



Centro de Investigaciones y Estudios
Superiores en Antropología Social
Maestría en Antropología Social

**LA DANZA DEL SOL DE AJIJIC: UN RITUAL NODO EN LA
RED DE ESPIRITUALIDAD ALTERNATIVA**

TESIS

Que para optar al grado de
Maestro en Antropología Social

Presenta

Aldo Daniel Arias Yerena

DIRECTORA DE TESIS:

Renée de la Torre Castellanos

Guadalajara, Jalisco; Febrero de 2011

PÁGINA DE FIRMAS

DRA. RENEE DE LA TORRE

DRA. CRISTINA GUTIÉRREZ

DR. SANTIAGO BASTOS

Dedicatoria

Dedico este trabajo a la Promesa al Sol, ceremonia
sagrada que me ha dado tanto.

A la banda norte de los rarámuris, y en
especial a Fred y Demetrio Contreraz, por
todas sus enseñanzas.

A la vida
por ser lo más hermoso,
Y a Luna, por ser
lo más hermoso en la vida.

AGRADECIMINETOS

Deseo, en este trabajo, hacer presentes a distintas instituciones, personas y entidades, agradeciendo profundamente su participación, directa o indirecta para lograr la consecución de esta meta.

Agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, CONACYT, ya que sin su generoso apoyo, todo esto no hubiera sido posible.

De la misma manera, a CIESAS-Occidente y a todo el personal que ahí labora, por albergarme cariñosamente estos dos años.

A la Dra. Renée de la Torre por su guía, y a los doctores Santiago Bastos y Cristina Gutiérrez por sus atinadas críticas.

Gracias a mis entrevistados y entrevistadas, por confiar en mí para realizar este esfuerzo, que es suyo también.

Gracias a Tenopal y Malinalkuikatl, por ofrecerme su confianza, su ceremonia y su amistad. Su apoyo en esta investigación fue de vital importancia.

Gracias a los y las danzantes del sol de Ajijic, por luchar para mantener vivas nuestras tradiciones sagradas.

Gracias a mi madre, por darme la vida y entregarme siempre su apoyo incondicional.

Gracias a Luna Carmina, por ser mi motor e inspiración, y

gracias a Marlene, por ser coautora de lo más sagrado que tengo: mi hija.

Gracias al Gran Espíritu, con él todo, sin él, nada.

RESUMEN

Este trabajo de investigación describe y analiza un fenómeno cultural-espiritual que se inserta en una red de prácticas y practicantes de espiritualidades alternativas, este es el caso de la neo-indianidad.

Discute los conceptos de “religiosidad” y de “espiritualidad”, optando por éste último, al describir de mejor forma, las maneras en que los sujetos se relacionan con lo “sagrado”.

Aborda la creación de identidades desde la perspectiva de tránsito en la red, reconstruyendo los itinerarios personales de los sujetos insertos en dicha red de espiritualidades alternativas. Para tomar un punto de referencia en dicha red, se decidió tomar un ritual en particular en esta red, y en particular, del circuito neoindio, este ritual es la Danza del Sol de Ajijic (ritual sagrado de los indígenas lakota).

Para conocer los tránsitos de los sujetos, fue necesario realizar entrevistas a algunos practicantes de este ritual, intentando ahondar en sus trayectorias personales en la búsqueda espiritual. Al reconstruir sus trayectos, la red comenzó a tomar forma.

Realizando observación directa en el ritual de Danza del Sol, logré captar relaciones entre sujetos provenientes de distintos puntos de la geografía de nuestro país, lo que me llevó a entender que el mencionado ritual es un “nodo” en esa red. De esa manera, me propuse reconstruir la historia del grupo anfitrión del ritual (Axixik Temaskalpuli), con la intención de conocer cómo es que tal ceremonia se convirtió en un nodo.

Con base en el material de campo, además de documentos oficiales del archivo de uno de mis entrevistados (Tenopal), conseguí reconstruir hasta donde fue posible, la red de prácticas alrededor del ritual nodo (la Danza del Sol de Ajijic), su historia, los trayectos personales de algunos sujetos muestra; y sobre todo, logré conocer las identidades gestadas en dicha red, las espiritualidades y sentidos conferidos por estos sujetos a sus prácticas.

Palabras clave: espiritualidad alternativa, red, tránsito, circuito, itinerario, identidad, ritual nodo, mexicanidad, neoindio, Danza del Sol, lakota.

ÍNDICE DE CONTENIDO

Página de firmas.....	ii
Dedicatoria.....	iii
Agradecimientos.....	iv
Resumen.....	v
Índice de contenido.....	vi
Índice de tablas.....	vii
Prefacio.....	viii

CAPÍTULO I

LA DANZA DEL SOL DE AJIJIC COMO RITUAL NODO (EL PROBLEMA DE LA ESPIRITUALIDAD RED).....

1.1 Problema de estudio.....	2
1.2 La neo-indianidad más allá de la neo mexicanidad.....	10
1.3 ¿Identidad o experiencias de identidad?.....	15
1.4 Ritual nodo.....	18
1.5 Caso de estudio.....	20

CAPÍTULO II

HISTORICIDAD DE LAS PRÁCTICAS DE MEXICANIDAD Y SURGIMIENTO DE AXIXIK TEMASKALPUL-LI

2.1 La Mexicanidad.....	26
2.2 La danza azteca en Estados Unidos.....	32
2.3 Más alianzas con los nativos norteamericanos, MAIS y Kanto de la tierra.....	34
2.4 El punto de inflexión de la mexicanidad: Tlakael y la Danza del Sol en México.....	36
2.5 Axixik Temaskalpul-li, surgimiento de un nodo.....	41
2.6 Legitimidad y tensión.....	58
2.7 Reapropiación ritual de la Danza del Sol en la mexicanidad.....	64
2.8 Primeros esbozos de una red.....	67

CAPÍTULO III

LA DANZA DEL SOL: UN RITUAL NODO.....

3.1 La espiritualidad lakota en la mexicanidad.....	71
3.2 La Danza del Sol.....	82
3.3 La Danza del Sol como ritual.....	108
3.4 Ritual Nodo.....	118

CAPÍTULO IV

NEO-INDIANIDAD: DE LA IDENTIDAD INDIVIDUAL A LA INSERCIÓN EN LA RED.....

4.1 Neo-indianidad.....	122
4.2 Identidades individuales y sus tránsitos en la red.....	124
4.3 Experiencias de identidad e itinerarios.....	137
4.4 Casos muestra de itinerarios.....	139
4.5 Identidad y espiritualidad red.....	162
CAPÍTULO V	
CONCLUSIONES.....	165
ANEXO I	
DOCUMENTOS PROPORCIONADOS POR TENOPAL (ARCHIVO PERSONAL).....	177
ANEXO II	
IMÁGENES RECABADAS EN EL PROCESO DE INVESTIGACIÓN.....	194
BIBLIOGRAFÍA.....	198

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 4.1.....	157
Tabla 4.2.....	158

PREFACIO

El mundo indígena a partir de mi imaginario

Cuando era chico, alguna vez vi una película de indios y vaqueros, en la que por los indios “pieles rojas” eran los malos y los blancos “cara-pálida” eran los buenos. Intrigado y preocupado por las imágenes y su contenido, me apresuré a preguntarle a mi madre: ¿yo soy hombre blanco? A lo que ella respondió: “sí, m’hijo”.

Varios años después, gracias a que fui seguidor de un rockero famoso de los años sesenta (Jim Morrison), quien tenía una marcada inclinación por las culturas y espiritualidades nativas de Norteamérica (sobre todo por los indios navajo), me vi sumergido en la necesidad de entender el por qué de esa inclinación. Fortuitamente, alrededor de mis 16 años,¹ un amigo mío nos invitó —a un grupo amplio de amigos y amigas— a una ceremonia indígena en el Bosque de La Primavera, y nos dijo que su papá era uno de los dirigentes —cosa que me pareció extraña, dado que a este amigo y a su familia les conocía desde mis escasos tres años de edad—. Fue uno de esos momentos brillantes, cuando solemos decir que “nos cae como anillo al dedo”; y no podía dejar pasar esta oportunidad de conocer más de cerca ese mundo exótico de los indios. Un par de días antes de salir de campamento al bosque (ocasión de esparcimiento entre amigos y también con el momento de esa ceremonia), me intrigaba saber cómo sería conocer a un verdadero indio. Mis expectativas eran muy amplias: creía que al llegar al lugar de la ceremonia vería las danzas frenéticas de indios e indias, varias fogatas ceremoniales, tiendas *típi*, y chamanes a diestra y siniestra, dispuestos a iniciarnos en ese camino extraño de los indios. Mi sorpresa y cierto desencanto me golpearon cuando me di cuenta de que eran una montón de mestizos como yo —así lo pensé entonces—. Fue así como se dio mi primer acercamiento al “mundo neo-indígena”, en el ritual del baño sagrado de temascal de la tortuga, tradición ancestral de la banda norte de los indios rarámuri —también conocidos como tarahumaras, etnia que se localiza en el estado de Chihuahua, al norte de México—.

Esa fue una experiencia de la que hasta el día de hoy mantengo recuerdos frescos —aunque ya han pasado once años desde entonces. Aunque mis expectativas sobre los indios no se vieron colmadas, la ceremonia dejó una fuerte huella en mí. Así comenzó mi caminar por el

¹ En el año de 1999.

“sendero rojo”, asistiendo cada mes a la ceremonia temascal, después cada quince días.² Un par de meses después de mi primer acercamiento, me percaté que ese grupo, dependiente de las enseñanzas del “hombre de medicina” Fred Contreras, no sólo practicaba la ceremonia sagrada de temascal los domingos cada quince días, sino que además cada dos años —regularmente en el mes de febrero— practican una ceremonia llamada “Promesa al Sol”, que se desprende de la misma tradición de la banda norte de los rarámuri. Fue ahí donde comprendí que el mundo indígena era muy amplio y que había muchas cosas más por conocer. En ese mismo momento, surgió otra expectativa: conocer a un verdadero jefe indio —al cual me lo imaginaba con penacho y toda su indumentaria.

No sería sino hasta tiempo después, en 2001, cuando conocería al “jefe” Fred, pero antes de ello, durante ese año —en el año 2000— fui en varias ocasiones a la ceremonia de temascal, alrededor y dentro de la cual, se llevan a cabo diversas actividades. Una de las más evidentes y —considero yo— importantes es “la tocada” de tambor. En esta fase de la ceremonia —dado que considero que forma parte de un todo— la gente se reúne alrededor de un tambor de cuero de forma circular, de unos 70 centímetros de circunferencia, en donde los participantes cantan varias canciones, desde las que nos pueden parecer más *ad hoc* —como las canciones en lengua náhuatl, maya, lakota y apache, otras en español pero que están relacionados con lo indio—,³ hasta otras que no parecen tan relacionadas, como las canciones vernáculas y rancheras de México. El número y género de quienes tocan el tambor varía, aunque predominantemente son varones, quienes por cierto saben de los ritmos del golpeo, un repertorio amplio de canciones y las letras de las mismas, además de ser quienes tienen más tiempo de asistir a la ceremonia. Entre esta ceremonia del tambor, y el lenguaje usado en el temascal me pude percatar de algo singular: que a ese temascal, sus propios usuarios le llamaban “intertribal” y podía entrar cualquier persona de cualquier tribu.⁴ Esa forma de llamarlo no sólo era por su carácter inclusivo, sino que también recibe la influencia de las tradiciones indias sin distinción.⁵ De las manifestaciones sincréticas más evidentes es el

² Esta ceremonia del temascal de la tortuga, se lleva a cabo los domingos cada quince días, anteriormente en un terreno en el Bosque de la Primavera, y ahora en el *Teopantli Kalpulli* (ubicado en el Municipio de Tala, Jalisco, a una hora de distancia de la ciudad de Guadalajara).

³ La relación con “lo indio” está en sus letras, así como en los ritmos de los instrumentos con que se hacen dichas canciones. Un ejemplo de esta relación, serían las canciones que hablan de héroes indígenas como José Gabriel Túpac Amaru (líder Inca).

⁴ Aquí la palabra tribu se puede entender en un sentido amplio, y no sólo en el etnológico, es decir, al referirse a temascal “intertribal” se refieren a que cualquier persona de cualquier tribu o etnia indígena puede asistir, pero con lo de “tribal” se refieren también a la raza, nacionalidad y adscripción religiosa.

⁵ Esta forma de llevarlo a cabo cambió cuando al dirigente Fred Contreras no le pareció que la mezcla de distintas tradiciones indígenas (sobre todo lo de las tribus de Norteamérica) beneficiara a la gente que asiste a ese temascal.

calificativo de “mexicas”, los cantos en diversas lenguas, y un uso marcado y recurrente de palabras lakotas como *ahó* —que quiere decir: bien, gracias, bien recibido, adelante, según la situación— y *Wakantanka* —que es el nombre que le da la nación sioux a su máxima deidad y que quiere decir “Gran Espíritu”—.

Así mismo, ese año también recibí más información. De la más importante que considero mencionar ahora, es que el dirigente Fred Contreraz, además de ser descendiente de rarámuris —tarahumaras— y portador heredero de esa tradición, es también danzante del sol⁶ y hombre de medicina lakota,⁷ miembro de la Iglesia Nativa Americana, y en ese tiempo —año 2000— dirigente del Kanto de la Tierra.⁸ A partir de entonces varios fenómenos me parecen más lógicos, al menos los relacionados con los indios de la tribu Lakota y su relación con este grupo.

Se llegaba el año 2001, y a mediados del mismo, el jefe Fred vendría a Guadalajara a visitar al grupo de personas que depende de sus enseñanzas —en esta ciudad, dado que hay también un grupo que sigue la tradición del anciano Fred en Celaya, Guanajuato; otro en Laredo, Texas y un último en un poblado de Alemania, en un rancho situado a unos 20 kilómetros de Múnich—. Grande sería mi sorpresa cuando lo veo y miro a un hombre alto, como de 1.90 metros, de tez blanquecina, cabello largo y cano —y sin penacho—. “¡No puede ser! —me dije—, es otro mestizo”.⁹ Sin embargo, al ingresar a la ceremonia de temascal dirigida por él, conocí de su sabiduría y por lo tanto, de su capacidad de dirigir a este grupo de personas (urbanas y mestizas) que están en busca de raíces indígenas. Entonces sí conocí a un verdadero “jefe indio”. Para mí, Fred Contreraz representa un “verdadero jefe indio”, dado que es descendiente de rarámuris, etnia de la que porta la tradición, además sus nombramientos en la nación lakota y en la Iglesia Nativa Americana. Debo decir, que desde mi punto de vista, lo constaté a partir de observar su actitud sabia, meditabunda, silenciosa, paciente, explicativa y guiadora.

Los motivos expuestos por dicho dirigente tienen una connotación espiritual que me parece no nos compete en este momento discutir.

⁶ Fred danzó por varios años en la reservación lakota de *Rosebud*, en Dakota del Sur, E.U. con la familia del “*medicine man*” Leonard Crow-Dog.

⁷ Cuando se lee “hombre de medicina” o “*medicine man*” me refiero de manera indistinta a la forma acostumbrada como algunos seguidores de las prácticas espirituales indígenas se refieren a los chamanes o personas que “tienen medicina”, o la capacidad de “curar” física y/o espiritualmente. Estos términos son sinónimos de chamán.

⁸ Fred fue dirigente del Kanto de la Tierra, desde la muerte de su fundador Reymundo “tigre” Pérez en 1995, hasta 2000 o 2001, cuando el consejo de ancianos se hizo cargo de la organización de dicha ceremonia. Desde el principio de su “gestión”, Fred anunció que se haría cargo sólo por unos años.

⁹ Aquí es necesario aclarar, que Fred Contreraz, sí es mestizo, dado que en algún momento que hasta la fecha desconozco, en su familia hubo una persona de raza blanca o mestiza. Sin embargo, su abuelo materno, sí era indígena raramuri, quien le heredó la tradición de su familia.

En el año 2002, hacia el mes de febrero, participé en la ceremonia de la “Promesa al Sol”,¹⁰ ritual de alto grado de dificultad que implica un ayuno de cuatro días con sus noches, de pie frente al sol todo el día. Concluido esto, se deben esperar dos años, hasta que la ceremonia vuelva a realizarse —se lleva a cabo cada dos años— para retornar a ayunar dos días y una noche, culminando la ceremonia con una ofrenda de sangre —hecha con unos cortes en el pecho de los hombres y en la espalda de las mujeres— a la “Madre Tierra” y con la entrega de una pluma ceremonial de águila símbolo del “guerrero espiritual”, que quiere decir, que se es un guerrero en el plano espiritual (o que se es guerrero de sí mismo). Ese año deserté al segundo día de ayuno, por el esfuerzo físico que la ceremonia implicaba y por mi imposibilidad para hacerlo. Dos años después, en 2004, reintenté hacerla, consiguiendo el ayuno de los cuatro días. En ese año, conocí a fondo al hijo de Fred Contreraz, Demetrio, quien será el próximo heredero de la tradición de su padre y de la banda norte de los rarámuris. Es desde entonces que comenzó nuestra amistad, que con el paso de los años se convirtió en hermandad espiritual. Al pasar el tiempo, mediante mi asistencia al temascal de la tortuga,¹¹ he podido conocer a algunos dirigentes indígenas, y saber sobre distintas ceremonias. Yendo un poco más allá de este dirigente —Fred Contreraz— y su tradición, he podido observar que varias personas asistentes —unas regulares, otras no tanto— a esta ceremonia de temascal, están también adscritas o son practicantes de otras ceremonias indígenas que se realizan en Jalisco, o en estados aledaños. Algunos ejemplos son la Danza del Sol de Ajijic, el temascal de lakota de “Los Guayabos”, las ceremonias peruanas de toma de ayahuasca (que se dan en distintos puntos del estado), la peregrinación al peyote de los wirraritari (en San Luis Potosí), las danzas mexicas y ceremonias de “siembra de nombre”, “amarre” y “danza de las veintenatas” en el Cerro de la Reina en Tonalá, los *típís* de peyote navajo en el Teopantli Kalpulli de san Isidro Mazatepec, entre otras. Así mismo, he podido conocer sujetos que han participado en estas ceremonias, sobre todo de la Danza del Sol y las Búsquedas de Visión, así como los *típís* de peyote llevados a cabo en la comunidad del Teopantli Kalpulli, en San Isidro Mazatepec.

¹⁰ Según el anciano Fred, esta no sería una ceremonia de iniciación. La finalidad de la misma está en hacer una ofrenda por agradecimiento al creador, a la madre tierra y a espíritus protectores. También se lleva a cabo con la intención de meditar sobre la propia vida para entender y sanar sucesos dolorosos de esta. En ocasiones se tienen “visiones” que fungen como experiencias guiadoras para la vida. Más allá de la explicación del anciano Fred, he constatado que a final de cuentas, sí termina siendo una ceremonia de iniciación, dado que, sólo quienes logran terminarla reciben el nombramiento de “guerreros espirituales”, sólo a ellos se les da la pluma del águila y sólo ellos son reconocidos como parte del “clan espiritual” de Fred y su familia.

¹¹ Le llaman “temascal de la tortuga” por que este animal vendría siendo el tótem de la familia de Fred. Este animal es tomado como guía para la vida, sobre todo por su cualidad de paciente y cuidadoso. También es de tortuga, dado que el temascal está hecho de tal forma, que asemeja un caparazón de tortuga. Este temascal está hecho con varas de sauce clavadas en la tierra y amarradas entre sí.

De manera personal, nunca me había planteado la posibilidad de hacer un estudio formal sobre estas manifestaciones que podemos denominar espirituales y culturales a la vez. El único producto al respecto fue un pequeño artículo para la revista electro-alternativa *Mátika* sobre la ceremonia de temascal.¹² Sin embargo, es sólo un pequeño artículo más descriptivo y con más percepciones personales y subjetivas que académicas.

No obstante, al ingresar a la Maestría en Antropología Social, en CIESAS- Occidente, recibí la invitación de mi tutora —Renée de la Torre— para integrarme al proyecto de investigación intitulado: Transnacionalización y relocalización de las religiones indo y afro americanas, proyecto de investigación de amplio espectro que se encontraba en curso. En un principio no sabía cómo hacer para incluirme en una investigación pertinente en antropología, dado que este tema era completamente desconocido para mí. Desconocido, aclaro, desde el análisis antropológico, más no en lo empírico. Así comencé por pensar en incluir “todas” las prácticas espirituales neoindias en Jalisco. Por supuesto que al leer un poco de bibliografía sobre este tema, saber sobre los tiempos institucionales y enterarme más a fondo de lo que trata el proyecto, sobre todo de los objetivos que persigue, pude constatar que los vértices de eso que entendía como “ceremonias indias” eran demasiados. En la necesidad de acotar un poco el tema, así como intentar incluirme en el proyecto de investigación mencionado, decidí en un principio acotar centrándome en las ceremonias indígenas extranjeras —es decir, no mexicanas— que se celebran en el estado de Jalisco, pero con la finalidad de delimitar aún más el tema y hacer un estudio profundo, decidí tomar sólo un grupo como base: Axixik Temascalpul-li —pensando en el tomar como sujetos de investigación a ese grupo de sujetos y las ceremonias que practican, como la Danza del Sol, la Búsqueda de Visión, los Amarres de Tilma y la Siembra de Nombres—.

Este trabajo se realizó con la idea de ilustrar un fenómeno relativamente nuevo que reconocí en el trayecto de mi investigación (en el que yo mismo me veo implícito): La neo-indianidad, expresión identitaria que se da con base en la apropiación de manifestaciones culturales y rituales en relación con la mexicanidad y el nativismo americano. Fenómeno que estudié mediante la reconstrucción de grupos y redes para conocer las identidades que se generan a partir de los anteriores.

¹² Revista independiente, que en general maneja temáticas tecnológicas y sobre moda. Aunque en algunos de sus volúmenes se encuentran artículos relacionados con la preservación ecológica y sobre problemas urbanos. Puede consultarse en: www.matikarevista.com

En el proceso de investigación, pueda darme cuenta de que estos fenómenos de neoindianidad no se encontraban aislados unos de otros, y que por el contrario, se encontraban articulados, formando una gran maraña, una red, donde un grupo se encontraba relacionado con otro(s), y en ocasiones se dan intercambios y alianzas.

Como caso de este estudio elegí la agrupación cultural Axixik Temascalpul-li¹³, pero no es la agrupación lo que inspiró este trabajo, sino la Danza del Sol como un ritual inserto en esa red de practicantes de espiritualidades alternativas, las relaciones de otros grupos con este ritual y las experiencias de sus integrantes, es decir, de los danzantes del sol de Ajijic.

¹³ Textualmente quiere decir, “Comunidad dedicada al Temascal en Ajijic”, y es una agrupación cultural sin fines de lucro que realiza diversos eventos culturales, talleres, además de centrar su trabajo en rituales indígenas.

CAPÍTULO I

LA DANZA DEL SOL DE AJIJIC COMO RITUAL

NODO (EL PROBLEMA DE LA

ESPIRITUALIDAD RED)

El presente capítulo define el planteamiento teórico metodológico y a la discusión de mi problema de estudio.

Los danzantes del sol en Ajijic en general son sujetos clase-medieros: algunos son profesionistas, otros empleados de empresas y otros auto-empleados. Son sujetos urbanos en su mayoría, con intereses distintos en varias arenas de sus vidas, pero con un común denominador: la búsqueda espiritual de las raíces autóctonas de México y otras latitudes del continente americano. Son actores implicados en la realización y práctica de rituales indígenas, dirigidos por indígenas provenientes de comunidades de origen, o en su defecto, por los mismos sujetos urbanos practicantes de esta espiritualidad.

La exposición del planteamiento teórico será abordado de lo general a lo particular. Hablaré en un primer momento de la idea más amplia, la “espiritualidad red” que puede tener diversas aplicaciones en la realidad, que puede darse desde las formas más híbridas (formas de llevar a cabo las espiritualidades tomando retazos de distintas corrientes espirituales y filosóficas) hasta las más esencialistas (que pretenden llevar a cabo la espiritualidad de manera más “pura”, ancladas en una tradición).¹ Después, como un ejemplo de esta espiritualidad red, definiré el término de neoindianidad, que denomina un fenómeno de amplios alcances. En esta neoindianidad se toma un ritual considerado como “nodo”, para efecto de mostrar los tránsitos y efectos de la red; dicho ritual es la Danza del Sol de Ajijic. Y por último, a partir de la discusión del problema de las identidades, se tratan los fenómenos de identidad y experiencias de identidad.

Las anteriores líneas son a grandes rasgos las ideas que a continuación serán tratadas de manera teórica. Sin embargo, antes de definir teóricamente el objeto y sujetos de estudio, considero necesario enunciar las interrogantes que guiaron este trabajo:

¹ Como casos pueden ser los africanismos o neo-africanismos, los orientalismos, la neo-mexicanidad y/o la neoindianidad. También las formas más híbridas como la Mexicanidad en relación con el budismo y las tradiciones de oriente. Los escenarios posibles de esta espiritualidad red pueden ser múltiples.

La pregunta rectora es: ¿qué tipos de experiencias de identidad e identidades se generan a partir de la Danza del Sol de Ajjic?

Como preguntas subyacentes se plantearon las siguientes que están ligadas a la primera:

¿La Danza del Sol ha propiciado una comunidad emocional? Y de ser así

¿Cuáles son las cualidades de dicha comunidad emocional?

¿Qué tipo de experiencias se dan en la Danza del Sol, para propiciar dicha comunidad emocional?

¿Qué vínculos entre sujetos surgen a raíz de dicha ceremonia (amistades, compadrazgos, enemistades, etcétera)?

¿Cómo la Danza del Sol se ha llegado a conformar como un nodo en esta red de practicantes?

¿Cómo se conforma este nodo en la red de practicantes?, es decir como se ha conformado en esta red hasta la actualidad (conformación histórica y lugares de procedencia de los sujetos participantes)

¿Cuáles son los factores que permiten la movilidad de los sujetos en dicha red?

¿Cómo esos factores de movilidad propician la diferencia en los tránsitos, espiritualidades e identidades de estos sujetos?

¿Se dan distintos niveles de movilidad?

Y de ser así ¿cómo son esos niveles?

¿Qué tipos de tránsitos se dan, es decir, por qué circuitos de espiritualidad transitan los sujetos?

¿Cómo influyen los tránsitos y movibilidades en la conformación de espiritualidades e identidades?

1.1 Problema de estudio

Este trabajo se inscribe en un fenómeno más amplio denominado “espiritualidad red”.

La acepción con que se entiende el término “espiritualidad” está íntimamente relacionada con la “experiencia religiosa” según Rudolph Otto. José María Mardones cita la definición de Otto, quien define “la experiencia religiosa como el sentimiento de dependencia absoluta” hacia algo (Mardones, 1994: 16). Así, dicha experiencia se encuentra supeditada a la creencia en algo fuera del hombre.

Mardones apunta tres aspectos importantes en la propuesta de Otto sobre lo sagrado. Primero es que da lugar a la presencia de lo *numinoso*, que se refiere a un espíritu divino, “es un poder o cualidad que está más allá del individuo” (op. cit. P. 17). El segundo es que este objeto numinoso “inspira miedo, temor, terror” (op. cit. p. 17), así como inspira majestuosidad. El

tercero es que lo numinoso es “fascinante: atrae, capta, embarga, fascina. Lo numinoso se manifiesta así como lo absolutamente fascinante” (op. cit. p. 17). Esta perspectiva, la de Otto, nos ayuda a pensar no sólo en la dimensión social de lo sagrado y lo religioso, sino que se centra en aquellos efectos en los sujetos, como el que se da con la capacidad de maravillarse, atemorizarse y de pensar en una fuerza más allá de lo humano. En todo caso, podemos concebir la experiencia religiosa, o espiritual, como la creencia en seres divinos, que son más grandes, fascinantes, más sagrados que el individuo mismo, que se encuentran fuera de él, que son majestuosos, y que inspiran temor al ser considerados más poderosos que el hombre mismo.

De esta manera es como defino la espiritualidad, desde el deseo del hombre para relacionarse con aquello “numinoso”, con lo místico, supra terrenal, omnipotente, sagrado. Es decir, para relacionarse, o re-ligarse con aquello sagrado que se encuentra fuera de sí. Quiero decir que se trata de la relación entre la capacidad de los humanos de religarse con lo sagrado, es decir, con fuerzas místicas, cósmicas, con espíritus y dioses.

Entonces, la espiritualidad es tomada como un elemento intangible pero inherente al ser humano, con el que pueden percibirse fuerzas cósmicas, deidades, espíritus, y demás, y que ese mismo elemento es el que permite al hombre establecer una relación con aquello sagrado o numinoso. Es justo apuntar que no es mi cometido dar cuenta de la veracidad o no de lo sagrado, ya que este trabajo no es teológico; sino que la idea es tomar las búsquedas de los sujetos de esas experiencias que les permiten relacionarse con lo numinoso, para explicar las identidades e identificaciones que se dan en los sujetos, así como la conformación de redes y circuitos de espiritualidades “alternativas”.

Renée de la Torre menciona que el término “espiritualidad” es apropiado por “buscadores de nuevas experiencias sagradas y trascendentales” (De la Torre, 2010, en prensa: III), quienes rechazan la institución y sobre valoran la experiencia individual. Incluso, éste es el término con que los sujetos se identifican. De la misma manera, dicho término es utilizado por los mismos sujetos para “manifestar su rechazo franco al término religión” (ibid), es decir, un rechazo a la institucionalización de prácticas o al control religioso de las mismas. Dice la autora que la espiritualidad se relaciona más con la “individualización de la experiencia religiosa” (op. cit. p. IV), es decir, aquello que solo forma parte del sujeto, aquello que es individual y que quizá pueda no ser compartible con los demás; por ejemplo las experiencias sagradas o místicas como las visiones, epifanías, hierofanías, etcétera. Incluso con las experiencias corpóreas que los sujetos experimentan en los rituales, experiencias que pueden ser similares, pero que en

cada sujeto se perciben de manera distinta e individual. De la Torre, parafraseando a Bauman (2000) sobre la cultura sólida y líquida, menciona que la religión sería en todo caso lo “sólido” al ser edificada en dogmas y grandes mitos, y la espiritualidad se relacionaría más con lo “líquido” (op. cit. p. IV), por su carácter volátil, móvil, y yo diría también maleable. Es decir, con esta analogía, la religiosidad como tal es materializada en instituciones, vendría a enclavarse en los centros religiosos de oración, los dogmas, las leyes de las iglesias, los ritos obligatorios, etcétera; y del otro lado, la espiritualidad como aquello moldeable y metamorfoseable, intangible, sagrado, eterno, místico y hasta cósmico; que puede caber en un molde, como si fuese líquido, como el agua; como si esta se pudiera contener en un vaso, una copa, un platón, o fluir como lo hace por los ríos y mares, libre. Como si la religión fuera el molde, el recipiente que contiene una sustancia, y la espiritualidad se concibe como dicha sustancia, aquello líquido que se vierte en un recipiente y que toma esa forma, pero que de igual manera, si se le cambia de recipiente, cambiará su forma también.

Continuando con la discusión, la misma autora define que “religiosidad es un concepto umbral y no dicotómico, entre experiencia espiritual y religión” (íbid),² con lo que estoy completamente de acuerdo, dado que entiendo que permite la intermediación entre las experiencias individuales y lo institucional. Considero en este caso, que los tres conceptos no son opuestos sino complementarios. Renée de la Torre define la religiosidad contemporánea como:

“la búsqueda incesante de experiencias sagradas y trascendentales (que conectan la realidad interior (nomos) con la realidad trascendente (cosmos) —diría Berger (1981) — y que como planteaba Aranguren es practicada por individuos que entran y salen de las instituciones, o que se encuentran en sus umbrales, pero que no renuncian a ellas, sino que más bien construyen formas dinámicas de entrar y salir, sin tener que renunciar a ser católicos [de ser el caso]. Como los describió Aranguren, son más bien heterodoxos (Aranguren: 1994)” (de la Torre, op. cit. p. IV. Corchetes añadidos).

Hervieu-Lèger (2004) con anterioridad apuntó un concepto con el que el de Renée de la Torre se refuerza:

“lo religioso no se define únicamente a través de los objetos sociales (las “religiones”) en las que se manifiesta de manera compacta y concentrada. Lo religioso es una dimensión transversal del fenómeno humano, que opera, de manera activa o latente,

² Según la autora, esta discusión se da para rescatar el carácter colectivo y ritual de las prácticas mediante dicho concepto de religiosidad y no dejarlo sólo a la experiencia individual.

explícita o implícita, en todo el espesor de la realidad social, cultural y psicológica” (op. cit. p. 17).

Esto quiere decir que lo religioso y la religiosidad son inseparables de la condición humana, y que independientemente de si operan mediante una religión o no, son fenómenos que suceden entre los hombres y que tienen que ver más con la conexión entre la realidad trascendente y la realidad interior de los sujetos, que con una pertenencia ortodoxa a una religión histórica. Entonces como Hervieu-Lèger dice es “perfectamente posible ‘creer en dios’ de manera no religiosa, en nombre de la iluminación surgida de una experiencia mística” (op. cit. p. 22), es decir, creer en algo supremo, una fuerza, una deidad sin ser necesariamente religioso o pertenecer a una iglesia o religión histórica. Aquí hay una correspondencia con De la Torre; las dos autoras dicen es que es un hecho tener experiencias religiosas, místicas y/o espirituales sin la necesidad de ‘pertenecer’ a una religión establecida, histórica o institucionalizada. Sin embargo, Hervieu-Lèger, piensa que este tipo de religiosidad, por abiertas que sean las perspectivas actuales del “creer”, requiere legitimarse en una tradición creyente, que exista un respaldo, una fuerza, una creencia con bases, un linaje, una tradición, una guía mínima; de ahí que nuestra autora afirme que la concreción de una forma religiosa “encuentra su legitimidad en la invocación de la autoridad de una tradición” (op. cit. p. 22). En el caso expuesto aquí, se respalda básicamente en dos tradiciones (y en algunos casos particulares se respalda también en otras líneas de conocimiento o linajes) que son la mexicanidad y la espiritualidad lakota.

Entonces, es necesario recalcar que, en la idea que intento exponer, ese respaldo, en las “tradiciones” se debe a que en éstas se legitiman las prácticas novedosas de estos individuos buscadores de experiencias espirituales alternativas. Es decir, aunque las formas actuales de religiosidad o en todo caso, de espiritualidad, puedan ser sumamente flexibles y maleables, deben tener un mínimo sustento. Así, estas prácticas se ligan y buscan sustento en lo que la Hervieu-Lèger denomina como “linaje creyente imaginado” (op. cit. p. 23) que no es otra cosa que la filiación a una tradición creyente. Hervieu-Lèger en su texto afirma que “una ‘religión’ es (...) un dispositivo ideológico, práctico y simbólico por el cual es constituido, mantenido, desarrollado y controlado el sentido individual y colectivo de la pertenencia a un linaje creyente particular” (op.cit. p. 23). Entonces, según esta definición, de lo que aquí hablamos, no es religión, dado que en este fenómeno, no se ejerce presión sobre los sujetos mediante un sólo tipo de dispositivo ideológico o corriente de pensamiento, ni se construye un sentido individual fijo, sino que por el contrario, son los sujetos los que deciden cómo y hasta dónde

insertarse en estas prácticas y deciden también el sentido de las mismas, y es habitual que dos o más “tradiciones” se intercalen o incluso se hibriden.

En este fenómeno, no se habla de una religión como un dispositivo cerrado y único, y en todo caso, institucionalizado; sino de religiosidades, de formas de re-ligar lo humano con lo sagrado, por medio de prácticas con anclajes en uno o varios linajes creyentes (dado que se dan esos casos), relacionados con la espiritualidad indígena, que provee o permite la espiritualidad de sus practicantes. Así, considero con base en la propuesta de estas dos autoras, que la religiosidad que encontré en este fenómeno, no es de una forma acabada, sino que este concepto de religiosidad me funciona para observar que los sujetos, efectivamente se anclan en un linaje creyente, o en todo caso, varios de estos linajes (como es el caso de la mexicanidad y de la espiritualidad lakota), y que estos linajes permiten tener experiencias espirituales, individuales, pero que a su vez no son sólo individuales, sino que son compartidas con otros sujetos en contextos determinados (los rituales), además de ser religiosidades nada acabadas y en constante cambio. Así, la religiosidad practicada por estos sujetos conlleva a una espiritualidad experimentada de manera individual, pero practicada en rituales colectivos y no en lo individual.

Tomar sólo el concepto de ‘espiritualidad’ se ha hecho deliberadamente por dos motivos. Primero, por enunciar un concepto sintético que contenga los dos con los que se trabaja (religiosidad y espiritualidad), es decir, por economía del lenguaje (por fines prácticos). Segundo, porque los propios sujetos ya han elaborado una ‘categoría natural’ llamada ‘espiritualidad’. Sin embargo, en todo el texto, al referirnos a la ‘espiritualidad red’, nos referimos al proceso que se gesta en la religiosidad con anclajes en linajes creyentes, llevadas a cabo en rituales colectivos, que conlleva a la espiritualidad experimentada individualmente en los sujetos.

Pero, ¿porque llamarla “espiritualidad red”?

Parto de la idea propuesta por Cristina Gutiérrez, quien citando a Michael York afirma que “el delimitado ámbito socio-religioso contemporáneo ha dejado de coincidir con las categorías tradicionales que son las iglesias, los cultos o las sectas. La forma tipo de la religiosidad actual es la red” (Gutiérrez, 2008: 363).

Observo en nuestro caso, que estas espiritualidades se están conformando no de manera ‘tradicional’, en una iglesia de piedra y madera, bajo la dirección de un solo dirigente, o siguiendo una sola tradición, un solo dogma, sino que más bien en el flujo de informaciones y

de tradiciones y sujetos, se dan los flujos e intercambios entre sujetos y grupos en búsqueda de espiritualidades distintas a las acostumbradas, también llamadas *new-age*, espiritualidades alternativas, nuevos movimientos religiosos o “movimientos espirituales” (Gutiérrez, 1996: 33). Los movimientos *new-age* se “definen como una red de movimientos espirituales conformados por pequeños grupos autónomos carentes de un liderazgo único, pero con una orientación común: la búsqueda de la transformación individual para colaborar con el advenimiento de una nueva utopía de proporciones cósmicas” (Gutiérrez, 1996: 11). Esto es, la búsqueda de espiritualidades holísticas, la medicina alternativa, el ecologismo, etcétera. Dice Cristina Gutiérrez que los nuevos movimientos religiosos se conforman con “la apropiación de las nuevas influencias culturales en respuesta a las características de la sociedad en cuestión” (op. cit. p. 15) esto es, tomando elementos de distintas culturas en contraste a la cultura de pertenencia, en estos casos, la cultura occidental. De la misma manera, Gutiérrez asegura que estos movimientos “se encuentran lejos de formar un cuerpo homogéneo” y que más bien su éxito “constituye una prueba de su correspondencia actual con las necesidades individuales y sociales de una región específica y de grupos sociales específicos” (op. cit. pp. 15, 16). Aquí es importante resaltar que estos movimientos y espiritualidades se dan de manera desarticulada, pero que a su vez componen una red de movimientos, heterogéneos pero al fin ligados por esas utopías a realizar, las conciencias cósmicas, las hermandades, el equilibrio con la naturaleza, etc.

Estas espiritualidades se dan de distintas maneras, sin embargo, la manera en la que hoy en día suceden con más regularidad es a través de los tránsitos de dichos sujetos dentro de una red de prácticas y practicantes. Así, es posible pensarse en estos nuevos movimientos religiosos como una red de redes, donde el *new-age* es una red, compuesta por algunos circuitos, pero que se interconecta con otras espiritualidades, con otras redes, entre ellas las espiritualidades neo-indias, africanistas, orientalistas, etc.

Es necesario permitirnos pensar en un amplio espectro de posibilidades de los sujetos y sus trayectorias de buscadores espirituales. Como se menciona en el proyecto de “Transnacionalización y relocalización de las religiones indo y afro americanas” (2008), los sujetos tienen trayectorias y legados “reconocidos y negados” (Argyriadis y de la Torre, 2008: 24), los cuales se han formado por distintas circunstancias, entre ellas la movilidad y capacidad personal de los sujetos para elegir entre las opciones en un mercado de ofertas espirituales, y así configurar una identidad a manera de *bricolage*, entendiendo también, que buena parte de ello se encuentra enclavado en una búsqueda de experiencias místico-espirituales “auténticas”,

“ancestrales” o “puras” (Argyriadis y De la Torre, op. cit. p. 13) en este caso, relacionadas con la espiritualidad neoindia.

Los actores de la espiritualidad son sujetos individuales que poseen independencia y movilidad, pero para entender las maneras en que se desenvuelven los actores, es importante reconocer los conceptos de itinerario y circuito que propone Magnani:

“(los itinerarios son) rutas individuales a partir de la totalidad de la oferta, un sintagma particular, que permite identificar tipos de usuarios de espacios, productos, prácticas. Por su parte, el circuito se define como un padrón de la distribución y articulación de establecimientos que permiten el ejercicio de solidaridad por parte de usuarios habituales, que no supone necesariamente contigüidad espacial, pero sí una articulación por prácticas típicas” (Magnani, 2008, citado en: Argyriadis y De la Torre, op. cit. p. 38).

Entonces, los trayectos o itinerarios son aquellas rutas o caminos transitados por los actores, donde se inscriben como consumidores o practicantes de algún tipo de rituales, en este caso de prácticas espirituales indígenas, y que en algunos casos también de los orientalismos, el esoterismo, etc. Estas rutas son elegidas por dichos actores de entre la totalidad de la oferta existente, lo que implica que el sujeto en cuestión decide las rutas que le parezcan más cómodas, idóneas, atractivas, etc. Por otro lado, el circuito nos permite identificar esas rutas debido a la tipología de las mismas, lo que nos lleva a pensar que los circuitos son trazados por los itinerarios de los sujetos, y que de alguna manera los circuitos interconectan esas prácticas, abren caminos, y permiten observar cómo están trazadas las conexiones en la red, es decir, los tránsitos de los sujetos trazan rutas que transitan ellos, y que bien pueden ser transitadas por otros. De esta manera es posible llegar al concepto de red.

El concepto de Red contribuye aquí, como con Argyriadis y De la Torre a “atender no sólo los enlaces entre personas y grupos, sino también las conexiones entre los enlaces mismos”, y lo que sucede entre los “nudos”, les afectará a nudos adyacentes, lo que puede hacer crecer la red o modificar los tipos de relaciones entre nudos (op. cit. p. 19). Es decir, permite localizar y observar las relaciones de sujetos y de grupos: entre sujetos y sujetos, entre grupos y grupos y entre grupos y sujetos; así como observar los enlaces y sus tipos.

Me baso así, en la idea de la conformación de espiritualidades con base en el tránsito de sujetos por distintas rutas o circuitos de una red de diversas prácticas espirituales, y que con base en los distintos circuitos y nodos (ya sean nudos rituales o grupos nodo), estos sujetos recrean sus espiritualidades con base en sus experiencias espirituales propiciadas por la red de prácticas y practicantes, y a su vez identidades híbridas o eclécticas a partir de sus experiencias

y tránsitos variados. Quiero decir que la espiritualidad red responde a las maneras en las cuales los sujetos transitan por los diversos circuitos de espiritualidad alternativa para configurarse la propia a partir de un “menú creyente” personal, es decir, de una “religiosidad a la carta” (Champion, 1990; González, 2005; Galinier, 2005)³, posibilitado por una multiplicidad de opciones en una oferta espiritual en un amplio mercado mundial, donde transitan diversas corrientes de pensamiento, filosofías y prácticas rituales “alternativas”, “auténticas” o “ancestrales”(Argyriadis y De la Torre, op. cit. p. 13).

En este caso será tomada parte de una red de practicantes de espiritualidad que tomando el concepto de Galinier (2006) denominaremos como neoindia, y digo parte, reconociendo dos limitantes de mi trabajo:

1.- porque mi trabajo de reconstrucción de esta red está inserta en una red más amplia de espiritualidades “alternativas”

2.- porque esta reconstrucción se da hasta donde mis sujetos me permitieron acceder a la información.

Al ver varias de las conexiones de algunos sujetos, que a la vez conocen a más y más sujetos que tejen estas redes, pude entender que el fenómeno en cuestión es inconmensurable, por lo que me vi en la necesidad de delimitar este estudio hasta donde mi información conseguida en trabajo de campo me permitió.

¿En dónde sucede esta espiritualidad red?

Más que en un lugar físico-geográfico, se da en otras localizaciones, en otras varias arenas de la vida social, que bien van desde lo físico-geográfico, una región o localidad, pasando por las del ciberespacio, hasta darse en “linajes imaginados”, “localizaciones cósmicas” o “hermandades planetarias”. Es decir, es un fenómeno multilocalizado (De la Torre y Argyriadis, op. cit. pp. 17 y 18). La espiritualidad red tiene como punto de llegada, como anclaje, la espiritualidad de los sujetos.

En este caso particular, hablo de la “neoindianidad” como una de tantas posibilidades de los circuitos en la “espiritualidad red”. Es justo advertir que en la espiritualidad red, coexisten y se interconectan, se hibridan distintas corrientes de pensamiento y espiritualidad, mediante los distintos circuitos de la red; entre ellas, los africanismos y/o neo-africanismos, la neoindianidad, la neo-esoteria, el *new-age*, los circuitos de espiritualidades asiáticas u orientalismos, entre otras posibles. Los cruces más visibles en este caso particular, se dan más

entre la neoindianidad y el *new-age* y los orientalismos, en este caso, se tomó como inicio o punto de partida de la red un ritual considerado como “nodo”, desde donde se ilustra cómo se dispara la red.

Antes de discutir con más consistencia el fenómeno en cuestión, es justo decir que se han encontrado ya algunos factores que determinan la práctica de la “espiritualidad red”. Esta espiritualidad, como ya lo mencioné, no es algo acabado, sino algo que se construye *in continuum*. Por ello, existen factores que determinan el nivel en que los actores se insertan en la red y transitan por ella, condicionando su movilidad, es decir, el acceso a circuitos y los tránsitos por ellos según cinco factores ya identificados: procedencia (urbano o rural), tipo de actor en la red (actores nodo, actores eje y actores secundarios), tipo de actor en el grupo (se refiere al nivel de participación en los grupos a los que pertenece y al nivel de responsabilidad en el grupo), nivel socio-económico y capital cultural (con capital cultural no me refiero al concepto acabado de Bourdieu, sino al nivel de escolaridad, idiomas que habla, relaciones en la red, etcétera). Estos cinco factores identificados son los condicionantes de la movilidad, y por lo tanto del tipo de sujeto que se conforma en la “espiritualidad red”.

1.2 La neo-indianidad más allá de la neo-mexicanidad

A partir de la década de los años 50 del siglo XX, en México comenzaron darse fenómenos de un intento de rescate de las tradiciones indígenas de nuestro país, un rescate que pretendía reinstaurar los valores de la antigua confederación de Anáhuac como modelo de estado, este fenómeno es conocido como mexicanidad. Esta mexicanidad, no tomó tanto en cuenta a las culturas indígenas vivas que aún perviven en el país, sino que elaboró una tendencia idealizada de un pasado remoto, anclado en el antiguo imperio azteca, y de ahí que pretendiera reinstaurar los valores del antiguo Anáhuac. El grupo encargado de esta labor era el Movimiento Confederado Restaurador de la Cultura de Anáhuac. Sin embargo, en su desarrollo y vida, no terminó de lograr su cometido, su objetivo que más que hacer crecer a las culturas indígenas del país aun vivas, pretendía exhumar los restos de un imperio caído y desaparecido cinco siglos atrás. Al pasar el tiempo, este movimiento comenzó a dar un giro de lo político a las arenas de lo espiritual, fusionándose con las danzas conchero-aztecas (De la Torre, et al. 2008 y González, 1996) y con el *new-age* (De la Peña, 2002), lo que propició un nuevo fenómeno en nuestro país: la neo-mexicanidad.

A grandes rasgos, a esta neo-mexicanidad la “representan diversos grupos, entre los cuales predomina un discurso indianista abstracto, más esotérico y espiritualista y menos

político, más cosmopolita que xenófobo, y que no es ajeno a las doctrinas de la *new age*” (De la Peña, 2002: 15). Éste es un discurso *ad-hoc* con las filosofías milenaristas y las posturas holísticas del *new age*.

Esta segunda mexicanidad es influenciada en gran medida por Antonio Velasco Piña y todo lo que desbordó con sus libros *Regina* y *La mujer dormida debe dar a luz*, incluso la gran movilización de gente alrededor de su autor desde 1988 —con sus libros tomados como inspiración en la neo-mexicanidad— (De la Peña, 2001: 104 y 105) y que también permitió tender un puente entre el budismo tibetano y la mexicanidad. Es también inspirada por la idea del “chamanismo” reflejado en los libros de Carlos Castaneda, y la idea de la sabiduría y el conocimiento de los mundos espirituales y no visibles conocidos por los chamanes.

La neo-mexicanidad trata de una serie de grupos y sujetos que pretenden vivir una espiritualidad basada en prácticas indígenas (sobre todo de las etnias más conocidas del México antiguo), y en llevar a cabo en sus vidas las filosofías indígenas, mezcladas con discursos orientalistas y *new-age*, como el respeto a la naturaleza y a los animales, la práctica de las conciencias cósmicas, el manejo de energías y chakras, entre otras. Esto ha dado pie a una serie de manifestaciones sumamente diversas, que a final de cuentas, caen como diría Francisco de la Peña en el “deseo de asumir y vivir conscientemente una identidad india” (De la Peña, 2002: 13).

Sin embargo, desde la década de los años 80, se han vivido procesos de translocalización y transnacionalización⁴ de diversas ceremonias indígenas por diversos motivos (de globalización de las tecnologías y medios de comunicación), así como resultado de intercambios entre jefes nativos y buscadores espirituales, buscando entablar relaciones y continuar los debates sobre la conquista europea, en los albores del 5to centenario del descubrimiento de América. En el caso de México, al suceder estos procesos, las prácticas de quienes se encontraban inmersos en estas búsquedas, es decir, los neo-mexicanos, comenzaron también a practicar estas diversas ceremonias provenientes de otras latitudes (como de los indígenas del amazonas y de los nativos lakotas), lo que permitió una gama de posibilidades de prácticas espirituales aún más amplias, por lo que en la actualidad y en particular en este estudio, considero que no se habla sólo de neo mexicanidad, sino como lo apunta Jacques Galinier (2005 y 2006), también de neoindianidad.

Galinier enuncia que los “neoindios” procesan “ideologías desconcertantes, en nombre de una supuesta ‘autenticidad’ local, motor de una etnogénesis fantaseada” (2005: 1), es decir,

⁴ Estos fenómenos se enuncian aquí sólo para ilustrar una serie de sucesos que han provocado las fusiones de distintas tradiciones, sin embargo, este trabajo no discutirá dichos procesos.

parte del fenómeno es que estos ‘nuevos indios’, son regularmente actores urbanos y no procedentes de comunidades de origen (indígenas), que han elaborado una génesis de su movimiento de forma fantaseada, o incluso, idealizada de un pasado mítico, como diría el propio de la Peña (2002). Según Galinier, existen por lo menos dos dimensiones que nos ayudan a entender la diferencia entre los “indios de a veras”⁵ y los neo-indios. La primera distinción es que para los neo-indios, su identidad es elegida, es una representación, una identidad a la carta; mientras que para los indígenas, su identidad es no consciente y no elegida, sino heredada (Galinier, 2005: 6). De esta manera entendemos que los neo-indios son estos sujetos que reelaboran sus identidades a partir de elecciones conscientes de elementos indígenas en sus vidas. Esto puede explicarse a partir del planteamiento de Margaret Mead (2002) sobre las identidades prefigurativas y posfigurativas.

Cuando Mead habla de cultura e identidad “postfigurativa” (Mead, 2002), se refiere a las sociedades tradicionales, que tenían (o tienen) formas culturales más estables y que postfiguraban o marcaban las formas culturales e identitarias de maneras más estables para sus pertenecientes y a futuro. Aquí los abuelos eran los sujetos con mayor conocimiento y autoridad. En este tipo de identidad, las pautas estaban marcadas por rasgos culturales heredados o impuestos, como la familia de cazadores, peleteros, zapateos, armeros, etcétera. Son identidades generalmente impuestas con pocas o nulas posibilidades de cambio. Mead se refiera a esta como “el pasado” (op. cit. p. 33). En este caso hablamos de los indígenas que viven en sus comunidades en las que perviven sus tradiciones y herencias.

Por el contrario, Mead dice de la cultura e identidad “prefigurativa” (Mead, 2002), que ésta es en la que no se reconoce –por poco o nulo contacto– a los ancestros. Esta cultura representa la multiplicidad de opciones culturales –así como políticas, laborales, etcétera– a las que pueden acceder los nuevos jóvenes, donde la incertidumbre reina, pero que la misma era –*nueva era*, llamada por Mead, y que considero que se refiere a la era de la información– provee un poco de certidumbre sobre la misma incertidumbre, un ejemplo de ello es la latente destrucción de los sistemas ecológicos y del hombre mismo. En esta cultura se da el reconocimiento del sí mismo, siempre con un aura de constante cambio y adaptación cultural. Aquí es donde se puede elegir una identidad ‘a granel’. Al no tener referentes identitarios fijos, estables, o que puedan marcar la pauta cultural a seguir a largo plazo, se considera que la

⁵ En este trabajo no pretendo hablar de indígenas en el sentido étnico o racial, sino que se habla de practicantes de ceremonias de distintos tipos que bien pueden ser o no indígenas. No pretendo enclavarme en discusiones sobre etnicidad, por lo que su discusión no nos compete. Los referentes a lo indígena, lo indio, o en todo caso, neoindio tratan sobre prácticas rituales y no sobre cuestiones raciales.

identidad puede cambiar constantemente e intentar asirse prácticamente de cualquier manifestación cultural. En este caso, las identidades tienen un amplio grado de libertad, pudiendo configurarse al gusto de quien la use. Mead se refiere a esta como “el futuro” (que en nuestro caso, ya es el presente) (op. cit. p. 95). Este es el caso de los neo-indios, que toman distintos rasgos de distintos lugares o tradiciones para configurar identidades en constante cambio.

Ahora bien, de esa dimensión consciente o “prefigurativa” de los neo-indios, debe apuntarse algo importante. La dimensión consciente, posibilitadora de elección es la que permite que los sujetos se inserten en este circuito, es decir, es en este momento, o en el momento de la elección del sujeto buscador, cuando la neoindianidad se convierte en una opción, en una oferta llamativa de la espiritualidad alternativa, que por sus características es o no elegida. Aquí entra en juego una de las características de la neoindianidad: la idealización del indio.

Los grupos neo-indios han idealizado “lo indio”, y considero que ha sido de una manera ultrapositiva, añadiéndole características que en la realidad no pertenecen a “lo indio”. Es importante rescatar que pensar al indio como “representación” del imaginario, implica hacer una selección de características que se prefieren, como aquello del “indio místico”, “chamánico” y “espiritual”, “cósmico”, “benigno”, en armonía con la naturaleza; y que en dicha idealización se rechazan, minimizan o ignoran características como la pobreza en la que viven muchos de los pueblos o comunidades indígenas, así como del analfabetismo, o el incesto y el machismo. Considero que dicha idealización juega un papel de suma importancia para que los sujetos se inserten en estos circuitos.

Volviendo con la definición, Galinier plantea que esta neoindianidad está íntimamente ligada a los movimientos *new-age*, lo que en parte, me hace pensar que aunque en estos grupos se pretende una cierta “pureza”, lo que realmente sucede, es una suerte de bricolaje y de paradoja, una mezcla, un híbrido a partir de retazos tomados de distintas fuentes y tradiciones rituales y filosóficas.

Galinier menciona que el adjetivo correcto para designar a los nativos es “indígena” y no “indio”, ya que este último ha tenido una carga peyorativa. Sin embargo, para este nuevo fenómeno, no menciona que haya un problema para designarlos con el adjetivo neo-INDIO. Dado que el mismo Galinier menciona que estos sujetos neo-indios, no son indígenas (uno de

los rasgos de los indígenas, según Galinier, es hablar una lengua indígena. Galinier, 2006: 19). Nuestro autor dice que este fenómeno tampoco es indigenista, dado que no es un movimiento político en pro de los indígenas, ni es indígena, dado sus características urbanas, ideológicas y ritualistas, y de apropiación simbólica del pasado (op. cit. p. 19). Este mismo planteamiento apoya la idea de que los neoindios pueden ser la “población testimonio” o los indígenas de “a de veras” (indígenas que se insertan en estas dinámicas, por ejemplo, en la mexicanidad), la nueva población, es decir, en este caso los mexicanos urbanos y también los europeos en esa búsqueda de las raíces indígenas perdidas y todos los fenómenos adyacentes (rituales, estudio de filosofías y lenguas indígenas, etc.) ⁶ (op. cit. pp. 21 y 22). La neoindianidad es una comunidad con límites difusos, poco cohesionada, que es más bien ritual o ritualizadota (dado que gran parte de los intereses de estos grupos se centra en los rituales, es decir, que los rituales son de las actividades más importantes de estos grupos), que parece más bien un “dogma elástico” en contraste a las prácticas establecidas o institucionalizadas, y que se informa e instruye por los medios de comunicación, investigaciones antropológicas, históricas, etc. (op.cit. p.24) y representa, según el mismo Galinier, “el inicio de una nueva concepción del mundo” (op.cit. p. 25).⁷

Ahora, ¿por qué he elegido hablar en términos de neo-indianidad y no de neo-mexicanidad?

