chendo, el contacto con los nuevos integrantes del grupo de danza le ha enseñado nuevas cosas: “yo antes lo hacía líricamente, aunque ya venía con destino y andaba buscando. Pero ella [se refiere a Paty Ríos] me ha enseñado muchas cosas”. Una de ellas es el significado de la danza en círculo, que, como se puede apreciar en su relato ha ido adoptando algunas ideas propias de la neomexicandiad, como son las siguientes:

Danzar en círculo produce energía que conecta al hombre con el cosmos y con la naturaleza, los movimientos que realizamos en la danza azteca son espirales, y, al igual que los caracoles cuando son tocados permiten que la energía sople hacia arriba de manera ascendente. Es por eso que yo vigilo el que nadie ajeno al grupo se meta al círculo de la danza, porque si lo obstaculiza se rompe con el círculo de energía.

No obstante, para él la importancia de la danza está en que es a la vez tradición y oración. Pero, subraya, “la danza no tiene ningún sentido, sino se hace con amor a la Virgen”.

Por otro lado, el reconocimiento que Chendo ha recibido de parte de los reginos ha contribuido a revalorar su propia misión de general de la danza. Cuando le pregunté: ¿Jefe Chendo, cómo le hace para tener tanto ánimo? Él me respondió:

Yo tengo un mandato, que fue hecho por *tlatonís*, que son quienes ordenan, son quienes mandan, aunque también hay otro a los que se les llama chamanes, pero ellos son más bien curanderos espirituales. A mí me escogieron los *tlatonís* de aquellos años, y me llegan los mandatos como si fueran por ondas (espiritualmente) y los mandatos por la Virgen y por el Señor.

Actualmente, Chendo tiene el grado de general certificado por los altos generales de todo el país, incluyendo los del Bajío, que para él es la cuna de la tradición. Para certificarlo cuenta con un título impreso, firmado por los capitanes de la Unión de Danzas Aztecas, donde lo nombraron general, en un pergamino con todo y firmas, y exclama:

Yo soy General porque me lo he ganado a pulso, ellos me han dado la sabiduría para que yo pueda tener el mandato y llevar el estandarte. Por eso tengo el poder para decir que las cosas tienen que hacerse así, y que se hagan. Porque yo he trabajado muchísimo por todo México y Norte América.

Pero, además de ese prestigioso reconocimiento, él está orgulloso de ser reconocido como jefe guardián de las Comunidades Indígenas de la Universidad de Guadalajara y de la comunidad de Guayabos.²³ Por eso él se presenta como “General de Generales”.

REFLEXIONES FINALES

La danza azteca puede ser considerada como una tradición (que promueve una cultura prefigurativa), pero que está siendo transversalizada por movimientos cosmopolitas *new agers* (representativos de culturas postfigurativas). La tradición dancística tiene una base orgánica tradicional, jerárquica, y fundada en lazos de parentesco ritual, fuertemente arraigada a la repetición de la historia y al mantenimiento de la memoria y al culto de los ancestros. Asegura reproducir la tradición con normas y reglamentos y con reglas de transmisión y reproducción cultural. Sin embargo, esto no invalida que, siendo una expresión tradicional de la cultura, sea un lugar clave de la reelaboración simbólica que está exigiendo la construcción del futuro en una sociedad posmoderna, urbana, y abierta a la cultura del mundo. Por su parte, el grupo de reginos de Guadalajara, se componen de individuos que no se reconocen como herederos de una tradición particular, no nacieron en una sociedad que les indicara su ubicación y su destino en la sociedad, y no tienen un anclaje con un grupo social determinado. Más bien son actores itinerantes en búsqueda de anclajes, tradiciones y memoria.

Por su parte, la identidad de las agrupaciones aztecas, como es el caso aquí estudiado, se teje sobre una trama que corre tanto de manera vertical (estructura de la herencia de la tradición y sistema de células militarizadas) como horizontal (mediante los lazos de padrino ritual y la reciprocidad

²³ En un cajón, donde el general Rosendo guarda sus documentos a manera de archivo, tiene un póster enmicado de la Sexta Danza por la Paz, la sanación y la unidad 2002, que fue convocada por el Jefe Luciano Pérez (líder espiritual de la tradición lakota). En el papel se nombra al círculo de ancianos, donde están presentes los fraccionados y líderes del la colonia Guayabos Miguel *Miki*, Aldana y su esposa Marucha, junto con Antonio Velasco Piña, el autor de *Regina*.

propia de las conquistas). La trama vertical articula al grupo de danza con una red nacional, entre jefes (generales) y grupos danzantes de los principales santuarios del país, y hacia abajo van conquistando nuevos grupos y territorios para la mexicanidad. Sobre esta estructura, se atraviesan y conectan con otras redes, como son los movimientos de la neomexicanidad, que a su vez establecen relaciones con movimientos y circuitos de tipo new age. En el caso aquí estudiado, los reginos establecen contactos con los grupos de danzantes aztecas más autóctonos, y de mayor tradición, pues los consideran guías de la tradición; en su propia expresión los valoran como “los guardianes auténticos de la tradición”. Pero, a la vez, lo conectan con sus redes más amplias, e incluso generan interacciones rituales entre diferentes tradiciones espirituales. Muchos grupos de danza, sobre todo los más tradicionales, antiguos y con mayor linaje, están actualmente emparentados ritualmente y participan como guías de los rituales que realizan los miembros del movimiento de la neomexicanidad de los reginos.

Esta intermediación produce que los grupos de base tradicional, establezcan relación con un movimiento espiritual con alcances planetarios, y que comparta una conciencia universal conocida como nueva era. En esta red se establecen nuevos contactos con movimientos autóctonos o místicos de diversas partes del mundo: reinos, tibetanos, lakotas, huicholes, incas, etc., que entre sí confluyen en rituales para reactivar a las energías de la madre tierra, o *gaia*. El enlace entre la neomexicanidad y los grupos tradicionales autóctonos se realiza en parte porque existe una matriz de comprensión y sensibilidad nueva era, que permite la confluencia ecléctica de grupos tradicionales o nuevos movimientos espirituales muy disímbolos.

Este entramado de trayectos, y conexiones entre distintos circuitos de la red, no confluye en un mismo punto, sino que recomponen circuitos de pertenencia, representación e identificación que imprimen sentidos más amplios y dinámicos a los procesos de identidad de los grupos danzantes tradicionales. Hoy en día, las tradicionales danzas aztecas son tanto lugares donde la memoria se ha mantenido y resguardado tras formas sincréticas, como lugares de contacto cultural donde están operando las más novedosas hibridaciones, entendidas como: “la interculturalidad en la que las dinámicas de la economía y la cultura-mundo movilizan no sólo la heterogeneidad de los grupos y su readecuación a las presiones de lo global, sino la coexistencia en el interior de una misma sociedad de códigos y relatos muy diversos que conmocionan así la experiencia que hasta ahora teníamos de identidad” [Martín Barbero, 2003:22].

BIBLIOGRAFÍA

Argyridis, Kali y Renée de la Torre

2007 "El ritual como articulador de temporalidades: un estudio comparativo de la santería y de las danzas aztecas en México", en 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/CREDAL, pp. 471-507.

2008 "Introducción", en K. Argyridis, R. de la Torre, C. Gutiérrez Zúñiga y A. Ros Aguilar (coords.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas transnacionales en contextos translocales*, México, El Colegio de Jalisco / CIESAS / IRD / CEMCA / ITESO, pp. 11-44.

Argyridis, Kali, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Alejandra Aguilar Ros (coords.)

2008 *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales, Guadalajara*, El Colegio de Jalisco / CIESAS / IRD / CEMCA / ITESO.

Arias Yerena, Aldo Daniel

2011 *La danza del Sol de Ajijic: un ritual nodo en la red de espiritualidad alternativa*, Guadalajara, tesis de maestría en Antropología Social, CIESAS de Occidente.

Frigerio, Alejandro

1999 "Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur", en *Alteridades*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 9(18): 5-17, julio-diciembre.

González, Anáhuac

1996 "Los concheros: la (re)conquista de México", en Jesús Jáuregui y Carlo Bonfiglioli (coords.), *Las danzas de conquista. I: México contemporáneo*, México, Conaculta / FCE, pp. 207-227.

González Torres, Yólotl

2000 "El movimiento de la mexicanidad", en *Religiones y Sociedad*, 8: 9-36.

2005 *Danza tu palabra. La danza de los concheros*, México, Conaculta / INAH / Plaza y Valdés Editores.

Guattari, Félix

1976 *Psiconálisis y transversalidad*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

Hervieu-Léger, Danièle

1996 "Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas", en Gilberto Giménez (comp.), *Identidades religiosas y sociales en México*, México, IFAL / UNAM.

Long, Norman (ed.)

1989 *Encounter at the interface. A perspective on social discontinuities in rural development*, Wageningen, Landbouwniversiteit.

Martín Barbero, Jesús

2003 "La globalización en clave cultural. Una mirada Latinoamericana", en *Revista Renglones. Los desafíos de América Latina. Culturas y globalización*, 53: 18-33. Guadalajara, ITESO.

Mead, Margaret

1997 *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*, Barcelona, Gedisa.

Melton, J. G., James R. L. y Aidan K. (eds.)

1990 *The New Age Encyclopedia*, Detroit, Gale Research Company.

Peña, Francisco de la

2001 "Milenarismo, nativismo y neotradicionalismo en el México actual", en *Ciencias Sociales y Religión*, 3(3): 95-113. Porto Alegre.

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

Ríos Duggan, Patricia

2002 "Qué significa para mí Regina", en (varios autores) *Regina y el movimiento del 68. Treinta y tres años después*, México, EDAF, pp. 89-104.

Sten, María

1999 *Ponte a bailar tú que reinas. Antropología de la danza prehispánica*, México, Joaquín Mortiz.

Torre, Renée de la

2006 "La reconstrucción de las tradiciones de la danza conchero azteca, mediante el análisis de un álbum fotográfico", en Zalpa Genaro y María Eugenia Patiño (coords.), *La vida cotidiana. Prácticas, lugares y momentos*, Aguascalientes, Editorial de la Universidad Autónoma de Aguascalientes, pp. 239-273.

2008 "La estetización y los usos de las danzas concheras", en Kali Argyriadis, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Alejandra Aguilar Ros, *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, México, El Colegio de Jalisco / CIESAS / IRD / CEMCA / ITESO, pp. 73-110.

2009 "The Zapopan Dancers", en Nájera Ramírez, Cantú y Romero (eds.), *Dancing across borders: danzas y bailes mexicanos*, Urbana and Chicago, Illinois University Press, pp. 19-47.

Torre, Renée de la y Cristina Gutiérrez Zúñiga

2011 "La neomexicanidad y los circuitos *new age*: ¿un hibridismo sin fronteras o múltiples estrategias de síntesis espiritual", en *Archives de Sciences Sociales des Religions*, en dossier *Religions amérindiennes et circuits de spiritualité new age*, París, éditions de L'école des Hautes études en Sciences Sociales, 56(153): 183-206.

Velasco Piña, Antonio

1987 *Regina. 68 no se olvida*, México, Jus.

1993 *Cartas a Elizabeth*, México, Grijalbo / Círculo cuadrado.

Warman, Arturo

1972 *La danza de moros y cristianos*, México, SepSetentas.

Zavala, José Félix

1985 *La fundación de Querétaro o historia y tradición*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro.

Zarco, Patricia

1997 *El séptimo cadete. A los 150 años de la gesta heroica de los Niños Héroes se descubre un complot contra México*, México, Grijalbo / Círculo Cuadrado.

El retorno virtual de Quetzalcóatl: una netnografía de la mexicanidad y neomexicanidad

Lizette Y. Campechano Moreno

RESUMEN: *La mexicanidad y neomexicanidad se han ido insertando en internet, un espacio en donde estos grupos religiosos tienen nuevas oportunidades para extender su difusión y organizar sus prácticas. Sin embargo, para lograrlo hay que construir una adaptación, tanto de sus contenidos como de sus prácticas. Este artículo se basa en una investigación netnográfica de las redes, circuitos y páginas de la mexicanidad en la web, y presenta un análisis hermenéutico que permite comparar los discursos y las representaciones espaciales e identitarias con que se diferencian dos versiones de la mexicanidad: la esencializada, que tiende a cerrar el espacio y restringir códigos comunicativos, y la hibridizada (mejor conocida como neomexicanidad), que genera un espacio interactivo y ecuménico a otras ideologías y espiritualidades.*

PALABRAS CLAVE: *internet, mexicanidad, espacio, identidad*

ABSTRACT: *Mexicanism and neo-Mexicanism has now been uploaded to the Internet, a space where these religious groups have new opportunities to extend their outreach and organizational practices. However, to achieve this aim, an adaptation must be constructed in both the content and its practices. This paper is based on a netnographic study of the networks, circuits and pages on Mexicanism on the Web, and presents a hermeneutic analysis which allows for the comparison of spatial and representational identity along with discourses that differentiate between the two versions of Mexicanism: the essentialized, which tends to reduce space and restrict communicative codes; and the hybridized (better known as neo-Mexicanism), which generates an interactive and ecumenical space for other ideologies and spiritualities.*

KEYWORDS: *Internet, Mexicanism, space, identity*

Internet se ha vuelto un espacio privilegiado para el encuentro y la interacción entre culturas y religiones gracias a la enorme cantidad de personas que día a día se suman a esta red. El presente artículo trata de contribuir a la investigación sobre los cambios en las formas de relacionarse socialmente, que están generando las llamadas “nuevas tecnologías”, en el movimiento

de la mexicanidad. Esta investigación formó parte del proyecto: “Transnacionalización de religiones indo y afroamericanas”, que coordinaron Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez, específicamente tratando de entender cómo la mexicanidad y neomexicanidad extienden su difusión y organizan sus prácticas en este nuevo contexto cibernético.

MEXICANIDAD Y NEOMEXICANIDAD

Con mexicanidad me refiero a prácticas e ideologías de individuos o grupos con ciertos rasgos de identidad compartidos, el principal sería su referencia a la cultura prehispánica de México. La definición de mexicanidad, según Francisco de la Peña es:

Un movimiento revitalista, nativista y neo-tradicionalista, caracterizado por una afirmación de lo autóctono, por la reinvención de las tradiciones prehispánicas y por la reinterpretación del pasado, con claros componentes milenaristas y proféticos, que aspira a la restauración de la civilización precolombina y a la reindianización de la cultura nacional [2002:96].

Existen varios grupos de mexicanidad, como lo han atestiguado el mismo De la Peña [2002], González Torres [2005], De la Torre [2008], Gutiérrez Zúñiga [2008], etc. No se puede hablar de homogeneidad en este movimiento, ya que existen posturas diferentes en torno a los principios rectores, la organización, los fines, ritos, prácticas y costumbres entre grupos, e incluso en el interior de ellos. Para su estudio se distinguen dos grandes vertientes de la mexicanidad:

- a) Por un lado, el movimiento de la mexicanidad esencialista o radical que surgió en México en los años sesenta, protagonizado por intelectuales mestizos que realizan una reinterpretación de los procesos históricos de México, que busca el rescate y restauración de la civilización pasada, idealizando el pasado prehispánico, la superioridad racial, y el carácter civilizatorio superior de los aztecas. Este movimiento pretende una reindianización, aunque aztequizada, de la cultura nacional; para ello rechaza y busca erradicar los elementos sincréticos de la cultura nacional, la cultura occidental moderna, así como del catolicismo dentro de las danzas [De la Torre, 2007], reivindicando la riqueza del conocimiento y la cultura autóctona contra su denostación colonialista y solicitando su papel

histórico en el presente y en el futuro del país [De la Torre y Gutiérrez, 2011].

- b) La otra vertiente es la neomexicanidad, que se caracterizan por aceptar el sincretismo constitutivo de la religiosidad popular católica (como los danzantes concheros), pero además se inspira en una sensibilidad posmoderna de tipo new age, ya que busca la integración ecléctica de retazos de diversas tradiciones sagradas a nivel planetario. Además de reivindicar distintas tradiciones autóctonas mexicanas, está dispuesta al diálogo con otras tradiciones culturales, como el islam, el hinduismo, el Tíbet, etc. La mexicanidad desde esta vertiente se encuentra integrada a un proyecto planetario cuyo fin es el despertar la conciencia cósmica entre los hombres como resultado de la espiritualidad india [De la Torre, 2007]. Uno de los principales exponentes de la neomexicanidad es Antonio Velasco Piña, autor de la novela *Regina. 68 no se olvida*, en cuya narrativa se sustenta un discurso mítico y profético del despertar de la mexicanidad dentro de una concepción holística, universal y conectada en las redes new age [De la Torre y Gutiérrez, 2011]. Otro liderazgo importante es el de Alberto Ruz Buenfil (también seguidor de Regina, designado testigo continuador de Velasco Piña). A finales de los sesenta formó parte del movimiento *hippie* de California, y participó en las caravanas de las tribus del Arco Iris. En 1992, como parte del movimiento de resistencia cultural a la Celebración del Quinto Centenario del Descubrimiento de América, se produce un importante enlace entre redes esotéricas de España (encabezadas por Miyo Fiel), el movimiento de la danza conchera (encabezado por la Jefa Nanita Jiménez Sanabria) y Alberto Ruz (promotor del puente espiritual Wirikuta, entre los dos continentes). A partir de este encuentro, se genera un movimiento conchero en España del cual ha nacido una nueva identidad hibridizada: “los hispanecas” (hispanos+aztecas) [De la Torre y Gutiérrez, 2011].

Cabe aclarar que el movimiento de la mexicanidad no está ligado sólo a la “comunidad virtual”, tiene presencia en espacios físicos dentro de México y en el extranjero, principalmente en el suroeste de Estados Unidos. Puede decirse incluso, que los grupos adherentes a la mexicanidad y neomexicanidad saltan al espacio virtual después de estar constituidos *off-line*. El ciberespacio se vuelve un nuevo espacio para la religión como re-ligación, porque en el ciberespacio esta concepción gana fuerza, ya que la enorme y creciente cantidad de conexiones, además de la colectividad posible en él

gracias a las redes sociales, va configurando una cosmología propia, se estructura con nociones de tiempo, espacio y reflexiones sobre la naturaleza humana en donde la noción de vida se redefine [Calil Júnior, 2008]. Hackett [s/f] menciona que también hay una democratización de la religión; en este caso lo que genera en la mexicanidad es una oportunidad de difusión que no tuvo antes, un acercamiento a otros que biográficamente no la hayan podido vivir por su situación *off-line*.¹ Al ser parte de una minoría en el territorio mexicano, frente a una mayoría cristiano-católica, la mexicanidad encuentra en internet un medio para ser no sólo más accesible a otros, sino también para dar a conocer su visión y versión de la historia, de la espiritualidad, de la tradición y, sobre todo, para relacionarse con otros que la practican o muestran interés en ella. Poco a poco encontramos casos donde se observa que, si bien internet no genera cambios sociales *per se*, sí genera redes y vínculos más amplios; así, la web sirve para encontrar o generar espacios donde convergen sujetos con cosmovisiones similares para aunarse a un proyecto² *off-line* o expandirse a otras redes si ya se es parte de una *off-line*. Por ello, también la mexicanidad *on-line* nos ayuda a observar la tendencia de la mexicanidad hacia la generación de nuevos hibridismos culturales y eclecticismos religiosos, que incluso recrean el “neobarroco” basado en sobreponer imágenes del mestizo o el indio mexicano a partir de una sobreabundancia y ficcionalización de la identidad [De la Torre y Gutiérrez, 2011].

LA NETNOGRAFÍA

Aunque parece que hay una especie de desfase entre las innovaciones técnicas y los recursos (económicos y teórico-metodológicos) para seguirlos en el análisis; también hay la carencia de instrumentos adecuados. La mayoría de los instrumentos con los que contamos están adaptados a los temas estudiados anteriormente, lo que hace difícil abordar nuevos tópicos referentes a las innovaciones tecnológicas. Esto no ha mermado varios intentos desde metodologías cualitativas y cuantitativas que intentan abordar el fenómeno pero aun así dejan un terreno de continua exploración y búsqueda [Gómez Cruz, 2002]. Basta adentrarse un poco en los estudios sobre internet desde

¹ Utilizaré *off-line* para referirme a la “realidad” física, fuera de la internet. *On-line* para el “estar en línea”, o en internet, en el ciberespacio.

² Por ejemplo, el movimiento de Occupy Wall Street, las últimas protestas estudiantiles en España, e incluso en México.

las ciencias sociales para descubrir una fuerte herencia de la antropología, en el que uno de los componentes esenciales es el análisis etnográfico de donde se desprenden los acercamientos: “ciberetnográfico”, “ciberantropológico” [Gómez Cruz, 2002], “Etnografía Virtual” [Hine, 2001] y la “Netnografía” [Turpo Gebera, 2008; Del Fresno, 2011].

El hombre, y sus actividades en la web, es el que imprime un sentido antropológico y social a internet y quien precisamente la genera. Hay distintas maneras y modos de estar situados; sin embargo, el uso de internet va configurando un nuevo espacio practicado, conocido como espacio “virtual” o “ciberespacio”,³ que se vuelve espacio de encuentro y circulación, un espacio social, dando lugar a cibercomunidades y a redes sociales; aunque hay todavía algunos debates acerca de la pertinencia de estos estudios en el ciberespacio y de la validez de ellos, por la misma constitución de la información en internet: volátil y muchas veces anónima. Sin embargo, poco a poco va creciendo el interés de los antropólogos sociales/culturales. La metodología etnográfica y la disciplina antropológica, al aplicarse a contextos de investigación cibernética, se encuentran con una gran cantidad de información aparentemente trivial, efímera y prescindible: conversaciones vacías e intrascendentes constituyen un porcentaje muy elevado de la sociabilidad electrónica del ciberespacio. Este hecho puede tener consecuencias en las técnicas y los métodos de investigación en etnografía virtual: “al trivializarse y vaciarse de seriedad, podría parecer que se impugna la validez de la propia etnografía. Pero quizá es ese ejercicio de sociabilidad lo que constituye un factor fundamental de la sociabilidad electrónica, en donde radica su verdadera relevancia social” [Mayans i Planells, 2006]. Uno de los grandes pasos que se han dado para dar presencia institucional a este tipo de estudios se dio dentro de la American Anthropological Association (AAA)⁴ de Estados Unidos en 1992, donde, además de afianzarse los términos *cibercultura* y *ciberespacio*, se definió la *cybor anthropology* como el “estudio etnográfico de las relaciones entre los humanos y las máquinas en este final del siglo xx en el que las nuevas tecnologías sirven como agentes de producción social y cultural” [Faura i Homedes, 1998]. A partir de esa fecha se han incrementado este tipo de estudios, mayoritariamente en paí-

³ *Ciberespacio* es un término que “fue acuñado por William Gibson, y cobró popularidad gracias a Benedikt” [Escobar, 2005:15]. Yo utilizaré ese término para designar el espacio en donde se llevará a cabo mi observación de los grupos y las redes.

⁴ Proceso que Escobar [2005:19] señala se encuentra detallado en la edición de 1992 del Social/Cultural Anthropology of Science and Technology Newsletter, editado por David Hess.

ses industrializados, pero con un incipiente crecimiento en el tercer mundo [Escobar, 2005:20]. Sin embargo, actualmente no hay una metodología unánime, para un acercamiento al estudio de las interacciones sociales en internet. Parte de las propuestas para el estudio de lo que acontece en este medio es la “netnografía”, que aplica el método de la etnografía al estudio del ciberespacio y a las redes en los espacios que generan las relaciones en internet. La netnografía se presenta como una técnica de investigación, donde el objeto de estudio, es “la vida social de la red” y el campo de estudio son “las comunidades virtuales” [Turpo Gebera, 2008]. Para Del Fresno hay tres principios etnográficos formulados para la investigación netnográfica:

1. Los mejores instrumentos para conocer y comprender una comunidad *on-line*, como organización humana, son la cultura y la emoción de otros seres a partir de la producción de sus discursos. En la netnografía se trata con entornos textuales y se pueden o deben incorporar en el análisis, si son pertinentes, otras creaciones como: diseños gráficos, videos, podcast, videoblogs, microbloging, etcétera.
2. La cibercultura debe ser comprendida a través de quienes la viven y desarrollan, además del investigador. La identidad y su expresión *on-line* se construye desde uno mismo y de la relación con la alteridad en un proceso continuo y dialógico de intercambio de significados literales y simbólicos que se reproducen socialmente en el ciberespacio.
3. La cibercultura debe ser comprendida como un todo; las conductas culturales no pueden ser aisladas del contexto en el que ocurren [2011:64-65].

