

Notas etnográficas sobre “el camino rojo” en Nayarit*

En esta ponencia presento una serie de apuntes y reflexiones que forman parte de un proyecto más amplio en torno a uno de los movimientos religioso-espirituales que están emergiendo en México en los últimos años.¹ Éstos son consecuencia, entre otros factores, de los procesos de globalización o mundialización cultural; de la reapropiación o reinención de las cosmovisiones, representaciones y prácticas de ciertos grupos indígenas, en especial, y de la evolución de ciertos sectores del movimiento de la mexicanidad en sus vertientes más nativistas y en sus relaciones con el amplio mercado de bienes espirituales que ha ido conformando, desde hace tiempo, el movimiento de tipo más amplio y universal denominado *New Age* o Nueva Era. Éste es la reconceptualización y actualización de lo que se bautizó en la década de los setenta como Era de Acuario (Ferguson, 1980), y sus ideas

[...] fueron introducidas en el complejo alternativo desde Inglaterra donde desde la década del 60 diversos grupos de luz, el más conocido de los cuales es la comunidad Findhorn, trabajaban, siguiendo probablemente los escritos de Alice Bailey, para el advenimiento de este nuevo tiempo [...] fueron importadas a los Estados Unidos por la Universal Foundation y las conferencias de su ejecutivo Anthony Brooke [...] [para] crear lazos entre grupos que constituyeran “puntos de luz” y que difundieran “la energía” espiritual del universo a través de su trabajo esotérico (Carozzi, 1998, p. 10).

Expuestas en forma de puntos o enunciados sintéticos y sin un orden jerárquico, como una especie de lluvia de ideas, las siguientes formulaciones intentan tan sólo presentar algunas de las líneas o aspectos a desarrollar en una investigación que está actualmente en sus primeros pasos formales, aunque,

de manera menos sistemática, llevo tiempo recopilando información y realizando trabajo de campo sobre el particular (Porrás, 2004). Mi objetivo básico y principal en esta oportunidad es, por un lado, el de compartir, enriquecer y problematizar esta compleja temática, sobre todo en lo que se refiere a los aspectos más teóricos, señalando algunos de los autores y elementos que, con mucha mayor profundidad, serán consultados y analizados a lo largo de la investigación, buena parte de los cuales son citados en la bibliografía del mencionado proyecto; por otro lado, el objetivo es presentar los elementos básicos de “el camino rojo” como el estudio de caso sobre el que se centrará la parte más etnográfica del trabajo de tesis.

Contextualizaciones

a) Empezaré señalando escuetamente la influencia que los procesos de globalización tienen en las formas de concebir contemporáneamente las representaciones y prácticas en torno a lo religioso y lo espiritual, áreas que, para algunos, experimentan una tremenda metamorfosis (Lenoir, 2005). Como señalan otros autores, la antropología debe, entre otras tareas, redefinir lo religioso, intensificar las aportaciones de tipo metodológico y pensar reflexivamente los objetos de estudio y las razones para ello, puesto que muchas categorías clásicas han sido rebasadas por la realidad y resultan inoperantes para explicar las condiciones presentes (Cornejo *et al.*, 2008). Por otra parte, la globalización promueve la comunicación entre diferentes religiones o —como Csordas (2009) denomina en un libro colectivo— distintos modos de trascendencia que interactúan cada vez más entre sí en un complejo juego de intersubjetividades. Los contactos más institucionalizados a través de los “diálogos entre religiones” de carácter más formal, o los cada vez más numerosos estudios que presentan los aspectos y temas que comparten cada una (Melloni, 2003), no cubren todo el conjunto de expresiones religiosas o místicas, ni agotan las apropiaciones y resignificaciones que los individuos construyen en sus diversas prácticas por ser minoritarias y marginales (Silva, 2005).

Sin embargo, cabe analizar con más detenimiento, como se pregunta Capone (2004, p. 9), si es del todo cierta la afirmación de la mayoría de los antropólogos posmodernos de que nuestra época —caracterizada por esa inte-

* Ponencia presentada en el XIV Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM) en Puebla, abril 2011.

¹ Tesis para el doctorado en Antropología por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, iniciado en agosto del 2010, descriptiva y provisionalmente presentado como *Procesos de reapropiación de tradiciones y translocalización en los neochamanismos amerindios: una etnografía de “el camino rojo”*.

rrelación generalizada e interdependencia total entre culturas y, por tanto, religiones— supone una radical ruptura frente a épocas anteriores en las que entonces, supuestamente, existirían aislamientos culturales y desarrollos religiosos completamente autónomos, con el fin de ubicar mejor los efectos y alcances del fenómeno globalizador.

b) Una de las principales consecuencias de estos procesos es la cada vez más creciente individualización de las creencias frente al carácter colectivo de las religiones más clásicas y tradicionales, resultado, entre otros factores, de los procesos de “desencantamiento” del mundo, acelerado por el surgimiento de la modernidad a fines del siglo XVIII (a partir, sobre todo, de la Revolución Francesa y la Revolución Industrial). Las posiciones individualistas se hallan ligadas al debate sobre la cada vez mayor secularización de las sociedades, concepto fundamental que puede ser definido como

[...] la tendencia al acotamiento de la religión a ámbitos de la vida social e individual determinados, perdiendo influencia en esferas sociales públicas tales como el gobierno, la regulación de lo civil, así como de la salud (Garma, 2003, p. 26).

En torno a esto, hay opiniones muy diversas (Sanchis, 2001; Barrera, 2002), en particular a lo que tiene que ver con la relación entre ciencia y religión:

[L]a secularización no implica, entonces, la sustitución de la religión por la ciencia; sino, antes bien, el repliegue de la experiencia religiosa al ámbito de lo privado donde opera una especie de “religión invisible” (Vallverdú, 2001).

Igualmente, son analizados en otros trabajos temas como la actualidad del paganismo, la persistencia de la magia y el misticismo en las presentes formas emergentes de espiritualidad y religiosidad frente a esos efectos aparentemente desestabilizadores, negativos o que clausuran el desarrollo moderno y posmoderno (Augé, 1993; Cardoso, 1999; Aguiló, 2005; Frigerio, 1999), en esa especie de “reencantamiento” del mundo con el que también se define la nueva era.

Algunos estudiosos de estas nuevas expresiones de lo religioso destacan la centralidad que ocupa la experiencia íntima y los intentos de conciliación que se dan entre las singularidades individuales y los principios de universalidad (Champion y Hervieu-Léger, 1990, p. 30), en la línea de resaltar los aspectos emotivos y de búsqueda interior de las expresiones religiosas, cuya referencia más clásica es, desde la psicología, el trabajo de William James (1999), quien considera que “debemos reconocer que las formas más complejas de experimentar la religión son formas nuevas de producir felicidad, maravillosos

caminos interiores hacia una felicidad sobrenatural, cuando el primer don de la existencia natural, con harta frecuencia, es la infelicidad” (James, 1999, p. 69), y que “la felicidad como cualquier otro estado emocional es ciega e insensible ante los hechos contradictorios que se le ofrecen” (James, 1999, p. 76).

También, apuntan a la analogía de estantería o de supermercado religioso que posibilita al individuo escoger su propio menú de creencias, a pesar de que:

Desde el punto de vista de la ortodoxia, los menús que se forman pueden ser incoherentes; desde el punto de vista de los usuarios, son siempre productos coherentes, sean utilitarios o provisorios [...] [debido a una] lógica pragmática, de la experiencia afectiva (Champion, 1993, p. 749).

Ligado a ese fenómeno, otros autores enfatizan la cada vez más creciente mercantilización y comercialización de las prácticas religiosas (Moreno, 2003), que incluyen e involucran incluso al propio cuerpo (De la Torre, 2008) en un continuado proceso que

[...] extiende cada vez más sus redes de intercambio hacia un mercado global o internacional, operando así una intensificación de la circulación translocal y transcultural de adeptos, símbolos, creencias, prácticas, ideas, y objetos que antaño pertenecían en forma exclusiva a una práctica religiosa anclada en un determinado contexto histórico-geográfico (De la Torre y Gutiérrez, 2005, p. 55).

c) Una de las consecuencias de lo anterior es el surgimiento de comunidades transnacionales de consumidores de espiritualidad y productos o servicios religiosos. Éstos suelen articularse a través de redes diversas que impulsan una especie de movimientos migratorios, o turismo ritual que propicia la visita a y el uso de espacios considerados sagrados o “energéticos”, en donde se realizan ceremonias y encuentros mediante los que se busca acceder a nuevas identidades (Basset, 2010). Eso se da sobre todo en momentos específicos del año como son los equinoccios y solsticios, generando unas o revitalizando otras rutas de tránsito para peregrinajes varios, en las cuales se instalan servicios de apoyo para la atención y hospedaje de los nuevos peregrinos. Las implicaciones suelen ser más complejas que las simplistas explicaciones unidimensionales que solamente ven una cara de esas relaciones:

[E]l turismo cultural transforma los conocimientos étnicos en aportes exóticos a la sociedad occidental que en un proceso se convierten en productos y mercancías, bienes y servicios controlados por Occidente (Masferrer y Díaz, 2000, p. 169).

d) Con todo ello se reinventan y surgen nuevos rituales que se sitúan a medio camino entre la preservación de tradiciones y el espectáculo. Estas expresiones son analizadas desde diversos puntos de vista por la teoría antropológica, ya sea como ritualidades híbridas (Canclini, 1990; Camurca, 2003) o como nuevas expresiones de sincretismo (Mariz, 2005; Sanchis, 2001), término rescatado de la concepción peyorativa que tiene para buena parte de la antropología por este último autor, quien lo redefine como

[...] [el] modo por el cual las sociedades humanas (sociedades, subsociedades, grupos sociales, culturas, subculturas) son llevadas a entrar en un proceso de redefinición de su propia identidad cuando confrontadas al sistema simbólico de otra sociedad, sea esta de nivel clasificatorio homólogo al suyo o no (Semán, 2005).

En lo que se refiere a la espectacularidad que adquieren muchas de esas prácticas, ceremonias o rituales, en las que a menudo es difícil distinguir la parte de actuación —de *show*— de la parte “auténtica”, los análisis que me son de más utilidad se centran en describirla como procesos de escenificación (Geist, 1996), los cuales analizan los componentes visuales de los mismos (Lipkau, 2007), y aquellos que destacan los aspectos de representación espectacular/teatral y las características performativas de muchas de esas nuevas expresiones religiosas, entendiendo que el campo del *performance*

[...] en la actualidad se orienta a examinar críticamente los eventos performativos como arenas reflexivas de recursos estilísticos heterogéneos, significados contextualizados e ideologías conflictivas [...] eventos que surgen en momentos de crisis, de cambios y renovación frente a un mundo globalizado y poscolonial [...] Caracterizados por su dialogicidad, contextualización e intertextualidad, esos eventos son analizados como expresiones o negociaciones del poder, en lo referente a cuestiones como la reinención de tradiciones aparece relacionadas a la subjetividad, contexto, praxis y globalización (Langdon, 2007, p. 12).