Porque el termino neoindianidad, Galinier también lo aplica al caso peruano, con sus especificidades, y además, entonces dicho concepto me da para pensar en estos nuevos tránsitos, en las deslocalizaciones y relocalizaciones que no tienen que ver sólo con el pasado mítico de las grandes etnias de México, sino con aquellas prácticas espirituales de etnias de otros países del continente americano que comienzan a practicarse y enraizarse en nuevos contextos (como en Jalisco) (De la Torre y Argyriadis, 2008: 20), y a ser practicado por nuevos sujetos. Es decir, hablar de neoindianidad me permite pensar en la práctica de cualquier ritual que provenga de cualquier etnia indígena del continente americano, llevada a cabo por estos neoindios, es decir, por estos buscadores de la espiritualidad indígena y no sólo en lo que correspondía a la neo-mexicanidad. Y este concepto, como pretendo emplearlo, tiene su correlación con la realidad. Como ejemplo (que no será mi caso de estudio), en Jalisco, y en particular en la ciudad de Guadalajara, hay grupos de practicantes que llevan a cabo rituales de diversos orígenes, que ya no son necesariamente aztecas, y que tienen gran impacto. Un caso

⁶ Este planteamiento es mucho más extenso hablando de cuestiones de turismo místico, sin embargo, ese es un fenómeno que no nos compete.

⁷ Traducciones de Louise Waridel y Aldo Arias

es el grupo llamado “Temascal cóndor-águila” y su organización “Raíces de la tierra”, quienes llevan a cabo tanto ceremonias de búsqueda de visión de los nativos norteamericanos, como sanaciones de “Kambó” originarias del Amazonas.

Hasta el momento se ha mencionado un par de veces la identidad, pero ¿cómo se inserta este concepto en el análisis?

1.3 ¿Identidad o experiencias de identidad?

En el caso de la neoindianidad, tomada como ejemplo de los distintos circuitos en la red de espiritualidades alternativas, hablamos de dos fenómenos propiciados por la “espiritualidad red” que son distintos pero que se corresponden.

En primer lugar, partimos de la definición de identidad brindada por Gilberto Giménez, quien afirma que “*la identidad se predica en sentido propio de los sujetos individuales dotados de conciencia y psicología propia, sólo por analogía de los actores colectivos*” (Giménez: 2007, 60) y que “*si asumimos el punto de vista de los actores individuales, la identidad puede definirse como un proceso subjetivo (y frecuentemente autorreflexivo) por el que los sujetos definen su diferencia de otros sujetos (y de su entorno social) mediante la autoasignación de un repertorio de atributos culturales frecuentemente valorizados y relativamente estables en el tiempo*” (Giménez: 2007, 61). Esto último, garantiza que la identidad no es un atributo acabado, sino que está siempre en función del reconocimiento de los demás sujetos sociales que se encuentran a su alrededor, así la identidad “se manifiesta en y por la interacción y la comunicación social” (op. cit. p. 61).

De esta forma, la identidad es un concepto que permite observar y entender cómo es que los sujetos son conscientes de sí mismos, que son autorreflexivos y sobre todo pueden diferenciarse de otros sujetos mediante algunas características y “atributos culturales” que les son propios, atributos estables, perdurables. Pero no sólo la identidad permite definirse frente a los demás, la identidad también permite que observemos lo que los sujetos dicen de sí mismos.

Ralph Turner dice que “la concepción de sí mismo está conformada en mayor medida por lo que la persona desea ser o trata de ser” (Turner, 1968: 25), esto nos afirma que esa concepción de sí, es un plan, un proyecto en el que el sujeto intenta cumplir con una meta: ser algo, ser alguien, ya sea profesor, albañil, un guía espiritual, etcétera. Esta concepción de sí mismo, encuentra sustento en determinados valores y metas o aspiraciones, Turner afirma que “la concepción de sí comienza con valores y aspiraciones y posteriormente sigue siendo representada en términos de valores y aspiraciones” (op. cit. p. 25). Quiere decir, que los

sujetos están empapados de sueños, esperanzas, valores, aspiraciones, planes y uno o varios “querer ser” en sus vidas personales. De esta manera, en este caso los “neo-indios” poseen ciertos atributos culturales, que bien pueden ser la práctica de danzas autóctonas, la creencia en ciertas deidades, la práctica de rituales varios, el estudio de filosofías nativas, entre otras. Se diferencian de otros grupos como los practicantes del catolicismo o el judaísmo; y además tienen sus propios valores y perspectivas, sus planes como sujetos, su deseo de vivir experiencias espirituales indígenas, el “tratar de ser” lo más parecidos a esos indígenas imaginados o deseados. Giménez asegura que la identidad podemos encontrarla como “distinguiabilidad” en diferencias un poco más evidentes entre sujetos, diferencias como marcas corporales, tatuajes, la ropa que se usa o el “estilo” que pretende hacer visible, etcétera; así la identidad podemos entenderla por medio de la “distinguiabilidad”. Entonces, la identidad es diferenciadora, reflexiva, valorativa, y también entendamos que es cultural. Con lo de cultural se refiere a que “el concepto de identidad es inseparable de la idea de cultura, debido a que las identidades sólo pueden formarse a partir de las diferentes culturas y subculturas a las que se pertenece o en las que se participa” (Giménez, 2007: 54).

Los neoindios poseen distinguiabilidad de otras formas culturales al tener concepciones y actividades propias, como una serie de prácticas culturales diferenciadas y diferenciadoras. El estilo, la manera de vestir, pensar, actuar, incluso, en el caso de los practicantes de la Danza del Sol, la diferencia es considerable, al tener una marca corporal de por vida, marca adquirida en la ceremonia de Danza del Sol. En cuanto al estilo, en general puede avisarse en los momentos rituales la parafernalia correspondiente con el uso de collares de cuentas o piedras semi-preciosas como el jade, la turquesa y el ámbar, además de collares de hueso y garras de animales como osos o águilas –típicos de apaches, navajos y sioux–; el uso de botas y zapatos de piel –del mismo tipo y de las mismas tribus–, el uso de tocados con plumas de aves rapaces –sobre todo de águila, halcón y pavo salvaje–, el cabello largo tanto en hombres como en mujeres –a la altura de la media espalda–, entre otras posibles características. Estas características pueden darse en diferentes combinaciones y en distintos momentos, no sólo en los rituales sino también en la vida cotidiana⁸. Según la propuesta de Mead (2002), el tipo de identidad de los neoindios será “prefigurativa”, al no tener presentes a sus antepasados, y de esta forma generar teorías (fantaseadas) de lo que eran, y así, llevarlas a cabo como manifestaciones de identidad. En esa búsqueda, los sujetos neo-indios han hecho un *bricolaje* de distintas manifestaciones filosóficas, rituales, y parafernáticas de lo que se entiende por indio.

⁸ Recordemos aquí la discusión sobre la diferencia entre indígenas y neoindios a partir de los conceptos de Mead (2002) de identidades “postfigurativas” y “prefigurativas”.

Es de estas maneras como se representa la identidad de estos sujetos.

Sin embargo, este fenómeno, la “espiritualidad red” y los circuitos neo-indios nos hablan de algo que difiere de la identidad como algo acabado. Los sujetos son depositarios de “experiencias de identidad”. Rodrigo Díaz Cruz discute que existe un problema de discusión e interpretación sobre las identidades colectivas, y la diferencia que hay en los grupos entre “asumirse como unidad y ser una unidad” (Díaz Cruz, 1993: 64). Menciona que el problema de las identidades colectivas radica en la reificación de las mismas, y que parecen ser más una ilusión, o una serie de acciones para conseguir fines colectivizados que en realidad una especie de conciencia realmente colectivizada. Así, piensa más en los sujetos particulares. Dice el mismo autor que “los procesos conformadores de identidad están hechos de las negociaciones, las expectativas, del planteamiento de ciertas interrogantes, de la evaluación crítica de los recursos culturales propios y ajenos, de la concepción de un futuro compartido” (Ibíd.). Pero entonces, ¿Cuál es el lugar o el momento de compartir las experiencias de identidad entre los sujetos?

Apelo, interpretando a Díaz, que podemos ver esto en los actos de identidad y las experiencias de identidad en los sujetos, dado que estos actos y experiencias “son vividos y reflexionados subjetivamente” (op. cit. p. 66). Díaz confiesa que el planteamiento del concepto mismo de “experiencia” puede ser bastante confuso, sin embargo, sale del embrollo cuando dice que “cada experiencia que narramos o que escuchamos narrar es un episodio de una historia posible; una forma de resaltar nuestra singularidad a través de medios intersubjetivos y muchas veces típicos” (op. cit p. 67). La experiencia personal de los sujetos, compartida en un espacio y en una acción grupal, es la que nos puede dar pauta para entender la identidad de los sujetos, a partir de dicha experiencia colectiva, compartida quizá —y más allá de un espacio físico determinado— en sistemas simbólicos, ideologías, rituales, etcétera. Díaz Cruz propone —retomando a Víctor Turner— un espacio que él llama “más o menos acotable para ver estas experiencias, son ‘los dramas sociales’” (op. cit. p. 70). Sin entrar mucho en detalle sobre esta teoría de los dramas sociales —que no tomaré en esta investigación— mencionaré que entendemos que son una especie de puesta en escena, donde se personifica una relación o relaciones entre individuos, donde actúan para representar una estructura política, un juego de roles y posiciones, el honor, la ideología, los valores y creencias, etcétera. Un ejemplo serían las ceremonias indígenas, donde entran los valores y hay una estructura marcada, es decir, hay un dirigente, los ayudantes y los demás participantes (básicamente). En estas ceremonias, se ponen en juego, valores y creencias, y están hechas con un fin determinado, ya sea, ofrendar, rezar,

sanar, etcétera. Quienes participan ahí, pueden vivir el mismo acto –la ceremonia– con diferente experiencia personal y diferente perspectiva. Si pensamos que, por ejemplo una ceremonia funcionaría como un “drama social”, mediante el cual los sujetos alcanzan a identificarse entre ellos por haber vivido una experiencia “fuerte” o “significativa” emocional y espiritualmente hablando, en ese caso, la ceremonia sería una proveedora de esas experiencias significativas para los sujetos⁹.

De esta manera puedo apuntar lo siguiente: en el caso de los neoindios la identidad y la identificación o las experiencias de identidad se dan en dos distintos momentos.

Las experiencias de identidad se viven en los rituales, como prácticas significativas vividas por los sujetos en contextos determinados, es decir, en dichos rituales y compartidos con los sujetos practicantes. Con ellos se da la identificación, y a la vez se da una identificación con el ritual y la tradición (o linaje creyente) de la cual se desprende al sentir como significativa dicha experiencia mística, es decir, la asimila, la adopta como suya, de ahí la identificación. Los sujetos se sienten identificados al vivir una experiencia similar con otros, incluso, como ejemplo hipotético, diré que puede darse que en un temascal, un sujeto expone una situación personal dolorosa, que es escuchada por los demás; de entre esos sujetos, hay quienes pasaron por algo parecido en otro momento de su vida, y ahí se da una identificación que bien puede desembocar en un consejo, o incluso en una amistad o hermandad ceremonial.

Como identidad se apela a lo perdurable, como Giménez habla de los atributos culturales valorizados constantemente y perdurables en el tiempo (Giménez, 2007: 61); es decir, ese deseo de asumirse como indígena, de intentar vivir como indígena, o tener al indígena imaginado como proyecto de vida a realizar. Identidad como aquellos planes y percepciones de sí mismo y de lo que se desea ser en “sí mismo” (Turner, 1968: 25), ese deseo perdurable de asumirse como parte de esa espiritualidad relacionada con lo indígena.

1.4 Ritual nodo

Clifford Geertz menciona que los rituales “es donde los estados anímicos y motivaciones que los símbolos sagrados suscitan en los hombres, y donde las concepciones generales del orden

⁹ Es necesario recalcar que el ritual no será tomado en este estudio como un drama social, sino como un nodo de red. La perspectiva es distinta, sin embargo, en este apartado se tomó como el mismo Díaz Cruz lo retoma, para poder explicar qué se entiende por “experiencia de identidad”. También será tomado el ritual como Víctor Turner lo define: “una conducta prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas” (Turner, 1980: 21)

de la existencia que ellos formulan para los hombres se encuentran y refuerzan unos a otros” (Geertz, 1987: 107).

Por su parte, Victor Turner define los rituales como “una conducta prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas” (Turner, 1980: 21). También Turner afirma que las celebraciones rituales son “fases específicas de los procesos sociales por los que los grupos llegaban a ajustarse a sus cambios internos, y a adaptarse al medio ambiente.” (Turner, 1980: 22). Lo anterior nos ayuda a entender plenamente lo que es un ritual. Primero, el ritual es entendido como un *ethos* (como un comportamiento) que no entra en la cotidianidad o rutina pautada por las actividades económicas o tecnológicas, como comprar, vender, cazar —cazar no como actividad de subsistencia, pero sí como ritual de iniciación—, construir casas, fabricar instrumentos para diversos fines, etcétera; se refiere a las conductas fuera de lo habitual, que necesariamente están relacionadas con la creencia (y la adoración) de fuerzas supremas o místicas —hablamos aquí de deidades en general—. Es importante decir, que en el caso de los neoindios, el ritual no coadyuva tanto a ajustarse al medio ambiente como en una tribu o en una comunidad de origen, sino que funciona como proveedora de “experiencias de identidad”, y como una manera de relacionarse con fuerzas místicas y cósmicas, con la naturaleza, con lo sagrado (de ahí que los grupos neoindios sean en buena parte ritualizadores), además de funcionar como rituales de iniciación y como una ceremonia donde se comparten códigos rituales y emocionales en una comunidad (emocional).

Sin embargo, el caso tomado aquí es un ritual que no sólo es un ritual en sí mismo, sino que funge como nodo en la red que tomamos para la observación; es decir, un ritual que más allá de su ubicación geográfica, es un posibilitador o catalizador para que distintos grupos y diversos sujetos que transitan por esta red confluyan y coincidan en un lugar y tiempo (simbólico) de dicha red. Como nodo entendemos el ‘lugar’ cruce de varios circuitos, un lugar de confluencia en la red, donde confluyen y desembocan distintos sujetos y grupos, y a su vez, tienen cabida, una o distintas prácticas, de distintas tradiciones espirituales. El ritual seleccionado para este caso es la Danza del Sol que se lleva a cabo en Ajijic, Jalisco, todos los veranos a partir de 1991. Entendida la Danza del Sol como nodo, al ser un lugar, una ceremonia de confluencia de varios grupos y sujetos neoindios. Y cuando se habla de lugar, se piensa más allá de un lugar físico, como ya se mencionó al principio de este texto, se piensa más bien como un lugar simbólico de confluencia.

A este ritual asisten anualmente grupos de distintas parte de México, y en ocasiones de la reservación Lakota de Pine Ridge. Esto es muestra de ese punto de confluencia entre distintos grupos y sujetos. Este ritual es auspiciado por un grupo de neoindianidad llamado Axixik Temascalpul-li, de donde surgen varios sujetos que realizan la Danza del Sol, y que además son quienes llevan a cabo los cantos de la danza y se encargan de la logística de dicha ceremonia. En este caso, Axixik Temascalpul-li se toma como un grupo más que confluye en dicho ritual, y como el posibilitador, mas no como el lugar físico o grupal donde reside la Danza del Sol; y Ajijic como la ubicación geográfica, que aunque goza del gusto de los practicantes, bien podría ser en otra ubicación territorial.

1.5 Caso de estudio

Como ya lo apunté brevemente, para este estudio se tomó la Danza del Sol de Ajijic, sus sujetos practicantes, y la red de danzantes en torno a la ceremonia de Ajijic, que provienen de distintos lugares y confluyen en ella.

Elegí esta ceremonia, sujetos y red por las siguientes circunstancias:

Primero: el grupo que posibilita que se realice la Danza del Sol de Ajijic (Axixik Temascalpul-li) es de los grupos de neo-indios que tienen más tiempo en Jalisco (el grupo que la lleva a cabo tiene poco más de 20 años consolidados como tal), esto quiere decir que es uno de los grupos de búsqueda espiritual indígena con más tiempo en el occidente del país (en comparación con otros grupos de los que se tiene conocimiento).

Segundo: a diferencia de los demás grupos de ceremonias de las que hasta el momento tengo conocimiento que se realizan en Jalisco (túpis, temascales, tomas de ayahuasca y búsqueda de visión), este grupo lleva a cabo la Danza del Sol de Ajijic, y ésta es la única que se lleva a cabo en el estado de Jalisco. Este grupo lleva a cabo también otras ceremonias como la búsqueda de visión, el temascal (baño de vapor ritual), el “amarre de tilma” (boda) y la “siembra de nombre” (bautizo); sin embargo parecen dar más importancia a la Danza del Sol, dado que se habla mucho de esta ceremonia, y en menor medida de sus otras actividades rituales, es así que me pareció que esta ceremonia goza de singularidad e importancia.

Tercero: a partir de mi experiencia personal, es decir, de mi camino personal en manifestaciones similares, y mi amistad con algunos danzantes del sol, consideré que estas ceremonias, y en particular la Danza del Sol, son un punto de confluencia de diversos actores sociales, tanto de “buscadores espirituales alternativos”, como de sujetos con perspectivas identitarias esencialistas (quienes se encuentran en la búsqueda de la pureza de las tradiciones

indígenas, ya sean mexicas o lakotas), así como de sujetos con perspectivas identitarias de tipo más hibridistas (o eclécticos) en Jalisco, además de ser un sitio nodo¹⁰ de red donde sujetos de otras latitudes han confluído para realizar dichos rituales.

De esa manera, fue necesario tomar a los participantes de este ritual, a los danzantes del sol, con la finalidad de conocer su experiencia, sus perspectivas y sus tránsitos en la red de practicantes de la espiritualidad neo-india en red.

Con base en lo anterior, planteo la siguiente hipótesis:

La neoindianidad se ha dado por distintos tránsitos de rituales y sujetos, que han reappropriado dichos rituales. Así, los tránsitos de estos sujetos por diversos circuitos de ofertas espirituales (en este caso neoindios) han hecho posible la creación de una espiritualidad red (es decir, una espiritualidad basada y generada en los tránsitos por la red), que de la misma manera, dan pie a diversas identidades que se gestan en el seno de dicha red de practicantes y prácticas.

Entonces supuse que las identidades que se generan a partir de esta “espiritualidad red” no son homogéneas, dado que los tránsitos de cada sujeto son diferentes e individuales y que por lo mismo, las posibilidades de crear una identidad son tantas como ofertas posibles. También supuse que estas identidades no son ya dadas e inmodificables, sino que por el contrario, al seguir los sujetos en tránsito, sus identidades se siguen moldeando.

Así vislumbré que están presentes cinco factores que determinan la movilidad de los sujetos, lo que permite que mediante la combinación de dichos factores, se den distintos tipos de sujetos, de identidades y de su “espiritualidad red”.

Sospeché también que existen distintos tipos de sujetos, con esas distintas posibilidades de identidades mencionadas, que de la misma manera, poseen espiritualidades diversas.

De esta forma mis objetivos fueron:

1. Descubrir las identidades y tipos de actores que se gestan en el seno de este ritual y esta red
2. Descubrir si en este proceso sólo se dan identidades individuales, o si por el contrario, surgen identidades grupales o comunidades emocionales

¹⁰ Entendido dentro de la teoría de redes como una interconexión entre diversas fuentes o caminos por los cuales los sujetos transitan en una red, en este caso, en una red de practicantes de la espiritualidad neo-india. Entendiendo ‘sitio nodo’ como el lugar simbólico donde sucede dicha interconexión.

3. Descubrir y explicar cómo se construye la espiritualidad red en los danzantes del sol de Ajijic
4. Explicar cómo esa espiritualidad red propicia nuevas y diversas identidades
5. Explicar cómo la Danza del Sol de Ajijic funciona como un nodo en esta red, más no un nodo simple, ya que considero que la Danza del Sol de Ajijic es más bien un lugar simbólico que geográfico. Es decir, que este ritual es un punto de confluencia más en el plano simbólico, que físico o geográfico; que esta Danza del Sol, más que una ceremonia anclada en un lugar de la geografía de nuestro país, es un catalizador de anclajes espirituales e identitarios en los sujetos

Para llegar a lo anterior, planteo un modelo metodológico que se ajustara a las necesidades del fenómeno. Este modelo siguió (y persiguió) las perspectivas de los sujetos, en sus experiencias, en sus creencias; también en sus aspiraciones, sus valores, sus itinerarios en la red de espiritualidades alternativas y sus motivaciones para ingresar a ella. De esta manera, la metodología fue centrada en el trabajo etnográfico de primera mano, utilizando estrategias y herramientas como la observación participante en algunos de los rituales que lleva a cabo Axixik Temaskalpuli (y su filial Tunkul); la entrevista en profundidad con temas previamente seleccionados, charlas informales con los informantes y otros sujetos implicados, revisión de documentos de la agrupación y documentos hemerográficos.

En un primer momento, me acerqué con Kuauhtli Tekwani, quien es uno de los tres dirigentes de la Danza del Sol. En dicha charla informal (11 de julio de 2009), me explicó algunas generalidades de la Danza, y me otorgó su consentimiento para asistir a la ceremonia de 2009. Días después (el 30 de julio de 2009), asistí a un ensayo de danza azteca, donde dirigían Malinalkuikatl y Tenopal, los dos dirigentes faltantes. Ellos consintieron mi asistencia, sobre todo, porque un par de amigas mías, que son antiguas conocidas de ellos, fueron quienes me presentaron. Debo decir que para conseguir los permisos, me comprometí con los dirigentes a ayudar con tareas propias en la ceremonia, como cortar madera, acarrear agua, entre otras tareas de logística.

Así fue que asistí a la Danza del Sol de 2009. Un día antes de que diera inicio el ritual, sostuve una conversación con Tenopal, explicando que quería estar lo más cerca posible a los danzantes. Cuando nos adentramos en la charla sobre las labores del fuego (elemento de suma

importancia en el ritual), comenté que en el grupo ritual al que yo pertenezco me encargaba de dichas labores. Tal comentario fue un factor determinante para ganar la confianza de Tenopal, quien permitió que me encargara en un primer momento de sahumar el círculo de la danza el primer día, y apoyando en los cantos del tambor los tres días restantes de la danza de 2009. Así mismo, me confió la labor de *handy man*, para llevar recados de la zona ceremonial al campamento y viceversa.

Durante mis observaciones en las ceremonias de Danza del Sol de 2009 y 2010, logré platicar con distintos sujetos sociales, podría decir que con la mayoría de los presentes, tanto con los dirigentes, los danzantes y los demás asistentes a la ceremonia. La labor de *handy man* vino perfecta para mis fines, observar participando del ritual, acercarme a la gente, que conversaran y no se sintieran extraños al ver que yo soy también simpatizante de esa espiritualidad. Logré la cercanía con los dirigentes al tener la confianza de hacer un trabajo limpio (tanto antropológicamente como de apoyo en el ritual), sin segundas intenciones y al tener siempre una actitud abierta a la charla, a la crítica y a la retroalimentación. Y con los danzantes, quienes al sentirse en confianza, me preguntaban sobre los rituales que practico y su procedencia, cómo me había acercado a la Danza del Sol,¹¹ y al referir a mis amistades, coincidieron ser amistades de algunos danzantes. También ellos se abrieron al diálogo cuando tenían encargos, y se abrieron emocionalmente con algunas cuestiones personales, de creencias y necesidades personales en el ritual.

En el mismo tenor de la observación participante, asistí en una ocasión al temascal que realiza el mismo grupo en Ajijic (en la misma zona ceremonial).¹² En esa ocasión asistí con un amigo que es danzante del sol de Ajijic. Ahí ayude con la recolección de leña y a introducir las rocas calientes al temascal. Participé de la misma manera que todos en el ritual, y pude percatarme (más como antropólogo que como practicante del temascal) de las motivaciones de los sujetos para orar en dicha ceremonia. Un hallazgo interesante fue encontrar que los sujetos en el ritual logran llegar a un estado catártico, donde expulsan malestares emocionales. Ese recurso en muchas ocasiones coadyuva a que otros sujetos presentes en el ritual apoyen moralmente con palabras oraciones y/o cantos rituales al actor que se abre emocionalmente en dicho ritual. Esto en las más de las veces genera empatía y amistad entre los sujetos.

Otra de mis observaciones se dio el 20 de diciembre de 2009, en el ritual de *Panketzalistli*, o 'Levantamiento de estandartes'. Este es el ritual de solsticio de invierno, donde

¹¹ Aquí fue cuando comprendí por primera vez y en términos pragmáticos cómo funciona la red de espiritualidad donde se inserta la Danza del Sol.

¹² El 31 de octubre de 2009

se festeja el nacimiento de *Huitzilopóchtli* o ‘Colibrí izquierdo’. Este ritual se celebró en el paraje conocido como ‘Las piedrotas’ en el municipio de Tapalpa, Jalisco. En dicha ocasión, el grupo Tunkul (filial de Axixik Temaskalpuli) realizó distintas danzas (aztecas). Y aprovechando el ritual (esto sucede a menudo), una pareja contrajo matrimonio en una ceremonia de ‘Amarre de tilma’. Así mismo, un joven tomó su nombre náhuatl en un ritual de ‘Siembra de nombre’. Estos rituales fueron dirigidos por Tenopal.

Parte fundamental de mi trabajo etnográfico fueron las entrevistas. Realicé 12 entrevistas, de las cuales una fue sobre generalidades de la Danza del Sol. Dos más sobre la Danza del Sol en México y su legitimidad, además de tensiones entre grupos. Las nueve restantes fueron entrevistas a profundidad, que trataron desde las generalidades de los rituales que se realizan en Ajijic, las maneras en que los sujetos iniciaron su búsqueda espiritual, cómo se iniciaron en la Danza del Sol y otros rituales relacionados con la espiritualidad lakota y mexicana; sobre sus trayectorias personales en distintos circuitos de espiritualidad, sus creencias personales, sus aspiraciones espirituales, su vida cotidiana en relación con la espiritualidad neotindia, la historia de Axixik Temaskalpuli, entre otros temas.

Las entrevistas fueron la materia prima por excelencia en esta investigación, ya que permitieron acceder a información muy importante, sobre todo en el rubro de las identidades. A partir de dichas entrevistas con los sujetos, interpreté sus experiencias y expectativas, planes de vida, valores, sistemas de creencias (a partir de las resemantizaciones y apropiaciones personales), y escalas jerárquicas en el grupo, para encontrar los tipos de identidades de los sujetos. Aunado a ello, por medio de las mismas experiencias, encontré las identificaciones que se dan en los sujetos por medio de los rituales (como experiencias de identidad), y con ello describir los tipos de relaciones que se dan entre los sujetos: amistades, relaciones sólo rituales, alianzas, hermandades ceremoniales o rituales, vínculos emocionales aún en la distancia, conflictos, rompimientos, luchas por poder o hegemonía, entre otras posibles.

Para dar cuenta de las identidades de los danzantes del sol, se reconstruyeron los trayectos personales de algunos sujetos con el fin de encontrar los circuitos por donde transitan, para así descubrir cómo se construye la “espiritualidad red” de dichos sujetos. En la reconstrucción de dichos itinerarios, logré observar las maneras en que los sujetos se acercan a los nodos y grupos rituales, donde en ocasiones se detienen por lapsos de tiempo prolongados, en ocasiones solamente son un lugar de paso; en otras participan por un tiempo, se van, y después de unos años regresan, entre otras maneras en las que los sujetos circulan.

A partir de las entrevistas con los sujetos, donde contaron parte de sus vidas y su relación con esta espiritualidad, reconstruí los tránsitos de dichos actores según su movilidad. Esta con base en los factores de procedencia, tipo de actor en la red, tipo de actor en el grupo, nivel socioeconómico y capital social. Esto permitió reconocer las diferencias de los sujetos según sus tránsitos en la red, y clarificará los diferentes tipos de actores.

Se reconstruyeron los circuitos de la red, a partir de las observaciones realizadas en Danza del Sol de Ajijic los años 2009 y 2010, tomado dicho ritual como nodo, para dibujar la los alcances de dicho ritual en la red de practicantes (hasta donde fue posible). Esto con la finalidad también de ejemplificar la espiritualidad red.

Se reconstruyó históricamente la fundación del grupo Axixik Temaskalpuli mediante entrevistas y archivos de los sujetos, para mostrar el encadenamiento de sucesos que permitieron la reapropiación de la Danza del Sol en estos sujetos, y cómo esta llegó a convertirse en un “ritual nodo” en la red de espiritualidades alternativas.

CAPÍTULO II

HISTORICIDAD DE LAS PRÁCTICAS DE MEXICANIDAD Y SURGIMIENTO DE AXIXIK TEMASKALPUL-LI

Este capítulo se encarga de describir un ‘nuevo movimiento religioso’ con tendencias nativistas que ha tomado gran auge desde mediados del siglo pasado, y aún más en los últimos treinta años, me refiero al movimiento de ‘la mexicanidad’. Este capítulo explica sus características generales, y de manera particular, cómo es que la mexicanidad se vincula con movimientos nativistas norteamericanos y sus prácticas rituales, en particular con la Danza del Sol.

También reconstruye la historia del grupo cultural Axixik Temascalpul-li, agrupación dedicada al estudio de tradiciones indígenas y a la práctica de rituales tolteca-mexicas y también rituales propios de la espiritualidad lakota. Por último discute las maneras en que grupos y sujetos legitiman sus acciones y deslegitiman las de otros, generando tensiones en lo que comienza a esbozarse como una red de practicantes de espiritualidades alternativas.

2.1 La Mexicanidad

La mexicanidad es un movimiento de “reivindicación”, “renovación” y “rescate” de las tradiciones indígenas de nuestro país —sobre todo de las relacionadas con los Toltecas, aztecas y tribus afines de filiación náhuatl— que se da originalmente en México, pero que con el tiempo se ha extendido a Estados Unidos y España (De la Peña, 2001: 99). A grandes rasgos se vislumbra como una serie de grupos y sujetos preocupados por el “rescate” y apropiación de “tradiciones milenarias”, que van desde las filosofías y formas de vida, el lenguaje, las artes y ciencias, hasta la espiritualidad o las prácticas ceremoniales. La mexicanidad es un fenómeno “cultural para algunos, religioso y político para otros (...), constituye un movimiento identitario, o más aún, un conjunto de movimientos con ese carácter identitario” (de la Peña, 2002: 11), que encuentran basados en la idealización y exaltación del pasado histórico —prehispánico— de nuestro país, y de sus etnias indígenas (Ibíd.). Sin embargo, es caracterizado por su “heterogeneidad y falta de unidad” (De la Peña: 2002, 12). Aunque debo decir que su

común denominador se encuentra en el “deseo de asumir y vivir conscientemente una identidad india” (op. cit. p.13), este es el punto medular de la mexicanidad, su identificación común y su deseo en general.

Los grupos pertenecientes a la mexicanidad festejan y conmemoran distintas fechas y sucesos, que van desde los solsticios y equinoccios, el natalicio y muerte de Cuauhtémoc, la victoria militar de Cuitláhuac, las veintenas del calendario mexicano (que vendrían siendo los meses de dicho calendario), hasta la matanza de Tlatelolco y en algunos casos, la aparición de la virgen de Guadalupe-Tonantzin. En sus prácticas se encuentran también algunas ceremonias públicas que se llevan a cabo en sitios arqueológicos, o en sus alrededores, en atrios de templos, plazas, así como en otras partes como cerros, colinas, lagos, bosques, entre otros, que son considerados por ellos como “sagrados” (op. cit. p.14).

Francisco de la Peña asegura que “una gran parte de organizaciones mexicanistas reconoce en la tradición de los grupos llamados ‘concheros’ el origen más o menos lejano del nativismo mexicanista (...) Se sabe de la existencia de éstos al menos desde el siglo XVIII, aunque sus antecedentes son más antiguos(...)” (De la Peña, 2001: 99). Los danzantes concheros, son grupos de personas que practican la danza ritual sincrética indígena-católico (se presume que su origen está en el “Bajío”) que está estrechamente relacionada con la conquista política, militar y espiritual de los españoles sobre los indígenas. Sin embargo, hay varios grupos —llamados entre otras formas “neo concheros”, vinculados al *new age* y los danzantes “aztecas o mexikas” que son una vertiente más radical o esencialista— que se han desprendido de la religiosidad católica para buscar un “rescate” de lo azteca, de ahí la “aztequización” de la danza, y que ahora se conozca como “danza *mexica o chicontiquiza*” cambio dado según Francisco de la Peña, cerca de los años cincuenta del siglo XX, fecha cercana al nacimiento de los movimientos de mexicanidad (De la Peña, 2002: 67). De hecho, buena parte de este movimiento —según de la Peña— se inspira y digamos “nace” a partir de estas danzas (op. cit. p. 15).

A) La esencialización de lo Azteca: la mexicanidad radical

La primera forma que tomó la mexicanidad fue ideológica y políticamente radical. Francisco de la Peña asegura que fue “el núcleo original de la mexicanidad [como] movimiento político e ideológico (...) Se trata de una corriente muy politizada que promueve un discurso a la vez nacionalista e indianista, aztequista y radicalmente anti—occidental” (De la Peña, 2002: 15), incluso xenófoba. A esta vertiente pertenecería el MCRCA (Movimiento Confederado

Restaurador de la Cultura de Anáhuac, fundado y dirigido por Rodolfo Nieva¹ en 1959) (De la Peña, 2001: 101), y quizás algunos movimientos nacionalistas fascistas en nuestro país. El carácter altamente politizado, ultranacionalista y conservador de esta vertiente de la mexicanidad dio muestras del rumbo que en un inicio tomó este movimiento indianista y restaurador de los valores que supuestamente se practicaban en el antiguo Anáhuac.

Este primer grupo visible y de importancia de la mexicanidad surge en los años 50 del siglo XX como un movimiento etnicista, que pretendía restaurar los valores de la cultura ancestral, en particular de la cultura Anahuaca, con fines políticos y culturales en nuestro país. La organización tuvo un corte político—ideológico nacionalista y de restauración de la raza azteca como una especie de “raza dirigente” (Odena, 1984).

Lina Odena menciona que esta organización aglutinó ciudadanos insatisfechos con su sociedad, mirando el mundo como hundido en una crisis relacionada con la desigualdad social y con la pérdida de valores. Parte del cometido de esta organización se centraba en buscar una “nueva sociedad menos profana”. Esta organización tiene antecedentes en otras organizaciones de corte nacionalista, fundadas todas por el mismo personaje —Rodolfo Nieva— (Odena: 1984). Este movimiento fue integrado mayoritariamente por personas mestizas urbanas de clase media, gran parte de estos fueron profesionistas; aunque también hubo adeptos de origen indígena y/o rural, aunque esto en mínima escala (op. cit. p. 17). Las actividades² de este grupo se concentraban en dos grandes ejes:

- Actividades públicas: proselitismo, campañas políticas, reuniones sociales y rituales cívico—religiosos
- Actividades privadas: rituales religioso—esotéricos guiados por “sacerdotes autóctonos”, bautizos o “siembras de nombre”, celebración de fechas como el 13 de agosto —defensa de Tenochtitlán—, el descubrimiento de los restos de Cuauhtémoc, la “noche triste”, así como sesiones de estudio de la lengua Náhuatl, rituales en zonas arqueológicas, entre otras.

Parte de su organización se basaba en la fundación de los llamados *Kalpulis*, que eran los centros donde la gente se congregaba, allí se organizaban para sus actividades, como la enseñanza de la lengua mexicana (náhuatl), la filosofía, etc. y cada *Kalpuli* tenía su propia

¹ Nieva era abogado y periodista de la época del México pos-revolucionario, fuertemente relacionado con el PRI. Cerca de los años 50 del siglo XX, Nieva aseguró haber tenido una revelación que le indicaba restaurar la cultura del Anáhuac. Es entonces que funda el MCRCA y con ello surge el movimiento mexicanista (de la Peña: 2001, 101).

²Las actividades de este grupo en su mayoría fueron creaciones propias.

organización, guiada por un consejo (op. cit. p. 21-23), esta forma de organización pretendía llevarse a cabo como lo hacían los antiguos mexicanos.

Sin embargo, a esa primera forma que tomó la mexicanidad le faltaba mucho de lo que actualmente se practica. Parte de ello son las danzas. Yólotl González (2005) apunta que a Rodolfo Nieva “no se le ocurrió incorporar dentro de su formato —se refiere a las actividades del MCRCA— de recuperación del pasado mexicano la danza de los concheros”. Serían danzas inventadas por la hermana de Rodolfo Nieva —María del Carmen— las que se llevaron a cabo, siendo interpretadas por jovencitas también pertenecientes del MCRCA. Sería hasta 1979, una década después de la muerte de Rodolfo Nieva, que un ex perteneciente del MCRCA, José González Rodríguez, hablante nativo del náhuatl, originario de San Andrés Acapixtla en Xochimilco, cofundador del Movimiento Confederado, quien formara con su familia un grupo de danza azteca llamado “Corporación de Anáhuac” (op. cit. p. 164, 165). Sin embargo, antes de esto, otros grupos de simpatizantes de la mexicanidad habían formado grupos de danza (con un poco menos de impacto), así como un discurso bien elaborado sobre la danza conchera y el sincretismo implícito en ella —sincretismo de españoles e indígenas—; así como de una postura que tacha la conquista europea como deformadora y degeneradora de las sociedades de América. Algunos de los personajes que encarnan lo dicho son Leopoldo “Polo” Rojas Álvarez y María Anzures. “Polo” Rojas perteneció a un grupo de mexicanidad llamado *Zemanahuac Tlamachtilyan*, fundado por el periodista Miguel Ángel Mendoza KUAUHKÓATL, y apoyado por algunos ex miembros del Movimiento Confederado.

Este grupo que comenzó a mediados de la década de los setenta, y tuvo un papel destacado en el establecimiento del movimiento de la mexicanidad (González, 2005: 165). El grupo *Zemanahuac* tuvo buenas relaciones con varios grupos concheros (entre ellos, con los comandados por Andrés Segura y la ‘Nanita’ Sanabria), que de alguna manera coadyuvaban mutuamente a sus “fines” restauradores (op. cit. p. 167). Posteriormente este grupo tuvo importantes implicaciones en el desarrollo de la mexicanidad al constituirse como A.C. y hacer importantes vínculos en intercambios con nativos de Norteamérica a finales de la década de los años 70 (Mendoza, 2007: 41-57).

A raíz de que la mexicanidad incorporara este tipo de danza a sus actividades, fue que se le denominó *Chicontiquizā*³ —que según informantes de González quiere decir: salir de la

³ Según Tenopal, el significado de esta palabra es otro, en sus palabras: “No, se trata de *chicontiquizā*, “brincar, saltar aprisa”. Ver Remi Simeon “Diccionario de la lengua náhuatl”, Siglo Veintiuno, 1977, México (p. 105)”. Conversación electrónica con Tenopal, 21 de septiembre de 2010.

oscuridad—. González menciona que fue un grupo de mexicanidad radical⁴, posterior al grupo *Zemanahuac*, quienes renombraron esta danza, y que de igual forma fueron eliminando todas las características que les parecían occidentales o sincréticas. Parte de esta nueva forma de danza se dio con la adopción de la lengua náhuatl, elementos y símbolos aztecas y el cambio de mandolinas y guitarras de concha de armadillo (instrumentos sincréticos), por tambores y sonajas (instrumentos autóctonos). De la misma manera cambiaron el santo súchil (símbolo ritual conchero) —elemento indispensable en las velaciones concheras— por el símbolo azteca *nabui olin* —cuatro movimiento— (símbolo ritual azteca). Es así que la “*Chicontiquiza* se convierte entonces en una de las prácticas ‘rituales’ más importantes de los miembros de la mexicanidad” (González, 2005: 169).

Esta vertiente radical de la mexicanidad, que tuvo mucho de tendencia política, llegó a tener un partido político propio, “El partido de la mexicanidad” que por ejemplo, participó en la contienda electoral de 1988, y que sin embargo no tuvo el impacto que sus militantes esperaban. Este partido y el MCRCA después de la muerte de Nieva, perdieron fuerza, hasta quedar prácticamente desaparecieron. Al respecto es necesario apuntar que el MCRCA fue la plataforma que impulsó los posteriores y actuales movimientos de la mexicanidad. A decir de esto, es justo decir que del Movimiento Confederado surgieron líderes que actualmente son pilares de la mexicanidad. Uno de ellos es el ya nombrado Miguel Ángel Mendoza KUAUHKÓATL, líder del grupo *Zemanahuac Tlamachtilyan*, otro es el maestro rural e investigador independiente de la Toltequidad y de la Mexicanidad Arturo (el maestro) Meza Gutiérrez, y otro que sin duda es ineludible, Francisco Jiménez Sánchez TLAKAELEL.

B) La hibridación con el *new-age*: la neo-mexicanidad

La segunda forma que tomó la mexicanidad es también llamada neo-mexicanidad, y a esta la “representan diversos grupos, entre los cuales predomina un discurso indianista abstracto, más esotérico y espiritualista y menos político, más cosmopolita que xenófobo, y que no es ajeno a las doctrinas de la *new age*” (De la Peña, 2002: 15). Éste es un discurso *ad-hoc* con las filosofías milenaristas y las posturas holísticas del *new age*.

Esta segunda mexicanidad es influenciada en gran medida por Antonio Velasco Piña y todo lo que desbordó, con sus libros *Regina* y *La mujer dormida debe dar a luz*, incluso la gran movilización de gente alrededor de su autor desde 1988 —con su libros tomados como inspiración en la neo—mexicanidad— (De la Peña, 2001: 104, 105) y que también permitió

⁴ González no da el nombre de este grupo.

tender un puente entre el budismo tibetano y la mexicanidad. Esta neo-mexicanidad es también inspirada por la idea del “chamanismo” reflejado en los libros de Carlos Castaneda, y la idea de la sabiduría y el conocimiento de los mundos espirituales y no visibles conocidos por los chamanes.

Es a partir de estos sucesos que se dio una amplia proliferación de grupos de tipo *new age* y *milenaristas* dentro de la mexicanidad. Aquí debo recalcar un punto. La influencia de Velasco Piña es muy amplia, tanto como para haber tocado a la Gran Fraternidad Universal (GFU)⁵. Entendamos aquí, que la GFU ha tenido una fuerte influencia en los fenómenos indianistas en el occidente del país y de varios países en Sudamérica. Y forma parte sustancial de la red de practicantes de espiritualidad alternativa en el occidente del país.

Esta neo—mexicanidad de carácter más inclusivo y ecléctico, chamánica incluso, por su mismo carácter fraternal y universal, ha promovido que se hibriden culturas o tradiciones culturales, y que en este momento histórico se pueda acceder a tradiciones de otras latitudes. Entre estas distintas corrientes místico-culturales se encuentra el yoga, la meditación trascendental, el reiki, el hipismo y la psicodelia (incluso los movimientos de música electrónica psicodélica), el budismo, y por supuesto cualquier práctica que esté o que aparente estar relacionada con la espiritualidad indígena. Ejemplos de ello son la lectura de los calendarios azteca y maya, la enseñanza de las filosofías de dichas culturas y sus correspondientes lenguas, la práctica de los temascales (ya sean rituales o de spa), y otras ceremonias que aparentemente son menos accesibles a todo el público, como la Danza del Sol, la Promesa al Sol, las búsquedas de visión, las ceremonias navajo de típi, e incluso las peregrinaciones huicholas para sus ceremonias de peyote.

La mexicanidad hoy en día es un fenómeno polisémico, dado que no sólo incluye aquellas manifestaciones relacionadas con el pasado indígena de las tribus prehispánicas en México, sino que también se ha vinculado íntimamente con el catolicismo (sobre todo en la adoración a la virgen de Guadalupe-Tonantzin) por medio de las velaciones y las danzas concheras, con las filosofías de oriente, como ya se mencionaron el yoga, el vegetarianismo y la meditación⁶, las prácticas sufíes (Rostas, 2008), el *new age* (de la Torre, 2007, de la Torre, 2008, Argyriadis et. al., 2008), y visiblemente con la espiritualidad nativa norteamericana (Mestas, s/f;

⁵ La GFU (Gran Fraternidad Universal) es una organización dedicada a la práctica y enseñanza de prácticas esotéricas y filosofías orientales, como el yoga, la meditación trascendental, entre otras. A esta organización perteneció el gurú (o guía espiritual) Domingo Días Porta en la década de los años 70 en Guadalajara, Jalisco; quien posteriormente fundara en los años 80 el grupo MAIS (Mancomunidad de la América India Solar).

⁶ Un claro ejemplo de ello es el grupo MAIS, y los híbridos realizados por el gurú Domingo Días Porta.

de la Peña, 2000; González, 2005). Este último caso, el de la espiritualidad nativa americana junto con el *new-age* (en general), han sido los más exitosos, pero recalco la nativa americana, dado que buena parte de lo que hoy es la mexicanidad descansa en varias prácticas de los indios de Norteamérica, sobre todo los indios lakota, entre ellas se encuentra el temascal hecho con varas de diversos árboles (llamados *sweat lodge* o *inipi*), la ceremonia de búsqueda de visión o *Vision quest*, la ceremonia de Danza del Sol, y las ceremonias de pipa.

2.2 La danza azteca en Estados Unidos

La inclusión de las perspectivas aztecas y de mexicanidad dio pie a la expansión de las danzas conchero-aztecas a Estados Unidos por su promotor Florencio Yescas. Es necesario aclarar que varios grupos de danza en Estados Unidos siguen siendo concheros.

Yólotl González menciona que las relaciones con Estados Unidos —se refiere a las danzas en aquel país— promovieron vínculos con indígenas norteamericanos a través del grupo *Zemanahuac Tlamachtilyan* y del grupo de *new-agers* “Guerreros del Arco Iris” (op. cit. p. 174, 175). Es probable que estos vínculos hayan provocado que se incluyeran elementos de la espiritualidad indígena de los nativos norteamericanos a algunos grupos de mexicanidad en México. Sin embargo, esto no es mencionado o afirmado por González, lo que sólo me hace suponerlo, pero no será tratado en este estudio, quedando pendiente para un momento futuro.

En la misma tónica de las relaciones con los nativos norteamericanos, González menciona que hay un grupo de danza de Coyoacán llamado *Nabualcóyotl*, dirigido por un hombre llamado Xólotl (Hilario Martínez), quien es “danzante del sol” (op. cit. p. 194) que también tuvo fecundas relaciones con grupos nativos de Norteamérica. De la misma manera, menciona que el anciano Tlakaheel creó la danza Náhuatl (danza que sus alumnos hoy por todo el país afirman que es “meditación en movimiento” y la aplican con un sentido terapéutico-espiritual), sin embargo esta ya no es practicada con la misma fuerza que antes.

González afirma que nuevos miembros de la mexicanidad han experimentado con la Danza del Sol (ritual Lakota que se tratará más adelante), que se ha concebido como “una forma importante de expresión corporal religiosa” (op. cit. p. 200), sin embargo no ahonda en las posibles implicaciones simbólicas, prácticas e identitarias a que esto conlleva. Pero este parece ser un elemento para que la danza náhuatl haya ido en detrimento.

Enrique Maestas en su tesis titulada *Danza Azteca en Aztlan. The discussion of Danza azteca in the United States* (S/F) ilustra el desarrollo de la danza azteca (chicana) en Estados Unidos. El autor muestra el sentido que los chicanos/mexicanos le han dado a la danza azteca desde de la década de los años setenta. La mexicanidad en general, y la danza en particular, ha tomado un sentido cultural y espiritual por un lado, así como algo espectacular, de resistencia política, artístico y preformativo⁷ por otro (op. cit. pp. 84, 85). Algunos grupos de danzantes retoman símbolos cristianos, sin embargo hay otros que han considerado que no es necesario, como el caso del grupo de danza *Huebuekoyotl*, que se afilió a la Iglesia Nativa Americana con fines de intercambio cultural y ritual, y después de haber compartido cinco años de velaciones con el grupo de danza *La Conquista* –grupo conchero—, reconocieron la similitud de este ritual con los *Peyote Meetings* (reuniones de peyote, o lo que también se conocen como Típis de peyote), prefirieron estos últimos⁸ y decidieron dejar los símbolos católicos.

Lo anterior apunta la tendencia hacia el nativismo indígena, incluso hay varios miembros de esos grupos de danza que se consideran indígenas y no mestizos (op. cit. pp. 70–87). Varios de estos grupos de danzantes aztecas en Estados Unidos han tenido importantes alianzas con nativos norteamericanos, sobre todo con los Lakotas, con quienes han compartido la ceremonia de baño de vapor (*inípi* o *sweat lodge*), la Danza del Sol, así como una alianza con la Iglesia Nativa Americana a través de la danza (op. cit. pp. 71, 72). También han tenido alianzas e intercambios en ceremonias con The White Roots of Peace, que fue una coalición de gente indígena que atravesó el hemisferio oeste de Estados Unidos de Norteamérica en “búsqueda de su herencia”, y con The Unit Caravan, dirigida por Mad Bear, con quienes viajaron a la reservación *La Joya*, en Arizona, para reunirse con un anciano líder de los Hopi (op. cit. p. 74)⁹ para hacer alianzas.

Algunos de estos grupos de danza azteca en Estados Unidos de Norteamérica son *Huebuekoyotl*, *Yollinkuauhtli* e *Ixtak Kuabtli* (en Phoenix, Az.), *Toltecas en Aztlan* y *Yanknuitl* (en San Diego, Ca.), y algunos líderes de estos grupos, que han cambiado y formado otros tantos, son Florencio Yescas y su esposa Margarita Calderón, Mario Aguilar, Guillermo Rosete, Verónica Enrique, Tupac Enrique –su ex esposa Momé y su actual esposa María–, Felipe Esparza entre otros.

⁷ De *performance* en inglés, es decir, de actuación escénica, coreográfico.

⁸ Este grupo y su líder, Tupac Enrique, han incursionado en movimientos como el Indigenous Peoples Alliance (IPA), y luchado por los derechos humanos, sobre todo, los que corresponden a los nativos (op. cit. pp. 74 y 75).

⁹ Estas alianzas fueron hechas por Tupac Enrique y por Guillermo Rosete.

La danza azteca incluso ha llegado a círculos de danzantes que no tenían relación directa con lo azteca y con lo conchero, y que incluso eran reservados para grupos indígenas de Norteamérica; un ejemplo de ello es la participación del danzante azteca Florencio Yescas en la ceremonia– espectáculo Pow Wow (op. cit. p. 85). La incursión de este danzante en distintos sitios de Norteamérica, les ha abierto las puertas a muchos danzantes aztecas para convivir con nativos norteamericanos (Íbid).

Enrique Maestas, encontró que parte de la influencia de la danza azteca en Phoenix Arizona, ha sido por la difusión de la misma que llevó a cabo el anciano Tlakaelel, quien inició un grupo de danza en la mencionada ciudad en 1979. Este dato es importante, dado que este anciano ha sido una figura muy importante en los movimientos nativistas de México, así como las alianzas con otros grupos indígenas, de danzantes y nativistas del continente americano.

2.3 Más alianzas con los nativos norteamericanos, MAIS y Kanto de la tierra

Cerca de los años 86 u 87, el grupo MAIS (Mancomunidad de la América India Solar, grupo de buscadores espirituales que practican desde filosofías orientales hasta rituales indígenas), desprendidos de la Gran Fraternidad Universal, radicados en aquellas fechas en el occidente del país (en particular Guadalajara) hicieron una alianza con el jefe chicano, danzante del sol y *Medicine Man* Reymundo ‘Tigre’ Pérez (Chicano de origen indígena Purépecha) y su ceremonia el Kanto de la tierra, ceremonia que se llevaba a cabo en Laredo, Texas. Esta ceremonia congregaba a un gran número de jefes nativos de Norteamérica, Chicanos y mexicanos inmiscuidos en la búsqueda de la espiritualidad indígena, así como algunos chamanes y mara’acames, además de algunos indígenas y jefes nativos de centro y Sudamérica, e incluso algunos europeos. Esta ceremonia tenía por objetivo reunir a la mayor cantidad de gente posible para en unión rezar con la finalidad de sanar a la madre tierra, realizar alianzas y dar a conocer las ceremonias indígenas como el temascal.

En 1989, el Kanto de La tierra se llevó a cabo en lo que hoy se conoce como el *Teopantli Kalpulli*¹⁰, comunidad utópica, alejada de la urbanización. Este Kalpulli pertenece al grupo MAIS, liderado entonces por el gurú Domingo Días Porta. A partir de las alianzas con ‘Tigre’ Pérez, en el *Teopantli Kalpulli* comenzaron dirigirse ceremonias de temascal Lakota o *inípi* y a establecer más alianzas con distintos jefes y naciones indígenas de todo el continente. Una

¹⁰ Esta comunidad está ubicada en la entrada al bosque de la primavera y pertenece al municipio de san Isidro Mazatepec.

de ellas, que hasta hoy pervive es la alianza con el jefe navajo Emerson Jackson, presidente de la Iglesia Nativa Americana (esta alianza hecha por DDP, dio la posibilidad de que las ceremonias de peyote navajo se llevaran a cabo en dicha comunidad y hasta la fecha se practican con regularidad cada tres o cuatro meses).

Domingo Días Porta también estableció vínculos fuertes con la mexicanidad, y en particular con el anciano Tlakael (y es probable que bajo la influencia de este líder de la mexicanidad, DDP instaurara su red de kalpullis con tendencias eclécticas en varias partes del continente americano). Domingo Días Porta fue alumno de Tlakael algunos meses (según la versión de este último), donde aprendió las bases de la mexicanidad, y en particular de la organización de los kalpullis. Sin embargo, por disputas de poder, tradicionalismo, autenticidad y falta de lealtad, dicha relación con Tlakael no fue de lo más fructífera, Tlakael lo ilustra de la siguiente forma:

“Unos que anduvieron conmigo, en mi escuela, y que luego andaban con sus ‘maisales’ (refiriéndose al grupo MAIS), y abrieron sus kalpullis. Pues Díaz Porta fue uno de ellos. Primero fue mi alumno, como tres meses, y después me mando llamar para que me afiliara a su organización. Eso se me hizo una falta de respeto. Entonces le dije: “tu quieres que me afilie contigo. O sea, yo fui tu maestro y ahora tu quieres ser el mío”. Por supuesto que no me afilié, ¿no es eso una falta de respeto?” (Entrevista con Tlakael el 22 de noviembre de 2009, Zapopan, Jalisco).

La relación de DDP con el Kanto de la tierra y ‘Tigre’ Pérez también decayó, tanto que los fuegos (permisos) que ‘Tigre’ había otorgado para realizar ceremonias de temascal a la gente de MAIS, fueron revocados. Tlakael lo cuenta de la siguiente forma:

“Mira, cuando Tigre les dio permiso de hacer los temascales, Domingo comenzó a mezclar cosas de Tigre y cosas del yoga y eso, y no le gustó. Entonces Tigre me pidió que si lo ayudaba a recoger esos fuegos que había dado aquí en México. Entonces Tigre y yo estábamos juntos (se refiere a que tenían alianza). Y así lo hicimos.” (entrevista con Tlakael 1)

“Después de que se empezó a hacer a un lado el Tigre Pérez, que era el que lo había apoyado. Tigre Pérez lo apoyó pensando que yo lo enviaba (a DDP), entonces cuando vio que no, me dijo: ‘¿qué está pasando?’. Tigre mandó una circular, porque sabía que había muchos lugares donde hacían temascales y búsquedas de visión, entonces en esa circular desautorizaba los temascales que habían levantado. Que los destruyeran, y si no los destruían, quedaban descalificados porque los calificaba ya de mercenarios de la

cultura.” (entrevista con Tlakael el 25 de diciembre de 2009, San Martín de las Pirámides, Estado de México).¹¹

La relación con la Iglesia Nativa Americana también se dio con el anciano Tlakael de manera independiente al grupo MAIS y el Kanto de la tierra. Entre todos los viajes que Tlakael ha hecho a distintos pueblos nativos, ha podido hacer alianza con distintos jefes. Sin embargo, a pesar de tener alianza, él dice sólo practicar la mexicanidad:

“incluso aparezco en un papel oficial de la iglesia nativa del peyote, de Emerson Jackson, la primera que se hizo, como delegado. Pero no lo hago. Yo siempre he sostenido que eso no se mezcla con nuestras ceremonias.” (entrevista con Tlakael 2, citada).

Siguiendo con Tlakael, han sido muchas las alianzas que ha hecho con distintos pueblos y jefes del continente americano. Una de las relaciones más consistentes que tiene es con Philipe Cazadore, jefe de los apaches, con quien ha compartido ceremonias y viajes para hacer alianzas con nativos del sur del continente (entrevista con Tlakael 2).

2.4 El punto de inflexión de la mexicanidad: Tlakael y la Danza del Sol en México

Dentro de este fenómeno de la neo-mexicanidad se han dado ya fenómenos de Transnacionalización de ceremonias indígenas, sobre todo por el carácter “difusionista”¹² del pensamiento de Tlakael —quien también perteneció al MCRCA— y sus múltiples viajes e intercambios con otros líderes espirituales y jefes indios del continente americano (de la Peña: 2002, 122—132), de ahí que en México se haya instituido la Danza del Sol Lakota por su conducto.

En 1980 se realizó el Primer Simposio de las Cuatro Flechas en Mesa, Arizona; presidido por Tlakael y ‘Tigre’ Pérez (Tlakael, 1992: 227), que congregó a un gran número de jefes nativos de todo el continente americano. En dicho congreso, Tlakael expuso una teoría sobre las dos grandes confederaciones en América, la confederación del norte,

¹¹ Por su parte, los pertenecientes al grupo MAIS tienen su propia versión al respecto (consúltese: García Medina, Jesús. *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 de México. Universidad de Guadalajara, 2010.

¹² Con “difusionista” no me refiero al sentido con que se aplica en la teoría antropológica, sino a que Tlakael ha sido difusor y promotor de la mexicanidad en distintas latitudes.

correspondiente al águila roja, de donde pertenecen todos los pueblos nativos desde Alaska hasta Nicaragua. Esta confederación según Tlakaél y otros líderes de la mexicanidad (como Kuauhkóalt y Arturo Meza, entre otros) es la confederación de Anáhuac. La otra confederación es a la que corresponden los pueblos de Nicaragua hacia el sur, la confederación del cóndor, esta sería la confederación Kechua-Aymara, o del Tawantinsuyo.

Según esta teoría¹³, todos los pueblos del norte de América pertenecen a la misma raíz tribal, que sería la yuto-azteca, así todos los pueblos de Norteamérica, sin excepción pertenecerían a la confederación de Anáhuac y por lo tanto sus tradiciones tienen correspondencias hasta la fecha¹⁴. A esta teoría le han llamado “Las cuatro flechas”, y cuenta cómo del centro de México se llevaron costumbres alimenticias, culturales y rituales a todas las partes de América.