La netnografía es diferente de otros estudios *on-line* ya que no es un estudio de contexto controlado, o que utilice solamente *software* analítico. En la netnografía la principal herramienta es la observación de comunidades naturalmente conformadas, en donde el investigador selecciona comunidades que permitan comprender de manera no intrusiva los patrones de interacción y los significados compartidos entre los miembros a través de la lectura de sus relaciones, conversaciones y el análisis de sus productos multimedia (videos, fotografías, diseños, etc.). Para acceder a la información se retoman técnicas clásicas de trabajo de campo etnográficas aplicadas o adaptadas a la netnografía, como: 1. Observación y observación participante, 2. Conversación, entrevistas y la entrevista dirigida. 3. El método genealógico (representación gráfica de las relaciones sociales, no parentales, dentro de diferentes redes. 4. El análisis de las redes sociales. 5. Informantes

privilegiados. 6. Historias de vida. 7. Investigaciones centradas en problemas concretos. 8. Investigación longitudinal [Del Fresno, 2011]. La netnografía difiere de la etnografía virtual, ya que en ésta el investigador ingresa remotamente al mundo de la comunidad o de algún miembro utilizando para ello audio, texto y video, de tal manera que participa y observa entrevistando o asignando tareas a los sujetos de estudio [Sánchez Köhn, 2010]. En conjunto con la doctora Renée de la Torre, tomando el postulado de la netnografía, se elaboró una propuesta para recabar los datos que podrían ser el campo de estudio y el material de trabajo. Básicamente consistió en tres etapas, inspiradas en lo que Piaget y García [1982] plantean para acceder al estudio del progreso cognoscitivo de un objeto: los niveles Intra-objetal, Inter-objetal y Trans-objeto. A la par del trabajo netnográfico se realizaron observaciones no participantes en conferencias y ritos de algunos grupos, además de entrevistas realizadas como parte del proyecto,⁵ aunque este análisis se limitará al análisis de las representaciones en Internet de páginas relacionadas con estos grupos.

En principio (Trans-objeto) se elaboró un registro de sitios o páginas de internet de grupos que por sus temáticas puedan identificarse como de mexicanidad o neomexicanidad. Eso sirvió para delimitar lo que sería el campo dentro de la gran red de redes. Además, se tomaron datos como la cantidad de *links*, los elementos tecnológicos que tienen en sus páginas, si hay la posibilidad de contacto con los creadores de las páginas o sitios web, etc. Con base en el estudio netnográfico que se realizó,⁶ se registraron en total 324 páginas de mexicanidad y neomexicanidad, en aproximadamente cuatro meses (diciembre 2008-marzo 2009); de ellas, 144 páginas web o sitios, y 180 foros, páginas personales o blogs. A partir de ello se trazó una representación gráfica de las relaciones sociales, donde, para caracterizar los nodos,⁷ se desarrollaron tipificaciones: matrices, filiales y módulos o usuarios esporádicos, que se distinguen tomando en cuenta: los *links*, la cantidad, el tamaño y densidad de vínculos con los que cuenta un sitio,

⁵ Por ejemplo con Emilio Fiel, o el nodo PRD (fuertemente relacionados con Velasco Piña) y PET [De la Torre y Gutiérrez, 2011], Ricardo Ocampo de casa de la red y con Sergio Ruiz del Kalpulli Tenochtitlan [Campechano, 2010].

⁶ Para la elaboración de la tesis de licenciatura "Netnografía de los circuitos de mexicanidad y neomexicanidad en el ciberespacio" [Campechano, 2010].

⁷ Entendiendo por nodo un lugar "multipracticado" por actores con diferentes orígenes nacionales, culturales y religiosos [Castells, 2001]. En internet, se consideran lugares nodos aquellos que se generan como consecuencia del flujo (visitas y *links* con otras páginas).

la existencia *off-line* del grupo o comunidad, la actividad de la página, los servicios y los recursos tecnológicos web. Las constelaciones comprenden matrices donde se comparte información con una visión similar, o comparan circuitos de temas específicos donde convergen. Así, se trazó un mapa de la red a escala trans-objetal, ello para dar cuenta de la movilización de los diversos recursos y soportes de la gran red que posibilitan el establecimiento de *links*, o vínculos estratégicos, que se acumulan en dinámicas distintas, y en redes más pequeñas, en los otros dos niveles. A partir de este material se graficó la red que se formó con estos registros, para, en un segundo momento (Inter-objetal), extraer aquellas redes más pequeñas que se forman dentro.

Esto llevó a la escala Inter-objetal, referente al tipo de relaciones ya sea de alianza o confrontación, acciones e intercambios entre grupos o sujetos, mediadas e influenciadas por la orientación de contenidos, los objetivos e intereses que persiguen y los circuitos en los que se desenvuelven para entender las relaciones que se formulan y luego conforman pequeñas redes, que yo llamé constelaciones, formadas por nodos: matrices, filiales, usuarios esporádicos o independientes. En estas matrices también se hizo un análisis de los textos y las imágenes que conforman una representación de un grupo o una persona ante los otros, y estos elementos también nos hablan del internet como lugar practicado y, por lo tanto, un espacio antropológico.

Desde el nivel Intra-objetal se formuló el análisis interno de los objetos, y en este caso se atienden las acciones e intercambios que generan circuitos, los cuales se desenvuelven con base en los intereses, normas y valores en el interior de un nodo. Por ello, se realiza un análisis más profundo de las matrices, que son sitios representativos, de acuerdo con los siguientes parámetros: número de miembros, que sea parte de una red *off-line*, que haya constante actualización de la página y/o de eventos, que denote una filosofía propia de los grupos mencionados y que el espacio cibernético sea un lugar de interacción importante para el desarrollo del grupo. Esto da cuenta tanto de las relaciones entre comunidades virtuales o matrices como de las relaciones de un sitio web específico *ad intra* y las relaciones entre sus miembros, donde, incluso, podría hablarse del tejido de comunidades virtuales. Pero también ayuda a comprender la mexicanidad y neomexicanidad desde la representación, construcción y uso del espacio en internet, la manera en que conciben "la identidad" de la mexicanidad web, en sus dos grandes vertientes. La propuesta metodológica de Roland Barthes fue retomada para examinar el papel del diseño y la imagen como la faz identitaria dentro de la web. Con este objetivo se seleccionaron páginas o sitios

web representativos de la mexicanidad y neomexicanidad y se aplicó un análisis comparativo, a fin de dar cuenta de cómo la mexicanidad utiliza las imágenes para proyectar novedosas identidades en internet. A continuación se exponen algunos referentes de la reconfiguración del espacio y las representaciones en torno a la mexicanidad y neomexicanidad en su tránsito por internet.

Representaciones espaciales

Espacio ha sido un concepto que se ha definido de distintas maneras, y desde diferentes disciplinas.⁸ De Certeau considera que el espacio es el efecto producido por las operaciones que lo orientan, lo especifican, temporalizan y lo hacen funcionar como unidad polivalente de programas conflictuales o proximidades contractuales, por eso es un cruzamiento de movibilidades; es decir, de encuentros, de tal manera que el espacio es un lugar practicado [De Certeau, 1996:129]. Practicar un lugar es habitarlo, recorrerlo, organizarlo y modificarlo, llevar a cabo en un lugar específico esas pequeñas operaciones cotidianas que dan origen a la práctica social [Salcedo, 2008]. La web es un lugar que se practica, que se habita de maneras muy distintas por los usuarios. En este escrito se considerarán dos formas de representación espacial en el ciberespacio: por un lado, la que se forma de los trayectos y relaciones, de cómo se va configurando un espacio que se puede recorrer y transitar de ciertas maneras dadas o co-creadas por la comunidad, y, por otro, la representación que el grupo forma del ciberespacio desde su cosmovisión.

En el caso de las páginas o sitios de mexicanidad y neomexicanidad, las dinámicas que se generan para expresar o seguir la información son diferentes, tanto en las vertientes de la mexicanidad como dentro de ellas. Una página puede ser simplemente el lugar donde se expresan los objetivos de un grupo, que se muestran mediante fotos o escritos, y otra página o sitio puede ser una verdadera comunidad virtual debido a las relaciones profundas que se dan entre los usuarios frecuentes; al observar las diversas prácticas, se pueden descubrir los recorridos que componen los espacios vividos [v. Herin, 2006]. Para analizar esto se tomaron los circuitos que generaban los nexos, o *links*, de las páginas como padrones de la distribución y articulación de páginas, que habilitan el ejercicio de sociabilidad

⁸ Merleau-Ponty distinguía espacio geométrico, y otra espacialidad que él llamaba “espacio antropológico” [De Certeau, 1996:129], entendido como ese espacio que es practicado culturalmente, donde los sujetos interactúan dentro de la “telaraña de significados” compartidos por varias personas.

por parte de usuarios habituales. Esto permite elaborar trayectos, con base en una articulación por prácticas comunitarias distintivas. Graficando este proceso, mediante el software Visio, se observa que la neomexicanidad se configura como una especie de red, pero que se concentra en tres nodos principales. Por otra parte, la mexicanidad tiene una constitución diferente, más lineal en cuanto a los estratos, y con pocas referencias entre el mismo nodo. Estos circuitos y trayectos de la mexicanidad y neomexicanidad nos hablan de cómo practican el espacio, o en términos netnográficos, cómo transitan e interactúan tejiendo conexiones en el ciberespacio. La misma idiosincrasia de la neomexicanidad se presta para esta formación de contactos, la cual está centralizada pero no deja de vincularse con otras redes a la par. La mexicanidad es un poco más cerrada y jerarquerizada.

Las narrativas, así como el sentido dado al espacio sobre su uso y valor para los fines que persiguen los creadores de las páginas, van formando trayectos de “cómo moverse en la página”. Un ejemplo es que en varias páginas el “menú” da a elegir al usuario entre conocer la historia del grupo, ver las fotos o videos, leer artículos, etc. El ciberespacio con todas sus posibilidades, y sus limitantes tecnológicas, se transforma en espacio practicado por intervención de los usuarios, y esta práctica del lugar constituye un sistema de signos, que podemos leer [Cfr. De Certeau, 1996].⁹

La otra representación espacial es la autorrepresentación conceptual de los grupos mismos, y cómo practican el ciberespacio desde su concepción como grupo. Hay quienes diseñan el espacio (*webmaster*, proveedores de plataformas; por ejemplo: *myspace*, *facebook*, etc.), lo construyen, lo nombran (establecen los nombres bajo los cuales el espacio será conocido) y establecen ciertas reglas con respecto a las prácticas sociales y usos que serán aceptables. Al poseer la capacidad de nombrar o simbolizar el espacio, los creadores entregan una guía metafórica a quienes lo habitan, una forma de “hacer sentido” del espacio para moverse en su interior. Sin embargo, en la práctica cotidiana los usuarios o navegantes desestiman algunos de estos símbolos o relativizan su significado. Al no poder transformar directamente el espacio, practican en él de tal manera que lo adaptan a sus necesidades cotidianas, alternando sus normas y significados [Salcedo, 2008]. Por ejemplo, en *myspace*,¹⁰ por la constitución de ese tipo específico de espacio web, los hipertextos hacen visible una “ubicación” dentro de

⁹ Qué tipos de contenidos son los más vistos, por ejemplo.

¹⁰ En el momento en que se elaboró la investigación, *myspace* era la plataforma social más popular; en estos momentos se podría hablar de que *facebook* lo es. Pero también ahí se encuentra este tipo de prácticas por parte de los usuarios.

una gama de ciertos datos que se muestran automáticamente. El principio de virtualidad nos recuerda que los términos de “realidad” y “verdad” se re-dimensionan, y los usuarios resignifican estos apartados obligatorios. Así, tenemos la “ubicación”, que señala el perfil del propietario de la página <<http://www.myspace.com/kuauhtli13>> de *myspace*, que dice: “Aztlán”, al igual que en <<http://www.myspace.com/kalpullimexicatiahui>>. En otros perfiles también se podría encontrar: el Anáhuac, Tenochtitlán, etc. Se da también la construcción de un espacio virtual reinterpretándolo y haciéndolo significativo con elementos de la cosmovisión de los usuarios. Por un lado, atienden a la geografía del espacio dado (los campos obligatorios que tiene que llenar en el perfil para poder obtener su cuenta en *myspace*), pero dando un sentido muy particular, asociándolo con el mito basado en una historia específica como lo es Aztlán o el Anáhuac. Aunque en la página se encuentran elementos para identificarlos con la mexicanidad esencialista, con sólo ver el “perfil” se puede apreciar, para aquellos que identifican ese código, que los creadores de esa página tienen de alguna u otra manera contacto con la mexicanidad. No sólo resignifica el ciberespacio, constituyéndolo Aztlán o el Anáhuac, sino que además lo vinculan con nombres espaciales que representan una “patria mítica” identitaria que otorga una pertenencia a un territorio cultural y político que trasciende fronteras, especialmente dentro del contexto de Estados Unidos y algunas zonas migrantes [v. De la Torre, 2008], en donde el ciberespacio se vuelve parte de esa expresión y, de cierta manera, el cumplimiento del Aztlán o el Anáhuac transfronterizo dado en herencia a los mexicanos.

Otros elementos interesantes se encuentran en la página de la Mesa de Danza de la Cruz Espiral del Señor Santiago,¹¹ un grupo de danza conchera, en España. Los danzantes concheros toman su nombre del instrumento musical que utilizan: una “concha” de armadillo o un guaje en forma de mandolina, con el cual acompañan sus rituales. En un principio se consideraban a sí mismos como un frente de resistencia a la occidentalización; para ellos la danza es una especie de “combate” contra los enemigos culturales [González Torres, 2005]. Sin embargo la neomexicanidad dentro de la celebración del quinto centenario de la llegada de Colón a América tendió nexos hacia España creando el llamado *Puente Wirikuta*.¹² Como fruto del encuentro se aprovechó para levantar una mesa de danza española, pre-

¹¹ <<http://web.jet.es/planetagaia/mesa.htm>> [ref. de 10 noviembre de 2009].

¹² Como ya se mencionó anteriormente en el apartado sobre mexicanidad.

cisamente ésta, la de la Espiral de Santiago, pues “La neomexicanidad se caracteriza por interpretar la danza dentro de una concepción *New Age*, en donde lo azteca adquiere un carácter global y planetario” [De la Torre, 2008:69]. En la página de este grupo conchero encontramos una apología a su presencia en la web:

¿Quién dijo que los concheros no podríamos sumergirnos en el ciberespacio, que las nuevas tecnologías estaban reñidas con la tradición? ¿Quién contrapuso las raíces clavadas en la Tierra con las ramas que se solazan con los nuevos vientos? concheros.com mostrará al mundo que agitamos el “mouse” con no menos precisión y cariño que nuestras “armas” de ceremonia; que no queremos desperdiciar las posibilidades que el Cielo nos brinda para sembrar cantos y flores, también en el mundo virtual de “Interné” [<http://web.jet.es/planeta-gaia/mesa.htm>] Último acceso: 16 de octubre de 211].

En su narrativa se adaptan los términos de su identidad conchera al internet, el ciberespacio se aprecia como “unas ramas que se solazan a nuevos vientos”, en donde “se agita el mouse” como la sonaja al bailar. En internet también se siembran cantos y flores. La web para este grupo se vuelve un territorio por explorar que permite exponenciar sus objetivos, pero también crear redes tanto con otros grupos de danza conchera en España como para contactarse con todo el mundo: “La página pretende cumplir un doble objetivo: dar a conocer lo conchero a quienes se asomen a ella y, al mismo tiempo, servir de útil y rápido vehículo de comunicación interna entre los concheros de España”. Este grupo conchero, al igual que algunos otros, está vinculado con la ideología y espiritualidad new age. Sin embargo, su discurso se mueve con términos muy específicos de la conchería y ligados a la mexicanidad, como llamar a su *webmaster* “jefe”, o los “cuatro vientos” para los apartados del sitio, o que la página web se perfuma y embellece con las ideas de los usuarios:

Visita la nueva página Web, cuélgala de tus favoritos y contribuye con tus ideas a perfumarla y embellecerla. Nuestro Webmaster o jefe de este tinglado electrónico, Kepa, registrará tus aportaciones [...] Tras acceder a la página principal (home-page) se presentan al visitante cuatro vientos, cuatro posibles rumbos [...] Concheros.com pondrá al alcance de los interesados los entresijos de una tradición que marcó un antes y después en nuestro paseo por la Tierra y nos proporcionará además un medio eficaz de comunicación entre nosotros [<http://web.jet.es/planetagaia/mesa.htm> último acceso: 16/10/11].

El ciberespacio, al ser representado y descrito en imágenes propias de la conchería o de la mexicanidad, entra en el campo de las representaciones, es decir, de las relaciones interiorizadas y más o menos distanciadas de los individuos y de los grupos en relación con el espacio [Herin, 2006].

De manera conjunta tanto mexicanidad como neomexicanidad buscan en internet un espacio para la difusión de su cosmovisión. La percepción de las páginas web como territorios alientan a los usuarios a experimentar con la tecnología y permitir la creación de una gran diversidad de páginas y nuevas formas de presentar y representar la mexicanidad y neomexicanidad [v. Hine, 2001]. Sin embargo, parece que se van creando comunidades con fuerte sentido de pertenencia; por un lado, la mexicanidad nombra a sus espacios como los “*calpullis* virtuales”; en cambio, varias páginas la neomexicanidad les llama “redes”. Las decisiones de ordenar los espacios están inspiradas y legitimadas, por una parte, por el conocimiento de estos espacios en cuestión y, por otra, por prácticas y representaciones que se tienen de estos espacios, sobre lo que están y lo que deberían ser, además de los intereses en juego [Herin, 2006]. De acuerdo con las narrativas encontradas en las páginas de internet y en los discursos de las personas [Campechano, 2010], aparecen dos maneras bien diferenciadas de habitar y practicar el espacio desde la mexicanidad y neomexicanidad:

- a) La Red: propio de la neomexicanidad, en donde se interconectan un sinnúmero de posibilidades y se pueden encontrar muchos temas además de la mexicanidad. Están constituidos por páginas pero sobre todo por listas de correos o sitios que congregan mucha información; por ejemplo, Casa de la Red, Red de Luz Iberoamericana, Red de Luz Mexicana, etcétera.
- b) El *Calpulli*: más propio de la mexicanidad esencializada. Muy ligado a la difusión cultural y/o grupos de danza, aunque en algunos casos tiende a cerrar el espacio y restringir con códigos comunicativos; por ejemplo, utilizando un lenguaje lleno de palabras difíciles de entender para quienes están fuera de la mexicanidad, por ejemplo Kalpulli Tenochtitlán, Kalpulli Mexicatiahui.

En el contexto de sociabilidad de acción a distancia y libertad en internet, se produce una singularización de los dispositivos tecnológicos de acuerdo con las posibilidades económicas y de conocimiento, de cada grupo o individuo, donde su consumo representa una opción de participación simbólica, expresión y construcción de mundos compartidos [Rueda, 2008],

que se inserta en sus prácticas cara a cara, en lo *off line*. En la neomexicanidad, la resignificación del espacio se da desde la concepción de la web misma, donde, además de ser una herramienta, se la puede encontrar como un espacio más de la realidad en donde existe lo sagrado, pero también entender la internet como parte de la evolución de la conciencia, y como la Red de Luz profetizada. Así, dentro de su visión holística, la web se incluye en el proceso de armonía universal. En cambio, en la mexicanidad esencializada se la considera más una herramienta y un espacio en donde se puede trazar el relato mítico-imaginario de Aztlán como una geografía donde se mueven los participantes de la mexicanidad. La idealización del espacio se da en los dos, aunque de distintas formas, de acuerdo con sus cosmovisiones.

Representaciones gráficas en la web

Como ya se mencionó anteriormente, la percepción de las páginas web como territorios, anima a los habitantes de estos espacios a redimensionarlos para apropiarse de ellos. Esto se ve reflejado de manera particular en el diseño de estos sitios, e incluso en el de las imágenes identificadoras de usuarios (avatares). El diseño, cargado de imágenes armadas para autorrepresentarse, es una especie de tarjeta de presentación para mostrar quiénes son, cómo son. Además, sirve para llamar la atención sobre otros sitios y para mostrar lo que se busca proyectar como parte de la identidad de quienes han hecho o transitan esa página o sitio web. Incluso las imágenes se pueden convertir en propuestas estéticas y culturales-políticas donde emergen nuevas metáforas de la realidad de la mexicanidad y neomexicanidad, adaptándose al ciberespacio [v. Rueda, 2008].

Sin embargo, hay una connotación ideológica o ética cuando se introducen razones o valores en la lectura de la imagen; para esto se necesitan significantes elaborados, usualmente de tipo sintáctico: personajes, temas, actitudes, constelaciones de objetos, etc. [Barthes, 1986:25]. Así, podemos definir que cierta imagen gráfica se encuentra en alguna de las vertientes de la mexicanidad, pudiendo ser la neomexicanidad o la mexicanidad esencializada.

En un primer momento, la mexicanidad y los significantes u objetos que se asocian con ella están basados en conocimientos previos culturales: históricos, populares o estereotipos turísticos:

El imperio de las imágenes de los medios ha contribuido sin duda alguna a la unificación del espacio y el tiempo planetario, pero sobre todo ha supuesto el

predominio de una relación virtual a la realidad y una ficcionalización creciente del imaginario colectivo e individual [De la Peña, 2001:111].

Así, se da una “lógica del estereotipo” de lo azteca, de la mexicanidad, pero ficcionalizada a partir de los recursos estilísticos de otras culturas, como los cómics (imagen 1), o, en otro caso, de la neomexicanidad con lo japonés para “inculturar a Regina” (imagen 2). La mexicanidad más esencial se encuentra mucho más presente en los gráficos de sus páginas y en los avatares individuales.

En la imagen 1 se ve la comparación gráfica de esta hibridación: *Wendigo* [Thompson, s/f]. Esta imagen se encontró en avatares, e incluso en un foro sobre armas prehispánicas.¹³ Recordemos que el modo de connotación cognoscitivo es a través de significantes escogidos que se encuentran en “zonas del analogón”; por ejemplo, en la danza o en otras representaciones prehispánicas se observan signos, apariencias, cosas “típicas de lo mexicano prehispánico”, pero el conocimiento de estas cosas depende de los saberes previos culturales y conocimientos personales [v. Barthes, 1986]. La vestimenta es parte de la caracterización prehispánica de un guerrero: huaraches, lanza, penacho, carcax, serpientes, taparrabos y escudo, representa un guerrero. Por rasgos como éstos es como se puede decir que proviene de una página de mexicanidad. En el caso de la imagen *Wendigo* me remite a lo americano prehispánico y, en una observación un poco más detenida, a la mexicanidad en su acepción general. Pueden considerarse rasgos como la vestimenta con símbolos aztecas, similar a la hombrera izquierda, el penacho, el cinturón. No obstante, la fisonomía humanoide no da cuenta de mexicanidad en su visión ancestral y folklórica, sino de una visión futurista o vanguardista, inspirada en la ciencia ficción, en el cómic. Es una imagen que es un personaje mezcla animal, máquina y humano, pero con la vestimenta de la caracterización prehispánica de un guerrero, un híbrido azteca bravío con una visión extraída de la reciente ciencia ficción, con raíces en Estados Unidos y su industria cinematográfica y de cómics. A grandes rasgos, desde una connotación cognoscitiva es algo como un guerrero azteca “reptiliano”. Sin embargo, hay una connotación ideológica o ética, cuando se introducen razones o valores en la lectura de la imagen; para esto se necesitan significantes elaborados, usualmente de tipo sintáctico: personajes, temas, actitudes, constelaciones de objetos,

¹³ Por ejemplo, en <<http://aztlanrpg.net/forums/index.php?topic=1586.0>> [ref. de 10 noviembre de 2009].

Imagen 1. Mexicanidad



www.keiththompsonart.com

etc. [Barthes, 1986:25]. Así, podemos definir que cierta imagen gráfica se encuentra en alguna de las vertientes de la mexicanidad, esencializada o hibridizada. En este caso, por el hecho de estar dentro de la piel de un hombre al parecer blanco, desollado, la sangre escurriendo de un casco militar español similar al de la época de la “conquista”, el arma en la mano derecha y la actitud guerrera al mismo tiempo que sangre derramada, parecen características de un mexicanismo radical o esencialista por los valores reflejados mediante distintos elementos simbólicos de esa imagen. La idea que la escena representa (un combate que ha sido ganado a base de violencia y sangre, un regreso triunfal) tiene valores (bravura, superioridad, raza triunfante) que son vínculos para acceder a un sentido ulterior, a la mexicanidad radical. Los significantes de la mexicanidad radical pueden no ser algo que se capte en su totalidad en un primer vistazo o si hay la carencia de referentes. Aun así, remiten a la idea o caracterización de la mexicanidad de una manera actual; por ejemplo: la parte central o hebilla del cinturón nos remite a la mexicanidad quizá sin saber que es el centro del calendario azteca y simboliza a Tonatiuh, el dios del sol de los mexicas. Las imágenes en la web refuerzan los contenidos e incluso muchas veces son los contenidos mismos, de ahí la creciente importancia de una estética propia pero, sobre todo, de la inclusión de gráficos, como imágenes y fotografías en las páginas o sitios web. Esta estética hibridada en esta imagen en particular está influenciada por la estética de los cómics, donde se recrea a los danzantes, y que algunos llegan a utilizar como avatar.