Un eje a revisar al respecto tiene que ver con la posibilidad de emplear otro término más “étnico” y menos europeo en vez de *performance*, alguno más cercano a la cultura o tradición que se esté estudiando, que pueda traducir su significado, su contenido, y que sea o haya sido usado por los mismos actores que realizan acciones de esa naturaleza, por lo que vale la pena la extensa cita de Taylor (1999) cuando plantea en su crítica al concepto de *performance*:

¿Por qué no usar un término de uno de los lenguajes no-europeos, como Náhuatl, Maya, Quechua, Aymara o alguno de los cientos de lenguajes indígenas que todavía se hablan en América? Ollin, que significa “movimiento” en Nahúatl, aparece como un posible candidato. Ollin es el motor que está detrás de todo lo que acontece en la vida-el movimiento repetido del sol, de las estrellas, de la tierra, y de los elementos. Ollin, además, es el nombre de un mes en el calendario mexica y, así, permite especificidades temporales e históricas. Y Ollin también se manifiesta a sí mismo/a como una deidad que interviene en asuntos sociales. El término, simultáneamente, captura la amplia e integral naturaleza de “*performance*” como un proceso reiterativo y de traspaso, así como su potencial para la especificidad histórica y la intervención cultural individual. O ¿podría adoptarse Areíto, el término para canción-danza? Los Areítos, descriptos por los conquistadores en el Caribe en el siglo XVI, constituían un acto colectivo que incluía canto, danza, celebración, y veneración, que clamaba por una legitimación estética tanto como socio-política y religiosa. Este término es atractivo porque borra todas las nociones aristotélicas de “géneros” públicos y límites. Refleja claramente la asunción de que las manifestaciones culturales exceden la compartimentación ya sea por género (canción-danza), por participantes/actores, o por efecto esperado (religioso, socio-político, estético) que fundamenta el pensamiento cultural occidental. Llama a cuestionar nuestras taxonomías, señalando nuevas posibilidades interpretativas.

e) Otro importante aspecto que tener en cuenta se refiere a los fenómenos de “desanclaje” que tienen lugar desde las prácticas tradicionales étnicas a otros contextos culturales (Hall, 1991,) en lo que ciertos autores definen como “raíces en movimiento”. Dichos fenómenos implican una serie de relaciones y tensiones entre lo global y local que se expresan por medio de interesantes mecanismos que pueden ser catalogados como de “g-localización”, en los que prácticas ceremoniales o rituales de un lugar, tradición o grupo específico, se transforman, en mayor o menor grado, en nuevos eventos, más o menos distorsionados, a través de ciertas fases o momentos que suelen incluir

[...] la *deslocalización* (o *desterritorialización*) desenraza y desancla los símbolos, actores y prácticas de sus contextos territoriales, culturales, “raciales” o “étnicos” [...] la *translocalización* o *transterritorialización de lo local* [...] encuentros entre lo propio y lo ajeno, lo “tradicional” y lo “moderno”, entre lo indígena y lo cosmopolita, entre lo local y las culturas producidas por las industrias culturales transnacio-

nales [...] [y] la *relocalización* o *reterritorialización de lo global* [...] símbolos, ideas, creencias, imágenes globalizadas (que no obstante) pasan por procesos de resemantización cuya concordancia entre significado y significante puede variar de un lugar a otro, de una época otra (Argyriadis, De la Torre, Gutiérrez y Aguilar, 2008, pp. 15-21).

En el marco de esas dinámicas se ubican los procesos de transnacionalización, en los que intervienen individuos de distintas partes, culturas, tradiciones e idiomas quienes, en complejas migraciones, asociaciones, contactos y alianzas, conforman verdaderas comunidades internacionales —aunque la mayoría con poca estabilidad; algunas solamente con ocasión de ciertos eventos ceremoniales, cursos, talleres, pero otras más estables y con planteamientos que incluyen ámbitos socioambientales, como el caso de las ecoaldeas—, las cuales incluso frecuentemente conllevan relaciones matrimoniales entre miembros de distintos países.

f) Elemento también fundamental para mi estudio es la consideración del cuerpo que aparece como un elemento central de referencia para los movimientos espirituales alternativos. El cuerpo, lugar de intersección entre lo biológico y lo simbólico, es, pues, el instrumento mediante el cual se experimenta, se vivencializa y se expresan las emociones que nacen de las experiencias religioso-espirituales. Un elemento básico del *performance* es también el lugar, el portavoz de lo que a uno acontece y la memoria en donde se inscriben las marcas de pertenencia, experiencias habidas e identidades adquiridas o transitadas (Santos, s.f.). Sin embargo, debido a las extremadamente variadas connotaciones y los inagotables usos que se le han dado a ese término, será mejor hablar de “soma” tal y como, de forma muy sugerente y fructífera, propone Duden (2006), quien afirma que

[...] la palabra “cuerpo” ha perdido casi todo poder denotativo, porque connota casi cualquier cosa, desde tablas anatómicas, lo que evalúan las básculas de baño, el *body-building*, hasta los modelos de *feedback*, el conteo de los cuerpos muertos en una batalla o el objeto de escaneos en el quirófano [...] soma que significa más el cuerpo vivido que el cuerpo visto [...] y hablar del carácter o estilo somático peculiar de una determinada época histórica (Duden, 2006, p. 140).

Religión y espiritualidad se presentan cada vez más por los movimientos emergentes a los que me refiero como poseedores de un conjunto de bienes de sanación, no sólo para el alma, sino —en primer lugar— para el cuerpo, como medios restauradores de la “energía” y sistemas

que albergan a un conjunto de técnicas para restablecer o mejorar la salud. Muchas de las más diversas terapias que actualmente existen en el mercado se relacionan, promocionan o justifican por medio de los contenidos de diversas corrientes pretendidamente religiosas y espirituales. Un aspecto en particular a tener en cuenta en el estudio que presento es la vaga utilización que del chamanismo hacen los nuevos movimientos religiosos a través de la popularización y generalización de este concepto, en lo que he denominado neochamanismo o procesos de chamanización de muchas de estas nuevas prácticas terapéutico-espirituales, entre otros factores, por las atractivas concepciones que sobre el cuerpo tienen las culturas chamánicas —para el caso huichol ver Rossi (1997) y Rossi (1995)—. En el texto ya mencionado antes (Porras, *op. cit.*), incluyo una amplia bibliografía al respecto que he revisado y actualmente está en revisión. También ahí hay un amplio material sobre el uso de plantas de poder, maestras o enteogénicas, peyorativa e incorrectamente calificadas usualmente como alucinógenas, que forman parte de lo que denominaré “etnobotánica mágica” y que son usadas en numerosos de estos nuevos rituales y ceremonias como “medicinas”, por lo que su incorporación a un estudio de esta naturaleza resulta imprescindible, al igual que su vinculación con las actividades chamánicas en el contexto de la situación posmoderna como expone Langdon (2007) en su estudio sobre los Siona del Putumayo colombiano.

g) Por último —sin agotar, por supuesto, los aspectos que componen el marco; el contexto en el que se ubican los movimientos religiosos emergentes en el México de hoy, y los elementos a considerar para su comprensión—, quiero señalar la necesidad de contemplar las cada vez más complejas y dependientes relaciones que mantienen las esferas religioso-espirituales con las denominadas tecnologías de la información. Por una parte, es importante tomar en cuenta el papel que juegan los medios masivos de comunicación clásicos (prensa, radio y televisión) en todos esos procesos anteriormente apuntados y en la percepción que de lo religioso y espiritual tienen los receptores-lectores-espectadores, puesto que modelan y crean determinadas corrientes de opinión según sus intereses (o de quienes pagan o controlan los medios), defendiendo, criticando e imponiendo imágenes estereotipadas, interesadas o sesgadas en torno a determinadas concepciones, creencias, grupos o movimientos según la ocasión —para el caso de religiones brasileñas en Argentina ver Frigerio (s.f.)—. Pero, por otra parte, hay que tomar también en cuenta especialmente las “nuevas tecnologías” surgidas en lo que se denomina “sociedad de la información” o “del conocimiento” (Castells, 2005), particularmente la incidencia de la internet y de la comunicación mediada por computadora (CMC) sobre la cultura en su conjunto

y sobre la religión en particular. El análisis de los contenidos de la red —considerado el ciberespacio como otro lugar en el que hay informantes, comunidades, territorios, vínculos entre personas, relaciones entre lo virtual y lo presencial (caras ambas de la compleja y ambigua realidad presente), etc.— es una tarea casi obligada en estos tiempos para establecer los contenidos, los alcances y las nuevas formas de interacción y producción de sentido y de compromiso (Gálvez, 2004) de los movimientos religiosos emergentes; para comprender los mundos en los que se desenvuelven sus protagonistas y para descifrar sus concepciones y actitudes sobre nociones tales como lo sagrado, lo profano y lo sobrenatural, que a veces no corresponden a lo establecido por las teorías humanas o sociales. La idea por considerar es, en general,

[...] problematizar aquellas aproximaciones metodológicas a los entornos virtuales que adaptan de manera directa el método etnográfico hasta ahora seguido en el ámbito *off-line* [...] pensar sobre la práctica etnográfica en contextos electrónicos y plantear la importancia metodológica de los aspectos reflexivos y de la construcción de la propia identidad como investigadores (Ardevol *et al.*, 2003, p. 72).

Hay ya bastantes textos que se refieren a esa temática y con distintas posiciones, desde los que defienden el fenómeno del internet como herramienta cognoscitiva que amplía los espacios tradicionales de generación del saber, hasta quienes la consideran una amenaza que acarrea muchas pérdidas y trastornos por la simplificación de lo real que acarrea. Aunque en relación con los estudios sobre religión y espiritualidad en la red hay varias posturas metodológicas, que en la tesis analizaré con más detenimiento, quiero señalar por ahora los efectos “democratizadores” que el manejo de la internet y el acceso a la red puede tener sobre la cultura y la religión, de tal manera que:

[...] el ciberespacio se vuelve un nuevo espacio para la religión como re-ligación porque en el ciberespacio esta concepción gana fuerza por las conexiones y la colectividad posible en él, 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, 2008).

Quiero también destacar, sobre todo, la utilidad que para la investigación en curso tiene la “netnografía” o etnografía de los contenidos de la red sobre algún tema o entrada en particular, entendida como una comunidad, en especial el texto de Campechano (2010), al que me referiré en el apartado sobre aspectos metodológicos. En una de sus conclusiones, este autor señala que la red de internet

[...] es resignificada desde las concepciones de que el universo es uno con todos los seres; pareciera ser considerada otro ser, que si bien es un medio, un puente, es también a la vez semejante al universo; es energética, es producto de la evolución del planeta y de la humanidad, sería como el nuevo ecosistema en el que se comenzará a desarrollar el nuevo humano y las energías: biblioteca, cerebro, capa de la tierra, pensante, red, cuarta o quinta dimensión (Campechano, 2010, p. 108).