En dicho congreso se conocieron el jefe de la reservación Lakota de *Rosebud*, Leonard Crow Dog y Tlakaél, y según este último, el jefe Crow Dog lo invitó a Dakota del sur a realizar la ceremonia de Danza del Sol.

Así fue que Tlakaél y un grupo de sus alumnos (alrededor de nueve o diez) fueron a la reservación de *Rosebud* en ese mismo año a realizar la danza de sol. En esa Danza del Sol fueron iniciados Tlakaél y su grupo de 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 entonces Tlakaél decidió traer la Danza del Sol a México. Así fue que el Jefe Leonard Crow Dog autorizó¹⁵ que Tlakaél 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 con Tlakaél, 26/dic/2009 citada).

¹³ En su libro *Nabui Mítl*, Tlakaél narra cómo es que en sus múltiples viajes por el continente americano, ha encontrado rasgos de la mexicanidad, o de las tradiciones de la confederación de Anáhuac en las distintas culturas del continente. Para más información consúltese: Jiménez, Francisco (Tlakaél), Isabel Luengas, Gertrudis Zenzes, Patricia Heuzé. *Nabui Mítl (Las cuatro flechas)*. UAM-Xochimilco, México DF. 1992

¹⁴ Un ejemplo según Tlakaél es que por ejemplo el vocablo Lakota *Ometakuiase*, tiene raíz de la lengua náhuatl y quiere decir: “presente la dualidad creadora” (entrevista con Tlakaél 2). Según Tenopal, el vocablo lakota correcto es Mitakuye Oyasin, que quiere decir “por todas mis relaciones”. (Charla electrónica, citada).

¹⁵ Al respecto debo decir que hay muchos líderes que afirman que Tlakaél 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, Fernández: 2000, 19.

Esa primera Danza del Sol se llevaría a cabo en el estado de México, en Coacalco en 1982, pero al parecer no podría seguir realizándose ahí, dado que el lugar era pequeño y el grupo de danzantes crecía, entonces consiguieron un lugar en el Ahuehuate, en Ocuilan, edo. de México, en un lugar llamado “el cerro del chivo” (Tlakaheel 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 con Tlakaheel 26/dic/2009, Fernández, 2000: 19). Entonces, la Danza del Sol en 1983 se realizó en Ocuilan, estado de México con un grupo más amplio de danzantes. Así la Danza del Sol se llevó a cabo en ese lugar desde 1983 hasta 1990, en ese año Tlakaheel se separó de Faustino Pérez por diferencias personales, quedando esa Danza del Sol a cargo de don Faustino, y fue así que Tlakaheel tuvo que buscar un nuevo lugar para llevar a cabo la Danza del Sol.

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, entre ellos iban Tenopal, Kuauhtli Tekwani y Malinalkuikatl. Al año siguiente, en 1989, los dos primeros, junto con otros de sus compañeros se iniciaron en la Danza del Sol, no así Malinalkuikatl, quien se acoplaría al grupo de cantantes de la danza (entrevista con Malinalkuikatl el 8 de febrero de 2010, Guadalajara, Jalisco).

Al quedarse Tlakaheel en 1990 sin un terreno para llevar a cabo la Danza del 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 Danza del Sol de 1991, sin que la danza se quedara sin llevarse a cabo, 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 con Tenopal el 8 de octubre de 2009, Guadalajara, Jalisco).

Tlakaheel llevó el mando de la Danza del Sol en Ajijic durante los años 1991 y 1992, donde danzaron la mayor parte de las personas que acostumbraban danzar en Ocuilan, así como varias personas del grupo de Ajijic. Sin embargo, por problemas con Tlakaheel por los

terrenos, este dirigente 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 Ocotepéc en Morelos, después a Oaxaca (un año por lugar); y alternativamente en Taos, Nuevo México y en Huatapa, reservación Guampanuag, Mass, en Estados Unidos también; hasta que en 1995, se realizó en Teotihuacán, 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 con Tlakaheel 26/dic/2009, citada).

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. Además de la Danza del Sol que tuvo lugar en Amatlán de Quetzalcóatl, en el estado de Morelos, guiada por Leonard Crow Dog, en Agosto de 2010.¹⁶

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 Ajijic, así como la de Michoacán y la recién inaugurada Danza del Sol de Milpa Alta, D.F.

Tlakaheel, al realizar la Danza del Sol en México, comenzó con algunas formas específicas de realizar la danza, haciendo adecuaciones que al parecer, se desmarcaban un poco de la manera Lakota de llevarla a cabo. Entre ellas, Tlakaheel permitió bailar a nativos de otras partes del mundo, en particular a nativos 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 Tlakaheel:

“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” (entrevista con Tlakaheel 26/dic/2009, citada).

¹⁶ Esta es la primer Danza del Sol que Leonard Crow Dog autoriza en México y que es dirigida por él mismo.

Sin embargo, según Tlakaheel, el jefe Crow Dog no tuvo problema con las decisiones tomadas por él, dado que el líder de la Danza del Sol en México fue personalmente a dar sus motivos al jefe Crow Dog, quien refirió no tener problema. Tlakaheel lo narra como sigue:

“en las leyes de la danza señalaba que debían danzar 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: ‘Aja’, 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 con Tlakaheel 26/dic/2009, citada).

Según este argumento, Tlakaheel 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-nativo-americanos participaran de dicho ritual desde los años 70, a raíz de la rebelión y toma de Wounded Knee por parte de distintos grupos nativos, donde muchos chicanos apoyaron (Charla Informal con Tenopal y Malinalkuikatl, 19 de abril de 2010, en Guadalajara) y también a partir de la promulgación del acta de libertad religiosa a los indios americanos en 1978, y eso permitió que se volviera a realizar abiertamente la Danza del Sol en distintas localidades de la unión americana (Mendo, 2008: 3). Estos sucesos pudieron ser catalizadores de la apertura de los rituales Lakotas a otros grupos, entre ellos los hispanos.

Por otra parte, tengo conocimiento desde mi experiencia personal y trato con dirigentes y danzantes del sol lakotas de *Rosebud*, que por ejemplo Reymundo “Tigre” Pérez siendo chicano, ya era danzante del sol desde los años 70. Por su parte, Fred Contreras, danzante del sol y *medicine man*, ha afirmado en varias ocasiones que el jefe Crow Dog nunca autorizó a Tlakaheel para realizar la Danza del Sol en México.

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.

2.5 Axixik Temascalpul-li, surgimiento de un nodo

Axixik Temascalpul-li es una organización cultural sin fines de lucro, que data de la segunda mitad de la década de los años 80 del siglo XX y cuyo lugar de origen es Ajijic, Jalisco. Como finalidad tienen “la promoción y difusión de los valores culturales de nuestra tradición indígena nacional, conocida como Mexicanidad” (Acta constitutiva del Axixik Temascalpul-li). Axixik Temascalpul-li, estuvo afiliada a la federación de Kalpultin (Koakalko A.C. presidida por Tlakael), sin embargo, en la actualidad ya no pertenece a dicha organización. Axixik lleva a cabo varias actividades relacionadas con la cultura y espiritualidad de los pueblos nativos de América, sobre todo de los pueblos autóctonos de México y Estados Unidos.

Esta organización la ha integrado 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, etc. La mayor parte de estos han sido actores urbanos en búsqueda de la mexicanidad. Muchos de los que han formado parte de esta agrupación no persisten en estos días, sin embargo, así como se han ido, otros más se han integrado. Los estratos sociales de las personas que lo componen es muy variado, pero en su mayoría son de clase media, y lo componen desde jóvenes hasta ancianos (en algunas ocasiones en los ensayos de danzas y en algunas ceremonias hay niños, pero no participan a 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 Tunkul¹⁷). Además, realizan 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 rituales de baño de vapor

¹⁷ 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 con Malinalkuikatl el 8 de febrero de 2010, en Guadalajara, Jalisco).

o temascales¹⁸. Otros rituales que llevan a cabo son de origen Lakota-sioux, y son 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 calpulli 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 mexicana, 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 *visión 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 nosotros 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 con Tenopal, citada).

Las ceremonias que lleva a cabo el grupo podemos ilustrarlas brevemente así:

Danza del Sol: es un ritual de ofrenda a fuerzas místicas y básicamente se lleva a cabo en un sitio lejos de la ciudad, en este caso, cerca de Ajijic, Jalisco, en un paraje conocido como ‘La mesa de los encinos’. El ritual como tal, dura cuatro días con sus noches, en donde quienes participan activamente, danzan en esos cuatro días al sol, en ayuno total de agua y comida. Antes de que comience la ceremonia, los participantes y los dirigentes cortan un árbol de entre tres y cinco metros de altura, y lo replantan al centro de un círculo ceremonial de trece metros de radio. La ceremonia de danza se lleva a cabo alrededor de este árbol, dentro de dicho círculo. 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 (de los hombres, esto no lo realizan las mujeres), estacas que van amarradas a dos sogas que se encuentran atadas al árbol. El danzante debe danzar en dirección contraria al árbol, con tal de romper la piel donde se encuentran las estacas.

¹⁸ Los temascales que realiza Axixik Temascalpul-li son de tipo Lakota, hechas de varas de algún árbol flexible, sembrados en la tierra y cubiertos con mantas y lonas.

Esta ceremonia se realiza en el verano, en la primera semana de agosto.

Temascal (o *inipi* en lengua lakota): es un ritual de purificación, donde cualquier persona puede entrar (o casi cualquier persona). Este ritual se realiza en una choza (a veces hecha de barro o adobe, otras veces de varas de algún árbol, clavadas en la tierra y tapadas con lonas o mantas), donde los participantes entran, pasando después rocas calientes y agua. Es un ritual de baño de vapor, que consta regularmente de cuatro sesiones (a veces pueden ser más o menos sesiones) donde se introducen las rocas y el agua para generar el vapor. En este ritual se usan los cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego), y se tiene la creencia de que ayuda a purificar el espíritu mediante el vapor, alguna resina que se impone sobre las piedras (regularmente se usa el copal, el cedro y la salvia), los cantos rituales y las oraciones de los sujetos participantes. No hay un tiempo límite para esta ceremonia, pero en promedio dura entre una y dos horas. El grupo de Ajiic lo practica el sábado más cercano a la luna llena y se realiza por la noche [en este grupo la práctica de temascal en el sábado más cercano a luna llena tiene que ver con que en esos días del mes, el cuerpo se encuentra más cargado de agua y es más fácil expulsar el sudor con sales minerales y otras sustancias que el cuerpo no necesita (entrevista con Tenopal, citada) sin embargo se tiene conocimiento que en otros grupo tienen que ver con activar el lado femenino de sus participantes, o recobrar la 13ra luna del calendario Azteca]. Dentro de la ceremonia, los participantes deben mantenerse en silencio a menos que se les sea otorgada la palabra, y participar en los cantos en la medida de su conocimiento de los mismos. Parte de los motivos de esta ceremonia, más allá de la purificación espiritual, es pedir favores y bendiciones a las fuerzas supremas, ya sean dioses u otros espíritus (incluidos familiares fallecidos), así como solucionar problemas personales (en este sentido, podría parecernos una especie de “terapia espiritual”).

Búsqueda de visión

La búsqueda de visión o *Vision quest*, es un ritual de ayuno de cuatro días en total aislamiento, donde quien pretende realizarla ayuna de agua y de comida intentando recibir una iluminación, visión o epifanía para su vida.

En algunas ocasiones, tengo entendido que los sujetos llevan pensada una petición para su visión, es decir, si tienen algún problema personal, en esta ceremonia piden que se les dé una visión que les ayude a solucionar su situación. En otras ocasiones, los sujetos que buscan la

visión no piden nada concreto, y pueden hacerlo para recibir una enseñanza de vida o gozar de una experiencia mística.

Amarre de tilma

Esta ceremonia funge como una boda al estilo Mexica o Tolteca, donde dos personas (un hombre y una mujer), deciden unir sus vidas mediante un ritual. Las maneras de llevarse a cabo son muy variadas, pero la manera en la que se realiza en esta comunidad es amonestando a los contrayentes, uniendo sus vidas simbólicamente: los “amarrados” visten de manta blanca, hay un círculo de flores donde se realiza la ceremonia, y como el nombre lo dice, se amarran las tilmas, las vestiduras de las dos personas simbolizando así su unión. Un dirigente es quien oficia la ceremonia, y alrededor de los “amarrados” se encuentran sus familiares y amigos, donde comparten experiencias, consejos cantos, etcétera.

Siembra de nombre

En este ritual se da un nombre mexicano (en náhuatl) a una persona. Este es una especie de bautismo, sin embargo, las personas a las que se les impone el nombre eligen por propia voluntad realizar esta ceremonia, y no se da como un requerimiento para formar parte de una comunidad, a diferencia de algunas religiones instituidas.

El nombre de la persona a la que se le impondrá, se da según algunos conocimientos del calendario azteca y de los códices, según la fecha de nacimiento de la persona,¹⁹ se conocen las características de la misma, y con base en ello, se proponen varios nombres posibles, de los cuales uno es elegido para ser nombrado o nombrada. Esta ceremonia también es llevada a cabo por un dirigente, dentro de un círculo de flores, y acompañado de sus padres, otros familiares y amigos.

1.5.1 Historia de Axixik Temascalpul-li

Entre 1986 y 1987, un grupo de jóvenes, que se encontraban en búsqueda de sus raíces autóctonas, confluyeron por amistades en común al poblado de Ajijic, municipio de Chapala, en el estado de Jalisco. La mayor parte de ellos, cansados del catolicismo, y deseosos de conocer más del mundo espiritual, se encontraban en la búsqueda de las raíces autóctonas de

¹⁹ Haciendo una especie de carta astral, llamada Tonalpohualli.

México, buscando en la danza azteca y en las ceremonias huicholas. Algunos personajes que se formaron ese grupo fueron, Kuauhtli Tekwani, Tenopal, Carlos Chaves, quien fue fundador de AJAGI (Asociación Jalisciense de Apoyo a Grupos Indígenas, A.C.) que es una fundación de ayuda a los huicholes desde hace muchos años, algunas personas que se dedican a el masaje terapéutico, fotógrafos como Antonio Vizcaíno, Rocío Echavarría que es encargada de la casa de salud huichol, además del doctor Silviano Camberos (ya fallecido), a quien Tenopal conoció por medio de un amigo suyo, Arturo Nuñez (entrevista con Tenopal, citada). Posteriormente llegarían más personas al grupo, entre ellas Malinalkuikatl quien tenía desde entonces su grupo de música y danza en Guadalajara (Tunkul), ella se integró por medio de Tenopal al grupo. Dentro de las actividades que el grupo tenía entonces eran la danza azteca, ocasionalmente asistían a ceremonias con huicholes, además de la filosofía náhuatl (clases que tomaban con Rosalío Albarrán Olpamitzin).

Así, en el trayecto de su búsqueda, conocieron en Ajijic a Salvador Robledo Chacón, quien tenía una tienda de abarrotes, y además un centro de curación japonesa “mahikari”. En esa tienda Salvador Robledo propuso se hicieran reuniones de este grupo de gente. Es importante decir que la apertura de Salvador Robledo fue de vital importancia para este grupo, dado que para esas fechas (1987-88), el pueblo de Ajijic era sumamente católico, y el apoyo de Robledo Chacón fue el catalizador que permitió el arranque del grupo.

De esta manera fue que este grupo tendría su primer espacio para sus reuniones y asambleas. Este grupo al principio contó también con la presencia de Salvador Peña Loza Tlakati, quien ha sido uno de los precursores más importantes de la danza azteca en Guadalajara, además de la intermitente asistencia de Rosalío Albarrán Olpamitzin, otro precursor de la mexicanidad en Guadalajara, además de ser uno de los contactos directos con Tlakaheel.

Parte de ese primer grupo también lo integró la familia Espíritu. Esta es una familia de Ajijic que tradicionalmente se ha dedicado al esoterismo y el espiritismo (Tenopal, entrevista citada). De igual forma, Jesús Higuera “Katusa” fue un miembro importante del grupo, ayudando con los trabajos necesarios para la conformación del grupo y de las posteriores ceremonias que realizarían, lo mismo que Héctor Santiago Salazar el “Pingüino Sagrado”, Sarah Gómez Comparán y Lourdes Ramírez (entrevista con “Pingüino Sagrado” el 28 de noviembre de 2009, Guadalajara, Jalisco).

En ese tiempo, Kuauhtli Tekwani, quien es miembro de la comunidad indígena de Ajijic y de su asociación de comuneros, invitó a los miembros del grupo a conocer la zona

montañosa del lugar. Así, los comuneros les ofrecieron al grupo trabajar la tierra para que aprendieran un poco más sobre las maneras indígenas de sembrar y de tener contacto con la tierra.

A principios de 1988, por medio del masajista y quiropráctico Manuel Piedra, miembro del grupo, se organizó una visita del anciano Tlakaheel a Ajijic (entrevista con Tenopal, citada). Este grupo ya tenía conocimiento de la existencia de este anciano y líder de la mexicanidad. Parte de ello, se debía a que Rosalío Albarrán Olpamitzin, amigo del grupo de Ajijic, era seguidor de Tlakaheel, quien era el único líder de la mexicanidad que llevaba a cabo la Danza del Sol (entonces los miembros del grupo de Ajijic conocían un poco de dicho ritual, pero desconocían totalmente su origen. Entrevista con Malinalkuikatl, citada).

Fue así que Tlakaheel estuvo en Ajijic dando una charla, y dirigiendo un temascal en el patio de la propiedad de Salvador Robledo. En esa ocasión, Tlakaheel invitó a los miembros del grupo a asistir a la Danza del Sol de Ocuilan en calidad de observadores (Tenopal, entrevista citada). Así fue que un grupo numeroso, alrededor de 25 o 30 personas viajaron de Jalisco a la Danza del Sol de Ocuilan, para presenciar dicha ceremonia (Entrevista con Malinalkuikatl). En ese año, al participar como observadores de la Danza del Sol, los asistentes de Ajijic quedaron sorprendidos de la dificultad y magnitud de dicho ritual, deseando participar activamente de él en el siguiente verano.

Un año después, en 1989, se iniciaron en la Danza del Sol varios integrantes del grupo de personas de Jalisco, entre los que se encontraban Tenopal, Arturo Núñez y Kuauhtli Tekwani. Ese año, Malinalkuikatl no inició Danza del Sol, sin embargo, se acopló al grupo de cantores de la danza, donde conoció a un nativo lakota llamado Kam Night Cheese, quien le enseñó los primeros cantos lakotas de la Danza del Sol. Malinalkuikatl lo ilustra así:

“Ese año me invitaron a cantar con un Lakota que se llama Kam, que es mitad chino y mitad lakota, y ese hombre fue el que me enseñó los primeros cuatro cantos de la Danza del Sol. Y con su traducción porque... yo no sé cómo le hacía porque él no hablaba nada de español, el nada más hablaba inglés y lakota, y yo nada más hablo español, pero son las cosas que llegan porque hasta con figuritas en la tierra y palitos con eso nos entendimos y pudimos ayudar a hacer los cantos. Cantamos cuatro días, los cuatro días más maravillosos que... después de mucho tiempo de vivir aquí en la ciudad.” (Entrevista con Malinalkuikatl, citada).

En el verano de 1990 el grupo de Ajijic volvió a la Danza del Sol, participando de ella con la misma intensidad que el verano anterior. En ese año, el maestro Arturo Meza y Tlakaheel les

sembraron su nombre mexica a varios de los asistentes a la Danza del Sol, entre ellos a Malinalkukatl, a Tenopal y a Kuauhtli Tekwani.

A raíz de que la relación con Tlakael se fortaleció, el grupo de Ajijic deseaba consolidarse como un grupo más fuerte y establecer una relación más formal con Tlakael y su agrupación. Es así que el 27 de Agosto del mismo año, en un paraje conocido como ‘La mesa de los encinos’ (propiedad de la comunidad indígena de Ajijic), en el cerro del Tempisque, en la misma localidad de Ajijic, se fundó su asociación cultural llamada “TEMASKALPULLI AXIXIK”, con domicilio social en la calle Constitución #20, del mismo pueblo. Como finalidad manifestaron “la promoción y difusión de los valores culturales de nuestra tradición indígena nacional, conocida como Mexicanidad” (Acta constitutiva del Axixik Temascalpul-li). En su acta constitutiva²⁰ aparecen los nombres de algunas personas que integrarían la asociación, además del nombre del Anciano Tlakael, reconocido como el “Uei tekuhtli de la Danza del Sol en México” (esto quiere decir que es el “gran señor” o “máximo dirigente” de dicha ceremonia).

En esa misma ocasión se estableció el Tlahtokan (consejo) de la asociación quedando de la siguiente manera:

Grupo ejecutor:

- Tekuhtli: sr. Salvador Robledo Chacón “Tlanexpilli” (cargo: “señor”, Responsable del organismo)
- Tekuhtli palewi: sr. Jesús Higuera “Katusa” (cargo: “señor ayudante”, ayudante del responsable)
- Palewi: sr. Arturo Núñez C. “Kozamalotl” (cargo: “ayudante”)
- Palewi: sr. Pedro Guerrero G. (cargo: ayudante)
- Palewi: sra. Lourdes Ramírez H. “Makuilxóchitl” (cargo: “ayudante”)
- Palewi: sra. Mónica Bielser-Higuera (cargo: ayudante)

Grupo administrador:

- Siuakoatl: sr. Kuauhtli Tekwani L. “Kuauhtli Tekwani” (cargo: “serpiente mujer”, principal administrador)

²⁰ Esta acta, así como todos los demás documentos oficiales y no oficiales enunciados en este trabajo (con excepción de una carta publicada en el periódico *El Nacional*, enviada por el Kalpulli Koacalco), pertenecen al archivo personal de Tenopal, quien los facilitó para este trabajo. Véase Anexo I, documento 1.

- Siuakoapalewi: sr. Tenopal G. “Tenopal” (cargo: “ayudante principal” del anterior)
- Palewi: sr. Manuel Martínez (cargo: ayudante)
- Palewi: sr. Salvador Peña Loza “Tlakati Ihtotiani” (cargo: ayudante)
- Palewi: srita. Ma. Patricia Aguirre S. “Malinalkuikatl” (cargo: ayudante).

A lo anterior debo decir que los dos órganos del consejo, tienen fundamento en lo que antiguamente se realizaba en los Kalpullis, primero un grupo responsable de proveer lo necesario, de ejecutar; y otro que se encargaba de administrar todo lo que se tuviera, o incluso que fungiera como responsable de que los acuerdos se lleven a cabo. Esto también tiene que ver con una filosofía de actuar; el “Tekuhtli” (hombre o señor) en cada casa, como cabeza de familia es el que se encarga de proveer; en cambio las “Sihuatl” (mujer), se encarga de administrar los bienes en casa.

De este grupo, los que aún perduran sólo son Tenopal, Kuauhtli Tekwani y Malinalkuikatl. Con el tiempo, y regularmente por circunstancias personales, los demás miembros del consejo fueron desprendiéndose de este grupo²¹.

El 14 de septiembre de 1990, el Kalpulli Koakalko (asociación de Tlakaheel), envió una carta a la comunidad indígena de Ajijic, solicitando la donación de 15 hectáreas de tierra para la construcción de una edificación llamada ‘el Tekpan de la paz’ (una pirámide), además de una universidad indígena. Estos proyectos eran ideados por Tlakaheel con la finalidad de establecerse en Ajijic con su asociación, en unión con el Axixik Temascalpul-li (de esta relación se mostrará más adelante lo que sucedió).

El 14 de septiembre del mismo año, el Axixik Temascalpul-li envió una carta a la organización de Tlakaheel, KOAKALKO A.C., solicitando ser filial, pero de manera autárquica. A esta carta hubo una de respuesta por parte de KOAKALKO A.C. con fecha del 30 de septiembre de 1990, aceptando la solicitud hecha por el grupo y quedando así afiliados (ver Anexo I, documentos 4 y 5).

En ese mismo año, Tlakaheel terminó su relación con don Faustino Pérez, propietario del terreno en Ocuilan, donde se llevaba a cabo la Danza del Sol, y fue así que Axixik

²¹ Un ejemplo claro de ello fue la separación de Salvador Robledo, dado que él nunca estuvo lo suficientemente interesado en la mexicanidad, como para tener un cargo como el que tenía. Así, en 1991, después de que el grupo le pidiera que desempeñara sus funciones, este sujeto decidió separarse del grupo (Carta para que Salvador Tlanezpilli tome su papel en el Kalpulli, 1991, S/F). Véase Anexo I, Documento 2.

Temascalpul-li entró en juego, proponiendo un terreno para realizar la siguiente Danza del Sol²².

Fue así que el grupo de Ajijic inició los trabajos para modificar parte del cerro del Tempisque con el permiso de la Comunidad Indígena de Ajijic (véase Anexo I, documento 3), en lo que antes eran dos puntas de cerro, con el trabajo de mucha gente, perteneciente y no al Temascalpul-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:

“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 con “Pingüino Sagrado”, citada).

Cuando los trabajos se encontraban en proceso, Tlakaheel realizó una visita al lugar acompañado de una antropóloga de nombre Patricia Heuzé, como representantes de Koakalko, para dar el visto bueno de las actividades que se realizaban para acondicionar el lugar para la Danza del Sol. Dicha visita culminó con un temascal en la casa de uno de los afiliados, Pedro Guerrero ‘Tetzin’ (Resumen de la Visita del Anciano Tlakaheel, 6 de enero de 1991).

Antes de que se llevara a cabo la primera Danza del Sol, el anciano Tlakaheel visitó en varias ocasiones la zona y a los miembros del kalpulli, para supervisar los trabajos y para instaurar un fuego ceremonial. Tenopal lo recuerda de la siguiente forma:

“Entonces fue de inmediato un enroque, él vino, estuvo yendo a Ajijic, como tres ocasiones antes para ver el lugar, para abrir un fuego, etc. para sembrarlo y aceptó de inmediato, pues es que casi no tenía ninguna otra opción. Y se escogió un lugar muy apto en la montaña, que es el lugar donde se sigue practicando hasta el día de hoy” (Tenopal, entrevista citada).

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

²² Existen varias versiones de la forma en que Tlakaheel inició en Ajijic. Una de ellas es que salió corrido de Ocuilan por problemas con don Faustino (entrevista con Tenopal, citada), otra es que Tlakaheel le solicitó un terreno a Kuauhtli Tekwani para hacer la danza (entrevista con Kuauhtli Tekwani el 9 de diciembre de 2009, Ajijic, Jalisco), es probable que estas dos versiones sean complementarias. Otra es la de Tlakaheel que dice que el grupo de Ajijic le solicitó hacer la danza en Ajijic, dado que el lago de Chapala se estaba secando, y que así mismo Kuauhtli Tekwani le había ofrecido tierras a Tlakaheel en calidad de donación (entrevista con Tlakaheel 26/dic/2009, citada).

mayor parte del grupo la componían los seguidores de Tlakaelel 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 con “Pingüino Sagrado”, citada).

La ceremonia de ese año se llevó a cabo con éxito y satisfacción para los asistentes y así la ceremonia pensaba llevarse a cabo en ese sitio de ahí en adelante.

En 1992 se llevó a cabo la primera carrera continental llamada Jornadas de Paz y Dignidad Indígenas. Esta fue una iniciativa de un grupo de chicanos inmiscuidos con las cuestiones indígenas de México y Estados Unidos, radicados en varias partes de la Unión Americana²³ y que englobaba un sentido espiritual y a la vez político en resistencia a los 500 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 Teotihuacán), 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:

“Con decir que subieron en el 93 todos los bastones de la carrera de jornadas de paz y dignidad, y estuvieron con nosotros ahí arriba rezando alrededor del círculo. O sea, en lugar de ver banderas había hombres parados con su bastón, de la carrera que venía del sur y de la que venía del norte. Y subir a la montaña de Ajijic, pues no es fácil, porque ellos nos decían: "pues traemos caballos y carretas, nuestros carromatos (así como los del oeste, de parking) y ¿cómo vamos a subir?" y les dijimos: "eso no lo van a poder subir, van a tener que caminar", 45 minutos por el cerro pues no está tan fácil. Muchos quedaban por ahí, otros llegaban hasta la noche, pero llegaban. Entonces, ver todo ese sueño colmó mucho nuestras ilusiones.”. (Entrevista con Malinalkuikatl, citada).

En esa ocasión, los integrantes de Axixik Temascalpul-li conocerían a los integrantes de las dos columnas de corredores, entre ellas venía gente de Chicago (que Tenopal conoció en 1987), de

²³ Tlakaelel 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*. Carta del Kalpulli Koakalko a los participantes en la organización de Jornadas de Paz y Dignidad. El nacional, Martes 8 de septiembre de 1992 (véase Anexo I, documento 7).

Denver, Arizona, California y Dakota del Sur. Esta gente jugaría 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 pasado, acompañando a Tlakaheel viajó un grupo de alrededor de 8 o 9 aborígenes australianos, quienes también hicieron Danza del Sol. Tenopal lo retrata como sigue:

“El maestro Tlakaheel 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 danzar” (Tenopal, entrevista citada).

En esa Danza del Sol, hubo un par de problemas entre Tlakaheel y Axixik Temascalpul-li, que generaron la ruptura con este dirigente. El primero de ellos fue un problema personal con Malinalkuikatl, dado que ella se encargaría de los cantos en la ceremonia, habiendo acordado esto con Tlakaheel. El día que comenzó la danza, Tlakaheel se retractó de dicha decisión, poniendo a realizar los cantos al grupo de cantores que lo acompañaban. Fue así que públicamente, Malinalkuikatl tuvo una discusión al respecto con Tlakaheel²⁴.

El segundo problema fue que Tlakaheel pidió a los miembros de Axixik Temascalpul-li que los terrenos donde se llevaba a cabo la Danza del Sol se escrituraran a su nombre. Como un antecedente de ello, Kalpulli Koakalko había pedido la donación de 15 hectáreas para realizar los trabajos del ‘Tekpan de la paz’, así como una universidad indígena. Esto estuvo a punto de realizarse, sin embargo, las diferencias con Tlakaheel y su forma de proceder, evitaron que esto aconteciera. Además, Axixik Temascalpul-li no podía escriturar a nombre de ningún particular ni de ninguna A.C. dado que los terrenos donde se encuentra su zona ceremonial son comunales. La comunidad indígena de Ajijic había dado el consentimiento en mayo de 1991 (carta de la comunidad indígena de Ajijic autorizando trabajos) para la realización de los trabajos del ‘Tekpan de la paz’. Sin embargo, nunca sucedió el acto de donación de dicho terreno. Tenopal lo narra así:

“En este momento tuvo un conflicto con nosotros, con los responsables del Kalpulli, porque él quiso hacer lo que diario buscaba, apropiarse del terreno. Entonces nos pidió que se escriturara o que se le pasara el dominio del sitio a él o a su asociación, cosa que

²⁴ Malinalkuikatl mencionó en una charla informal (el 19 de abril de 2010), que nunca, ninguno de los alumnos de Tlakaheel se le había puesto al ‘tú por tú’. Y eso fue causa de la primera gran ruptura con Tlakaheel.

era imposible y se lo hicimos saber, entonces ese fue un pretexto que buscó él para separarse y que pues ni modo, que éste no era el lugar apropiado, que este no era el lugar apropiado y que se llevaba su fuego y su danza a otro lugar” (Tenopal, entrevista citada).

Tlakael el por su parte ilustra otra versión:

“...dicen que ellos me corrieron. ¡No! Yo los dejé. Lo que pasa es que comenzaron a permitir gente que usara peyote y marihuana en las ceremonias. Y les dije que yo no hacia eso. Que no podía trabajar con marihuanos, entonces fue que me desprendí de ellos” (entrevista con Tlakael el 22/nov/2009, citada).

“Nos ofreció Nicho que nos iban a facilitar tierra, para que hicieran la danza, que ahí hiciéramos un Kalpulli, y ‘ahí levantamos la mexicanidad’. Nada fue cierto, sí fuimos allá, y cuando llegamos hubo incluso hostilidad de parte de los comuneros. Y bueno, hicimos dos danzas, pero vimos que luego llegó gente del norte, Aurelio Díaz y Alfonso, y trajeron peyote, este... afuera de la Danza del Sol llamaron a la gente a tomar peyote (...) estando la danza, salían de la danza, y se iban con ellos a tomar peyote. Salían al temascal y se iban a tomar peyote. Yo no permitía eso, y como yo no estaba en mi tierra, casi, casi estábamos ahí como arrimados, y lo que nos ofreció Nicho no fue cierto (...) Y después vieron que yo no me sentí contento, porque empezaron ellos a trabajar con peyote. Entonces lo que pasó es que tanto se engolosinaron ahí, con tanta gente, tanto vicioso, entonces la ceremonia no era tan importante (...) Y este... ‘yo no quiero nada con ustedes, ahí se quedan’ (entrevista con Tlakael el 26/dic/2009, citada).

Independientemente de qué versión es la más fidedigna, fue así que se rompió la relación con Tlakael el y Kalpulli Koakalko. El 22 de agosto de 1993, en sesión extraordinaria de Axixik Temascalpul-li se acordó anular la afiliación con el Kalpulli Koakalko, y por lo tanto cualquier relación o responsabilidad con dicha organización (véase Anexo I, documento 6).

Ante la inminencia de quedarse sin un dirigente para la Danza del Sol, el Axixik Temascalpul-li buscó apoyo en una red de chicanos que se encontraban en cercano contacto con el jefe Leonard Crow Dog. Un grupo se encontraba en Chicago y componían un grupo llamado: Kalpulli Tolteka 13, integrado por Alfoso Pérez y Aurelio Díaz Tekpankalli; el grupo de Arizona llamado Tlahtokan Izkalotl, liderado por Gustavo Gutiérrez y Ed Mendoza y por último un fuerte grupo de chicanos en Denver, Colorado, afiliados con el grupo de Arizona, de 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 Rodriguez, 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 ésa 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” (Tenopal, Entrevista citada)

Así fue que Gustavo Gutiérrez envió una carta a Alfonso Pérez, informando que una comisión de chicanos y mexicanos había ido a la reservación Lakota de *Rosebud*, en Dakota del Sur con el jefe Leonard Crow Dog a pedir la autorización de realizar la Danza del Sol en Ajijic en la ausencia de Tlakaelel. Leonard Crow Dog aprobó la iniciativa²⁵ 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, véase Anexo I, documentos 8 y 9). 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 con Kuauhtli Tekwani, citada).

De esa manera se llevó a cabo la Danza del Sol los días 30 de septiembre, 1ro, 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 Temaskalpuli envió para dirigir la danza de ese año a Rubén Hernández, un *Heyoka*²⁶. Esa fue una de las

²⁵ 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.

²⁶ 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 cosas.

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, Malinalkuikatl 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”. (Malinalkuikatl, entrevista citada).

Incluso, para los cantantes lakotas (provenientes de Pine Ridge) que estaban ese año apoyando, fue controversial, dado que en algún momento de la danza, estuvieron a punto de negarse a seguir cantando, y se remitían a cantar las mismas canciones en toda la danza²⁷.

Sin embargo, parte de lo que hizo este dirigente fue hacer también Danza de los Espíritus (*Ghost Dance*). Por las noches, cuando los danzantes debían descansar, los ponía a danzar. Incluso en esas danzas nocturnas, varios de los danzantes tuvieron revelaciones (visiones) (Charla informal con Malinalkuikatl, 29 de enero de 2010, Guadalajara, Jalisco).

De la misma manera, esta forma de dirigir la danza impactó a algunos sujetos, que posteriormente aplicarían algunos conocimientos propios de los *Heyoka* (por ejemplo Pingüino Sagrado, quien en la Danza del Sol de Ajijic de 2009 fungió como *Heyoka*). Pingüino Sagrado en ese año estuvo apoyando con los trabajos del fuego la leña y el agua para la ceremonia, y después de un problema con los ayudantes, Rubén Hernández, con su actitud enseñó algunas cosas del trabajo del *Heyoka*, burlándose de varios de los danzantes (entrevista con Pingüino Sagrado, citada).

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 al menos 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:

²⁷ Comentarios de un sujeto ajeno al Kalpulli, asistente a dicha Danza del Sol (Kuauhtlahto).

“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 con Malinalkuikatl, citada).

En este proceso, como lo menciona Malinalkuikatl, se dio un proceso de aprendizaje para los miembros de Axixik, 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 el año 1999. Tenopal cuenta que en ese lapso de tiempo, los lakotas, y sobre todo Richard Moves Camp, quien es el ‘hombre espiritual’ de la reservación de Pine Ridge, les ajustaron varias partes técnicas y espirituales de las ceremonias, además de formar un fuerte lazo de amistad entre Alejandro, Patricia y dichas familias. (Tenopal, entrevista citada).

En la temporada en que Acasio Acatécatl dirigió la Danza del Sol de Ajijic, y que 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 500 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 con Malinalkuikatl, citada).

Al parecer, en ese intervalo de tiempo, 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 son los que provocaron que la Danza del Sol de Ajijic y el grupo Aixixk Temascalpul-li se convirtieran en una realidad.

Al respecto, Tlakael el comenta 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, esta 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 con Tlakael el 26/dic/2009, citada).

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 danzar, y así lo estuvimos haciendo también varios veranos, por lo menos unos cinco o seis yo estuve yendo a danzar allá y me integre 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 danzar con ellos pero estamos en contacto. Pero ya no hemos tenido el intercambio tan fluido y tan presencial como antes” (Tenopal, entrevista citada).

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...” (Tenopal, entrevista citada).

Sin embargo, dicho proyecto no ha llegado a cuajar, dado que varios de los danzantes que tienen más experiencia, más trayectoria y más años de trabajo en Ajijic, no son sujetos a adquirir una visa, dado 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” (Tenopal, entrevista citada).

En el año de 1999, fue la última danza que dirigió Acasio Acatécatl, debido a que ya había cumplido su ciclo de cuatro años, y que además provocó una cuestión sumamente controversial en ese grupo. Acasio estuvo flirteando con una de las mujeres danzantes, con quien tuvo una relación personal más allá de la amistad y de lo ceremonial, suceso que no gustó a los tres encargados de Axixik Temaskalpuli, por lo que decidieron hablar con Acasio y pedirle que dejara la dirección de la danza (Charla informal con Malinalkuikatl, citada).

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 Temaskalpuli, formando una alianza ritual entre los dos grupos. Esta alianza ritual, permite que la Danza del Sol de Ajijic 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” (Tenopal, entrevista citada).

Desde entonces este hermanamiento ritual ha tenido consistencia y continuidad hasta la fecha. También desde esa fecha, los lakotas comenzaron a dejar 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, y después formando parte de otros grupos rituales. Otros que pertenecieron desde el principio fueron poco a poco desprendiéndose de Axixik Temaskalpuli 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 con Malinalkuikatl).

Para la Danza del Sol número 20 en Ajijic, se invitó a toda la gente importante que ha pasado y ha estado en ese círculo de danza, desde los amigos iniciadores, hasta los nativos lakotas que hoy en día siguen apoyándolos ritualmente (charla informal con Malinalkuikatl y Tenopal, 19 de abril de 2010), de dichos invitados asistió un número reducido de quienes radican en México, y de los nativos lakotas no se contó con delegación por problemas de inmigración (al no tener vigentes sus pasaportes).

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.

2.6 Legitimidad y tensión

Dentro de las enunciadas prácticas existe un fenómeno dicotómico, de legitimidad-deslegitimación, lo que genera tensiones entre sujetos y grupos, así como dentro de los rituales.

Todas estas prácticas, al no ser propias de los sujetos de este contexto enunciado (por ser prácticas en un contexto neindio), y por lo tanto provenir de otros lugares, corren el riesgo de ser tomadas por unos como las formas más puras y genuinas de espiritualidad indígena, y por otros como prácticas poco auténticas y hasta ilegítimas. Este es el problema que en este apartado discuto.

En este proceso de investigación, he podido observar que entre grupos y sujetos existen tensiones ocasionadas por la diferencia entre prácticas rituales, e incluso dentro de las mismas prácticas, por diferencias en las maneras de realizarse, por juegos de poder, e incluso por cuestiones raciales, todos estos factores se encuentran girando, bien podríamos decir, “danzando” alrededor de la autenticidad y de la legitimidad de dichos sujetos y rituales.

En el caso de la espiritualidad nativa americana, en particular de la espiritualidad lakota y la realización de sus rituales en México, existen diversos conflictos anclados en la discusión de si es “legítimo” que sujetos no lakotas practiquen rituales que no les son propios, que sujetos no nativos dirijan dichos rituales, que en ocasiones cobren por ello,²⁸ e incluso, que estos rituales y elementos propios de la espiritualidad Lakota, pasen a formar parte de la actual base de rituales en la mexicanidad,²⁹ lakotizando la mexicanidad. Por su parte, están los sujetos que a todas luces defienden la espiritualidad abierta, sincrética; también aquellos que defienden la práctica de estos rituales aceptado la calidad de mestizos, pero asegurando ser los descendientes de aquellos antiguos indígenas mexicas, y por lo tanto de ser herederos por derecho de dichos rituales; de la misma manera los sujetos que defienden la teoría de las cuatro flechas, asegurando que los rituales de los nativos de Norteamérica, entre ellos los lakotas, originalmente eran mexicas, o en su defecto, toltecas. Todas estas distintas versiones y posiciones, han generado serias disputas entre sujetos practicantes, dirigentes, grupos e incluso conflictos raciales y por nacionalidad.

Las anteriores líneas son un esbozo muy general de las disputas que se dan alrededor de las prácticas neindias, donde se pone en juego y tela de juicio desde la calidad moral y ética de los sujetos, hasta la procedencia de los mismos y de los rituales. También son una somera

²⁸ Dado que hay grupos e incluso jefes nativos que están en contra de pedir dinero a cambio de los rituales, y caso contrario, hay otros que creen que sí deben cobrarse.

²⁹ Tenopal en una carta a Los danzantes del sol de Milpa Alta, reconoce que distintos elementos Lakotas hoy en día son “quizá los más importantes recursos de espiritualidad al alcance de los comprometidos con el camino de conocimiento ancestral pero, al mismo tiempo, son fuente de significativas dudas y confusiones...” Tenopal, Carta a Los danzantes del sol del círculo de Milpa Alta, Junio de 2010. Vease Anexo I, documento 10.

introducción para tratar la problemática de la legitimidad alrededor de la Danza del Sol y su práctica en México.

El punto de partida de esta discusión son los múltiples viajes del anciano Tlakael el a diversos puntos de la geografía del continente americano, intercambiando posturas y conocimiento con varias comunidades y jefes nativos, entre ellos, el jefe Leonard Crow Dog.

Cuando el Jefe Crow Dog y el anciano Tlakael se conocieron en Mesa, Arizona, en 1980, iniciaron una relación de amistad y de alianza entre la tribu lakota, y por decirlo de alguna manera, los mexicanos inmiscuidos en las espiritualidades nativas (en particular la mexicanidad), de esa manera dio comienzo un proceso de hibridación en la mexicanidad, al asimilar diversos elementos de la espiritualidad lakota en sus prácticas rituales. Tlakael realizó, junto con algunos de sus discípulos la ceremonia más grande, o en todo caso, importante de la espiritualidad Lakota, la Danza del Sol. Después de dos años de realizarla en su contexto de origen, Tlakael decidió traerla a México por diversos motivos, entre ellos, que era costoso ir cada año a Dakota del sur a hacer la danza, viajando con una comisión de danzantes que se hacía cada vez más numerosa (Entrevista con Tlakael, 26/dic/2009, citada). Así, Tlakael dirigió la primera Danza del Sol en México en 1982. Este es el principio de un proceso de legitimación-deslegitimación que pervive a casi treinta años de su inicio.

El primer conflicto generado a raíz de este suceso, es si la Danza del Sol en México se realizó con el permiso de Leonard Crow Dog. Existen versiones de distintos danzantes del sol de *Rosebud*, que afirman que Tlakael realizó la Danza del Sol sin la autorización de Crow Dog, entre ellos está Fred Contreras, descendiente de Rarámuris, quien radicado en Tuxon, Arizona (E.U.), realizó varias Danzas del Sol, obteniendo años después el nombramiento de “*medicine man*” y autorizado a realizar los rituales lakotas.

Por otra parte, está la versión que asegura que la Danza del sol en México cuenta con el consentimiento del jefe Leonard Crow Dog. Entre los que aseguran esto, está el mismo Tlakael, Arturo Meza y Don Faustino Pérez. Fuera de lo que las versiones apuntan, podemos observar que la ‘autenticidad’ provista por un ‘permiso’ de un jefe nativo, es fuente de serias disputas, alrededor de la práctica de la Danza del Sol y su legitimidad en México.

Aquí es necesario aclarar un elemento importante que entra en juego: los linajes. Dentro de estas legitimaciones y deslegitimaciones, entra en juego este elemento, que al parecer es el más importante, el permiso otorgado por un jefe con un linaje de sangre, un nativo, por lo que el permiso otorgado o no, se convierte en la fuente de la autenticidad de la práctica, un

permiso mediante un linaje ya no propio, sino de un linaje espiritual, un “linaje creyente”. Hervieu-Lèger dice de estos que

“cualquier creencia, sin importar cual, puede convertirse en objeto de una concreción en forma religiosa, desde el momento en que encuentra su legitimidad en la invocación de la autoridad de una tradición” (Hervieu-Léger, 2004: 22);

es así, que cuando los sujetos invocan una tradición, se legitiman al tender un puente entre ellos y dicha tradición, hacen referencia a una continuidad religiosa que a lo largo del tiempo legitima ciertas prácticas. Así cuando los sujetos se vuelven filiales de una tradición, quedan suscritos a su historia, o como la misma Hervieu Lèger diría, “ésta (la filiación) lo hace miembro de una comunidad espiritual que reúne a los creyentes pasados, presentes y futuros” (op. cit. p. 23), lo que les da pertenencia. Así “el linaje creyente funciona como referencia legitimadora de la creencia” (ibid).

Sin embargo, lo que aquí se legitima con los linajes, no es sólo la creencia, sino la práctica de los rituales y el liderazgo y autenticidad de los dirigentes. Como ejemplo claro está el anciano Tlakaheel. Este dirigente legitima lo que hace mediante varios elementos relacionados íntimamente con dos linajes creyentes, el primero y menos usado es su relación con el linaje espiritual lakota. Tlakaheel utiliza esta relación con Leonard Crow Dog, para asegurar que tiene los permisos necesarios y su consentimiento para llevar a cabo los rituales lakota sin problemas.³⁰ Esto, le permite realizar dichos rituales legitimándose mediante el permiso, aún cuando existan versiones que intentan deslegitimarlo, mediante las afirmaciones de la falta de dicho permiso. Por otra parte, Tlakaheel se legitima tomado para sus fines otro linaje: la mexicanidad. Según Tlakaheel, la Danza del Sol, era originalmente mexicana, Tolteca, según el mismo Tlakaheel (entrevista con Tlakaheel, 2, citada). Según este anciano, en varios de sus recorridos en distintos pueblos indígenas del continente americano, y su relación con los jefes nativos de dichos pueblos, encontró fuertes relaciones entre sus culturas y la confederación de Anáhuac, lo que para él comprueba su teoría sobre las cuatro flechas y que la confederación de Anáhuac dio vida a las culturas del norte de América. Así, independientemente si le fue otorgado o no el permiso del jefe Crow Dog, Tlakaheel se legitima con base en la relación que ejerce para con la mexicanidad, tradición que asegura es mucho

³⁰ Incluso Tlakaheel asegura que el jefe Crow Dog lo llama ‘tío’, esta es una asociación propia de los nativos del norte al tener una relación con un jefe de otra nación, o en todo caso, de reconocimiento de hermandades espirituales. (Entrevista con Tlakaheel 1, op. cit)

más antigua que la cultura lakota (entrevista con Tlakael, 2, citada). De esta manera, los linajes creyentes, ya sea el lakota o la mexicanidad, legitiman o autorizan a Tlakael llevar a cabo los rituales que defiende como propios, de él y de la mexicanidad, calificándolos de ‘auténticos’, ‘tradicionales’ y ‘ancestrales’.

Otra manera de legitimación utilizada por Tlakael es el prestigio, que se encuentra íntimamente relacionado con su trayectoria personal. Un trayecto o itinerario sería:

“rutas individuales a partir de la totalidad de la oferta, un sintagma particular, que permite identificar tipos de usuarios de espacios, productos, prácticas. El circuito se define como un padrón de la distribución y articulación de establecimientos que permiten el ejercicio de solidaridad por parte de usuarios habituales, que no supone necesariamente contigüidad espacial, pero sí una articulación por prácticas típicas” (Magnani, José, citado en: Argyriadis y De la Torre, op. cit. p. 38).

Así, el trayecto personal de la vida de Tlakael, con sus múltiples viajes y alianzas, le ha permitido tener amplios conocimientos de personas, rituales, productos, símbolos, etcétera, que en conjunto producen un capital cultural extenso, utilizado en el ejercicio de su liderazgo y prestigio. Esto le ha permitido tener adeptos y seguidores, quienes lo legitiman como uno de los dirigentes más reconocidos de la mexicanidad, tanto como para ser el fundador y máximo dirigente de la única iglesia nativa de México: In Caltonal. Esas mismas relaciones han permitido que Tlakael descalifique a grupos que para él no llevan a cabo las cosas de ‘manera correcta’, al ser grupos eclécticos, sin linaje, o ‘mercenarios de la cultura’ (entrevista con Tlakael 26/dic/2009, citada). Un ejemplo de esto es el grupo MAIS, y los conflictos con ellos (García, op. cit. capítulo 4). Otro ejemplo es la descalificación para con Axixik Temascalpul-li, al tacharles de drogadictos y delincuentes (Entrevista con Tlakael 26/dic/2009, citada) al haberse relacionado, después de su rompimiento con él, con Aurelio Díaz Tekpankalli y con Alfonso Pérez, quienes apoyaron al grupo de Ajijic a encontrar dirigentes para la Danza del Sol, pero que según Tlakael, contaminaron la ceremonia en Ajijic con el consumo de peyote.

Por otra parte, el grupo de Axixik Temascalpul-li, o mejor dicho, los danzantes del sol de Ajijic tienen otros elementos para legitimarse.

En primer lugar, legitiman sus rituales de corte mesoamericano mediante un linaje particular: la mexicanidad. Esta manera de legitimarse funciona de la misma manera que con Tlakael, tendiendo un nexo con los antiguos mexicas, o en su caso, toltecas, reavivando y rescatando dichas ceremonias y tradiciones. Al parecer, tomar como referencia este linaje, en cualquiera de los casos no necesita de un permiso en particular, sino simplemente ser practicante de la

mexicanidad, pertenecer a un grupo, y en todo caso, ser dirigente de otras ceremonias, aunque esto puede ser bastante variable.

La otra manera de legitimarse, ya no como un grupo en particular, sino como ‘danzantes del sol de Ajijic’ tiene que ver con la estrecha relación que hay entre estos danzantes y la reservación lakota de Pine Ridge. Esta relación, que tiene su origen en las Jornadas de Paz y Dignidad de 1992, y que al reforzarse con el tiempo, culminó con la alianza ritual entre el ‘Hombre Espiritual’ Richard Moves Camp y los danzantes del sol de Ajijic (en buena parte, con Tenopal y Malinalkuikatl). Con esta alianza, esta hermandad ritual se dio pie a tener un permiso de un dirigente lakota, un permiso ‘legítimo’ por llamarlo de alguna manera. Así, los danzantes del sol de Ajijic, reconocen que el fuego ceremonial de su Danza del Sol proviene de dicha comunidad, y que tiene su venia para que se realicen las ceremonias de Danza del Sol, búsqueda de visión y el *inipi* o temascal.

Tlakael el por su parte critica esta medida, abogando (como ya fue citado) por qué no es necesario que un lakota dirija o dé permiso para llevar a cabo las ceremonias, incluso defiende que se realice sin problemas en la mexicanidad. Para Tlakael el es igual o incluso más legítimo que él, o en todo caso, cualquier otro líder de la mexicanidad oficie las ceremonias, que un lakota, dado que defiende la autenticidad de las ceremonias como aztecas o mexicas.

Otro factor de deslegitimación tiene que ver con lo económico y su relación con las ceremonias y con los objetos sagrados. Es un hecho que en muchos sitios rituales en México, se cobra por oficiar ceremonias, como es el caso de Aurelio Díaz Tekpankalli, y sus ceremonias de Danza del Sol y búsqueda de visión, que año con año realiza en el estado de Nayarit, cobrando cantidades estratosféricas a quienes realizan las ceremonias, como a quienes sólo asisten al campamento. Otro caso es el del grupo “Raíces de la tierra”, quienes en su temascal semanal cobran una cuota a los asistentes. Estos son sólo dos ejemplos de toda una constelación de sujetos y grupos que cobran por las ceremonias. Tlakael el por su parte critica esta medida, descalificando a quienes andan tras el dinero, a quienes cobren por las ceremonias, en sus palabras:

“¡Esos! (señaló como refiriéndose a los de la Gran Fraternidad Universal) siempre andan tras el dinero, y nosotros no, la mexicanidad es para todos, ricos y pobres, aunque preferimos a los pobres” (entrevista con Tlakael el 22/nov/2009, citada).

Sin embargo, hay quienes deslegitiman a Tlakael el por querer quedarse con los terrenos donde ha hecho algunas danzas del sol, como ejemplo, el terreno de Faustino Pérez y los terrenos

comunales de Ajijic, tachando entonces a Tlakaelel de abusivo (Entrevista con Tenopal, citada.).

Por su parte, el grupo de Ajijic está también en contra de cobrar por las ceremonias, Malinalkuikatl lo expresa así:

“Sobre todo el temascal de nosotros, y la Danza del Sol, no tienen un precio, nosotros no cobramos nada. La gente aporta, aporta o lo máximo que han aportado son 300 pesos para los gastos, y hablamos que 300 pesos para los gastos de comprar muchísimas cosas, porque todo el campamento se arma y se desarma. Y además cada danzante aporta 300 pesos y lleva a seis, él, su familia, y todos ellos comen. Entonces con eso a veces no alcanza, y no sabemos cómo le hacemos, pero alcanza. ¿verdad? Porque... hay voluntad” (entrevista con Malinalkuikatl, citada).

Parece así, que cobrar por las ceremonias hiciera que carecieran de importancia, o que perdieran su carácter de espiritual. Es evidente que, aunque el grupo de Ajijic no critica abiertamente a los que cobran (Tlakaelel sí los critica), no están de acuerdo con que las ceremonias se cobren, o que conlleven un intercambio económico.

El tema del dinero no sólo entra en si se cobran o no las ceremonias, sino también empapa lo que tiene que ver con los objetos rituales. Por su parte, Tenopal tiene su punto de vista muy firme. En una carta dirigida a los danzantes del sol del círculo de Milpa Alta (citada), Tenopal apunta que los instrumentos para llevar a cabo la Danza del Sol (como las plumas y silbatos de águila) nunca deben comprarse, deben recibirse como obsequio de algún otro danzante, los atuendos deben ser confeccionados por él mismo, y en el caso de la pipa, se le prestará u otorgará en calidad de préstamo, y si sus merecimientos son suficientes, será guardián de esa pipa, más no dueño, por lo que puede serle removida de su custodia³¹. El hecho de que un sujeto compre los objetos rituales, puede ser tomado como que el hecho de los adquiera por vía monetaria y no por merecimiento, sus objetos carezcan de valor ritual, o en todo caso, de sacralidad.

2.7 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 Tlakaelel. Este dirigente perteneció al Movimiento Confederado

³¹ Entiendo que al ser un instrumento sagrado, o de oración, el hombre no puede poseerlo, y sólo puede ser su custodio, así como los sujetos no son dueños de las tradiciones, sino sólo sus guardianes.

Restaurador de la Cultura de Anáhuac, organización mexicanista que data de la década de los años 50 del siglo XX y que pretendía restaurar los valores del Anáhuac en el México moderno. Tlakael el perteneció a la línea más espiritual de dicha organización, y tomó camino propio al desaparecer dicho organismo.

Tlakael el 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, en el Primer Simposio de las Cuatro Flechas en Mesa, Arizona; presidido por ‘Tigre’ Pérez, Tlakael el expuso la teoría de ‘Las cuatro flechas’. Según esta teoría,³² todos los pueblos del norte de América pertenecen a la misma raíz tribal, y por lo tanto, todos los pueblos de Norteamérica, sin excepción pertenecerían a la confederación de Anáhuac y por lo tanto sus tradiciones tienen correspondencias hasta la fecha³³. A esta teoría le han llamado “Las cuatro flechas”, y cuenta también cómo del centro de México se llevaron costumbres alimenticias, culturales y rituales a varias partes de América.

En dicho congreso y a raíz de dicha exposición, se conocieron Tlakael el y Leonard Crow Dog, quien le invitó a Dakota del Sur a realizar la ceremonia de Danza del Sol.

Así fue que Tlakael el y un grupo de sus alumnos (alrededor de nueve o diez) fueron a la reservación de *Rosebud* en ese mismo año a realizar la Danza de Sol. En esa ocasión fueron iniciados Tlakael el y su grupo de alumnos, entre los que iban actuales líderes de grupos de la mexicanidad. Después de dos ocasiones de ir a danzar a Dakota del sur, el grupo de danzantes creció, y entonces Tlakael el decidió traer la Danza del Sol a México. Así fue que el Jefe Leonard Crow Dog autorizó que Tlakael el hiciera dicha ceremonia en México en 1982.³⁴ Esa primera Danza del Sol se llevaría a cabo en el estado de México, en Coacalco. Y posteriormente en otras partes de la república.

Este proceso puede ser explicado mediante la teoría de la trasnlocalización, 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

³² En su libro *Nabui Mitl*, Tlakael el narra cómo es que en sus múltiples viajes por el continente americano, ha encontrado rasgos de la mexicanidad, o de las tradiciones de la confederación de Anáhuac en las distintas culturas del continente. Para más información consúltese Tlakael el: 1992.

³³ Un ejemplo según Tlakael el es que por ejemplo el vocablo Lakota *Ometakuniase*, tiene raíz de la lengua náhuatl y quiere decir: “presente la dualidad creadora” (entrevista con Tlakael el 2).