El siguiente ejemplo es una imagen de la otra vertiente de la mexicanidad. Podríamos señalar que esta imagen se inscribe en la neomexicanidad, dentro de los llamados reginos. Los reginos, o reginistas, son partidarios de una doctrina centrada en el culto de Regina, a quien consideran una suerte de encarnación de Cuauhtémoc, un avatar o ser superior con la misión de despertar a México, en un renacimiento espiritual de alcances planetarios. Esto basado principalmente en varios libros de Antonio Velasco Piña, el más conocido: *Regina: 2 de octubre no se olvida*, publicado en 1987. Esta novela ha popularizado las doctrinas de la mexicanidad, pero por sus íntimas conexiones con la espiritualidad tibetana, y en los últimos años, new age [De la Peña, 2002]. Obtuve esta imagen la de una página en Japón. En ese país la novela de Velasco Piña, *Regina*, ha tenido éxito y se ha representado a manera de musical en el teatro. Es interesante encontrar que resaltan ciertos símbolos específicos de acuerdo con el contexto cultural, aunque a primera vista se encuentra una superposición de imágenes que construyen la representación del movimiento regino.

Imagen 2. Neomexicanidad



Describiéndola, podemos observar los caracteres o letras japonesas que nos dan el contexto de dónde se encuentra anclada esa imagen. De izquierda a derecha nos encontramos primero con el personaje de Regina, representado por una actriz japonesa; ella se encuentra en una posición corporal con los brazos a la altura del pecho, con las manos entrelazadas, parece que ora o medita con los ojos cerrados e incluso se esboza una sonrisa en su rostro. El fondo parece un campo. En medio tenemos el estandarte del grupo de danza conchera María Regina, con el cual los reginos participan en las celebraciones concheras, que sostiene una persona vestida de blanco, como otras que se encuentran alrededor de ella, al parecer en una ceremonia. René de la Torre describe este estandarte, que se encuentra como imagen central de este bricolage [De la Torre, 2007]: el estandarte es igual al de los grupos concheros, en el frente tiene un retrato al óleo del rostro de Regina, mujer blanca de ojos verdes, cabello negro y detrás de ella el paisaje del volcán Popocatepetl, abajo la palabra MÉXICO (palabra que usan los reginos en sus rituales y consideran un mantra poderoso). En la parte inferior, unos símbolos aztecas; del lado inferior tenía a la Coyolxauhqui, arriba había una R en metal dorado. En esa foto también parece que se encuentran situados en el campo. A la extrema derecha están unas flores a un lado de una estela en Tlatelolco; las flores, además de los caracteres japoneses rojos, también tienen color. Si se toma como clave de comprensión hermenéutica, el despertar espiritual de México por Regina, relatado en la novela y en

la obra de teatro, cobra sentido la mujer, que se puede identificar como Regina. El pueblo en medio, con el estandarte, nos remite a los seguidores de ella, y los voluntarios para el sacrificio. La estela del recordatorio de Tlatelolco, como el lugar donde fue sacrificada Regina según la novela, en la matanza del 68, junto con 400 voluntarios [Velasco, 2009], y que son el signo de que el Iztaccíhuatl y el Popocatepetl han sido despertados, al igual que la conciencia planetaria. Los elementos presentados parecen resaltar el sacrificio inmolativo de Regina, quizá con un sentido profundo: “Algunas culturas enaltecieron la muerte voluntaria. En Oriente, una sociedad paradigmática fue la japonesa, cuyas costumbres jerarquizantes predisponían al martirio” [Cohen, 2007:27]. Podría suponerse que, por la distancia geográfica y cultural con respecto a México, los japoneses no encontrarían rasgos que los identificasen con la mexicanidad. Sin embargo, la neomexicanidad es más incluyente con respecto a otras tradiciones espirituales, sobre todo con las tradiciones orientales, que cobran un papel primordial en la new age, donde el despertar de la conciencia cósmica toma un papel preponderante en la misión de la finalidad humana. Dentro de este marco se puede pensar que los japoneses son parte de este despertar cósmico y que, al igual que en México, en el contexto histórico en el cual se sitúa a Regina en la novela, se vivieron muchos cambios culturales y sociales a partir de 1968. Incluso el nombre que recibió el musical en Japón fue: *Cosmic Love Regina*. Así, se resignifica dentro de un contexto específico lo que la neomexicanidad puede ofrecer a otras culturas, que reside en el deseo de trascendencia, o de una finalidad de la existencia, además de la protesta contra la modernidad y sus grandes instituciones, buscando un cambio de conciencia y la experiencia espiritual individual. En una entrevista, el autor del libro señala una anécdota en su paso por el país del sol naciente:

Los japoneses son excepcionalmente amables y corteses, pero es muy difícil que alberguen un extranjero en su casa; a mí me albergó una señora y me contó que la casa donde estábamos, de estilo completamente japonés (te sientas en el suelo, las paredes son de papel, no hay regadera...), había sido totalmente distinta. “Mi esposo murió hace dos años y desde entonces yo estaba deprimida, sentí que mi vida no tenía sentido, y entonces alguien me platicó de Regina y eso me cambió la vida. Gracias a la inspiración de Regina, demolí la casa donde vivía, que era occidental, y construí esta casa completamente japonesa”. Y eso pasa con muchas otras personas que vuelven a sus raíces y demuelen su casa occidental para recuperar las casas japonesas. Que Regina esté ejerciendo tal in-

fluencia en algo tan cotidiano como es el lugar donde habitas es algo que jamás me iba a imaginar. No es obra mía, es de Regina [De Lorenz, 2008].

Un reencuentro con las llamadas raíces es algo que también puede extraerse de la mexicanidad y neomexicanidad, esas raíces que anclan en un presente discontinuo y fracturado por la globalización, brindando además una espiritualidad que se remite a los antepasados y se recrea de manera flexible en el presente, frente a nuevas situaciones concretas. Y aunque muchas veces se atribuye a la internet el ser uno de los vehículos por los cuales se da esta fragmentación, también brinda herramientas para un anclaje en las tradiciones a los usuarios que practican este espacio. Las imágenes en internet son bastión de la relación e identidad en la web, ya que “captamos el significado de una colectividad a través de las imágenes que nos proyecta, los símbolos que usa y las ficciones o narrativas” [Castells, 2001:471]. Quizá por ello una de las orientaciones funcionales que adquiere la mexicanidad principalmente en la web es místico/esotérico/espiritual, lo cual se concluye por el alto porcentaje de páginas que tratan estos temas,¹⁴ junto con el aspecto cultural. Esto determina, en gran parte, los fines que se generan en cuanto al tránsito de la mexicanidad y neomexicanidad en internet, como crear redes espirituales transnacionales que ayuden a vivir esta espiritualidad, el intercambio de información, la creación de comunidades virtuales, la oferta de bienes y servicios, la invitación a ritos, etc. Además, explica por qué la mayoría de las representaciones de identidades de los sujetos o grupos y las concepciones del ciberespacio desde la mexicanidad y neomexicanidad se permean de este sentido místico.

REFLEXIÓN

El ciberespacio se torna una encarnación tecnológica de la creación de un mundo paralelo, una memoria colectiva, un imaginario, de mitos y símbolos que persiguen al hombre, a través del encuentro entre la racionalidad tecnológica y el pensamiento mágico.¹⁵ En este ciberespacio poco a poco se van conformando las comunidades y con ello una identidad colectiva sobre la mexicanidad y neomexicanidad en la web. Pero, como todas las

¹⁴ 168 de 324 páginas de las que se registraron [Campechano, 2010]

¹⁵ ¿Ciencia y religión? Se pregunta Calil [2008], a este binomio podría añadirse ¿realidad y virtualidad?, ¿vanguardia y folklore?

identidades colectivas, ésta no es estática, como tampoco lo es internet. La presencia de la web como espacio de vida remite a relaciones sociales inspiradas en la identidad o en la alteridad, lo que abriría a un gran debate a futuro en cuanto a sus múltiples posibilidades [Herin, 2006]. Las sociedades contemporáneas están animadas por movilidades múltiples, como la internet. Poco a poco las relaciones con los espacios, individuos y grupos se definen hoy más por sus desplazamientos y la diversidad de espacios que ellos practican a lo largo de la vida, que por los territorios delimitados en el seno de los cuales se desarrollaría esencialmente su existencia *off-line*. El ciberespacio de esta netnografía, y de otros eventos antropológicos, sería un lugar donde las acciones de la mexicanidad son prácticas organizadoras de su espacio, amplía las relaciones y puede ayudar a generar nexos más fuertes que las que ya se tienen. Internet sólo es tecnología, el ciberespacio sólo es código, pero el hombre vive en un entramado de significaciones que nosotros mismos tejemos y que sin la omnipresencia, inteligencia e interacción social no tendría sentido ninguna investigación sobre los cambios sociales derivados de la innovación tecnológica que acaba por generar variaciones en la ordenación de las relaciones interpersonales [Del Fresno, 2011:20]. El ciberespacio en la mexicanidad se acoge como el lugar de la búsqueda espiritual, como el Aztlán mítico, o como la conciencia planetaria que se está gestando con base en la construcción de conocimiento colaborativo en la web. Esta relación con el mundo cibernético es la experiencia en él, y esta experiencia se desenvuelve en una espacialidad existencial donde los tránsitos, las movilidades, las operaciones y acciones se dan en este ámbito que va configurando este espacio desde sus circunstancias.¹⁶ Quizá en algunos años, cuando la vida transcurra más en pantalla por diferentes motivos: trabajos de jornadas más largas frente al monitor, tecnología accesible y móvil como celulares o *i-pods* presentes en todo momento con el usuario, problemas climáticos o de seguridad, etc., la interacción virtual, ya no necesite remitirse a lo *off-line* con la frecuencia que hoy se hace; el ciberespacio podría comenzar a ser su propio referente y la mexicanidad podría alcanzar nuevos niveles de difusión, probablemente al tener más éxito la neomexicanidad, al hibridizar con más facilidad los contenidos de otras culturas como lo ha hecho *off-line*, proyectando en pantalla lo que ha sucedido fuera de ella.

¹⁶ Como señaló Merleau-Ponty: "Hay tantos espacios como experiencias espaciales existen" [en De Certau, 1996:130].

BIBLIOGRAFÍA

Barthes, Ronald

1986 *Lo obvio y lo obtuso: Imágenes, gestos, voces*, Barcelona, Paidós Comunicación.

Calil Júnior, Alberto

2008 "Uma etnografia do mundo espirita virtual: algumas aproximacoes metodológicas", en *Ciencias Sociales y Religión*, 10: 117-136.

Campechano, Lizette

2010 "Netnografía de los circuitos de mexicanidad y neomexicanidad en el ciberespacio", en *Registro material y documentación escrita*, México, Tesis profesional para obtener el título de Licenciado en Filosofía y Ciencias Sociales, ITESO.

Castells, Manuel

2001 *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. El poder de la Identidad*, Vol. II, 3ª edición, México, Siglo XXI.

Certeau, Michel de

1996 *La invención de lo cotidiano: 1 Las artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana.

Cohen, Diana

2007 *Por mano propia. Estudio sobre las prácticas suicidas*, Argentina, FCE.

Escobar, Arturo

2005 "Bienvenidos a Cyberia. Notas para una antropología de la Cibercultura", en *Revista de Estudios Sociales*, 22: 15-35.

Faura i Homedes, Ricard

1998 "La cultura local en el ciberespacio. El papel de las Freenets", en *Ciudad Virtual de Antropología y Arqueología, congreso virtual* [ref. de 30 septiembre de 2011]. Disponible en Web: <<http://www.naya.org.ar/congreso/po-nencia1-21.htm>>.

Fresno, Miguel del

2011 *Netnografía*, Barcelona, UOC.

González Torres, Yolotl

2005 *Danza tu palabra: la danza de los concheros*, México, Conaculta-INAH-PyV Editores.

Gómez Cruz, Edgar

2002 "Hacia la construcción de una metodología para el estudio de las 'comunidades virtuales'. Una propuesta emergente", en *Versión*, 12: 61-78.

Gutiérrez Zúñiga, Cristina

2008 "La danza neotradicional como oferta espiritual en la estantería exotérica new age", en Kali Argyriadis et al., *Raíces en movimiento, prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, México, ColJal-CEMCA-IRD-CIESAS-ITESO, pp. 363-392.

Hackett, Rosalind

s/f *Religion and the internet*, Mimeo.

Herin, Robert

2006 "Por una geografía social, crítica y comprometida", en *Scripta Nova*, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales, X(218)(93) [ref. de 30

septiembre de 2011]. Disponible en Web: <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-218-93.htm#_ftn1. X>.

Hine, Christine

2001 *Virtual Ethnography*, USA, SAGE Publications.

Lorenz, Ismael de

2008 "Regina y el 68, cuarenta años después. Entrevista a Antonio Velasco Piña", en *El Buscador*, 19(10), [ref. de 30 agosto de 2011]. Disponible en Web: <http://www.yug.com.mx/elbuscador/octubre_08/regina.html>.

Mayans i Planells, Joan

2006 "Etnografía virtual, etnografía banal. La relevancia de lo intrascendente en la investigación y la comprensión de lo cibernético", en *Cibersociedad.net.*, Congreso 2006 [ref. de 16 octubre de 2011]. Disponible en Web: <<http://www.cibersociedad.net/congres2006/gts/comunicacion.php?id=772#2>>.

Peña, Francisco de la

2001 "Milenarismo, nativismo y neotradicionalismo en el México Actual", en *Ciencias Sociales y Religión*, 3: 95-113.

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

Piaget, Jean y Rolando García

1982 *Psicogénesis e historia de la ciencia*, México, Siglo XXI.

Rueda, Rocío

2008 "Cibercultura: metáforas, prácticas sociales y colectivos en red", en *Nómadas*, 28: 8-20.

Salcedo, Rodrigo

2008 "Reflexiones en torno a los guetos urbanos: Michelle de Certau y la relación disciplina/anti-disciplina", en *Bifurcaciones* [Online] [ref. de 1 septiembre de 2009]. Disponible en Web: <www.bifurcaciones.cl/007/De-Certeau.htm. 7>.

Sánchez Köhn, Pablo

2010 "Nuevas herramientas de investigación cualitativa online y sus aplicaciones", en *III Jornadas Netquest Barcelona-Madrid* [ref. de 30 septiembre de 2011]. Disponible en Web: <<http://www.slideshare.net/netquest/presente-y-futuro-de-la-investigacion-cualitativa-online>>.

Torre, Renée de la

2007 "Alcances translocales de cultos ancestrales: el caso de las danzas rituales aztecas", en *Revista Cultura y Religión*, vol.1, pp. 1-19.

2008 "Tensiones entre el esencialismo azteca y el universalismo New Age a partir del estudio de las danzas 'conchero-aztecas'", en *TRACE*, 54: 61-76.

Torre, Renée de la y Cristina Gutiérrez

2011 "La neomexicanidad y los circuitos *new age*: ¿Un hibridismo sin fronteras o múltiples estrategias de síntesis espiritual?", en *Archives de Sciences Sociales des Religions*, dossier *Religions amérindiennes et circuits de spiritualité new age*, [enero-marzo 2011], 56(153): 183-206, París, éditions de L'école des Hautes études en Sciences Sociales.

Turpo Gebera, Osbaldo

2008 "La netnografía, un método de investigación en Internet", en *Netnografía e i-dentidades* [ref. de 16 septiembre de 2008]. Disponible en Web: <<http://>

netnografia.blogspot.com/2008/04/la-netnografa-un-metodo-de-investigacion.html>.

Velasco, Antonio

2009 *Regina, 2 de octubre no se olvida*, México, Punto de Lectura.

Imágenes

Imagen 1.

Thompson, Keith (detalle)

s/f *Wendigo* en <<http://aztlanrpg.net/forums/index.php?topic=1586.0>> [ref. de 10 noviembre de 2009].

Imagen 2.

S/T

2009 *Regina Cosmic Love*, Japón, <<http://www.suga-izanai.org/japanese/cosmiclove/aboutregina.html#>> [ref. de 10 noviembre de 2009].

Páginas de internet

Mesa de Danza de la Cruz Espiral del Señor Santiago

s/f [ref. de 16 octubre de 2011]. Disponible en web: <<http://web.jet.es/planetagaia/mesa.htm>>.

s/d

s/f [ref. de 10 noviembre de 2009]. Disponible en web: <<http://www.myspace.com/kuauhtli13>>.

Mexicatiahui Danza Azteca Xiximeca

s/f [ref. de 26 octubre de 2009]. Disponible en web: <<http://www.myspace.com/kalpullimexicatiahui>>.

Significados y apropiaciones mexicas de la Danza del Sol. Estudio de caso de Axixik Temazkalpul-li

Aldo Daniel Arias Yerena

RESUMEN: *Este texto describe y analiza el fenómeno cultural de la mexicanidad y su relación con la espiritualidad lakota, mediante la apropiación ritual de la Danza del Sol. El objetivo es enunciar los sentidos conferidos por los sujetos practicantes de la mexicanidad a las prácticas rituales provenientes de las tradiciones nativo-americanas y sus implicaciones identitarias. Para ello, se hace una reconstrucción de la historia del proceso de apropiación y llegada de la Danza del Sol lakota a México. Posteriormente se ejemplifica el proceso de hibridación y relocalización a través de la descripción de un estudio de caso particular: el grupo Axixik Temaskalpul-li (Kalpulli de la mexicanidad, ubicado en la ribera del lago de Chapala, Jalisco, que practica también rituales sioux, y que es el segundo en antigüedad en el territorio mexicano en practicar la Danza del Sol). Por último, se problematiza el fenómeno de las identidades y los sentidos conferidos por los sujetos inmersos en una red de espiritualidades alternativas, que de manera particular circulan por los circuitos neoindios, y en particular por los relacionados con la mexicanidad y la Danza del Sol.*

PALABRAS CLAVE: *translocalización, Danza del Sol, apropiación, mexicanidad, espiritualidades alternativas*

ABSTRACT: *This text describes and analyzes the cultural phenomenon of Mexicanism and its relationship with Lakota spirituality by way of the appropriation of the Sun Dance ritual. The aim is to articulate the senses conferred by the practitioners of Mexican ritual dances drawn from the native American traditions and the implications regarding identity. To this end, the text presents a historical recreation of the appropriation process and of the arrival of the Lakota Sun Dance ritual to Mexico. Thereafter, an example hybridization and relocation process is provided through the description of a particular case study: the Axixik Temaskalpul-li group (Kalpulli of Mexicanism), located on the shores of Lake Chapala, Jalisco (which also practices Sioux rituals, and which is the second oldest group in Mexico to practice the Sun Dance). Finally, the paper questions the phenomenon of identity and meaning conferred by the people immersed in the network of alternative spiritualism, which in a certain way circulates within the neo-indian circuit, and particularly those aspects related to Mexicanism and the Sun Dance.*

KEYWORDS: *translocation, Sun Dance, appropriation, Mexicanism, spiritual alternatives*

INTRODUCCIÓN

La mexicanidad es un movimiento de búsqueda y rescate de las tradiciones nativas del México antiguo, en particular de las etnias nahuahablantes, como los toltecas y mexicas, que ha retomado como movimiento cultural-espiritual distintos rasgos culturales, como la lengua náhuatl, la utilización del calendario solar (azteca), las celebraciones de distintas fechas conmemorativas y rituales cíclicos, como los solsticios y equinoccios, además de practicar la espiritualidad prehispánica, con rituales como las danzas y los temascales.

Gran parte de las bases de estas manifestaciones se basan en lo que conocemos como movimientos nativistas-milenaristas, entendidas como aquellas acciones que se proponen valorizar su cultura como reacción a lo extranjero o, como afirma Linton, es “todo intento consciente y organizado, por parte de los miembros de una sociedad, de revivificar o perpetuar aspectos seleccionados de su propia cultura” [Linton, 1943:230]. Entendamos también, como lo plantea Haefner, que estos movimientos se caracterizan por la búsqueda del “eterno retorno” [Haefner, 1990:40], lo que supone la constante búsqueda de regresar al pasado indígena, retomando distintas características, desde las formas de organización político-social hasta la reapropiación de las formas religiosas. Así, entendemos la mexicanidad como un fenómeno polisémico, cultural-espiritual, de rescate nativo, ya definido por varios autores [De la Peña, 2001, 2002; González Torres, 2005; Odena, 1984], que ha tenido diversas vertientes como la mexicanidad radical, centrada en la pretensión de establecer un régimen político similar al del antiguo Anáhuac, y la neomexicanidad, centrada en las prácticas espirituales mexicas fusionadas con el new age; ha tenido también fusiones con otras prácticas orientales, como el budismo, de Medio Oriente, con el sufismo y, por supuesto, con algunas otras tradiciones nativas del continente americano. Al respecto, la tradición lakota es con la que más intercambio ha tenido y, en buena medida, de la que ha tomado una cantidad importante de símbolos, rituales, objetos e idiosincrasia, entre otros. De la espiritualidad lakota, una de las prácticas más importantes tomada en la mexicanidad es el ritual llamado *Wi Wanyang Wachipi*, la Danza del Sol.

Éste es un ritual de agradecimiento y de ofrenda a la fuerza vital del universo, llamado por ellos *Wakantanka* (el Gran Espíritu). Es un ritual eminentemente masculino; sin embargo, en la actualidad también se permite hacerlo a las mujeres. Esta ceremonia se realiza en el verano, regularmente en los meses de julio o agosto, meses en los que los días son más largos y calurosos, además de ser la época en que los árboles comienzan

a dar frutos y sucede la renovación del ciclo vital, lo que representa la bendición del Gran Espíritu, acontecimiento que es agradecido con dicho ritual. Éste dura cuatro días con sus noches, durante los cuales quienes participan activamente, danzan sin cesar, en ayuno total de agua y comida. Antes de comenzar la ceremonia los participantes y los dirigentes cortan un árbol (de entre tres y cinco metros de altura) y lo plantan en el centro de un círculo ceremonial de unos doce metros de radio. La ceremonia de danza se lleva a cabo alrededor de este árbol que simbólicamente, representa “el árbol de la vida”, “el centro del universo”. Los danzantes le amarran lienzos de colores y bolsas de tabaco, entre otros objetos, como ofrendas y oraciones para el árbol.

En cada uno de esos cuatro días se hacen siete rondas o sesiones de danza (las rondas duran alrededor de cuarenta y cinco minutos o una hora), en las cuales los danzantes se dirigen al árbol sagrado y a los cuatro vientos. Después, al final de cada ronda, hacen entrega de sus pipas a la gente que los observa, pipas que están cargadas de tabaco, para que la gente que presencia la danza las fume y comparta “la medicina” y “la bendición”.¹ Al final de cada día se realizan ceremonias de purificación, llamadas *inípi*, que serían el equivalente lakota de los temascales en México.

Al final de esos días se lleva a cabo una ofrenda de piel. Esta ofrenda se hace pasando dos estacas de madera en el pecho del participante varón, estacas que van amarradas a dos sogas que se encuentran atadas al árbol. El danzante debe danzar en dirección contraria al árbol, con el fin de romper la piel donde se encuentran las estacas. Al final de los cuatro días y de la ofrenda de todos los danzantes, se realizan ceremonias de purificación para estos y los demás asistentes a la ceremonia.

Éste es un ritual de iniciación o de elevación de status, dado que contiene las tres fases mencionadas por Turner: preliminar, liminal y posliminal. Según Turner, se analizaría dentro de lo que él concibe como *Ritos de crisis vitales*, y en particular como un *rito de elevación de status* [Turner, 1988:171-172]. Estos rituales consisten en que los iniciados o “novicios” -que en este caso denominaré *danzantes del sol*- sufren un cambio “irreversible de una posición inferior a otra superior” [Turner, 1988:171]. Dentro del proceso de esta ceremonia existe un proceso triple, o en tres fases —tomado del antropólogo francés Van Gennep— que se pueden entender, como ya se mencionó: *preliminal*, *liminal* y *postliminal* [Turner, 1988:170]. Estas tres fases explican cómo

¹ El acto de llevar sus pipas en la danza supone que, al danzar con ellas y hacer su ayuno y oraciones, el Gran Espíritu les dará bendiciones mediante el tabaco y éste será compartido con el pueblo.

se pasa de tener un *status* inferior en la fase *preliminal* (no danzante), cómo es que existe un momento intermedio –o durante la ceremonia– en la fase *liminal* (danzando) y, por último, la fase *postliminal* (danzante), donde el iniciado es reconocido como tal y le es otorgado su nuevo *status*.