Un estudio de caso: el “camino rojo”

Como señalaba en la presentación del proyecto de tesis, elijo el denominado “camino rojo” como estudio de caso porque incluye la mayoría de los aspectos expuestos anteriormente y porque representa una de las formas o versiones que adquieren los contactos de varias culturas étnicas con “buscadores” y cosmovisiones occidentales. A la vez, se puede ver el camino rojo como un laboratorio en donde observar de manera práctica los complejos procesos y dinámicas de reinención, sincretismo, hibridismo, anclajes y desanclajes de las tradiciones religiosas o espirituales amerindias bajo los lineamientos o perspectivas neo-chamánicos.

Concretamente, considero que se trata de un “camino” que tiene sus bases en algunas tradiciones indígenas mesoamericanas de México y Estados Unidos, y que incorpora muchos de los elementos teóricos y prácticos presentes en el estado actual de las nuevas religiosidades o espiritualidades, con lo que una primera, general y, por supuesto, provisoria definición podría ser: *complejo o sistema de creencias, representaciones y prácticas que se articulan en torno a ciertas tradiciones religiosas y espirituales de origen amerindio (en especial del norte de México y del suroeste de Estados Unidos), reconstruidas, reformuladas o reinventadas a través de los encuentros con actores y concepciones procedentes de tradiciones occidentales y de otras tradiciones étnicas.*

Por un lado, forma parte del movimiento de la *New Age* en cuanto propone —como uno de sus planteamientos para el cambio de conciencia ante la crisis del mundo moderno— la revalorización del mundo indígena, conceptualizándolo como un modelo ideal de vida y de conducta que puede ser imitado por el resto de los grupos o culturas. La importancia que se otorga a las sociedades amerindias en este momento histórico se justifica porque ofrece muchas de las alternativas y posibilidades de salvación y respuesta eficiente necesarias para la superación de las crisis de sentido religioso-espiritual-trascendental en las que se encuentra inmersa el conjunto de la humanidad. En ese sentido, integra elementos nativistas al plantearse como regreso a un pasado idílico, más puro y auténtico que el presente, como retorno a una especie de edad de oro o de perfección, fracturada por el desarrollo técnico y la mentalidad expansionista y competitiva, en el que el contacto con

la naturaleza es la principal fuente de saber y de felicidad. La mirada sobre las cosmovisiones de estos pueblos indios presenta a una naturaleza concebida como una unidad en la que todos los seres están vivos y gozan de consciencia. En ella hay seres vivos visibles (como son considerados plantas, animales, minerales, el fuego, los astros y demás elementos) e invisibles (como espíritus aliados o maléficos) a los que se puede acceder mediante ciertas prácticas y enseñanzas que inciden sobre el cuerpo para que modifique la percepción habitual y cotidiana en la que habitualmente se vive, condicionada y manipulada por los hábitos y concepciones establecidas socialmente.

Por otro lado, el camino rojo está relacionado de muchas maneras con el denominado movimiento de la mexicanidad, mexicanista o mexicanismo definido por uno de los autores que se han dedicado a su estudio y condición contemporánea como un

[...] movimiento revitalista, nativista y neo-tradicionalista, caracterizado por una afirmación de lo autónomo [...] Con claro componente milenarista y profético [...] aspira a la restauración de la civilización precolombina y a la reindianización de la cultura nacional [...] se inspira en una reinterpretación idealizada del pasado prehispánico y en la exaltación de una imagen arquetípica de lo indio (De la Peña, 2001, p. 96).

Las condiciones de su surgimiento a partir de los años cincuenta contaron con el licenciado Rodolfo Nieva Lopez como el principal impulsor y defensor de la filosofía y la historia náhuatl o Mexikayotl, las cuales consideraba superiores a las europeas. El ideario fue recogido por su hija, quien invita a “readoptar nuestra propia cultura llamada Mexikayotl o Mexicanidad, como norma de conducta a fin de realizar los grandes Destinos de nuestra Raza que fijan la misión que tenemos que cumplir en la vida para poder forjar un esplendoroso futuro” (Nieva, 1969, p. 21), y además argumenta que “los principios filosóficos en los que se funda la cultura mexicana son más sabios que los principios filosóficos en que se funda la cultura europea” (Nieva, 1969, p. 30). Los cambios que ha ido experimentando han sido profusamente estudiados por varios autores, a quienes no es ahora el momento de citar exhaustivamente. Basta mencionar algunos documentos sobre los que profundizaré a lo largo de la tesis: la completa presentación y análisis crítico del ya citado De la Peña (2002), quien en su tesis doctoral presenta muchas de las claves que más tiene que ver con los objetivos concretos de mi investigación; los estudios sobre las diferencias al interior del movimiento mexicanista (neomexicanidad, mexicanismo radical o conservador), sobre las particularidades identitarias que se adquieren entre la población chicana de Estados Unidos, y sobre la descripción de los elementos etnográficos más característicos, como las danzas y los rasgos estéticos diferenciadores (De la Torre,

2008; Rodríguez, s.f.; Chihu, 2007), y por último, el texto de Meza (s.f.), en especial los “mitos” referentes al sacrificio humano entre los aztecas, un ejemplo de las varias historias que desde esa posición mexicanista cuestionan los datos aportados por las “historias oficiales”.

Algunos de los principales representantes del movimiento de la mexicanidad se pusieron en contacto en los años ochenta con grupos nativos de Estados Unidos, sobre todo a partir del viaje realizado por un grupo de practicantes de la *mexikayotl* dirigidos por Francisco Jiménez Sánchez, Tlakaelel, quien relata esta experiencia en un texto autobiográfico plagado de varios elementos simbólicos, místicos, y oníricos (Luengas *et al.*, 1992). Particularmente, de algunas reservaciones y personajes sioux (“lakotas” en su etnodenominación) aprendieron las ceremonias más importantes que, incorporadas a sus otros ritos y actividades, procedentes de la tradición azteca-mexicana, integraron lo que actualmente conforma ese sistema religioso-espiritual que llamo camino rojo. Fue precisamente Tlakaelel el primero en llevar a cabo, según su propio diseño, las ceremonias que le enseñaron los nativos de Estados Unidos; en compartirlas a través de las actividades del Kalpulli Koakoalco y en institucionalizarlas de alguna forma con la creación de la “Iglesia del Movimiento de la *Mexikayotl In Kaltonal*” o “casa del sol”, registrada de acuerdo con la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público de la Secretaría de Gobernación con el número SGAR/1220/93. Según una nota periodística, esta institución

Se propone rescatar y preservar los principios filosóficos de Mexikayotl o Mexicanidad de los ancestros precolombinos. Esta creencia busca la relación e identidad con la energía cósmica, que conduce al ser humano a la superación espiritual, la armonía y la convivencia con la naturaleza.

Sostiene que todas las expresiones de energía y de vida en el cosmos son expresiones de un creador universal, que cada individuo concibe de modo y forma personal.

Esta corriente religiosa ubicó su domicilio legal en Ecatepec, Estado de México (Quiroz, 2008).

Pese a eso, se reconoce más como movimiento cultural o espiritual que como iglesia institucional, como es propio de los movimientos religiosos emergentes entre los que se incluye. La organización “tradicional” (al menos en su denominación) del calpulli tiene más peso y es más conocida públicamente que la iglesia registrada y legalizada, puesto que, como describe uno de sus estudiosos y seguidor practicante,

[...] el membrete del Kalpulli (Koakoalco) se sigue empleando como carta de presentación, pues existe el temor de ser rechazados si se presenta el membrete de asociación religiosa; de hecho la mayoría de las de-

claraciones y cuestiones de difusión se firman como Kalpulli Koakoalco A.C [...] que tiene más presencia que In Kaltonal que a la fecha no ha llevado a cabo un proselitismo fuerte y abierto (Gonzalez y Acevedo, 2000, p. 114).

Sin pretender agotar ahora la trayectoria histórica, sólo mencionaré que a partir, sobre todo, de los años noventa se multiplican los procesos de transnacionalización del camino rojo, ya que en los cada vez más numerosos encuentros que se celebran por todo el continente americano, participan muchos europeos quienes, a su vez, organizan grupos y calpullis en sus países a los que invitan a los líderes que van surgiendo de las constantes divisiones que se producen. Muchos de los antecedentes de esa búsqueda se remontan, a fines de los años sesenta del siglo pasado, a las influencias de ciertos autores que desde la antropología y las ciencias popularizaron ciertas visiones del chamanismo, situándolo en un territorio ambiguo entre lo académico y lo exótico. Entre la larga lista de diferentes valores e intereses, se pueden mencionar algunos de los que más han influido en los buscadores *New Age*, la mayoría aludiendo al uso de plantas y sus efectos visionarios: Castaneda (1969); Furst (1980); Harner (1976); Halifax (1995); Mckenna (1993); Reichel-Dolmatoff (1978); Sharon (1980); Wasson (1982, 1983), y los estudios más críticos y analíticos sobre esas posiciones: Fericgla (2000); Fikes (1993); Furst (1980) y Roszack *et al.* (1980).

En la actualidad, numerosas asociaciones, calpullis, grupos y personas practican regularmente alguna de las ceremonias que componen el camino rojo —que expondré con algo más de detalle en el próximo punto—. Difunden y comparten los principios cosmológicos y la ideología del mismo, constituyendo ya un importante movimiento que se articula a través de redes y que une a un buen número de individuos en ocasiones determinadas, lo que justifica su estudio, cuyo abordaje, por esas mismas características, se hace complejo pero necesario, pues forma ya parte imprescindible en el mapa de las minorías religiosas en México y en otras partes, pese a no ser mencionado en la mayoría de los estudios que tratan sobre la diversidad religiosa en nuestro país (Garma, s.f.; De la Torre y Gutiérrez, 2007). Esta omisión es porque, en parte, carece de registro oficial y, por lo tanto, no es objeto de las políticas públicas hacia las esferas religiosas; es también debido a una cuestión de enfoque en las teorías sociales que no los reconocen como grupos religiosos o espirituales por una estrecha visión de esos conceptos o por una inadecuada conceptualización de los términos en los datos censales. Por ejemplo, el censo nacional del 2005 ubica como nativistas a 1 487 personas por declarar algún culto tribal, nativo o de mexicanidad, la mayoría situada en el área del Gran Nayar y, en realidad, aludiendo a miembros de la etnia huichol, como bien comenta Garma (2007, pp. 114-115).