³⁴ Hay versiones de distintos actores que opinan lo contrario.

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 que la Danza del Sol lakota, se deslocalizó cuando Tlakael el la adoptó y decidió traerla a México, traslocalizándose 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 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 grandes 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 (De la Torre y Argyriadis: 2008, p. 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 Tlakael el expone como el “Camino de las cuatro flechas”. En dicha teoría se expone 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. Tlakael el 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 dichos lugares ceremoniales y con diversas culturas, se comparten costumbres culturales, alimenticias, arquitectónicas y demás.

Es así, que en la Danza del Sol encontró elementos que se correspondían con la mexicanidad, como la veneración al sol, los ayunos, el uso ritual del tabaco y hasta algunas similitudes lingüísticas (entrevista con Tlakael el 2, citada).

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 sigan usando los símbolos y objetos rituales lakotas, así como los cantos en dicha lengua.

Así 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. Este 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 por la misma creencia en la teoría de las cuatro flechas³⁵, y la búsqueda de la espiritualidad indígena.

En esta discusión quisiera no dejar de lado una figura importante para analizar. Tlakael 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 facilidad los códigos esenciales de todos los contextos donde él evoluciona, incluyendo el contexto transnacional” (Argyriadis y De la Torre, op. cit. p. 34). Este actor es el que de alguna manera representa un liderazgo, y que también puede ser 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, Tlakael 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 provocó conocer muchas tradiciones y tejer 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 México³⁶, él ha generado relaciones importantes con sujetos individuales y con grupos enclavados en el nativismo en toda América.

2.8 Primeros esbozos de una red

Al iluminar un poco la historia de la llegada de la Danza del Sol a México y dibujar el tránsito de dicho ritual hasta llegar a Axixik Temascalpul-li, he podido observar que estos rituales no surgieron ni se practican en México por suerte ni por generación espontánea, mucho menos

³⁵ 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.

³⁶ In Caltonal, A.C.

por una aparición de un espíritu sagrado como la mujer ternero de búfalo blanco³⁷ en alguna localidad del centro de México; sino que son fenómenos que se han dado a partir de las acciones de sujetos y grupos que han generado cierto tipos de relaciones que en un momento se convirtieron en parte de una red de prácticas y practicantes.

Hablamos aquí, del inicio de una red de prácticas y practicantes en México, de la mexicanidad mezclada, con trazos desdibujados con la espiritualidad lakota. Una red conformada por prácticas y practicantes, unidos por nexos, lazos, interconexiones entre los mismos grupos y sujetos, que al transitar por los distintos circuitos (Magnani, José Guillermo, citado en: Argyriadis y De la Torre, op. cit. p. 38), hacen posible que la red se siga tejiendo exponencialmente. Este es el caso de la Danza del Sol, su introducción en México, posteriormente su llegada a Ajijic, y de ahí, el inicio de otra serie de relaciones a partir de la Danza del Sol de Ajijic.

En principio encontramos a Tlakaheel y su relación con el jefe Crow Dog, ésta es la primera tela en la maraña, después que Tlakaheel introdujera la Danza del Sol en México en el terreno de Faustino Pérez. Al romper la relación con don Faustino, queda esa Danza del Sol en Ocuilan, generando un nuevo circuito, de Ocuilan a Ajijic, donde se gestaría un nodo. Al romper nexo con Ajijic, queda esa danza activa y Tlakaheel lleva la Danza del Sol a La paz Citlaltepec en el estado de Puebla, de ahí a Ocotepéc en Morelos, después a Oaxaca (un año por lugar); ,y alternativamente en Taos, Nuevo México y en Huatapa, reservación Guampanuag, Mass, en Estados Unidos también; hasta que en 1995, se realizó en Teotihuacan, en San Martín de las Pirámides, donde actualmente él todavía la realiza desde hace 15 años (Entrevista con Tlakaheel 26/dic/2009, citada). Aquí podemos ver que los trayectos de Tlakaheel en México han provocado abrir nuevos círculos de Danza del Sol, lo que conlleva a que esos círculos sean tomados como sitios nodo, y entre todos ellos, existan distintos circuitos, por los que los seguidores o en todo caso, aprendices de Tlakaheel transitan o han transitado. Parte de ello es el trayecto personal de Acasio Acatécatl, quien al independizarse de Tlakaheel dirigió por cinco años la Danza del Sol en Ajijic, dirigiendo también Danza del Sol en Veracruz, en Texas y en Durango.

De la misma manera, al Ajijic convertirse en un nodo, es también un punto de partida dentro de la misma red. En su caso el primer circuito que está en conexión es el que lo

³⁷ Leyenda Lakota que narra cómo el espíritu de la mujer Ternero de Búfalo Blanco, entregó el “bulto sagrado” a un guerrero, bulto donde se encontraban las tradiciones rituales de los Lakotas, entre ellas la Danza del Sol, el inipi y la pipa sagrada.

relaciona con Ocuilan, de ahí, su relación con la gente implicada en las jornadas de paz y dignidad de 1992, donde conocieron a la gente del Calpulli tolteca 13, quienes apoyaron a la Danza del Sol de Ajijic cuando se separaron de Tlakaheel. En las mismas jornadas de paz y dignidad tejen otro circuito con los lakotas de Pine Ridge, quienes en el año 2000 hacen 'oficial' su lazo y permiso para oficiar las ceremonias Lakotas en Ajijic.

A partir de la Danza del Sol de Ajijic, y del grupo que lo auspicia (Axixik Temaskalpuli) se han dado otros nexos, más tejidos en la red que asocian a grupos y sujetos. Entre ellos están los Kapullis de San Luis Potosí, el distrito federal, además de las danzas del sol que se han desprendido de la de Ajijic, que son las dos danzas del sol de Durango, la Danza del Sol de Michoacán y el nuevo círculo de Danza del Sol que está por iniciarse en Milpa Alta, estado de México. Estas son otras telas de la red, otros circuitos por los que distintos grupos y sujetos transitan y se mueven alrededor de la Danza del Sol de Ajijic. Además están los sujetos independientes que van a esta Danza del Sol, gente independiente de San Luis, del distrito federal y el estado de México.

El concepto de red, como apuntan Argyriadis y De la Torre (op. cit. p. 19) analiza los enlaces entre sujetos y grupos, sin perder de vista los enlaces mismos. Es de esa manera, que con las acciones de los sujetos, sus trayectos personales por distintos circuitos, han propiciado que la Danza del Sol de Ajijic se convierta en un nodo de esta red, donde los sujetos están pero a la vez sólo pasan o pertenecen una semana al año. Así apunto a la Danza del Sol de Ajijic como un ritual nodo, discusión que se ampliará en el próximo capítulo.

CAPÍTULO III

LA DANZA DEL SOL: UN RITUAL NODO

“Mi abuelo acostumbraba decir: <<la tierra es roja, la sangre es roja, el sol es rojo cuando sale y cuando se pone y nuestros cuerpos son rojos. También debemos caminar el camino rojo, el que va de norte a sur, el sendero de la vida>>”
John (Fire) Lane Deer¹

El presente capítulo pretende ilustrar, a groso modo, cómo algunos de los rasgos espirituales de la nación Lakota (también conocida como Sioux) han sido retomados y reinterpretados por grupos de la mexicanidad a lo largo y ancho de la república mexicana, tomando como caso particular, las prácticas que se llevan a cabo en la comunidad llamada Axixik Temaskalpuli. Es justo también apuntar que, de las prácticas que este grupo retoma de los nativos lakota, existe una que por sus características es tomada aquí como el centro del análisis ritual, y que de forma concisa, dicho ritual funge como un nodo entre varios grupos de la mexicanidad. Entendiendo por nodo dentro de la teoría de redes como una interconexión entre diversas fuentes o caminos por los cuales los sujetos transitan en una red. Este ritual es la Danza del Sol.

La espiritualidad lakota durante muchos años, estuvo ligada solamente a un territorio, el propio de los nativos ya fuera antes o después del sistema de reservaciones en Estados Unidos, y por supuesto, sólo al grupo étnico que compone la nación, es decir, las siete tribus que integran la nación Lakota: los *Hunkpápa*, *Itázipcho*, *Minnecónju*, *Oglála*, *Oobénunpa*, *Sichangu* y los *Sihásápa*. Sin embargo, desde la década de los años ochenta del siglo pasado (como ya fue ilustrado en el capítulo anterior), la nación Lakota abrió sus puertas para que sujetos no nativos (no lakotas), accedieran a los rituales de dicha nación indígena. Esta apertura dio paso a que sujetos chicanos y/o mexicanos accedieran a los rituales lakotas, y posteriormente, dichos rituales fueran trasladados e insertados en la mexicanidad.

La primera parte de este capítulo se encarga de nombrar sólo los elementos de la espiritualidad lakota que son retomados por el movimiento de la mexicanidad. Posteriormente,

¹ John Fire Lane Deer fue un hombre sagrado, un hombre de medicina lakota, quien fue un rebelde en contra de la conquista de los norteamericanos y el sistema de reservaciones. (Lane Deer, 1972. Traducción de Tenopal, en prensa para su publicación, Axixik Temaskalpuli, Ajijic, México, 1993).

con base en mis notas de campo (en dos años consecutivos), reconstruyo el ritual de la Danza del Sol practicado en la comunidad de Axixik Temaskalpuli, para después explicar mediante la teoría de los rituales dicha ceremonia y a su vez describir cómo es retomada y reinterpretada. Por último, se explica cómo es que dicho ritual funciona como un nodo en la red de mexicanidad.

3.1 La espiritualidad lakota en la mexicanidad

La espiritualidad lakota se caracteriza por una fuerte conexión con los elementos naturales del mundo, como lo son los cuatro elementos básicos (tierra, fuego, agua, aire), los seres vivos de escamas, cuatro patas, los alados y los de raíces. Parte importante de esta vida espiritual, se centra en la creencia de *Tínkashila*, el abuelo, Gran Espíritu, dador de la vida. Quien ha dado un mismo aliento para que los seres vivos lo compartan. Esta idea es central en el pensamiento lakota, asumirse como seres unidos por ese aliento vital; los lakota se asumen como unidad con toda la creación, de ahí buena parte del respeto a todo aquello que mora sobre la tierra, incluso a elementos inanimados como las piedras.

Para esta cosmovisión, el nativo es sensible a las cosas que pasan en el mundo, incluso a fenómenos que pueden parecer habituales, pero que desde su mirada “natural”, o desde su cosmovisión puede ser un evento profundo, que da pie a interpretaciones sobre la vida, sobre la espiritualidad, sobre lo benigno de la creación, y sobre el mundo espiritual que rodea al hombre. Un hombre de medicina u hombre sagrado lakota lo ilustra de la siguiente manera:

“Nosotros los sioux dedicamos mucho tiempo en reflexionar acerca de las cosas cotidianas que están mezcladas en nuestras mentes con lo espiritual. Podemos ver en el mundo que nos rodea variados símbolos que nos enseñan el significado de la vida. Tenemos un refrán que dice: <<El hombre blanco ve tan poco que debe tener un solo ojo>>. Nosotros vemos tantas cosas como tú no tienes idea. Podrías distinguirlas si quisieras pero regularmente estás muy ocupado para hacerlo”. (Lame Deer: 1972, 6).

Este ‘*holly man*’² nos ilustra cómo para los lakota, la vida cotidiana está íntimamente relacionada con el mundo espiritual, y cómo es que en cualquier evento, hasta en calentar agua para un café, encuentran sentido místico espiritual en sus relaciones con la naturaleza y ese mundo espiritual, y por lo tanto, cómo sacralizan lo vivo, lo natural. Esta espiritualidad concibe una relación directa y espiritual entre todos los seres que viven sobre la tierra, incluso los

² ‘Hombre sagrado’, como ellos mismo se hacen llamar.

inanimados. El límite entre lo sagrado y lo profano incluso en la vida cotidiana es difuso (aunque es justo decir aquí que hay momentos en los que los límites son bastante claros, sobre todo en los rituales), dado que en todo pequeño detalle, pueden encontrar una explicación, una lección de vida o una implicación espiritual.

Parte de esta misma vida espiritual está fundada en la idea de que existe un mundo espiritual, donde quienes han dejado ya sus cuerpos físicos (los muertos) siguen viviendo, y pueden entrar en contacto con los vivos. Los espíritus bien pueden ser benignos o malignos, pero más allá de la discusión sobre fuerzas maniqueas, se cree que los sujetos vivos pueden comunicarse con los espíritus para pedir favores, curaciones de cuerpo y espíritu, conocimiento, etc.

Parte de esta creencia animista en el mundo espiritual, también se centra en la idea de que la muerte es parte del mismo proceso natural de la vida, que la vida se alimenta de lo que la muerte deja, que el Gran Espíritu (la máxima fuerza vital) quita la vida, para alimentar la vida. Esto se puede explicar mediante la creencia de que los cuerpos muertos de los hombres servirán para alimentar la tierra y dará vida después a otros seres. Esta explicación, según Berger es propia de las religiones “primitivas” (Berger, 1999: 94, 95), ya que una cosmovisión primitiva asegura, como grupo y no como individuo, la continuidad de la sociedad y del grupo, así como de la naturaleza; de esta manera la creencia lakota se basa en que al morir, ellos permanecen en la tierra; o como diría el mismo Peter Berger:

“la vida del individuo está integrada en la vida de la colectividad, igual que está a su vez integrada en la totalidad del ser, humano y no humano. El universo entero se halla penetrado por las mismas fuerza sagradas, desde el *mana* en su forma original anterior a la personalización, hasta las posteriores personificaciones animistas y mitológicas” (Berger, 1999: 95).

Cuando los nativos lakotas hablan de los espíritus, no lo hacen con la misma connotación que se hace en el mundo occidental, como de espíritus malignos, chocarreros, almas en pena, etc. Para los lakota los espíritus son, por ejemplo, la vida contenida en un árbol o en una roca, son también a fuerzas invisibles metafísicas o fenómenos naturales fuera del alcance de los humanos, como pueden ser los espíritus de los antepasados o de animales, el trueno, la lluvia. Incluso también aquello que llaman *Wakantanka*, (que significa Gran Misterio o Gran Espíritu): padre creador y destructor, origen de la vida (traducido en términos muy simplistas es algo parecido a la idea de ‘dios’ creador en occidente). Los espíritus son entonces esas fuerzas, regularmente invisibles que ayudan, o en su defecto dañan a los seres vivos; los espíritus son

invocados para distintas funciones, protecciones, ayudas, etcétera. Emile Durkheim explicaría esta forma religiosa con el ‘animismo’. Dice que éste:

“tiene por objeto los seres espirituales, los espíritus, almas, genios, demonios, divinidades propiamente dichas, agentes animados y conscientes como el hombre, pero que sin embargo se distinguen de él por la naturaleza de los poderes que se les atribuyen y, sobre todo, por el carácter particular de que no afectan los sentidos de la misma manera; normalmente no son perceptibles a los ojos humanos. Se llama *animismo* a esta religión de los espíritus” (Durkheim, 2007: 53, 54).

En este planteamiento, Durkheim menciona que la creencia en los espíritus deviene del culto a los antepasados, a los cuales, después de muertos, su alma se desprende de su cuerpo y se convierte en espíritu. Dicho espíritu reside en algún lugar imaginario, o en todo caso, mítico, y poseen la capacidad de dejar dicho lugar para volver con los vivos y favorecerles, o en todo caso, maldecirles; así como atribuirles acontecimientos fuera de lo ordinario (op. cit. p. 56).

Parte de ello se relaciona con la creencia de que el mundo natural tiene también espíritu. El mundo de las cosas tiene su propia manera de proceder, tanto como los espíritus de quienes fueron humanos inciden sobre los hombres vivos. Así las cosas y sus espíritus actúan sobre ese mundo, como sobre “los cursos de agua o de los astros, la germinación de las plantas, la proliferación de los animales, etc.” (op. cit. p. 58). De esta manera, las creencias lakotas, retomadas en la mexicanidad, se basan en estos credos animistas de que los espíritus incurren en la vida de los humanos, y que los espíritus de la tierra, el sol, las piedras, etcétera tienen su correlación con los acontecimientos de la naturaleza misma.

Es importante recalcar que el animismo tiene también injerencia en el mundo de los animales, sobre todo en los animales sagrados como el bisonte americano (mejor conocido como búfalo), dado que, está relacionado con la vida espiritual de los sioux, y que las buenas cacerías y proliferación de manadas son considerados como una ‘bendición del Gran Espíritu’.³

Javier Puente del Pilar, en la introducción castellana del libro “La pipa sagrada” de Alce Negro (1993: 16), menciona que la espiritualidad nativa, y en particular la espiritualidad del pueblo Lakota se basa en un lenguaje no hablado, y que buena parte de la incomprensión por parte del ‘hombre blanco’⁴ es que su lenguaje está plagado de conceptos alienantes, a diferencia de la vivencia y espiritualidad nativa, que se caracteriza por ser liberadora.

³ En este caso, no profundizo sobre la actividad de la cacería y los rituales relacionados con ella, dado que no son objeto de discusión en este estudio.

⁴ Con ‘hombre blanco’ se refiere no a la acepción racial, sino lo que respecta a la cultura occidental-moderna.

La espiritualidad lakota se basa entonces, en la experiencia vivida, que resulta difícil de traducir al lenguaje hablado, pero que se entiende y se siente al ser experimentado. Es interiorizado; en otras palabras, se puede entender mediante un lenguaje natural o en todo caso instintivo o menos racional, más emocional, que en un lenguaje hablado.

Esta espiritualidad silenciosa es bastante particular, dado que buena parte de las enseñanzas y aprendizajes sobre la vida natural y espiritual de esta tribu, se basa en aprender a escuchar y observar lo que pasa en el mundo, y cómo el ‘Gran Espíritu’ se manifiesta en éste.

Los elementos hasta aquí mencionados son fuertemente valorados en la mexicanidad, dado que esta en su vertiente de corte nativista, no se cierra a influencias externas, ni es del todo ‘purista’, más bien al ser ecléctica, las enseñanzas de los ‘pueblos originales’, o de otras tribus indígenas son fundamentales para generar un acervo de conocimiento más amplio. Como ejemplo, el contacto con la naturaleza y el respeto por todos los seres vivientes es un común denominador en estos grupos de mexicanidad, así como la creencia en una fuerza vital que regula la vida, fuerza vital que en algunos sitios y grupos de mexicanidad es llamado ‘*Ometéotl*’ (principio generador dual, en lengua Náhuatl), ‘*Ipahnemoani*’ o ‘*Ipaltinémi*’ (aquel por el que se vive, en lengua Náhuatl), ‘*Tlokenahuake*’ (el que es cerca y es junto, en lengua Náhuatl) e incluso ‘*Wakantanka*’ (Gran Espíritu, Gran misterio, en lengua lakota). En este sentido es necesario hacer una analogía que bien encaja con las perspectivas de la mexicanidad: para los lakota, *Wakantanka* supone una idea no tan cercana de lo que es ‘Dios’ en occidente, sino que es una fuerza, una energía que da la vida, es el ‘aliento vital’, lo que encaja a la perfección con la idea mexicana de *Ipahnemoani* o *Ipaltinémi*, que es aquel por quien se vive, o aquella fuerza o energía que permite la vida.

Gran parte de la vida espiritual lakota se ancla en las ceremonias que tienen para celebrarse en distintos momentos y ocasiones. En este momento es justo reconocer que son varios los rituales lakota, que comprenden incluso etapas distintas del ciclo vital (varios ritos de crisis vitales, por ejemplo), sin embargo, a continuación enunciaré los rituales y elementos que están más relacionados con nuestro objeto de estudio y la mexicanidad. Algunos de estos rituales ya fueron brevemente ilustrados en el capítulo anterior, por lo que aquí me explico en exponer los sentidos espirituales conferidos por los lakota y retomados en la mexicanidad.

A) El *inípi* o temascal

El *inípi* o la ceremonia de baño de vapor, es uno de los rituales lakota más conocidos y practicados alrededor del mundo. Es un ritual que se lleva a cabo en una pequeña choza, construida con varas de sauce⁵, cubiertas con mantas, lonas o cobijas para mantener el calor de las rocas volcánicas dentro de la cabaña. Esta es una ceremonia de purificación no sólo física, sino espiritual. Este ritual es conocido en la mexicanidad como temascal, y se practica tanto en estas cabañas construidas con varas y mantas, así como en construcciones de adobe, ladrillo o cemento (esta modalidad de ceremonias de vapor son más de tipo azteca, tolteca o incluso maya).

Dentro se encuentran representaciones de los seres que habitan en el mundo, la salvia en el piso representa las plantas, la pluma del águila a los seres alados, en ocasiones se introduce un cuerno de bisonte que representa a los seres de cuatro patas, y por supuesto, están dentro los humanos. En el *inípi* se fuma la pipa sagrada como parte del ritual. A esto agregaré que varía en el número de las ocasiones que se fuma, lo que sí es una constante, es que se fuma, compartiéndose entre todos los que se encuentran dentro de la cabaña de sudor, lo que hace que todos se vinculen y sacralicen con el humo del tabaco.

Esta es una ceremonia de introspección, donde se comparten cantos para orar, y en ocasiones los sujetos piden la palabra para externar oraciones, suplicas o pedir disculpas por sus acciones. De ahí la purificación, se dice que cuando los sujetos entran a la choza ya no están en el mundo de los hombres, sino en el mundo espiritual, y al entrar ahí, se pueden conectar con los espíritus de sus antepasados, o con el propio espíritu y escuchar lo que ellos tienen que decir. Incluso, se tiene la creencia de que cuando el agua se vierte sobre las rocas al rojo vivo, se produce un sonido, y esa es la manera en la que hablan las rocas y el agua juntas. Del vapor que expiden las rocas, se dice que es el aliento del abuelo, *Wakánkanka*, el aliento de la vida. John (Fire) Lane Deer dice que:

“(el) *inípi* es un pequeño templo. No es como los templos del hombre blanco donde la gente se sienta en cómodas bancas exhibiendo su fina ropa. El *inípi* es distinto. No hay banalidad ni impureza aquí. Sólo humanos desnudos y apretujados en la oscuridad, cerca de la tierra y del espíritu” (op. cit. p.16).

Dice también de esta ceremonia que se utiliza para purificar a las personas que participarán de otra ceremonia, como la Danza del Sol o la búsqueda de visión, pero a la vez, el *inípi* es valorado como una ceremonia por sí misma. Incluso menciona que es posible que el *inípi* sea

⁵ En otros contextos, como en Ajijic, se construyen con otros materiales como la ‘vara blanca’.

la ceremonia más antigua de los lakota, y que las demás fueran practicadas posteriormente (op. cit. p. 12).

En el *inípi* se dirige cuatro sesiones, donde son introducidas las rocas calientes y el agua. En cada una de estas sesiones o ‘rondas’, se dirige la oración hacia un punto cardinal y a su energía correspondiente. Cada una de esas sesiones varía en su significado u ofrenda. Archie Fire Lane Deer menciona que cada ronda se ofrece por distintos espíritus, que van desde los superiores hasta los inferiores, (op.cit. p. 91). En algunos lugares de México se ofrecen por los espíritus, la familia, las mujeres y por los que sudan dentro. En el caso del grupo de Axixik, se ora por distintos motivos como son: los espíritus, las mujeres, los niños, los indígenas, etc.

En el contexto de la mexicanidad, el temascal es explicado como un renacimiento. El temascal es tomado como ‘el vientre de la madre tierra’, donde quienes ingresan, ‘se vuelven a gestar’ en dicho vientre para ‘renacer’. Es el temascal de la mexicanidad, se dirigen igualmente cuatro ‘rondas’ dirigidas hacia los cuatro puntos cardinales, pero con diferencia en las energías: el Este está relacionado con *tlabuiꞥtlampa*, el lugar de la luz y los espíritus; el Sur es *huiꞥtlamapa*, el lugar de las espinas, relacionado con la voluntad, la templanza, la perseverancia; el Oeste es *ꞥihuatlampa*, el rumbo de las mujeres; y por ultimo el Norte, *miktampa*, que simboliza el lugar del reposo, relacionado con la muerte y la transmutación.

B) La búsqueda de la visión

La *hanbléchia* o la búsqueda de la visión (o *Vision Quest*). Son muchas las formas en las cuales este ritual se practica, incluso dentro de la nación Lakota, dado que en algunos pueblos lo hacen dentro de un hoyo cavado en la tierra, otros dentro de un círculo hecho con amarres de tabaco, y en otros lugares, en un área delimitada por cuatro postes que se encuentran en cada uno de los puntos cardinales. Pero en general, es una ceremonia que consta de un ayuno prolongado en un sitio alejado del pueblo (ya sea de la reserva o de la ciudad, en cualquier caso), preferentemente en un montaña, en la cual, un sujeto (hombre o mujer), ayuna por cuatro días y cuatro noches esperando contactar a los espíritus y recibir una visión, esto es, una iluminación, una epifanía, un mensaje que revele secretos o que guíe la vida de quien se expone al mundo espiritual en dicha ceremonia.

Este ritual muchas veces es tomado como un ritual de paso entre la niñez y la adultez, o como Turner dice: es “un punto importante en el desarrollo físico o social de un individuo, como pueden ser el nacimiento, la pubertad o la muerte” (Turner, 1980: 7, 8). En algunos casos, sobre todo entre los lakota, la ceremonia de búsqueda de visión resulta ser un ritual de

crisis vital, un ritual de paso, donde un joven varón, se va solo a una montaña a pasar cuatro días en ayuno total de agua y comida. En ese tiempo debe recibir una visión, una iluminación o mensaje que guiará el resto de su vida. Al regresar, este jovencito es ya un hombre, entonces debe hablar con el hombre sagrado de su pueblo, con el anciano y contar lo que le ha sucedido, contar su visión. En ocasiones, sus experiencias son tan significativas, que incluso reciben un nombre nuevo y una misión, que también les acompañará de por vida.

En otras ocasiones, este ritual se lleva cabo por necesidad, cuando un sujeto tiene una necesidad espiritual, un problema fuerte en su vida, o necesita respuestas a situaciones adversas. En estos casos, el ritual de la ‘búsqueda de visión’ es también un rito de crisis vital, al encontrarse el sujeto en un punto crítico de su vida.

En muchas de las veces las visiones se adquieren en los momentos de crisis existencial, o problemas personales graves, al encontrarse el sujeto en ayuno total de agua y alimentos, lo que puede ser explicado desde el concepto de ‘masoquismo’. Berger dice de la actitud masoquista que: “(es y) sigue siendo un elemento de importancia en numerosos intentos de cosmovisión, y en alguno de ellos aparece en las propias construcciones teóricas” (Berger, 1999: 89). El masoquismo, o dolor físico, en este caso causado por inanición, representa una ofrenda a las fuerzas naturales para recibir iluminaciones o respuestas, explicaciones a situaciones adversas de la vida⁶. En este mismo caso, por medio del ayuno y el dolor experimentado por quienes realizan este ritual, se llega a lo que el mismo Berger llama “misticismo”, y que es definida como “la actitud religiosa por la que el hombre busca una unión con las fuerzas o los seres sagrados” (op. cit. p. 98). Así la búsqueda de tener una “experiencia mística” o una “visión” mediante el sufrimiento físico tiene su correlación con las creencias o la cosmovisión lakota.

Esta visión es imposible traducirla verbalmente, es decir, no pueden explicarse en palabras o imágenes, ya que en muchas ocasiones, los mismos sujetos han referido no poder explicar lo vivido, lo sentido, lo visto, pero aseguran entenderlo, comprenderlo y aplicarlo a sus vidas (entrevista con Itzkuauhtli). Son mensajes, según ellos “divinos” que han llegado a los hombres según su imploración, sus fuertes plegarias, las que han sido escuchadas y respondidas por los espíritus o las fuerzas naturales con dichas visiones. Lame Deer explica la sensación como sigue:

⁶ Al respecto debo decir que el mismo Berger menciona que el masoquismo muestra caminos por los que los individuos no sólo hacen soportable el dolor, sino que lo convierten en lo deseable o incluso esperado (op.cit. p. 88), lo que en el caso de este estudio es un hecho, cuando los sujetos deciden por su propia voluntad realizar rituales con alto grado de dificultad y dolor físico como la búsqueda de la visión y la Danza del Sol.

“todo esto lo entendí con mi corazón y sangre, y quizás de la misma forma como un animal entiende las cosas, no con la mente. (...) Resulta difícil encontrar las palabras para describir los pensamientos que tuve en ese momento: confusión y claridad tristeza y alegría, todo mezclado en un solo sentimiento” (Lame Deer, op. cit., p. 38).

En la mexicanidad este ritual ha fungido, en el mayor número de los casos como un ritual de iniciación, y en particular como un rito de elevación de status, donde el novicio pasa por duras pruebas para ‘iniciar’ un camino espiritual en la mexicanidad, para formar parte una comunidad iniciada en la mexicanidad y sus rituales. Como Turner apunta de los ritos de pasaje, consisten en que los iniciados o “novicios” 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 *preliminal*, *liminal* y *postliminal* (Turner, 1988: 170). Estas tres fases explican cómo se pasa de tener un *status* inferior en la fase *preliminal*, cómo es que existe un momento intermedio –o durante la ceremonia–, “donde el paso de un *status* inferior a uno superior se efectúa a través de un limbo carente de *status*” (Turner: 1988, 104) en la fase *liminal*, y por último la fase *postliminal*, donde el iniciado es reconocido como tal, siéndole otorgado su nuevo *status*. Así es que quien pretende iniciarse en esta vertiente de la mexicanidad, regularmente participa de al menos una ceremonia de ‘búsqueda de visión’, para acceder a otros conocimientos y a otras ceremonias (donde regularmente, el paso que le sigue es la Danza del Sol).

C) El círculo, las cuatro direcciones y los colores

El círculo es uno de los símbolos más importantes de los lakota, para ellos las formas redondas o circulares tienen un estrecho vínculo con lo natural, de hecho ellos consideran que la naturaleza quiere que las cosas sean redondas:

“Desde nuestro punto de vista, el símbolo de los nativos es el círculo, el aro. La naturaleza quiere que las cosas sean redondas. Los cuerpos de las personas y de los animales no tienen esquinas.” (Lame Deer, 1972: 8)

Apelando al mismo círculo, este hombre de medicina menciona que tanto los típis, como los campamentos de los sioux son redondos, así como su nación es un círculo, similar al arco iris, al horizonte, el sol, la luna y las estrellas, todo es redondo.

Dentro de su simbología espiritual se encuentra el círculo de medicina (ver anexo 2), que representa los cuatro puntos cardinales con sus cuatro colores, el oriente está representado por el amarillo, el sur por el color blanco, el poniente por el negro y el norte por el color rojo.

Este es un símbolo que se encuentra presente en prácticamente todos los rituales y que implica protección de los cuatro vientos, y de los cuatro elementos, representa también al universo, y en el centro, donde todo se une, se encuentra *Wakantanka*.

En este momento es justo hablar también de un número ritual y simbólico muy importante en la espiritualidad lakota, el número cuatro. El cuatro representa las cuatro esquinas del universo, los cuatro vientos o puntos cardinales; representa también los cuatro elementos fundamentales: tierra, agua, aire y fuego. De ahí que en los rituales, se hagan algunas partes cuatro veces, como en el *inípi*, se lleva a cabo en cuatro sesiones, rondas o *rounds*, cuando entran las rocas y el agua, cada ronda está dirigida a una energía, a una intención y a un punto cardinal. En la búsqueda de visión el ayuno se extiende a cuatro días, lo mismo que en la Danza del Sol, ayunando y danzando por cuatro días.

Aquí es justo tender otro puente entre la mexicanidad y los lakota. El círculo con los cuatro colores y su representación de las cuatro direcciones con los lakota, se puede trasladar a la mexicanidad con una diferencia en los colores que serían amarillo en el Este, azul turquesa en el Sur, rojo al Poniente y blanco (o negro y blanco) en el Norte, y es representado por el símbolo *nabui ollín*, o ‘cuatro movimiento’, que significa que todo se mueve en ciclos de cuatro, como las estaciones del año, los cuatro elementos, etcétera. Esta correspondencia es enclavada con gran facilidad de la espiritualidad lakota a la mexicanidad, incluso con los colores usados por los lakota, generando una similitud simbólica.

D) La pipa

Chanínpa o la pipa sagrada es el instrumento de oración más importante de la nación Lakota, al haber sido entregado por la mujer ternera de búfalo blanco a los hombres, como un medio de comunicación directa con la creación y con *Tunkáshila*. Las pipas tienen diferentes formas y tamaños, el cañón, regularmente es de alamillo o roble, aunque la madera para este puede variar. La cazoleta es de una piedra de color rojizo originaria del norte de Estados Unidos llamada Catlinita, piedra a la que se le atribuyen leyendas sagradas del pueblo Lakota.

Con la pipa, los lakota acostumbran orar en momentos de conflicto, de tristeza, de alegría. La usan para hablar con libertad y a la vez con respeto y verdad. La usan para pedir favores a las fuerzas espirituales.

La idea que ellos defienden es que, cuando se fuma, y el sujeto exhala el humo, este se hace uno, se unifica con el aliento universal, con el aliento del Gran Espíritu, así llega a él la petición.

Aquí quisiera hacer una aclaración, la pipa se ha utilizado en muchas ocasiones cuando los hombres necesitan hablar de cosas importantes. Se dice que cuando dos hombres han fumado la pipa, estarán listos para hablar y entre ellos no habrá mentiras. Entiendo que el hombre nativo, honra sus palabras, pero en estos casos, parece ser que consagran sus palabras al haber fumado la pipa:

“Antes de hablar de cosas sagradas nos preparamos interiormente por medio de ofrendas... Uno debe llenar con tabaco su pipa y pasarla a otro, quien la encenderá y la presentará al cielo y a la tierra... la fumarán juntos... entonces estarán preparados para hablar”. [Mato-Kuwapi (Sioux Santee), en McLuhan, 2008: 54].

De este tipo de actos se desprende aquella interpretación difundida por los medios masivos de comunicación como: ‘la pipa de la paz’. Y no porque en realidad la pipa fuera ‘de la paz’ solamente, sino que los nativos, y en este caso los lakota fumaban la pipa con los colonizadores para cerrar y firmar tratados y demostrar que éstos serían respetados, aunque la historia se encargó de demostrar que los colonizadores no cumplirían.

E) Las plumas

Las plumas de águila son uno de los elementos más llamativos y conocidos, y a la vez con más tabú de los nativos norteamericanos, y en este caso de los lakota y de la mexicanidad. Puede ser dulcemente hipnótico ver a un jefe nativo u hombre de medicina portar en su cabeza un penacho de plumas de águila calva, evidenciando su posición de hombre sagrado o de poder ante su pueblo. Pero más allá de los penachos, las plumas tienen significados y funciones importantes en los rituales, y en general en la vida de los lakota y de los mexicanistas.

Las plumas de águila son instrumentos rituales que se utilizan de maneras variadas, una de ellas es que, cuando un guerrero triunfa en una batalla contra una tribu enemiga, escalpando muchas cabelleras o tocando a los adversarios con el “*coup*”⁷, (lo que representa una

⁷ Este es un bastón largo, que está adornado con plumas de águila. Es una especie de bastón de mando que es portado por el jefe de la tribu o por el jefe de los guerreros en batallas y otras ocasiones importantes.

humillación hacia el adversario y un gran merito del guerrero), se le entrega una pluma de águila como reconocimiento a su valor y a su labor como guerrero. Otra manera del uso de las plumas es cuando se otorgan como un reconocimiento por haber hecho un trabajo espiritual difícil, como cuando un hombre recibe una visión en alguna ceremonia, o después de haber hecho cierto número de Danzas del Sol; cuando se dan los nombramientos a los hombres de medicina, etc. Uno más de sus usos es portándolas en las ceremonias; por ejemplo, los y las danzantes del sol llevan plumas (preferentemente de águila) en la corona de salvia que llevan en su cabeza durante la danza. Con ellas, en uno de los días del ritual realizan curaciones a la gente que presencia dicha ceremonia. Las plumas de igual forma son objetos para orar, con ellas los sujetos en las ceremonias o fuera de ellas, pueden orar y ayudarse a contactarse con las fuerzas naturales y/o espíritus, e incluso tener visiones con ellas. Otra de las formas es que las plumas se usan para curar. Los hombres de medicina en algunos rituales pueden “purificar” a sujetos enfermos y curarles males físicos y espirituales con las plumas, así como lo ilustra Archie (Fire) Lame Deer:

“Se cuenta que un día Zorro Bueno⁸ curó a un tuberculoso. Cogió un pañuelo negro, lo ató al muro y se puso a rezar y cantar. Una pluma de águila abandonó su mano, atravesó la espalda del hombre enfermo, salió por el pecho y fue a fijarse en la tela negra sobre el muro. La enfermedad se enganchó a la pluma. Los otros hombres medico presentes no podían creerlo, pero para él resultaba muy simple. Siempre actuaba así para que la enfermedad huyera” (Lame Deer, 1990: 55).

F) El Camino Rojo

Lo expuesto en este apartado, y en general, la vida espiritual de los lakota es conocida por ellos como el “camino rojo”. Al principio de este capítulo, en el epígrafe, John Fire Lame Deer explica un poco por qué le llaman así.

El “camino rojo” también es una de las formas como es conocida la espiritualidad lakota alrededor del mundo. En particular en México, buena parte de los grupos que se asocian a la mexicanidad y a la espiritualidad nativa americana (en particular la espiritualidad lakota) se hacen llamar también como el “sendero rojo” o el “camino rojo”, que funge como sinónimo de *mexikayotl* o ‘mexicanidad’. Sin embargo, en México este término (sendero rojo) tiene una connotación variada, que va desde las mismas prácticas espirituales lakotas, hasta la práctica de

⁸ Hombre de medicina Wapiya (hechicero que bien puede ser bueno o malo), tío de Archie (Fire) Lame Deer.

rituales mexicaneros como las danzas prehispánicas o mexicas. El término fue introducido en México (igual que la espiritualidad lakota) por Francisco Jiménez Sánchez Tlakaelé en la década de los años 80 (Gutiérrez Zúñiga y De la Torre, 2009, 10. Tenopal, Kuauhtli Tekwani, Tlakaelé, entrevistas citadas).

A partir de lo expuesto arriba, puedo aventurarme a proponer una forma muy general, una cosmovisión lakota, que es trasplantada en la mexicanidad. Esta cosmovisión está fundamentada en una suerte de creencia de tipo animista, ya que cree incluso que objetos como las rocas tienen un espíritu, y con fuertes concepciones totémicas, dado que la vida animal, y en particular el bisonte y el águila son animales sagrados que remiten a fuerzas superiores, se les atribuye un alto valor espiritual y además algunas partes de los cuerpos de estos animales, como las garras, pico y plumas de águila, así como el cráneo, los cuernos, las costillas, la cola y el escroto del bisonte son utilizados como objetos rituales.

El mundo espiritual para los lakota es un mundo que empapa o impregna el diario vivir, atribuyendo significados a sucesos que “para el hombre blanco” suelen ser superfluos. Los elementos más fuertes en la cosmovisión lakota son los rituales y la creencia que en ellos se deposita, por ejemplo, el *inipi* se asocia con la creencia de que el vapor es el aliento de *Túnkashila*, que en dicha ceremonia los espíritus se manifiestan de diversas formas, además de escuchar las plegarias de quienes ahí participan. De la *hanblechía*, el fundamento es la creencia en que dicho ayuno de cuatro días y cuatro noches, además de las imploraciones conmovirá a los espíritus para dar una visión a aquel que expone su salud y en ocasiones hasta su vida en dicho ritual.

En la Danza del Sol encuentro la cosmovisión con más peso de los lakota. Dicho ritual está encaminado a agradecer al ‘Gran Espíritu’ por las bendiciones recibidas en un año, la danza de cuatro días, el ayuno y la ofrenda de piel según la creencia, ayuda a seguir manteniendo la vida, a que el ‘Gran Espíritu’ observe el sacrificio que los danzantes hacen, como una especie de ofrenda-intercambio para que la vida siga floreciendo; de ahí que una de las oraciones más conocidas y aplicadas por los lakota es la que sigue: *Wakantanka, onshimalayo!* Que quiere decir: Gran Espíritu, ¡ten compasión de mí, para que mi gente siga viviendo!

3.2 La Danza del Sol

Este apartado es una reconstrucción de mis anotaciones de campo en la Danza del Sol de 2009 (3-9 de agosto) y de la Danza del Sol de 2010 (4-7 de agosto) en el paraje llamado ‘Mesa de los Encinos’, Ajijic, Chapala, Jalisco, México (realizada por Axixik Temascalpulli)⁹.

A) normatividad

Debo apuntar aquí que el grupo de sujetos que se encargan de dirigir esta ceremonia (el consejo de danza), se reserva el derecho de admisión en la danza. Es decir, para que un nuevo integrante sea recibido y pueda participar activamente en este ritual (danzar), debe cumplir con algunos requisitos como haber hecho antes al menos una búsqueda de visión, haber ayudado por al menos dos años para la realización de la danza y mostrar actitud servicial al grupo, o en su defecto tener una trayectoria considerable en las prácticas espirituales indígenas (aún perteneciendo a otro grupo), y poseer los instrumentos necesarios para danzar. De la misma manera, debe presentarse con el consejo de la danza para pedir permiso para danzar presentado una ofrenda de copal o tabaco como muestra de respeto al consejo (entrevistas con Tenopal y Kuauhtli Tekwani, citadas).

Parte de los mismos requerimientos para formar parte de este grupo de danzantes, es no interferir con otro tipo de actividades o doctrinas espirituales en el lugar ceremonial ni durante la ceremonia, por ejemplo, no practicar yoga, no consumir peyote, no llevar a cabo actividades de corte católico, ni proselitismo político entre otras. Así mismo, no es permitido el uso ni el consumo de ninguna sustancia estupefaciente como alcohol, marihuana, peyote ni ninguna otra planta que no sea la salvia y el tabaco. En algunas ocasiones estas actividades, sobre todo cuando están relacionadas con otras formas o doctrinas espirituales es considerado mezcla de tradiciones o cruce de fuegos, y según algunos hombres sagrados, el cruzar fuegos, o consumir ‘plantas de poder’ en ceremonias donde no se acostumbra (como en los temascales o en las danzas del sol), puede confundir la espiritualidad de las personas y hacer que se confundan o pierdan, lo que quiere decir que pueden no sólo no crecer, sino retroceder en el aprendizaje de lo espiritual, y llevar a cabo acciones reprobables por el grupo.

De la misma manera, existe una normatividad, que si bien no es del todo explícita, o no se encuentra en papel, el dirigente Tenopal ha hecho notar en su opinión y proceder, dado su deseo de preservar la Danza del Sol que se realiza en Ajijic de la forma más fiel a como les ha enseñado Richard Moves Camp, el hombre sagrado de los Oglala-Lakota que los apoya.

⁹ Es por ello que lo descrito es el caso particular de este grupo de la mexicanidad y los asistentes a dicha ceremonia que provienen de distintos lugares de la república mexicana, por lo que no pretende agotar los sentidos dados en general por la mexicanidad ni por la nación lakota.

Entre dichas normas se encuentran las siguientes:

- La persona que desee danzar debe estar comprometido con la *mexikayotl*, “haberse despojado de cultos religiosos previos”, demostrar actitud de servicio, comprometerse a realizar la Danza del Sol en ese sitio por lo menos cuatro años consecutivos, no mostrar conductas destructivas como adicciones, cumplir con los requerimientos que se pidan en la danza, ser mayor de edad.
- En el grupo ceremonial de Ajijic podrán dirigir ceremonia de temascal, aquellos danzantes del sol que hayan sido requeridos para ello. Estos danzantes deben tener por lo menos cuatro danzas del sol, mostrar actitud de servicio, ser constructivos, ser personas que antes de recibir prefieren dar, ser personas con autocontrol y madurez, además de ser capaces de dar consejo y orientación a otras personas que lo requieran. “Un dirigente de temascal será aquel danzante que no somete a otros a resistir duras pruebas físicas (más calor dentro del *inípi*, más aguante a rayo del sol, o gritos más fuertes) sino quien consigue que el Gran Espíritu se manifieste ante todos dentro del recinto para sudar. Estos dirigentes, por supuesto son custodios de una pipa sagrada que han recibido gratuitamente de otro danzante del Sol y hablan naturalmente con el fuego, con el agua, con las piedras y con la medicina del copal o la salvia o el cedro. No son personas que cobran por estos servicios ni son tipos que se sirven de su posición para abusar”. Todo danzante debe realizar su ceremonia con una pipa sagrada, entregada en calidad de préstamo por algún kalpulli o por otro danzante del sol. En la opinión de Tenopal, es inaceptable comprar la pipa, y de hecho es deseable que cada danzante la fabrique, ya sea de piedra, cerámica o madera. La pipa es entregada al danzante en calidad de préstamo, y después de su cuarto año de danza los dirigentes decidirán si dicho sujeto puede conservarla como su custodio.
- Pueden dirigir Danza del Sol aquellos danzantes suficientemente experimentados, que conozcan los cantos, las formas de cortar piel, que puedan seleccionar el árbol sagrado, la previsión de los requisitos indispensables para realizar la ceremonia, además de tener la capacidad de elevar plegarias al Gran Espíritu.
- Los atuendos deben ser confeccionados por el danzante, y en cuanto al silbato de hueso de ala de águila y las plumas, regularmente deben ser conseguidas por el danzante, o en todo caso deben serle obsequiadas. De no ser así, el sujeto debe cazar ceremonialmente al ave (en este caso también está prohibido comprar dichos objetos).

(Información extraída de la carta emitida por Tenopal a los danzantes de Milpa Alta, Junio de 2010. Anexo I, documento 10).

Los criterios anteriores, que desde la perspectiva personal de Tenopal son ideales para llevar a cabo de la mejor manera la Danza del Sol, y el cuidado preservación del ritual, muestran que no es sencillo llegar a ser un dirigente de la Danza del Sol, o incluso de los rituales de temascal. Es evidente que se rechaza que se cobre alguna cantidad monetaria por los rituales, e incluso, por los objetos ceremoniales, los que deben ser ganados por méritos propios. Una buena disposición al trabajo y al servicio comunitario, voluntad, esfuerzo, una actitud responsable, una personalidad afectuosa y confiable, libre de vicios y adicciones, son los elementos clave para ser aceptado y ‘honrado’ con la oportunidad de realizar la Danza del Sol, con los obsequios de los objetos rituales, signos de confianza, entre otras actividades.

B) Procedencia de los participantes

A la Danza del Sol que se lleva a cabo en Ajijic (en el centro ceremonial ubicado en el paraje de la ‘Mesa de los Encinos’) asiste una gran diversidad de personas, provenientes de distintas partes de la México, y en otras ocasiones han participado también danzantes nativos de Estados Unidos provenientes de las tribus seris y lakotas, así como chicanos, algunos europeos “buscadores de experiencias espirituales alternativas”, e incluso aborígenes australianos (en el año de 1992). El grupo más numeroso es el que pertenece a Guadalajara, Jalisco y algunos pobladores de la ribera de Chapala, este grupo son quienes componen el grupo cultural Axixik Temascalpul-li. Grupo conformado por una diversidad amplia en las características de sus integrantes, integrado por profesionistas, universitarios, artesanos, amas de casa, obreros, entre otras ocupaciones, quienes radican en Guadalajara y son de origen étnico mestizo, con excepción de un integrante de procedencia indígena de la sierra de Oaxaca. Los lugareños del Lago de Chapala que asisten, que en general son muy pocos, son miembros de la comunidad indígena de Ajijic o en todo caso, comuneros agricultores mestizos, afiliados a la comunidad que presta los terrenos para la realización del ritual.

El siguiente grupo en número son los que provienen del Kalpulli Kuitláhuak de México DF y el Kalpulli Tepeyolohtli de San Luis Potosí, además de un grupo numeroso y también organizado de Michoacán, así como varios sujetos independientes que vienen de México DF, el Estado de México, Zacatecas, diversas partes de Jalisco, y Durango. Además de los grupos de personas que asisten a la danza, con ellos van familiares y amigos que asisten para apoyar

con tareas al campamento, y como apoyo moral a los danzantes. De la misma manera, asisten personas allegadas, interesadas, simpatizantes, que sin pertenecer a algún grupo o Kalpulli allegado a la Danza del Sol, asisten para aprender de las vivencias espirituales del ritual, hacer amistades, contactos, e incluso hermandades rituales. Estos grupos son integrados por sujetos mestizos, regularmente urbanos o que en todo caso viven en pueblos cercanos a las metrópolis. La mayor parte de los participantes y asistentes son de clase media, con excepción de uno o dos danzantes que son de clase media-alta, la mayoría son actores urbanos, algunos de pequeñas ciudades, y los menos son originarios de pueblos y comunidades campesinas.

Es importante mencionar el lugar otorgado a los sujetos provenientes de comunidades de origen, o de procedencia indígena. Cuando un nativo indígena, ya sea de alguna etnia de la república mexicana o de Norteamérica realiza la Danza del Sol en Ajijic, se le otorga un lugar de honor, siendo la primera persona detrás del dirigente de la danza, o en todo caso, si es un dirigente de Danza del Sol, se le permite que sea esta persona quien dirija, como lo ilustra Tenopal:

“Cuando entra un nativo, tienen un lugar preferencial, claro que para nosotros es un honor muy grande, porque nosotros no nos consideramos de ninguna etnia. Yo me considero mexicano, pero no puedo decir que soy, pues un nahuhablante fluido. Entonces cuando ha habido el caso de gente de etnias muy concretas, claro que les damos un lugar especial”. (Tenopal, entrevista citada).

De no ser participante activo de la danza, aún así se le otorga un lugar privilegiado entre los presentes, como ejemplo, una situación que sucedió en la danza de 2010. El tercer día de la Danza del Sol de 2010, se realizó un temascal exclusivo para el grupo de cantores, entre los que se encontraba Octavio, indígena nahua de la sierra de Hidalgo. Tenopal, quien dirigía el temascal, le pidió a Octavio que impusiera el copal a las piedras, lo que el joven indígena hizo en lengua náhuatl bendiciendo las rocas calientes. Como dato curioso, al imponer copal a la última de las rocas, el copal se encendió dentro del temascal, haciendo una gran flama, que fue apagada por Tenopal con agua. Este suceso fue tomado como que los espíritus habían escuchado las oraciones de Octavio dentro del temascal.

C) Sentidos rituales

Este ritual, tiene por fin último dar gracias a “*Wakantanka*” por la renovación de ciclo de la vida, y en este mismo, se realizan intensas ofrendas para que la vida misma se siga

manteniendo. En la mexicanidad, la Danza del Sol se ha convertido quizá en el ritual más significativo, aún cuando no todos los grupos de mexicanidad lo practican.

Además del sentido conferido por los lakotas, la Danza del Sol adquiere un nuevo significado cuando es practicado en la mexicanidad, por ejemplo se ora a *Ometéotl*, el principio generador dual (hombre y mujer), y a *Ipaltinémi*, aquel por quien se vive, que sería la faceta ‘dadora de vida’ de *Ometéotl*. De la misma manera, la Danza del Sol resulta practicarse como un ritual de iniciación y de elevación de status. Puede funcionar como ritual de iniciación, dado que en algunos grupos se permite la participación de sujetos que no hayan participado en algún otro ritual de iniciación como la búsqueda de visión, o alguna ceremonia de peyote, por ejemplo. Esta iniciación se da cuando el sujeto ha rebasado la etapa liminal del ritual, y que en ocasiones puede llegarse a sentir inspirado, sagrado, o que incluso, participando en la Danza del Sol ha recibido una visión.

De igual manera, puede ser un ritual de elevación de status, cuando un sujeto ya iniciado, por ejemplo, en una búsqueda de visión, desea participar en la Danza del Sol, y no queda sólo como alguien que ha participado como ‘buscador de visiones’, sino ya como un ‘danzante del sol’ (esta discusión sobre la función del ritual, si es de iniciación o de elevación de status será ampliada en este capítulo, en el punto 3.3). En la opinión de Tenopal:

“la Danza del Sol es una relación muy intensa entre individuos aislados, y una comunidad alrededor. Es una fiesta de todos con todos en la que participan no sólo los que están dentro del círculo aislados, protegidos, sino la comunidad, es como la gran fiesta de todas las familias reunidas y pasan muchas cosas. Entonces no sólo es la medicina del tabaco para la gente sino también la comida, son los cantos, etc. es algo muy festivo muy intenso y de todos con todos.” (Tenopal, entrevista citada).

Las implicaciones espirituales de este ritual son diversas. Una de ellas es la que menciona el mismo Tenopal:

“(los danzantes) están suplicando al Gran Espíritu a través de la pipa, que la medicina llegue al pueblo, a la gente; entonces los danzantes están haciendo el trabajo de relacionar, de suplicar, de solicitar a los abuelos, al Gran Espíritu, a las potencias, que la medicina y el bienestar llegue a la gente. Entonces ellos están con este instrumento solicitando con ese rezo, y entonces ellos se la entregan a la gente, entonces la gente es la beneficiaria, son quienes reciben la medicina. Entonces ellos (los danzantes) están canalizando esa energía, y los beneficiarios son la gente, sus familias. Esa es la mecánica” (Tenopal, entrevista citada).

Esto es, que por medio de la danza y el ayuno, invocan fuerza espirituales para que favorezcan a la gente, y uno de los medios para recibir esos favores, es el tabaco cuando es fumado.

Por su parte, Tlakaelé afirma que la Danza del Sol es una escuela espiritual, y lo enuncia así:

“(…) puedo decir que es una escuela espiritual. Es una escuela donde te encuentras a ti mismo, y como en otras ceremonias sabes para qué naciste. Entonces recibes pruebas de que tienes un camino, un destino, y lo sigues o no lo sigues, pero es una manera de encontrarte a ti mismo” (entrevista con Tlakaelé 26/dic/2009, citada).

De la misma manera, Yei Tochtli encuentra en este ritual una manera para conectarse consigo mismo y con ‘el creador’:

“Diré que personalmente he encontrado en ella un vehículo, una forma, un diseño para estar más cerca del creador y de mí mismo” (Yei Tochtli, entrevista realizada vía electrónica, diciembre de 2009).

En resumen, la Danza del Sol es un ritual en el que los sujetos que participan, pretenden establecer un contacto directo con las fuerzas que rigen la vida, concebido como ‘el Gran Espíritu’. Mediante este ritual, buscan realizar una ofrenda que consta de un ayuno prolongado y una ofrenda de piel, que funciona como ofrenda-intercambio, para el sostenimiento de la vida.

Los danzantes del sol, en esta ceremonia buscan también encontrar alivio a sus penas, y respuesta a sus problemas y súplicas. De la misma manera, entrar en contacto consigo mismos, con el ‘creador’, y con ‘el todo’. Es así, que la dimensión espiritual que se pretende con este ritual, es de largo alcance, al buscar entrar en sintonía desde la parte más íntima de los sujetos, con toda la creación, con el universo, y su ‘creador’.

Según la cosmovisión propuesta hace algunas páginas, la Danza del Sol es la respuesta a la necesidad de certeza sobre lo que acontece en el mundo, y a que éste siga ‘en pie’. El intercambio-ofrenda realizado en esta ceremonia, explica para sus practicantes (lakotas, mexicaneros o ‘buscadores espirituales’) que la vida se siga sosteniendo y que tanto los danzantes como sus familias tengan salud y trabajo, entre otras bendiciones. Es el ritual por el que se explican que los espíritus les escuchen y les favorezcan, aunado esto con el animismo, que explica la ofrenda a los espíritus y la retribución con ‘bendiciones’ a los celebrantes, a los danzantes y sus familias.

D) El ritual

La Danza del Sol, o en su vocablo lakota *Wi Wanyang Wachipi* (que textualmente quiere decir: danza mirando al sol), es el ritual más importante de la espiritualidad lakota y de muchos otros pueblos nativos del norte de América. Es una ceremonia encaminada a dar gracias al Gran Espíritu, el Gran Misterio, *Wakantanka Túnkashila* (textualmente: “nuestro abuelo, el Gran Espíritu”), por la renovación de la vida y el mantenimiento de la vida.

Es un ritual eminentemente masculino que, sin embargo, en la actualidad se ha transformado, permitiendo a las mujeres hacer esta danza. Dicha ceremonia se realiza en el verano¹⁰, regularmente en los meses de julio o agosto, meses en los que los días son más largos y calurosos, además de que es la época donde los árboles comienzan a dar frutos, lo que representa la bendición del Gran Espíritu, acontecimiento que es agradecido con este ritual.

Tradicionalmente, la danza se lleva a cabo en un sitio lejos de la ciudad, ya sea en una reservación lakota o en su defecto en algún sitio sagrado (regularmente en una montaña o cerro). En el caso de la Danza del Sol de Ajijic, se realiza en una paraje llamado ‘Mesa de los Encinos’, en un cerro aledaño al Lago de Chapala. El ritual como tal, dura cuatro días con sus noches, en el que quienes participan activamente, danzan durante cuatro días, en ayuno total de agua y comida.

Primera fase: la purificación (primer nivel de sacralidad)

Antes de que comience la ceremonia, se monta un campamento, tiempo en el que se realizan los preparativos para la ceremonia. Entre ellos está confeccionar las coronas y pulseras de salvia¹¹, que los danzantes llevan en la cabeza, muñecas y tobillos¹², terminar los amarres de tabaco que delimitarán el círculo de la danza¹³, limpiar sus pipas, terminar de confeccionar los atuendos de la danza; así como tareas de logística, como son: levantar las enramadas para los asistentes y los danzantes, levantar las banderas que van en los cuatro puntos cardinales; de ser necesario, construir las estructuras de las cabañas de sudación (temascales), arreglar los desperfectos del galerón donde los danzantes duermen, construir la cabaña donde las pipas, el

¹⁰ La Danza del Sol debe realizarse en verano, dado que es cuando es evidente la renovación del ciclo vital en los frutos maduros de árboles y otras plantas. Por ello se practica en verano tanto en la mexicanidad como con los lakota. Una excepción es la Danza del Sol dirigida por Aurelio Díaz Tekpankalli, quien la realiza en el mes de noviembre.