En primer lugar, Turner [1988:173] apunta que, en estos ritos, los “novicios” pasan por pruebas extremadamente duras, éste es el caso del ayuno prolongado y una ofrenda de piel. En segundo lugar, en esta ceremonia se dan las tres fases apuntadas arriba. La fase *preliminal*, se da cuando los *danzantes* aún no llegan al cuarto día de ayuno ni han hecho su ofrenda de sangre; en ese intervalo, aunque los sujetos ya hayan danzado, si no realizan su ofrenda de piel y no terminan los cuatro días de danza y ayuno, no se considera que hayan hecho la ceremonia. Entonces son aún “no danzantes”.

La fase *liminal* comienza en el momento de hacer la mencionada ofrenda de piel, termina el cuarto día de ayuno y danza, y se toma el primer vaso con agua. La fase *postliminal* se da cuando se adquiere el *status* de “danzante del sol”, y ocurre cuando la danza termina, después de salir de ella con la ceremonia de temascal, en el cuarto día de ayuno, para después reintegrarse con toda la gente en el campamento que se hace cerca del lugar ceremonial. Es así como un *neófito* pasa por un proceso ritual en el que se convierte en un “danzante del sol”. Después de haber realizado la primera Danza del Sol, dicho sujeto ya es considerado un danzante del sol y adquiere un nuevo *status* dentro de la comunidad de danzantes del sol, y, en un plano más general, en la amplia comunidad de practicantes de la espiritualidad indígena, mexicanidad e incluso en la neoindianidad.²

INTERCAMBIOS Y FUSIONES: LA LLEGADA DE LA DANZA DEL SOL A MÉXICO

Antes de la llegada de la Danza del Sol a México, la mexicanidad se remitía a llevar a cabo algunos rituales sociales como las danzas y las siembras de nombre. A partir del intercambio con la nación lakota, la práctica de la mexicanidad se vio enriquecida ritual y simbólicamente. Por ello es importante reconocer el proceso de adopción.

El intercambio entre la mexicanidad y la espiritualidad lakota se inició cuando Francisco Jiménez Sánchez (Tlakaelel), líder de la mexicanidad, conoció a Reymundo Tigre Pérez (jefe chicano) y a Leonard Crow Dog (líder espiritual lakota) en 1980, en el Primer Simposio de las Cuatro Flechas, en

² Para una explicación más extensa, consúltese Arias Yerena, 2011.

Mesa, Arizona, presidido por *Tigre Pérez* [Jiménez, 1992:227], simposio que congregó a un gran número de jefes nativos de todo el continente americano.

En dicho simposio se conocieron el jefe de la reservación lakota de Rosebud, Leonard Crow Dog y Tlakaelel, y, según este último, el jefe Crow Dog lo invitó a Dakota del Sur a realizar la ceremonia de la Danza del Sol.

Así fue como Tlakaelel y un grupo de sus alumnos fueron a la reservación de Rosebud en ese mismo año a realizar la Danza de Sol. En esa ocasión fueron iniciados Tlakaelel y sus alumnos, entre los que iban actuales líderes de grupos de la mexicanidad, como Acasio Acatécatl Oltehua, actual dirigente de la Danza del Sol en Veracruz.

Después de dos ocasiones de ir a bailar a Dakota del Sur, el grupo de danzantes creció, y Tlakaelel decidió importar la Danza del Sol a México. Así fue como el jefe Leonard Crow Dog autorizó³ que Tlakaelel hiciera dicha ceremonia en México en 1982: “cuando les dije eso a los lakotas, ‘voy a hacer la Danza del Sol en México’, por varios motivos: éramos muchos para estar yendo hasta allá, pudiéndola hacer aquí, y así lo hicimos” [entrevista a Tlakaelel].

Esa primera Danza del Sol se llevaría a cabo en el Estado de México, en Coacalco, en 1982; sin embargo, no podría seguir realizándose ahí, dado que el lugar era pequeño y el grupo de danzantes crecía, fue entonces cuando consiguieron un lugar en el Ahuehuete, en Ocuilan, Estado de México, en un lugar llamado “el cerro del chivo”.⁴ Así, la Danza del Sol en 1983 se realizó en Ocuilan, con un grupo más amplio de danzantes, y en ese lugar se celebró desde 1983 hasta 1990, año en que Tlakaelel se separó de Faustino Pérez por diferencias personales, por lo que esa Danza del Sol quedó a cargo de don Faustino, y Tlakaelel buscó un nuevo lugar para llevar a cabo la Danza del Sol que él realizaba.

Para 1988, poco antes de dicho rompimiento, un grupo de buscadores de la mexicanidad de Guadalajara y Ajijic, Jalisco, fueron invitados a la Danza del Sol de Ocuilan, como observadores para presentarse con Tlakaelel. Al año siguiente, algunos de ellos se iniciaron en el culto de la Danza del Sol bajo la guía del mencionado dirigente [entrevista a Malinalkuikatl]. Al quedarse Tlakaelel en 1990 sin un terreno para llevar a cabo la Danza del

³ Al respecto, debo decir que hay muchos líderes que afirman que Tlakaelel no fue autorizado por el jefe Crow Dog para hacer la danza; sin embargo, hay varias fuentes que afirman lo contrario (entrevista con Arturo Meza).

⁴ Tlakaelel dice haber comprado dicho terreno; sin embargo hay otras versiones que dicen que ese terreno siempre fue, y hasta la fecha es, de don Faustino Pérez. Entrevista a Tlakaelel, ya citada, [ibid.].

Sol, el grupo de Guadalajara y Ajijic ofreció al dirigente un terreno donde podría llevarse a cabo la ceremonia. Después de un tiempo de trabajo en un cerro del poblado de Ajijic, el lugar quedó listo para realizar la ceremonia de la Danza del Sol del año 1991 y el ritual no se quedó sin realizarse, Tenopal lo cuenta así:

Entonces, cuando Tlakaheel se quedó sin un territorio en donde hacer la ceremonia, porque tuvo problemas con el propietario del Cerro, don Faustino Pérez, tuvo un problema ahí, y lo corrieron por así decirlo, nosotros, nuestro Kalpulli entró en juego, entró en escena ofreciéndole llevar a cabo la Danza del Sol del año 91 sin que se cortara a lo largo del tiempo. [...] Cuando nosotros conocimos a Tlakaheel, en el 88, nos invitó como asistentes a su danza, después nos involucramos como danzantes, y en el año 90 se quedó sin círculo para ceremonia. [Entrevista a Tenopal].

Tlakaheel llevó el mando de la Danza del Sol en Ajijic durante los años 1991 y 1992, donde danzó la mayor parte de las personas que acostumbraban danzar en Ocuilan, así como varias del grupo de Ajijic. Sin embargo, por problemas con los terrenos, Tlakaheel tuvo que dejar dicho lugar para buscar otro donde instaurar su danza. Así, la Danza del Sol se quedó también en Ajijic, y Tlakaheel movió de nuevo su Danza del Sol.

Según Tlakaheel, la danza se mudó de Ajijic a La Paz Citlaltepec, en el estado de Puebla; de ahí a Ocotepic, en Morelos; después a Oaxaca (un año por lugar), y, alternativamente, en Taos, Nuevo México, y en Huatapa, reservación Guampanuag, Mass., en Estados Unidos, hasta que, en 1995, se realizó en Teotihuacan, en San Martín de las Pirámides, donde actualmente él todavía la realiza [documento de explicación del cartel de la Danza del Sol de 1995 y entrevista a Tlakaheel].

La Danza del Sol en México ha tenido también otros precursores posteriores a Tlakaheel, que, por así decirlo, fueron sus alumnos. Un ejemplo de ello es Acasio Acatécatl, quien dirige la Danza del Sol en Xalapa, Veracruz, en El Paso, Texas, y en Durango. Otro que no fue alumno de Tlakaheel, pero que instauró una Danza del Sol en Nayarit, posteriormente a los inicios de Tlakaheel, es el muralista chicano Aurelio Díaz Tekpankalli (miembro del Kalpulli chicano "Kalpulli Tolteka 13"). Además está la Danza del Sol que tiene lugar en Amatlán de Quetzalcóatl, en el estado de Morelos, guiada por Leonard Crow Dog, desde agosto de 2010 hasta la fecha.⁵

⁵ Ésta es la primera Danza del Sol que Leonard Crow Dog autoriza en México y que es dirigida por él mismo.

Asimismo, hay otros lugares donde se realiza la ceremonia de la Danza del Sol, que han surgido de los primeros grupos; por ejemplo, las dos danzas del sol que se llevan a cabo en Durango se desprendieron de la de Ajjijic, así como la de Michoacán, y la recién inaugurada (en 2010) Danza del Sol de Milpa Alta, en el DF.

Tlakaelel, al preparar la Danza del Sol en México, comenzó con algunas formas específicas de realizarla, haciendo adecuaciones que, al parecer, se desmarcaban un poco de la manera lakota de llevarla a cabo. Entre ellas, Tlakaelel permitió bailar a nativos de otras partes del mundo, en particular de África y Australia. Entonces, algunas personas (se desconocen sus nombres) avisaron al jefe Crow Dog lo que sucedía en México con la danza guiada por Tlakaelel:

Como verás, este hombre (se refiere a Crow Dog) es un guía espiritual de muchas naciones, y luego cuando hice la primer danza, le llevaron chismes, que yo permitía que gente no indígena danzara, este... y que yo estaba violando los reglamentos. [...] En las leyes de la danza señalaba que debían bailar los nativos, y yo le dije (al jefe Crow Dog) que ese hombre me había demostrado que es un nativo de África. Le dije que era un nativo de África, y que las reglas decía que nativos, no sólo nativos de América. Y dijo: "Ajá", entonces ahora deja que toda la gente de todos los colores hagan la Danza del Sol con él. O sea, abrimos las puertas. También abrimos las puertas, porque los lakotas no permitían que danzara un chicano. Nosotros los mexicanos, los hispanos, allá del otro lado somos hispanos. Yo les dije que no era hispano. Me dijeron que cómo no, si hablaba español. Dije: "bueno, tú no eres inglés, y estás hablando inglés". Dicen: "pos sí", ah pos igual nos pasó a nosotros. Con eso ya entramos en razón. Con eso abrimos las puertas a todos los chicanos en la Danza del Sol de Estados Unidos, y luego con la Danza del Sol aquí. Lo hice para acabar con la discriminación racial que existía en Estados Unidos y de esta manera la borramos. [Entrevista a Tlakaelel]

Según este argumento, Tlakaelel no sólo abrió las puertas para que en México danzaran nativos de otros lugares, sino que "hizo entrar en razón" a los lakotas para que ellos también permitieran la entrada de otras personas (incluso hispanos) en las danzas del sol, y desde entonces esa opción es una realidad.

Sin embargo, esta versión puede no ser del todo fiel, ya que, según Tenopal, es muy posible que sujetos no nativoamericanos participaran de dicho ritual desde los años setenta, a raíz de la rebelión y toma de *Wounded Knee* por parte de distintos grupos nativos (pertenecientes al *American*

Indian Movement), donde muchos chicanos apoyaron [Charla Informal con Tenopal y Malinalkuikatl] y también a partir de la promulgación del acta de libertad religiosa a los indios americanos en 1978, cuestión que permitió que se volviera a realizar abiertamente la Danza del Sol en distintas localidades de la unión americana [Mendo, 2008]. Estos sucesos pudieron ser catalizadores de la apertura de los rituales lakotas a otros grupos, entre ellos los hispanos.

Lo que sí es un hecho es que dicha ceremonia se ha llevado a cabo de manera ininterrumpida en México, en distintas localidades, desde 1982, hasta la fecha, y que su introductor y principal difusor es el anciano Tlakael.

AXIXIK TEMASCALPUL-LI, LA MEXICANIDAD LAKOTIZADA

Axixik Temascalpul-li es una organización cultural sin fines de lucro, que data de la segunda mitad de la década de los años ochenta del siglo xx y cuyo lugar de origen es Ajijic, Jalisco. La organización ha sido integrada por un grupo de personas bastante diverso, desde huicholeros (buscadores de la espiritualidad huichola), danzantes conchero-aztecas, masajistas, sujetos inconformes con el cristianismo y buscadores de experiencias espirituales profundas, indígenas de varias poblaciones (en un número muy reducido), comuneros, estudiantes, artistas plásticos y bailarines, etcétera. La mayor parte de éstos han sido actores urbanos en búsqueda de la mexicanidad. Los estratos sociales de las personas que lo componen son muy variados, pero en su mayoría son de clase media, y desde jóvenes hasta ancianos (en algunas ocasiones, en los ensayos de danzas y en algunas ceremonias hay niños, pero no participan de lleno en dichas actividades).

Actualmente, Axixik Temascalpul-li realiza diversas actividades recreativas, como son la danza azteca, el estudio de la lengua mexicana (náhuatl), y la celebración de los solsticios (estas actividades se llevan a cabo por medio de una filial llamada Tunkul).⁶ Además, lleva a cabo ceremonias de carácter tolteca o de filiación mexicana, como son los amarres de tilma (boda), siembra de nombre (bautizo o imposición de nombre náhuatl) y los

⁶ Este grupo es liderado por Malinalkuikatl, una de las dirigentes de la Danza del Sol de Ajijic, y existe desde 1986. Tunkul lleva a cabo diversas actividades, como un taller de creación de instrumentos musicales autóctonos, un taller de música autóctona, en ocasiones clases de lengua y filosofía náhuatl, y sobre todo, danza azteca [entrevista a Malinalkuikatl el 8 de febrero de 2010, en Guadalajara, Jalisco].

rituales de baño de vapor, o temascales.⁷ Otros rituales que llevan a cabo son de origen lakota-sioux, como la Danza del Sol y la búsqueda de visión (*visión quest*). Tenopal, uno de los responsables de este grupo, lo narra así:

Lo que hacemos en el kalpulli tiene que ver con danza, por ejemplo danza azteca pero por ejemplo también con Danza del Sol, para enlistar algo. También hacemos el temascal, y hacemos otras ceremonias un poco menores que también son importantes. Por ejemplo el solsticio de invierno que le llamamos Panketzalistli, también son de las prácticas que se hacen, el Mikiskuiatl o el día de reposos, que también es una festividad la de noviembre de los difuntos; los amarres de tilma y de huipil, que son enlaces matrimoniales, el Tokatlistli, la siembra de nombre, en fin, son un conjunto de prácticas que en la mayoría tienen que ver con la tradición mesoamericana, tolteca o Anahuaca que recibe muchos a adjetivos, Azteca o mexica, y ese conjunto de ceremonias de tipo tolteca provienen básicamente del centro de México en teoría, del altiplano central y son de filiación relativamente reciente, sí, de la última mitad del siglo pasado, pero que al menos, discursivamente se anclan en un pasado remoto. Entonces hay un discurso de que provienen de los tiempos antiguos, de los pueblos originales, etc. pero su formato conocido actual proviene de la mitad del siglo pasado. Por un lado, y hay otras ceremonias [...], la Danza del Sol, la imploración nocturna o el *vision quest*, en que nos hemos involucrado, no sabemos ni cómo directamente con los pueblos nativos del norte de Estados Unidos, con los pueblos de las praderas de Estados Unidos muy entre nos, con gente del estado de Dakota del sur, en donde hay cuatro reservaciones indígenas de los que son conocidos como el pueblo Sioux, pero que ellos se llaman a sí mismos lakotas, pero con tribus concretas. [Entrevista a Tenopal].

Cuando, en 1990, Tlakaheel terminó su relación con don Faustino Pérez, Axixik Temazkalpul-li inició los trabajos para modificar parte del cerro del Tempisque con el permiso de la Comunidad Indígena de Ajijic, en lo que antes eran dos puntas de cerro, con el trabajo de mucha gente, perteneciente y no al Temazkalpul-li, hicieron una explanada en el cerro con la finalidad de emparejar el terreno para hacer la Danza del Sol. Pingüino Sagrado lo relata así:

⁷ Los temascales que realiza Axixik Temazkalpul-li son de tipo lakota, hechas de varas de algún árbol flexible, sembrados en la tierra y cubiertos con mantas y lonas.

Se encontró el lugar en una meseta, que de hecho eran dos cerros, no en una meseta como está hoy, que eran dos puntas. Y se eligió ese lugar y ahí empezamos a trabajar; desbaratamos un cerro para hacer la meseta. Desbaratamos un cerro para hacer el lugar, donde hoy es la cocina, allí era un cerro. Y desbaratamos ese cerro a punta, pala y carretilla para hacer la meseta de la Danza del Sol. [Entrevista a "Pinguino Sagrado".]

Para el verano de 1991 se realizaría la primera Danza del Sol en Ajijic, guiada por el anciano Tlakaheel. La ceremonia estuvo compuesta de algunas personas del grupo de Ajijic, y la mayor parte del grupo la componían los seguidores de Tlakaheel que venían de su danza de Ocuilan a Ajijic. La ceremonia se ofició con gran número de personas asistentes y gran cantidad de danzantes de varias partes del país y del extranjero. Así lo recuerda un participante:

Era muchísima gente, entre 100 o 120 danzantes, unos venían de Estados Unidos, pero también venían de México, de Veracruz, de San Luis, de Durango. Había poca gente de Guadalajara, la mayoría eran de fuera. [Entrevista a "Pinguino Sagrado".]

La ceremonia de ese año se llevó a cabo con éxito y satisfacción para los asistentes y se pensaba llevarla a cabo en ese sitio de ahí en adelante.

En 1992 se realizó la primera carrera continental llamada Jornadas de Paz y Dignidad Indígenas. Ésta fue una iniciativa de un grupo de chicanos inmiscuidos en las cuestiones indígenas de México y Estados Unidos, radicados en varias partes de la unión americana⁸ y que englobaba un sentido espiritual y a la vez político en resistencia a los 500 años de conquista europea en América. En esta carrera de relevos que recorrió todo el continente americano en dos grupos (desde la Patagonia y desde Alaska, hasta llegar el 12 de octubre a Teotihuacan), en su paso por el estado de Jalisco, asistieron a la zona ceremonial de Ajijic, compartiendo una serie de oraciones junto con el Axixik Temascalpul-li. En esa ocasión, los integrantes de Axixik Temascalpul-li conocerían a los integrantes de las dos columnas de correedores; entre ellas venía gente de Chicago (que Tenopal conoció en 1987), de

⁸ Tlakaheel dice ser uno de los organizadores de esta carrera continental de resistencia, a 500 años de la conquista. En un principio afirmó serlo junto con Alfonso Pérez y Aurelio Díaz Tekpankalli. Sin embargo, lo desmiente, y dice que Aurelio Díaz, junto con Nanita Sanabria y Domingo Díaz Porta, se adjudicaban la originalidad de dicho evento [Jornadas de paz y dignidad 1992].

Denver, Arizona, California y Dakota del Sur. Estos participantes jugarían un papel importante posteriormente, en la consolidación de la Danza del Sol de Ajijic.

En el mismo año de 1992, para realizar la Danza del Sol, además de los danzantes que habían realizado la ceremonia el año anterior, acompañando a Tlakaelel, viajó un grupo de alrededor de ocho o nueve aborígenes australianos, quienes también hicieron Danza del Sol. Tenopal retrata el hecho como sigue: “El maestro Tlakaelel continúa en el año 92 todavía en ese lugar y fue cuando invitó a unos aborígenes australianos, un grupo numeroso, eran como unos ocho, y fueron ahí a Ajijic a bailar”. [Entrevista a Tenopal.]

En esa Danza del Sol hubo un par de problemas entre Tlakaelel y Axixik Temascalpul-li, que generaron la ruptura con este dirigente. Ante la inminencia de quedarse sin un dirigente para la Danza del Sol, Axixik Temascalpul-li buscó apoyo en una red de chicanos que se encontraba en cercano contacto con el jefe Leonard Crow Dog: grupo llamado Kalpulli Tolteca 13, liderado por Alfonso Pérez y Aurelio Díaz Tekpankalli; el grupo de Arizona llamado Tlahtokan Izkalotl, guiado por Gustavo Gutiérrez y Ed Mendoza, y, por último, un fuerte grupo de chicanos en Denver, Colorado, afiliados en el grupo de Arizona, entre los que figura Rocky Rodríguez, fuerte activista chicana en Colorado. Tenopal lo narra así:

Y ahí entraron a nuestro favor un grupo de chicanos de Chicago, Alfonso Pérez, Aurelio Díaz Tekpankalli, Francisco Melo, es un grupo fuerte que tienen muchos años trabajando en Chicago en donde se constituyeron como Kalpulli Tolteca 13, en... pero como la comunidad mexicana allá es muy fuerte, hicieron rápido una comunidad muy grande, muy fuerte. Yo los conocía ahí desde el 87. Esta gente entró en auxilio de nosotros y dijeron que “sí se puede, que no se pare la ceremonia en Jalisco, que haya otra Danza del Sol, sin Tlakaelel, no importa, pero que siga”. Y ellos alcanzaron a movilizar mucha fuerza en Estados Unidos por ejemplo estoy hablando de una activista muy conocida, Rocky Rodríguez, y de mucha gente de California, era un grupo muy numeroso y de Denver, entonces es muy densa; que viene desde Chicago hasta San Luis Missouri, Denver y California, así como en línea diagonal de contactos y todo, y de Arizona. Esta misma gente es la que creó las Jornadas de Paz y Dignidad Indígenas. Estamos hablando de personas mayores como Gustavo Gutiérrez en Arizona, gente de El Paso Texas, en fin una red consolidada de chicanos involucrados en Danza del Sol o rituales norteamericanos y también de danza Azteca y conchera en Estados Unidos. Ellos fueron quienes convocaron a la Danza del Sol de Jalisco en el verano del 93, como ya había ocurrido un año antes la primer carrera continental de Jornadas de Paz y Dignidad, toda esa red decidió

volver a México a una reunión muy grande con el pretexto de la Danza del Sol y de una reunión preparativa para la siguiente jornada o carrera de tres años después. [Entrevista a Tenopal.]

Así fue como Gustavo Gutiérrez envió una carta a Alfonso Pérez, informando que una comisión de chicanos y mexicanos había ido a la reserva Lakota de Rosebud, en Dakota del Sur, con el jefe Leonard Crow Dog, para pedir la autorización para realizar la Danza del Sol en Ajijic en ausencia de Tlakaelel. Leonard Crow Dog aprobó la iniciativa⁹ y autorizó a Ed Mendoza dirigir la danza del verano de 1993 [carta de Gustavo Gutiérrez a Alfonso Pérez, con traducción al español por parte de Axixik Temaskalpuli]. Incluso el jefe Crow Dog estuvo interesado en asistir a dicha Danza del Sol; sin embargo por problemas personales, no pudo salir de Estados Unidos para esas fechas [entrevista a Kuauhtli Tekwani].

De esa manera se llevó a cabo la Danza del Sol los días 30 de septiembre y 1, 2 y 3 de octubre de 1993, con la dirección de Ed Mendoza y una numerosa comisión de danzantes del sol provenientes de distintas partes de Estados Unidos.

Para el año siguiente, en 1994, el mismo grupo de chicanos que apoyó al Temascalpul-li envió para dirigir la danza de ese año a Rubén Hernández, un *heyoka*.¹⁰ Ésa fue una de las danzas del sol más controversiales en la historia de Axixik Temascalpul-li, dado que este dirigente, utilizando sus conocimientos de *heyoka*, dirigió una Danza del Sol al revés. Malinalkuikatli lo cuenta así:

Fue una danza muy controversial, muy llena de todo. Ya hemos platicado que nos mandaba a dormir y teníamos que estar despiertos, y la mayoría se dormían. Y los ponía a comer y teníamos que ayunar, y muchos caímos en esa cuenta del revés, y no como debiera ser, pero como pusimos una voluntad muy grande y nuestra inocencia, las cosas se dieron y nos fue muy bien. Todo salió bien. [Entrevista a Malinalkuikatli.]

⁹ Es importante decir que el jefe Crow Dog autorizó esta danza, dado que en México existen fuertes críticas a la mayoría de danzas del sol que se han instaurado por su calidad de “no auténticas”, o de no gozar de ningún permiso de los jefes nativos. Incluso, parte de estas críticas se da mucho en los danzantes del sol de Estados Unidos.

¹⁰ La figura del *heyoka* es de las más importantes y a la vez controversiales de los lakotas; es también conocido como “el payaso sagrado”. El *heyoka* se distingue por dar enseñanzas “al revés”, por ejemplo, bañarse en tierra, burlarse de las cosas sagradas, entre otras acciones.

Para 1995, Axixik Temascalpul-li solicitó el apoyo de Acasio Acatécatl Oltehua, un dirigente de Danza del Sol (alumno de Tlakaelel), que dirigía la danza de Xalapa, Veracruz. De esa manera, se hizo una especie de alianza-compromiso para que Acasio dirigiera la danza por lo menos durante cuatro años. Entonces, Acasio dirigió las danzas del sol de 1995 a 1999.