Elementos para una etnografía

El complejo ritualístico del camino rojo puede considerarse también como un proceso de iniciación por el que, a través de la práctica, la participación y el manejo de ciertas ceremonias, el individuo puede acceder a la comprensión de la cosmovisión que, de alguna forma, reinterpretada y reapropiada, se considera propia de los nativos que poblaron buena parte del continente americano —en especial el norte, desde México a Canadá— en una especie de “esencialización” o “destilación” de la evidente complejidad y variabilidad de cultos y prácticas que la historia y la etnografía presentan. Pero, como ya se dijo, según sea la ocasión o el guía, a menudo se incorporan elementos o aspectos de otras tradiciones indígenas, africanas, de alguna vertiente del cristianismo, orientales o de nuevas terapias y medicinas alternativas, apareciendo como un conjunto raramente ecléctico y sospechoso que, sin embargo, es vivido como una “unidad en la diversidad” por los participantes. En todo ello, el cuerpo es uno de los elementos centrales, por medio del cual se obtiene la certeza de los resultados y beneficios que producen tales prácticas; el garante de la experiencia personal permite que “nadie le cuente” y que uno mismo viva en carne propia los discursos y teorizaciones más abstractas sobre ese camino de conocimiento y existencia. Los principales elementos para una etnografía del tronco que constituye el camino rojo, como las ramas principales de las que se derivan otras ramas más pequeñas, son, a la vez, como los peldaños que el individuo debe de ir escalando para completar el recorrido y se pueden resumir en los siguientes puntos.

1. Aludir a las referencias y reinterpretaciones que los que participan en el camino rojo tienen de las culturas mexicas, mayas y del suroeste de Estados Unidos (laktas o sioux, navajos o dyne); de sus cosmogonías, y de sus cosmovisiones como modelos de conducta y formas de vida. Etnografiar, sobre todo, las concepciones que se concretizan en términos visibles como el simbolismo de los espacios, los acontecimientos, los desplazamientos, las variantes en el significado de cada uno de los rumbos cardinales y elementos asociado,

[...] punto de partida el este y trabajan marcando un círculo en el sentido de las manecillas del reloj que va del este al sur, del sur al oeste, del oeste al norte y del norte al este [...] al este le corresponde el color amarillo y señalan que es de donde se obtiene la fuerza para iniciar cualquier cosa; sur el color negro, ahí reside la fuerza de voluntad [...] al oeste le corresponde el color rojo donde residen los ancestros y al norte el color blanco donde radica la fuerza de la transformación, la verdadera medicina y la quietud de la muerte (González y Acevedo, 2000, p. 122).

Igualmente se hace necesario revisar la mitología de pueblos como los lakota, dyné y los hopi, pues algunos de sus mitos aluden a las ceremonias ahora actualizadas por la emergencia de este movimiento neorreligioso y neoespiritual (un rico testimonio sobre los principales mitos que fundamentan los rituales de los sioux se encuentra en Alce Negro 2002).

2. La práctica del *temascal* (o “inipi” en lakota) como ceremonia de limpieza, curación y purificación, es el primer paso obligado para todo aquel que quiera andar el camino rojo. Ceremonia usada desde tiempos prehistóricos (del que hay abundantes restos arqueológicos) y común aún en muchas comunidades indígenas del centro y sur de México, principalmente como técnica de sanación, en especial para las mujeres después del parto (Tyrawski, 2007; Sandoval, 2003). No es exclusiva de este camino, pero adquiere nuevas formas, simbologías y significados a raíz del encuentro de la tradición mexicana con algunos grupos nativos de Estados Unidos. La realización del temascal se llama también “corrida” se dice “correr” el temascal, porque se recorren las cuatro puertas de los rumbos —no puntos—cardinales. El temascal es símbolo de renacimiento, matriz en la que el individuo se gesta, y también lo son elementos que entran en juego en su realización. Todos estos elementos, que serán objeto de una detallada descripción etnográfica, son denominados “medicinas”: la leña que se usa para el fuego; las piedras que se calientan; el agua que se asperge encima de ellas; el copal con el que la gente es limpiada antes de entrar; el que se pone (o pone las plantas aromáticas) encima de las piedras calientes; el té que en ocasiones se sirve dentro; los cuernos de venado con los que se acomodan las piedras en el hoyo al centro del temascal y, por supuesto, el tabaco. Todos sirven para ese evento que es, ante todo, un acto de curación que prepara al individuo para los siguientes pasos y que, como todo acto público, puede ser visto como una acción performativa (Anónimo, s.f.). Dentro del temascal, sentados en círculo alrededor de las piedras —que van calentándose por haber estado en el fuego exterior hasta que se consume la leña—, se canta, se cuenta, se pide y se agradece, acompañados de tambor y sonajas, mientras se suda y con ello se limpian cuerpo y espíritu. En los cantos que se llevan a cabo en el interior del temascal se observa el hibridismo o sincretismo del que se hablaba al principio, ya que se realizan de acuerdo con la trayectoria personal de los participantes y pueden ser de origen indígena, en lakota o náhuatl; también, pueden entonar mantras hindúes, oraciones y cantos católicos o incluso canciones populares de dominio público, pero que, por su contenido, se considera adecuado compartir en ese contexto.

3. La denominada *búsqueda de visión*, traducción del término inglés *visión quest*, consiste en un retiro en la montaña por un periodo variable, según el diseño que establezca el guía, conductor, líder o responsable del grupo. Algunos —por lo que he observado, la mayoría— plantean que el ciclo completo es de cuatro días de búsqueda por cuatro años. Otros consideran una temporalidad gradual: el primer año de subir a la montaña en búsqueda de la visión es por cuatro días; el segundo por siete; el tercero dura nueve días y el cuarto trece (sin duda por el simbolismo que tiene el número trece de acuerdo con el calendario lunar, seguido por los mayas y otros). Sea como sea, se requiere que cada buscador confeccione una tira de rezos a base de pequeños montoncitos de tabaco que se envuelven en una tela; cada uno se amarra al siguiente hasta formar una tira de trescientos sesenta y cinco, cuatrocientos o cuatrocientos cinco (según el diseño que se siga) repartidos en los cuatro colores que corresponden a los cuatro rumbos antes mencionados. Ese atado se pasa por cuatro estacas o palos y con él se establece el pequeño cuadrado en el que estará el buscador de visión sin abandonarlo durante los días correspondiente, enfocando su atención cada año a uno de los rumbos (según el circuito señalado anteriormente) y acompañado únicamente de una cobija y un cambio de ropa en una bolsa, por si llueve y se moja. Además, estará en ayuno de comida y agua y en silencio, ya que, antes de subir, se le retira la palabra en un temascal y sólo se le devuelve al final, al regreso, en el descenso de la búsqueda, en otro temascal. Se dice que los buscadores “son sembrados” en la montaña para referirse al acto de llevarlos a su lugar en la montaña y dejarlos allá para que realicen su trabajo interior, lo que alude al símbolo de la semilla en la que se supone tal acto los convierte. Como expresa uno de los principales dirigentes del camino rojo acerca del propósito de esta práctica:

La búsqueda de visión es una de las primeras enseñanzas que nos legaron. En el principio de nuestra vida, por una inclinación natural, nos dimos a la búsqueda de la verdad, a la búsqueda de todo lo que ignoramos, con el simple propósito de mejorar nuestra relación con el medio ambiente, con nuestra familia, con nosotros mismos (Díaz, 1996: 81).

Entre los lakotas, a la búsqueda de visión se le llama *hanblecheyapi*, término que significa “llorar”, o mejor “implorar”, por una visión sobre una montaña aislada. El indio que se encuentra en su búsqueda visionaria dedica la mayor parte del tiempo a la oración y la suplica. Al mediodía se vuelve y reza al Misterio del Sur; en el crepúsculo, al Trueno, al Ser Alado, el Espíritu del Oeste. Cuando se ha hecho la oscuridad en la montaña, se tiende con la cara aún hacia el oeste, suplicando al Misterio del Trueno que

le conceda una visión. En la noche rezará a Waziya, el Espíritu del Norte y de la nieve. El amanecer le encontrará suplicando a la deidad del este. Las visiones entre los lakota suelen estar relacionadas con hechos de guerra o con cacerías afortunadas. A algunas personas se les revelan métodos curativos o verdades espirituales. Estas personas son chamanes o están, por este hecho, llamados a serlo. Evidentemente, entre los occidentales no se producen visiones guerreras, pero sí se dan las de tipo espiritual y las que tienen que ver con su vida personal.

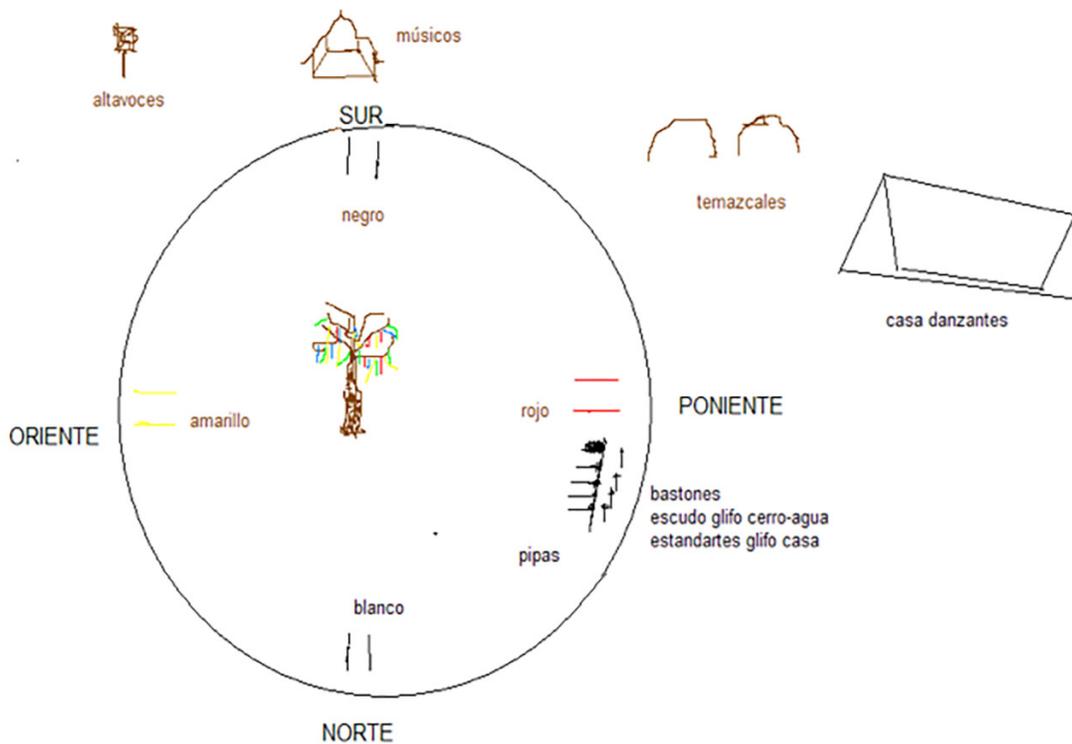
4. La danza del sol, o “wiwang wacipi” para los lakotas, viene a ser la culminación del proceso iniciático como puede ser catalogado también el camino rojo. Conjuga en su celebración el culto al sol y el culto al árbol como eje del cosmos, e implica aspectos sacrificiales a través de las ofrendas de piel que la mayoría de los participantes realiza en un momento dado de la ceremonia. En la actualidad, tengo un registro de al menos doce danzas del sol que se llevan a cabo en México cada año, lo que supone, sin duda, un importante fenómeno que ocupa ya un amplio espacio en el mapa de los movimientos religiosos emergentes, pero que, como apuntaba, no ha sido incluido en los mapas de la diversidad religiosa nacional. El ciclo se completa con la asistencia a cuatro danzas del sol y, aunque no en todos los casos es así, se requiere haber participado en cuatro búsquedas de visión. De alguna manera, los danzantes se convierten en águilas —por eso llevan un silbato de caña (lo ideal es que fuera de hueso) que suena constantemente—, las cuales suben por el árbol de la vida y pasan a acompañar al sol en su viaje. Aun con las diferencias que se pueden encontrar entre cada una de ellas, los principales aspectos, elementos y momentos que componen una danza del sol son expuestos —en forma sintética, por las características de este escrito— a continuación. Serán desarrollados en la investigación de la tesis a partir del trabajo de campo y las observaciones a realizar en las próximas temporadas. Me baso en las observaciones de danzas anteriores y en las notas de trabajo de campo más reciente, el cual fue dirigido por Leonard Crow Dog y efectuado en la comunidad de Amatlán de Quetzatlcoatl, Estado de México, así como en la comunidad de Tamoancchán, cuyo líder es Aurelio Díaz, Tepankalli, fundador de la Iglesia Nativa de Itzachilatlan o “fuego sagrado”.