¹¹ La salvia es una planta sagrada, que los lakota utilizan para purificar ya sea personas, objetos o lugares.

¹² Estas coronas y pulseras están hechas con salvia del monte, que se da en el cerro de la danza, o en lugares aledaños. Dichas coronas y pulseras se hacen de forma torcida, ayudada con un cordón rojo que le da firmeza. En la corona, al iniciar la danza, se colocan dos plumas, una por lado de la cabeza, ya sean plumas de águila o halcón.

¹³ Estos amarres o pequeñas bolsas de tabaco están hechas con tela de seis colores distintos, rojo, amarillo, blanco, negro, azul y verde, que son los colores de los cuatro rumbos o puntos cardinales, así como el cielo y la tierra. Después son unidos por un cordón largo que se afianza de estacas clavadas alrededor del círculo de la danza.

cráneo de bisonte y el tambor se guardan, conseguir madera para el fuego ceremonial, agua para beber y para los temascales, limpiar la zona de campamento y la zona ceremonial, entre otras tareas.

Segunda fase: la Danza del Sol (segundo y más alto nivel de sacralidad)

- **El corte del árbol**

El día anterior a que comience la ceremonia (en Ajijic es en día martes), cerca de la hora de la comida, los danzantes con más experiencia, salen en búsqueda de lo que será el centro de la Danza del Sol, el ‘Árbol de la vida’. Para la hora del atardecer, los participantes y los dirigentes cortan el árbol que ha sido elegido por los dirigentes a raíz de la previa búsqueda. El árbol mide cerca de seis metros de altura, y lo replantan al centro del círculo ceremonial, que mide unos 12 o 13 metros de radio. La ceremonia de danza se lleva a cabo alrededor de este árbol, ente que es considerado como el “Hermano mayor” o como el “Árbol de la vida” (entrevistas con Tenopal y Kuauhtli Tekwani, citadas). A dicho árbol, los danzantes le amarran lienzos de colores, bolsas de tabaco, figuritas que representan a los humanos y a los bisontes, entre otros objetos como ofrendas y oraciones para el árbol. Al ser considerado el ‘Árbol de la vida’, o el ‘Centro del universo’, este árbol goza de preeminencia en la ceremonia como el centro. Es el foco de interacción ritual.

Tenopal considera y ha apuntado, dentro de la cosmogonía Tolteka-Mexika, que el llamado ‘Árbol florido’ o Xochincuáuhitl es referido como el centro del mundo o el eje de la vida (Comentarios emitidos por Tenopal Aldo Arias, conversación electrónica citada).

- **El primer y segundo día de danza**

En el primer día de la danza, los danzantes despiertan antes del amanecer, se visten con sus atuendos para danzar, y estando ya junto al fuego ceremonial, preparan sus pipas con tabaco y salvia. Ahí se congregan todos los participantes activos, los danzantes, hombres y mujeres, danzantes que tienen muchos años o toda la vida en la ceremonia, al igual que quienes harán su primera danza en esa ocasión. Ya congregados, el dirigente (en los casos observados, Tenopal) habla a los danzantes saludándoles y deseándoles que la danza sea buena para ellos, anuncia la intención por la que se ofrecerá la danza de ese día (ya que en los cuatro días de danza las oraciones se ofrecen por distintos motivos. Por ejemplo, en la Danza del Sol de 2009, el primer día se ofreció por los indígenas, el segundo día por los niños, el tercer día por los enfermos y el

cuarto y último día se ofrecería por los ancianos), y que dependiendo del motivo, la pipa de la comunidad será entregada por un niño o niña, a una persona representante de dicho motivo (es decir, un anciano, un enfermo, etcétera). Terminado esto, los danzantes varones se acomodan en una fila, ordenados por orden de antigüedad en el ritual, al terminar, las mujeres hacen lo mismo. Estando conformadas las filas, los danzantes se disponen a acercarse al círculo de la danza, guiados por una persona que lleva un incensario con copal¹⁴ (en el caso de los oglala-lakota, lo hace un niño de entre cinco y ocho años, y en lugar de copal es cedro), seguido por el niño o niña que entregará la pipa, y después por la fila de danzantes. Cuando este grupo de personas comienzan a caminar, el grupo de cantores inicia su trabajo, tocando el tambor y cantando las canciones lakotas de la Danza del Sol. Quien lleva el incensario o *tlemaitl*¹⁵ de tipo azteca, se detiene en la entrada al círculo que se encuentra al oriente, y ahí entran los danzantes purificándose con el copal. Al entrar todos, quien trae el copal debe caminar alrededor del círculo, purificándolo mientras duren las sesiones de danza.

Cuando los danzantes ingresan caminando al círculo, el ritmo del tambor es lento, pero ya estando todos dentro, el ritmo se acelera un poco, y los danzantes comienzan a correr en círculo alrededor del árbol para después acomodarse en cuatro filas, cada una en un punto cardinal y comienzan a danzar con un ritmo pausado, apenas meciéndose de un lado hacia el otro y levantando levemente sus pies. La entrada al círculo y el ritmo más acelerado del tambor genera emociones, primero a los danzantes y después a los asistentes que se encuentran observando y apoyando bajo las enramadas que lanzan gritos de emoción y de apoyo. Este momento es de suma importancia, dado que tanto los danzantes, como los demás asistentes gritan eufóricos por el inicio de la ceremonia. Estos gritos son una especie de aliento y a la vez una muestra de fuerza de quienes inician su ceremonia, y aliento y fuerza por parte de quienes apoyan presenciándola.

En esta primera ronda de danza, los danzantes se acomodan en distintas direcciones (en los 4 puntos cardinales) y después de un grito del dirigente¹⁶, una de las cuatro columnas corre hacia el árbol, lo tocan y hacen oración. Esto sucede cuatro veces, es decir, después de que todos los danzantes, cada uno en su columna se acerca al árbol, se mueven al siguiente

¹⁴ Esta labor la realicé el primer día de la Danza del Sol de 2009.

¹⁵ Del náhuatl: *tletl*- fuego y *maitl*- mano, es decir, fuego en mano. Es un instrumento para llevar carbones ardiendo e imponer copal sobre ellos para generar humo oloroso que según la creencia purifica a las personas y lugares.

¹⁶ Éste es uno de los dirigentes de la Danza del Sol, que se encuentra también danzando para coordinar todo lo necesario dentro de la ceremonia. Regularmente esta labor la hace Dionisio, uno de los tres máximos dirigentes de la danza, sin embargo, en 2010, se le dio la oportunidad a Juan José Godoy, uno de los danzantes con más experiencia en este grupo, quien junto con otros dos de sus compañeros más antiguos, Pedro Gálvez Martínez y Nicolás Zarzoza Chávez, dirigieron la Danza del Sol del mencionado año.

punto cardinal y repiten la operación¹⁷. Después de terminar las cuatro vueltas, se forman cuatro filas (con los integrantes de las cuatro columnas) viendo hacia la puerta norte del círculo, es decir, viendo de frente a los cantores y a parte de los asistentes. En ese momento, el dirigente lleva al niño que porta la pipa a dicha puerta y a la persona que recibirá la pipa fue llamada, así, entra por esa puerta y después de tres avisos de entrega, dados por el dirigente con sonidos guturales y señas con sus manos, la pipa es entregada a dicha persona. Parte del trabajo del copalero, es estar en esa puerta desde que la persona fue llamada, hasta que la pipa le sea entregada (esto sucede al final de todas las rondas de la danza).

Acto seguido, quien recibe la pipa, permanece en la puerta dentro del círculo, hasta que todos los danzantes salen del círculo. Para este momento, el copalero debe estar en la puerta poniente con el copal por donde salen los danzantes. Al salir los danzantes, quien recibió la pipa se retira y la lleva al campamento para que la gente la fume. Esa es la forma es que se hace. Quien recibe la pipa, deba darla a la gente, ya que dicha pipa lleva la medicina para que la gente la reciba y ore.

La entrega de la pipa significa que después de haber estado dentro del círculo en la ceremonia, en plena danza, ha recibido ‘la medicina’, la bendición del Gran Espíritu, y cuando se le entrega a una persona, y es compartida y fumada en el campamento, dichas bendiciones y ‘medicina’ llega a la gente.

Cuando el tabaco de la pipa se termina, quien la recibió regresa al círculo de danza a entregarla, estando el copalero con el *tlemaitl* en la puerta. Entonces entra el dirigente con el niño de la pipa para recibirla. La operación es igual, con las tres señales del dirigente para entregarla. Ya entregada, la persona sale del círculo por esa puerta y dirigente y el niño por la puerta poniente. Acto seguido los cantores comienzan a tocar y los danzantes entran al círculo de la misma manera como lo hicieron al principio, solo que por la puerta poniente.

La segunda ronda se danza igual a las cuatro direcciones, sólo que no hacia el árbol, es decir, los danzantes ya no danzan repartidos en el círculo y hacia el centro (hacia el árbol), sino que se encuentran acomodados en cuatro hileras. Al frente los que tienen más danzas y así sucesivamente, hasta que en la última se encuentran las mujeres. Se danza hacia las cuatro direcciones, dejando el norte al último, donde se encuentra la puerta para la entrega de pipas.

Al llegar el momento de la entrega de la pipa, es el turno del dirigente, la operación de entrega de la pipa es igual que la primera.

¹⁷ Tenopal refiere que este acto, de correr para tocar el árbol, es una especie de carrera, para tocar el árbol primero, y quien así lo hace tiene el honor de hacer como si fuera un “*comp*” o cuando los guerreros tocan a sus enemigos sin ser lastimados (conversación electrónica citada).

Durante este descanso comienzan a hacerse encargos para la gente del campamento por parte de los danzantes, quienes piden a una persona encargada (regularmente el copalero) que vaya al campamento a avisar a las personas que deben recibir las pipas de los danzantes. La decisión de a quien se le entrega la pipa es del danzante, y puede ser un niño, un joven, adulto o anciano, de sexo indistinto. Regularmente, quien recibe la pipa de un danzante es un familiar como la esposa o esposo de quien danza, la madre, el padre, alguno de los hijos, hermanos, suegros, amigos muy cercanos, etcétera. Este acto, según Tenopal, une más a las familias y a los círculos de amigos (entrevista con Tenopal, citada). El hecho de que se entregue la pipa a determinada persona, es un acto de amor, de confianza, de unión, y a su vez, para quien la recibe es un honor por recibir esa confianza y las ‘bendiciones’ de la pipa y una responsabilidad porque esta persona se encarga de repartir adecuadamente ‘la medicina’.

La manera de fumar la pipa es colectiva, y coadyuva a la unidad entre la gente del campamento, además de ser un elemento central en las oraciones de los asistentes no danzantes.

Terminado el tabaco de la pipa, se repite la operación de la entrega de la misma. En el descanso, los danzantes no pueden comer ni beber agua (eso durante los cuatro días que dura la ceremonia), sin embargo, sí pueden hablar. En ocasiones los danzantes platican y bromeaban entre sí, de la misma forma hacen sus necesidades físicas en un lugar apartado del área ceremonial, en un paraje cercano al círculo donde se encuentran los temascales, lejos del campamento y la zona ceremonial (a unos cien metros de la zona ceremonial).

Después de entregada la pipa, los danzantes ingresan al círculo para la tercera ronda de danza. Los cantantes comienzan a tocar y cantar. Las canciones de la Danza del Sol están dirigidas a las fuerzas espirituales ya los animales sagrados, como el águila y el bisonte.

Esta ronda (la tercera) es igual que la anterior, danzando todos y todas hacia las cuatro direcciones.

Al final de la ronda, le toca entregar su pipa a uno de los miembros del consejo de la danza. Las operaciones son las mismas con la entrega de la pipa. Sólo que a esta persona la lleva el dirigente, tomándolo del brazo (como guiándolo), dando la vuelta por detrás de las cuatro filas de danzantes, hasta llegar al lugar donde se entregan las pipas, entregándola de la misma manera como en las otras ocasiones.

Después de terminado el tabaco de la pipa, se entrega de la manera tradicional. Seguido a ello los cantores vuelven a tocar el tambor y los danzantes a entrar al círculo y tomar sus posiciones. Inicia así la cuarta ronda de danza. Es importante aquí describir la manera en que

los danzantes danzan. Esta forma no es una danza muy vistosa, como sería la danza conchera, azteca, o incluso, si pensamos que la Danza del Sol proviene de los indígenas de Norteamérica, se podría pensar que es similar a lo que se observa en los *Pow-wows*¹⁸. Pero no, la danza es tranquila, con pasos pequeños, sin coreografía estipulada; de hecho, los danzantes apenas despegan los pies de la tierra, incluso, algunos de los danzantes de más edad no los despegan, solo hacen movimientos leves, meciéndose de un lado a otro. Algunos a discreción levantan sus cabezas y brazos implorando al cielo. Otros solamente miran al frente, llevando su pipa en el brazo izquierdo, con la cazoleta en la articulación interior del codo, y el cañón y boquilla apuntando al frente, a unos 45° hacia arriba. Algunos danzantes se balancean con más fuerza que otros, pero eso parece ser más una decisión personal o un estilo, que un requerimiento u obligación

Los danzantes (en general mestizos), regularmente usan falda larga para danzar, aunque en ocasiones tanto en México como en las reservaciones nativas, utilizan ‘prendas de cadera’ (o los mal llamados taparrabos)¹⁹ de piel, así como algunos individuos usan maztle o maxtlatl (de manta de tipo azteca). Las faldas de la mayor parte de danzantes son de los colores usados en la ceremonia y que de alguna manera, tiene un significado. Por ejemplo son de color amarillo, negro, rojo, azul o verde (estos son los colores de las cuatro direcciones, el color de la tierra y el del cielo). En ellas regularmente se encuentra un círculo con los cuatro colores usados en las ruedas de medicina lakota, con negro, rojo, amarillo y blanco. De la misma manera, usan todos un medallón (de distintas índoles, ya sea de cuero, con piedras, o quizá un collar huichol en el caso de las danzas en México) que tenga motivos solares. Este medallón es usado en los hombres y en las mujeres. De manera indistinta, hombres y mujeres usan las pulseras en pies y manos hechas con salvia y listón rojo. También usan una corona en la cabeza, hecha de la misma manera, sólo que esta corona debe llevar, en el caso de los hombres, dos plumas una a cada lado de la cabeza, pueden ser plumas de cualquier ave rapaz, siendo las más comunes de águila, aguililla, pavo salvaje y halcón, en las mujeres las plumas cuelgan de la parte central trasera de la corona hacia la espalda. Las mujeres usan una vestido largo de una pieza, con los mismos colores que los hombres, que dicho sea de paso, también tienen bordada la rueda de medicina de los cuatro colores; las pulseras, la corona y la pipa. Hablando de la pipa, es importante mencionar que en ocasiones los danzantes hacen su ceremonia sin pipa.

¹⁸ Los Pow wow son un tipo de ceremonia y a la vez espectáculo competencia, donde los indígenas provenientes de las naciones indígenas de Norteamérica (EE.UU., Canadá y Alaska), llevan a cabo cantos y danzas de lo más vistosas, con coreografías bien ensayadas, así como los cantos. Existen concursos para premiar los mejores cantos, danzas y ajuares. Estas ceremonias también son conocidas como el “All nations”.

¹⁹ Apunto, ‘mal llamados’ dada su carga peyorativa.

Desconozco los motivos de porque eso sucede, pero parece ser que no tener pipa no es un impedimento para danzar²⁰.

Terminada la cuarta ronda de danza, el siguiente sujeto en la fila entrega su pipa. En esta ocasión el danzante que en la anterior ronda entregara la pipa es quien guía a quien entregará su pipa. Los procedimientos de fumar y regresar la pipa son los mismos.

Aquí debo apuntar que en estas cuatro rondas de danza, se hace entrega individual de las pipas, dado que tiene una relación con el número cuatro y su simbología, es decir, las cuatro direcciones, los cuatro colores, las cuatro razas y los cuatro elementos. Se entregan la pipa de la comunidad y las pipas de los tres danzantes más destacados, que son quienes encabezan la primera fila de los danzantes, después, en las siguientes tres rondas de danza, se hacen entrega las pipas de manera colectiva para completar el número siete.

Al terminar el descanso, la pipa es entregada y los danzantes ingresan al círculo para iniciar la quinta ronda de danza. En esta ronda, todo transcurre como las demás, danzando hacia las cuatro direcciones, sólo que en esta ronda, entregan la pipa varios danzantes y ya no uno solo, los que quedaban de la primera fila y la mitad de la siguiente. En esta ronda, los danzantes son llevados por los tres primeros que ya habían entregado sus pipas. Entiendo que las cuatro primeras ocasiones de entrega de pipa deben ser individuales, y las últimas tres colectivas.

Es justo aquí mencionar que en la entrada se encuentran ramas de salvia, con las que se debe recoger la pipa. Todas las personas que reciben la pipa en los cuatro días de la danza, deben tomar algunas ramas de esta hierba y recibir la pipa.

En este descanso, entre la quinta y sexta ronda de la danza se sirve la comida para toda la gente, con excepción de los y las danzantes (de igual forma puede ser antes o después, dependiendo de la hora y de cuanto duren las rodas de danza y los descansos). Los descansos varían en tiempo, a veces puede ser cerca de media hora, y en otros cuarenta y cinco minutos o una hora, quizá. Haciendo trabajo de campo directamente en la ceremonia, observé que esto depende cuanto tiempo tardan las pipas en ser terminadas de fumar, y que este es un factor

²⁰Las maneras cómo los danzantes adquieren las pipas es muy diversa. En algún momento de mi experiencia de vida (hace algunos años) me fue dicho que la pipa la obsequia un hombre de medicina o guía cuando un sujeto ha decidido danzar. Sin embargo, no sé si sea así en todos los casos, aunque Tenopal opina que la pipa debe ser entregada en calidad de préstamo o de custodia, y si el danzante cumple con una serie de requisitos rituales y morales, podrá conservarla (Carta a los danzantes de Milpa Alta, citada). También considera que la pipa es un instrumento de suma importancia para la Danza del Sol. Es con la que la gente puede “recibir la medicina” y es importante que tenga su pipa, sin embargo, en su opinión, si el danzante cumple con todos los demás requerimientos, puede danzar sin pipa (Tenopal, entrevista citada).

que no depende necesariamente de la decisión de los dirigentes o de otros sujetos, es más bien un hecho que depende del azar.

También es necesario decir aquí, que las pipas no salen del círculo, si no son para ser fumadas, es decir, cuando las pipas son entregadas a sus dueños, se quedan en el círculo recargadas en un travesaño hecho con dos palos horizontales, que penden de otros dos clavados en la tierra, un palo por lado en la entrada de la puerta de los danzantes, dentro del círculo. Cuando las pipas ya han sido fumadas, los danzantes las dejan en esos travesaños o estantes, y solo son llevadas o cargadas al momento de danzar las pipas que no han sido fumadas. En uno de esos travesaños reposa también un cráneo de bisonte.

Después de entregadas las pipas, entran los danzantes al círculo, y quienes aun no la han entregado, las toman y vuelven a sus lugares en las filas. Entonces comienza la sexta ronda de danza. En esta sexta ronda, varios danzantes, hombres y mujeres se miran ya cansados. Sus pasos en la danza se hacen más lentos y sus rostros comienzan a verse quejumbrosos y desencajados. Para terminar, un tercio de los danzantes se forman en la puerta del norte, para entregar sus pipas, son la mitad de los faltantes, los que quedan en la tercera fila (la última de los hombres). Así entran todas las personas que reciben las pipas, y como es la manera acostumbrada, son entregadas para ser fumadas en el campamento.

Al estar todas las pipas, son entregadas y los danzantes ingresan al círculo para comenzar la séptima y última ronda.

Esta ronda en ocasiones es la más difícil y cansada para los danzantes. Esta ronda transcurre con normalidad, pero en ocasiones con un ánimo más caído. En el momento de entregar las pipas, el sol comenzaba a caer, era cerca de las siete de la tarde.

Las pipas de las mujeres son entregadas en esta ronda a las personas que ellas han elegido, y después llevadas a fumar por la gente. La entrega fue normal, y entonces todas las pipas se encontraban ya descansando en los palos de madera.

Entonces, todos los danzantes ingresan al círculo a hacer una ronda más a manera de despedida. Esta ronda es similar a la primera, dividiéndose los danzantes en cuatro bloques, uno en cada punto cardinal, haciendo oración hacia el árbol, y moviéndose a otro punto cardinal, hasta hacerlo en los cuatro. Después de ello, forman una fila para salir del círculo de danza por la puerta del oriente, donde se encuentra el copalero. En este momento, también se encuentra dentro del círculo el niño que en la mañana se encargó de llevar la pipa de la comunidad, quien se encargaría de llevarla a la casita donde en la noche permanecen las pipas, el tambor, el cráneo de búfalo, los bastones que portan los jefes de la danza o los danzantes

con más años y demás instrumentos ceremoniales. Al salir los danzantes recogen sus pipas para guardarlas en la mencionada cabaña.

Fuera del círculo, el copalero los guía con el humo hacia el galerón para descansar. Después de salir todos, algunos se recuestan alrededor del círculo, y otros dentro del galerón, que por cierto, está dividido en dos, una mitad para las mujeres y la otra para los hombres. Después de pasado unos momentos, todos los danzantes van a dormir. Así termina el primer día de la danza.

La danza dura cuatro días, y regularmente se hacen siete rondas o sesiones de danza por día (las rondas duran alrededor de 45 minutos o una hora), en las que los danzantes se dirigen al árbol sagrado y a los cuatro vientos. Son siete rondas de danza, dado que es el número que representa a la nación Lakota-Sioux con sus siete tribus o campamentos, pero sobre todo, el numero siete refiere a los siete ritos sagrados de los lakota (la choza de sudación, la búsqueda de visión, la Danza del Sol, guardar el espíritu, la ceremonia de pubertad, la ceremonia de emparentamiento o ‘hacer relaciones’ y el lanzamiento de la pelota)²¹.

Después, en el final de cada ronda, hacen entrega de sus pipas a la gente que ellos han elegido, pipas que están cargadas de tabaco, para que la gente que presencia la danza las fume y comparta “la medicina” y “la bendición”. En los cuatro días anteriores a la danza se realizan ceremonias de purificación, los *inípi*, así como en el tercer y cuarto día de la ceremonia.

El segundo día transcurre igual que el primero, con las siete rondas de danza, entregando las pipas, y la última ronda de despedida. La danza debe comenzar al salir el sol, y terminar cuando se está poniendo.

- **Los cantos**

Más allá de las generalidades y cuestiones repetitivas del segundo día de danza, quisiera ilustrar algunas cosas que descubrí haciendo observación directa en la ceremonia.

En gran parte de mi observación (en las dos ocasiones que asistí), estuve apoyando al grupo de los cantores de la danza, y pude percatarme de algunas cuestiones importantes. Las rondas de danza inician con una canción lakota con un ritmo tranquilo, el cual aumenta ya que todos los danzantes se encuentran en el círculo; al llegar ese momento, y al sonar más fuerte y rápido, los danzantes, los observadores y los cantores entran en una sintonía especial de emoción, se lanzan gritos agudos, como los lanzan los nativos del norte. En este momento es importante recordar lo que Turner afirma sobre los símbolos de *condensación*; éstos son “formas

²¹ Para información detallada sobre los siete ritos sagrados de los lakota consúltese: LAME DEER, 1990.

sumamente condensadas de comportamiento sustitutivo para expresión directa”, esto nos lleva a la función inconsciente de los símbolos y a su poder de acción sobre las emociones del sujeto. (Turner, 1980: 32). En este caso, la música y el canto de la Danza del Sol se convierten en ‘símbolos de condensación’ cuando sustituyen oraciones directas a las ‘fuerzas místicas’, y que a su vez se convierten en estímulos emocionales para quienes observan la danza, que cuando gritan emocionados, sustituyen dicha emoción, admiración, actitud ceremonial, apoyo moral, con un sonido gutural como un grito.

Esa es la canción de entrada, después, sin dejar de tocar el tambor, el sujeto que guía el ritmo y orden de las canciones, canta para sí la siguiente canción. Al estar listo, anuncia con un ademán de su mano que la canción cambiará, así todos los cantores guardan silencio por espacio de unos segundos, y entonces el guía de los cantos entra con la siguiente canción. Noté que regularmente se cantan cuatro canciones en cada ronda de danza, una para entrar, otra que lleva consigo oraciones y alabanzas al Gran Espíritu o a animales sagrados (como el águila), otra de sonidos más bien guturales y una última para la entrega de la pipa. Debo decir en este momento, que la música en esta ceremonia es fundamental. Al ser la ceremonia una danza, la música es imprescindible, ya que en ella se encuentra el ritmo mismo de la danza, además de que al ser una danza ceremonial, los cantos incluyen oraciones y alabanzas a las fuerzas a las que se dedica la ceremonia. Por ejemplo, algunas de las plegarias dicen lo siguiente:

"Abuelo, Gran Espíritu, ten compasión de mí, estoy sufriendo y hago esto para que viva la gente".

"Abuelo, ayúdame, ayúdame, ayúdame. La pipa sagrada nos la has dado, gracias".

"Este día voy a rezar, Abuelo, apiádate de mí, estoy sufriendo, quiero vivir, ayúdame".

"Pueblo, mírenme. La pipa es sagrada, a ella hay que pedir. Pueblo, hagan esto y habrán de vivir".

"Gran Espíritu, te agradecemos porque la pipa sagrada nos has dado. Gran Espíritu, te agradecemos porque salud nos has dado. Gran Espíritu, te agradecemos porque un día rojo nos has dado. Gran Espíritu, te agradecemos porque una buena vida nos has dado".

"Padre Gran Espíritu, compadécenos. Todo lo que existe ha de seguir viviendo, Abuelo, a ti rezamos, gracias. Abuelo, gracias por la buena vida que hemos tenido, escúchanos, Abuelo, gracias".

"Un águila moteada viene acercándose, viene acercándose".
(Traducciones proporcionadas por Tenopal)

Debo decir que pude notar que la posición del tambor en la ceremonia es de suma importancia, dado que mediante el tambor se llevan a cabo oraciones por parte de muchos sujetos, y no sólo de los danzantes, además es una fuente de reacciones emotivas para toda la gente, incluyendo a los mismos cantores, tanto que hay momentos en los que los mismos cantores se emocionan y gritan, e incluso lloran con las canciones. De la misma manera, a menudo los danzantes voltean a ver el tambor, quizá para sentir aliento, fuerza, para rezar, cantar, etcétera.

Es importante mencionar que me parece intrigante, cómo es que los danzantes del sol se pueden sentir motivados o emocionados por canciones en una lengua que probablemente no entienden, aunque debo aclarar que al parecer, la mayor parte de los danzantes del sol que asisten a Ajijic, sí entienden lo que en los cantos se dice, dado que varios sujetos (sobre todo los cantores, cuentan con cancioneros, ya sean fotocopias o en cuadernos, donde vienen las letras de las canciones en lakota y en español). Pude ver en los rostros de varios danzantes, hombres y mujeres, muestras de imploración mientras danzaban y cantaban, en otros una especie de gesto de gusto y de valor, entrega o de ánimo al danzar; en otros, los rostros más serios y solemnes, vi muestras de profunda meditación y oración.

En ocasiones cuando volteaba a mis espaldas y veía a los observadores en las enramadas detrás de nosotros (detrás del grupo de cantores), mucha gente danzaba también y cantaba, se emocionaba, lloraba o lanzaba algún grito de apoyo. En esos momentos es cuando logré percatarme de que si no toda, sí la mayor parte de la gente en los momentos de danza lograban sintonizarse con lo que ahí sucedía.

El lugar de los cantores parece ser uno de los más privilegiados después de los danzantes, dado que en la cocina se tiene mucha consideración con dicho grupo, guardando comida para ellos. Incluso, después de pasado poco más de medio día pude percatarme que varias veces al día preparaban un tetera especial (con té de limón) para los cantores, acercándoles también miel y limón. Pudiera pensarse, que los cantores tienen una posición especial, de más rango quizá, que otras personas en el campamento o en la ceremonia, sin embargo, al escuchar comentarios de algunos cantores, resulta de suma importancia que ellos cuiden su garganta, ya que tienen que cantar todo el día, durante los cuatro días.

Entre mis observaciones a las personas del campamento que presenciaban la danza, los cantores y los danzantes, pude percatarme que la música y la danza hacen una mancuerna clave. Parecieran estar íntimamente conectadas y relacionadas, y tener la capacidad para influir

atrayendo y envolviendo a toda la gente, incluidos los propios cantores y danzantes. Me parece que ese juego o combinación de elementos, y con un escenario que pareciera tan adecuado para dicho fenómeno (la cima de un cerro, en este caso), causan ciertos efectos atrayentes y envolventes en los observadores de la danza. Como si fuere una especie de espectáculo místico, donde el humo del copal, la música de tambor con golpeteos graves, las canciones entonadas por varios sujetos en una lengua indígena, hacen remontar películas *western* donde los indios se preparan para una gran batalla, o como si fuera una recreación de la vida de esas tribus que parecieran perdidas en la realidad (y que no lo están, dicho sea de paso), siendo renovadas por quienes en la Danza del Sol de Ajijic, recrean tales escenas.

Antes de explicar lo que sucede el tercer día de la danza, debo hacer un apunte. Al estar directamente implicado el cuerpo en este ritual, en ocasiones suceden percances o situaciones que están directamente relacionadas con la salud de los y las danzantes. En ocasiones, por la exposición prolongada al sol, la actividad física (es decir, la danza) y el ayuno, los danzantes sufren de mareos, jaquecas, malestares estomacales, cansancio severo, dolores de riñón, entre otros. Esto en ocasiones hace que los danzantes tengan que descansar o dejar de danzar en alguna ronda, o inclusive que no realicen completa la ceremonia, teniendo que dejar el ritual y pasar al campamento, no concluyendo así su participación. En otras ocasiones (como en 2009), sucede que a alguna de las mujeres danzantes le comienza su periodo menstrual (su luna), por lo que debe tomar sus cosas y alejarse de la danza y del campamento, hasta que la ceremonia termine. Alguno de los dirigentes buscará el lugar adecuado para que la mujer establezca un pequeño campamento donde permanecerá en ayuno hasta que la danza termine. Esta es una costumbre lakota, que se basa en la creencia²² de que cuando una mujer tiene su periodo menstrual, tiene una energía espiritual muy pesada, lo que puede interferir en la ceremonia. Por ello, a la mujer que eso le suceda, debe retirarse del ritual para no interferir.

- **Ofrenda de piel: un trozo de sí mismos (tercer y cuarto día)**

El tercer día de danza transcurre de la misma manera que el segundo, sin embargo, dependiendo del número de danzantes, en este día pueden comenzar las ofrendas de piel. Aunque puede variar, regularmente en la tercera ronda de danza del tercer día comienzan las ofrendas de piel de los danzantes varones. Comenzando por quienes tienen menos número de

²² Dicha creencia plantea que en el periodo menstrual, las mujeres realizan un trabajo espiritual muy fuerte, que es reiniciar el periodo en el que ellas pueden concebir y posteriormente dar vida. Es por ello que se cree que dicha fuerza puede interferir con los rituales, menguando la fuerza de quienes participan en ellos.

Danzas del Sol, es decir, los novicios, siguiendo por orden hasta los danzantes con más experiencia y por último, el o los dirigentes (esto sucede en el tercer y cuarto día, dividiéndose el número de danzantes en los dos días y en las cuatro rondas últimas de danza por día)²³.

La ofrenda de piel se hace pasando dos estacas de madera en el pecho del participante (de los hombres, esto no lo realizan las mujeres en la danza de Ajijic, pero en otros sitios sí se practica, y lo hacen de la piel de su espalda o de los brazos); estacas que van amarradas a dos sogas que se encuentran atadas al árbol central de la danza. El danzante debe danzar jalando en dirección contraria al árbol, con tal de romper la piel donde se encuentran las estacas. Al romperse la piel, se acerca al árbol, ora y le da gracias, y después recorre el círculo de danza saludando a los cuatro puntos cardinales.

La ofrenda de piel es un acto mediante el cual los danzantes, entregan parte de sí mismos, es decir, un pedazo de su propia piel. De esta manera, el danzante se convierte en la ofrenda misma, acto que les permite la unidad con la naturaleza y con el ‘Grán Espíritu’. Esto es considerado como que la ofrenda de sí mismo vale más que un puñado de tabaco, un ramo de flores o una pizca de copal. Por otra parte, “hay quien opina que los varones (deben) entregar un poco de sangre” tal como lo hacen las mujeres al menstruar. (Comentarios de Tenopal vía electrónica con Aldo Arias, conversación citada). Es necesario aquí hacer una aclaración: las ofrendas de los danzantes son sumamente dolorosas, ya que estos deben danzar hasta que su piel se rompa, a diferencia de las ofrendas (también de piel) que en ocasiones, los demás asistentes a la danza que se encuentran en el campamento pueden hacer durante la danza. Es así que entre todo el grupo, ya sean danzantes o no, las ofrendas de piel son fuertemente valoradas, ya que se contribuye y se da parte de sí mismos a las ‘fuerzas creadoras’, y de entre esas ofrendas, las más valoradas son las que se realizan con más entrega y dolor, es decir, las ofrendas de los danzantes.

Al final del tercer día, concluidas las ofrendas de piel de ese día (alrededor de las cinco de la tarde), se lleva a cabo uno de los momentos más emotivos de la danza, la curación. Esta se realiza dentro del círculo, pidiendo que toda la gente que se encuentra en el campamento ingrese al círculo de la danza. Estando toda la gente dentro, que dicho sea de paso, es guiada por el grupo de cantores llevando a cuestras el tambor, los cantores inician sus cantos y los danzantes en fila, así como acostumbran ingresar al círculo, pasan limpiando con sus plumas los cuerpos, de pies a cabeza de todas las personas presentes, de una en una. Este acto se basa en la creencia de que dichas plumas, portadas en las cabezas de los danzantes, han adquirido la

²³ En el caso de las reservaciones lakota, desconozco si se realiza de igual manera, o si varían los días en los que se realiza dicha ofrenda.

capacidad de curar los males físicos y espirituales de las personas presentes. Este es un momento sumamente emotivo, dado que cuando esto sucede, muchas de las personas que se encuentran recibiendo la curación lloran, muy probablemente por la emoción de recibir ‘las bendiciones’ y oraciones de los danzantes. La curación dura cerca de una hora, mientras los danzantes atienden a todas las personas, al terminar, los cantores terminan los cantos y guían a la gente para salir del círculo de la danza por la puerta del oriente, mientras los danzantes salen por la puerta del poniente. Después de la curación, se realiza la última ronda de danza, donde los danzantes se despiden del árbol sagrado.

Después de unos momentos de descanso, los danzantes ingresan a una ceremonia de purificación (temascal), para después disponerse a descansar.

Alternativamente, en el tercer y cuarto día, como lo mencione arriba, se llevan a cabo también ofrendas de piel por parte de los asistentes que no danzan. Esto se hace de manera voluntaria, es decir quien no desea hacerlo, no tiene obligación. Quienes sí desean, en el momento es que se anuncia que se harán dichas ofrendas en alguno de los descansos, quienes las harán ingresan al círculo de danza por la puerta del este, y dos danzantes varones se encuentran bajo el árbol. Ellos con espinas de huizache, nopal o maguey pinchan la piel de los brazos de quienes ofrendan, y con una hoja nueva de bisturí cortan los pequeños pedazos de piel tomados con las espinas. Esos pedacitos de piel, son llevados por quien ofrenda al pie del árbol, ahí debe entregarlos, ya sea que los pegue en él o que los entierre en la raíz del mismo. El número de ofrendas por persona es igual en los dos brazos, pero la cantidad es variable, puede ser desde una, hasta ocho o más.

Después de las ofrendas, los danzantes siguen entregando sus pipas de manera habitual al final de las rondas de danza.

Al terminar la última ronda de danza del cuarto día, y por lo tanto, todas las pipas fueron fumadas y todas las ofrendas de piel fueron hechas, los danzantes salen por la puerta del este y en fila como se hace al final de cada día, disponiéndose a ir al galerón a descansar.

Cuando los danzantes van saliendo, los cantores siguen tocando y cantando, y los asistentes dan gritos de júbilo por que la ceremonia de Danza del Sol termina. Cuando los danzantes han terminado de salir, los cantores se dan las gracias y se abrazan, diciendo palabras afectuosas, además de palabras simbólicas como ¡*Tiahui!* (¡adelante! en náhuatl), ¡*Miak tlaꞥohkamati!* (¡muchas gracias! en náhuatl), *pilá mayé!* (gracias! en lakota), *aboo!* (bien recibido o adelante! en lakota), etcétera. Estas palabras dan un tono ceremonial al fin de ritual, y

posteriormente toda la gente se saluda y se dan gracias por compartir y por apoyar, ya sean los cantores, los encargados de la cocina y los asistentes.

Después de unos momentos, los danzantes, hombres y mujeres (por separado) ingresan a un temascal para finalizar la ceremonia. Después de ello, la Danza del Sol se da por terminada. Lo que le sigue son temascales para todos los asistentes, la comida, el intercambio de presentes, impresiones y las charlas, así como una gran comida donde todos los asistentes, danzantes, cantantes y observadores comparten todos juntos una comida.

- ***Heyoka*: el payaso sagrado**

Dentro de la espiritualidad lakota, existe una figura que es un tipo de ‘hombre sagrado’ u ‘hombre de medicina’ llamado *heyoka*, el ‘payaso sagrado’. Este hombre sagrado se caracteriza por ‘enseñar al revés’, es decir, el *heyoka* es una especie de contraparte, que enseña o comparte sabiduría mediante acciones contrarias a lo esperado, absurdas, irracionales, etcétera. Es también llamado ‘payaso’ dado que hace locuras y se burla de aquellos que necesitan de su enseñanza. Ejemplos de su proceder son por ejemplo, si alguien está sediento, en lugar de darle agua, es el *heyoka* quien la bebe frente al sediento; el *heyoka* camina de espaldas, se baña en tierra, se burla de los objetos sagrados, etcétera.

En el caso de la Danza del Sol de Ajjic, en los años de 2009 y 2010, se contó con la participación de un *heyoka* quien años antes danzara en dicho lugar, es el caso de Héctor Santiago, también conocido como el ‘Pingüino sagrado’. Este personaje realizó algunas acciones bastante controversiales en estos dos años, con la finalidad de distraer y ‘sacar de sus casillas’ a los danzantes, pero a la vez, de sacar todos aquellos sentimientos negativos de los mismos danzantes por medio del enojo. De la misma manera, hizo reír a los asistentes observadores, y cantores con sus chuscas ocurrencias. Por ejemplo, en la Danza del Sol de 2009, en el tercer día, este sujeto se metió al círculo de la Danza del Sol arrastrando un trozo de madera, que tenía la forma de un cráneo de bisonte, haciendo referencia a una de las maneras en las que se puede llevar a cabo la ofrenda de piel, tomando la piel de la espalda del danzante, y arrastrando de tres a siete de estos cráneos. Esta fue una burla a los danzantes que en ese momento realizaban su ofrenda de piel. Cuando esa ronda terminó, algunos danzantes se quejaron con el dirigente (Tenopal), quien les explicó que esa era la función del ‘payaso sagrado’ y que este podría hacer cualquier cosa para desconcentrarlos y hacerlos enojar. En la siguiente ronda de danza, el ‘Pingüino Sagrado’ entró con el mismo trozo de madera, pero en

su espalda portaba un pedazo de cartón con una leyenda que decía: “pa’ los 639 chillones”, es decir, burlándose de todos aquellos quienes se habían quejado de su proceder.

El cuarto día de danza de ese mismo año, en las ofrendas, pasaba con limones, exprimiéndolos frente a los y las danzantes, además de tirar agua frente a ellos. En una de las ocasiones de las ofrendas, el danzante en turno se encontraba ya tensado, jalando la cuerda con su pecho, cuando el ‘Pinguino’ pasó frente a este danzante y tocó las cuerdas con sus manos, lo que desconcentró al danzante y le hizo enojar bastante, a lo que el ‘Pinguino sagrado’ respondió con una sonrisa sarcástica.

En el año de 2010, el ‘Pinguino Sagrado’ siguió con su cometido, sin embargo, el hecho que revolucionó este año, fue que, el cuarto día de la danza, en una de las rondas anteriores a las ofrendas, pasó a todos los niños que se encontraban en el campamento a jugar dentro del círculo de la danza, tronando globos que traían amarrados a sus pies. Esta acción, primero consternó a los danzantes, y después les robó algunas sonrisas, dado que le dio un toque infantil, de pureza y juego a la danza.

En la siguiente ronda, el *heyoka* metió una piñata y a los niños a romperla, lo que al principio molestó a algunos danzantes, pero después hizo carcajear a danzantes y asistentes por igual. El colmo de dicha situación, fue cuando los niños golpeaban la piñata, y los cantores alternaron en un par de ocasiones los cantos sagrados de la Danza del Sol con la canción clásica que se canta en México para romper la piñata, rimando: “dale, dale, dale, no pierdas el tino, porque si lo pierdes, pierdes el camino. Ya le diste uno, ya le diste dos, ya le diste tres y tu tiempo se acabó”. Esta mancuerna entre los cantantes, los niños y el ‘Pinguino Sagrado’, y la amalgama entre los cantos sagrados y las canciones de verbena popular, generaron un ambiente sagrado y a la vez festivo, bastante familiar, de una alegría sacralizada, un ambiente ameno y en contacto con ‘el creador’.

Tercera fase: actividades rituales después de la Danza del Sol (regreso al nivel de sacralidad más bajo)

Este tercer nivel de sacralidad, que es igual que el primero, comienza cuando se da por terminada la Danza del Sol como tal, cuando los danzantes ya han salido de las ceremonias de purificación y se permite a los demás asistentes a la ceremonia que ingresen a temascales para ellos. En esta fase, se da también el momento de compartir entre los danzantes, cantores y el

resto de personas en el campamento, con la ocasión de bromear y compartir la comida, charlar, entre otras actividades.

La última parte de esta fase, son las actividades rituales que se celebran el domingo después de que terminó la danza. Estos rituales son los Amarres de tilma y las Siembras de nombre.

- **Amarres de tilma y Siembras de nombre**

El domingo después de terminada la Danza del Sol, aprovechando el mismo campamento, los asistentes realizan otras ceremonias menores, pero no por ello menos importantes. Según Tenopal, esta práctica también la realiza el anciano Tlakaheel, por lo que deduzco que el grupo de Ajijic toma esta tradición de dicho dirigente. Sin embargo, por consejo de los líderes lakotas de Pine Ridge, estas ceremonias de casamiento e imposición de nombre (Amarre de tilma, y Siembra de nombre, respectivamente) debían realizarse ya terminada la ceremonia de Danza del Sol, a diferencia de la manera en que Tlakaheel lo realiza, esto para dar su justo momento a cada actividad.

Alrededor del medio día del domingo, el dirigente Tenopal oficia las ceremonias de Amarre de tilma y de Siembra de nombre. Estos rituales son de procedencia Tolteca, y según el oficiante, pueden llevarse a cabo en cualquier momento del año (entrevista con Tenopal, citada). Sin embargo, se aprovecha la ocasión de la Danza del Sol, donde se tiene reunido a gran número de personas para oficiarlos con bastante concurrencia. Primero se llevan a cabo la siembra de nombre, que en el caso de 2010, se les impuso nombre a ocho personas, cinco niños y tres adultos. La Siembra es indistinta para todos, en primer lugar, los asistentes se congregan dentro del círculo de la Danza del Sol, alrededor de quien tomará su nombre.

El dirigente pide que todos los asistentes se acercaran para estar presentes en las siembras. Las cuales ocurrieron de uno en uno, comenzando con los niños, desde el más pequeño, para pasar después con una mujer, y posteriormente con los dos varones adultos. En esta ocasión Tenopal que fue quien cumplió con el papel de tonalpówke (lector del calendario ritual y sembrador de nombres), tomó a los niños en brazos. Al principio los pone sobre la tierra (mientras más grades sean, existe la posibilidad de que los recuesten boca abajo, como en el caso de los adultos), que ella era su madre y que tenía que reconocerla y dejar que lo reconociera, que ella siempre lo acogería (le llamó a la tierra como lo hacían los mexicas, *koatlíkue*, la de faldas de serpiente). Después, el tonalpówke tomó un abanico como de plumas de águila, y para soplarles un poco de aire. Mencionó que el viento era su hermano y que

tenían que reconocerse, que él lo confortaría en las épocas de calor (le llamó al viento *ehékatl*). Después con una pequeña vasija con agua, el oficiante se acercó y les dijo que esa era el agua, *atl*, o la *chalchiuhtlikue*, la de faldas de jade. Era el agua, su hermana, la que los refrescaría y les quitaría la sed; le dijo que no debían desperdiciarla ni usarla mal. Así, Alejandro tomó la pluma de águila, y mojándola, tocó con su punta los pies de los que reciben su nombre, las piernas, el estómago, el pecho, las manos, la cabeza, y les dio a probar con la misma pluma. Después les pasó por el cuerpo un *tlemaitl* con copal; Alejandro les dijo que ese era su abuelo, *tletz'in huebuetéotl*, el abuelo que los chiquearía y confortaría, como hacen los abuelos. Les dijo que lo usaran bien y que no incendiaran con él. Acto seguido, el oficiante los presenta a las cuatro direcciones gritando su nombre y pidiendo que todos los presentes también lo hagan. Después de esto, las madres de cuatro de los nuevos guerreros (madres de uno y otra de tres, respectivamente), y el padre del último se acercaron e hicieron entrega de un arco y flechas (de juguete) en símbolo de ser un guerrero, a esto Alejandro le dijo que con ellas debía defender su vida y su familia y ser cuidadoso, que debía ser como un verdadero guerrero.

En el caso de los adultos, la ceremonia se oficia de la misma manera, sólo que ellos solos son los que caminan hacia las cuatro direcciones, y por sí mismos se recuestan sobre la tierra boca abajo, cuando son presentados a este elemento.

Después de esta presentación a los cuatro elementos, Tenopal les dio su nombre mexicano, elegido entre varios de los nombres posibles, con base en el estudio de su Tonalpowal-li (la cuenta de los destinos, o lo que podría ser, su carta astral mexicana). Al primero de los niños presentados se le impuso un nombre indígena en otra lengua, del cual no pude obtener información. Los siguientes tres niños, hijos de la misma mujer, se les nombró Tonaltójtli (Halcón solar), Tekpantekútli (Señor de la Casa de gobierno) y Ketsalshóchitl (Flor preciosa). Al último, hijo de un hombre que desde hace varios años asiste a la Danza del Sol, se le llamó Tlaloktepéwa (Cuidador del monte de Tlálok).

A los adultos, en primer lugar se le sembró su nombre a una mujer, quien tomó por nombre Ikshitokáni, (sembradora de pasos), después se sembró su nombre un danzante del sol, quien hoy se llama Ashayákatl (Rostro de agua); y por último el padre del niño Tlaloktepéwa, a quien se le sembró el nombre de Shipetékatl (Navaja de piedra que cambia de piel). Este último caso fue bastante particular, dado que este sujeto le pidió al oficiante que le hiciera un corte en su piel a manera de ofrenda con una impresionante navaja de sílex original prehispánica que él tiene, por lo que Tenopal usó dicho pedernal para hacer una incisión en el bíceps de este sujeto para representar el significado de su propio nombre (Cuchillo de pedernal que cambia de piel).

Terminadas las siembras, Tenopal pasó a officiar la ceremonia de amarre de tilma. En esta ocasión, contrajeron amarre el Pingüino Sagrado y su novia Érika. Este ritual, también se lleva a cabo dentro del círculo de la danza. En el lugar donde se oficia el enlace, los novios ponen un petate rodeado por flores, en donde ellos se mantienen de pie durante la ceremonia.

Sobre el petate, los novios acomodaron cinco vasijas que tenían los siguientes contenidos: miel, jugo de limón, café, sal y la última agua; también a un lado del petate se encontraba el *tlemaitl* con copal. Para iniciar, Tenopal habló de la importancia de esta ceremonia, donde dos (seres) se encuentran y al decidir juntar sus caminos, lo hacen en una ceremonia. Dijo que el matrimonio era hermoso pero difícil, donde había que tener amor, armonía, comprensión, comunicación, entre otros valores. Entonces, con la pluma de águila, tomó un poco de miel y les dijo que el matrimonio era algo dulce como esa miel, que cuando tuvieran problemas o incluso momentos lindos, recordaran la miel que en ese momento iban a probar. Así les dio a probar la miel, primero a Érika (la novia) y después al Pingüino (el novio).

En seguida, tomó la vasija con jugo de limón, que dijo representar los momentos agrios y desagradables. Que el matrimonio también tiene esos momentos y que era necesario que conocieran esa sensación; entonces les dio a probar el jugo con la pluma en el mismo orden que la miel. Después tomó la vasija con café, de esta sustancia dijo que el matrimonio tiene amargura, desavenencias, problemas, desencuentros y otros sucesos dolorosos y amargos, por ello debían probar el café, el cual les dio a probar de la misma forma. Después tomó la vasija con agua, de la que dijo que no debía faltarles nunca. Que el agua los limpiaría y reconfortaría después de los días difíciles y el cansancio del trabajo y los problemas. Dijo también que el agua sería el símbolo de la pureza que debía haber en su vida de casados. El agua se las dio a probar igual con la pluma. Por último, tomó la sal, la que dijo ser el significado del trabajo (de ahí el vocablo ‘salario’),²⁴ el cual no debía faltarles para tener lo necesario en su casa, además de ser fuente de salud y actividad.

Después de haber dado a probar estas cosas, les dijo que el petate en el que se encontraban parados sería como su cama, donde reposarían y quizá tendrían familia. Les dijo que debían estar siempre cómodos en el petate, descansar, pasarla bien, entre otras cosas.

Después de ese discurso, Tenopal se inclinó y amarró las vestiduras de los novios en señal de estar ya unidos, casados, “amarrados”. Después de ser amarrados, Alejandro pidió que alguno de los parientes llevara comida y algo de beber.

²⁴ Hay que aclarar que este vocablo es griego o latino.

Una de las parientes de la novia llevó agua, mole y sopa de arroz en un plato y tortillas; así Tenopal pidió que Érika le diera de comer y beber al Pingüino en la boca, en señal de amor y devoción; la novia lo hizo así. Al terminar, al Pingüino se le pidió lo mismo, y él lo hizo. Después de esto, Tenopal pidió que los que estábamos congregados ahí, hiciéramos bien un círculo, ya que los novios nos darían de comer los alimentos en señal de compartir sus bendiciones.

Después de esto, Tenopal dio por concluida la ceremonia. Invitó a los novios a encargarse de la comida que se compartiría. En esta ocasión, los novios compartieron mole con sopa de arroz, comida que fue compartida con todos los asistentes.

3.3 La Danza del Sol como ritual

La Danza del Sol como ya apunté brevemente, es un ritual de agradecimiento a las fuerzas espirituales, en particular al ‘Gran Espíritu’. Agradecimiento por la renovación del ciclo vital, y a la vez, es un ritual de ofrenda para que la vida continúe.

Hablando de los rituales como acontecimientos cíclicos, dado que la Danza del Sol ocurre cada año en el verano, es así que considero a este ritual como un marcador de ciclos. Mircea Eliade menciona que “existen los intervalos de tiempo sagrado, el tiempo de las fiestas (en su mayoría fiestas periódicas); existe, por otra parte, el tiempo profano, la duración temporal ordinaria en que se inscriben los actos despojados de significación religiosa” (Eliade, 1994: 63). Así el hombre, en su afán de delimitación de los tiempos en relación con lo sagrado y lo profano, ha marcado tiempos ordinarios y tiempos extraordinarios, tiempos sagrados y tiempos profanos. En este caso, el tiempo ordinario o profano se da al terminar la Danza del Sol en un determinado año, y termina al volver a suceder dicha danza en el año siguiente. El tiempo sagrado, extraordinario, se da cuando comienza el primer día de campamento para realizar la danza. Debo decir en este momento, que dentro de ese tiempo sagrado que dura alrededor de una semana, hay dos distintos niveles de sacralidad que se dan en tres distintos tiempos. El primero es el tiempo sagrado en nivel más bajo o primer nivel. Este sucede desde que se comienza a montar el campamento, se realiza la purificación del campamento y la zona ceremonial y se realizan todos los preparativos necesarios para que la ceremonia se lleve a cabo. El segundo nivel, el más alto o con más carga sacra se da desde el momento en que los danzantes de más experiencia emprenden la búsqueda del árbol sagrado. De ahí le sigue la peregrinación de todos los asistentes, ya sean danzantes o no para encontrarse con el árbol y derribarlo, llevarlo a la zona ceremonial, hacerle ofrendas amarres y oraciones, y por último, ser

replantado en el centro del círculo ceremonial de la danza. Lo que le sigue son los cuatro días de la Danza del Sol, donde se realiza la danza, la fuma de las pipas y las ofrendas de piel. El tercer momento es cuando la danza termina, las ceremonias de purificación o temascales continúan, y un día después de terminada la danza, en ocasiones se realizan en la misma zona ceremonial ceremonias menores como los enlaces matrimoniales o las imposiciones de nombre. Esta fase contiene el mismo nivel sacro que el primero, y termina cuando el campamento es desmontado y los asistentes regresan a sus hogares.

Es importante mencionar que este ritual, al llevarse a cabo en una época específica del año, se inserta también en un ciclo ritual estrechamente vinculado con un ciclo natural, de ahí que Víctor Turner menciona que las celebraciones rituales son “fases específicas de los procesos sociales por los que los grupos llegaban a ajustarse a sus cambios internos, y a adaptarse al medio ambiente.” (Turner, 1980: 22). De esta manera, que la Danza del Sol se realice en verano, tiene su correlación con los ciclos naturales, dado que es en el verano cuando los árboles y otras plantas dan sus frutos, es el tiempo de lluvias y además se acerca el tiempo de cosechas. Implica que se interprete como la renovación del ciclo natural de la vida, y por lo tanto, es un punto de inflexión, donde el ciclo natural termina y vuelve a iniciar, lo mismo que el calendario ritual, es este caso, de los danzantes del sol de Ajijic, cuando inicia una nueva cuenta del tiempo, que durará 365 días, hasta que la danza vuelva a realizarse, y por lo tanto, todos los y las danzantes se congreguen de nuevo. Tenopal menciona que “la Danza del Sol se hace una vez ocurrido el solsticio de verano (casi un mes después del 21 de junio) que es cuando ocurre el paso cenital del sol por los lugares ceremoniales como Ajijic. Se supone así que el sol ya está maduro y que toma la forma de un águila dorada en su camino al solsticio de invierno, el otro marcado temporal” (comentarios personales de Tenopal a Aldo, conversación electrónica citada).

- **Ritual de iniciación**

Este ritual, en el caso de Ajijic, es un ritual de iniciación y/o de elevación de status, dado que contiene las tres fases mencionadas por Turner: preliminar, liminal y posliminal. Según Turner, este ritual, 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 como: *preliminal*, *liminal* y *postliminal* (Turner, 1988: 170). Estas tres fases explican cómo 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, siéndole 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 de tiempo, 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 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 la danza con la ceremonia de temascal al 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. Así, el sujeto 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 neo-indianidad.

Según Mardones, la Danza del Sol entraría en lo que él denomina los *ritos transformativos*, que “sirven para vincular lo sagrado con lo profano allí donde el cambio amenaza la estabilidad, las divisiones, el cosmos” etc. (Mardones, 1994: 28). Mardones afirma que es aquí donde se encuentran, por ejemplo los ritos de iniciación, y es en estos “donde el sacrificio acentúa el poder de la divinidad o lo sagrado” (Ibíd.). Quiere decir, que las ofrendas de ayuno y de danza, así como las ofrendas de piel y el dolor producido con ellas, sirven para que la estabilidad de la vida y del cosmos continúen, y el sacrificio que implica la totalidad del ritual, conlleve a la conexión con lo sagrado. Entonces, las acciones de los hombres, en este caso de los danzantes, permiten según su cosmovisión, que las fuerzas espirituales los observen y se apiaden de ellos, recibiendo sus favores y bendiciones.

La diferencia entre si es sólo un ritual de iniciación o si es a su vez de elevación de status, radica en que para quien por primera vez realiza la Danza del Sol sin haber antes realizado una búsqueda de visión, esta será su ceremonia de iniciación y tendrá un status de ‘danzante del sol’. Si con anterioridad, el novicio ya fue iniciado en esta espiritualidad, se inicia a un nuevo nivel o asciende, que pasa de ser ‘Buscador de visiones’ a ‘Danzante del sol’ con experiencia previa en los *Vision quest*.

Sin pretender establecer una tabla de niveles, dado que los mismos danzantes refieren no haberlos del todo, sino delegación de responsabilidades a partir de la experiencia, es justo enunciar que a partir de dicha experiencia los sujetos participan en mayor o menor medida de las actividades y responsabilidades de las ceremonias, en este caso, de la Danza del Sol. Como un ejemplo, los novicios de la Danza del Sol se ocupan de labores técnicas, como procurar conseguir agua y madera, quienes ya han cumplido con su compromiso (4 años de Danza del Sol) ayudan con otras tareas como la confección del círculo, además de las enramadas y adecuación de otros espacios. Por su parte, los más experimentados forman parte del consejo de la danza, y en ocasiones como en la danza de 2010, se encargaron de dirigir la ceremonia, lo que aclara que según el nivel de experiencia y de conocimiento, es el grado de responsabilidad conferida.

Es necesario apuntar el papel que juega aquí la ceremonia de ‘Búsqueda de Visión’. En ocasiones, y en varios grupos de mexicanidad que también practican los temascales, Danza del Sol y búsqueda de visión, entre otras prácticas de espiritualidad lakota, consideran que antes de realizar la primera Danza del Sol, es necesario realizar una búsqueda de visión, incluso, hay grupos que como requisito para pasar al siguiente ‘nivel’, es necesario realizar por cuatro años consecutivos ceremonias de este tipo, es decir, realizar cuatro búsquedas de visión antes de realizar la Danza del Sol. En el caso de Axixik Temascalpul-li no. aunque las opiniones de dos de sus dirigentes son distintas (Tenopal y Kuauhtli Tekwani, entrevistas citadas), no es un requisito infranqueable no haber realizado antes una búsqueda de visión, para hacer la Danza del Sol. Incluso, en la opinión de Tenopal, es recomendable hacer la búsqueda de visión siendo ya una persona madura, con más conciencia de lo que se realiza, dado que el ayuno prolongado, centraría la experiencia del participante muy joven en el padecimiento físico más que en lo espiritual. De manera contraria, si primero se experimenta con la Danza del Sol, el sujeto se comienza a sensibilizar, haciendo que en experiencias posteriores, el participante pueda concentrarse en su meditación (Tenopal, entrevista citada).