La manera de dirigir la danza de Acasio Acatécatl era diferente a los dos dirigentes anteriores, y más parecida a la manera de Tlakaelel; sin embargo, Acasio dio mucha vitalidad al círculo:

Invitamos a Acasio Acatécatl Oltehua, un indígena de la sierra de Veracruz, de ahí en adelante él dirigió como cinco años la Danza del Sol. Pero creo que más que dirigir aprendimos juntos, porque para ser sinceros sí, hemos tenido muchos errores técnicos, más errores técnicos que otra cosa, pero era una danza que era alegría, no era nada triste no era lúgubre, era una danza... era muy ceremonial pero muy alegre, muy viva, la gente estaba como en una fiesta normal. Sin poses, claro que hay de todo ¿no? Pero la mayoría de gente era sencilla. [Entrevista a Malinalkuikatl.]

En este proceso, como lo menciona Malinalkuikatl, se dio un proceso de aprendizaje para los miembros de Axixik Temaskalpul-li, como para el mismo Acasio, dado que, desde 1993, dos familias de lakotas de Pine Ridge se comprometieron a ayudar al círculo de la Danza del Sol de Ajijic; fueron las familias Underbagagge y Moves Camp. Ellos asistieron año con año hasta 1999. Tenopal cuenta que en ese lapso de tiempo, los lakotas y, sobre todo, Richard Moves Camp, quien es el “hombre espiritual” de la reserva de Pine Ridge, les ajustaron varias partes técnicas y espirituales de las ceremonias, además de formar un fuerte lazo de amistad entre Tenopal, Malinalkuikatl y dichas familias. [Entrevista a Tenopal.]

En la temporada en que Acasio Acatécatl dirigió la Danza del Sol de Ajijic, y cuando esas familias de lakotas asistían año con año a la danza, el número de gente asistente y de danzantes (entre los años 1995-2000) se amplió considerablemente:

[...] de repente vimos que en nuestro kalpulli había quinientas personas, en la Danza del Sol. Y “¿qué paso?”, no lo podíamos creer, no lo podíamos controlar ni darle de comer a tanta gente, ni atender a tanta gente, cada uno con sus particularidades. Había curanderos, masajistas, masaje rústico, venían de diferentes partes, del Estado de México, Guanajuato, Querétaro, de Durango, San Luis Potosí, Michoacán, Baja California, Mexicali, por decir de México, mucha gente del D.F. y los otros eran muchísimos de California, muchísima

gente chicana, y gente de los barrios de Los Ángeles y de otros lugares que venían a apoyar la danza. De Denver, Colorado, vino mucha gente. [Entrevista a Malinalkuikatl.]

Al parecer, en ese intervalo fue cuando el grupo de Ajijic se fortaleció, teniendo un guía de la danza estable, con un número considerable de asistentes y danzantes cada año y, además, con un evidente apoyo de grupos chicanos inmiscuidos en el nativismo y de los lakotas de Pine Ridge. Esta combinación de factores fueron los que provocaron que la Danza del Sol de Ajijic y el grupo Axixik Temascalpul-li se convirtieran en una realidad.

Al respecto, Tlakaheel comenta desde su postura particular, que no es necesario que vengan personas de otros países a coordinar las danzas, e incluso critica esa medida, afirmando que la autenticidad de las prácticas no se encuentra necesariamente en el lugar de procedencia ni en el color de piel:

Con los de Ajijic, después de que yo los dejé, vinieron unos lakotas de Pine Ridge, a ayudarlos, y andan diciendo: “uy vinieron los lakotas a ayudarnos con nuestra danza”. Y ya por eso son bien auténticos.

Mira, hay mucha gente que se siente auténtica con esas cosas, cuando viene un lakota, y dicen: “nombre sí, ésta sí es una ceremonia sagrada, la dirige un lakota” y no es cierto, a veces es gente que no sabe.

Está bien que la gente busque eso, pero lo que no saben es que eso también está en la mexicanidad, que eso también lo tenemos nosotros, la danza, el temascal, todo, y es lo mismo, sólo que se dejan llevar porque lo hace un lakota. [Entrevista a Tlakaheel].

Para 1998, Malinalkuikatl y Tenopal hicieron un viaje a la reservación de Pine Ridge, integrándose a la Danza del Sol, conviviendo con la comunidad lakota y compartiendo un poco de su manera de vivir. A partir de esa visita, se estableció un intercambio más fluido entre las dos comunidades:

[...] mi esposa y yo fuimos a su comunidad a bailar, y así lo estuvimos haciendo también varios veranos, por lo menos unos cinco o seis yo estuve yendo a bailar allá y me integré a su comunidad, hice amigos etcétera. Conocimos a mucha gente allá, pero después por alguna circunstancia laboral, yo no podía salir en el verano, entonces ya se abrió una especie de ínterin, una pausa en la que no hemos vuelto a bailar con ellos pero estamos en contacto. Pero ya no

hemos tenido el intercambio tan fluido y tan presencial como antes. [Entrevista a Tenopal.]

Inclusive, a partir de esas visitas, se intentó realizar un programa de intercambio cultural más formal entre las dos comunidades que tendría por nombre “Intercambio cultural mexika-lakota”:

ellos (los lakotas) dijeron: “no se trata nada más que nosotros vengamos, sino de crear un puente o un intercambio cultural”, de hecho hasta le pusimos un nombre, que era el proyecto de intercambio cultural mexica-lakota... [Entrevista con Tenopal.]

Sin embargo, dicho proyecto no se ha consolidado, dado que varios danzantes que tienen más experiencia, más trayectoria y más años de trabajo en Axixik, no son sujetos a adquirir una visa, dada su condición económica o su situación laboral, porque muchos de ellos trabajan en el comercio informal:

He estado intentando llevar un grupo de gente ya formada y que tiene posibilidades físicas de aguantar como debe ser, que están muy metidos en su rezo, que conocen ya los movimientos de la Danza del Sol, tienen su atuendo, plumas, silbato, pipa, todo, pero digamos el perfil de nuestros hermanos de aquí de Ajijic que pueden ir para allá no es sujeto de recibir visas, no tienen empleos fijos, no tienen solvencia económica o no les permite el intercambio, y a pesar de que de Pine Ridge nos han enviado cartas con membrete, con invitación y todo, nunca hemos completado un grupo que vaya para allá. Yo seré feliz llevando a cuatro danzantes de años, porque harían un papel muy digno, se integrarían de inmediato con esa familia más grande, serían recibidos muy bien, sería una cosa formidable pero no se daba la circunstancia. [Entrevista a Tenopal.]

En el año 1999 fue la última danza que dirigió Acasio Acatécatl, debido a que ya había cumplido su ciclo de cuatro años, además de haber provocado una cuestión sumamente controversial en ese grupo, por lo que decidieron hablar con Acasio y pedirle que dejara la dirección de la danza. [Charla informal con Malinalkuikatl.]

Para el año 2000 vendría uno de los sucesos más importantes de este grupo. La familia Moves Camp entregaría formalmente una pipa ceremonial a la comunidad de Axixik Temaskalpul-li, formando una alianza ritual entre los dos grupos. Esta alianza ritual permite que la Danza del Sol de

Ajjic se lleve a cabo con el apoyo ceremonial del reconocido “Hombre espiritual” de la reservación de Pine Ridge, lo que de alguna manera significa que existe una dependencia, por muy leve que sea, de la familia lakota de Richard Moves Camp:

Nos entregaron formalmente una pipa que venía bendecida por la familia de Moves Camp, como un hermanamiento ceremonial entre su familia y este círculo. Entonces ellos comentaron que era un mismo altar. Así le llamaron un solo altar un solo fuego. Entonces ‘estamos con ustedes’. Entonces hubo, por así decirlo una formalización de esa relación. [Entrevista a Tenopal.]

Desde entonces este hermanamiento ritual ha tenido consistencia y continuidad hasta la actualidad. También, desde esa fecha, los lakotas dejaron de asistir a la Danza del Sol de Ajijic por motivos de financiamiento; sin embargo, Malinalkuikatl, Kuauhtli Tekwani y Tenopal fueron autorizados para dirigir la Danza del Sol sin ningún problema.

A partir de la alianza formal con los lakotas de Pine Ridge, y de que los dirigentes del grupo de Ajijic comenzaron a dirigir la danza, las cosas no han cambiado mucho hasta la fecha. Hay personas que han llegado y se han ido del círculo de ceremonia, sólo pasando por el grupo, danzando unos años, para después formar parte de otros grupos rituales. Otros que pertenecieron desde el principio fueron poco a poco desprendiéndose de Axixik Temascalpul-li para tomar otros rumbos, y unos más han llegado, quedándose en él, dándole forma y consistencia, una base sólida, independiente de aquellos sujetos que vienen y van.

Hoy en día el Kalpulli de Ajijic no es un grupo tan numeroso; sin embargo, parece que eso no es lo que interesa a los dirigentes, sino la importancia de los sujetos que hoy lo componen y el “nivel espiritual” que han llegado a lograr. Malinalkuikatl opina al respecto lo siguiente:

[...] ahorita el Kalpulli no es de 300 personas, ni 120 danzantes, pero ahora es 40 o 50 danzantes, 52, a veces más a veces menos, pero gente como... muy centrada. Gente que va a rezar con el nivel que nosotros habíamos soñado que tuviera. Gente que ya sabe pedir, bueno la mayoría, porque también están los nuevos, y vuelves empezar y ahí estamos los demás intentando equilibrarlos. [Entrevista a Malinalkuikatl.]

Axixik Temascalpul-li no sólo es la agrupación que se concentra en el estado de Jalisco y sus relaciones con Pine Ridge; esta agrupación es el centro de confluencia de otros grupos o Kalpullis que se encuentran en

el entramado de relaciones y prácticas de la espiritualidad indígena. Así hay varias agrupaciones en el país que están aunadas a la Danza del Sol de Ajijic, conformado parte de una red de practicantes.

REAPROPIACIÓN RITUAL DE LA DANZA DEL SOL EN LA MEXICANIDAD

Como ya fue apuntado, la Danza del Sol lakota fue introducida a México por medio de un líder de la mexicanidad llamado Tlakaheel. Este dirigente perteneció al Movimiento Confederado Restaurador de la Cultura de Anáhuac, organización mexicanista que data de la década de los años cincuenta del siglo xx y que pretendía restaurar los valores del Anáhuac en el México moderno. Tlakaheel perteneció a la línea más espiritual de esa organización, y tomó camino propio al desaparecer dicho organismo.

Tlakaheel ha sido difusor y promotor de la mexicanidad desde esos años, y ha participado en diversos congresos, simposios, conferencias y reuniones de ancianos tradicionales de América en varias ocasiones, lo que le permitió hacer contactos, vínculos y alianzas con diversos dirigentes y líderes espirituales indígenas.

En 1980, al conocer a *Tigre Pérez* y a Leonard Crow Dog, y ser invitado por este último a realizar la Danza del Sol, Tlakaheel, después de dos ocasiones de ir a bailar a Dakota del sur, decidió traer la Danza del Sol a México.

Este proceso puede ser explicado mediante la teoría de la translocalización, donde una práctica ritual y sus símbolos se *deslocaliza*, dejando su territorio físico o geográfico, e incluso su anclaje étnico, para entrar en las dinámicas de intercambios globales. De esa manera, se *translocaliza*, entrando en ese flujo de intercambios culturales de distintas culturas y sujetos, para después *relocalizarse* en un nuevo lugar físico-geográfico y con nuevos sujetos. Es así como la Danza del Sol lakota, se deslocalizó cuando Tlakaheel la adoptó y decidió traerla a México, traslocalizándose ésta en el proceso de alianza de los dos dirigentes y en la readopción de esa ceremonia entre un lugar y otro, y relocalizándose en México con nuevos sujetos, nuevos lugares y nuevos sentidos [De la Torre y Argyriadis; 2008:14-19]. Sin embargo, no es sólo que la ceremonia en un nuevo lugar y con nuevos sujetos lo que sucede, también existe una adopción y adaptación de símbolos rituales.

La Danza del Sol ha sido adoptada por distintos grupos de mexicanidad en todo México, tomada como un ritual guardado hace siglos por nativos, que de alguna manera se dice son de la misma confederación Anáhuac y, según la teoría de las cuatro flechas, esa ceremonia era originalmente

tolteca-azteca. Independientemente de si lo es o no, ha sido readoptada bajo ese criterio como un “rescate purista” de una tradición valorada como antigua y auténtica [*ibid.*: 20] y legitimándose también al asirse de un “linaje creyente” antiguo [Hervieu-Lèger, 2004:23], en este caso, no lakota, sino azteca. La apropiación se da con base en el mito fundacional de la mexicanidad, lo que Tlakaelel expone como el “Camino de las cuatro flechas”. En dicha teoría se expresa la creencia de que todos los pueblos nativos del centro y el norte de América pertenecen a la misma raíz tribal y, por lo tanto, comparten costumbres. Tlakaelel, a lo largo de su vida y su camino como promotor de la mexicanidad, ha viajado a diversos lugares, donde, según él, ha comprobado dicha teoría al observar que en distintos lugares ceremoniales y con diversas culturas, se comparten costumbres culturales, alimenticias, arquitectónicas y demás.

Es así como en la Danza del Sol encontró elementos que tenían correspondencia con la mexicanidad, como la veneración al sol, los ayunos, el uso ritual del tabaco y hasta algunas similitudes lingüísticas. [Entrevista a Tlakaelel.]

Entonces, el mito fundacional de la mexicanidad (Las cuatro flechas) legitima para sí la práctica de la Danza del Sol, ya no como un ritual lakota en México, sino como un ritual propio de la mexicanidad, aunque en las danzas del sol en México se sigan usando los símbolos y objetos rituales lakotas, así como los cantos en dicha lengua.

Esta ceremonia es una apropiación de un ritual indígena de otras latitudes en México, y en particular en la mexicanidad, más como un lugar simbólico que físico.

Aquí es importante decir que el proceso de anclaje no se da automáticamente. Éste debe pasar por los sujetos y echar raíces en ellos; entonces es cuando suceden los procesos de “subjetivación e individuación” [De la Torre y Argyriadis, 2008:20], de apropiación y de interpretación personal (y en algunos casos grupal), tomando sentido y coherencia en ellos, lo que se dio sin mayor problema gracias a la creencia en la teoría de las cuatro flechas¹¹ y la búsqueda de la espiritualidad indígena.

En esta discusión quisiera no dejar de lado una figura importante por analizar: Tlakaelel en este proceso de translocalización es un “actor nodo”, entendido como “el que encontramos en todos los eventos importantes o el que se mediatiza abundantemente, el que posee claves y maneja con facili-

¹¹ Es justo decir aquí que no todos los danzantes del sol aceptan la Danza del Sol como azteca, y, de manera contraria, aceptan que dicha ceremonia es de origen lakota.

dad los códigos esenciales de todos los contextos donde él evoluciona, incluyendo el contexto transnacional" [*ibid.*: 34]. Este actor es el que de alguna manera representa un liderazgo, y también puede ser la cabeza o representante de una agrupación. Es importante decir de éste que sus actividades no se remiten únicamente a las del grupo, sino que, al ser él un nodo, puede tener y generar relaciones con otros sujetos y grupos alternativamente a su lugar o grupo de procedencia. Entonces, Tlakaheel, con los contactos y alianzas que ha establecido a lo largo de su vida, tejió fuertes relaciones con distintos jefes indígenas y dirigentes espirituales, lo que le implicó conocer muchas tradiciones y establecer una red, que culminaría en la translocalización de la Danza del Sol a México. Como un nodo, ha estado en diversas reuniones importantes de los pueblos nativos de América, conoce las tradiciones de muchos de ellos y, además de ser el líder de la única iglesia nativa en México,¹² ha generado relaciones importantes con sujetos individuales y con grupos enclavados en el nativismo en toda América.

CONCLUSIONES

En México, el fenómeno conocido como mexicanidad no se remite solamente a las prácticas rituales indígenas de las etnias de la República Mexicana; por el contrario, hoy se fundamenta hondamente en prácticas provenientes del nativismo estadounidense, sobre todo de algunos rituales lakota-sioux, y en particular de la Danza del Sol.

La Danza del Sol, como se practica en México, es de origen lakota, e incluso casi todo el ritual, como se lleva a cabo en los distintos lugares de México es como se realiza en Dakota del Sur. Es así como, la Danza del Sol en México es considerada una reapropiación de una ceremonia que pasó por un proceso de deslocalización, translocalización y relocalización [*ibid.*], no solamente geográfica, sino simbólicamente profunda para sus practicantes en México. Este proceso se dio con base en la teoría de "Las cuatro flechas" (principal mito fundacional de la mexicanidad), lo que hizo que la práctica de la Danza del Sol en México tuviera legitimidad al asirse de un "linaje creyente" [Hervieu-Lèger, 2004] y de una "tradicción purista".

De esta manera, la Danza del Sol es un parteaguas en la mexicanidad, ya que esta última ha sido profundamente influida y ha presentado cambios significativos desde la llegada de este ritual a México. En este sentido,

¹² In Caltonal, A.C.

la reapropiación de la Danza del Sol en la mexicanidad cumple con la función de dotar de legitimidad la práctica misma del ritual.

En el caso de Axixik Temazkalpulli y de los rituales que ahí se llevan a cabo, estas ceremonias, y en particular la Danza del Sol, cumplen con varias funciones:

- a) son reafirmadores de la mexicanidad (independientemente de si se reconoce lakota o mexica);
- b) la Danza del Sol en Ajijic es un nodo en una red de practicantes de espiritualidad alternativa (nativa o de neoindianidad), ya que es un punto de confluencia importante en la red, y
- c) Axixik Temazkalpul-li es una plataforma en el circuito neoindio; es, en algunos casos particulares de buscadores espirituales, el punto de arranque en sus tránsitos por la red de espiritualidades alternativas.

Los sujetos inmersos en estas prácticas, construyen identidades a partir de sus experiencias vividas en los rituales, pero que, justamente no son sólo los rituales, sino las experiencias compartidas en ellos con otros sujetos.

Las identidades de los sujetos tomados para este estudio descansan en las experiencias individuales que han tenido en el plano de lo espiritual. Con esto quiero decir que, como menciona Ralph Turner [1968], el “sí mismo”, está fundamentado en las vivencias místicas-rituales de estos actores. El “sí mismo”, entendido como esa autoimagen que el sujeto tiene de sí, o la aspiración de un deber (y querer) ser, conseguida mediante sus prácticas. Es importante reconocer que las identidades son ese proceso reflexivo de autoconcepción, donde los sujetos se preguntan qué desean ser y, por supuesto, cómo desean llegar a ello. En estos casos, la mexicanidad (e incluso, la neoindianidad)¹³ es esa meta, donde se dispone de diversas opciones para ser partícipes del circuito de la espiritualidad neoindia.

Las identidades individuales de los sujetos están íntimamente relacionadas con el fenómeno que llamamos “espiritualidad red”. Es una espiritualidad basada en un cúmulo de experiencias adquiridas en el transitar por los circuitos de la mencionada red; es decir, estos sujetos construyen sus identidades y sus espiritualidades con base en la variedad de experiencias vividas en los rituales que se realizan en los distintos nodos.

¹³ Para una amplia explicación del término, consúltese: Galinier y Molinié [2006].

La Danza del Sol ha generado también un tipo de identidad colectiva, una “comunidad emocional” que se ha denominado “Danzantes del Sol”. Esta comunidad está integrada por diversos actores, hombres y mujeres de distintas edades, estrato social, nacionalidad e, incluso, pertenencia étnica, lo que nos ayuda a entender que los danzantes del sol en la actualidad no son sólo indígenas del norte del continente americano, sino que son chicanos, mexicanos, sudamericanos, europeos e, incluso, aborígenes australianos. Las identificaciones de estos sujetos se dan con base en el mencionado ritual de la Danza del Sol, y de los símbolos rituales y prácticas alrededor de éste, como el temascal, el árbol de la danza y su simbología como el centro de la vida y del universo, las plumas de águila y las atribuciones místicas que se les otorgan, la rueda de medicina y los colores de los cuatro puntos cardinales; la pipa ceremonial, que es el instrumento *por excelencia* en la Danza del Sol, así como otros tantos que tienen relaciones más o menos profundas con el referido ritual. La Danza del Sol pareciera hoy, si no el más frecuentado, uno de los rituales más socorridos de la neoindianidad y el circuito neindio [Arias, 2011], al haberse propagado por todo Norteamérica, México, y otras latitudes de Latinoamérica.

Esto nos propone pensar qué tan amplia es la red de practicantes de espiritualidades alternativas, y también qué tan amplia y plural es esta comunidad de “danzantes del sol”. En el caso de los danzantes del sol de Ajijic, puedo afirmar que se genera un sentimiento de pertenencia al lugar (físico y simbólico), en distintos grados, dependiendo del compromiso personal de cada sujeto. Lo que sí resulta ser un hecho es que, aun en los sujetos que ya no asisten a dicha danza, la comunidad sigue siendo un referente especial, manteniendo vigentes las relaciones de hermandad entre sujetos y el respeto a los dirigentes (sobre todo cuando los vínculos han llegado entablar amistades más allá de los rituales).

BIBLIOGRAFÍA

Argyriadis, Kali y Renée de la Torre

2008 “Introducción”, en Kali Argyriadis, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga, Alejandra Aguilar Ros, Raíces en movimiento, IRD/CIESAS/El Colegio de Jalisco/Université Paris X-Nanterre, Guadalajara.

Arias Yerena, Aldo

2011 La Danza del Sol de Ajijic: un ritual nodo en la red de espiritualidad alternativa, Guadalajara, México, Tesis de Maestría en Antropología Social, CIESAS-Occidente.

Fernández Gatica, Andrés

2000 Una veintena de años en la danza del sol, Tlaxcalancingo, Puebla, Asociación Anahuacayotl de Tlaxcalancingo.

Galinier, Jacques y Antoniette Molinié

2006 Les néo-indiens. Une religion du IIIe millénaire, París, Odile Jacob.

González Torres, Yólotl

2005 Danza tu palabra. La danza de los concheros, México, Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones, A.C./ INAH/ Plaza y Valdés.

Haefner, Carlos

1990 "Enfoques socioantropológicos de los movimientos de revitalización cultural: del utopismo mesiánico al indianismo", en Revista Chilena de Antropología, 9:37-48.

Hervieu-lèger, Danièle

2004 El peregrino y el convertido. La religión en movimiento, México, Ediciones del Helénico.

Jiménez, Francisco (Tlakaelel), Isabel Luengas, Gertrudis Zenzes, Patricia Heuzé

1992 Nahui Mitl (Las cuatro flechas), México, UAM-Xochimilco.

Linton, Ralph

1943 "Nativistic movements", en American Anthropologist, 5(2).

Odena Güemes, Lina

1984 Movimiento confederado restaurador de la cultura de Anáhuac, México, CIESAS, Cuadernos de la Casa Chata.

Peña, Francisco de la

2001 "Milenarismo, nativismo y neotradicionalismo en el México actual", en Ciencias Sociales y Religión, 3(3): 95-113, octubre.

2002 Los hijos del sexto sol. Un estudio etnopsicoanalítico del movimiento de la mexicanidad, México, INAH, 2002.

Turner, Ralph

1988 "La concepción de sí mismo en la interacción social", en C. Gordon y K. Gergen (eds.), The self in Social Interaction, Nueva York, Wiley & Sons, pp.11- 52.

Entrevistas

Entrevista a Arturo Meza Gutiérrez, 2 de noviembre de 2009, Tlaquepaque, Jalisco.

Entrevista a Kuauhtli Tekwani el 9 de diciembre de 2009, Ajijic, Jalisco.

Entrevista a Malinalkuikatl el 8 de febrero de 2010, Guadalajara, Jalisco.

Entrevista a Pingüino Sagrado el 28 de noviembre de 2009, Guadalajara, Jalisco.

Entrevista a Tenopal el 8 de octubre de 2009, Guadalajara, Jalisco.

Entrevista a Tlakaelel el 25 de diciembre de 2009, San Martín de las Pirámides, Estado de México.

Charla informal con Malinalkuikatl, 29 de enero de 2010, Guadalajara, Jalisco.

Charla informal con Malinalkuikatl y Tenopal, 19 de abril de 2010.

Comentarios de Tenopal vía electrónica con Aldo Arias, 21 de septiembre de 2010

*Ponencias***Mendo, Alejandro**

2008 “La invocación acústica al sol: El silbato del águila en la Danza del Sol de los oglala Lakota”. Ponencia que se presentó para la Mesa 3 “Sustitutos acústicos del lenguaje verbal” dentro del IV Seminario Internacional de Etnomusicología organizado por la Universidad de Guadalajara, Guadalajara, Jal., 30 y 31 de octubre.