a. Delimitación del espacio de la danza. La danza del sol tiene lugar en un sitio alejado de los centros urbanos, de preferencia en lo alto de una montaña, aprovechando un espacio plano en el que se traza un círculo de dimensiones variables, dependiendo del número de danzantes, al interior del cual tendrá lugar la ceremonia. Para configurar el círculo se colocan una serie de pequeñas flechas de

carrizo o palos de unos cincuenta centímetros de altura, situadas a unos veinte centímetros uno del otro y en ocasiones pintadas con el color que corresponde a cada rumbo en el que se establece una puerta señalada por dos palos más altos. Estos tienen una bandera de trapo del color respectivo: Amarillo-Oriente, Rojo-Poniente, Negro-Sur y Blanco-Norte; pero no en todas las danzas los colores de los rumbos son los mismos —es Rojo-Oriente, Negro-Poniente, Blanco-Norte y Amarillo-Sur en el fuego sagrado de Itzachilatlan—, lo cual depende de si se toma en cuenta la conceptualización náhuatl o la lakota, respectivamente. Es en el interior de este círculo que tiene lugar la danza. Sólo los danzantes pueden entrar a él; los espectadores o “personal de apoyo” permanecen alrededor, en algunos casos a bastante distancia y sin poder mirar fijamente a los danzantes para no perturbarlos o hacerles perder la concentración en su trabajo. Tampoco se puede acceder al campo de visión de los danzantes con agua, ni beber ni tomar alimentos delante de ellos. Por su parte, las mujeres espectadoras deben de ir con falda obligatoriamente. La danza suele celebrarse de jueves a domingo y, en algunas ocasiones, el sábado se permite la entrada del público asistente al interior del círculo para ser limpiados rápidamente por cada uno de los danzantes o simplemente para ir a saludar al árbol. En el caso de la danza del sol de Amatlán, al final de la danza los espectadores nos formamos en una hilera fuera del círculo y saludamos uno a uno a los danzantes en su salida. Tras un último temascal, se celebra una comida entre todos en la que abundan saludos y regalos.

b. Búsqueda y corte del árbol. En algunos casos (Amatlán), hay que ir a buscar un árbol, cortarlo y llevarlo al círculo de la danza, cuando se trata de la primera vez que ésta tiene lugar. El árbol es cortado entre todos los que van a participar en la danza, dando un par de hachazos cada uno hasta que cae lentamente por las cuerdas de las que lo sujetan, para luego transportarlo en volandas al centro del círculo de la danza, en donde se ha hecho un hoyo en el que se introducen varios alimentos —tortillas, frijoles, fruta, chocolate— antes de transplantarlo y levantarlo. También se le colocan los rezos de tabaco que cada danzante ha elaborado, las cuerdas de las que luego se amarrarán para las ofrendas y muchos listones de los colores de los cuatro rumbos y otros más: verde que simboliza la tierra; azul que representa al cielo, etc.

c. Instalación del tambor y de los cantadores. Fuera del círculo, bajo una enramada o pequeño cobertizo, se instala un enorme tambor amarrado a cuatro estacas clavadas en el suelo. Cinco o seis personas serán los tamboreros, pero el número de personas es variable, puede unirse quien desee. Juntas entonan los cantos que acompañan



constantemente la danza. La mayoría procede de los lakota y sólo de vez en cuando hay algún canto en castellano o náhuatl. Las partes más importantes —como entrada, salida, la presentación de las ofrendas o la entrega de las pipas— tiene su respectivo canto. En las dos danzas observadas en este periodo de trabajo de campo se colocaron unos enormes altavoces para que los cantos se escucharan mucho mejor, pero aún así las gargantas de los cantadores suelen irritarse, por lo que constantemente toman alguna infusión a base de hierbas, limón y miel, así como pequeñas porciones de peyote en polvo.

d. Temazcales. Antes de iniciar la jornada de danza, los danzantes entran a un temazcal, el cual fue someramente explicado con anterioridad. En ocasiones hombre y mujeres entran juntos; en otros casos, hay temazcales diferentes para cada género. Lo mismo sucede cuando se pone el sol y la danza finaliza.

e. Acciones. Los danzantes deben observar riguroso ayuno de agua y comida los cuatro días de danza. Al amanecer, inicia la danza partiendo del círculo de fuego, que está encendido permanentemente. En las demás ocasiones salen de la enramada o construcción adonde se dirigen cuando finaliza cada una de las cuatro rondas diarias de danza, descansando un tiempo variable que va de una a dos horas. Antes, los que llevan pipa, la cargan con taba-

co que puede mezclarse con alguna otra planta aromática. Algunos tapan la boquilla con hojas de salvia.

· En orden jerárquico expresado por las indumentarias y la calidad, cantidad y vistosidad de los adornos que portan, el grupo de danzantes en fila india se dirigen al círculo sagrado en medio del cual se encuentra el árbol de la vida.

· Bordean el círculo por fuera en el sentido de las agujas del reloj. Siempre los movimientos van en esa dirección (este-sur-oeste-norte), incluyendo las vueltas que sobre sí mismos dan los danzantes al pasar por cada puerta y al cambiar de posición.

· Entran por el oriente, el este, la puerta amarilla, tras dar una vuelta completa en dirección al norte, en donde se colocan en hileras y saludan con su paso enérgico y el sonido de su silbato mientras transcurren unos párrafos del canto que, a grandes voces, entonan los cantores. Frente a las hileras se encuentra el guía de la danza con sus ayudantes, siempre con el silbato sonando y marcando el paso rítmicamente aun estando quietos. Giran sobre sí mismos y encaran al sur también durante un rato. Lo mismo hacen frente al oriente (para voltearse hacia el poniente) con lo que en una ocasión quedan de espaldas al árbol y en otras frente a él.

· Terminan frente a la puerta del poniente. Algunos de estos ayudantes pasan por las hileras a recoger las pipas de los danzantes que apoyan en un largo palo sostenido

por dos horquillas. Éstas se encuentran situadas al lado derecho de la puerta del poniente, la roja o negra según el grupo, muy cerca del límite del círculo, sobre una capa de salvia encima de la cual se colocan también varios cráneos de búfalo rellenos, a su vez, de ramas de salvia. También se colocan al otro lado de la puerta los bastones que algunos llevan: unos simples, otros más labrados, con cintas de colores, plumas, ojos de dios (tzikuris huicholes), atrapa-sueños, entre otros.

- Además de los danzantes, están en el círculo dos copaleras y dos copaleros que continuamente están sahumando a los danzantes o recorriendo el círculo y ofreciendo el humo limpiador también a los espectadores al otro lado de las cuerdas o flechas que trazan la circunferencia.

- Se danza cuatro veces al día. Si no hay ofrendas (en el caso de las dos danzas observadas, no las hubo hasta el segundo día, viernes), se danza a los cuatro rumbos estableciendo diversos dibujos en sus desplazamientos. En una ocasión, formaron una estrella, en otra se dividieron en cuatro radios y luego las mujeres hicieron un círculo y pasaron una por una a tocar el árbol, seguidas del círculo de los hombres; en otra ocasión, los radios fueron ocho.

- Presencia de un Heyoka, bufón o trickster en la danza del sol de Tamoanchan (ver foto), quien hacia lo contrario que los demás y llevaba siempre el rostro oculto o con una máscara. En un momento dado tentaba a los danzantes tomando agua y *Coca-Cola*.

f. Ofrendas. La ofrenda de piel puede considerarse el momento culminante de la danza del sol.

- Se parte de la posición en la que todos los danzantes se encuentran en círculo completo alrededor del árbol. En el centro, junto al árbol, se encuentran algunos de los jefes que han estado preparando el espacio y los utensilios para quienes van a ofrendar. Dos de ellos van a buscar a una de las abuelas o danzantes femeninas más ancianas, y a otro par de ayudantes, quienes después de saludarlo se quedan también junto al árbol, todos ellos con la cabeza apoyada brevemente en él. Luego, los mismos danzantes van a buscar a quien va a ofrendar. Lo agarran por los aros de salvia envueltos en hilo rojo que llevan en las muñecas, uno por cada brazo, y es llevado al árbol en el que coloca la cabeza por unos instantes. Luego se le tiende sobre el manto de salvia que hay al pie del árbol y se le colocan en la espalda o en los pechos las dos estaquitas, aquellas que cada danzante ha fabricado antes del inicio de la ceremonia, después de abrirle un poco la piel con un bisturí. Se utiliza alcohol para desinfectar; quien lo hace lleva guantes quirúrgicos. Se le da una vuelta más al círculo, siempre con los acompañantes de las muñecas y realizando los tres un círculo en cada puerta, y, de nuevo ante el árbol, se le ata un fino hilo de unos 50 centímetros de las estacas a la cuerda que está sujeta al mismo. Tras un breve movi-

miento como imitando el paso de un águila, acercándose y alejándose del árbol, finalmente salta para atrás o corre en dirección contraria, provocando que la piel se rompa. Entonces, acompañado de nuevo por quienes lo toman de cada muñeca, dan una vuelta corriendo y gritando para acabar otra vez apoyado en el árbol, donde da gracias y le colocan tepescohuite en las heridas para su cicatrización, a la vez que le dan sus estaquitas envueltas en una telita. Luego, regresa a su lugar y lo van a felicitar algunos danzantes, así como algunos familiares y amigos que también han estado cerca de él en el momento de la ofrenda y que en ocasiones lo acompañan en los circuitos previos y posteriores a la ofrenda.