- **Los símbolos: conexión con lo sagrado**

En la Danza del Sol, existen algunos símbolos importantes que son fuente de emoción e interacción. Turner afirma que “un símbolo es, pues, una marca, un mojón, algo que conecta lo desconocido con lo conocido” (1980: 53). Es decir, el símbolo es un vehículo que conecta lo desconocido (que bien puede ser algo sagrado, los espíritus, una deidad, el conocimiento, etc.) con los hombres y su experiencia, es decir, el símbolo es un mediador entre aquello que se desconoce, y aquel que se expone a dicha experiencia de conocimiento.

Turner retoma de Sapir dos clases de símbolos rituales (1980: 32), que considero podemos considerar en esta exposición. La primera clase son los símbolos *referenciales*, estos son los que se encuadran en el plano más cognitivo y que como su nombre lo dice, nos refieren otras cosas, o nos remiten, refieren a algo más; estos serían las banderas que se izan en los cuatro puntos cardinales, cada una con un color y representando dicha dirección, además de las banderas de color azul en la parte superior y verde en la inferior que remiten al cielo y la tierra, respectivamente. Otro de estos símbolos es el cráneo del bisonte, que en el caso de Ajijic, remite en primer lugar a los animales de cuatro patas, y de la misma manera, retomando la simbología lakota, simboliza un animal sagrado de donde se obtienen pieles para vestir y carne para comer. El último de estos símbolos son las plumas de águila, que representan ‘el espíritu’, dado que el águila representa al ‘Gran Espíritu’, además parte de la indumentaria de los danzantes, y de ser objetos rituales con los que los danzantes en el tercer día de la danza realizan ‘la curación’ a la gente del campamento.

La segunda clase son los símbolos de *condensación*, éstos son “formas sumamente condensadas de comportamiento sustitutivo para expresión directa”, esto nos lleva a la función inconsciente de los símbolos y a su poder de acción sobre las emociones del sujeto. En estos símbolos podemos encontrar los números, por ejemplo, la simbología del número cuatro en los temascales, e incluso en los cuatro días que dura la danza. Esto remite a los cuatro elementos y a las cuatro direcciones del universo. Las siete rondas de danza que remiten a las siete tribus de la nación Sioux-Lakota, y a sus siete ritos sagrados.

Los cantos son un lenguaje simbólico directo, dado que por medio de los cantos, toda la gente (asistentes, cantantes y danzantes) realizan oraciones a las fuerzas espirituales, así como ser fuente de estímulos emocionales durante todo el ritual. Podemos entonces darnos cuenta que los símbolos impregnarán los rituales a cada momento de los mismos, formando parte sustancial en ellos.

- **El Árbol de la vida, símbolo dominante y foco de interacción**

Continuando con los símbolos, Turner propone una clasificación de los símbolos en una especie de niveles. Para él existen los símbolos *dominantes* y los símbolos *instrumentales*. Los primeros son los de más importancia, dado que son los focos mayores de interacción, dice Turner que son “puntos relativamente fijos tanto en la estructura cultural como en la social” y de alguna manera “se les puede considerar como fines en sí mismos, representativos de los valores axiomáticos de la sociedad” (Turner, 1980: 35). En este caso, es uno sólo, el árbol del centro de la danza, ‘el Árbol de la vida’. Turner afirma que “...los símbolos dominantes tienden a convertirse en focos de interacción...” (Turner, 1980: 24 y 25). Entonces afirmaremos que el *símbolo ritual dominante* es el mencionado árbol. El árbol es el *símbolo dominante*, dado que toda la ceremonia gira alrededor de él. Todos los *danzantes* se encuentran dentro del círculo en la ceremonia, y danzan alrededor del árbol, que representa la vida misma, entendida esta como una sola energía un solo cosmos con distintas ramificaciones y caminos; representa también el centro del universo, alrededor del cual, los danzantes giran como planetas, se mueven, transitan por la vida alrededor de él (Entrevista con Kuauhtli Tekwani, citada). Puedo afirmar así, que el círculo ceremonial representa una especie de ‘mundo’ o ‘universo,’ en el cual se encuentran los *danzantes* y en el centro del círculo, en el centro de la danza está la representación de la vida, el árbol.

Por otra parte, se encuentran los símbolos instrumentales que “pueden ser considerados como medios para la consecución de esos fines” (Turner, 1980: 35). Como símbolos instrumentales en la Danza del Sol encuentro tres. El primero y quizá más importante, es la pipa. Este instrumento sirve para que los sujetos al danzar y orar, reciban ‘la medicina’, es decir, la bendición de los espíritus, y después dicha ‘medicina’ sea compartida por el pueblo, por la gente que asiste a la danza, por las familias y amigos de los danzantes. El segundo símbolo instrumental son las estacas (junto con los mecates con que los danzantes tiran del árbol), que son talladas por los danzantes varones, y que en la danza son utilizadas para realizar las ofrendas de piel al árbol de la vida. Sin dichas estacas, las ofrendas no podrían llevarse a cabo como se realiza tradicionalmente en la Danza del Sol. Otros símbolos instrumentales son los atuendos, tanto de hombres como de mujeres, ya que están confeccionados de manera que refieren a los colores utilizados para referirse a los cuatro rumbos, además de portan en ellos la ‘rueda de medicina’ que incluye dichos colores y puntos cardinales, además de ser un referente a la espiritualidad nativa, por aquello del círculo como

símbolo de totalidad. Por último, encontramos las plumas de águila o en su defecto halcón; estas son instrumentos de oración que son portados en las coronas de salvia que los y las danzantes llevan en sus cabezas. Estas plumas, además de ser instrumentos de los danzantes para orar, sirven también para llevar a cabo uno de los momentos más emotivos de la danza, la curación. Con esas plumas, los danzantes pasan y limpian de pies a cabeza a los asistentes que observan la danza. Este acto, implica la creencia de que las plumas en la danza han adquirido la capacidad de purificar los cuerpos y almas de los observadores, además de ayudar con padecimientos físicos, emocionales y espirituales de los mismos.

- **Sentido espiritual**

Sobre el sentido espiritual conferido a este ritual, quisiera refrescar el sentido general atribuido a este. Se trata de un ritual de agradecimiento a las fuerzas sobrenaturales, a las fuerzas vitales y espíritus que hacen posible el sostenimiento de la vida, sostenimiento que se da con base en una ofrenda-intercambio para con dichas fuerzas. Sin embargo, existe otro sentido espiritual de suma importancia además del agradecimiento, y este es el contacto con lo sagrado. Al principio de este capítulo mencioné lo que Berger considera como “misticismo” o experiencia mística, que no es otra cosa que “la actitud religiosa por la que el hombre busca una unión con las fuerzas o los seres sagrados” (op. cit. p. 98). Aunado a la propuesta de Berger, empato lo mencionado por Mardones, quien apunta tres aspectos importantes en la propuesta de Otto sobre lo sagrado. Primero es que da lugar a la presencia de lo *Numinoso*, que se refiere a un espíritu divino, “es un poder o cualidad que está más allá del individuo” (Mardones: 1994, 17). El segundo es que este objeto *numinoso* “inspira miedo, temor, terror” (op. cit. p. 17), así como inspira majestuosidad. El tercero es que esto *numinoso* es “fascinante: atrae, capta, embarga, fascina. Lo *numinoso* se manifiesta así como lo absolutamente fascinante” (op. cit. p. 17). Esta perspectiva, la de Otto, nos ayuda a pensar no sólo en la dimensión social de lo sagrado y lo religioso, sino que se centra en aquellos efectos en los sujetos, como el que se da con la capacidad de maravillarse, atemorizarse y de pensar en una fuerza más allá de lo humano. Entonces, puedo afirmar que la danza de sol es un recurso por el que los sujetos buscan establecer contactos con lo sagrado, con las fuerzas superiores, místicas, con los seres supra terrenales, con lo *numinoso*, aquello que no se explica sino con una cosmovisión, o como un poder o fuerza que sobrepasa al sujeto.

- **La Danza del Sol: generadora de identidad colectiva**

Por otra parte, la Danza del Sol es un foco de interacción ritual que congrega a un número amplio de sujetos con fines similares, así, este ritual se convierte en un proveedor de experiencias sagradas que recaen en la identidad de dichos sujetos, o como diría Rodrigo Díaz Cruz, en experiencias de identidad. Como apunté en el primer capítulo de este texto, el autor hace referencia que los actos y experiencias “son vividos y reflexionados subjetivamente” (1993, 66), y que “cada experiencia que narramos o que escuchamos narrar es un episodio de una historia posible; una forma de resaltar nuestra singularidad a través de medios intersubjetivos y muchas veces típicos” (op. cit p. 67). Así, la experiencia personal de los sujetos, en el caso de la Danza del Sol, compartida en un espacio y en una acción grupal, es la que nos permite entender la identidad de los sujetos, a partir de dicha experiencia colectiva, compartida –y más allá de un espacio físico determinado– en sistemas simbólicos, metas comunes, ideologías, y el mismo ritual como un fin en sí mismo.

En este caso, en el ritual, se ponen en juego los valores y creencias, y están hechas con un fin determinado, ya sea, ofrendar, rezar, sanar, etcétera. Quienes participan del él, pueden vivir el mismo acto –el ritual– con diferente experiencia personal y diferente perspectiva. Si pensamos que, por ejemplo una ceremonia funcionaría como un “foco de interacción grupal”, mediante el cual los sujetos alcanzan a identificarse entre ellos por haber vivido una experiencia “fuerte” o “significativa” emocional y espiritualmente hablando, en ese caso, la ceremonia sería una proveedora de esas experiencias significativas compartidas para los sujetos. Es así, que el ritual provee de experiencias significativas por las cuales los sujetos se sienten identificados y generan vínculos emocionales más allá del mismo ritual. Aquí es justo aclarar la postura de Díaz Cruz sobre las identidades colectivas. Díaz Cruz propone que “respecto a las identidades colectivas es dable distinguir entonces un uso enfáticamente instrumental: aquel que sacrifica las diferencias internas del grupo en beneficio de la unidad que incrementa su poder de negociación, de imposición, de lucha y/o de resistencia” (Díaz Cruz: 1993, 63), esto nos ayuda a no deificar o reificar a las identidades colectivas. Es cierto que en ocasiones la búsqueda de conseguir una meta es tan fuerte para un grupo, que los deseos y diferencias internas pueden en nuestros análisis quedar desdibujadas, pero ello no quiere decir que no las haya. Citando a Aguado y Portal, nuestro autor afirma que “la identidad (...) es un proceso de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido a un grupo social y le dan estructura significativa para asumirse como unidad”. Sin embargo, Díaz termina y complementa esta idea diciendo que “también es cierto que existe una importante diferencia entre ‘asumirse como unidad’ bajo ciertas circunstancias y ‘ser una unidad’. Las identidades colectivas sólo pueden

referirse desde luego a la primera” (op. cit. p. 64). Lo anterior nos da la pauta para esclarecer lo siguiente: los Danzantes del Sol tienen metas comunes, como realizar la danza cada año, que su realización coadyuve al ‘sostenimiento de la vida’, que dicho ritual perviva y siga siendo un “recurso de salud publica” (Tenopal, entrevista citada), que el grupo continúe unido para el beneficio de todos quienes lo componen, generando una comunidad ritual. En este sentido, los sujetos que lo componen, es decir, los danzantes del sol de Ajijic se asumen como unidad para la consecución de dichos fines. Sin embargo, no puedo dejar de lado el nexo emocional que genera este ritual. Como mencioné en la página anterior, este ritual es un proveedor de experiencias físicas con gran carga emocional y espiritual, lo que genera identificaciones entre los sujetos, que al estar padeciendo los mismos padecimientos físicos provocados por el cansancio, el hambre, la sed, la desesperación, y el dolor de las ofrendas, promueven un sentido de unidad, de identificación mediante la experiencia vivida en su propia carne, lo que responde al reconocimiento de otro, de un “otro significativo” (Mead: 1971, 6), donde el danzante se ve reflejado por la experiencia vivida. Esto genera un nexo emocional entre los sujetos que en muchas ocasiones pervive más allá de la ceremonia, convirtiéndose en amistades, compadrazgos, alianzas y hermandades rituales.

Además, el hecho de participar en una ceremonia como la Danza del Sol, que se ha propagado por toda la unión americana, México y algunas latitudes de América latina y Europa, genera potencialmente identificaciones entre sujetos que han participado de este ritual. Generando una especie de comunidad emocional o “comunidad imaginada” (Anderson, 1991) más allá de las fronteras y los anclajes geográficos, así como de las adscripciones raciales, una comunidad llamada ‘danzantes del sol’.

Entonces, si existe una comunidad emocional de los danzantes del sol, es justo nombrar las características identitarias de dicho grupo.

Los danzantes del sol son aquellos sujetos que han participado, por los menos una vez, de manera activa en el ritual propio de varias etnias del norte de América, conocido como Danza del Sol. Entre sus características, puedo enunciar que son sujetos, nativos americanos o no, que participan en general de rituales indígenas varios, y en particular de la ceremonia conocida como Danza del Sol, independientemente si se trata de la nación Lakota, Cree, Cherokee, o de la propia mexicanidad, o en general, de la neo-indianidad (consúltese el capítulo I). El hecho de que esta práctica ritual haya proliferado no sólo por México, sino por distintas partes de Latinoamérica, e incluso Europa, ha permitido que la comunidad de ‘danzantes del sol’ sea amplia, numerosa, plural y dispersa, en incluso con alcances mundiales. Sin embargo,

independientemente de esa diversidad, esta comunidad tiene un común denominador: ser danzantes del sol, lo que implica reconocer acciones, sistemas simbólicos, deidades e incluso valores comunes, lo que coadyuva a generar un sentido de pertenencia. Sobre este Giménez apunta que “implica la inclusión de la personalidad individual en una colectividad hacia la cual se experimenta un sentimiento de lealtad. (...) Pero sobre todo *mediante la apropiación e interiorización al menos parcial del complejo simbólico– cultural* que funge como emblema de la colectividad en cuestión, (...) la pertenencia social reviste diferentes grados, que pueden ir de la membresía meramente nominal o periférica a la membresía militante e incluso conformista, y no excluye por sí misma la posibilidad del disenso” (Giménez: 1993, 13). Esto nos confirma cómo es que los danzantes del sol pueden sentir una pertenencia, que en ocasiones quedará (como cuando dejan de participar), en una pertenencia meramente nominal, hasta la militancia continua y entregada de quienes continúan participando y se asumen como danzantes. La interiorización de un complejo simbólico, como son las reglas, valores y creencias permiten que estos sujetos, al asumirse como danzantes del sol, puedan experimentar identificaciones con sujetos que también sean o hayan sido danzantes del sol, aún cuando provengan de distintos puntos geográficos del orbe, que sean de distinto nivel económico, raza, sexo, e incluso que aún siendo danzantes del sol, existan rencillas y problemas entre grupos y sujetos. Un ejemplo de esto, es lo ilustrado por Tlakaelel, que aún teniendo rencillas personales con algunos grupos, menciona haber apoyado moral y políticamente a otros danzantes del sol acusados de tráfico de peyote (y encarcelados por ello), apelando a un código de hermandad aún cuando existen problemas entre grupos:

“Entonces yo tengo la obligación como hermano danzante del sol de apoyar. Y se los dije en el congreso: <<bueno, vamos haciendo una cosa, mi obligación como hermano de la Danza del Sol es defenderlos, ¿sí? Y apoyarlos en lo que yo pueda. Aquí está el acta donde solicitan apoyo, ¡yo lo firmo y que firmen los que quieran!, y así queda limpia mi conciencia y mi actividad>>” (Tlakaelel, entrevista citada (2).

Por otra parte, existen propuestas de algunas danzas del sol en México (las que se desprenden y aún tienen relación con Tlakaelel) de formar un consejo de danzas del sol, iniciativa que no ha terminado de cuajar, dado que existen grupos (como Axixik Temascalpul-li), que no comparten las maneras de proceder de otros grupos y sujetos:

“Las danzas del sol de Tlakaelel o de sus alumnos que son como cuatro han querido hacer un consejo, una confederación de danzas, pero nosotros no hemos aceptado nos han invitado cada año no hemos aceptado, porque es caer en su juego o en su

estructura de familia. No respetan la autonomía, quieren imponer formatos y todo, y no hemos querido. Aunque sería muy conveniente, nos gustaría mucho que hubiera un consejo de danzas del sol, pero en esos términos, ¡imposible!” (Tenopal, entrevista citada).

Aunque esta iniciativa no ha rendido todos los frutos que se esperaban, existe una organización de varias danzas del sol en México, confederadas en la única iglesia nativa que existe en México (liderada por Tlakaelel) *In Caltonal*, A.C..

Pero más allá de estas organizaciones formales, el sentido de pertenencia hacia la Danza del Sol, y por ello, las identificaciones que devienen de ser ‘danzante del sol’, son un hecho común que acontece a estos sujetos.

3.4 Ritual Nodo

Como lo mencioné en el apartado teórico al principio del texto (capítulo I), mi discusión gira alrededor del paradigma teórico de las redes.

Una red es una serie de interconexiones entre grupos y sujetos, que han tejido una ‘telaraña’, por la cual transitan los sujetos y grupos, trazando circuitos y rutas que se interconectan. Como mencione en el apartado teórico, el concepto de red (Argyriadis y De la Torre, 2008: 19) permite localizar y observar las relaciones de sujetos y de grupos: entre sujetos y sujetos, entre grupos y grupos y entre grupos y sujetos.

Entendemos por nodo dentro de la teoría de redes como una interconexión entre diversas fuentes o caminos por los cuales los sujetos transitan en una red.

Clifford Geertz menciona que los rituales “es donde los estados anímicos y motivaciones que los símbolos sagrados suscitan en los hombres, y donde las concepciones generales del orden de la existencia que ellos formulan para los hombres se encuentran y refuerzan unos a otros” (Geertz, 1987: 107).

Entonces, pensando en que el caso tomado aquí es un ritual que no sólo es un ritual en sí mismo, sino que se inserta en una red de practicantes de la espiritualidad nativa o neo-indianidad, la Danza del Sol funge como nodo en la red que tomamos para la observación; es decir, la Danza del Sol que se realiza en Ajijic año con año, es un ritual que más allá de su ubicación geográfica, es un posibilitador o catalizador para que distintos grupos y diversos sujetos que transitan por esta red confluyan y coincidan en un lugar y tiempo (simbólico) de dicha red. Como nodo entendemos el ‘lugar’ cruce de varios circuitos, un lugar de confluencia en la red, donde confluyen y desembocan distintos sujetos y grupos, y a su vez, tienen cabida, una o distintas prácticas, de distintas tradiciones espirituales. Entendemos entonces a esta

Danza del Sol como nodo, al ser un lugar, una ceremonia de confluencia de varios grupos y sujetos neo-indios. Y cuando hablo de lugar, me refiero a un sitio más allá de un lugar físico, como ya se menciona al principio de este texto, se piensa más bien como un lugar simbólico de confluencia.

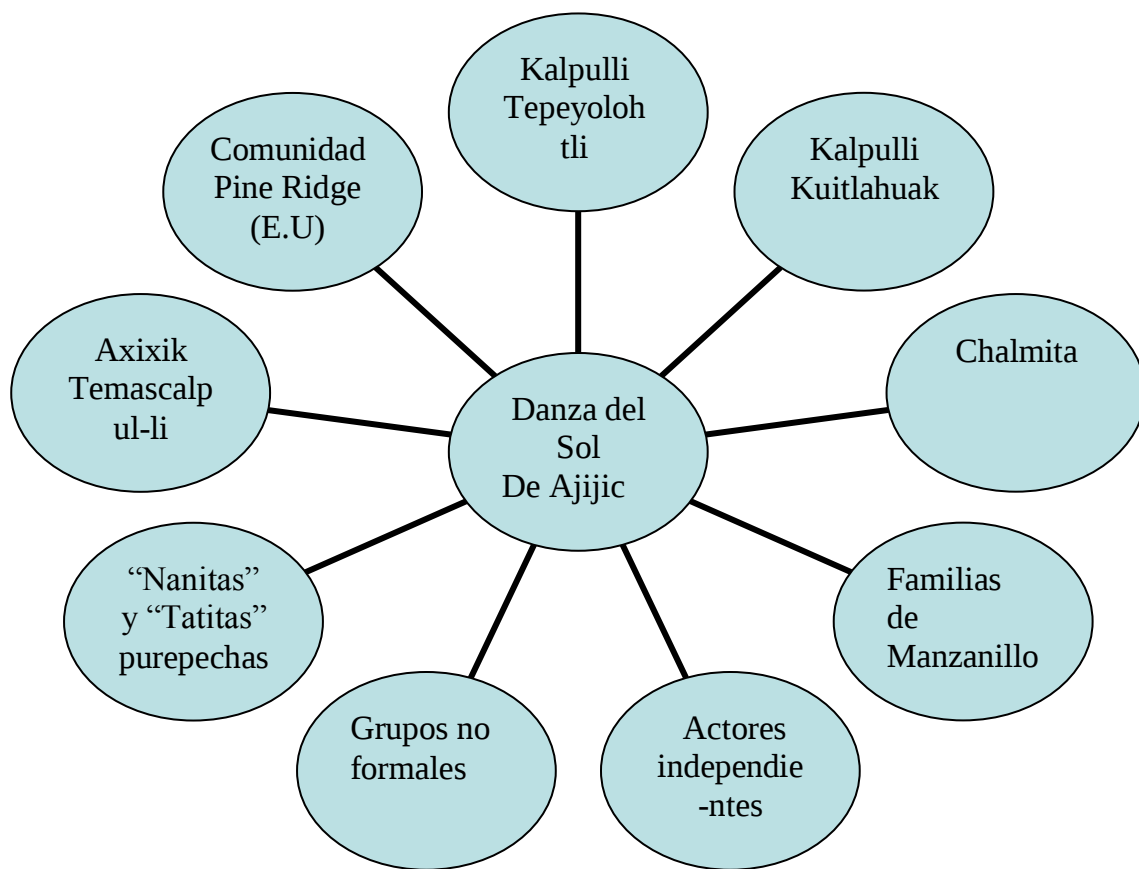
A este ritual asisten anualmente grupos de distintas parte de México, como grupos organizados confluyen el Kalpulli Kuitláhuak del distrito federal, un grupo de estudio de Texcoco a cargo del Mtro. Tlakatekiani (Raúl Pérez); de San Luis Potosí asisten el Temazkalpuli Tepeyolohtli; de Zamora, Michoacán, asisten danzantes de un grupo que formó originalmente Domingo Díaz Porta, que generó su a vez organizaciones como la llamada Curanderas Purépechas Tradicionales que incluye a "nanitas" y "tatitas" de poblados como Cheranastico, San Lorenzo Puruándiro y otros.

Como grupos medianamente organizados, se encuentra uno liderado por Hugo Bravo Tlahuizminani y algunos de sus amigos, proveniente del DF, otro grupo conformado por algunos danzantes provenientes de Xilitla²⁵ sin organización formal pero liderados por María de la Luz Flores. Del Estado de México asisten danzantes del grupo de Chalmita, de Manzanillo, Colima, llega un contingente todavía sin organización formal pero sólido por tratarse de unas tres familias que asisten asiduamente. De la misma manera, confluyen de otros lugares como Tampico, Tepoztlán o Ensenada individuos aislados sin filiación grupal definida (información proporcionada por Tenopal, conversación electrónica citada).

En ocasiones asisten nativos lakotas de la reservación lakota de Pine Ridge, y de forma azarosa e irregular, asisten sujetos individuales que se integran por un tiempo y después se alejan, o incluso sujetos de otras latitudes como el caso de los aborígenes australianos, europeos y sudamericanos

Esto es muestra de ese punto de confluencia entre distintos grupos y sujetos. Este ritual es auspiciado por un grupo de neo-indianidad llamado Axixik Temascalpulli, de donde surgen varios sujetos que realizan la Danza del Sol, y que además son quienes llevan a cabo los cantos de la danza y se encargan de la logística de dicha ceremonia. En este caso, Axixik Temascalpulli se toma como un grupo más que confluye en dicho ritual, y como el posibilitador, mas no como el lugar físico o grupal donde reside la Danza del Sol.

²⁵ Esta es una comunidad alternativa que reside en el mencionado lugar



Este diagrama, muestra solamente el nodo central tomado en cuenta, en este caso, la Danza del Sol, y alrededor los demás nodos, es decir, los grupos que confluyen a dicho nodo. Es justo decir que sólo se muestra esta parte de la red por fines prácticos, para mostrar sólo los grupos implicados en este ritual nodo; en el siguiente capítulo, al hablar de actores individuales, se ilustraran con más detalle dichos trayectos individuales.

De esta manera, se teje una red de practicantes que provienen de distintas localidades del país, del continente, y de manera menos regular, del resto del mundo, que genera un caleidoscopio de posibilidades entre los practicantes. En esta red, que por supuesto es más amplia de lo que este estudio muestra, es el campo de acción y espacio de movimiento, tanto simbólico como geográfico por el que los sujetos inmersos en estas prácticas se insertan. Dicha discusión se ampliará en el siguiente capítulo mediante casos particulares.

CAPÍTULO IV

NEO-INDIANIDAD: DE LA IDENTIDAD INDIVIDUAL A LA INSERCIÓN EN LA RED

El presente capítulo ilustra las maneras por las que los sujetos practicantes de la Danza del Sol de Ajijic, construyen sus identidades particulares, que van desde la experiencia espiritual hasta conformarse ellas como un modo de vida. Las identificaciones que suceden en estos sujetos, son de maneras sumamente variadas, pero con un común denominador, la práctica de rituales indígenas, que conforman identidades espirituales, que a su vez construyen identidades más allá de los mismos rituales.

Este proceso de conformación de identidades, es explicado por medio de cómo los sujetos participan no sólo de la Danza del Sol, sino de otras tantas prácticas espirituales, que en su mayoría se enclavan en lo que ya he definido como neo-indianidad.¹ En la labor de reconstrucción de dichas identidades (reconstrucción hecha por mi parte), fue necesario observar sus experiencias, tanto en los rituales, como en la percepción de los mismos sujetos individuales, que dicho sea de paso, se encuentran insertos en una amplia red de practicantes. Esta red, interconecta sujetos y grupos, o sujetos y prácticas rituales sumamente variadas, y es en esta red, donde los sujetos participan de los rituales con que construyen un *stock* personal de prácticas con que estos actores construyen sus identidades.

Para dar cuenta de los procesos de identificación de los danzantes del sol, fue necesario reconstruir sus itinerarios personales de búsquedas de experiencias místicas, centrándome en sus tránsitos por la red de prácticas y practicantes de espiritualidades alternativas, que en este caso, forman parte de la neo-indianidad.

Fue necesario observar cómo estos sujetos en sus tránsitos personales, se detienen por momentos en distintos nodos, ya sean estos grupos o diversos rituales, permitiéndoles mediante las conexiones de dichos nodos, acceder a nuevos grupos y rituales (nodos), coadyuvando a que las rutas individuales, los tránsitos, sus propios itinerarios conformen un amplio espectro de manifestaciones identitarias (espirituales).

Es justo resaltar un aspecto de este análisis: al tratarse de sujetos diversos, con características variables, fue necesario construir categorías de los factores individuales

¹ Ver capítulo I

(procedencia, tipo de actor en la red, tipo de actor en su grupo, nivel socioeconómico, capital cultural) de los sujetos muestra, para evidenciar cómo dichos factores inciden en la inserción y tránsito en la red, lo que ocasiona que las características de los sujetos insertos en esta gran gama de manifestaciones, tengan características identitarias distintas con metas similares, a decir de esto, vivir la Neo-indianidad.

4.1 Neo-indianiad

Como ya lo planteé en el primer capítulo, la neo-indianidad responde a una serie de movimientos centrados en la idea del resurgimiento de un pasado indígena, que en México, ha tomado como idea central, las tradiciones de las etnias correspondientes al altiplano central de México, en particular las tradiciones Toltecas y Aztecas (o mexicas), y en algunos casos, de los Mayas. Buena parte de estos movimientos, según Galinier (2005) son de una “etnogénesis fantaseada” que responde al deseo consciente de convertirse en indígenas, de ahí el concepto de neo-indios (*neo-indiens*), que no son indígenas ni indigenistas, sino una suerte de pretensión identitaria, que se caracterizan también, según Francisco de la Peña (2002), por ser movimientos desarticulados (que no del todo, y una muestra son las conexiones entre grupos que convergen en la Danza del Sol de Ajijic, caso expuesto en el capítulo anterior de este trabajo), unidos por un común denominador: vivir una identidad indígena y/o de tendencias nativistas. En este caso, preferí nombrarlos neoindios, en lugar de sólo neo-mexicas, porque como Galinier (2006) mostró en su trabajo y como se vislumbra en gran parte de estos movimientos en México, no se centran sólo en la neo-mexicanidad, sino que buena parte de lo que se practica en estos días se relaciona con el nativismo norteamericano (como en este caso, con lo lakota) en otros casos con el culto navajo del peyote, lo purépecha y lo huichol en México, entre otras.

Es justo decir también, que las maneras en las que se reconfigura la idea del indio son múltiples; pero en general, es proyectada hacia su dimensión espiritual y/o mística, para acreditar una supuesta autenticidad relacionada con rituales y adscripciones identitarias de sujetos que no provienen de comunidades étnicas de origen, y que de alguna manera, vienen también a satisfacer una demanda del turismo extranjero guiada por el morbo de lo exótico (aunque no en todos los casos). Entonces esta reconfiguración de la idea del indio deviene en el fenómeno que denominamos *idealización del indio*, que convierte a este, en un modelo a imitar como proyecto de vida, es decir, vestir, hablar, pensar, rezar, relacionarse con la naturaleza y las

fuerzas místicas, con su comunidad, (entre otros tantos verbos que pudiésemos aplicar a este fenómeno) como esos indios idealizados.

Es necesario reconocer que existe una “dimensión consciente de la reivindicación de los neoindios (...), y la dimensión inconsciente de la identidad tradicional, de los indios ‘de a de veras’.” (Galinier, 2005: 6). Esto es, que los indios “de a de veras” como Galinier los llama, no son (del todo) conscientes de su identidad, y de cómo está configurada, y muy probablemente no tengan (o hayan tenido) la oportunidad de elegirla. A diferencia de ellos, los neoindios sí han podido elegir –quizá por vivir en espacios urbanos con multiplicidad de posibilidades, lo que en el campo, sierra o desierto es menos posible– cómo confeccionarse su identidad propia, tanto que han decidido “convertirse” en indios. Esta cualidad nos apunta a algo importante: la capacidad reflexiva y de elección de los neoindios, lo que nos habla de la posibilidad de creación de nuevas identidades a partir de la multiplicidad de “ofertas culturales” en la sociedad urbana actual. Esto sin duda nos guía hacia otro aporte de Galinier, que es el problema de las identidades, que bien pueden ser “asumidas, rechazadas, denegadas, e identidades electivas” (op.cit. p.5), y que también pueden ser –como sucede en el caso que aquí se expone–, de *bricolage* espiritual o espiritualidad “a granel”, y que en ocasiones se encuentra entre lo ya dado en las comunidades –de origen– indígenas y la “transculturación optativa” de la sociedad urbana (op.cit. p.9). Este planteamiento, es bien ilustrado en la realidad por una auto observación de Tenopal:

“Yo conocía la Danza del Sol por la literatura, o incluso si tu quieres por películas, pero soñar con tener la oportunidad de acercarte y meterte, era como un... era como entrar al paraíso, como una ilusión. Yo noté que, como que mi ilusión era una mezcla entre los aztecas, y el sol, o el culto al sol, los huicholes y demás. Una mezcla de componentes culturales. Y cuando los visualizas como un ideal, como una utopía –ojalá yo pudiera... que pudieran ver no esa piel que se ve, sino que en el fondo soy nativo- (...)”. (Tenopal, entrevista citada).

Entonces, la neo-indianidad es una forma por la que los sujetos inmersos en estas prácticas configuran su identidad –sobre todo su identidad espiritual– a partir de esta “idealización del indio”, la elección consciente de prácticas a partir de ofertas culturales y espirituales, y de concebir “lo indígena” como un proyecto de vida. Como sugiere Tenopal, el linaje indígena en estos casos, no está relacionado con el color de piel o la cuestión racial, sino que se accede a este con la experiencia ritual, con la que los sujetos se nativizan personalmente.

La neo-indianidad provee una identidad entendida y relacionada con “la concepción de sí mismo” que “está conformada en mayor medida por lo que la persona desea ser o trata de ser” (Turner, 1968: 25). Esto nos afirma que esa concepción de sí mismo, es un plan, un proyecto en el que el sujeto intenta cumplir con una meta. Esta concepción de sí mismo, encuentra sustento en determinados valores y metas o aspiraciones. Turner afirma que “la concepción de sí comienza con valores y aspiraciones y posteriormente sigue siendo representada en términos de valores y aspiraciones” (op. cit. p. 25). Quiere decir, que los sujetos están empapados de sueños, esperanzas, aspiraciones, planes y uno o varios “querer ser” (es decir, pretensiones) en sus vidas personales. Entendidos estos sujetos como reflexivos, donde se definen a sí mismos y a los demás, con particularidades, similitudes y alteridades. Así la Neo-indianidad es la manera en que los sujetos que en nuestro caso asisten y practican la Danza del Sol en Ajijic, se conciben a sí mismos, reflexionan sobre sí mismos y sobre los demás (como alteridad) y valoran sus atributos culturales particulares (como ‘nuevos indígenas’). Es importante mencionar que las identidades no son esenciales sino dinámicas y que se construyen históricamente, y la neo-indianidad no es la excepción.

Pero, ¿que identidades genera la neo-indianidad?

4.2 Identidades individuales y sus tránsitos en la red

En el capítulo anterior mostré, que en el caso de la Danza del Sol de Ajijic, se genera un sentimiento de pertenencia a una comunidad sobre la base de una identidad colectiva o en todo caso, colectivizada que llamamos ‘Danzantes del Sol’. Sin embargo, esta visión corresponde a un nivel de análisis macro, dado que el término ‘Danzante del Sol’ puede generar una comunidad emocional de alcances planetarios con la participación en dicho ritual de sujetos africanos, europeos e incluso australianos². En este apartado discuto las implicaciones individuales para con los actores y sus propios tránsitos y experiencias en un nivel microsocial.

4.2.1 Identidad

Gilberto Giménez afirma que: “*la identidad se predica en sentido propio de los sujetos individuales dotados de conciencia y psicología propia*, sólo por analogía de los actores colectivos” (Giménez: 2007, 60) y que “si asumimos el punto de vista de los actores individuales, *la identidad puede definirse como un*

² O como lo que sucede con Alberto Ruz Buenfil y sus llamados ‘danzantes del sol planetarios’ (dato provisto por Tenopal).

proceso subjetivo (y frecuentemente autorreflexivo) por el que los sujetos definen su diferencia de otros sujetos (y de su entorno social) mediante la autoasignación de un repertorio de atributos culturales frecuentemente valorizados y relativamente estables en el tiempo” (Giménez, 2007: 61). Esto último, está siempre en función del reconocimiento de los demás sujetos sociales que se encuentran a su alrededor. Así la identidad “se manifiesta en y por la interacción y la comunicación social” (op. cit. p. 61). Giménez añade a lo anterior que los sujetos tienen esa capacidad de autonomía ante otros, y que existen dos tipos de atributos –necesarios– distintivos para fundamentar esa voluntad, tales atributos son:

- “1) Atributos *de pertenencia social*: implican la identificación del individuo con diferentes categorías, grupos y colectivos sociales
- 2) Atributos *particularizantes*: determinan la unicidad idiosincrásica del sujeto en cuestión.” (op. cit. p. 62)

Estos dos elementos, lo único y lo socialmente compartido, se relacionan “para construir la identidad única, aunque multidimensional, del sujeto individual” (op. cit. p.62). Giménez define certeramente la identidad individual, reconociendo la capacidad de agencia de los sujetos, ya sea en gustos personales, preferencias sexuales, modas, etcétera. Sin embargo, nunca deja de lado la dimensión social de la identidad, dimensión implícita y necesaria de toda identidad, aquí entra el compartir afinidades en grupos de amigos, compañeros escolares, religiosos, políticos, etcétera. Resaltaré en este momento una aportación fundamental para nuestro caso. Giménez afirma que esta identidad de tipo personal, es un proceso subjetivo y autorreflexivo, así mismo dice que este proceso es el que ayuda a marcar la diferencia con otros sujetos. En este sentido, en otro texto, el mismo Giménez habla de distinguibilidad. Dice que “la idea misma de ‘distinguibilidad’ supone la presencia de elementos, marcas, características o rasgos distintivos que definan de algún modo la especificidad, la unicidad o la no sustituibilidad de la unidad considerada” (Giménez, 1997: 12), es decir, del sujeto en cuestión. Lo que nos aclara que la identidad podemos encontrarla también en esas diferencias un poco más evidentes, como marcas corporales, tatuajes, la ropa que se usa o el “estilo” que pretende hacer visible, etcétera; la identidad podemos entenderla por medio de la “distinguibilidad”. Entonces, la identidad es diferenciadora, reflexiva, valorativa, y también entendamos que es cultural. Con lo de cultural se refiere a que “el concepto de identidad es inseparable de la idea de cultura, debido a que las identidades sólo pueden formarse a partir de las diferentes culturas y subculturas a las que se pertenece o en las que se participa” (Giménez, 2007: 54). Es de esta forma, que las identidades generadas en los ‘Danzantes del Sol’ están fuertemente marcadas

pos sus actividades de tipo espiritual, a diferencia de quienes no pertenecen a dicha comunidad emocional, o en todo caso, a cualquier sujeto que no pertenezca a la Neo-indianidad.

En la idea de distinguibilidad salta a la vista una característica muy importante: las marcas corporales. Como mencioné en el capítulo anterior, uno de los momentos más fuertes, o en todo caso, el clímax de la Danza del Sol es el momento de las ofrendas de piel. Este momento es donde comienza la fase post-liminal en el ritual, sin embargo, cuando el ritual termina, esas fases también, pero hay algo que perdura en el sujeto, un recuerdo de un momento emocional y/o espiritual, un dolor físico, y como rasgo característico o evidencia, quedan las cicatrices, las marcas de la ofrenda en el pecho o espalda de los sujetos. Estas marcas son como un tatuaje, permanentes, y no sólo son unas cicatrices como cualquier cortada, son marcas simbólicas de iniciación tribal, que sin pretender serlo (al menos en el discurso), se convierten en símbolo de pertenencia y a la vez de estatus. Al interior del grupo, son referencia de ser iniciados en el culto de la Danza del Sol, además de referir incluso a la fuerza requerida por los guerreros-danzantes para realizar la dolorosa ofrenda; incluso, aventurándome a exagerar, serían símiles de honores o marcas de guerra dignos de ser mostrados. Aunque en el discurso de algunos dirigentes de estas manifestaciones y/o de la mexicanidad (Arturo Meza, entrevista citada) y de los mismos danzantes del sol (Píngüino Sagrado, entrevista citada), las marcas de las ofrendas no deben servir para presumir, para causar egocentrismo; en múltiples ocasiones, incluso criticadas por algunos dirigentes y danzantes, ocurre que algunos danzantes del sol presumen de sus cicatrices como si fueran grados dentro de la tribu. Las marcas son signo de su experiencia, por ello, a más cantidad de marcas, significa mayor experiencia como danzante del sol, y esto otorga más estatus en su grupo.

Es un hecho que, aunque algunos dirigentes y danzantes opinen que las marcas de las ofrendas de piel no deben ser ocasión de presunción, en el plano de lo efectivo sí marcan una diferencia entre los danzantes con poca experiencia, y aún más, con aquellos que aún no han sido iniciados. Aún cuando el danzante que ha hecho 15 Danzas del Sol, no desee presumir sus cicatrices, cualquier sujeto que sepa su significado y que al entrar a un temascal (por ejemplo) observe sus marcas, se sorprenderá e incluso podrá expresar respeto a dicho danzante. Son un punto de referencia para ubicar a un danzante del sol con experiencia. Estas marcas son como el mismo Giménez llama “atributos de pertenencia social”, es decir, que forman parte de un código de comunicación compartido dentro del grupo social de pertenencia, e incluso con

otros grupos similares, que en este caso, practican algún ritual dentro de la gran gama de posibilidades dentro de la Neo-indianidad.

Regresando a los “atributos particularizantes”, Giménez habla de cinco tipos, que son de suma importancia en las identidades individuales. Los primeros son los atributos *caractereológicos* (op. cit. p. 64), en general tienen que ver con disposiciones, hábitos, actitudes y capacidades. Los segundos son los *estilos de vida* (op. cit. p. 64), que tienen que ver con el consumo que hacen los sujetos; este consumo se refiere sobre todo a productos del mercado, que de alguna manera dotan de un estatus, o de satisfacciones personales, que coadyuvan al establecimiento de un estilo de vida consciente y elegido. Los terceros son *la red de relaciones íntimas* (op. cit. p. 65), es decir, los amigos, parientes, vecinos, novios, novias, etcétera. Son todos los *alters* con quienes se tiene contacto continuo. El cuarto tipo de atributos particularizantes es el que se refiere al *apego afectivo a cierto conjunto de objetos materiales*, esta es una suerte de repertorio de objetos que gozan de un valor significativo para el sujeto, Giménez dice que entre estos objetos se encuentran “nuestro propio cuerpo, nuestra casa, un automóvil, un perro, un repertorio musical, unos poemas, un retrato, un paisaje” (op. cit. p. 65), etcétera. Por último tenemos la *biografía incanjeable* (op. cit. p. 65), que se basa en la vida personal del sujeto, hecha como narrativa autobiográfica, donde el sujeto de alguna manera encuentra significados en lo más profundo de sí mismo, reconociendo que esto está estrechamente vinculado a esa “historia de vida” y a sus relaciones íntimas o personales con sus otros significantes (op. cit. pp. 66, 67).

Todos estos atributos conforman una figura más o menos acabada de lo que es una identidad individual. Los sujetos inmersos en la Neo-indianidad tienen hábitos recurrentes como asistir a ceremonias de temascal (entre otras que resulten ser periódicas y constantes), además de ser también promotores de una forma de pensar, es decir, de la mexicanidad, tal como lo dice Itzkuauhtli:

(Hablando de no promover el catolicismo, ni sus creencias en su vida cotidiana) “no soy religioso y no lo promuevo, por ejemplo en mi caso con mis hijas (...). También con mis familiares cercanos, y también donde se puede lo digo. Siempre como una manera de aportar conocimiento, y no de generar polémica, discusiones ni nada, ¿no?” (Itzkuauhtli, entrevista citada).

Estas prácticas espirituales, según los mismos sujetos, permean la vida cotidiana, generan estructuras valorativas y de pensamiento, que funcionan como referentes primarios para vivir la cotidianidad. Incluso generan disposiciones para la acción. Un ejemplo de ello, es el caso de las “visiones” con los espíritus o revelaciones obtenidas en el ritual del *Vision Quest*:

“(las visiones) son una serie de cargas emocionales que pareciera que... que pareciera que sabes, y están metidas en ti, pero, no hay las palabras para estructurarlo. Entonces, en lo personal cada uno interpreta esa imagen o esa idea de lo que se vio, y lo aplica en su vida, o ¡debe ser así! Porque hay quienes lo ven pero no hacen nada, ¿no? pues ya vieron, y llegaron y contaron a todo mundo –yo vi esto, yo vi el otro- pero no hacen nada. Se queda ahí, realmente no aplicaron lo que tenía que ser. Porque realmente hacer una Búsqueda de Visión es eso, aplicarlo. En tu vida personal o en lo colectivo o en lo sagrado, tienes que aplicarlo”. (Itzkuauhtli, entrevista citada).

Otros referentes son actitudes hacia la misma vida diaria, que coadyuvan a salir adelante de ciertas situaciones, o valores mismos practicados en el diario vivir:

(...) son como virtudes que se pueden cultivar. Ser generoso es una, dar, dar, la lección es dar; siempre dar, antes que recibir, dar. Entonces, si tú estás continuamente aplicando lo de dar, en tu vida cotidiana, en la calle, en tu trabajo, etcétera, es una manera en la que se concreta o se plasma esto que la filosofía indígena provee. Otra es la parte de la humildad, o la modestia, o evitar ser prepotente, vanidoso, envidioso, ese tipo de cosas. Otra es ser como los guerreros, ser oportuno, arrojado, fulminante, no tener la duda; si hay una situación en la que tú puedes darle un giro de repente, y dudas, no orientaste una situación hacia un desenlace “X”. Ser muy eficiente. Y hay ciertos valores, ser noble, humano. Entonces sí se van permeando estos valores en la vida cotidiana”. (Tenopal, entrevista citada)

Así mismo, los estilos de vida, relacionados en un primer momento con el consumo de objetos, en estos casos están muy relacionados con el consumo de artesanía indígena, así como ropa y otros aditamentos también nativos, música, entre otras. Es un hecho que los sujetos observados, también consumen otro tipo de productos (productos consumidos por el grueso de la población), sin embargo, el consumo de ‘lo indígena’ es recurrente y marcado. En cuanto a las relaciones, son bastante variadas, dado que estos sujetos se relacionan con personas que no pertenecen a ningún grupo de mexicanidad (o Neo-indianidad), sin embargo, buena parte de sus relaciones también está basada en relaciones con sujetos pertenecientes a su grupo de adscripción. Como ejemplo, Luis Dálmata, danzante del sol de Ajijic basa su círculo más cercano de amistades en amigos de la Danza del Sol, y de otras ceremonias a las que él es afín (Entrevista con Luis Dálmata, 21 de noviembre de 2009). En el afecto a objetos materiales,

está relacionado con objetos personales comunes, como pueden ser objetos heredados por abuelitos, o padres, un automóvil, etcétera; sin embargo, en los casos de estos buscadores espirituales y/o neoindios, y en particular de los danzantes del sol de Ajijic, los objetos personales más preciados son sobre todo, los objetos rituales: las plumas que utilizan en las ceremonias, la pipa ceremonial, los atrapasueños,³ sonajas o tambores, algún obsequio entregado en una ceremonia, cuadros con fotos de indígenas, entre otros objetos. En cuanto a la biografía incanjeable, es justo identificar y resaltar, que en los casos aquí tomados, la búsqueda espiritual ha tenido un peso importante en las vidas de los sujetos. Las maneras en las que los sujetos han llegado a las manifestaciones espirituales indígenas, o de la Neo-indianidad son varias, en la mayoría de los casos, los sujetos se han acercado por sentir un hueco en cuanto a la vida espiritual convencional, dado que las manifestaciones religioso-espirituales del catolicismo no “llenaban” o satisfacían a dichos sujetos, como en el caso de Itzkuauhtli que los ilustra como sigue:

“...de pequeño rompí con la religión por mi cuenta propia, y eso me generó conflicto con la familia y conflicto con la escuela, porque mi escuela era marista (...) yo traté por mi cuenta, por pura noción, según yo, según mis palabras en aquel entonces, según yo buscaba al creador o a dios, aunque yo ya dudaba quien fuera, pero lo buscaba en la naturaleza.” (Itzkuauhtli, entrevista citada).

Dentro de estos casos se dan los que eligieron la Neo-indianidad como primera opción, sin experimentar antes otras corrientes espirituales, como ejemplos se encuentran el Pingüino Sagrado y Tenopal, iniciadores del grupo de danzantes del sol de Ajijic y de su grupo Axixik Temaskalpuli:

“El indigenismo me llamó la atención porque mi familia proviene de un lugar tradicional, es de Teuchitlán, entonces cuando yo conocí el Teuchiteco, eran cerros en la maleza, y ya después cuando lo limpiaron para mí perdió esplendor. Y fue donde empezamos en la búsqueda, allí en el Guachimontón.⁴ Ahí empezó todo y le seguimos buscando, buscando, buscando hasta que llegamos a adentrarnos más, y fue lo que a mí me llenó el espíritu”. (Pingüino Sagrado, entrevista citada).

³ Los atrapasueños son unos instrumentos circulares, que se colocan en las cabeceras de las camas. Está compuesto de un aro, que en el centro tiene tejida una telaraña con algún hilo o estambre, y en la parte inferior tiene plumas colgantes. Este artículo, además de ser un adorno, tiene la función de ‘atrapar’ los malos sueños mediante las plumas, y después llevarlos al centro de la telaraña, para después alejarlos. Estos objetos son propios de las tribus de Norteamérica, sin conocerse exactamente la tribu de procedencia (aunque se presumen lakotas).

⁴ Esta es una zona arqueológica, quizá la más importante del occidente del país. Esta zona fue descubierta en la segunda mitad del siglo XX, y actualmente es sumamente concurrida por distintos tipos de sujetos sociales, desde los allegados a la Neo-indianidad, como para turistas y otros visitantes.

Tenopal lo ilustra así:

“Yo me inicié en el 84, haciendo danza azteca con Rosalío,⁵ y filosofía náhuatl, el idioma y todo eso, y simultáneamente con el mundo de los peyoter⁶ de acá de Jalisco. (...) Por ejemplo yo nunca participé que ninguna actividad con la GFU, nunca. Era como un grupo aparte, yo si recibí enseñanza directamente, fue de Rosalío Albarrán. Él, entiendo, él forma parte directamente de la línea de Tlakael, pero entiendo que él sabía danzar, y conocía un poco de filosofía, impartió algunos talleres para ellos. Yo sí llegué a ir por ejemplo el Kanto de la Tierra⁷, no se si fue el 88 o el 89 que se hizo en el Teopantli Kalpulli, yo llegue ahí como un interesado, pero era alguien ajeno completamente, nada más para ver qué había” (Tenopal, entrevista citada).

Por otra parte, se encuentran los que, como “buscadores espirituales” han experimentado con anticipación y/o alternativamente otras corrientes espirituales orientales que forman parte de los circuitos alternativos neo-esotéricos, también conocidos como *new-age*, y que posteriormente se vinculan y en ocasiones permanecen en la Neo-indianidad.

Luis Dálmata, por ejemplo lo ilustra con su experiencia:

“Llegó primero el Kung Fu, estudié tres años Kung Fu. Después me di cuenta de que había un conocimiento espiritual atrás del Kung Fu, me di cuenta de que el Kung Fu había salido del Budismo. Una vez saliendo de practicar artes marciales, me encontré con una conferencia con un monje budista y decidí entrar. Luego terminé con este monje budista alrededor de un año, estuve como traductor de él. (...) Después me inicié en la masonería: soy iniciado masón. A los diecisiete inicié en el budismo, y como a los 21 me iniciaron masón. Ya no práctico, pero me gustaría regresar. En ese mismo tiempo comencé con las prácticas indígenas, como a los diecinueve años, ahí estuve en tres ocasiones en tomas de Ayahuasca. (...) Después de la Ayahuasca me fui con los huicholes, yendo a ceremonias con don Pablo Taizán⁸, como unos tres años. En ese inter, comencé con los temascales en Ajijic. (...) Para el año 2001, nace mi hija y decido agradecer su nacimiento con una Danza del Sol. (...) En el 2004 hago la Promesa al Sol, con Fred Contreras⁹, un descendiente de Tarahumaras. (...) Ahora que estaba trabajando en Monterrey, allá hay un círculo de ceremonia, con quienes a iba. Ellos hacen *Inípi*, y también *típis* de peyote con los Navajos”. (Luis Dálmata, entrevista citada).

⁵ Rosalío Albarrán, Olpamitzin, es danzante de la mexicanidad, danzante del sol y también alumno de Tlakael.

⁶ Se refiere a los Wirrarika o Huicholes que practican su culto al peyote en el sur de Jalisco y Nayarit.

⁷ El ‘Kanto de la Tierra’ como ya fue apunado en el capítulo II, fue una ceremonia que se realizó en 1989 en el Teopantli Kalpulli, de San Isidro Mazatepec. Y que desde el año siguiente se realizó en Laredo, Texas, hasta el año de 2006. esta ceremonia era guiada por el *Medicine Man* Reymundo ‘Tigre’ Pérez.

⁸ Mara’acame huichol que ha iniciado a muchos buscadores espirituales en el culto Wirrarika del peyote. Este sujeto ha estado ligado por mucho tiempo a la GFU, MAIS, y en particular, con el Teopantli kalpulli.

⁹ Fred Contreras es descendiente de Tarahumaras, y a su vez fue danzante del sol de la reservación Lakota de Rosebud. Es reconocido por dicha comunidad como *Medicine Man*, además de tener permiso de la Iglesia Nativa Americana de realizar rituales de peyote.

Por último, se encuentran aquellos sujetos sociales que por su procedencia indígena y/o rural han tomado la Danza del Sol y la mexicanidad como reafirmadores de su identidad étnica de procedencia. Tal es el caso de Kuauhtli Tekwani, miembro de la comunidad ejidal de Ajijic y guardián del terreno donde se realiza la Danza del Sol:

“Yo soy de acá, del otro lado de la montaña, soy de una colonia de Ajijic. Se puede decir que soy originario de otra población. De una comunidad indígena que se llama ‘Las Trojas’. Es importante recalcar, que soy de una comunidad indígena importante, o a lo mejor no importante pero sí, porque... soy parte de una comunidad indígena que ha estado perdiendo día a día su origen, su reserva, su... pues no solamente su espacio, su tierra, sino su legado. (...) por eso es necesario el rescate cultural. Yo creo que por eso muchos de los *kalpullis* se crearon para seguir protegiendo y conservando nuestra cultura. (...) Cuando naces así, con esa naturaleza del fuego, que te calientas con el fuego, que te quemas, y que habla; porque habla, y nos enseña a hablar. O aprendes hablando con la tierra, o aprendes hablando con el viento, con el agua. (...) yo creo que (*commence*) desde ese tiempo. (...) Por mis antecedentes familiares, personales, ¿no? que hemos sido luchadores de la tierra”. (Entrevista con Kuauhtli Tekwani, citada. Cursivas añadidas).

En estos relatos, observamos las motivaciones individuales de los sujetos para acercarse al conocimiento indígena, y transitar por el circuito neoindio.

Todo lo anterior coadyuva –según Giménez– a configurar la identidad de tipo personal o individual, pensando en que los sujetos se diferencian de los otros, que son reflexivos, capaces de decidir sus gustos y preferencias, con vidas propias, planes, como aquí se ha podido ilustrar, que buena parte de ellos gira alrededor de la neo-indianidad. También toman singular importancia los conjuntos de amigos y familiares –y pensando en la alteridad y diferencia polarizada, conocidos, enemigos y personas completamente desconocidas–, objetos y pertenencias a los que se les otorga una carga afectiva, en particular los objetos sagrados ceremoniales; hábitos, estilos de vida, actitudes y aptitudes, entre otros tantos componentes.

4.2.2 Autopercepción (la identidad del yo)

Ralph Turner (1968) dice que “la imagen que expresa el sentido del ‘yo real y verdadero’ –‘yo como realmente soy’– se llamará *concepción del sí mismo* (self– concepcion). (...) La concepción de sí (...), tiende a la coherencia y es sentida por el individuo como un hecho ineludible” (Turner, 1968: 15). El “sí mismo” es aquel atributo personal psicológico, es decir, interno, que es coherente y consciente de sí mismo, es más que una *autoimagen* o “fotografía” de sí (op. cit. p. 15), es la idea que el sujeto tiene de sí mismo. Más adelante Turner dice que “la concepción de sí mismo está conformada en mayor medida por lo que la persona desea ser o trata de ser”

(op. cit. p. 25), esto nos afirma que esa concepción de sí, es un plan, un proyecto en el que el sujeto intenta cumplir con una meta: en estos casos, vivir conscientemente una identidad relacionada con prácticas culturales y espirituales indígenas. Esta concepción de sí, encuentra sustento en determinados valores y metas o aspiraciones, Turner afirma que “la concepción de sí comienza con valores y aspiraciones y posteriormente sigue siendo representada en términos de valores y aspiraciones” (op. cit. p. 25). Quiere decir, que los sujetos están plenos de sueños, esperanzas, aspiraciones, planes y uno o varios “querer ser” en sus vidas personales.

Tendiendo un puente entre este planteamiento y el de Giménez, podemos entender que dichos sueños y aspiraciones, esos “querer ser”, forman parte de esto que Giménez menciona sobre los atributos culturales, que son fuertemente valorizados y estables en el tiempo (Giménez, 2007: 60). Es decir, los sujetos sociales, dotados de psicología propia, con capacidad de decisión, en concreto, en los ‘estilos de vida’, relaciones personales, el afecto a objetos personales (op. cit. pp. 64-67), han podido decir en sus casos particularidades pertenecer es estos movimientos nativistas, de mexicanidad, o en todo caso, de Neo-indianidad por cuenta y gusto propio. Así, la ‘autoimagen’ o la imagen del ‘sí mismo’, se ha construido en torno a la ‘idealización del indio’ característica básica de la Neo-indianidad.

Estas identidades que gravitan alrededor del mundo espiritual indígena (idealizado) responden las preguntas personales de ¿Qué soy o qué quiero ser?, con una serie de prácticas rituales, cuyos símbolos y valores culturales van estructurando la concepción que los sujetos tienen de sí mismos, y de su relación que tienen con los otros y con la sociedad.

Como ejemplos de las auto percepciones de los sujetos, presento los siguientes testimonios. El primero nos explica cómo lo lakota contribuye a una identificación con el linaje nahua o mexica:

“Como ya te dije, yo no me siento lakota, yo no soy lakota, yo soy nahua o mexica, que va a hacer un ritual, que practican los lakota, que se llama Danza del Sol” (entrevista con Itzkuahtli, citada).