*Publicaciones periódicas***Jornadas de paz y dignidad**

1992 Carta del Kalpulli Koakalko a los participantes en la organización de Jornadas de Paz y Dignidad. El nacional, Martes 8 de septiembre de 1992.

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 wirríríka 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 wírrarika, 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 reinvenções 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://gfugdl.iespana.es/gfugdl/>>. 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.

Del turismo al neochamanismo: ejemplo de la reserva natural sagrada de Wirikuta en México

Vincent Basset
Universidad de Perpiñán

RESUMEN: Desde hace unos diez años, un nuevo sector de actividades turísticas tiende a desarrollarse al margen del mercado mundial: el turismo místico-espiritual. Entre el etnoturismo y la búsqueda de experiencias espirituales, cada vez más viajeros internacionales fascinados con los pueblos autóctonos tienden a sumergirse en culturas llamadas tradicionales a través de una iniciación o inmersión chamánica. En América Latina, los lugares más emblemáticos de las culturas prehispánicas se han vuelto objeto de numerosas especulaciones turísticas. Bien sean enmarcadas por agencias profesionales o que sean consideradas como “salvajes” por las autoridades, estas actividades invierten en nuevos espacios carentes de todo tipo de infraestructura adaptada. Apoyándome en un estudio llevado a cabo en la reserva natural sagrada de Wirikuta, en México, espacio de peregrinación de los indios wixaritari, se tratará de entender mejor a través de este ejemplo las realidades y los riesgos de tales prácticas turísticas. Si este tipo de turismo tiende a sobreestimar la figura del amerindio —y a elevarlo al rango de indio auténtico, como redentor del hombre blanco—, este estudio contribuye también a demostrar, paradójicamente, que el fenómeno de redescubrimiento y de reapropiación del chamanismo autóctono representa para el turista una posibilidad de establecer una comunicación transcultural durante la cual él sufre una transformación de identidad.

PALABRAS CLAVE: Turismo místico-espiritual, neochamanismo, Wixarica, alteridad indígena, ritual

ABSTRACT: Over the last decade, a new niche of tourism activity has been developing on the fringes of the world tourism market: mystical-spiritual tourism. Classed as ethnic tourism and the search for spiritual experience, more and more international travellers, fascinated with the native peoples, are submerging themselves in the “so called” cultural traditions by way of initiations or shamanic rituals. In Latin America, the most emblematic locations of the pre-Hispanic cultures have become the object of numerous tourism businesses. Whether organized by professional travel agencies, or considered as “native” by the authorities, these activities invest in new spaces bereft of any form of appropriate infrastructure. Based on a study carried out at the sacred Wirikuta natural reserve in Mexico, a place of pilgrimage for the Wixaritari indians, the idea is to provide a better understanding of the realities and risks related to this type of tourism

activity. If this type of tourism tends to overestimate the figure of the Amerindian, elevating them to the rank of authentic indian, and thus seen as the redeemer of the white man, this study also —paradoxically— demonstrates that this phenomenon of rediscovery and reappropriation of native shamanism represents -for the tourist- the possibility of transcultural communication through which his/her “identity” undergoes some form of transformation.

KEYWORDS: *mystical-spiritual tourism, neo-shamanism, Wixarica, indigenous otherness, ritual*

INTRODUCCIÓN

Desde los años noventa, nuevas actividades turísticas llamadas *alternativas* han hecho su aparición al margen del mercado mundial; el turismo de masas parece, en efecto, convenirle cada vez menos al “hombre nuevo que busca una reconciliación con la naturaleza” [Benoit y Valentin, 1998:25] y a la cultura local. Consideradas como más preocupadas por el ambiente y la cultura del lugar, nuevas actividades turísticas como el agroturismo, el etnoturismo, el turismo indígena e incluso el turismo místico-espiritual se desarrollan por todas partes del mundo. Desde una visita a las mujeres jirafa de Tailandia hasta una estadía bajo las carpas bereberes en pleno desierto, pasando por una iniciación en los rituales de los indios shipibos en Perú, el mito del “buen salvaje” parece tener todavía un futuro positivo por delante. Estas diferentes actividades turísticas, reagrupadas según la Secretaría del Turismo mexicana bajo el nombre de “turismo rural”, tienen como punto en común favorecer el encuentro con las diferentes formas de vida de las comunidades rurales con el fin de ayudarlas a mantener y respetar su identidad cultural. En el continente americano, este sector turístico, proponiendo un reencuentro que se quiere “auténtico” con las comunidades indígenas, se orientó, en los países con fuerte concentración de población indígena como el Perú o México, hacia el desarrollo de un turismo místico-espiritual. Basta con buscar en internet “turismo místico” o “turismo chamánico” para darse cuenta de la cantidad de organizaciones y de tour operadores que proponen este tipo de actividad. En Perú, muchos circuitos turísticos tales como “Cuzco Místico” o “Esoteric Tourism” invitan al turista a visitar los lugares más místicos del Perú, y a participar en ciertos rituales llamados chamánicos, como el “rito de la coca”, de “la Ayahuasca” o “de San Pedro”. Una gran cantidad de “agencias místicas” nacionales e internacionales que se presentan como asociaciones de defensa de los indígenas se ha creado en estos últimos diez años hasta tal punto que “el turismo místico o esotérico se ha vuelto [hoy] una verdadera industria” [Galinier

y Molinié, 2006:260]. En México, este sector turístico vive un desarrollo diferente debido principalmente a la legislación sobre los estupefacientes que tiende a reservar el uso de plantas psicoactivas exclusivamente a las comunidades indígenas. A diferencia del Perú, que supo institucionalizar el turismo místico-espiritual a través de organismos ministeriales como el Fondo de Promoción Turística y el Instituto Nacional de la Cultura, el desarrollo de este tipo de actividad se mantiene en México marginal y, sobre todo, en la mayoría de los casos, ilegal. De hecho, la observación de este tipo de turismo representa en México una tarea mucho más difícil de llevarse a cabo, una práctica con contornos borrosos y porosos que reagrupan un conjunto de ideas y de prácticas místico-esotéricas con el aspecto de una nebulosa difícil de comprender.

Propongo, a través de este artículo, entender mejor este fenómeno turístico en el contexto mexicano tomando como ejemplo la observación de estas prácticas turísticas en el seno de la reserva natural sagrada de Wirikuta, en el estado de San Luis Potosí. Se tratará, en primer lugar, de aclarar lo que yo entiendo como turismo místico-espiritual, el cual debería favorecer el encuentro, e incluso la inmersión, entre el visitante y la población local, precisar el contexto e identificar quién participa en este tipo de actividad. Analizaré, en segundo lugar, las diferentes representaciones y relaciones que mantienen estos turistas con respecto a las poblaciones amerindias. Finalmente, examinaré este tipo de movilidad turística y su capacidad para entrar en relación con la autoctonía. Dicho en otras palabras, trataré de medir si este turismo místico-espiritual es acompañado de conocimientos efectivos sobre el otro o si esta búsqueda del otro no es sino un pretexto para conocerse mejor a sí mismo.

1. EL TURISMO MÍSTICO-ESPIRITUAL EN MÉXICO

Antes de examinar este fenómeno turístico y su capacidad para ponernos en contacto con el otro, parece primero indispensable definir lo que yo entiendo por turismo místico-espiritual y precisar el contexto en el cual se efectúa este tipo de práctica en México.

Si varios especialistas en turismo, tales como N. H. Graburn [1989] y, más recientemente, R. Amirou [1995], y J.-D. Urbain [1993], han sabido comparar ciertas formas contemporáneas de turismo con la peregrinación e indicar sus similitudes en cuanto a la búsqueda personal, el turismo místico-espiritual observado en la reserva natural sagrada de Wirikuta pretende, según sus protagonistas, “reapropiarse la peregrinación de los indígenas”

wixaritari a través de un “culto mestizo del peyote”. Frente a esta práctica nebulosa, hay que adelantar, así sea de manera provisional, algunos elementos de definición con el fin de poder continuar nuestra reflexión. Si la Secretaría de Turismo en nuestro país propuso en 2004 clasificar las “vivencias místicas” [Secretaría de Turismo, 2004:14] de los turistas en el eje del turismo rural, propongo definir este turismo místico-espiritual como el conjunto de actividades individuales o colectivas en el transcurso de las cuales el turista dice “iniciarse” en creencias y prácticas místico-religiosas llamadas *tradicionales* a través de prácticas rituales aprendidas en contacto directo o indirecto con una comunidad local.

Esta definición está compuesta de distintos elementos claves. Primero, las actividades pueden ser llevadas a cabo de manera individual (iniciativa personal) o colectiva, es decir, enmarcadas por una organización más o menos informal que propone un circuito clave, siendo las actividades principales: ir a un sitio prehispánico con el fin de “cargarse energéticamente”, participar en rituales (danzas, celebraciones, toma de plantas psicoactivas), realizar una peregrinación hasta un lugar prehispánico, o iniciarse en las concepciones y prácticas religiosas de las comunidades indígenas. Luego, la particularidad de esta actividad se encuentra en el hecho de que las creencias y prácticas aprendidas provienen generalmente de una mezcla de tradiciones y de creencias espirituales. Finalmente, la “iniciación” pasa esencialmente por el aprendizaje y la realización de una serie de actos simbólicos, pruebas morales y psíquicas con el fin de encontrarse a sí mismo, de obtener una curación o de acceder a una dimensión desconocida.

Escogí los términos místico-espiritual en vez de chamánico por distintas razones. Por una parte, el turismo chamánico parecía restringir el panel de actividades turísticas estudiadas, ya que dicho turismo no se efectuaba sino solamente en el marco de una relación turista-chamán, cuando muchos turistas participantes de este tipo de actividad no tienen a veces ningún contacto con el chamán. Antropólogos como J. Galinier, en sus estudios sobre el continente americano, o N. Chabloz, al estudiar África, han escogido los términos de “turismo místico” y “turismo místico-espiritual” para describir las prácticas chamánicas, espirituales y de consumo de plantas psicoactivas buscadas por los turistas. Por otra parte, el término *misticismo* que, según R. Bastide, se define, en el sentido estricto de la palabra, como la transformación de la personalidad, la que se vacía de su propio ser, de sus instintos, de sus tendencias distintivas, para salir en cierta manera de ella misma y comulgar con el objeto de su adoración [Bastide, 1975:13], resumía el objetivo buscado por estos turistas

Foto 1.
Turistas a la búsqueda de peyote en la sierra Real de Catorce
(San Luis Potosí)



Foto de V. Basset.

de tomar “un camino de vida místico”, es decir, saber deshacerse de una manera de pensar heredada con el fin de acceder a una realidad sagrada ontológicamente trascendente. En fin, se puede calificarlo de “espiritual” en la medida que está compuesto de una mezcla de distintas filosofías, de ideologías new age, de prácticas y de creencias neochamanicas, con el fin de obtener un desarrollo personal.

A. *Contexto*

En México, este tipo de actividad turística se ha desarrollado desde los años noventa de manera marginal, bajo diferentes formas y en diferentes lugares considerados como emblemáticos de la cultura prehispánica. Algunos estudios, tales como el de A. B. Menna y E. Burguete, han censado diferentes lugares del “turismo místico-esotérico” [Menna y Burguete, 1998:250]: Huautla de Jiménez, en el estado de Oaxaca; Tepoztlán, en el estado de Morelos, y Xicotepec de Juárez, en el estado de Puebla. Entre 2001 y 2005, mi práctica en el terreno mexicano me ha conducido a la identificación de los principales lugares visitados por este tipo de turismo, y a despejar sus principales características.

Primero que todo, hay que precisar que México con sus sesenta y dos grupos indígenas representa sobre el continente americano un destino apreciado por el turista místico. Aunque las políticas de desarrollo turístico no han sabido invertir y desarrollar lo suficiente en el turismo rural, el mercado del turismo en México ha sufrido grandes mutaciones desde finales de los años ochenta. Frente a la crisis del turismo balneario clásico, vemos aparecer un turismo cada vez más segmentado que propone un panel de actividades naturales y culturales. Bajo la acción conjugada de tres factores principales: primero el turismo, que jugó un rol mayor en la folklorización de las culturas locales; luego el trabajo de los antropólogos, el cual arrastra, en ciertas regiones como Chiapas, una tropa de occidentales a practicar un turismo étnico donde la figura del indio etnográfico activó en su imaginario el mito del “buen salvaje”, y, finalmente, el activismo de las comunidades indígenas y neoindígenas, que supieron reactivar la imagen del indígena a nivel internacional; frente a esta crisis somos testigos hoy, en México, de una revalorización de la imagen del indígena, y de su patrimonio material e inmaterial.

Basta con observar las campañas publicitarias realizadas por la Secretaría del Turismo de México para medir la utilización desenfrenada de la

imagen folklorizada del indígena. Danzantes “concheros”¹ en el zócalo de México, los últimos mayas lacandones, artesanía de los wixaritari y la danza del venado de los yaquis; múltiples espacios televisivos utilizan la imagen del indígena con el objetivo de autentificar la diversidad cultural del país.

La novedad reside en el hecho de que la imagen turística del indígena ya no remite solamente a la imagen del indígena imperial proveniente de las civilizaciones prehispánicas, cuya cultura se expresa a través de los vestigios arqueológicos, sino también a la del indígena etnográfico y sus derivados sensacionalistas. De hecho, las pirámides y los complejos arquitectónicos de Teotihuacan, de Palenque, de Monte Albán, de Tula, o de Tepoztlan ya no sólo son visitados por sus valores estéticos e históricos, sino también por sus “poderes mágicos”. Otros lugares son objeto de una frecuentación turística con una visión mística, tales como los hogares de población indígena otomíes, wixaritari o yaquis, y también lugares naturales, como grutas o montañas que sirven de lugares de culto y de peregrinación a comunidades indígenas, y de las cuales Wirikuta forma parte.

Situado en el estado de San Luis Potosí, a más de quinientos kilómetros del lugar de hábitat de la comunidad Wixarica,² Wirikuta representa el lugar de peregrinación más importante en la cosmogonía Wixarica, pues allí habrían nacido el sol y el peyote.³ Sin embargo desde hace unos diez años, es también teatro de una frecuentación importante de turistas mochileros tanto nacionales como internacionales. Luego de varias denuncias publicadas en los periódicos oficiales mexicanos,⁴ en las que los wixaritari protestan la profanación de su territorio sagrado por los turistas a través, en particular, del robo de sus ofrendas y de la cosecha ilegal del peyote, la zona fue finalmente decretada “reserva natural sagrada” en 1994. Sin embargo, la inquietud de los wixaritari no ha dejado de incrementarse, por-

¹ Los concheros son grupos de danzantes neoindígenas; se dicen guardianes de las tradiciones aztecas y realizan sus danzas en las principales plazas de las grandes ciudades mexicanas.

² La *comunidad wixarica* es más conocida en México como la *comunidad huichola*. Con más de treinta mil personas, esta población indígena vive en la Sierra Huichol en los estados de Jalisco y de Nayarit. Cada año, organiza una de las más viejas peregrinaciones prehispánicas en México, en dirección de wirikuta, para cortar el peyote.

³ El peyote es un cactus. Su nombre científico es *Lophophora Williamsii*, crece en el desierto del norte de México hasta el sureste de Estados Unidos y contiene más de treinta alcaloides, entre los cuales está la mescalina.

⁴ *El Universal*, 3 de octubre de 2004: “Denuncian profanación de sitios sagrados huicholes”, *La Jornada* 7 de septiembre de 2002 “Un lugar sagrado en peligro”.

que, como pude constatarlo *in situ*, el hecho de que sea una reserva natural no ha cambiado nada en cuanto a la llegada de turistas a esta región y a la preservación de este sitio.

La reserva de Wirikuta, terreno de juego del turismo místico-espiritual, no es considerada por las autoridades locales como un lugar turístico propiamente dicho; su desarrollo turístico resulta más bien de una creación *ex nihilo* de los diferentes actores de este tipo de turismo. De hecho, desde los años setenta, muchos extranjeros se han instalado en la ciudad fantasma de Real de Catorce, principal atracción turística de la región del Altiplano, y han arrastrado en su estela a otros viajeros en búsqueda de espiritualidad. Frente a este desarrollo turístico, otros pueblos situados en el corazón de la reserva natural sagrada, tales como Estación Catorce, Wadley o Margaritas, se han beneficiado de este maná turístico. La vía ferroviaria México-Texas y luego la construcción de una carretera desde Matehuala han contribuido a la circulación de un flujo continuo de turistas tanto nacionales como internacionales. La mayoría de los turistas ha conocido este lugar a través de una red de personas o por las lecturas de los libros de Carlos Castañeda. Desde hace poco, algunas asociaciones europeas y americanas proponen en internet circuitos turísticos para cumplir “una peregrinación”. Estas actividades se desarrollan al margen de la voluntad o los apoyos institucionales del estado de San Luis Potosí. Aunque sea difícil calcular el número total de turistas que visitan la reserva, ya que las entradas a un área desértica pueden ser múltiples, algunos guardianes, encargados de velar por los intereses de la comunidad wixarica, tales como R. Guzmán, han enumerado, a partir de tres pueblos citados aquí abajo, más de tres mil personas que han visitado la reserva el año 2005.

En el seno de esta reserva, tres tipos de poblaciones se relacionan y se confrontan: el primero y más antiguo, el de los indígenas wixaritari. Ellos no viven en la reserva misma, sino que efectúan anualmente una peregrinación desde el estado de Jalisco. El segundo, el de los descendientes de los mineros que viven en la reserva, nacidos del mestizaje entre españoles e indígenas guachichiles, cuya actividad se detuvo totalmente desde los años ochenta. Actualmente son agricultores, comerciantes, o se han reconvertido al turismo a través del alquiler de albergues, de taxis o servicios de restauración. Y el tercero, compuesto de turistas mochileros y de extranjeros. Hay que distinguir entre la población turística que efectúa una estancia de entre una semana y varios meses, y la población extranjera que reside allí durante la mayor parte del año. De hecho, muchos turistas de nacionalidad mexicana, norteamericana, italiana e inglesa han comprado y siguen comprando numerosas casas en los pueblos situados en la reserva. En ocho años de ob-

servación, la compra de casas por extranjeros en el pueblo de Wadley se ha triplicado, lo que demuestra igualmente que el desarrollo de este turismo en la región está por venir.

Pero ¿quiénes son realmente los participantes de este tipo de turismo? “Turistas-hippies”, como los llaman los locales; “peyoteros” o “místicos”, según los propios turistas; “drogadictos”, según las autoridades federales, o una población que ejerce un turismo “salvaje” según la Secretaría del Turismo del Altiplano de San Luis Potosí.

Algunos informantes que se relacionan cotidianamente con esta población resultan ser astutos observadores, capaces de romper con la representación subjetiva y reductora de los locales. Sus sugerencias corroboran mis observaciones, y me parece esencial aclarar, como me lo hacía ver R. Guzmán, guardián de la reserva de Wirikuta que: “Los turistas [son los] que perjudican el ambiente y los peregrinos, caminantes, buscadores místicos [...] vienen a mejorar su postura, su posición, su relación y su diálogo con el desierto”.

B. *Turistas*

Entre los participantes de este turismo místico-espiritual, he identificado en la reserva de Wirikuta dos grupos distintos de turistas: los psiconautas y los peregrinos.

Escogí llamar al primer grupo de turistas *psiconautas* porque este término, muy utilizado en la literatura contracultural norteamericana y también europea, formulado por primera vez por Ernest Jünger y que significa en griego “aquel que navega la psique”, sirve para designar a un viajero del espíritu, una persona que se sirve de estados de conciencia alterados con el fin de explorar su psiquis, su espíritu, su conciencia [Junger, 1991].

En la búsqueda permanente de nuevas experiencias sensoriales y psicodélicas, utilizando los medios más modernos, como internet, para intercambiar consejos y plantas psicoactivas, los psiconautas se vinculan en cierta forma a lo que J. P. Costa califica como adeptos a un “chamanismo salvaje” [Costa, 2007:97]. Solos, careciendo de toda referencia antropológica relacionada con las comunidades que practican el chamanismo, e influenciados por los escritos sensacionalistas de los chamanólogos⁵ más criticados, multiplican las experiencias que privilegian la toma de plantas psicoactivas con el fin de incrementar, según ellos, su conocimiento y com-

⁵ C. Castañeda, M. Harner, P. Furst, J. Halifax, J. Horwitz, V. Sánchez, M. de La Garza.

prensión del mundo. El interés hacia los pueblos autóctonos, en definitiva, les sirve sólo de fianza moral con el fin de exonerarse de la toma de plantas consideradas como drogas en su sociedad de origen. “La planta es la fuente” de su movilidad y, en este sentido, el psiconauta representa a los ojos de los peregrinos un depredador que no se desplaza sino para “sacar y sacar”. Los diferentes lugares visitados en México por los psiconautas son, además, principalmente espacios naturales únicos desde un punto de vista botánico donde nacen ciertas especies de plantas y champiñones psicoactivos, así como ciertos lugares arqueológicos prehispánicos. El psiconauta visita, por ejemplo, Palenque, en el estado de Chiapas, con la finalidad de consumir sus famosos champiñones *Stropharia Cubensis*; en Oaxaca, los pueblos de Huatla de Jiménez o San José del Pacífico, con el fin de tomar allí el *Psilocibe Mexicana*; el desierto del Altiplano, al norte del estado de San Luis Potosí, donde nace el peyote. A pesar de que solamente en ocasiones entra en contacto con éstos, el psiconauta manifiesta una verdadera fascinación por los pueblos amerindios, tiende particularmente a aprender la indianidad a través del prisma del mito moderno del “buen salvaje”; es decir, al hecho de percibir al indígena como un hombre de conocimiento o un potencial chamán. Estos psiconautas representan un grupo transitorio hacia otro grupo más implicado desde un punto de vista identitario con la figura del peregrino.

El turista peregrino, como su definición lo indica, es un turista que efectúa una movilidad individual o colectiva hasta un lugar santo por motivos religiosos y con un espíritu de devoción. Este turista posee un conocimiento previo de los espacios adonde debe ir, pero no sigue ningún programa o itinerario preestablecido; reúne más bien estos lugares llamados “de poder o de energía”, dejándose guiar por “las señales”; su destino está, según él, “en las manos de los dioses”. Prefiere visitar lugares de culto prehispánico y sigue, para ello, la ruta de los “lugares de poder”, erigida y difundida por el movimiento espiritual de la neomexicanidad [De la Peña, 2002].

Más que una simple visita, estos turistas dicen efectuar a su manera una “peregrinación”. De los treinta y dos peregrinos observados, solamente cuatro venían por primera vez a Wirikuta, los otros veintiocho ya habían realizado varias estancias en esta reserva, y dieciocho de ellos visitaban exclusivamente Wirikuta. Una cierta regularidad en la frecuencia de la visita del lugar indica que estos turistas peregrinos se comprometen durante varios años a volver a este lugar; algunos intentan incluso efectuar a la manera de los wixaritari “una peregrinación anual”. Esta asiduidad en la visita de la reserva demuestra cómo los peregrinos, al contrario de los psiconautas, por ejemplo, han sido “afectados por la vibración de este lugar”.

El peregrino cultiva generalmente una inmensa admiración por los pueblos autóctonos. Desde sus primeros pasos hacia esta búsqueda espiritual, sus lecturas de obras New Age y de antropología “sensacionalista” lo han llevado a reconsiderar los modos de vida tradicional autóctonos y a concebirlos como un fin en sí mismos, como un camino a seguir. Sin embargo, parece mantener una relación paradójica con la alteridad amerindia a medida que evoluciona en su iniciación neochamánica y tiende a despreciar a los amerindios que no corresponden a su propio código de lo típico: “míralos a estos huicholes, bebiendo coca cola durante la peregrinación”, pero también les reprochan el haberse apropiado de ciertos lugares de Wirikuta: “para subir a la montaña sagrada, hay que pagar a los huicholes, es increíble, a quién le queda el dinero, este desierto es de todos”. De la misma manera en la que un turista denigra a su semejante porque se niega a considerarse como tal, la mitad de los peregrinos observados, que se inician en las prácticas chamánicas, rechaza públicamente toda atracción y consideración hacia los indígenas que realizan su peregrinación.

El peregrino se diferencia claramente del grupo de los psiconautas por el hecho de que él ve su movilidad como una búsqueda espiritual y religiosa, donde el ejercicio de prácticas llamadas *místicas* apunta hacia una considerable transformación de su ser, de su personalidad. Durante esta búsqueda personal, el peregrino parece entablar una iniciación de tipo religioso durante la cual aprenderá los procedimientos y rituales, provenientes tanto de formas arcaicas (como las de los wixaritari) como neoindígenas, realizadas durante las ceremonias neochamánicas, tales como: el ayuno, la práctica de una dieta vegetariana que precede a todas las sesiones rituales, la meditación, la abstinencia sexual, la ingestión de plantas medicinales o alucinógenas, la confección y manipulación de objetos rituales (las ofrendas por ejemplo), la práctica de cantos y de oraciones, la adivinación del fuego, las búsquedas de visiones, y el temascal.⁶ Así, el peregrino podrá eventualmente, según su grado de implicación y de aprendizaje, considerarse a largo plazo como un neochamán.