- Otras formas de ofrenda son:

- Simplemente jalar las delgadas sogas que se prenden a las estaquitas.

- Cargar una cabeza de búfalo en los pechos o arrastrar una o varias de ellas atadas a la espalda hasta que se rompe la piel o hasta que alguien tira de las mismas.

- De cada uno de los pechos, colgar una cabeza de búfalo y girar sobre sí mismo hasta que se desprendan.

- No es obligatorio que las mujeres ofrenden, pues se considera que ya ofrendan cada mes con la menstruación, pero aquellas que desean ofrendar lo hacen en los brazos. El método más habitual es mediante una cuerda atada a una viga que pasa por un travesaño sobre el árbol y baja hasta el danzante. Sus familiares y amigos tiran de la viga en su momento por el otro lado y la piel se desprende.

g. Entrega de pipas.

- Cuando terminan las ofrendas, las mujeres son regresadas a sus lugares. El círculo de danzantes se pone en movimiento, siempre en dirección de las agujas del reloj, y se forman en hileras en el lado norte mirando al sur. Entonces, entran tantas personas como pipas vayan a ser entregadas —hasta unas 13—, quienes son escogidas al azar y voluntariamente, como apoyo de afuera del círculo, y los que van a entregar las pipas se separan del resto y se ponen frente a los que entraron. Las pipas son entregadas al cuarto simulacro, en el momento en que el canto y los tambores finalizan. Los cargadores de las pipas se dirigen en hilera por el borde interior del círculo hacia la puerta oriente, por donde entraron. Se van al círculo de fuego, en donde les prenden las pipas que son compartidas por quienes lo acepten. En el caso de Tamoanchan, los que cargan la pipa se reúnen en un círculo todos juntos y solo ellos, con todo respeto, fuman la pipa asignada.

- Una vez acabado el tabaco, se vuelven a formar para entrar y devolverlas de la misma manera, aunque esta vez en el círculo sólo entran los que van a recibir. Tras un rato

más de descanso, vuelve a comenzar otro episodio de la danza.

- La pipa significa la propia vida del danzante. Puede estar hecha de diversas formas y materiales. La cazuela, que significa la parte femenina, es de piedra —desde mármol, jade, obsidiana o piedra roja— y el mango —que simboliza la parte masculina y es bastante largo (mínimo 30 centímetros)— es de rama o tronco agujereado. Siempre se toma con la cazuelita en la mano izquierda y se deposita en la mano izquierda de quien la recibe girando hacia la derecha.

h. La participación de otros grupos étnicos y de algunos de sus rituales en la ceremonia de la danza del sol. En alguna de las danzas observadas ha sido constante la presencia de huicholes:

- Fue un huichol quien bendijo con la sangre de venado el hacha con la que se cortó el árbol en la danza del sol realizada en Chalmita en abril del 2010 y dirigida por Alfonso Perez y Aurelio Díaz, marakame huichol quien todo el tiempo tuvo un altar de peyote o híkuri en una tienda o tipi.

- En la danza del sol de Leonard Crow Dog, los huicholes de varias comunidades se situaron en los cuatro rumbos en el momento de las ofrendas, como para proteger y darle más fuerza al acto sacrificial, y al final intervinieron con un canto acompañado del tambor y una danza en la que significativamente se entrelazaron la cabeza de venado que ellos portaban con la de uno de los búfalos de la danza del sol que tomó el hijo de Leonard Crow Dog, quien en la práctica dirigió la danza.

- También en esa danza, la noche anterior al inicio, se llevo a cabo una ceremonia del fuego dirigido por una mujer maya de Chiapas.

- En todos los casos —incluyendo en Tamoanchán, comunidad de Aurelio Díaz en Nayarit— hubo venta de artesanías por parte de los huicholes.

El camino rojo en Nayarit

Desde hace algunos años, en el estado de Nayarit se está desarrollando una importante actividad en torno a lo que hemos llamado *el camino rojo*. Al menos quiero mencionar los siguientes factores que pueden ligarse directa o indirectamente a la presencia de este movimiento y que son elementos de atracción y justificación para hacer del estado un lugar idóneo para estas prácticas:

1. La presencia de gran número de huicholes no sólo en la Sierra del Gran Nayar —en donde habitan también mexaneros, coras y tepehuanes—, sino también en núcleos urbanos y costeros, algunos de los cuales integran a muchos no-huicholes en las ceremonias tradicionales que

realizan y se han convertido en seguidores fieles, aprendices y portavoces de sus rituales, estableciéndose incluso varios matrimonios entre mestizos e indígenas. Casos importantes son: la comunidad de Taimarita, en el ejido El Rojo rumbo a la costa sur, con Pablo Taizán como guía; la comunidad mucho menor de Yürahta, cerca de Tepic, en la población de Bellavista (Porras, 2009), y la comunidad huichol presente en la población de Santa María del Oro. Esta situación hace que se dé una amplia presencia de buscadores atraídos y seducidos por la vistosidad y cualidades del quehacer huichol (Basset, 2010).

2. La creencia en el mito de Aztlán —lugar de donde supuestamente salieron las tribus nahuatlacas que fundaron Tenochtitlan— se origina en Nayarit o, en concreto, en Mexcaltitán, lugar al norponiente del estado que solamente se convierte en “isla” cuando la época de lluvias es muy intensa. Esta circunstancia fue bien manejada por el gobierno estatal en noviembre de 1991, pues organizó la primera Feria de la Mexicanidad, la cual se sigue celebrando, pero con contenido únicamente espectacular y comercial, y a la que fueron invitados grupos de danzantes del centro del país. Estos escenificaron una expedición en barca a la isla, entre otros eventos escenográficos marcados por la exaltación del pasado indígena, en una colorida y exagerada *performance* que incluyó la elección de la señorita de la mexicanidad (Liffman, s.f.).

3. La existencia en el estado de Nayarit de un nutrido número de seguidores de Domingo Díaz Porta, el maestro de la Gran Fraternidad Universal, quien, con la fundación de la MAIS (Mancomunidad de la América India Solar) en Ecuador en 1977 y con su presencia en Jalisco a partir de 1979, inició un viraje hacia la recuperación de lo indígena. Aunque muchas de las enseñanzas más ortodoxas de la GFU trataban esas tradiciones como ignorantes y primitivas, el interés del maestro por las raíces étnicas se concretizó, entre otras cosas, en la adquisición de varios terrenos, uno de los cuales es la sede, al final de un largo proceso, de lo que primero fue un asrham y hoy es el Teokalli Kalpulli en San Isidro Mazatepec, Jalisco, el cual fue fundado en 1983 y, en 1985, fue la sede del primer “Kanto de la Tierra”, semillero de futuros seguidores de el camino rojo. Esta comunidad es estable y ha invitado tanto a marakate huicholes, como a líderes nativo-americanos y curanderos yerberos del sur del continente. En el otro terreno está el Centro Iniciático Maya, ubicado en las montañas de la comunidad nayarita de la Yerba, a unos 20 kilómetros al norte de Tepic, y fue creado en el 2000 a raíz de la participación de MAIS en el evento en Oaxaca en 1987 denominado “Convergencia Armónica”, propiciado por José Argüelles, creador del Calendario Maya (Argüelles, 1993); sin embargo, el centro no llegó a funcionar

como tal debido al cambio del maestro a Michoacán por esas fechas (García, 2010).

Tomando lo anteriormente expuesto como referencia, podemos considerar las siguientes neocomunidades como las más importantes o centrales que siguen el camino rojo en Nayarit. Se trata de una especie de nodos de una amplia red compuesta por muchos otros grupos o individuos que realizan por su parte algunas de las ceremonias ligadas a este camino o a la tradición mexicana (sobre todo danzas y temascales), a través de las cuales hay una circulación de información, de miembros y de ceremonias a lo largo de todo el año. Físicamente delimitadas, sus miembros no son estables ni permanecen siempre en un mismo lugar, sino que transitan constantemente y su composición es transnacional:

a) Tamoanchán es el nombre que la concepción cosmológica mesoamericana da al paraíso y árbol cósmico que une la tierra con el cielo, que sostiene al mundo y cuyas raíces llegan al agua. Es el nombre de la comunidad de Aurelio Díaz, Tekpankalli, fundador de la Iglesia Nativa Americana o fuego Sagrado de Itzachilatlan. Se encuentra situada cerca de la población de Las Piedras, al lado de la carretera de Tepic a Puerto Vallarta cuando se está a punto de entrar en la planicie costera. Entre los espacios se cuenta el círculo para la danza del sol con el árbol fijo en medio, al lado dos grandes temazcales de barro bellamente coloreados, descendiendo unas escalinatas a otro espacio para ceremonias con un hoyo en el centro para fuego en forma de estrella de ocho puntas, un teopalli o edificio circular, con bóveda redonda y un altar en el centro para el fuego. También hay una cocina-comedor y la casa donde vive Aurelio cuando está ahí. El fuego sagrado de Itzachilatlan tiene representaciones en varias partes del mundo a donde a menudo viaja su fundador para realizar ceremonias denominadas de “medicina”, búsquedas de visión y danzas de sol; he registrado sus actividades en Argentina, Perú, Chile, Uruguay, Brasil, Venezuela, Ecuador, Colombia y España. Esta comunidad curiosamente se encuentra separada por la brecha por donde pasan los autos de la comunidad huichol de Taimarita, en donde el marakame Pablo Taizan vive con su familia y, a su vez, invita a muchos mestizos a las ceremonias del ciclo festivo indígena y a la peregrinación al desierto de Wirikuta; asimismo, se desplaza como invitado a otros lugares de Nayarit y Jalisco para realizar curaciones y velaciones.