Este segundo, nos muestra al buscador espiritual, en su recorrido por distintas vertientes étnicas y nativas, para estructurar su identidad con raíces mexicanas pero con fuertes identificaciones con los nativos norteamericanos:

“soy un alma, que quiere vivir en armonía y paz. Que quiere aprender los secretos de este mundo. (...) Hasta hace poco, yo creía que lo más fuerte (influencia) era lo azteca,

lo mexicana, por la danza, el temascal, las ceremonias que se practicaban, referente al calendario solar. De lo maya no me siento muy identificada, por que conozco muy poco, he leído un poco del Popol Vuh, y algunas cosas que sé del calendario lunar, que es el Kin Maya, el calendario de las 13 lunas, pero como de eso casi no conozco, y casi no me he adentrado, pues no. Pero también he estado recibiendo conocimiento de Alex, que me ha enseñado sobre la vida de los lakotas, de los indígenas de Estados Unidos, y la verdad me llena como de... ¡ay! no sé, cada que recuerdo como fue su historia, hasta me dan ganas de llorar, porque... una de las aportaciones más importantes que ha hecho Alex a la cultura mexicana, es su libro de "Toca la Tierra"¹⁰. Cuando leí ese libro, y me di cuenta de cómo hablaban esas personas. Cuando lo leí no pude evitar llorar por darme cuenta de cómo pensaban esas gentes tan importantes. (...) Ese aprendizaje (mediante el libro) fue ver con más respeto la Danza del Sol, que no es un juego, que ellos la utilizaban realmente para orar, aún en esos momentos tan difíciles que vivieron. Por eso los admiro mucho" (Iztakpapalotl, entrevista citada).

De igual manera, se dan los casos donde otros han aprendido en comunidades nativas de Norteamérica a encontrarse con una espiritualidad centrada en lo mexicano:

"Yo llevo a México por delante, yo llevo a México por delante. Entonces, esta gente que está al lado de mí (se refiere a la gente para la que dirige temascal, un grupo de amigos reducido, de alrededor de ocho personas), yo les enseño de México, pero sin dejar atrás todas las comunidades, porque les he mostrado cantos de otras comunidades, que no precisamente son mexicanas, pero para mí, en lo muy personal, un temascal no es para ir a hablar. (...) El temascal que nosotros tenemos es de estructura lakota, pero con posición mexicana, hacia el este. (...) A mí Bob y Natalie Rivera (jefes Chumash) me enseñaron una cosa muy importante, me enseñaron a ser mexicano, antes que otra cosa. Me dijeron que primero debía aprender lo que hay acá en México, y después si es necesario, pues sí aprender algo más, pero primero lo de México" (Pingüino Sagrado, entrevista citada).

Hablando sobre por qué en Ajijic decidieron hacer la Danza del Sol como lo hacen los lakota, se encuentran identificaciones emocionales fuertes que le dan sentido a sus acciones. En la experiencia de Malinalkuikatl sucede así:

"(...) decidimos por hacerlo lakota. Respetar la ceremonia y buscar el fondo de la ceremonia. Nosotros mismos elegimos que queríamos hacerlo como ellos lo hacían. Porque nuestros hermanos lakota viajaron con su tipi y llevaron todo. Llevaron la tradición en sus ollas, en sus piedras; en sus tipis llevaron su tradición, no los pudieron arrasar, como arrasaron con los pueblos de aquí, que ya estaban más avanzados, más asentados. Entonces ellos no pudieron huir, fueron víctimas de que... hasta dicen que hubo sacrificios humanos, a mí no me consta; que a lo mejor son pinturas vegetales las de los xicallis, que es donde han encontrado algo rojo. Pero no se sabe. Quizá a ellos si los avasallaron, les tumbaron sus templos, sus Teocallis, y con eso impusieron su

¹⁰ Este libro, es una traducción hecha por Tenopal, del libro de compilaciones de relatos indígenas de T. C. Mc Luhan, libro del mismo nombre.

forma de pensar, su religión. Algunos huyeron a la mejor (mal audio). Pero ahora que hay en México ceremonias que son sincréticas. Nosotros vimos (en la Danza del Sol) mucho del fondo, del inicio, de la base, de lo primitivo de la relación del hombre con los elementos, con el dios, con el Teotl, con el fuego, con el agua, con la tierra, con los movimientos de la tierra, con el viento, con todo. Vimos en la Danza del Sol todos esos elementos en un orden primitivo todavía, pero no sólo primitivo, no porque sea primitivo es carente de fondo. Vimos un fondo muy lógico que nos atrapó el corazón. Y dijimos: "queremos eso". Le encontramos porque sacrificamos u ofrendábamos nuestra sangre a la tierra, y no nos daba miedo, no nos dio miedo, como a mucha gente le da pavor". (Malinalkuikatl, entrevista citada).

Otros dos testimonios nos ilustran lo que la Danza del Sol y el camino rojo les significan en su vida personal. Yei Tochtli encuentra en ella un resurgimiento del glorioso pasado indígena, una conexión entre dicho pasado y su existencia personal y una opción para retomar el conocimiento ancestral:

“Este es un camino muy cercano a mi ser y esencia; no sé como explicarlo. Quizá, pero, creo que desde niño siempre me sentí indio, y siempre vi con admiración aquellos tiempos de gloria. Quizá el tiempo indígena pasó, y ahora es el tiempo de los mestizos que hemos de parir una nueva conciencia para el todo, para los nuevos indígenas que están por venir. (...) Me concibo como parte del todo, como un ser único pero igual que todo y todos. Me concibo como un leño más ante la gran fogata celeste. (...) Nunca he buscado convertirme en un chamán, ni nada de eso, simplemente busco ser un hombre auténtico, digno, verdadero. (Entrevista con Yei Tochtli, citada).

El Pingüino Sagrado comenta la importancia de la Danza del sol como una ofrenda, y como el ritual más importante en su vida, como una vía para ser más humano:

“Pues para mí, la danza del sol es la ceremonia más completa que he encontrado porque en ella das sin esperar nada a cambio. A sufrir pero sin dolor, y aprendes a ser más humano. Siempre y cuando lleves una disciplina, porque muchos danzantes que no llevan una disciplina, y bajando del cerro cambia mucho la persona, nada más son danzantes de cuatro días al año”. (Pingüino Sagrado, entrevista citada).

Estos relatos nos dan una somera idea de la amplia gama de posibilidades de las identidades construidas en estas redes. Los testimonios nos hablan de búsquedas, pero también de encuentros, que se dan, sobre todo, en la experimentación altamente emocional. Las posibilidades u opciones para crear identidades alrededor de estas prácticas rituales, al igual que los nodos o que la misma red son infinitas, y tantas como las ofertas espirituales, aunque es necesario apuntar que sí existen similitudes y tendencias compartidas. Lo que sí representa un

común denominador o factor común, al menos en estos casos, es la Neo-indianidad y sus prácticas.

4.2.3 De la experiencia a la identidad

Ahora bien, es necesario tomar en cuenta que las identidades generadas a partir de la neo-indianidad se forman a raíz de un cúmulo de experiencias vividas por los sujetos. Al respecto Rodrigo Díaz Cruz apunta que “cada experiencia que narramos o que escuchamos narrar es un episodio de una historia posible; una forma de resaltar nuestra singularidad a través de medios intersubjetivos y muchas veces típicos” (Díaz Cruz, 1993: 67). La experiencia individual de los sujetos, compartida en un espacio y en una acción grupal o vivida de manera personal, es la que nos da la pauta para entender la identidad de los sujetos, a partir de dicha experiencia, compartida quizá –y más allá de un espacio físico determinado– en sistemas simbólicos, ideologías, rituales, etcétera. Parte de ello, podemos verlo en los sistemas simbólicos manejados por los sujetos como ejemplos están los valores de respeto a la naturaleza y a todos los seres vivos que moran en la tierra, además de otros valores como la lealtad, la honestidad, el respeto y la verdad (entrevista con Patricia Aguirre, citada), así como lo menciona Akowatl:

“Me dijo él (hablando de un Hombre Sagrado Ojiwe, de Canadá, cuando Akowatl estaba estudiando inglés allá, y le ofreció tabaco para que le aceptaran en un *Vision Quest*), -no es fácil aceptar este tabaco- dándome a entender el compromiso que ellos adquieren y lo que implica. Entonces, por eso ahí me sorprendí, pensé que no era cualquier cosa. No es así como de –ah sí, yo te hago el paro-; no, porque lo que están poniendo es su integridad física, moral, espiritual, su honestidad, todo ¿no?” (Entrevista con Akowatl, el 1ro de Octubre de 2009, en Guadalajara, Jalisco).

De la misma manera, aplicar dichos valores y creencias a la vida cotidiana para conformar actitudes que prevalezcan en el diario vivir de los sujetos.

Un ejemplo de los sitios (en este caso simbólicos) donde se comparten experiencias, serían los rituales indígenas practicados por estos sujetos (como claros ejemplos los temascales y la Danza del sol), donde entran en juego los valores y hay una estructura marcada, es decir, hay un dirigente, los ayudantes y los demás participantes –básicamente–. En estas ceremonias, se ponen en juego, como ya mencioné, valores y creencias, y están hechas con un fin determinado, ya sea, ofrendar, rezar, sanar, etcétera. Quienes participan ahí, pueden vivir el mismo acto –la ceremonia– con diferente experiencia personal y diferente perspectiva. Si pensamos que, por ejemplo una ceremonia funciona como un foco de interacción (como fue plateado e ilustrado en el capítulo anterior), mediante el cual los sujetos alcanzan a identificarse

entre ellos por haber vivido una experiencia “fuerte” o “significativa” emocional y espiritualmente hablando, en ese caso, la ceremonia sería una proveedora de esas experiencias significativas para los sujetos.

Las experiencias místicas son parte fundamental en estos casos. Recordando el planteamiento de Berger del capítulo III, el misticismo es “la actitud religiosa por la que el hombre busca una unión con las fuerzas o los seres sagrados” (1994: 98). Con estas actitudes, o disposiciones hacia lo sagrado, el sujeto busca entablar una comunicación con lo sagrado, o como lo nombraría Otto, con lo *Numinoso* (citado en Mardones, 1994: 17). Así, estas experiencias acercadas a lo *Numinoso*, poseen un elevado valor sentimental para los sujetos, quienes interpretan muchas veces a su manera dichas experiencias, que en muchas de las ocasiones son ‘visiones’ o ‘epifanías’; donde se les revela una verdad, tienen contacto con los espíritus o incluso, con el llamado ‘Gran Espíritu’.

Las visiones son revelaciones de alguna verdad, que el ‘buscador de visiones’ debe conocer. En ocasiones, los sujetos dicen haber visto águilas que descendían sobre ellos y les hablaban. Otros han referido llegar a un típi, y al entrar, ser recibidos por el consejo de guerreros, para formar parte de un clan. En otras ocasiones, se ha referido a tener contactos con parientes fallecidos, que les traen mensajes, entre otras tantas formas de revelaciones. En todo caso, las visiones resultan ser manifestaciones de lo sagrado, donde al entrar en contacto con el mundo espiritual, reciben revelaciones importantes para la vida o el trayecto espiritual del sujeto en cuestión. En algunos casos, las visiones han sido colectivas, cuando los sujetos comparten sus visiones después de un ritual de ‘*Vision Quest*’, han referido haber visto cosas similares (Itzkuahtli, entrevista citada).

Dichas ‘visiones’, según algunos de los practicantes de la ‘*Vision Quest*’ y de la Danza del Sol, deben servir para guiar las vidas de quienes las reciben (entrevista con Itzkuahtli, entrevista con Tenopal, citadas).

En otros casos, sin llegar a las experiencias místicas, los sujetos llegan a un grado de compenetración o de amistad y empatía tal en los rituales, que en muchos de los casos, se convierten en amigos más allá de las ceremonias (Luis Dálmata, entrevista citada), que incluso pueden llegar a hermanamientos y alianzas muy profundas entre sujetos y grupos. Los rituales son prácticas que generan identificaciones comunitarias, con distintos grados de pertenencia. En muchos de los casos, esto sucede cuando en los rituales se comparten experiencias similares, como el cansancio, o en el caso específico de las ceremonias de temascal, cuando un

sujeto comparte una experiencia personal que es similar al de otro de los participantes, y a raíz de ello se genera empatía.

Es un hecho que estas experiencias son compartidas por los sujetos en estos espacios de encuentro, sin embargo, como el mismo Díaz Cruz lo anota es “una forma de resaltar nuestra singularidad” (op. cit. p. 67), lo que nos ilustra que la manera en la que se viven dichas experiencias tiene diferentes connotaciones e interpretaciones en cada actor, esto depende necesariamente de la historia de vida o en todo caso, en términos de Giménez, de la “biografía incanjeable del sujeto” (op. cit. p.65).

Pero, ¿cómo podemos reconocer las experiencias personales de los sujetos a partir de sus biografías incanjeables en pos de su identidad?

4.3 Experiencias de identidad e itinerarios

La *biografía incanjeable* de los sujetos, depende necesariamente del cúmulo de experiencias de los mismos, en dicho cúmulo, y hablando precisamente de su andar en la Neo-indianidad, los sujetos han construido de manera individual trayectorias, tránsitos que configuran sus experiencias y sus posturas personales en cuanto a la identidad y a la neo-indianidad se refiere.

Como lo mencioné en el capítulo I, los actores de estas espiritualidades, son sujetos individuales que poseen independencia y movilidad, con ellas estos sujetos transitan por distintos circuitos de la red, generando itinerarios personalizados, rutas individuales para transitar en la red

Entonces, estos itinerarios son donde los sujetos se inscriben como consumidores o practicantes de algún tipo de rituales, en este caso de prácticas espirituales indígenas, o en todo caso neoindias, y que en algunos casos también de los orientalismos, el esoterismo, etc. Estas rutas son elegidas por dichos actores de entre la totalidad de la oferta existente, lo que implica que el sujeto en cuestión decide las rutas que le parezcan más cómodas, accesibles, idóneas, atractivas, etc. Por otro lado, el circuito nos permite identificar esas rutas debido a la tipología de las mismas, lo que nos lleva a pensar que los circuitos son trazados por los itinerarios de los sujetos, y que de alguna manera los circuitos interconectan esas prácticas, abren caminos, y permiten observar cómo están trazadas las conexiones en la red, es decir, los tránsitos de los sujetos trazan rutas que recorren ellos, y que bien pueden ser caminadas por otros. Esto ilustra

cómo y dónde surgen los nodos de los circuitos, las interconexiones entre las rutas individuales, y aquellos circuitos donde dichos sujetos transitan.

Sin embargo, las maneras en que se construyen los itinerarios, los trayectos individuales, son sumamente distintos unos de otros, dado que existen factores (o variables) que influyen directamente en la construcción de estas rutas.

Dichos factores, determinan el nivel en que los actores se insertan en la red y transitan por ella, y así condicionan su movilidad; es decir, el acceso a circuitos y los tránsitos por ellos según cinco factores ya identificados:

1.- Procedencia (urbana o rural)

2.- Tipo de actor en la red: actores nodo, actores eje y actores secundarios. El actor nodo es “el que encontramos en todos los eventos importantes o el que se mediatiza abundantemente, el que posee claves y maneja con facilidad los códigos esenciales de todos los contextos donde él evoluciona, incluyendo el contexto transnacional” (Argyriadis y De la Torre, 2008: 34). Este actor es el que de alguna manera representa una especie de liderazgo, y que también puede ser cabeza o representante de la 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. Es justo decir aquí, que la figura del “actor nodo” es en cierta medida tautológica. Esto porque en medida de que el sujeto amplía sus relaciones y conocimientos, se convierte en nodo, y al convertirse en nodo, tiene aún más acceso a otras conexiones, relaciones y conocimiento.

Otro tipo de actor es el actor eje; “se trata de sujetos que concentran localmente una posición de autoridad ritual enraizadas en las estructuras de poder intrínseca a cada práctica” (Ibíd.). Estos actores pueden tener también contactos externos a su grupo, sin embargo, estos contactos son más reducidos en número y probablemente en importancia. Su jerarquía se da más bien dentro de su grupo, dictando o promoviendo estatutos y actividades dentro del grupo y también la manera “correcta” de hacerlas. El último tipo de actor que encontramos es el actor secundario (Ibíd.). Este tipo de actor, sería el practicante de ceremonias o perteneciente al grupo de forma más convencional, ocupándose de participar en dichas actividades, y a lo mucho, ocupando cargos de responsabilidad menor.

3- Tipo de actor en el grupo (se refiere al nivel de participación en los grupos a los que pertenece y al nivel de responsabilidad en el grupo), pueden ser de mayor a menor grado:

dirigentes del grupo, dirigentes de la danza, dirigentes de temascal, danzantes del sol, temascaleros.

4.-Nivel socio-económico

5- Capital cultural (no en términos de Bourdieu, sino al nivel de escolaridad, idiomas que habla, relaciones en la red, etcétera. Se refiere a un acervo cultural general).

Estos cinco factores hasta ahora identificados son los condicionantes de la movilidad, y por lo tanto del tipo de identidad del sujeto que se conforma en la “espiritualidad red”.

Pero, ¿cómo influyen estos factores en la movilidad de los sujetos en la red, y por lo tanto, en sus tránsitos y construcción de identidades gracias a las diversas experiencias vividas en torno a estas practicas?

Según mi planteamiento, los factores influyen de las siguientes maneras:

1.- procedencia: si el actor es urbano, por el mismo acercamiento a los recursos más centralizados o distribuidos en las ciudades, a diferencia del campo, los sujetos urbanos tendrán mayor capacidad de movilización tanto física como de recursos varios (estudio, trabajo, instituciones diversas, etc.).

2.- tipo de actor en la red: dependiendo del tipo de actor en la red, es decir, de cuantos distintos nodos (grupos y/o sujetos) conozca, y las rutas por las que haya transitado, sus experiencias serán más numerosas, y su acceso a la información más amplio y variado

3.- tipo de actor en el grupo: en este caso hablamos del grupo que practica la Danza del Sol en Ajijic. Dependiendo del nivel de responsabilidad adquirido en este grupo y/o en los rituales, tendrá mayor status intragrupal, lo que le permite tener niveles más elevados de comunicación con los dirigentes y con otros sujetos de otros grupos (nodos)

4.- nivel socioeconómico: este es un factor determinante para la movilidad física de los sujetos, dado que mientras más recursos económicos tengan, mayor es la capacidad de viajar y acceder a nuevos nodos rituales (como grupos ceremoniales en otras partes del continente)

5.- capital cultural: aquí influyen rasgos como el nivel de escolaridad, ocupación, idiomas que el sujeto habla, grupos y/o sujetos (nodos) conocidos, y viajes realizados. Dado que los conocimientos de cultura general, los viajes, la ocupación y los idiomas hablados, influyen directamente en el trato con otros sujetos, y en relaciones más cordiales, que incluso puedan terminar en alianzas rituales u otra serie de relaciones

4.4 Casos muestra de itinerarios

Los casos muestra tomados para este análisis se seleccionaron de manera consciente y respondiendo a las necesidades del análisis aquí propuesto. Los seleccioné dado que las características individuales de estos sujetos ejemplifican maneras diversas de acceder a la neo-indianidad, desde las comunidades de origen, pasando por la búsqueda espiritual en circuitos neo esotéricos, los orientalismos y desde la misma mexicanidad. Constituyen también ejemplos de diversos tipos de tránsito en la red, así como inserción en variados grupos y alianzas con estos. Ejemplifican patentemente los tipos de actores que se dan en las redes, y sus funciones, además de mostrar algunos posibles contrastes entre los tipos de actores en la red y en su grupo de procedencia. Son ejemplos claros de lo anterior, tomados de los sujetos entrevistados en el proceso de investigación, que con base en lo obtenido en etnografía, mostraron una amplia diversidad en sus características personales.

Debo mencionar que en estos casos, en varias ocasiones, los trayectos han sido de ida y vuelta, es decir, en ocasiones los sujetos han pasado por algún nodo, para en su trayecto dirigirse a otros, pero en otro momento de su tránsito, han regresado a alguno de los nodos ya visitados; esto se verá mostrado en los relatos, no así en los diagramas de red, que sólo muestran gráficamente los nodos más importantes¹¹ por los que han pasado.

Luis Dálmata: del circuito neo-esotérico a la neo-indianidad

Luis Dálmata es un hombre de la ciudad de Guadalajara, de 36 años, de clase media alta, abogado de profesión, que trabaja para el Tribunal Electoral. Habla español e inglés. Casado y divorciado de su primer matrimonio, donde procreó una hija. Vuelto a casar en el año de 2010.

Él ha transitado por distintas vertientes del circuito de la espiritualidad alternativa, comenzando a sus 17 años en el Kung Fu, e inmediatamente continuó con prácticas espirituales orientalistas basadas en el budismo. A sus 21 años, fue iniciado en la Masonería por uno de sus tíos paternos, donde aprendió sobre esoterismo y los grados de la masonería. Alternativamente en ese tiempo, comenzó con las prácticas espirituales en el circuito neoindo, yendo a tres rituales de Toma de Ayahuasca¹² con un chamán peruano llamado Orlando García, que acudía regularmente a la ciudad de Guadalajara a realizar dichos rituales. Cerca de sus 23 años comenzó a asistir a los rituales de peyote huicholes con el mara'acame Pablo

¹¹ En algunos de estos casos, los sujetos enunciaron algunos otros nodos ya fueran sujetos nodos o rituales nodos. Sin embargo, no han sido ilustrados en los relatos de sus tránsitos ni graficados en las ilustraciones de red, dado que desde el mismo discurso de los sujetos no fueron tratados como importantes y pasaron a ocupar un lugar secundario en sus propios relatos. Es por eso que no son tomados aquí.

¹² Para más información de las tomas de ayahuasca o yagé consúltese Sarrazin, Jean Paul (2008). "El chamanismo es un camino. Las culturas indígenas como fuentes de sabiduría ancestral en Bogotá" en: *Raíces en Movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. Zapopan, El Colegio de Jalisco (pp. 329-362).

Taizán, donde asistió por lapso de tres años, y donde años más tarde, el mara'acame daría nombre a su hija. Entrado el año de 1998, gracias a la invitación de su amigo Juan José Godoy¹³ comenzó a asistir a los temascales que se realizan en Ajijic con el grupo de la Danza del Sol, donde realiza su primera danza en el año de 2001. Ahí llevó a cabo cuatro Danzas del Sol consecutivas de 2001 a 2004.

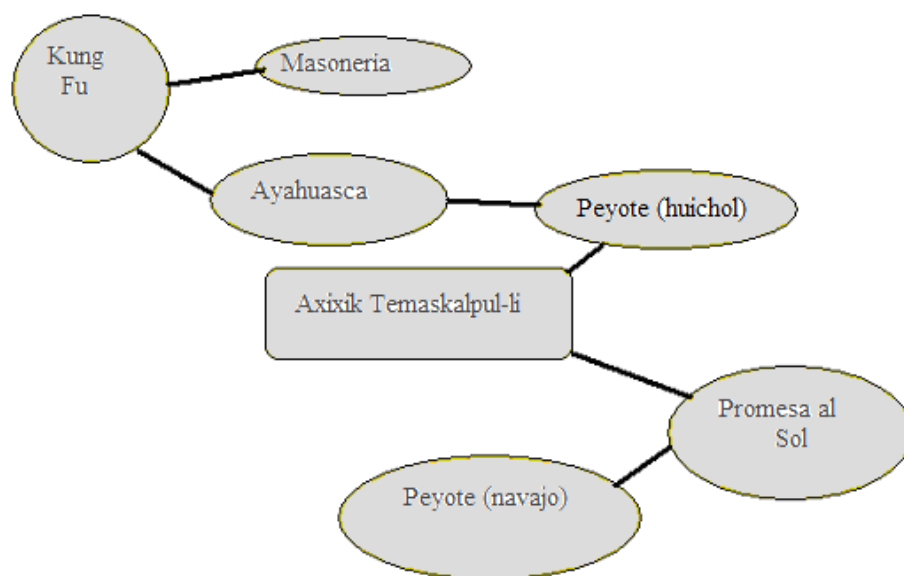
En ese ínter, en el año de 2004, se inició también en el ritual de la Promesa al Sol, dirigida por Fred Contreras (de cuya familia proviene dicho ritual), 'Hombre de medicina' lakota, que es descendiente de tarahumaras. Hasta el año de 2007, continuó asistiendo a los temascales de Ajijic y haciendo Danza del Sol en 2007 y 2008, además de asistir a los temascales con el grupo de 'Promesa al sol'.

En ese mismo año, al mudarse por motivos de trabajo a la ciudad de Monterrey, Nuevo León; conoció a un grupo de peyoteros, seguidores del culto navajo de la Iglesia Nativa Americana, y a la vez de la Ayahuasca peruana, grupo dirigido por Fredy Arévalo (ayahuasquero peruano, danzante del Sol y *Roadman* de la Iglesia Nativa Americana).

En 2009, al terminar sus labores en la institución donde trabajaba, se mudó a Guadalajara un par de meses, para después volver a trabajar en el Tribunal Electoral en la ciudad de Toluca, Estado de México. Actualmente sigue participando de la Danza del Sol en Ajijic, cuando en 2010 realizó su 7ma danza, y ocasionalmente, en sus visitas a Guadalajara, asiste a los temascales del grupo de 'Promesa al Sol'.

Su trayecto es ilustrado de la siguiente forma:

¹³ Danzante del sol de Ajijic.



Luis Dálmata, en el grupo de danzantes del sol de Ajijic es un actor secundario, dado que no es un sujeto constante en la asistencia a los rituales mensuales del temascal, y sí un poco más en las Danzas del Sol, por lo que a dicho sujeto solo puede tomársele como otro danzante del sol más, con una responsabilidad menor, pero que en su tránsito en la red, es un actor secundario individual, pero con amplia movilidad dado su nivel socioeconómico y su capital cultural.

Luis Dálmata en su trayecto personal, ha conocido distintas manifestaciones del circuito neo esotérico como la Masonería y en el circuito del *new-age* conoció el budismo, comenzando éste con la práctica del Kung Fu. Sin embargo, al comenzar la práctica de rituales en el circuito neoindio, como son las tomas de ayahuasca en contextos urbanos, cruza su trayecto entre los circuitos neo esotérico y neoindio, basando el resto de su experiencia en este último, al descansar sus siguientes experiencias en la Neo-indianidad. Podemos observar, que ha puesto la base de sus prácticas en dos grupos donde es más constante o asiduo que para con los demás, a decir de esto, con la Danza del Sol de Ajijic y con el grupo de Promesa al sol, las demás prácticas (como la toma de ayahuasca), grupos nodos (como los peyotereros de Monterrey) y sujetos nodos (como el mara'acame Pablo Taizán) han quedado como prácticas donde fue sólo un participante intermitente.

Iztakpapatl: un recorrido por la mexicanidad y el *new-age*

Iztakpapatl es una mujer de 24 años, soltera, nacida en Guadalajara Jalisco. Es de estrato socioeconómico medio. Cursó hasta el bachillerato y es aspirante a estudiar la licenciatura de

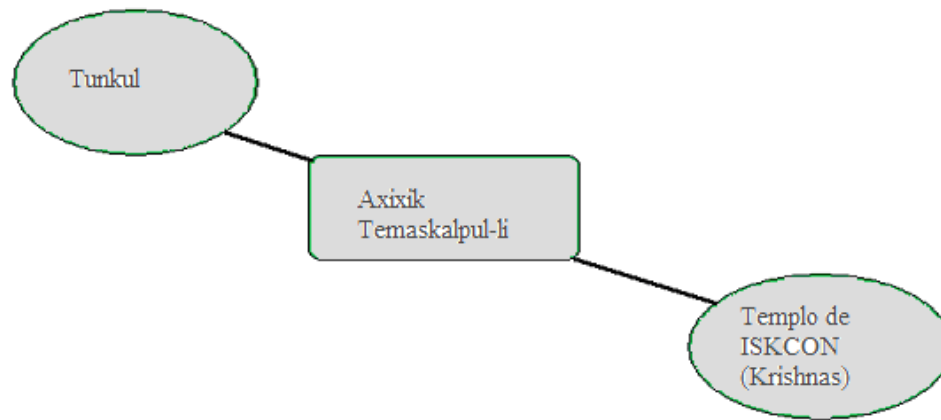
Antropología en la Universidad de Guadalajara. Ha viajado a Europa y habla un nivel medio de inglés. Su nombre lo adquirió en un ritual de siembra de nombre, y quiere decir 'Mariposa Blanca'.

No tiene experiencia previa de búsqueda espiritual, aunque su hermano mayor es gnóstico y ha sido una gran influencia para esta danzante del sol. Su primer acercamiento con integrantes de la mexicanidad (y en particular con el grupo de Ajijic) fue por medio de su hermano mayor¹⁴, quien la llevó a finales de 1999, a observar una ceremonia de fin de año también llamada del 'Fuego nuevo', realizada por el grupo 'Tunkul'. Después de tres años (en 2002), se reencontró con dicho grupo, y comenzó a realizar danza azteca y a ensayar música autóctona. A finales de dicho año, para la celebración del Panketzalistli (solsticio de invierno) asistió con 'Tunkul' al mencionado ritual, donde participó en su primera ceremonia de Temascal. En el año siguiente, en marzo, comenzó a asistir a los temascales de Ajijic. En ese verano presenció su primera Danza del Sol (como espectadora y ayudante). Durante dos años continuó con las actividades de 'Tunkul', asistiendo a los temascales, y apoyando en la Danza del Sol.

En 2005, realizó su búsqueda de visión, pero por influencia de su hermano; un año antes (en 2004) conoció el templo de ISKCON (Sociedad Internacional para la Conciencia de Krishna, por sus siglas en inglés), y así comenzó a asistir a las prédicas dominicales y algunos festivales de dicha agrupación, convirtiéndose en una simpatizante asidua, casi practicante. Después de una crisis existencial severa, en 2007 recibe la invitación para participar en la Danza del Sol, pero no es hasta el 2008 que realiza su primera danza. Hasta la fecha, realiza las mismas actividades en Ajijic y 'Tunkul', sigue practicando la Danza del Sol y asiste con menos regularidad a ISKCON.

Su trayecto se ilustra de la siguiente manera:

¹⁴ El hermano de Iztakpapalot era amigo cercano de los miembros de 'Tunkul', y era iniciado de la Danza del Sol, además de practicar ritos de otras corrientes espirituales como el Hinduismo y actividades gnósticas.



Iztakpapalotl es un actor secundario dentro de su grupo, encargándose de tareas con un nivel medio de responsabilidad, tanto en las ceremonias de temascal, como en la Danza del Sol. En el nivel de la red, es un actor secundario con poca movilidad, dado que todo su transitar ha estado alrededor de Tunkul, que es grupo subsidiario de la Danza del Sol, además de las actividades relacionadas con el templo de ISKCON.

Es justo, sin embargo, realzar que la mayor parte de la búsqueda espiritual de ella, es con base en la mexicanidad (danza, música y filosofía) y en la práctica ritual de ceremonias nativas del norte de América (búsqueda de visión, temascal y danza del sol), por lo que se nota una influencia marcada de la neo-indianidad en su trayecto, quedando el circuito *new-age* en segundo plano.

Pingüino Sagrado: la mexicanidad desde el nativismo americano

El pingüino Sagrado es un hombre de 42 años, nacido en Guadalajara, Jalisco, recién casado en una ceremonia de ‘amarre’, no tiene hijos. Es escultor, estudió en la Escuela de Artes Plásticas de la U. de G. Es de estrato socioeconómico medio y habla inglés. Su familia proviene de Teuchitlán, donde a unos kilómetros se encuentra la zona arqueológica más importante del occidente del país, los Guachimontones. En esta zona arqueológica, comenzó el acercamiento del Pingüino Sagrado con el mundo indígena.

Su tránsito por el circuito neoindio comenzó en 1988, cuando formó parte de la agrupación cultural Tunkul, gracias a que Malinalkuikatl y él eran vecinos. A raíz de eso, se

integró menudamente también al grupo anterior a la formación de Axixik Temaskalpuli, siendo el más joven de un grupo bastante variado de sujetos buscadores de la espiritualidad indígena en el circuito neoindio.

Al fundarse Axixik Temaskalpuli y comenzar a realizarse la danza del sol en 1991, ayudó con tareas básicas como encargarse de la madera para el fuego, y el agua. En 1992, el grupo de corredores de Jornadas de Paz y Dignidad¹⁵ que venían del norte de América, pasaron por Ajijic, y un grupo numeroso de Danzantes de Ajijic les recibieron y dieron de comer; desde ese momento se hicieron algunas alianzas con nativos norteamericanos y con chicanos inmersos en rituales de los nativos norteamericanos. A partir de 1995, inicia su ciclo de cinco Danzas del sol en Ajijic, para terminar en 1999. En 1996, asiste a la carrera de jornadas de paz y dignidad, donde conoció a muchos más nativos y grupos, pero sin entrar mucho en contacto o hacer alianzas.

En los años de 1994 y 1995, ayudó a Acasio Acatécatl a realizar la danza del sol en El Paso, Texas. En el año 2001, decide separarse y comenzar su propio camino en solitario. En esta búsqueda en solitario, participó en algunos rituales de peyote con huicholes, no especificando las fechas, ni en qué comunidad los realizó.¹⁶

En 2003, de manera individual (pero invitado por Tenopal), toma camino en solitario desde México para llegar a Wamblee, en la reservación lakota de *Pine Ridge*, para realizar Danza del Sol, donde fue bien recibido por Richard Moves Camp, hombre espiritual de dicha reservación. De regreso de dicha danza, en California conoció a Bob y a Natalie Rivera, jefes de los Chumash, con quienes radicó alrededor de un año, donde aprendió a realizar las ceremonias de temascal, como actualmente las oficia (Pingüino Sagrado, entrevista citada).

Este sujeto ah realizado rituales de búsqueda de visión en Oaxaca, Veracruz y el Paso, Texas, sin referir fecha, ni con qué grupos o dirigentes lo efectuó¹⁷, (aunque es probable que los realizados en El Paso y en Veracruz, hayan sido con Acasio Acatécatl).

En 2005, vivó por unos meses en Veracruz, con Acasio Acatécatl, donde realiza otra Danza del Sol. A partir de esas fechas, sigue su camino fuera de todo grupo, pero asistiendo con algunos conocidos y su pareja, al temascal que él realiza en Ahualulco del Mercado.

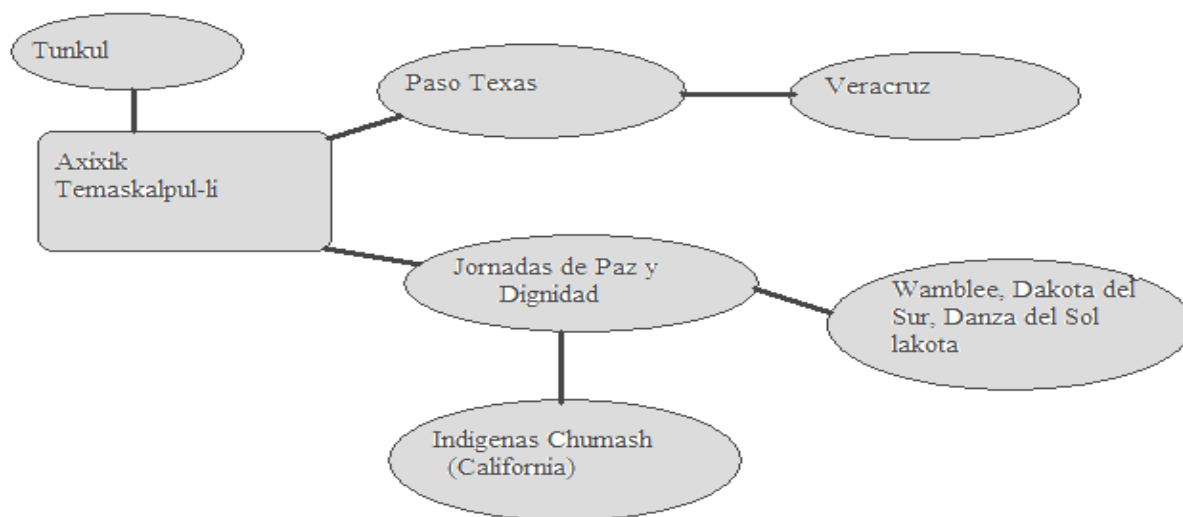
En 2009 y 2010 asiste de nuevo a la Danza del Sol de Ajijic, realizando las labores de Heyoka.¹⁸

¹⁵ Esta es una carrera a nivel continental, donde dos caravanas de corredores salen desde Alaska y la Patagonia, para encontrarse en algún punto de la geografía del continente Americano, regularmente Teotihuacan. Esta carrera se ha llevado cada cuatro años desde 1992 hasta la fecha. Es una carrera como manifestación de unión entre los pueblos indígenas del continente en resistencia a los 500 años de opresión desde la conquista española.

¹⁶ Es por ello que estos rituales no figuran en su gráfica.

¹⁷ Por ello, no aparecen en su gráfica.

Su trayecto es ilustrado de la siguiente manera.



El Pingüino Sagrado es un actor de mediana importancia en su grupo. Es un actor secundario, pero con alta responsabilidad, dado que realiza una función ritual importante dentro de la Danza del Sol. En el nivel de la red, es un actor secundario, pero con amplia movilidad, dado que ha transitado por distintas rutas, en varios nodos, generando un trayecto bastante variado. El Pingüino Sagrado no ha transitado por circuitos neo-esotéricos ni de *new-age*, iniciando su itinerario danzando y haciendo música en un grupo de mexicanidad (Tunkul). Desde su inserción en la Danza del sol, el nativismo americano tuvo fuerte impacto en su experiencia, ya que la mayor parte de los rituales en los que ha participado, han sido con nativos norteamericanos, o rituales provenientes de las culturas nativas de Norteamérica. Sin embargo, como fue referido por él mismo (páginas atrás), lleva a México por delante, lo que sugiere que aunque la mayor parte de sus experiencias místicas y prácticas rituales se hayan basado en el nativismo norteamericano, lo mexicano o en todo caso, la mexicanidad es la raíz de su búsqueda. El caso del Pingüino Sagrado es ilustrativo, en el sentido de que después de un itinerario bastante nutrido de experiencias rituales en distintos grupos y con distintos actores nodo (dirigentes), en 2009 regresó a la Danza del Sol de Ajijic, ya no a danzar, sino a efectuar labores rituales importantes (Heyoka), lo que es muestra de que los tránsitos no son sólo de ida, sino de ida y vuelta.

Malinalkuikatl: del rescate musical autóctono a la Danza del Sol

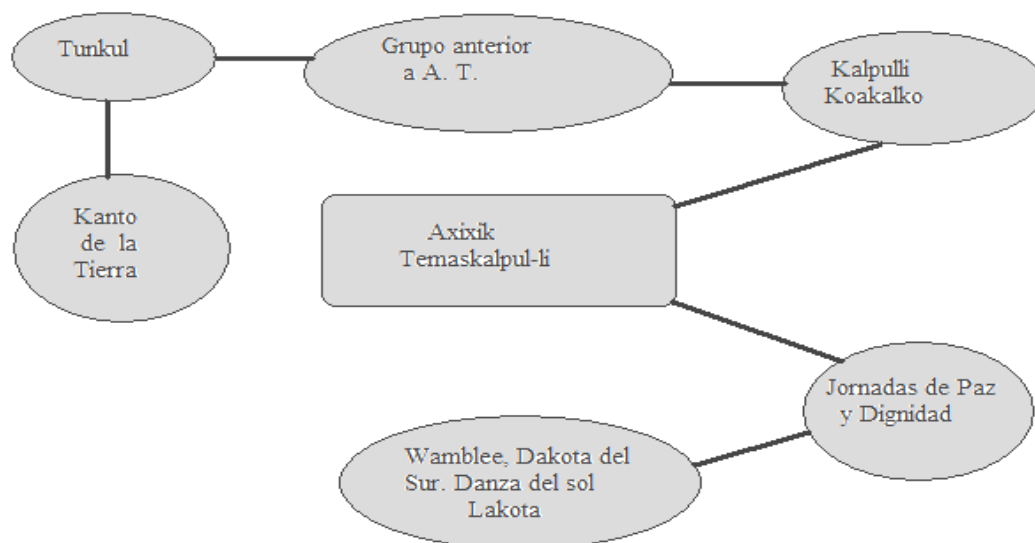
¹⁸ Como fue ilustrado en el capítulo anterior.

Malinalkuikatl es una mujer de 52 años, nacida en la ciudad de San Luis Potosí; es casada (con Tenopal), de clase media, y trabaja en una dependencia de gobierno. Proviene de una familia cercana a la agricultura y a la sanación, dado que sus tías maternas eran curanderas, de ahí su primera filiación con la espiritualidad. Su nombre náhuatl lo tomo en ceremonia de siembra de nombre y quiere decir ‘Hierba que canta’.

En 1986 funda el grupo cultural Tunkul, comenzando con música, y posteriormente con danza azteca y filosofía náhuatl. Alrededor de 1988, forma parte del grupo anterior a la creación de Axixik Temaskalpul-li. Para 1989, presencié su primera danza del sol en Ocuilan, Estado de México, bajo la dirección de Francisco Jiménez Sánchez Tlakaheel, quien también es el líder del Kalpulli Koakalko. En ese mismo año, Malinalkuikatl fue invitada a realizar una serie de cantos en la ceremonia ‘Kanto de la Tierra’, a cargo de el ‘Medicine man’ Reymundo ‘Tigre’ Pérez, en el Teopantli Kalpulli.

En 1992, al pasar las Jornadas de Paz y Dignidad, como ya se mencionó en el caso del ‘Pingüino Sagrado’, Axixik Temaskalpul-li recibió a los corredores, y en esa ocasión, Malinalkuikatl hizo amistad con algunos chicanos y nativos lakotas. Sería hasta 1993 cuando realzaría su primera Danza del Sol en Ajijic.

Después de que el anciano Tlakaheel dejara la dirección de la danza del sol en Ajijic, en el año de 1993, para la danza del sol, vendría un numeroso grupo de comisionados de distintas etnias y reservaciones indígenas de Norteamérica, a apoyar la danza del sol. En esa visita, Malinalkuikatl, entre otros danzantes de Ajijic hicieron contactos y amistades con algunos nativos lakotas de Pine Ridge. A raíz de dichas relaciones, en 1999 Malinalkuikatl y Tenopal viajaron a Dakota del Sur, a presentarse con el ‘hombre espiritual’ Richard Moves Camp. De 2001 a 2003, estos dos sujetos realizaron viajes en el verano para realizar la Danza del Sol en la mencionada reservación.



Malinalkuikatl es una figura de gran importancia en su grupo, dado que forma parte del consejo de la Danza del Sol, y es una de los tres dirigentes de la danza. En el nivel red es actor eje, dado que “se trata de sujetos que concentran localmente una posición de autoridad ritual enraizadas en las estructuras de poder intrínseca a cada práctica” (Argyriadis y De la Torre, 2008: 34). En este caso, Malinalkuikatl al formar parte de los dirigentes de la Danza del Sol, tiene una responsabilidad grande en su grupo.

Al fundar Tunkul, su trayectoria ha estado enfocada en gran medida a la música autóctona, no sólo a la de procedencia náhuatl, sino a una gran gama de lenguas indígenas de México, y en menor medida, de Norteamérica. También es justo decir, que aunque en este trabajo no es del todo evidente, la mayor parte de los participantes de la Danza del Sol de Ajijic, provenientes de la ciudad de Guadalajara han pasado por Tunkul (con algunas excepciones), lo que ha permitido que Malinalkuikatl haya sido (y sea) un filtro para la gente que se acerca a los rituales efectuados en Ajijic, es por esto que Malinalkuikatl es actor eje, dado que regula situaciones y tiene autoridad, sobre todo local en la practica de estos rituales. Es igualmente importante enunciar que Tunkul, es el grupo que se encarga de ensayar y efectuar los cantos rituales de la danza del sol, responsabilidad que en gran medida recae sobre Malinalkuikatl.

Kuauhtli Tekwani: de la comunidad indígena al nativismo neoindio

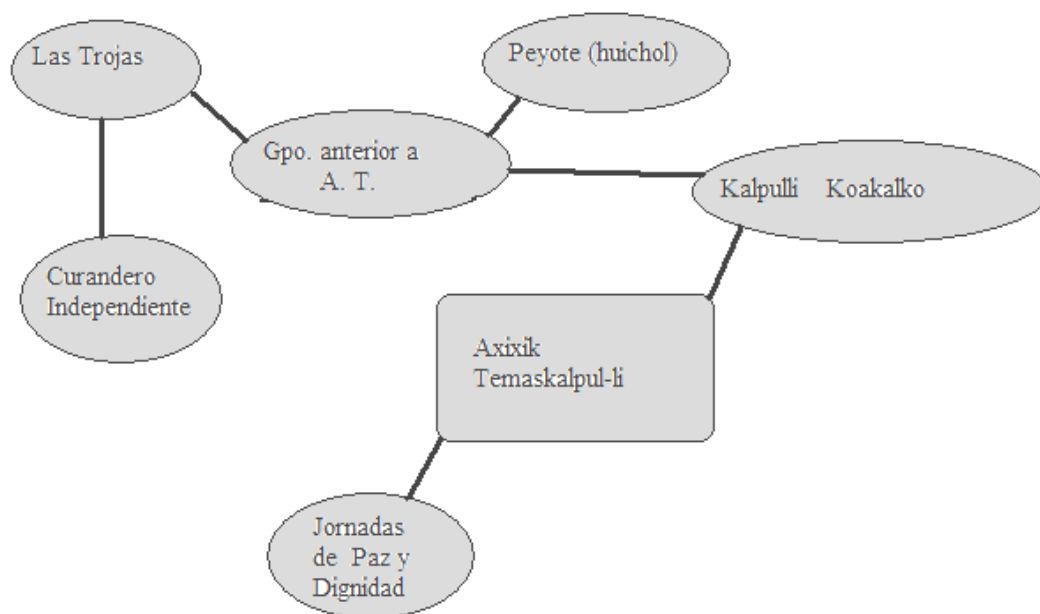
Kuauhtli Tekwani es un sujeto social de 53 años de edad, que nació en una colonia indígena, adjunta a Ajijic llamada 'Las Trojas'. Es divorciado y tiene cuatro hijas y un hijo. Es pintor y estudió en la Escuela de Artes Plásticas de la U. de G.

Pertenece a la comunidad indígena de Ajijic y a su asociación de comuneros. Al vivir en esta comunidad, siempre estuvo cerca de la tierra, la naturaleza, y la gente de campo, donde aprendió métodos de curación y sanación tradicional. Entre 1988 y 1989 forma parte del grupo de buscadores espirituales anterior a Axixik Temaskapul-li. Donde por su parte, dicho grupo se acercó a la comunidad indígena de Ajijic y a sus comuneros para aprender a labrar la tierra. En ese trayecto, Kuauhtli junto con este grupo, asistían a rituales huicholes de peyote en la comunidad de San Andrés Cohamiata. Kuauhtli Tekwani adquirió su nombre de la mexicanidad en su siembra de nombre y quiere decir: 'Águila - Jaguar'.

En 1989, viajó junto con este grupo de buscadores a Ocuilan, Estado de México, donde un reducido número de estos sujetos (alrededor de tres) realizaron por primera vez la Danza del Sol en Ocuilan, bajo la dirección del anciano Tlakael.

En 1990 se funda la asociación cultural Axixik Temaskapul-li, y en 1991 se realiza la primera Danza del Sol en Ajijic, y al ser de los miembros fundadores del Kalpulli, y permanecer en este hasta la fecha, hoy es uno de los responsables de llevar a cabo las ceremonias que ahí se practican (entre ellas, la Danza del Sol).

Como algunos de sus compañeros, en 1992 tuvo la oportunidad de conocer a algunos de los nativos norteamericanos que viajaban en la caravana de corredores de Jornadas de Paz y Dignidad. En 1993, cuando un grupo de chicanos auxiliaron al Temaskapul-li a realizar la Danza del Sol de ese año, continuó relacionándose con algunos chicanos y nativos (sobre todo con lakotas de Pine Ridge).



Kuauhtli Tekwani es un actor eje, porque como ya se mencionó, “se trata de sujetos que concentran localmente una posición de autoridad ritual enraizadas en las estructuras de poder intrínseca a cada práctica” (Argyriadis y De la Torre, 2008: 34). Estos actores pueden tener también contactos externos a su grupo, sin embargo, estos contactos son más reducidos en número y probablemente en importancia. Su jerarquía se da más bien dentro de su grupo, dictando o promoviendo estatutos y actividades dentro del grupo y también la manera “correcta” de hacerlas. Kuauhtli Tekuani tiene menor movilidad en la red, sobre todo en los nodos fuera del estado de Jalisco, sin embargo, en lo que corresponde al municipio de Chapala (hablando sobre todo, de la comunidad indígena de Ajijic), es quien conoce a los lugareños, a los comuneros, etcétera, y es quien se relaciona con dichos grupos para continuar realizando los rituales en el paraje de la ‘Mesa de los encinos’. Además, quienes asisten al temascal mensualmente, con quien se relacionan o apoyan es con Kuauhtli, dado que él es quien vive en Ajijic, y quien regularmente realiza las ceremonias de temascal. De la misma manera, él en Ajijic realiza curaciones, tanto a lugareños como a los mismos asistentes de temascal. Entonces, como ‘eje’ entendemos que este sujeto es el que sabe cómo se realizan las ceremonias, él mismo las lleva a cabo al ser uno de los tres responsables mayores de este grupo, y localmente es quien se encarga de las relaciones, tanto con los lugareños (comuneros y comunidad indígena) como con los asistentes foráneos a las ceremonias, pero que en la red es menos visible que los actores nodo. Su trayectoria no aglutina gran número de nodos, sin embargo, su importancia para el grupo radica en el fuerte lazo que tiene con la comunidad

indígena de Ajijic y con los comuneros. Sus trayectos actuales se encuentran entre las ceremonias que se realizan en Ajijic, y los rituales de peyote con los huicholes. El circuito que ha transitado es el de Neo-indianidad, enfocado sobre todo a la mexicanidad, apoyada por los rituales huicholes y los rituales de los indios lakota.

Tenopal: el actor nodo de la Danza del Sol de Ajijic

Tenopal es un sujeto de clase media, nacido en la ciudad de México. Tiene 50 años, es arquitecto (urbanista) y está terminando un doctorado en su ramo. Labora en la Universidad Jesuita de Guadalajara, el ITESO y es esposo de Malinalkuikatl. Habla inglés fluido, un poco de lengua náhuatl, además de tener un amplio bagaje cultural. Este sujeto recibió su nombre mexica en su ritual de siembra de nombre, y quiere decir: 'Nopal de cerro'.

Él, desde 1984, por cuenta propia buscaba enrolarse en actividades cercanas a la espiritualidad indígena, y es desde esas fechas que tiene relaciones con indígenas Wirráikas (mejor conocidos como huicholes) de la comunidad de San Andrés Cohamiata. Al igual que algunos de sus compañeros, entre 1988 y 1989 forma parte del grupo anterior a Axixik Temaskalpuli, asistiendo habitualmente a Ajijic a sembrar con los comuneros, a rituales huicholes en la mencionada comunidad, además de estudiar lengua y filosofía náhuatl y danza azteca con Rosalío Albarrán Olpamizin.

Para el año de 1989 presencia su primer Danza del Sol en el llamado *Crow Dog Paradise*, guiada por el líder espiritual *Leonard Crow Dog*, en la reservación lakota de Rosebud, Dakota del Sur.

En 1989, (al igual que Kuauhtli Tekwani) viajó con su grupo de amigos a Ocuilan, a realizar su primera Danza del Sol en el referido lugar. De la misma manera que Kuauhtli Tekwani, que Malinalkuikatl y que el 'Pingüino Sagrado', es parte de los miembros fundadores del Axixik Temaskalpuli, y participa en la primera Danza del Sol en Ajijic en 1991 y hasta la fecha (con excepción del año 2000, dado que para las fechas de dicho ritual, Tenopal fue intervenido quirúrgicamente).

Cuando el anciano Tlakaheel decide separarse del grupo de Ajijic, y por tanto dejar de realizar las ceremonias, ya se tenía el antecedente de las Jornadas de Paz y Dignidad de 1992, es así que este sujeto es quien pide ayuda al grupo de chicanos que viajaban en la caravana de corredores de Jornadas de Paz. Miembros de este grupo fueron quienes redactaron una carta al jefe *Leonard Crow Dog*, pidiendo su apoyo para que la Danza del Sol en Ajijic continuara. Es así,

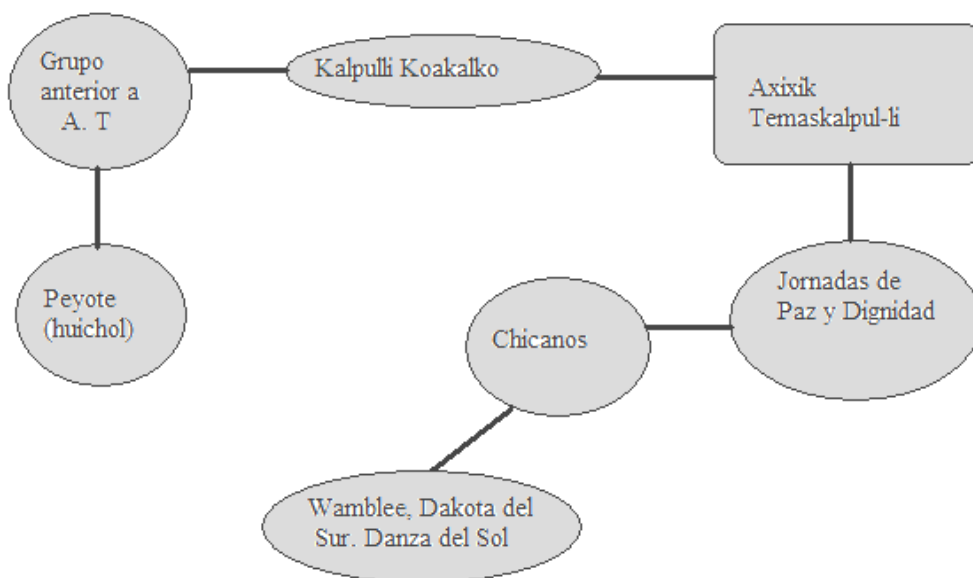
que el mencionado ‘hombre espiritual’ le permite al dirigente Ed Mendoza dirigir la Danza del Sol de 1993 en Ajjic.

A raíz de ello, construye una relación más o menos consistente con este grupo de chicanos, que al estar en contacto con varios grupos nativos, les acercaron con las familias lakotas de Pine Ridge.

A partir de lo mencionado, este sujeto inició una relación cada vez más cercana con las familias Underbagge y Moves Camp, a quienes fue a visitar en 1999 con su esposa, Malinalkuikatl, con la intención de formalizar una alianza con el ‘hombre espiritual’ Richard Moves Camp, dando éste su venia para que la Danza del Sol se siguiere realizando ya bajo su permiso espiritual.

Del año 2001 a 2003, Tenopal y Malinalkuikatl asisten a la comunidad de Pine Ridge a realizar la Danza del Sol en dicha reservación, tejiendo fuertes nexos con las familias lakotas de esa comunidad.

Su itinerario es ilustrado como sigue:



Tenopal hasta la fecha continúa en Axixik Temaskalpul-li, y al ser de los sujetos con más y trayectoria en el grupo y ser de los fundadores, ahora es parte del grupo de los dirigentes, integrado por él, Malinalkuikatl y Kuauhtli Tekwani.

El caso de Tenopal es importante, tanto en su grupo como en la red; dado que en el grupo desempeña una labor de suma importancia al ser uno de los tres dirigentes y tener a su

cargo tareas de alta responsabilidad. En el caso de la red, Tenopal es actor nodo, dado que el participa en los rituales de su grupo, y a la vez, fuera de él. Él es quien se relaciona abundantemente con otros grupos y sujetos, compartiendo no solamente los códigos propios, sino también los de otros grupos, incluyendo los internacionales o ‘transnacionales’ (Íbid). A raíz de esto, se han realizado importantes alianzas, por ejemplo con los chicanos danzantes del sol, y con las familias de la reservación lakota de Pine Ridge. Este sujeto es muestra de amplia movilidad, no sólo física, sino simbólica.

Para hacer más evidente su posición como nodo, es justo resaltar que este sujeto es quien realizó el contacto con los chicanos que salieron al auxilio de la danza del sol de Ajijic cuando el anciano Tlakahelel se retiró. Es también (junto con su esposa) el contacto primero con los lakotas de Pine Ridge, quien pide el apoyo y permiso de Richard Moves Camp, para realizar la Danza del Sol bajo su auspicio. Es también, el sujeto que interconecta relaciones de menor escala, por ejemplo con el maestro Arturo Meza, quien es otro actor nodo, que articula a distintos grupos de mexicanidad en todo el territorio nacional. En este caso, Tenopal es quien sirve de interconexión entre sujetos ligados a Tunkul y Axixik Temaskalpul-li, con el mencionado maestro, investigador de la toltequidad.¹⁹

Como podemos ver, según los tránsitos recorridos por cada uno de los sujetos, en el plano individual, las experiencias están marcadas por prácticas de distintas índoles, que van desde la masonería, el budismo y la práctica Hindú del culto a Krishna, hasta las más diversas manifestaciones de costumbres espirituales indígenas. Lo que necesariamente influye en la conformación de sus identidades individuales, que dibujan un espectro de lo más variado y complejo. En este momento, quisiera recalcar que cuatro de estos seis sujetos muestra, han adquirido mediante el ritual de ‘siembra de nombre’ su nombre indígena (en lengua náhuatl), lo que apunta que estos sujetos han decidido iniciarse en la mexicanidad con una carga emocional más profunda, con una manera de portar una identidad notablemente mexica, tanto como para realizar una búsqueda a partir de la fecha de nacimiento, de las características del signo que corresponde a dicha fecha en el *Tonalpohuali*, o el calendario también llamado ‘La cuenta de los destinos’; que en términos comunes llamaríamos el zodiaco azteca. Interpreto que adquirir el nombre mexica es buscar en el fondo de estas características, que según el mismo *Tonalpohuali*, se corresponden con las características de los sujetos. Adquirir un nombre es referido como

¹⁹ El maestro Meza no figura entre los nodos visitados por Tenopal, dado que en el relato de este, el maestro Meza figura sólo de manera secundaria.