2. RELACIÓN CON LA ALTERIDAD AMERINDIA

Si en la mayoría de ellos se representa la indianidad a través del prisma de la fascinación de una supuesta autenticidad, las relaciones que mantie-

⁶ El *temascal* es un baño de vapor de tradición amerindia, llamada *Sweat Lodge* en Estados Unidos.

nen con ésta son bastante heterogéneas. De hecho, si el psiconauta tiende a acercarse a la cultura amerindia, es por estrategia, para evitar y rebelarse contra los otros turistas, en la medida en la que el exotismo primitivista [Todorov, 1989:299] le sirve más para diferenciarse de los otros turistas que para conocer al amerindio. Esta tendencia a valorar sistemáticamente al Otro a costa de sí mismo es difícilmente compatible con un conocimiento del otro. Somos testigos, en definitiva, de una representación ideal del otro amerindio más que de una descripción de lo real. En cuanto al peregrino, mantiene una relación paradójica con la alteridad indígena en la medida en que tiende a sentir una inmensa admiración por el indígena que practica el chamanismo, y rechaza, al mismo tiempo, la figura del indígena moderno abierto y sumiso a las leyes de la globalización. La práctica del chamanismo es percibida como un signo de indianidad “auténtica y ancestral”, heredada, según los partidarios del neomexicanismo, de la civilización tolteca.

Esta tendencia a subestimar ciertos rasgos de indianidad, —por ejemplo el reconocimiento del fenómeno de empobrecimiento que toca a la mayoría de las poblaciones amerindias—, se inscribe en un fenómeno bastante popular en Occidente desde hace unos veinte años: el neochamanismo. De hecho, este fenómeno de redescubrimiento y de reapropiación de prácticas y creencias chamánicas tradicionales no ha cesado de rehabilitar una imagen mítica del chamán amerindio. La antropología, particularmente, ha jugado un papel importante en la edificación y la difusión de esta representación. Los trabajos de C. Castañeda o de M. Harner ilustran claramente esta voluntad de erigir, por intermedio de una disciplina científica, el mito del chamán como hombre de conocimiento, de poder y de redentor del hombre moderno. Este desplazamiento de la mirada con respecto al chamanismo conduce, por ejemplo, a J. P. Chaumeil a constatar:

que en poco menos de cinco siglos en los que fue sometido al tamiz del occidente, el chamanismo ha pasado de la alteridad máxima como la “religión del diablo” a la identidad casi perfecta como símbolo cultural, y hasta como una nueva forma de espiritualidad o de “terapia colectiva” en el mundo occidental [Chaumeil, 1993:75].

Bajo la influencia de este turismo místico-espiritual, la comunidad wixarica representa en México la población indígena más afectada por este exotismo primitivista. Justo como los Dogón en África, o los Shuar en el Perú, los Wixaritari gozan de una especie de mística fenomenológica, es decir de una imagen arquetípica del indígena, reflejo de una indianidad “típica, verídica y eterna”. Sus artesanías, presentes tanto en los mercados

artesanales del país como en los de Estados Unidos o Europa, así como sus conocimientos en materia de chamanismo, son actualmente objeto de una comercialización a larga distancia.

Dicho de otra manera, somos testigos de un proceso de “exomitificación” turística, es decir, un movimiento de “mitificación” de nosotros hacia ellos [Girard, 2000:282], donde la práctica de un neochamanismo occidental aparece como un medio para los otros turistas viajeros de acercarse a la cultura amerindia manteniéndose alejados físicamente de ésta. El encuentro con el autóctono no sería necesario, ya que el neochamanismo propuesto por poblaciones noindígenas se presenta como el corazón del chamanismo [Harner, 1982]. El neochamanismo occidental constituye un espacio simbólico creado entre la cultura occidental y la cultura amerindia, en el que ciertas formas simbólicas chamánicas son extraídas de su contexto cultural y social para ser reutilizadas con el fin de responder a las preocupaciones relativas a nuestras sociedades modernas occidentales.

A través de los dos grupos de turistas presentados, resulta que las actividades observadas en la reserva natural sagrada de Wirikuta oscilan entre prácticas neochamánicas “a geometría variable” [Chaumeil, 2003]. Esta distinción me parece indispensable a fin de entender los distintas cuestiones de identidad a las cuales remiten estas prácticas, y hace que nos preguntemos: ¿a cuáles expectativas responden estas actividades turísticas?, ¿se trata acaso de una búsqueda personal o de una iniciación en el sentido religioso de la palabra?

3. ENTRE BÚSQUEDA DE SÍ E INICIACIÓN RELIGIOSA

Para algunos investigadores como I. Rossi, estas prácticas místicas remiten a un encuentro consigo mismo más que a una iniciación [Rossi, 2008:18], porque, como lo postula G. Escande, “los occidentales no poseerían la mediaciones necesarias para enmarcar una experiencia alucinógena dentro de una meta prospectiva” [Escande, 2008]. Sin embargo, me parece importante matizar estos comentarios, ya que en mi trabajo de investigación constaté que, según los diferentes grados de implicación personal y las modalidades de aprendizaje del neochamanismo, el grupo de turistas peregrinos, por ejemplo, se integra en un proceso de recomposición de la identidad a través de actos simbólicos, pruebas físicas y psíquicas. El aprendizaje de prácticas rituales por intermedio de poblaciones indígenas, neoindígenas u otros turistas y el carácter introductorio del que se invisten, les permitirían ordenar y enmarcar las experiencias extraordinarias vividas durante este tipo de actividad.

Los turistas psiconautas, en su mayoría presentes en la reserva de Wixarika, representan el grupo menos comprometido desde un punto de vista identitario, en la medida en que para ellos parece más difícil encontrar las marcas de la sociedad visitada en su espacio íntimo. La práctica de un neochamanismo salvaje compuesto de elementos culturales y simbólicos muy dispares responde generalmente a una búsqueda personal de sentido en la que los participantes buscan “reunir su propio destino con las leyes y sentidos del universo con el fin de encontrar un lugar en el seno del todo cósmico” [Rossi, 2008:18]. Sin embargo, mi observación prolongada de este fenómeno hizo aparecer claramente, a largo plazo, que la práctica de un neochamanismo salvaje da lugar a un neochamanismo calcado de un modelo chamánico tradicional como el de los wixaritari, o a un neochamanismo enmarcado por una organización como la de “El Fuego de Iztachilatán”.⁷

La práctica de rituales, bien sea copiados, mezclados o inventados, representa un verdadero vector con el fin de iniciar al turista en estas nuevas prácticas religiosas. Más allá de una “creación íntima de lo sagrado” [Le Breton, 1991], lo sagrado salvaje necesita, para echar raíces, fundarse en lo sagrado instituido [Chabloz, 2009]. La utilización de formas arcaicas significativas como las de los wixaritari, ampliamente movilizadas por los turistas místicos, permitirían constituir más o menos a largo plazo un sagrado colectivo; es decir, un grupo o una organización que comparte los mismos valores, creencias y prácticas. Este sentimiento de pertenencia a la comunidad llamada “peyoteros” invitaría al turista a volver anualmente a los lugares de su peregrinación con el fin de completar su auto-formación o su formación con un neochamán.

A largo plazo, una gran mayoría de estos turistas místicos tienden, de esta manera, a reapropiarse, a través de prácticas rituales, de la peregrinación wixarica a lo largo de la cual los peregrinos indígenas proceden a la ceremonia de “la cacería del peyote”. La observación de las actividades rituales realizadas durante “la cacería del peyote” me permitió demostrar la existencia de una base de procedimientos rituales común al conjunto de participantes de este tipo de turismo. De hecho, la ceremonia de “la cacería del peyote” es realizada generalmente en grupo, durante la cual

⁷ La organización “El Fuego Iztachilatán” o “Iglesia Nativa Americana de Iztachilatán”, dirigida por Aurélio Díaz, es la versión mexicana de la “Native American Church” de Estados Unidos. A pesar de muchas solicitudes ante la Dirección General de Asuntos Religiosos para ser reconocida a través de la ley “de Asociaciones Religiosas y Culto Público”, fue clasificada según la legislación mexicana como una organización sectaria. Su particularidad es de reivindicar un chamanismo panamerindio.

los participantes van a pie o en carro a unos diez kilómetros del pueblo de Wadley con el fin de recoger el peyote. El procedimiento indica que la primera planta encontrada debe ser escatimada y, además, sirve de ocasión para realizar un rito de ofrendas en el que las personas dejan comida, agua o bienes personales. Luego, se trata de recoger las plantas necesarias para la ceremonia con la ayuda de un cuchillo de metal o de madera preparado especialmente para este fin. Antes de cortar los peyotes, los participantes le piden permiso oralmente a la planta y se lo agradecen, después cortan con cuidado la parte superior de la planta. Llegado el momento de conseguir un lugar donde acampar para pasar la noche, mientras que unos se van en búsqueda de madera, otros hacen un círculo de piedras alrededor del campamento con el fin “de estar protegidos” simbólicamente de los “malos espíritus”. Los peyotes son luego lavados, pelados y puestos en un recipiente o sobre un altar situado cerca de la fogata. Un participante o el maestro de ceremonia los inciensa antes de ser consumidos. Al caer la noche, la ingesta de plantas puede comenzar. Dado que el peyote tiene un sabor relativamente amargo, cada quien se prepara su propia receta utilizando bien sea frutas, chocolate o agua. Después de transcurrir unos cuarenta minutos, los primeros efectos comienzan a sentirse; los participantes guardan generalmente un largo periodo de silencio y luego aparecen las primeras palabras y risas al haber pasado un poco más de una hora. A lo largo de toda la noche, cada quien puede cantar o tocar un instrumento, y la ceremonia se termina generalmente al salir el sol. En muchos casos observados, los participantes hacen, como los wixaritari, un recorrido preciso, que los conduce a los diferentes lugares de culto indígena situados en el valle en el que nace el peyote, como El Vernalero, Las Ánimas, la gruta de Las Narices, y hacia la sierra de los Catorce, con el fin de realizar una última etapa en la cima del Quemado.

Por otra parte, el estudio de los beneficios rituales relativos a estas actividades turísticas me autoriza a identificar estas prácticas como preliminares, en la medida en que representan un momento clave en la experiencia del sujeto; es decir, un punto de no retorno marcado por la transición entre un antes y un después [Turner, 1969], marcado por pruebas físicas y morales, y caracterizado por la búsqueda de una hierofanía, signo de una probable elección chamánica.

A. *La fase liminar*

Durante la etapa llamada *liminar*, los participantes viven una ruptura con el mundo ordinario sumergiéndose en un universo de los sentidos donde

todo les parece sagrado. Las prácticas rituales tomadas de diversas tradiciones amerindias son reproducidas de manera sincrética mezclando nombres de divinidades wixaritari y aztecas, objetos rituales y motivos rituales. Estas tradiciones juegan el rol de matriz cultural y permiten como soporte factual reconstruir un universo simbólico más o menos cercano al chamanismo amerindio. Estas prácticas rituales son indicadores que revelan las relaciones de la alteridad que mantienen los turistas viajeros con respecto a los amerindios.

En la reserva de Wirikuta, los turistas tienden a reapropiarse de los espacios divinizados por la cultura wixárica a fin de asegurar su pasaje del mundo profano al mundo sagrado. Siguiendo el itinerario observado por los wixaritari, asimilan los elementos históricos y mitológicos disponibles y necesarios para la correcta celebración de sus ceremonias. El reconocimiento de Wirikuta como lugar de culto para los extranjeros pasa necesariamente por una consagración de orden mitológico, donde las historias transmitidas oralmente por los pioneros del turismo internacional en la región se mezclan y se relacionan curiosamente con la historia del primer wixárica que descubrió Wirikuta; es decir, la figura del héroe mítico Marra Kwarri, quien tuvo su primera revelación en estos lugares.

La parte introductoria no representaría este momento crucial en la experiencia del participante si éste no soportara las pruebas físicas y morales. Resistir el calor del desierto, someterse a los procesos rituales, ingerir plantas psicoactivas o el peligro de una caminata en el desierto, contribuyen a legitimar la determinación de los participantes de liberarse de una identidad construida; pero también, y sobre todo, cumple una función terapéutica. Según Juan, un neochamán mexicano, "Si quiere sanar, tiene que pagar y aceptar el sufrimiento". La ingesta de plantas psicoactivas, tales como el peyote, durante las ceremonias observadas facilita, según los participantes, "el acceso al mundo sagrado de los amerindios". Mucho más que una planta, representa una divinidad, "la carne de los dioses", cuya absorción garantiza la obtención de facultades tales como el incremento de la agudeza sensorial con el fin de adquirir nuevos conocimientos. Se trata de una de las características de este tipo de chamanismo, es decir, considerar la absorción de plantas psicoactivas como una técnica que dispensaría a todo participante de ejercicios espirituales como la meditación.

Durante una ceremonia, siempre es mejor que comas (peyote) todo lo que puedas, que llegues al límite y que lo pases para que llegues a otra dimensión y a otro conocimiento de tu propia capacidad que posees dentro de ti, despertar

la memoria ancestral, tenemos unos conocimientos guardados pero hay que descubrirlos.⁸

El peyote juega el rol de mediador en la medida en que induce un estado modificado de conciencia que permite, según los turistas, conectarse con la "memoria ancestral de los espíritus amerindios". Un sistema nuevo de representación se abre a los participantes, donde los significantes no remiten a los mismos significados, y ciertas manifestaciones triviales de la naturaleza se vuelven, por ejemplo, señales reveladoras de la presencia de un espíritu, como la brisa, que anuncia el paso de un espíritu.

Uno de los aspectos que aclaran la relación turista-amerindio durante esta fase liminar reside en el hecho de que el participante de este neochamanismo intenta establecer una comunicación y una apropiación de la indianidad pasando por la corporalidad. El cuerpo representa un soporte privilegiado con el fin de asimilar elementos culturalmente distintos. "Meterse bajo la piel del indígena" se traduce concretamente en la experiencia del turista viajero por la práctica del tambor y de cantos que acompañan los rituales, pero también el uso de códigos de vestimenta que simbolizan los rasgos de identidad de la indianidad (sandalias, bufanda y joyas prehispánicas), el uso de marcas corporales como los tatuajes con motivos prehispánicos y el uso de objetos rituales (el copal; los palos de poder wixaritari; las ofrendas, como tabaco, velas, piedras...), signos de poder de los chamanes. Durante la cacería del peyote, los turistas realizan ofrendas, por ejemplo, al primer peyote encontrado. El ritual de ofrecer tabaco, bienes personales u otros objetos rituales testifica la voluntad de estos participantes de adueñarse y reconstruir una práctica ritual calcada de un modelo amerindio.

Durante los diferentes rituales efectuados, el turista busca establecer la comunicación con "el espíritu o la energía". De hecho, los rituales observados contribuyen a la manifestación y la comunicación de este "otro invisible", sea a través de fenómenos naturales como la aparición de un animal como el venado, bien sea por la expresión de una voz interior. Las interpretaciones relacionadas con este tipo de manifestación explican generalmente este hecho como "el llamado de un espíritu" con el fin de volverse chamán.

En fin, practicar el adornismo tendría también como función el obtener la sanación tanto en el plano físico como moral. El llamado a los

⁸ Extracto de una entrevista grabada en diciembre de 2004 con Juan, un neochamán mexicano, proponiendo sus servicios "temascaleros" a los turistas en la reserva de Wirikuta.

“espíritus auxiliares o aliados”, presentes en el peyote, puede engendrar, según los participantes, sanaciones milagrosas: “Esta medicina es la más elevada de todas las medicinas sagradas, ha hecho milagros, he visto gente pararse de su silla de rueda y otras que se curaron del cáncer”.⁹ Con la condición, según los neochamanes, de mantener cierta implicación personal durante los rituales: “Sanas si crees de verdad, poniendo todo de tu parte”.

Los rituales observados durante esta fase liminar representan, efectivamente, medios para el turista viajero de iniciarse en una nueva forma de chamanismo: el neochamanismo. El estudio de estas prácticas tiende a demostrar que la relación de alteridad del turista viajero con respecto al amerindio no constituye sólo un pretexto para criticar su propia sociedad, sino que contribuye también a lograr un cambio de orden identitario en la experiencia del mismo. La práctica de rituales representa en sí un acto performativo y responde en este sentido a intereses prácticos; busca sobre todo negociar sus diferencias con respecto a los otros turistas, cambiar de estatus como “peyotero”, aumentar sus poderes personales y sus conocimientos, y establecer una comunicación con los espíritus, bien sea para volverse chamán o para lograr la sanación.

B. *La fase postliminar*

Si los rituales representan los medios que permiten apropiarse, incluso de manera desviada, de las formas simbólicas inherentes al chamanismo a través del neochamanismo, aparece claramente en la fase posterior a la introducción: que muchos elementos y prácticas culturales penetran la experiencia de los sujetos a tal punto que intentan prolongar, durante el regreso de su movilidad, la experiencia liminar en su relación con la cotidianidad. De hecho, el momento de regreso representa con frecuencia una situación difícil para el turista viajero, en la cual muchos de ellos retoman hábitos que consideran como “profanos”; sin embargo, según el grado de su inmersión y de su iniciación al neochamanismo, intentan reinvertir y desplegar en su país de origen numerosas prácticas culturales adquiridas durante su movilidad con objetivos místicos.

El turista peregrino sigue practicando durante su regreso ciertos rituales, tales como la preparación y depósito de ofrendas en los lugares que él

⁹ Extracto de una entrevista grabada en diciembre de 2005 con David, un turista americano.

considera como sagrados, la celebración de ceremonias como el temascal en ocasiones bien precisas, como los solsticios o las lunas llenas, o los rezos y prácticas de meditación con el fin de establecer la comunicación con los espíritus. El ejercicio de rituales en la experiencia de la cotidianidad demuestra hasta qué punto parece necesario para el turista mantener el contacto con el mundo invisible y sagrado de los espíritus, pero traduce también, al mismo tiempo, la voluntad de abolir la diferencia entre un sí mismo acá y un sí mismo allá.

Sin embargo para que esta práctica ritual se perpetúe en el acá y tome sentido a los ojos de los actores, es indispensable que ésta se adapte al proceso de integración que acompaña al sujeto durante su regreso a su sociedad de origen. Bien sea una integración social colectiva o individual, la práctica del neochamanismo contribuye a introducir al sujeto al seno de un grupo nuevo, “la banda de los peyoteros”. Por lo tanto, el pertenecer a esta comunidad ideológica, casi normativa en algunos de los casos observados, constituye un modelo a seguir, donde el conjunto de valores, creencias y prácticas adquiridas durante su movilidad conducen al turista viajero a diferenciarse de su grupo de origen rodeándose de elementos culturales indígenas. Se esfuerza en recrearlos a través de una sociabilidad electiva, una red de personas que evolucionan en la práctica del neochamanismo con el objetivo de obtener una cierta visibilidad y reconocimiento en el seno de su propia sociedad.

Una de las pruebas concretas de este proceso de formación de la identidad de este turista viajero se traduce en el hecho de que un número creciente de europeos y también de mexicanos se convierten, a través de una iniciación neochamánica, en chamanes. Incluso, si esto no concierne sino a una minoría del conjunto de turistas viajeros estudiados, ilustran una nueva manera de ver nuestra relación con la indianidad en la medida en que, mediante la sustitución de la figura del chamán amerindio, postulan que la alteridad amerindia se encuentra en cada uno de nosotros, lo que N. Chablos llama “nuestro interior primitivo” [Chablos, 2009:410].

La alteridad chamánica no se busca en las sociedades lejanas y tradicionales sino más bien en el aquí y en el ahora, donde cada uno es libre de autoproclamarse chamán. El neochamán prueba ser un verdadero importador de influencia en su sociedad de origen, sirve de persona mediadora entre la cultura amerindia y occidental en la medida en la que sensibiliza y forma poblaciones urbanizadas a este tipo de práctica. Este chamanismo a la carta no tiende a difundir elementos y prácticas culturales provenientes de una tradición chamánica específica sino más bien de una “mezcla” de prácticas espirituales y chamánicas resultantes de tradiciones muy heteróclitas.

CONCLUSIÓN

Si este turismo místico-espiritual tiende a desarrollarse en el mercado del turismo mundial, no es solamente debido a una saturación de modelos turísticos clásicos, sino más bien a una crisis generalizada del sentido de nuestras sociedades modernas y urbanizadas. El desencantamiento del mundo que se traduce por la pérdida del rol jugado por la religión como estructura fundamental productora de sentido, es acompañado al final de una crisis de las grandes ideologías. Hoy día, es el carácter incierto del porvenir lo que domina, lo que deja a cada uno el cuidado de definir su proyecto individual y de conseguir un sentido frente a esta incertidumbre [Gauchet, 1985]. De hecho, lo tradicional o lo auténtico se vuelve un valor refugio, y la figura del autóctono ya no corresponde al salvaje de costumbres decadentes sino más bien a un sabio, guardián de los valores y conocimientos ancestrales. A través de un exotismo primitivista y de una reactualización del mito del buen salvaje (sobre todo a través de ciertos trabajos llamados antropológicos que tienden a idealizar la figura del chamán), el turismo místico se traduce por una voluntad de los participantes a iniciarse en ciertas creencias y prácticas místico-espirituales. A diferencia de su forma temprana durante los años setenta, somos testigos hoy —en países como el Perú, de la institucionalización de este turismo místico, y, en un menor grado, en ciertos países como México, en donde su práctica se mantiene marginal— de la existencia de redes de personas y organizaciones capaces de enmarcar a los turistas en búsqueda de misticismo. Por intermedio de estas poblaciones neoiñdígenas o no indígenas, el turista místico se forma en las prácticas neochamánicas; es decir, el resultado de una mezcla de creencias y de prácticas chamánicas, a través de prácticas rituales que pasan por la corporalidad. Más allá de un acto simbólico, la práctica repetida de rituales se manifiesta, sobre todo en los turistas peregrinos, como una acción performativa capaz de transformar la realidad y de permitir al sujeto alcanzar las finalidades que se había fijado: negociar su diferencia frente a otros turistas, cambiar de estatus como “peyotero”, establecer una comunicación con el otro-mundo con el objetivo de volverse él mismo chamán o de lograr una sanación. De una identidad sobrevaluada e idealizada, asistimos, a través de las movi-lidades turísticas con finalidad mística, a la creación de una identidad trans-cultural existente en los hechos, la del chamán moderno occidental.

BIBLIOGRAFIA

Amirou, Rachid

1995 *Imaginaire touristique et sociabilités du voyage*. Paris, PUF.

Benoit Frédéric y Valentin Laurence

1998 *Le tourisme rural : une nouvelle stratégie d'aménagement du territoire pour l'Etat de Jalisco. Mexique*, Université de Perpignan, Mémoire de maîtrise.

Chabloz, Nadège

2009 "Tourisme et primitivisme. Initiations au bwiti et à l'iboga (Gabon). Tourismes. La quête de soi par la pratique des autres", en *Cahiers d'études africaines*, 193-194: 391-428, Paris, éditions E.H.E.S.S.

Chaumeil, Jean-Pierre

1993 "L'autre sauvage. Chamanisme et altérité", en Descamps Ch. Dans (Dir). *Amériques Latines : une altérité*. Paris, Centre Georges Pompidou, Espace International.

2003 "Chamanismes à géométrie variable en Amazonie", en *Revue Diogene Chamanismes*, pp. 159-175, PUF, Paris.

Costa, Jean-Patrick

2007 *Les chamans hier et aujourd'hui*. Monaco, Editions Alphée.

Escande, Grégory

2008 "L'usage de psychotropes: entre sauvagerie et enculturation", en *Psychotropes*, vol., 7 núm. 1:19-33; "Perspectives", De Boeck Université.

Fernandez, Bernard

2002 *Identité nomade*. Paris, Anthropos.

Galinier, Jacques y Antoinette Molinié

2006 *Les néo-indiens : une religion du troisième millénaire*. Paris, Odile Jacob.

Gauchet, Marcel

1985 *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris, Gallimard.

Girard, Alain

2000a "La reconnaissance/méconnaissance de l'autre dans l'esthétique touristique : La réduction folklorisante produit-elle la folklorisation des cultures", en *Les formes de reconnaissance de l'autre en question*. Perpignan, PUF, pp. 227-295.

2000b "Voyages chez l'autre, voyages de l'autre : la reconnaissance touristique de l'autre en question", en *Les formes de reconnaissance de l'autre en question*, Perpignan, PUF, pp. 179-202.