b) Tatepoxco es otra de las comunidades en las que se realizan algunas de las ceremonias vinculadas con el camino rojo. Se encuentra situada en el municipio de Santa María del Oro, a unos cuarenta y cinco kilómetros de Tepic en di-

rección a Guadalajara. Su guía o líder es el profesor Sergio Torres, quien sigue las enseñanzas del Tigre Pérez quien a fines de los ochenta creó el Canto de la Tierra, espacio de encuentro entre indígenas de varias etnias que comparten sus saberes y sobre todo sus ceremonias. Además de los temazcales que tienen lugar frecuentemente, cada año hay dos búsquedas de visión (dependiendo del número de participantes). Especialmente, lo que más caracteriza a esa comunidad es el Canto de la Tierra, reunión que tiene lugar en noviembre y que se ha extendido también a otras partes. La infraestructura es mínima: una cocina-comedor; un par de cuartos donde, ocasionalmente por alguna temporada, se quedan Sergio o quienes colaboran con las tareas de limpieza y cuidado del lugar; espacio para un temazcal, y un círculo grande excavado ligeramente denominado kiva, en donde se realizan las ceremonias de los asistentes al Canto de la Tierra, que incluye la presencia de indígenas del sur del continente para rituales de yagé o ayahuasca. Institucionalmente se agrupan alrededor de la Asociación Cultural Raíces del Corazón de la Tierra que tiene representaciones y seguidores en España, Catalunya (Arrels del Cor de la Terra), Chile (Raíces del Sur) y otras partes como Austria y Holanda.

c) La tercera comunidad que será objeto del estudio sobre el camino rojo en Nayarit es la de Tollan o Tulan, lugar mítico de donde partieron los mayas —equivalente a Aztlán para los aztecas—. Algunos la identifican como la capital tolteca Tula. Se encuentra al norte de Tepic en el ejido de La Yerba y ocupa una extensión aproximada de trescientas hectáreas. El lugar señalado anteriormente en relación con Domingo Díaz Porta es donde se pretendió construir el Monasterio Inicial Maya y aún hoy parece que la GFU o algunos de sus miembros o ex-miembros son sus propietarios. Sin embargo, ello no es de momento obstáculo para que personas de varias partes residan en una pequeña casa o en tiendas de campaña y se dediquen a cultivar la tierra y los árboles transitoriamente. La ceremonia más importante que se celebra es el llamado 7777, evento relacionado con el calendario maya ideado por José Argüelles (fallecido el 23 de marzo en Australia), que incluye temazcales, yoga y talleres varios. También se han llevado a cabo ceremonias de tipi con la presencia de varios indígenas navaho (o dyné), entre ellos Emerson Jackson en varias ocasiones, y de ayahuasca, con chamanes colombianos del río Putumayo, así como velaciones huicholas con la presencia de Don Custodio de Yürahta.

A estas tres neo-comunidades habría que añadir las ya mencionadas comunidades huicholas de Yürahta y Taimarita. También hay que considerar la población de Sayulita, en la costa, pues para muchos de los buscadores es un lugar de encuentro, de descanso y de captación de nuevas personas interesadas en conocer esas formas alter-

nativas de convivencia y los rituales que se realizan. Con ello se completa el circuito principal por donde circulan las creencias, personas y bienes que conforman la parte central del movimiento religioso-espiritual emergente de el camino rojo en Nayarit.

Notas sobre método

· Parto de considerar que la antropología no es una ciencia al estilo de las ciencias naturales que busca leyes unívocas, estables y constantes, sino que pertenece más al campo de las humanidades y está, diríamos, más emparentada con la filosofía que con la física o las matemáticas. Al menos así la considero; así lo he constatado a lo largo de mi carrera y práctica profesional y así la pienso entender. En buena parte, muchas de las teorías y posiciones dependen de los autores, sus vidas y sus experiencias. Coincido con Massó (2010) cuando expresa algo muy apropiado para mis actuales circunstancias:

A fin de cuentas, que una determinada tesis doctoral o proyecto de investigación sean considerados apropiados —en su objeto, en su forma, en su método, en su desarrollo— a menudo no depende tanto de su coherencia y su verosimilitud internas y su corrección formal, como de las propias preferencias, intereses —a veces espurios, ocultos, ajenos a la propia investigación—, tradiciones y apetencias, incluso de los miembros del tribunal o auditorio que habrán de juzgarlos (Massó, 2010, p. 94).

· Estudio en cierta forma interdisciplinario pues, aunque el eje central y guía sea por supuesto la antropología, quiero introducir las reflexiones y aportaciones de otros autores y temáticas que contribuyen a entender posiciones y actuaciones de quienes transitan por el camino rojo de acuerdo nuevos paradigmas de estudio:

A través de la psicología transpersonal, la filosofía y la biología, Stanislav Grof (1993); Grof y Grof (1995); y Grof *et al.* (1998), Ken Wilber (2005) y Varela *et al.* (1997) realizan aportaciones sobre las nociones de conciencia y emergencias espirituales.

· Aportaciones a la imaginación y su capacidad para crear, recrear e inventar realidades, como lo expresa Durand (1982) y los escritos varios de Bachelard (2006) sobre los elementos tierra, aire, fuego y agua en sus relaciones con las ensoñaciones.

· Labor de testimoniar el ser y hacer de los individuos que pasan por el camino rojo, de sus itinerarios y expresiones. Para ello utilizaré las entrevistas y conversaciones con el propósito de plasmar las historias de vida tanto de

los miembros del movimiento como de los líderes o guías espirituales; para mi tema, ver las recopiladas por González (1992). Las cualidades del método biográfico han sido bellamente expuestas por Prat (1997), entre otros. Este mismo autor (2007) se pregunta por el sentido que adquiere la vida para la gente y cómo construye su yo y sus identidades a partir de bucear en las autobiografías y testimonios personales, un camino seductor y que trataré de seguir en la medida de lo posible. Además, trataré de seguir los cuerpos y sus expresiones no solo verbales, sino al modo que propone Duden (2006, p. 143): “Dejar que las narraciones somáticas muevan mis entrañas, escuchar los flujos de los humores, saborear amarguras y dulzuras pasadas son cosas muy distintas del análisis del cuerpo como una construcción social [...] quiero estudiar la historia como encarnación”.

· Tomo en cuenta los planteamientos de la etnografía multisituada (Marcus, 2008) llevada cabo en diversos escenarios y en ocasiones con los mismos actores. El trabajo de campo y observación participante son las técnicas que más empleo, aunque para ello tengo muy presente el carácter literario de la antropología que permite captar mejor los mundos subjetivos de los actores, ya que

[...] el trabajo de campo tradicional es una situación dispersa y asistemática de la cual finalmente surgen textos con pretensiones de verdad científica [...] [la alternativa] consistiría en que la experiencia de campo pueda transformarse en textos analógicos y representacionales, puesto que inevitablemente interviene la subjetividad del observador [...] El resultado es apenas una versión más de la realidad que pretende describir, explicar y entender (Grosser, 2010, p. 23).

· Por último y sin agotar el tema, por supuesto, incursionar en los estudios sobre redes y la teoría del actor-red para rescatar los aspectos más útiles que describan a los protagonistas en sus circulaciones por las ideas y situaciones de su amplia red que es el camino rojo, para lo cual estoy revisando varios textos, entre ellos: Pinheiro (2003), Portugal (2007), Pazos (1995), y Tirado y Doménech (2005).

Bibliografía

- Aguiló, A. J. (2005). “El pensamiento mágico en la modernidad: biomedicina y chamanismo”. *Revista Taule, quaderns de pensament*, 39, pp. 123-136
- Alce Negro. (2002). *La pipa sagrada: siete ritos secretos de los indios sioux*. Barcelona: Miraguano.
- Anónimo. (s.f.). Aportes para una teoría teatral desde el performance y el temascal. <http://es.scribd.com/doc/44532742/Apor>