Graburn, Nelson

1989 [1977] "Tourism: The Sacred Journey", en Smith V. (dir.), *Hosts and guests: The anthropology of Tourism*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, pp. 21-36.

Harner, Michael

1982 *Chamane*. Paris, Albin Michel.

Jünger, Ernest

1991 [1970] *Approches, drogues et ivresse*, Paris, Gallimard.

Menna, Alicia y Esteban Bernard Burguete

1998 "Turismo místico-esotérico en México", en *Estudios y Perspectivas en Turismo*, 7: 250-25.

Peña, Francisco de la

2002 *Los hijos del sexto sol. Un estudio etnopsicoanalítico sobre el movimiento de la mexicanidad*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Rossi, Ilario y François Kaech

2008 "Psychotropes et quêtes existentielles: logiques d'ailleurs et d'ici", en *Dépendances*, núm. 34, Juin., 16-18 "Addiction et spiritualité", Lausanne.

Secretaría de Turismo

2004 *Cómo desarrollar un proyecto de ecoturismo*, Dirección de Turismo Alternativo, fascículo 2.

Todorov, Tzvetan

1989 *Nous et les Autres*, Paris, Editions du Seuil.

Turner, Victor

1969 *Le phénomène rituel. Structure et contre structure*, Paris, PUF.

Urbain, Jean-Didier

1993 *L'idiot du voyage: histoires de tourists*, Paris, Payot.

RESEÑAS

Descifrar la Revolución

Javier Garciadiego, *Ensayos de historia sociopolítica de la Revolución mexicana*, México, El Colegio de México, 2011, 386 pp.

Pablo Yankelevich

Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH

El conocido refrán que asegura que una cosa es el árbol y otra muy distinta es el bosque bien podría aplicarse a la docena de ensayos reunidos en este libro. Sucede que Javier Garciadiego, al compilar en este volumen parte de su obra desperdigada en un sinfín de libros y revistas, pone al descubierto la amplitud de los asuntos que estudia y la originalidad de sus estrategias de investigación.

Visto en su conjunto, los ensayos se significan como un renovado esfuerzo por examinar la complejidad de la historia mexicana en la década del novecientos diez. Garciadiego ajusta cuentas, contradice mitos, previene sobre modos y modas con que se han abordado personajes, circunstancias y sucesos de la Revolución. Frente a cuadros de la historia nacional pintados exclusivamente en blanco y negro, esta obra es un recordatorio de los peligros que conlleva mezclar las pasiones del pasado con las banderías del presente. En este sentido, Garciadiego hace suya aquella observación de Marc Bloch acerca de que la costumbre de juzgar en muchos historiadores los conduce fatalmente a perder el gusto por explicar.¹

En las páginas de este libro, una notoria frontera separa viejos y nuevos temas de la historia y la historiografía de la Revolución mexicana. En buena medida, algunos de los ensayos son un buen ejemplo de la consustancial provisionalidad del conocimiento histórico. Toda historia está sujeta a revisión, todo lo escrito puede y debe ser reexaminado con base en nuevas perspectivas analíticas, con base en nuevos fondos documentales. En relación con esto destacan tres ejemplos.

¹ Marc Bloch, *Introducción a la historia*, México, FCE, 1957, p. 110.

El primero. Es sabido que el puntapié inicial al proceso que animó a Madero a competir por la presidencia de la república fue el anuncio de Porfirio Díaz al periodista James Creelman de que México estaba listo para un régimen democrático. En aquella entrevista, el envejecido dictador dejó entrever la posibilidad de retirarse de la vida política, señalando además que vería con buenos ojos la presencia de un partido opositor en las elecciones de 1910. Garciadiego no cuestiona este canon de la historiografía; sin embargo, se encarga de explicar que esa entrevista se pactó en un ambiente político muy complejo tanto en México como en Estados Unidos, y además, una vez publicada, abrió las puertas a una coyuntura mucho más enmarañada de lo que habitualmente se ha creído. Es decir, el problema no radica en que don Porfirio no cumplió su palabra, sino en explicar por qué no lo hizo.

Para ello, el historiador dialoga, recupera y confronta lo escrito sobre esta entrevista para luego formular las preguntas que orientan su pesquisa. Con la célebre entrevista y con todos los temas tratados en el libro, procede de igual manera: traza las coordenadas historiográficas y a partir de ellas interroga a sus fuentes, que, por cierto, no son pocas: documentos en archivos públicos y privados de México y Estados Unidos, prensa periódica, revistas, epistolarios, memorias, novelas y ensayos literarios. En la búsqueda de respuestas construye una narración verosímil que no deja cabos sueltos, explorando las aguas profundas que corren por debajo de los hechos, de los personajes, de los sucesos. Garciadiego conecta lo local, lo regional, lo nacional y lo internacional, lo accesorio con lo sustancial, el gran personaje con el pequeño.

Segundo ejemplo: el asesinato de Emiliano Zapata. ¿Qué de nuevo se puede decir ante la traición de Jesús Guajardo que ha servido para explicar y opacar la comprensión del declive de la gesta zapatista? Sin poner en duda la importancia del caudillo y del ejército que lideró, Garciadiego explora las causas que condujeron a Zapata a la hacienda de Chinameca. Sucede que la popularidad de Zapata y el tamaño del mito que alimenta una memoria colectiva de lucha contra las injusticias en el campo mexicano, ha obturado la reflexión sobre el desastre que clausuró esa experiencia revolucionaria. “A la historiografía, sentencia, le ha sobrado simpatía por el zapatismo y le ha faltado perspectiva crítica” [p. 175]. Garciadiego demuestra que el debilitamiento de los alzados de Morelos antecedió con mucho al asesinato del caudillo. Por ello, reconstruye episodios que incomodan a la memoria oficial: fusilamientos, expulsiones y una despiadada purga en las filas del zapatismo. La desconfianza, producto del acoso de las fuerzas carrancistas se instaló en el Cuartel General de Zapata, y condujo al fusilamiento de

Otilio Montaña, el principal redactor del Plan de Ayala: muchos corrieron la misma suerte; otros, como Manuel Palafox, salvaron su vida después de ser expulsados de las filas surianas. Escudriñar en los orígenes del trágico final no sólo es dar cuenta de la superioridad militar del carrancismo, sino también de una sagacidad política que produjo fracturas, enfrentamientos y cambios en las estrategias del zapatismo. En este contexto cobra sentido la traición, y, para entenderla, Garciadiego subraya la inmoralidad de Guajardo y del generalato carrancista, pero también insiste en la necesidad de comprender los motivos de Zapata para intentar un acuerdo con quien sería su victimario.

Tercer y último ejemplo sobre estos acechos a viejos temas y sobre las posibilidades de repensar un pasado que se cree conocer. El fraude electoral y el partido oficial constituyen una díada indisoluble en la historia contemporánea de México. No por casualidad la primera gran denuncia de fraude se localiza en la primera contienda electoral en la que participó el recién creado PNR. El sistema político mexicano de la posrevolución nació a la sombra de la campaña electoral de 1929, sobre la que se ha instalado la idea de que un gran fraude arrebató la presidencia a José Vasconcelos. ¿En qué evidencias se apoya esta idea? El último capítulo del libro da respuesta a esta pregunta y, para ello, Vasconcelos y sus colaboradores son sometidos a un acucioso análisis que conjuga trayectorias personales y colectivas, perfiles sociales de los simpatizantes, características del movimiento vasconcelista, y también la naturaleza del aparato político y de la campaña electoral que encumbró a Pascual Ortiz Rubio. Garciadiego pasa revista a cada uno de estos asuntos, para terminar demoliendo un gran mito, construido por “los intelectuales, que son los que escriben la historia y que casi siempre la escribieron a favor Vasconcelos” [p. 353].

Las virtudes del libro están en las entradas a antiguos tópicos de la historia revolucionaria, y también en un conjunto de ensayos que iluminan asuntos desconocidos. Personajes y sucesos del campo revolucionario y del campo contrarrevolucionario se hacen presentes, y en el tratamiento de estos asuntos brotan las pasiones, las preocupaciones y los intereses del trabajo de Garciadiego como historiador. A mi juicio, tres vectores surcan esta obra: el dominio del género biográfico; el exhorto a estudiar a los derrotados, y el imperativo de la erudición como premisa metodológica.

El gran desafío de escribir biografías no es investigar y narrar la historia de una vida, de toda la vida de un ser humano, sino descubrir los momentos en que esa vida se conecta con la historia universal. Jorge Luis Borges comprendió a cabalidad ese problema y así lo expresó en un breve relato titulado “Biografía de Tadeo Isidoro Cruz”. En ese cuento, Borges se detie-

ne en sólo una noche en la vida del personaje; no revela acontecimientos anteriores, salvo unos pocos datos necesarios para entender qué sucedió aquella noche. El héroe, Tadeo Cruz, en medio de un combate nocturno en el que se está jugando la vida, descubre quién es en realidad. Esa noche, dice Borges, “agota la historia de Tadeo Cruz, mejor dicho un instante de esa noche, un acto de esa noche, porque los actos son nuestro símbolo. Cualquier destino, por largo y complicado que sea, consta en realidad *de un solo momento*: el momento en que el hombre sabe para siempre quién es”.²

Javier Garciadiego hace justamente esto: descubrir los momentos y los actos en que los personajes que estudia se conectan con la historia de México. En este libro no hay historias completas de vidas, sino destellos de esas vidas incursionando en la vida de una nación como México, de un estado como Michoacán, de una región como la huasteca veracruzana, de una zona como la Sierra de Milpillan en Nuevo León, de un poblado como Mineral del Monte en Hidalgo, o de una hacienda como la de San Diego Apasco en Puebla.

Señalé que Garciadiego conecta lo local, lo regional, lo nacional y lo internacional, agrego ahora, y lo hace a través de las biografías. Ningún personaje es importante o minúsculo en el esfuerzo por reconstruir su vida. Así, se ocupa de Venustiano Carranza para contrapuntarlo con Felipe Ángeles, dos porfiristas que transitaron hacia la revolución para convertirse en enemigos irreconciliables. Con el mismo rigor traza la biografía de José Inés Chávez García, complejísimo personaje, mezcla de delincuente, revolucionario, contrarrevolucionario, bandido social, y precursor del movimiento cristero en los linderos entre Michoacán y Jalisco.

Un par de capítulos están dedicados a estudiar la trayectoria de dos contrarrevolucionarios ejemplares: Gaudencio de la Llave e Higinio Aguilar. La corrupción, la mendacidad, la inmoralidad, la indecencia de estos militares porfirianos comprometidos con todos los bandos y todas las bandas contrarrevolucionarias, permiten acceder a una reflexión sobre la naturaleza de la oficialidad del ejército federal, sobre los vínculos de la institución militar con el poder político, y sobre la arquitectura de ese muy heterogéneo sector que apostó por el Cuartelazo de febrero de 1913, para alzarse en armas cuando el triunfo de los revolucionarios, un año y medio más tarde.

La revolución fue una guerra y en la guerra los ejércitos son los protagonistas. Entender esa guerra obliga a estudiar a las tropas y a sus jefes.

² Jorge Luis Borges, “La biografía de Tadeo Isidoro Cruz (1829-1874)”, en *Obras Completas*, Buenos Aires, Emecé, 1989, vol. 1, p. 562.

Garciadiego no hace historia militar, no se encontrará recuentos de batallas, ni análisis sobre estrategias, tácticas y armamentos, pero sí se hallará en este libro una historia de la política militarizada, es decir, una historia de cuando la política se expresó a través de las armas. En este sentido, tanto en las incursiones sobre personajes y partidas de contrarrevolucionarios, como en la investigación sobre la política militar del carrancismo, es posible hallar las claves de la derrota del huertismo y de la abigarrada lucha entre facciones revolucionarias que se extendió con intensidad variable hasta el asesinato de Carranza en 1920. Y, de nuevo, las entradas a estos asuntos son momentos en las trayectorias de prominentes militares carrancistas: Jacinto Treviño, Federico Montes, Francisco L. Urquijo, Alfredo Breceda, entre otros.

Por otra parte, este libro está surcado por una preocupación: la derrota, es decir, estudiar a los que perdieron. Ya he señalado los casos de Zapata y Vasconcelos, quienes desafiaron al orden establecido, uno con las armas, otro con las urnas; ambos fracasaron. Buena parte de los capítulos restantes proponen un acercamiento a la historia de la revolución desde su reverso; es decir, aquellos que siendo gobierno fueron derrotados: porfiristas, maderistas, huertistas y carrancistas. No hay vencedores sin vencidos, y la historiografía de la revolución, por simpatías ideológicas, siempre cargó las tintas hacia los que se alzaron con la victoria. Garciadiego vuelve a insistir en la necesidad de estudiar a los derrotados como estrategia para mejor comprender a los victoriosos.

En la lucha política, si se logra preservar la vida o conservar la libertad, no hay signo más inequívoco de la derrota que el exilio. El exilio es el fracaso, es la huida cuando todo se ha perdido. Uno de los textos reunidos en este libro analiza este tema y al hacerlo traza una cartografía de los diferentes destierros y de los principales desterrados que produjo la revolución de 1910. Tema que, por cierto, ha estado ausente de la historiografía mexicana, quizá porque la imagen de un país solidario con exilios de otras latitudes ha impedido ver a México como una nación que también generó exilios. El esfuerzo de Garciadiego de reconstruir este proceso, en realidad es un exhorto a dirigir la mirada a los que se fueron, los que debieron irse para resguardar sus vidas. Puesto que, señala, el exilio es “un termómetro considerablemente fiel y preciso, para medir la intensidad y la profundidad de la ruptura revolucionaria, así como para precisar la posterior moderación del nuevo régimen político” [p. 255]. Desde los magonistas, aun antes que estallara la revolución, son revisadas todas las facciones que vivieron la derrota y que conocieron el exilio a lo largo de la década de 1910: porfiristas, reyistas, maderistas, felicistas, huertistas, convencionistas y villistas. Las

rutas y países del exilio (Cuba, Centroamérica, Estados Unidos y Europa), los liderazgos, las propuestas políticas, los conflictos entre los desterrados, las redes personales y grupales que contuvieron vidas desenvueltas en el exilio, son algunas de las aristas analizadas en este capítulo.

Para concluir, un trabajo de reconstrucción histórica como el emprendido por el autor sólo es posible gracias a la erudición. Se trata de un saber profundo, un conocimiento histórico amplio, una inmensa cantidad de lecturas, un manejo experto de los fondos documentales. Así se explica que, en cada capítulo, Garcíadiego dé cuenta de todo lo escrito sobre el asunto que investiga. Por ello, las notas a pie de página pueden ser valoradas como el borrador de un largo ensayo sobre el quehacer del historiador de la revolución, sus métodos, sus fuentes, sus incertidumbres y, sobre todo, sus estrategias para enfrentarlas.

En la tarea del historiador todas las huellas son importantes, todas merecen ser seguidas si de verdad se aspira a entender el significado y la naturaleza de un proceso histórico. Y eso hace el autor, sigue huellas, critica sus fuentes, interroga, selecciona, jerarquiza, imagina, vincula hechos, hurga en las vidas de sus personajes, vuelve a interrogar, intuye, contrasta testimonios y vuelve a interrogar hasta alcanzar respuestas convincentes. El libro, en este sentido, es un muestrario de erudición histórica y de rigor metodológico

En síntesis, en esta docena de ensayos Javier Garcíadiego relata y explica historias, y lo hace con tal maestría que esas historias y las maneras de contarlas desde hace tiempo se han convertido en referencia obligada para todo interesado en saber y en investigar los sucesos y los procesos de la revolución de 1910.

El ocaso de la diosa, de Florence Rosemberg y Estela Troya

Florence Rosemberg y Estela Troya,
El ocaso de la diosa. Incesto, género y parentesco, México, Ed. Porrúa, ILEF, 2012.

María de la Paloma Escalante Gonzalbo

Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH

“Los hombres y las mujeres no tenemos esencia —por lo menos demostrable— sino historia; una historia plural y diversa [...] La naturaleza de los sexo-géneros, a diferencia de la naturaleza de los sexos, es de origen social e histórico, resultante de una humanización, no del proceso de hominización”. Esto nos dice Xavier Lizárraga en su magnífica presentación del trabajo de Florence Rosemberg y Estela Troya, *El ocaso de la diosa*, y lo tomo para iniciar esta presentación porque en esas sencillas frases se encierra mucho del contenido que desarrolla la obra.

Parece ser el signo de nuestro tiempo el dividir y subdividir las disciplinas académicas. La antropología, que se ocupa del estudio del ser humano en todos sus aspectos y dimensiones, no ha escapado de esa tendencia y así tenemos diversas ramas, como la antropología física, la antropología social, la lingüística, la arqueología, la historia... como si eso no fuera esencialmente contradictorio en relación con el propósito fundamental y el sentido de la antropología: conseguir una comprensión integral, “holística”, de lo humano.

Es muy difícil, sin embargo, lograrlo, ya que la formación que recibimos y reproducimos es para cubrir, de inicio, una de las parcialidades.

Florence Rosemberg y Estela Troya, a lo largo de su búsqueda, de ese recorrido en pos del sentido y de las respuestas, fueron abordando los saberes de las diversas disciplinas antropológicas, más que por un plan predeterminado, para satisfacer la necesidad que fue surgiendo en ese proceso de llegar al fondo de las cosas en busca de su verdadero sentido y la auténtica respuesta a la pregunta original.

Las autoras nos dicen que su pregunta inicial fue acerca del incesto, y con ella trataban de entender cómo éste llega a convertirse en lo que es y significa hoy. Plantean el tema del incesto osadamente, pues éste significaba una grave herejía con respecto a los planteamientos bastante aceptados de Lévi-Strauss, que hubiera sido una prohibición universal, omnipresente y, de hecho, fundadora de nuestra especie.

Lo herético y osado tiende a ser atractivo, por lo que se antoja desde el inicio el seguir la aventura que, sin mayores pretensiones, nos proponen y empezamos entonces a caminar con ellas, sin darnos cuenta al principio de las consecuencias que esta aventura nos va a traer.

Por lo que hace estrictamente a su pregunta inicial, por qué existe y por qué se transgrede siempre la prohibición del incesto y si se puede aludir al tabú como un tema de naturaleza o de cultura, realmente, en mi opinión, queda claramente respondida y despachada de un plumazo en la introducción, pues, recuperando simplemente sus reflexiones sobre el texto de Robin Fox, *La roja lámpara del incesto*, el asunto no es de relaciones sexuales o procreación, sino de uniones matrimoniales, vínculos políticos y legislaciones. Entonces ¿por qué seguir y llegar a hacer un libro tan voluminoso?

Pues bien, continúan porque su respuesta les abre la verdadera pregunta que seguirá guiando la aventura de su investigación: ¿Cómo es que se establece, consolida, permite y perpetúa el orden patriarcal en las sociedades humanas desde que comienzan a ser hasta nuestros días?

No valía una respuesta simple que afirmara que el incesto se relaciona con la fuerza física, la división del trabajo, la crianza, etc., como se ha considerado generalizadamente. La respuesta tenía que ser mucho más profunda porque sus implicaciones son inmensas, graves y profundas, porque determina y marca quiénes somos, cómo construimos la identidades sexogenéricas que se vuelven destino en nuestra vida y en nuestra muerte.

En vista de esto, se atreven a decir que podríamos imaginar sociedades sin parentesco y, por tanto, sin la idea de incesto, pero no sin género, y es ésta, a mi parecer, la idea más importante que nos transmite la obra y que, si se coloca en el lugar que le corresponde, es un planteamiento revolucionario para la antropología hecho desde aquí, desde México y desde dos mujeres, desde donde solemos aceptar ya como un lugar común que no se produce teoría o conocimiento nuevo, que siempre nos conformamos con lo que nos llega del “primer mundo”.

Probar una idea tan audaz no es fácil y el camino que escogen para hacerlo no es corto ni sencillo, ya que, comprometidas con la teoría de la complejidad, de la que son fieles seguidoras, deben abarcar cada aspecto

posible, cada explicación y cada relación imaginable, y no le sacan al bulto, sino que toman al toro por los cuernos.

En un ejercicio realmente erudito, nos van conduciendo por los trabajos de los antropólogos sociales en los temas de estructura y organización social, repasando lo que son los aspectos del trabajo, la edad, el sexo, desde cada perspectiva posible, tomando las etnografías clásicas y muchas no tan clásicas ni tan conocidas, desmenuzándolas para encontrar paralelismos y divergencias que nos van mostrando cómo se construye realmente la organización en sí, el lugar de cada uno y el mito que la legitima. Nos muestran sociedades con predominio masculino y femenino y cómo se construye en cada una el género, hablan de los papeles establecidos para cada género, los atributos que se les asignan y la forma en que se simbolizan, así como el tránsito de esta formación a un sistema político. Hay muchas cosas sumamente interesantes en este recorrido, en el cual se resaltan aspectos que otros autores habían dejado muchas veces como información colateral o irrelevante. Es una nueva lectura que nos hace conscientes de la necesidad de seguir haciendo nuevas lecturas desde el mundo actual de los viejos trabajos que ya pensamos conocidos.

El siguiente apartado, "Evolución", es apasionante, sorprendentemente accesible y necesario, ya que nos presenta, desde la antropología física y los vestigios paleontológicos, el proceso de hominización, indispensable para entender su diferencia con el de humanización y cómo es que la construcción del género no puede, de ninguna forma, establecerse en el primero. El tema no es de esencia o naturaleza, evidentemente.

"La gran diosa, la gran madre" es un capítulo, desde luego, central, y en su recorrido por el paleolítico y el neolítico, ámbitos que no son visitados nunca por los antropólogos sociales, descubrimos elementos realmente entrañables y necesarios para entender nuestra cultura, nuestra realidad, pero sobre todo el fundamento de esa añoranza de que la vida pudiera ser diferente, de que los seres humanos pudiéramos alguna vez ser diferentes. Sentirnos y vivirnos de otra forma encuentra aquí su origen, algo que, en verdad, nunca se me hubiera ocurrido pensar y que nos vuelve a recordar que, sin incorporar todos los elementos de la compleja realidad que pretendemos entender, nunca podremos ni siquiera intentar explicarla.

El capítulo sobre el patriarcado es igualmente sólido, y no es lo que esperemos tras la lectura del de la diosa una descripción de cómo se fragua el complot contra las mujeres, que comienzan a ser relegadas y sometidas a partir del surgimiento de los monoteísmos y las sociedades con predominio masculino, sino que es una ecuaníme revisión que nos va presentando cómo es que se fueron formando, consolidando y legitimando las formas

de monoteísmo dominantes y las formas de organización social que venimos llamando patriarcado. Fue una etapa construida en conjunto, en la que quizá la fortaleza y consistencia de los mitos de origen, compartidos por hombres y mujeres, enraizó demasiado profundamente, ya que daba una sensación de estabilidad y sentido a la vida, una seguridad en el complejo mundo de relaciones entre grupos que había surgido en la medida en que la expectativa de vida, la densidad de población y la competencia por los recursos naturales se acrecentaba. En fin, no es un proceso simple y así queda demostrado.

Los capítulos 5 y 6 están absolutamente interconectados y son reflexiones, a partir del camino andado, en las que se incluyen aún algunos elementos nuevos de etnografías no muy conocidas sobre pueblos en que la construcción de género es diferente, analizando la relación entre esa construcción de género, la sexualidad, la organización social, las relaciones políticas y la convivencia con pueblos vecinos. Las conclusiones que se nos presentan no son un cierre que se regodea en haber demostrado una valiosa hipótesis, eso lo dejan de lado, pues ya cayó por su propio peso; lo que plantean es lo que todos empezamos a soñar desde la mitad del libro: una sociedad distinta es posible y es deseable para todos, hombres y mujeres que hemos deformado las relaciones entre nosotros a partir de una particular apreciación de las construcciones de género que no es ni ineludible ni esencial ni una fatalidad. Es una construcción con un proceso milenario que se puede revertir o transformar en un proceso en el que sólo podemos obtener ganancias. Otro mundo es posible y está en las manos de cada uno de nosotros. No está fuera de nuestro alcance y no necesitamos designios divinos. Sólo hay que poner manos a la obra.

Para cerrar, sólo quiero decir que este trabajo es realmente importante; ojalá tenga el reconocimiento y la difusión que merece porque es una obra que debe ser, a partir de ahora, obligada en la formación y en el trabajo de quienes se dedican a la antropología, además de ser una disfrutable y deliciosa lectura.

Revista *Cuicuilco*, núm. 55,
Editada en el Departamento de Publicaciones
de la ENAH e impresa en los talleres de Cactus
Displays, S. A. de C. V., Cerro del Vigilante
núm. 174, col. Romero de Terreros, delegación
Coyoacán, 04310, México, D.F. con un tiraje
de 1000 ejemplares.