- tes-para-una-teoria-teatral-desde-la-Performance-y-el-Temazcal.
- Ardévol, E., Bertran M., Callen, B. y Perez C. (2003). "Etnografía virtualizada: la observación participante y la entrevista semiestructurada en línea". Revista *Athenea Digital*, 3, pp. 72-92.
- Argüelles, J. (1993). *El factor maya*. México: Círculo Cuadrado.
- Argyriadis, K., De la Torre, R., Gutiérrez, C. y Aguilar, A. (2008). *Raíces en movimiento*. México: CIESAS, El Colegio de Jalisco, Institut de Recherche pour le Developpement e ITESO.
- Auge, M. (1993). *El genio del paganismo*. Barcelona: Muchnik editores.
- Bachelard, G. (2006). *La tierra y las ensoñaciones del reposo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Barrera, P. (2002). "Desencantamiento do mundo e declinio dos compromisos religiosos. A transformacao religiosa antes da pós-modernidades". Revista *Ciencias Sociales y Religión*, 4, pp. 87-104
- Basset, V. (2010). "Le tourisme mystique entre quete de soi et initiation religieuse". Revista *Rita*, 3.
- Basset, V. (2009). *Relations à l'altérité amérindienne lors de mobilités touristiques: exemple de la réserve naturelle sacrée de Wirikuta au Mexique*. Thèse de Doctorat en Sociologie. Francia: Université de Perpignan.
- Calil, A. (2008). "Uma etnografia do mundo espirita virtual: algumas aproximacoes metodológicas". Revista *Ciencias Sociales y Religión*, 10, pp. 117-136.
- Campechano Moreno, L. Y. (2010). *Netnografia de los circuitos de mexicanidad y neomexicanidad en el ciberespacio*. Tesis de Licenciatura en Filosofía y Ciencias Sociales. Jalisco: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- Camurca, M. (2003). "Espacios de hibridazao, dessunstantializao da identidade religiosa e ideas fora do lugar". Revista *Ciencias Sociales y Religión*, 5, pp. 37-65.
- Capone, S. (2004). "A propos des notions de globalisation et de transnationalisation". Revista *Civilisations*, 51, pp. 9-22.
- Cardoso, A. (1999). "Pés na terra e cabeça nas nuvens: contornos teóricos e empíricos do misticismo contemporâneo". Revista *Ciencias Sociales y Religión*, 1, pp. 141-166
- Carozzi, M. J. (1998). La religión de la autonomía: Nueva Era y nuevos movimientos sociales (o Nueva Era: la autonomía como religión). VII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, Sao Paulo.
- Castaneda, C. (1969). *Las enseñanzas de Don Juan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castells, M. (2005). *La era de la información*. Madrid: Alianza Editorial.
- Csordas, T. J. (2009). *Trans-cendence. Essays on Religion and Globalization*. California: University of California Press.
- Champion, F. (1993). "Religieux flottant, éclecisme et syncrétismes", en Delumeau, J. (1993), *Le fait religieux*. París : Fayard, pp. 741-772.
- Champion, F. y Hervieu-Léger, D. (1990). *De l'emotion en religion. Renouveaux et traditions*. París : Le centurion, CNRS, Centre De Sociologie De Les Religions.
- Chihu, A. (2007). "Marcos interpretativos, identidad e imaginarios en el mexica mouvement". Revista *Región y Sociedad*, 38.
- Cornejo, M., Canton, M. y Llera, R. (2008). Introducción: la religión en movimiento. *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión*. San Sebastián: Instituto Vasco de la Mujer y Diputación Foral de Gipuzkoa, pp. 9-20.
- De la Peña, F. (2002). *Los hijos del sexto sol*. México : Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- De la Peña, F. (2001). "Milenarismo, nativismo y neotradicionalismo en el México actual". Revista *Ciencias Sociales y Religión*, 3, pp. 95-113.
- De la Torre, Renée. (2008). "La imagen, el cuerpo y las mercancías en los procesos de translocalización religiosa en la era global". Revista *Ciencias Sociales y Religión*, 10, pp. 49-72.
- De la Torre, Renée. (s.f.). "Alcances translocales de cultos ancestrales". Revista *Cultura y religión*, 1.
- De la Torre, R. (2008). "Tensiones entre el esencialismo azteca y el universalismo New Age a partir del estudio de las danzas conchero-aztecas". Revista *Trace*, 54.
- De la Torre, R. y Gutierrez Zuñiga, C. (2005). "La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas". Revista *Desacatos*, 18, pp. 53-70.
- De la Torre, R. y Gutierrez Zuñiga, C. (2007). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México: CONACYT, CIESAS, Secretaría de Gobernación, Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de Jalisco y El Colegio de Michoacán.
- Diaz, A. (1996). *Una voz para los hijos de la tierra. Tradición oral del Camino Rojo*. Chicago.
- Duden, B. (2006). "Hacia una historia del yo encarnado". Revista *IX-THUS*, 55, pp. 132-147.
- Durand, G. (1982). *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid: Taurus.
- Ferguson, M. (1998). *La conspiración de acuario*. Barcelona: Kairós.
- Fericgla, J. M. (2000). *Los chamanismos a revisión. De la vía del éxtasis a internet*. Kairós, Barcelona.
- Fikes, J. C. y Castaneda, C. (1993). *Academic Opportunism and the Psychedelic Sixties*. Victoria: Millenia Press.
- Furst, P. T. (1980). *Alucinógenos y cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Frigerio, A. (s.f.) "Nuevos movimientos religiosos y medios de comunicación: la imagen de la umbanda en Argentina".
- Frigerio, A. (1999). "El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica". Revista *Ciencias sociales y religión*, 1, pp. 51-88.
- García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- García Medina, J. (2010). *De la GFU a MAIS; La recuperación de la sabiduría ancestral indígena y la Nueva Era en Guadalajara, 1967-2002*. Tesis de Maestría en Historia, Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Garma Navarro, C. (2003). "Problemas éticos en la antropología de la religión". Revista *Alteridades*, 13, pp. 25-34.
- Garma Navarro, C. (s.f.). "Diversidad Religiosa y Políticas Públicas en América Latina". Revista *Cultura y Religión*, 1.
- Garma Navarro, C. (2007). Nativismo, en De la Torre y Gutiérrez (2007), pp. 114-115
- Geist, I. (1996). *Procesos de escenificación y contextos rituales*. México: Universidad Iberoamericana y Plaza Janés.
- González, D. (1992). *América jamás descubierta*. México: Ediciones Castillo.
- González, E. y Acevedo, V. (2000). *In kaltonal: la "casa del sol". Iglesia del movimiento de la mexikayotl*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Grof, S. (1993). *La mente holotrópica*. Barcelona: Kairós.
- Grof, S. y Grof, C. (1995). *La tormentosa búsqueda del ser*. Barcelona: Libros de la Liebre de Marzo.
- Grof, S. et. al. (1997). *La conciencia transpersonal*. Barcelona: Kairós.
- Grosser, E. (2010). "Extrañamientos: apropiación/consubstanciación". Revista *Diario de Campo*, 2, pp.19-25.
- Hall, S. (1991). "The Local and the Global: Globalization and Ethnicity", en King, A. D. (ed.), *Culture Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. Binghamton: Macmillan-State University of New York, pp. 19-39.

- Harner, M. (1976). *Alucinógenos y chamanismo*. Madrid: Guadarrama y Labor.
- Hallifax, J. (1995). *Las voces del chamán*. México: Diana.
- James, W. (1999). *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Península
- Langdon, E. J. (2007a). *Performance e sua diversidades como paradigma analítico: a contribuicao da abordagem de Bauman e Briggs*. *Antropologia em primeira Mao*. Brasil: Universidade Federal de Santa Catarina.
- Langdon, E. J. (2007b). "Shamans and Shamanisms: Reflections on Anthropological Dilemmas on Modernity. *Virtual Brazilian Anthropology*, 4 (2). Associação Brasileira de Antropologia. http://www.vibrant.org.br/downloads/v4n2_langdon.pdf
- Lenoir, F. (2005). *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*. Madrid: Alianza Editorial.
- Liffman, P. (s.f.). Huicholes y protoaztecas en el ritual oficial de Nayarit.
- Lipkau, E. (2007). "La tercera mirada: representación y performance". Revista *Dimensión Antropológica*, (39). México: INAH. <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/index.php>
- Luengas, Isabel, Zenzes, Gertrudis, Heuza, Patricia, *Nahuimitl (Las cuatro flechas de Tlakahelel)*. Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, México 1992.
- Marcus, G. E. (2008). "El o los fines de la etnografía: del desorden de lo experimental al desorden de lo barroco". *Revista de Antropología Social*, 17, pp. 27-48.
- Mariz, C. I. (2005). "De vuelta al baile del sincretismo". *Revista Ciencias Sociales y Religión*, 7. Brasil, pp.189-201.
- Masferrer, E. y Diaz Brenis, E. (2000). "De lo sagrado a lo perverso. La manipulación de las tradiciones indígenas por Occidente", en Gutiérrez Nájera, R. y Villalobos Diaz, M., *Espiritualidad de los pueblos indígenas de América*. Michoacán: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, pp.167-171.
- Massó, E. (2010a). "El postulado de la neutralidad versus la afirmación de la crítica. Meditaciones sobre antropología y epistemología". *Revista de Antropología Experimental*, 10, Universidad de Jaén, pp.93-109.
- Mckenna, T. (1993). *El manjar de los dioses*. Barcelona: Paidós.
- Melloni, X. (2003). *El uno en lo múltiple. Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones*. Santander: Editorial Sal Terrae.
- Meza Gutierrez, A. (s.f.). Al otro lado de las sombras. Otra cara de los mitos en la historia. <http://www.mosaicodeturquesas.com/libros2.html>
- Moreno, I. (2003). "La trinidad sagrada de nuestro tiempo: mercado, estado y religión". *Revista Española de Antropología Americana*. Universidad Complutense de Madrid, pp. 13-26.
- Nieva, M. d. C. (1969). *Mexicayotl. Filosofía Náhuatl*. México: Editorial Orion.
- Pazos, A. (1995). "Un modelo del actor en Giddens". *Revista Española de Antropología Americana*, 25. Madrid: Universidad Complutense, pp. 205-221.
- Pinheiro, J. (junio 2003). Uma nova forma de pensar o conceito de rede na sociologia das organizacoes: da rede topológica em Michel Serres a rede sócio-técnica em Bruno Latour. XVI Seminario de la Asociación Iberoamericana de Sociología de las Organizaciones, Puebla, México.
- Porras, E. (2004). "Consideraciones sobre neochamanismo". *Revista Diario de Campo*, 70, pp. 39-45.
- Porras, E. (2009). *Ritualidad y peregrinación entre los huicholes*. Tepic: Centro INAH Nayarit y Centro Estatal de Culturas Populares e Indígenas.
- Portugal, S. (2007). "Contributos para uma discussao do conceito de rede en teoria antropológica". *Centro de Estudos Sociais*, 271.
- Prat, J. (1997). *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Barcelona: Ariel.
- Prat, J. (2007). *Los sentidos de la vida. La construcción del sujeto, modelos del yo e identidad*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Quiroz, C. (2008). "Religión prehispánica renace en el siglo 21". *Diario Excelsior*. http://www.vanguardia.com.mx/religion_prehispanica_renace_en_el_siglo_21-97443.html.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1978). *El chamán y el jaguar*. México: Siglo XXI.
- Rodríguez, M. (s.f.). Tres comunidades transnacionales: chicanos y mexicanos en California.
- Rossi, I. (1997). *Corps et chamanisme. Essai sur le pluralisme medicale*. París: Armand Colin.
- Rossi, I. (1995). "Le sacré a la recherche de son corps. Trajectoires d'une culture chamannique amérindienne". *Revista ReligioLogiques*, 12. Canada: Université du Quebec a Montreal, pp. 127-138. <http://www.unites.uqam.ca/religiologiques/no12/sacre.pdf>
- Roszak, T. et al. (1980). *Castaneda a exámen*. Barcelona: Kairós.
- Sanchis, P. (2001). "Desencanto y formas contemporáneas do religioso". *Revista Ciencias sociais y religao*, 3(3), pp.27-41.
- Sandoval Forero, E. A. (2003). *El temazcal otomí*. México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Santos, S. (s.f.). *Los cuerpos sikhs: Un caso de corporalización y ostentación de la identidad religiosa*. http://www.antropologia.cat/files/Sandra_Santos.pdf
- Seman, P. (2005). "Pierre Sanchis en la coyuntura de las ciencias sociales de la religión". *Revista Ciencias Sociales y Religión*, 7(7). Brasil, pp. 203-209.
- Sharon, D. (1980). *El chamán de los cuatro vientos*. México: Siglo XXI.
- Silva, M. (2005). "New age y neohinduismo: una via de mao dupla nas relacaos culturais entre occidente e oriente". *Revista Ciencias Sociales y Religión*, 7(7). Brasil, pp. 73-101.
- Tirado, F. y Domenech, M. (2005). "Asociaciones heterogéneas y actantes: el giro postsocial de la teoría del actor-red". *Revista de Antropología Iberoamericana*. Madrid.
- Taylor, D. (1999). Hacia una definición de performance. Primer Congreso de Cultura y Desarrollo. La Habana, Cuba. <http://132.248.35.1/cultura/ponencias/default.htm>.
- Tyrakowski, K. (2007). Temazcales o baños de vapor en la región de Puebla-Tlaxcala: Elementos para un inventario de la cultura material del espacio rural.
- Vallverdu, J. "Mercado religioso y movimientos carismáticos en la modernidad". *Gazeta de Antropología*, 17. Universidad de Granada. http://www.ugr.es/~pwlac/G17_22jaume_Vallverdu.html.
- Varela, F.; Thompson, E. y Rosh, E. (1997). *De cuerpo presente*. Barcelona: Gedisa.
- Wasson, G. R. (1992). *La búsqueda de Perséfone*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wasson, G. R. (1983). *El hongo maravilloso: teonanacatl*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wilber, K. (2005). *Sexo, ecología, espiritualidades*. Madrid: Gaia.