“adquirir una gran responsabilidad” (Malinalkuikatl, entrevista citada), dado que dicho nombre marca de por vida al sujeto que lo adquiere y le supone honrarlo y cumplir con la misión que el mismo nombre lleva. Pareciera una coincidencia, que en el ejemplo (caso) de Malinalkuikatl, que significa ‘Hierba que Canta’, gran parte de su búsqueda espiritual en la neo-indianidad haya estado orientada por la música y el canto. La discusión sobre las implicaciones místicas de este y otros posibles ejemplos, en este trabajo sobra, sin embargo es un hecho que existe una correspondencia entre el nombre y la actividad del sujeto, y en este caso, una implicación emocional que recae en la actividad cotidiana de Malinalkuikatl.

Acercándonos ahora a la discusión sobre los circuitos y los trayectos de los sujetos, es justo hacer notar que en estos casos se encuentran entrecruzados tres circuitos, el circuito neo-esotérico, el circuito *new-age* y el circuito neo-indio, siendo este último el constante en los casos enunciados. Los trayectos personales de los sujetos son, como dice Magnani: “un sintagma particular construido a partir de las posibilidades abiertas de la totalidad o ‘paradigma’, y ese análisis es el que permite identificar tipos de usuarios, agrupándolos según los criterios de las escuelas” (Magnani, 1999: 36), esto quiere decir que existen trayectos típicos de los sujetos. Antes que decir ‘tipos de usuarios’, diré que son los buscadores de la Neo-indianidad que recorren estos circuitos, desde su perspectiva propia e individual, que construyen trayectos propios, que bien pueden centrarse sólo en un circuito o cruzar dos o tres. Sus trayectos personales son los que construyen puentes entre circuitos, nexos que bien pueden ser personales o que en ocasiones (no es este caso) recaen en alianzas entre grupos de tipo diverso. Pero si hablamos de los trayectos individuales de los sujetos, centrándonos en el circuito neoindio (que es el que prevalece), podremos encontrar usuarios típicos de ciertos nodos.

Para mostrarlo con más claridad, obsérvese la siguiente tabla comparativa (Tabla 4.1) que aglutina los factores personales de los sujetos (procedencia, tipo de actor en el grupo, tipo de actor en la red, nivel socioeconómico, capital cultural), y sus trayectos individuales. Esta tabla nos ayudará gráficamente a observar las características generales de los sujetos, cómo influyen estas en sus trayectos y por tanto, qué nodos visitan o han visitado en sus itinerarios individuales.

Actor	procedencia	Tipo de actor en la red	Tipo de actor en el grupo	Nivel socio-económico	Capital cultural	Circuitos transitados en los trayectos personales
Luis Dálmata	Urbano	Actor secundario, de amplia movilidad en red	Actor secundario, danzante del sol	Medio/alto	Abogado, conoce varios grupos y tradiciones de espiritualidad alternativa. Habla inglés	Kung Fu, Budismo, Masonería, peyote huichol, ayahuasca, danza del sol (Ajjic), Promesa al Sol, peyote navajo
Iztakpapatlotl	Urbano	Actor secundario	Danzante del sol, con responsabilidad menor en el ritual	medio	Bachillerato, ha pertenecido a dos grupos de espiritualidad indígena y a uno de prácticas Krishnas. Ha viajado a Europa.	Tunkul (danza, música y filosofía náhuatl), danza del sol (Ajjic), Krishnas (ISKCON)
Pínguino Sagrado	Urbano	Actor secundario con amplia movilidad en la red	Danzante del sol, con amplia responsabilidad en el grupo	medio	Escultor, fundador de Axixik Temaskalpuli. Conoce diversos grupos y sujetos en las tradiciones indígenas. Ha viajado	Tunkul, grupo anterior a A.T., danza del sol (Ajjic), vínculo con Jornadas de Paz y Dignidad, Paso, Tx. y Veracruz con Acasio Acatécatl, danza del sol en Pine Ridge, Dakota del Sur, vivió con los

					hasta Alaska con grupos nativos, ha vivido con un grupo de ellos (Chumash) y ha realizado danza del sol en distintos lugares, incluido Pine Ridge. Habla inglés	Chumash en California, ceremonias de peyote huicholas (no especificó dónde)
Malinalkuiatl	Urbano	Actor eje (relaciones y liderazgo local)	Dirigente de la danza del sol, amplia responsabilidad	medio	Fundadora del grupo Tunkul, fundadora de Axixik Temaskalpulli. Conoce varios grupos y sujetos de la espiritualidad indígena y tiene relación con sus dirigentes. Ha hecho danza del sol en Pine Ridge. Habla un poco de lengua náhuatl	Fundadora de Tunkul, Kanto de la Tierra, grupo anterior a A.T., vínculo con Kalpulli Koakalko, danza del sol en Ajiic, vínculo con Jornadas de Paz y Dignidad, danza del sol en Pine Ridge en Dakota del Sur
Kuauhtli Tewani	Rural/indígena	Actor eje (relaciones y liderazgo local)	Dirigente de la danza del sol, amplia	medio	Pintor, fundador de Axixik Temaskalpulli. Conoce varios grupos de	Las Trojas (su comunidad de origen) donde aprende a hacer curaciones, grupo anterior a A.T., peyote huichol,

			responsabilidad		espiritualidad indígena y tiene relación con sus dirigentes. Habla un poco de lengua náhuatl	danza del sol en Kalpulli Koakalko, danza del sol en Ajiic, vínculo con Jornadas de Paz y Dignidad
Tenopal	urbano	Actor nodo (actor en el plano local, nacional y transnacional)	Dirigente de la danza del sol, amplia responsabilidad	medio	Urbanista, estudiante de doctorado. Fundador de Axixik Temaskalpulli. Conoce diversos grupos de espiritualidad indígena y tiene relación con sus dirigentes. Ha realizado la danza del Sol en Pine Ridge, y es el contacto directo con los jefes lakotas de dicha reservación. Habla inglés y un poco de lengua náhuatl	Grupo anterior a A.T., peyote huichol, danza del sol en Kalpulli Koakalko, danza del sol en Ajiic, vínculo con Jornadas de Paz y Dignidad, vínculo con danzantes del sol chicanos, danza del sol en Pine Ridge en Dakota del Sur

A partir de lo mostrado en la tabla, podemos encontrar patrones comunes entre los sujetos en sus trayectorias por el circuito de la neo-indianidad.²⁰ (Tabla 4.2)

Grupos relacionados en el circuito neoindio	Actores practicantes
Peyote huichol	Tenopal, Kuauhtli Tekwani, Pingüino Sagrado y Luis Dálmata
Nexos con algunos corredores de Jornadas de Paz y Dignidad	Malinalkuikatl, Tenopal, Kuauhtli Tekwani y Pingüino Sagrado
Danza del sol en Ocuilan (o que hayan tenido una relación directa con el Kalpulli Koakalko)	Malinalkuikatl, Tenopal y Kuauhtli Tekwani
Danza del Sol en Pine Ridge	Malinalkuikatl, Tenopal y Pingüino Sagrado
Axixik Temaskalpuli (Danza del Sol)	Tenopal, Kuauhtli Tekwani, Pingüino Sagrado, Iztakpapalotl y Luis Dálmata

Así, podemos observar que el común denominador es la Danza del Sol de Ajijic, que es provista por Axixik Temaskalpuli; en segundo lugar está la práctica del culto del peyote huichol. En tercer sitio le siguen los nexos realizados con corredores de Jornadas de Paz y Dignidad. En cuarto sitio está quienes han realizado Danza del Sol en Pine Ridge; para terminar en quinto lugar con quienes han realizado Danza del sol en Ocuilan o que hayan tenido relación directa con el Kalpulli Koakalko (y su dirigente, el anciano Tlakaehl).

Esto quiere decir que los trayectos de estos sujetos muestra, están centrados en los rituales que se practican en Ajijic, sobre todo en los relacionados con el nativismo americano, y en particular con la Danza del sol. Sin embargo, parte de la búsqueda de la espiritualidad indígena (circuito neoindio) está marcada fuertemente por la práctica de los rituales de peyote de los huicholes. Parece ser que las relaciones establecidas con los corredores de Jornadas de Paz y Dignidad han sido también importantes en la historia de estos sujetos, y muy

²⁰ Para estos nodos no se ha tomado el ‘Grupo anterior a Axixik Temaskalpuli’, dado que este es el antecedente de la actual agrupación cultural-ritual que auspicia la danza del sol de Ajijic, además de haber sido un grupo medianamente articulado.

importantes para el grupo en general, recordemos que a través de ellos se logró continuar con la Danza del Sol a la salida de Tlakael. Es importante recalcar aquí, que las Jornadas de Paz y Dignidad ha tenido un gran peso en los movimientos indigenistas y neoindios en todo el continente americano desde 1992, y que no es una suerte que para este grupo hayan sido importantes. La Danza del Sol de Ocuilan, dirigida por Tlakael (de 1983 a 1990) fue decisiva también, dado que en ella se iniciaron en este culto dos de los actuales responsables de la Danza del Sol de Ajijic, y observando esta danza y aprendiendo sus cantos, comenzó también el transitar por el nativismo de la otra responsable actual de la danza de Ajijic. La Danza del Sol de Pine Ridge forma parte sustancial del trayecto de tres de estos seis casos, dado que en principio, esta es la actual comunidad que favorece a la Danza del Sol de Ajijic; en segundo lugar, porque es un hecho que realizar las ceremonias en su lugar de origen, en este caso, en una reservación lakota, es el sueño de muchos, sean danzantes del sol o no.

Según el planteamiento de Magnani, que versa afirmando que “A los *trayectos* se aplica el criterio de ‘gramaticalidad’, por ser resultado de escuelas que obedecen a una lógica de compatibilidades, dictada por el sistema más general que los usuarios siguen: no son arbitrarios. Es por eso que, en el caso de los neo-esotéricos (en este caso, neoindios), constituyen una pista valiosa para identificar gustos y estilos de vida: las personas que comparten los mismos *trayectos* (o similares), con certeza practican valores semejantes” (Magnani, 1999: 37). Esto nos apunta a que mientras más actores encontremos en cada nodo, podremos afirmar con mayor certeza que participan de sus códigos y creencias. Es así que logro afirmar que estos sujetos realizan la Danza del Sol (ritual encontrado en tres de los cinco nodos tomados en la tabla 4.2), como un ritual de ofrenda, agradecimiento y petición a las fuerzas místicas, en este caso al Gran Espíritu. Comparten valores relacionados con el respeto a los seres vivos y a la naturaleza en general. Comparten la creencia y respeto para con las plantas de poder (como el peyote y la ayahuasca), y que la práctica de los rituales donde se utilizan dichas plantas, les ayuda a encontrar respuestas a sus preguntas y a la necesidad de tener experiencias místicas, cercanas a los espíritus y fuerzas supremas. También que parte de la búsqueda de estos sujetos, ha estado cercana a la espiritualidad nativa no sólo de los indios norteamericanos, sino que dicha búsqueda se ha acercado a comunidades indígenas como los huicholes, con quienes en ocasiones tienen acercamientos y aún practican rituales con ellos. También es evidente que en todos los casos aquí mostrados, la mexicanidad tiene fuerte influencia, sobre todo en aquellos

con más tiempo en el tránsito en el circuito neoindio, y que buena parte de los rituales ajenos a la mexicanidad, han servido para afianzar dicha identidad en los sujetos.

Ahora, en términos de lo particular, quisiera hacer unas anotaciones respecto a las características particulares de los sujetos tomados para casos-muestras, y la incidencia de dichas características en sus trayectos individuales

Según lo mostrado en la tabla 4.1, y fusionando los cinco factores de los que depende tanto la movilidad física como simbólica, así como los tipos de actor en la red y en el grupo, puedo afirmar que: mientras más recursos económicos y capital cultural se tengan, así como la procedencia urbana, el acceso a otros nodos rituales (sobre todo si estos se encuentran en un punto geográfico alejado) es más sencillo. Sin embargo, esto está condicionado por el tipo de actor que se es en el grupo, dado que mientras más estatus se posea en el grupo, es más fácil ser reconocido por otros grupos o sujetos. Por supuesto que el tipo de actor en la red es influido por el tipo de actor que es en el grupo y por su movilidad física, dado que un sujeto puede ser sumamente móvil físicamente, pero si en su grupo posee poco status, le será más complicado ser reconocido en otro nodo.

Lo anterior quiere decir que los factores inciden directamente en la movilidad en la red, la posibilidad de acceso a diferentes grupos (nodos) de acuerdo a las relaciones tejidas con dichos grupos y sujetos, en el nivel de pertenencia al grupo de danzantes del Sol de Ajijic y a la responsabilidad dentro de dicho grupo, y por su capital o bagaje cultural, el mismo acceso a otros grupos y a las relaciones con ellos.

Tenopal y Malinalkuikatl (respectivamente) son los más móviles dado que, aunque han tejido más relaciones importantes y consistentes para sí mismos y para los Danzantes del Sol de Ajijic. Sumando a esto su nivel económico medio, bagaje cultural extenso, actores nodo y eje (respectivamente), y actores con alta responsabilidad en su grupo. A esto aunamos las relaciones con otros grupos, sobre todo, el nexo directo con los nativos lakotas.

El Pingüino Sagrado, aunque no forma parte del consejo dirigente de este grupo, ha podido tejer relaciones fuertes con otros grupos, lo que en su trayecto personal le ha dado la posibilidad de acceder a experiencias significativas que le permiten tener una función secundaria pero importante dentro del grupo. Su procedencia urbana, su nivel económico medio, su amplio bagaje cultural, sus nexos con distintos grupos nativos y dirigentes espirituales, y su responsabilidad media en su grupo, le han valido para posicionarse como uno de los sujetos más móviles en lo físico y lo simbólico.

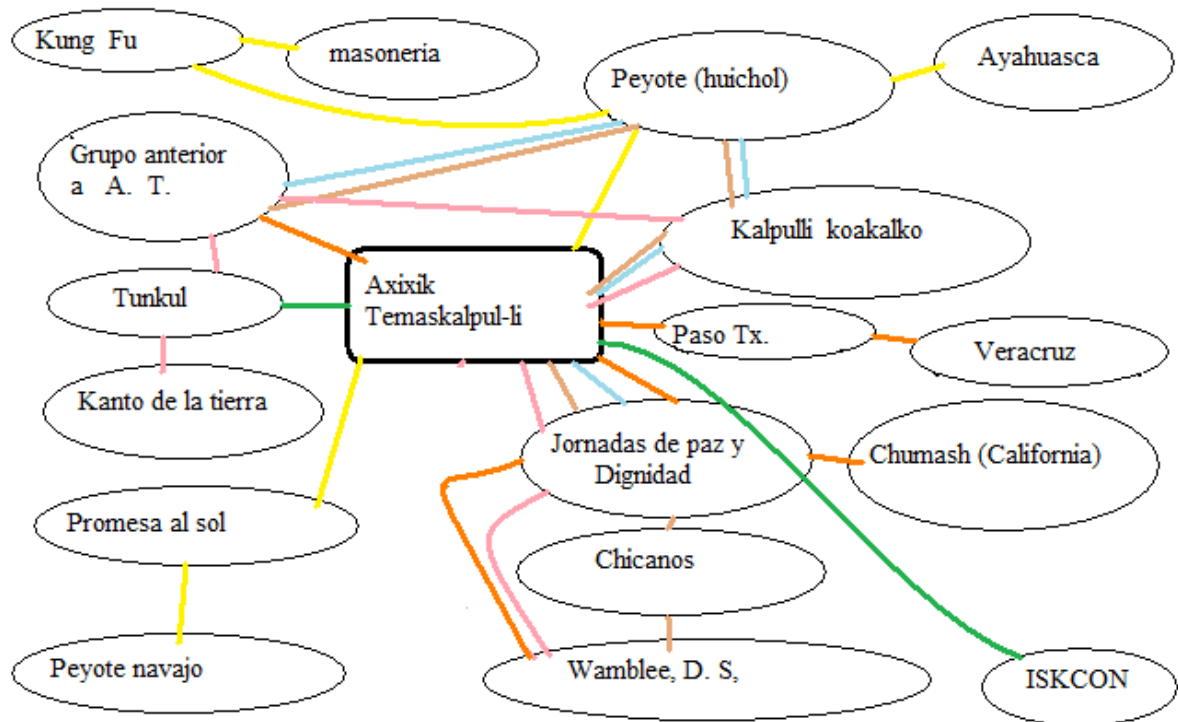
Luis Dálmata, es un actor bastante móvil en la red, tendiendo conexiones con otros grupos, que sin embargo son importantes sólo en su tránsito y experiencia individual, y aportando poco al grupo de pertenencia; por ello, y por su misma movilidad y compromiso más leve, tiene funciones mínimas dentro de su grupo y un nivel bajo de responsabilidad en él. Su experiencia en distintos grupos le ha dado un bagaje cultural extenso, que puede servirle en lo personal, pero que a nivel grupal no ha conllevado a alianzas rituales entre grupos nodo, y que han recaído en nexos de mediana importancia con otros nodos rituales.

Kuauhtli Tekwani, al ser un actor eje, posee fuertes relaciones con sujetos locales, o en todo caso foráneos o extranjeros, pero sólo en un contexto local, ello le permite movilizarse en un contexto más reducido, pero aportando gran responsabilidad local, y en su grupo, como ejemplo, llevar a cabo los temascales mensuales, y las relaciones con la comunidad indígena de Ajijic y con los comuneros. Ello le da mucha importancia a su labor, dado que sin él, es probable que este grupo tuviera problemas para tener un lugar para realizar los rituales. Sin embargo, su procedencia indígena, lo que parece contradictorio para el circuito neoindio, no le ha permitido ser más ágil en cuanto a la movilidad física. Es justo decir de Kuauhtli Tekwani, que su movilidad simbólica es extensa dado su conocimiento de varios nodos, así como de varias tradiciones indígenas (incluida la suya).

Iztakpapatl es quien menos relaciones ha tejido (de estos seis casos) en su itinerario, y a la vez, la que menos tiempo de experiencia lleva en estas prácticas. Sin embargo, su pertenencia tanto a Tunkul, como su persistencia en la Danza del sol, le están permitiendo tener poco a poco responsabilidades cada vez mayores dentro de su grupo. Las experiencias vividas en el templo de ISKCON, le han dado enseñanzas personales que permiten tener un bagaje un poco mas extenso, pero que en su grupo no resultan ser significativas y que no tienden lazos o alianzas rituales, como ha sido en el caso de Kuauhtli Tekwani, Malinalkuikatl, Tenopal, y en todo caso, el Pingüino Sagrado. Su movilidad simbólica es de mediana a amplia, dado que aunque no ha tejido muchas relaciones con otros nodos, su búsqueda propia entre el culto Hindú y el estudio de las tradiciones de diversa etnias indígenas, le provee amplios conocimientos sobre el tema de lo espiritual.

Con el afán de mostrar cómo es que los sujetos son quienes tejen la red de prácticas y practicantes, unen nodos rituales y actores (de diversos tipos), he realizado el siguiente diagrama, mostrando por colores los itinerarios de los sujetos tomados para los casos muestra. Los tránsitos de los sujetos, han sido marcados con distintos colores para distinguir su tránsito:

Luis Dálmata, amarillo; Iztakpapalotl, verde; Pingüino Sagrado, naranja; Kuauhtli Tekwani, azul; Malinalkuikatl, rosa; Tenopal, café.



4.5 Identidad y espiritualidad red

A partir de este viaje que hemos realizado por los caminos personales de los sujetos, por sus experiencias, por sus tránsitos en una red de practicantes de la espiritualidad red puedo concluir lo siguiente:

La identidad es tomada aquí, como un proceso continuo de construcción del “sí mismo” (Turner, 1968: 15), basada en experiencias que poco a poco, elaboran dicha concepción, estas experiencias son llamadas “experiencias de identidad” (Díaz Cruz, 1993). Dichas experiencias, marcan la vida, y en estos casos, el transitar de los sujetos en una red de practicas espirituales alternativas a las religiones instituidas, como el catolicismo o el judaísmo. Las prácticas de estas espiritualidades, que en los casos aquí mostrados, han sido en forma de red, es decir, de una práctica se ha movilizado a otra, y de ahí a otra y así sucesivamente, ha permitido unir, enlazar dichas prácticas y grupos rituales que se han convertido en nodos. De esta manera, los rituales se han convertido en nodos (en este caso, la Danza del Sol de Ajijic),

donde los sujetos llegan, practican los rituales, en ocasiones permanecen incluso por años, y después se movilizan a otros nodos, tejiendo con sus propios tránsitos e itinerarios, esta red de prácticas y practicantes.

Al ser una red de ‘espiritualidades’ y que las experiencias vividas en los rituales practicados forman parte sustancial de las identidades de los sujetos en cuestión, se ha llamado a este fenómeno “espiritualidad red”, ya que las espiritualidades de estos sujetos, se construye precisamente en dicha red, en sus nodos y circuitos.

Las identidades de estos sujetos, es tan variada como un caleidoscopio, sus diferencias pueden ser tantas como las ofertas en la red, rituales, nodos o incluso como la red misma, pero que sin embargo, también existen similitudes en los códigos culturales que se manejan, en parte de la filosofía del respeto a todos los seres vivos, en los valores que se practican, como el amor, la honestidad, la lealtad, el respeto, entre otras características compartidas.

Continuando con la discusión sobre la red, es necesario decir que la considero inconmensurable, y que este estudio, solamente muestra cómo un ritual, en este caso la Danza del sol de Ajijic, es un nodo donde los sujetos pasan, practican, en ocasiones se quedan, y en otras tantas es sólo un nodo más o incluso una plataforma para acceder a otras posibilidades en la red, como lo menciona el Pingüino Sagrado:

“Para la Danza del Sol, Ajijic es un buen lugar para empezar, ¡Sólo para empezar! No es necesario encadenarse a un lugar, ni esclavizarse a un lugar, ni sentirse dueño de un lugar, ni sentirse jefe de un lugar, al contrario, hay que sentirse parte del lugar. Ajijic es un buen lugar para empezar, para conocer, ya sea sobre el temascal o sobre la danza del sol (...) Ahí hay gente que sabe”. (Pingüino Sagrado, entrevista citada).

En este caso, también es justo reconocer que para otros sujetos, pertenecer comprometidamente a un grupo, aún, siguiendo sus tránsitos en la red, es una opción de vida, y como ejemplos tenemos a los tres dirigentes de la Danza del Sol de Ajijic (Kauhtli Tekwani, Malinalkuikatl y Tenopal).

Recordemos, como lo planteé en el capítulo I, que la espiritualidad red responde a las maneras en las cuales los sujetos transitan por los diversos circuitos de espiritualidad alternativa para configurarse la propia a partir de un “menú creyente” personal, es decir, de una “religiosidad a la carta” (González, 2005; Galinier, 2005), posibilitado por una multiplicidad de opciones en una oferta espiritual en un amplio mercado mundial, donde transitan diversas corrientes de pensamiento, filosofías y prácticas rituales “alternativas”, “auténticas” o “ancestrales” (Argyriadis y De la Torre, 2008: 13). En este caso, la Neo-indianidad es el común

denominador, es decir, como el mismo Francisco de la Peña lo ilustrara con la neo-mexicanidad, al decir que estos sujetos viven en el “deseo de asumir y vivir conscientemente una identidad india” (De la Peña, 2002: 13).

Ahora, la neo-indianidad, como una serie de manifestaciones ritualistas, en ocasiones urbanas, en otras no, funciona como una vertiente más de las posibilidades en dicha red, donde como ya fue mostrado, los sujetos transitan con más o menos movilidad, según su nivel socioeconómico, el tipo de actor que es en el grupo de pertenencia, o en la red, que este último es de suma importancia para conseguir contactos en otros nodos y acceder a ellos; el capital cultural, dado que mientras más capital cultural se tenga, mayores son las posibilidades de acceder a nodos y sujetos, o incluso, ese factor puede determinar poder comunicarse o no, por ejemplo con nativos norteamericanos, y lograr alianzas, y por último, la procedencia, sobre todo pensando en que como estos movimientos surgen en contextos urbanos, aquellos actores urbanos también, son quienes tienen más acceso a la información, y por ello, les resulta más fácil acceder a nuevos nodos.

La identidad de estos sujetos, está íntimamente relacionada, y podría decir que depende de esta espiritualidad red, y de las experiencias vividas en los rituales que se practican en dichos nodos. Esto no quiere decir que quienes tienen menos acceso a nuevos nodos o experiencias, tengan una ‘peor’ identidad; quiere decir que mientras más acceso se tenga a diversos grupos, nodos, sujetos y experiencias, la identidad del sujeto estará marcada por una gama más extensa de posibilidades en la misma red, lo que influye directamente en la construcción de una identidad más variada, polifacética o hasta “cosmopolita” (Hannerz, 1992). Al respecto Hannerz menciona que “el cosmopolitismo (...) incluye una posición hacia la diversidad misma, hacia la coexistencia de culturas dentro de una misma experiencia individual” (Hannerz, 1992: 108). Sin embargo, es justo decir que la posición de Hannerz es que los ‘actores cosmopolitas’ no se comprometen con aquellas culturas, formando una especie de bricolaje donde nada resalta. En estos casos podemos afirmar, como ya se mostró, que los sujetos en ocasiones se sienten más identificados o incluso comprometidos con algunas culturas en particular, algunos con la Mexicanidad, y otros seriamente comprometidos con los rituales de origen lakota.

CAPÍTULO V

CONCLUSIONES

El presente trabajo representa un esfuerzo por conocer un poco más sobre las espiritualidades alternativas, y en particular sobre lo que la neo-indianidad representa. El aporte particular de este texto se basa en comprender cómo se han asimilado algunas prácticas rituales de los indios lakota en la mexicanidad, sobre todo, el ritual llamado Danza del Sol. Como ya fue enunciado en el texto, la Danza del Sol ha venido a cumplir en la mexicanidad un papel reafirmador de una identidad espiritual anclada en la espiritualidad nativa del continente americano. En algunos casos, afirmando que la Danza del Sol como es practicada por los lakota, y ahora por los mexicaneros, es el mismo ritual, que fue resguardado por los nativos de las planicies de Estados Unidos. En otros casos, se acepta la procedencia lakota del mencionado ritual, sin embargo, eso no causa mella en la utilidad espiritual que los sujetos adquieren: vivir una identidad india.

Otro de los aportes fundamentales, es que el fenómeno de la identidad, no sólo fue tratado desde esa óptica, sino que, al tratarse de espiritualidades alternativas, tuvo que reconocerse que la manera actual como se construyen dichas identidades, es mediante el tránsito en la gran red de estas espiritualidades. Donde, dicho sea de paso, convergen distintos circuitos de diversas espiritualidades (*new-age*, africanismos, neo-indianidad, neo-esoterismos, etcétera). En dicha red, los sujetos circulan, y pasan de nodo en nodo, es decir, de grupo en grupo o de ritual en ritual. De esa manera, los sujetos conforman un *stock* personal de prácticas y experiencias místicas, con el que crean un *bricolage* identitario. En el caso que aquí se muestra, es un ritual (Danza del Sol), que en esta red, funge como un nodo que articula distintos grupos y sujetos en un lugar y tiempo determinados (la primera semana de agosto de cada año). Es así, que este ritual se inserta en dicha red de espiritualidades, dentro del circuito denominado ‘neoindio’.

Al formar parte de esta red, son los sujetos propios quienes construyen las maneras de llevar a cabo sus espiritualidades. El compromiso es en medida mucho más laxo que en las religiones instituidas, y pareciera incluso que el compromiso es algo que no figura. Sin embargo, en el caso particular de la Danza del Sol de Ajijic, existe una normatividad que los sujetos participantes deben observar. Entre las normas más importantes están: ayudar a realizar las labores de la danza (cortar leña, conseguir agua, etc.) por un mínimo de dos años, de

preferencia haber realizado con anterioridad un ritual de *Vision Quest*, tener todos los instrumentos necesarios para la danza (atuendo, pipa, plumas, rezos de tabaco), pedir permiso al consejo de la danza; y al haber sido iniciado, debe cumplir por lo menos con cuatro años consecutivos de Danza del Sol en ese lugar. Estas disposiciones, generan en los participantes un mediano grado de compromiso grupal, y en mayor medida, un compromiso personal más elevado. En el proceso de investigación, pude descubrir que se dan casos en que los sujetos cumplen con esos requerimientos, y al terminar su cuarta danza, se retiran de dicho grupo. Sin embargo, existen otros, como los tres dirigentes de esta danza (y otros tantos danzantes), que han estado desde su consolidación, y aún permanecen. La permanencia no depende de 'la institución' o en este caso, del grupo que se encarga de realizar el ritual, sino del grado de compromiso que los sujetos adquieren de manera personal, lo cual no implica exclusividad. Un sujeto puede participar en diferentes grupos y nutrirse de distintas tradiciones a la vez.

En el caso del grupo Axixik Temaskapul-li, que es el grupo que provee los rituales ahí realizados, es un grupo medianamente cerrado, al que regularmente se llega por conocidos o amistades (que transitan en la red), por medio de los dirigentes o bajo su permiso, y en su mayoría, por el grupo de música y danza autóctona Tunkul (agrupación dirigida por Malinalkuikatl, dirigente de la Danza del Sol). Asistir a los rituales, generalmente está regulado por los dirigentes, aunque los mismos danzantes del sol deben poder considerar a quien llevar. En el caso particular de la Danza del Sol, la asistencia no es abierta, sino que regularmente está normada por los dirigentes, quienes otorgan los permisos para asistir al mencionado ritual, o en todo caso, son los danzantes quienes invitan a sus familiares y amigos, pero bajo la misma consigna: el hecho de ser un ritual sagrado, donde se entra en contacto con entidades sobrenaturales, puede causar asombro y hasta miedo o pavor, sobre todo por la imágenes tan desgarradoras al momento de las ofrendas de piel. Así, el acceso no es completamente restringido, pero sí pretende estar regulado.

Al insertarse en la red, Axixik Temaskapul-li y su Danza del Sol han entrado en contacto con diversos grupos con los que han generado alianzas duraderas (Pine Ridge), otras de mediana duración (con el grupo de chicanos inmiscuidos en el nativismo norteamericano), y otras que terminaron en conflicto (Kalpulli Koakalko y Tlakaelel). En este momento me gustaría resaltar el conflicto. Independientemente de los conflictos generados por cuestiones económicas y materiales (sobre todo, por la posesión de tierras), las tensiones y conflictos en la neoindianidad se dan en torno a la definición y resguardo de aquello que llaman 'lo auténtico'. Dentro de la tónica en la que se manejan estos grupos, sus rituales y sus relaciones entre

grupos, así como en el nivel de lo individual, quienes tienen más relación con los nativos auténticos, gozan de mayor respeto. Las maneras de legitimarse son varias, pero las más funcionales son:

- En los casos grupales, quienes tienen más tiempo y experiencia en la práctica de los rituales (Tlakael y su Kalpulli), y/o quienes tienen el apoyo de líderes espirituales indígenas (el caso de la Danza del Sol de Ajijic con el permiso de Richard Moves Camp).
- En los casos personales, quienes tienen más tiempo y experiencia en los rituales, quienes más relaciones han tejido con otros grupos, quienes tienen relaciones personales (como la amistad) con los dirigentes nativos, y quienes han realizado los rituales en los lugares de origen (en las reservaciones lakotas, por ejemplo).
- En cualquiera de los casos, asirse a un linaje creyente. En el caso de Tlakael, él se agarra de la teoría de 'Las cuatro flechas' y de asegurar que la Danza del Sol era azteca. Además de afirmar que en los años 40' del siglo XX, le fue entregada la Consigna de Cuauhtémoc, para revivir la mexicanidad, tendiendo un nexo de cerca de 500 años en el tiempo, abogando a la antigüedad del linaje y a una relación con el último dirigente azteca. En el caso de la Danza del Sol de Ajijic, el permiso expreso del hombre espiritual de la reservación de Pine Ridge, es muestra de la autenticidad lakota del ritual en Ajijic.

En el ritual de la Danza del Sol de Ajijic, confluyen numerosos grupos y sujetos que circulan por la red de espiritualidades alternativas. Algunos han practicado la masonería, otros el budismo, el hinduismo (Krishna); en otros casos, aunque no fueron tratados en este estudio, provienen de la Gran Fraternidad Universal y el proyecto MAIS.

La Danza del Sol de Ajijic, establece nexos y relaciones de intercambio ritual con distintos grupos de chicanos, inmersos en el nativismo norteamericano, quienes a su vez, están aliados con diversos jefes nativos y comunidades indígenas de Norteamérica, entre las que se encuentran Pine Ridge y Rosebud en Dakota del sur, reservaciones Lakota-Sioux.

De la misma manera, existen diversos grupos conformados por buscadores de las espiritualidades indígenas, es decir, grupos neoindios que se encuentran fuertemente vinculados a la Danza del Sol. Entre estos grupos se encuentran los constituidos como Kalpullis de la mexicanidad, así como grupos medianamente articulados, y sujetos independientes.

Los procesos revisados en este trabajo de investigación nos dan cuenta de que en la neo-mexicanidad y en la neo-indianidad se consolidan procesos identitarios conformados no

sólo por sujetos de tendencias neoindias escencialistas, sino también por buscadores espirituales de perspectivas más holísticas o en todo caso sincréticas o de *bricolage*. Sujetos que mediante esas diversas experiencias personales, tejen con sus trayectos esta red entre distintos circuitos.

Así, a raíz de los capítulos antes expuestos y su contenido, puedo apuntar las siguientes conclusiones:

Primero: que la neo-indianidad se compone de una serie de manifestaciones de carácter identitario, centradas en la idea de un ‘rescate’ de las tradiciones indígenas del continente americano, sobre todo, de las que refieren a etnias o tribus sobresalientes, como son los toltecas, mayas, aztecas o mexicas, incas, e incluso de las etnias del norte del continente como los navajo y los lakota-sioux.

La neo-indianidad tiene un marcado carácter ritualista, aunque no es lo único que realiza. Los rituales, sobre todo los relacionados con lo místico o espiritual son la base de estas manifestaciones. Aunque se compone, por cierto, de una gama amplísima de posibilidades, su común denominador es vivir una identidad íntimamente relacionada con lo indígena. Sin embargo ese ‘indígena’ no es necesariamente el indio real que vive en la sierra, el desierto o en las llamadas comunidades de origen. Este indígena es una suerte de construcción imaginaria, realizada a partir de la elección de ciertas características de los indígenas. Características como el misticismo y la estrecha relación con el mundo espiritual, la mirada ‘ecologista’ que encuadra al nativo como protector de la naturaleza, tanto de fauna como de flora. También con la estrecha relación con la ciencia, dado que algunos de los grupos de mexicanidad, además de impartir cursos de danza y filosofía azteca y lengua náhuatl, también imparten clases de matemáticas y astronomía (como el estudio del calendario solar). Otra de las características que se rescatan de los indígenas, sobre todo de los aztecas, es la forma de organización política que se presumía ‘socialista’ con una estructura de gobierno más o menos horizontal, llamada ‘Kalpulli’, y que en la actualidad se instrumenta como escuela de rescate de la cultura mexicana.

Sin embargo, la neo-indianidad al idealizar al indio, rechaza tajantemente las características negativas en que viven los indígenas, como es la pobreza de las comunidades indígenas, o incluso algunos usos y costumbres no compatibles con la sociedad occidental, como son el incesto y la poligamia (entre otras prácticas que suceden en algunas etnias).

La neo-indianidad forma parte una red de movimientos a nivel mundial, que se conoce como ‘espiritualidades alternativas’. El espectro de estas manifestaciones es tan vasto, que resultaría imposible trazar un plano de la totalidad de la red de estas manifestaciones. Aquí, es

prácticamente impensable que un grupo de espiritualidad alternativa, o en todo caso, de neo-indianidad se encuentre asilado. En este proceso de investigación, hemos podido dar cuenta de que aunque los grupos en ocasiones parecen estar desarticulados, o no estar interconectados, en muchas de las ocasiones sí se interconectan en la red, por medio de estos actores que en general conocemos como actores red. Algunos de estos actores resultan ser ‘actores nodo’, es decir, los que interconectan unos grupos y sujetos con otros; son una serie de ‘puentes’ entre grupos. Por medio de este tipo de actores, es que la red se amplía cada vez más, y que se puedan lograr enlaces incluso entre grupos de diversas manifestaciones místico-espirituales. Estos actores, regularmente son líderes de sus grupos, y tienen la capacidad de articular relaciones en la red no sólo en el contexto local, sino en el transnacional (como en los casos de Tlakaelé y Tenopal).

Segundo: es necesario reconocer que en México, este fenómeno conocido como mexicanidad no se remite ya solamente a las prácticas rituales indígenas de las etnias de la república mexicana, y que por el contrario, hoy se fundamenta hondamente en prácticas provenientes del nativismo norteamericano, sobre todo de algunos rituales lakota-sioux, y en particular de la Danza del Sol (por ello se habla en este trabajo de neo-indianidad).

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. En nuestro caso, la Danza del Sol en México es una reapropiación de una ceremonia que pasó por un proceso de deslocalización, translocalización y relocalización (Argyriadis y De la Torre, op. cit.), no solamente geográfica, sino simbólicamente profunda para sus practicantes en México. Este proceso se dio con base en una teoría, que se convirtió en un mito fundacional de la mexicanidad (dicho mito es la teoría de ‘Las cuatro flechas’), lo que hizo que la práctica de la Danza del Sol en México tuviera legitimidad al asirse de un “linaje creyente” (Hervieu-Lèger, op.cit.) y de una “tradición purista”.

De esta manera, la Danza del Sol es un parteaguas en la mexicanidad. En mi proceso de investigación pude encontrar que la práctica de la mexicanidad ha cambiado a raíz de la llegada de dicha ceremonia a México. La reapropiación de la Danza del Sol en la mexicanidad cumple con la función de dotar de legitimidad la práctica misma del ritual. Cuando esta danza encuentra legitimidad en la teoría de ‘Las cuatro flechas’, para muchos sujetos cobra sentido y deja de ser cuestionada su práctica (para otros no, por supuesto). En los casos en que los sujetos la adoptan, funciona como una de las maneras más comprometidas (dado el grado de

dificultad y entrega que requiere el ritual) de iniciarse en la mexicanidad y el culto al sol, además de formar parte de la comunidad de danzantes del sol en México. Es un hecho que no todos los sujetos que practican la mexicanidad son Danzantes del Sol, sin embargo me aventuro a decir que sí son la mayoría, o que al menos esa mayoría está en algún grado, relacionada con ella.

Tercero: para que este proceso de reapropiación pudiera darse, fue necesario que un sujeto, un ‘actor nodo’ realizara el enlace entre la mexicanidad y las prácticas tradicionales lakotas. Así podemos observar al anciano Tlakaheel como la clave o el “actor nodo” en este proceso, lo que permitió que según sus distintas alianzas, conociera al jefe Lakota Leonard Crow Dog, y que posteriormente Tlakaheel trajera la Danza del Sol a México.

Cuando los rituales de *Vision Quest*, ceremonias de pipa, temascales de tipo lakota o *inípi* y la Danza del Sol llegaron a México, la Mexicanidad se vio revolucionada, haciendo una especie de *bricolage* entre las danzas aztecas, el estudio de la filosofía y lengua náhuatl, y los rituales espirituales lakotas ya mencionados. Esta revolución se dio dado que, el *stock* básico que componía la mexicanidad (danza azteca, filosofía y lengua náhuatl, matemáticas, astronomía y astrología) se vio ampliado considerablemente, adoptando sin mucho problema sus símbolos rituales (como el círculo y la pipa), con base en la teoría de ‘Las cuatro flechas’.

A partir de la mencionada teoría expuesta por Tlakaheel en su libro ‘*Nahui Mitl*’ (Cuatro flechas), la mexicanidad se apropió de los rituales lakotas, imprimiéndole un sentido de continuidad a la ancestralidad del linaje creyente Mexica o en todo caso Tolteca. Para ellos se afirmó que dichos rituales (que fueran prohibidos por los colonizadores españoles) tuvieron que ser resguardados, por lo que estos y otros tantos rituales fueron encomendados y guardados por las etnias del norte del continente americano. Para los practicantes de la mexicanidad, esto les permitió un bagaje más extenso para practicar rituales espirituales indígenas.

Sin embargo, muchos de los practicantes de dichos rituales, reconocen el origen de estos rituales como lakota, pero que, en todo caso, funcionan como maneras para llevar a cabo una espiritualidad más cercana a ‘lo original’, o a lo ‘intocado’, a ‘lo puro’ o ‘lo auténtico’. Esta autenticidad, en ocasiones es reconocida por los sujetos tomando los rituales practicados por los indígenas provenientes de las comunidades de origen o de las reservas indígenas, lo que supone que mientras un ritual sea practicado o llevado a cabo por un indígena, supone mayor autenticidad. En el caso de la Danza del Sol de Ajijic, los sujetos refieren a su autenticidad y

legitimación, ya que operan bajo el permiso expreso del ‘hombre espiritual’ de la reservación lakota de Pine Ridge, Richard Moves Camp.

Cuarto: 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) reafirmadores de la mexicanidad

aunque el ritual de la Danza del Sol en Ajijic se practica como lo han transmitido los dirigentes espirituales de la reservación lakota de Pine Ridge, los mismos sujetos de Ajijic han referido que les funciona como un vehículo para reafirmar la mexicanidad y esto funciona de dos maneras: la primera es tomando como referencia la teoría de las cuatro flechas y por lo tanto, creyendo en el mito fundacional de la mexicanidad, donde se asegura que la Danza del Sol era un ritual Tolteca, o en todo caso, Mexica.

La segunda es que, aunque los sujetos saben y afirman que la Danza del Sol proviene de la nación Sioux-Lakota, es un instrumento para vivir su propia espiritualidad enclavada en la mexicanidad

b) la Danza del Sol en Ajijic es un nodo en una red de practicantes de espiritualidad alternativa (nativa o de Neo-indianidad)

Para entender esto, es justo comprender, como ya fue mencionado, que una red es una serie de interconexiones entre grupos y sujetos, que han tejido una ‘telaraña’, por la cual transitan los sujetos y grupos, trazando circuitos y rutas entre las telas que se interconectan. El concepto de ‘red’ contribuye “a atender no sólo los enlaces entre personas y grupos, sino también las conexiones entre los enlaces mismos” (Argyriadis y De la Torre: 2008, 19). Es decir, permite localizar y observar las relaciones de sujetos y de grupos: entre sujetos y sujetos, entre grupos y grupos y entre grupos y sujetos. También entendemos por nodo dentro de la teoría de redes como una interconexión entre diversas fuentes o caminos por los cuales los sujetos transitan en una red

Pensando en que el caso tomado aquí (la Danza del Sol) es un ritual que no sólo es un ritual en sí mismo, sino que se inserta en una red de practicantes de la espiritualidad nativa, la Danza del Sol funge como nodo en la red que tomé para la observación; es decir, la Danza del Sol que se realiza en Ajijic año con año, es un ritual que más allá de su ubicación geográfica, es

un posibilitador o catalizador para que distintos grupos y diversos sujetos que transitan por esta red confluyan y coincidan en un lugar y tiempo (real y simbólico) de dicha red. Como nodo entendemos el ‘lugar’ cruce de varios circuitos, un lugar de confluencia en la red, donde convergen y desembocan distintos sujetos y grupos, y a su vez, tienen cabida, una o distintas prácticas, de distintas tradiciones espirituales. Entendemos entonces a esta Danza del Sol como nodo, al ser un lugar, una ceremonia de confluencia de varios grupos y sujetos. Y cuando hablo de lugar, me refiero a un sitio más allá de un lugar físico, es decir, a un lugar simbólico.

De esta manera, se teje una red de practicantes que provienen de distintas localidades del país, del continente, y de manera menos regular, del resto del mundo, que genera un caleidoscopio de posibilidades entre los practicantes. En esta red, que por supuesto es más amplia de lo que este estudio muestra, es el campo de acción y espacio de movimiento, tanto simbólico como geográfico por el que los sujetos inmersos en estas prácticas se insertan.

c) Axixik temaskalpul-li es una plataforma en el circuito neoindio

Esto quiere decir, que la Danza del Sol de Ajijic, junto con el grupo que lleva a cabo la ceremonia, Axixik Temaskalpul-li, además de ser un nodo en la red, en algunos casos resulta ser una plataforma donde los sujetos se inician en la neoindianidad, y donde realizan contactos con otros grupos y sujetos para así, iniciar sus trayectos individuales en la red de prácticas espirituales alternativas, ya sea solamente en la neoindianidad o en otros circuitos.

Quinto: 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. De ahí que pueda afirmar que exista una comunidad emocional que hemos denominado ‘Danzantes del Sol’. Como fue referido en el capítulo III, 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 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 excellence* 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, uno de los rituales más socorridos de la neoindianidad y el circuito neoindio, al haberse propagado dicho ritual 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 aún 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 respeto a los dirigentes (sobre todo cuando los vínculos han llegado a las amistades más allá de los rituales).

Hablando en particular de los sujetos que han participado en la Danza del Sol de Ajijic, pudimos observar que las maneras por las cuales han llegado al nodo ‘Danza del Sol’, son varias. Desde la misma mexicanidad, por el budismo, por la práctica del culto al peyote de los huicholes, entre otras tantas. Y que por supuesto, al ser este un nodo, estos sujetos han podido acceder a otros lugares simbólicos o grupos, nodos y sujetos a raíz de esta danza.

La danza, como un nodo mismo, también funge como catapulta o plataforma, para quienes han comenzado su ‘camino espiritual’ en dicho nodo, acceder a otros circuitos y por lo tanto a otros rituales nodos. Algunos de ellos han desfilado por otros nodos cercanos de ‘tradiciones’ espirituales similares, tanto en México, como en Estados Unidos y Canadá, tejiendo cada vez más relaciones, que bien se han quedado en los itinerarios personales, como en las alianzas rituales entre grupos, el ejemplo más claro de ello es la alianza de los danzantes del sol de Ajijic, con los nativos de la reservación indígena de Pine Ridge, en Dakota del Sur.

Sexto: 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 la mayor parte de lo que en términos de Ralph Turner (1968) diríamos que 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 que tiene de 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. Como ya fue planteado, la neoindianidad es esa meta, donde se dispone de diversas opciones para ser partícipes del circuito de la espiritualidad india, entre ellas los cultos navajo y huichol del peyote (cultos regularmente guiados por líderes espirituales indígenas, lo que les supone a los sujetos mayor autenticidad, como ya fue mencionado), la mexicanidad, el nativismo norteamericano, la toma de ayahuasca, entre otras posibles. Sumando a ellas, los otros circuitos con los que los sujetos se han interconectado, como son el *new-age* y los neo-esoterismos. Esto nos apunta a que las espiritualidades e identidades construidas en los procesos personales de los sujetos son sumamente variados dado que, con base en su *stock* personal de prácticas místico-espirituales, haciendo bricolages o identidades y espiritualidades a granel, sumamente variadas y al gusto de los sujetos. Aunque es justo reconocer, que según la propuesta de Magnani (1999), mientras más coincidencias en las prácticas tengan los sujetos, es más probable que sus identidades se parezcan, al tener códigos culturales compartidos (como lo importante de recibir una visión, el significado de *Wakantanka*, el respeto por la naturaleza, el practicar valores como el respeto, el honor, la verdad, la lealtad; el símbolo del círculo y los cuatro colores, etcétera) lo que en estos casos es un hecho.

Las practicas rituales de estos sujetos, enclavadas en la neoindianidad han generado en ellos fuertes nexos con otros actores, lo que ha promovido la creación de profundas identificaciones que recaen en amistades y alianzas importantes entre sujetos, tanto así, que como fue referido en el Capítulo IV, algunos sujetos basan su círculo más cercano de amigos entre relaciones generadas en dichos rituales.

La vida cotidiana es un aspecto sustancial de las identidades de estos sujetos. La neoindianidad ha empapado con sus valores el diario vivir de estos sujetos, por ejemplo cuando practican la humildad, la lealtad, el respeto, la verdad, el arrojo, ser certero, entre otros valores que guían las maneras en que estos sujetos se conducen con sus pares y/o alteridades en la vida diaria. Es un hecho, que al ser sujetos urbanos, viven su cotidianidad entre el trabajo, el transporte público, los supermercados, etcétera; sin embargo, aunque no están exentos de tener problemas con sus semejantes, pretenden practicar el respeto y la tolerancia. Por otra parte, en ocasiones siembran árboles, ahorran agua, entre otras acciones; coadyuvando a conservar un mejor medio ambiente. Para los rituales no cortan maderas de árboles vivos, sino que utilizan madera muerta (seca). Por otra parte, su consumo de artículos diversos puede ser visible en el uso de huaraches (de distintos tipos, entre ellos los de tipo huichol o azteca), ropa

de manta y/o con motivos indígenas, collares de chaquira, o de pierdas semipreciosas como la turquesa, el ámbar y el jade; además de artesanía indígena de ornato para sus casas.

Séptimo: las identidades individuales de los sujetos están íntimamente relacionadas con el fenómeno que llamamos ‘espiritualidad red’. Esta es una espiritualidad basada en un cúmulo de experiencias adquiridas en el transitar 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. Recordemos, que como lo planteo en el capítulo I, la espiritualidad es tomada como un elemento intangible pero inherente al ser humano, con el que pueden percibirse fuerzas cósmicas, deidades, espíritus, y demás; y que ese mismo elemento es el que permite al hombre establecer una relación con aquello sagrado o numinoso. Y que como Renée de la Torre lo afirma, el término “espiritualidad” es usado por “buscadores de nuevas experiencias sagradas y trascendentales” (De la Torre, 2010, en prensa: III), y que incluso, éste es el término con que los sujetos se identifican. De la misma manera, dicho término es utilizado por los mismos sujetos para “manifestar su rechazo franco al término religión” (ibid), es decir, un rechazo a la institucionalización de prácticas o al control religioso de las mismas.

Como fue apuntado en el Capítulo IV, la movilidad y a la vez la pertenencia de los actores es fundamental para la construcción de sus espiritualidades. En este indagar, reconocimos cinco factores básicos que determinan la movilidad de los actores, el acceso a otros nodos, la misma pertenencia y el nivel de participación en la Danza del Sol de Ajijic. Estos factores son: procedencia (urbano o rural), tipo de actor en la red (nodo, eje o secundario), tipo de actor en el grupo (los dirigentes, encargados de responsabilidades importantes, danzante con medio nivel de responsabilidad, danzante con bajo nivel de responsabilidad), nivel socioeconómico, capital cultural (nivel de estudios, ocupación, idiomas que domina, capacidad de viajar, contactos con otros grupos). Estos factores influyen directamente en la construcción de las identidades de los sujetos, ya que, como lo mencioné en el Capítulo IV, mientras más alto sea su nivel socioeconómico, más posibilidad tendrá al acceso de movilidad física, de información o incluso a rituales (como los que tienen un costo económico), si se es actor urbano, se cuenta con más posibilidades de acceso a la información y a recursos centralizados en las ciudades; el tipo de actor que es dentro del grupo, en este caso del de Ajijic, dado que mientras más responsabilidad se tiene, dentro de grupo obtiene un status más elevado, y esto puede ayudar a formar contactos o alianzas importantes con otros

nodos; el tipo de actor en la red, que contribuye a la movilidad en la red, e incluso al nivel de inserción en otros nodos y rituales; y por último el capital cultural, que influye en la capacidad que los sujetos tienen con su experiencia de vida, empleo, formación académica y bagaje cultural, que incide en la manera en cómo los sujetos se relacionan con actores de otros grupos, lo que les puede permitir o no, el acceso a dichos nodos y sujetos.

Para terminar este apartado, debo decir que en este proceso de investigación descubrí que las identidades son móviles y no acabadas, son nutridas de distintas experiencias y no esenciales e inmóviles. Las identidades generadas en estos circuitos, y en particular en el circuito neoindio, parecen tener cada vez más opciones para formar un amplio espectro (*bricolage*) con que construirse. El ‘rescate’ cultural de las etnias del continente americano no está terminado, y las alianzas entre grupos y sujetos cada vez es más extensa.

Este trabajo es sólo un pequeño grano de arena en la extensa playa de la red de espirituales alternativas, y reconoce que existe mucho más trabajo por hacer.

ANEXO I
DOCUMENTOS PROPORCIONADOS POR
TENOPAL (ARCHIVO PERSONAL)

ACTA CONSTITUTIVA

En el poblado de Ajijic, municipio de Chapala, Jal., a los veintisiete días del mes de agosto de mil novecientos-
noventa, siendo las dieciseis horas con treinta minutos, se
reunieron en el paraje conocido como Mesa de los Encinos, per-
teneciente a la Comunidad Indígena de Ajijic, los señores:

Salvador Robledo Chacón, Jesús Higuera, Arturo Nuñez Chá-
vez, Pedro Guerrero García, Manuel Martínez F. Dionicio
Morales López, Salvador Peña Loza, Alejandro Mendo Gutiér-
rez, Mónica Bielser-Higuera, M^a Patricia Aguirre Sánchez y
Lourdes Ramírez Hernández, para proceder, libremente y de
propia voluntad, a la constitución de la asociación cultural deno-
minada en adelante: TEMASKALPULI AXIXIK, con domicilio so-
cial en la calle Constitución # 20 de dicho poblado.

La finalidad de esta asociación es la promoción y difusión de
los valores culturales de nuestra tradición indígena nacional, co-
nocida como Mexicanidad, para los cual es conveniente a nuestros
intereses pertenecer a la Federación de Kalpultin (KOAKOAC).

Acto seguido se procedió a establecer el Tlahtokan (Consejo
de gobierno), resultando por votación unánime de la siguiente
manera:

grupo ejecutor

Tekuhtli: sr. Salvador Robledo C. Tlanexpilli

Tekuhtli palewi: sr. Jesús Higuera Katuza

palewi: sr. Arturo Nuñez C. Kozamalotl

palewi: sr. Pedro Guerrero Co.

palewi: sra. Lourdes Ramírez H. Makuilxochitl

palewi: sra. Mónica Bielser-Higuera

grupo administrador

Sivakoatl: sr. Dionicio Morales L. Kuautli Tecuani

Sivakoapalewi: sr. Alejandro Mendo C. Tenopal

Salvador (Tlanezpilli) tome su papel espiritual de tekuntli del grupo, si no, somos como una flecha sin filo. Se sugirió hablar con él antes de pasar el cargo a otro compañero: Arturo Núñez se propuso como paleuini.

Hay varios planes: el 21 y 22 se subirá a la mesa de los encinos para empezar midiendo el horizonte luminoso. Ha de venir Tlakael a ayudarnos. El treintayuno de diciembre se hará un temaskalli en la tepeixpanza. Hemos de invitar personalmente a los que subirán con 6 litros de agua $\frac{1}{4}$ y sus cobijas, y ofrendas.

Invitaremos a gente del grupo de Tun Kul a tocar pues está a nuestra disposición amablemente.

Se dio la tentativa de hacer una maqueta de la danza del sol o mejorar los dibujos.

Con bien terminamos la reunión.

El fuego permaneció encendido y los corazones también brillantes.

Las últimas palabras fueron de Don Arturo.

"Agradezco que me hayan invitado a su reunión, y sé que no debo votar, no debo opinar, ni dar mi punto de vista. Ni siquiera llevar a otros la palabra que escuché puesto que no me es permitido. Me siento bien y les agradezco"

Otro detalle fue la solicitud de Teresa Grajeda como votante y gente de voz en el consejo, la respuesta será dada en la siguiente reunión.

Atentamente 'Por la resistencia
y Dignidad Indígenas'

Makwilxochitl 

Documento 3: Carta de permiso de la Comunidad indígena de Ajijic para construir la zona ceremonial

COMUNIDAD DE AXIXIC, MPIO. DE CHAPALA, JALISCO

antes de 1741 E. V.

C. Colón No. 77 Tel. México

Ajijic, Jal., 8 de agosto de 1993.

INTEGRANTES DEL GRUPO CULTURAL

"AXIXIK TEMASKALPULI":

Por medio de este conducto hacemos de su conocimiento que se ratifica el permiso otorgado por el anterior Comisariado de Bienes Comunales (acta del 28 de febrero de este año) referente a la realización de trabajos y obras relacionados con el Centro Ceremonial de esta comunidad que los miembros de su agrupación llevan a cabo en el lugar denominado Cerro del Tempisque-Mesa de los Encinos.

Lo anterior con el fin de preservar los ancestrales valores culturales y espirituales de nuestras tradiciones indígenas.

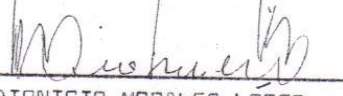
ATENTAMENTE

"AÑO INTERNACIONAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS"

COMISARIADO DE BIENES COMUNALES


JOSÉ MARTÍNEZ

PRESIDENTE


DIONICIO MORALES LOPEZ

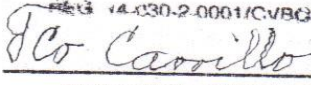
SECRETARIO

COMUNIDAD INDIGENA DE AJIJIC

MPIO DE CHAPALA JALISCO

COMISARIADO DE BIENES COMUNALES

REG. 14030-2-0001/CVBQ


FRANCISCO CARRILLO

FRANCISCO CARRILLO

Ajijic, Jal. a 14 de Septiembre de 1990.

ASUNTO: SOLICITUD PARA FORMAR UNA FILIAL
DEL KALPULLI KOAKALKO, A.C.

El que suscribe Sr. SALVADOR ROBLEDO CHACON, con el caracter de -
Presidente de la agrupación cultural denominada TEMAZKALPULLI, sita en
la población de Ajijic en el Edo. de Jalisco en la República Mexicana,
del KALPULLI KOAKALKO A.C. para formar una filial de éste, dandonos -
por enterados de lo siguiente:

a) El Kalpulli Koakalko A.C., es una asociación civil, sin fines-
preponderantemente lucrativos, dedicada al estudio de la cultura ance-
tral pre-americana, investigaciones antropológicas y/o arqueológicas y
comunicación social de pueblos indígenas, promoviendo el intercambio de
conocimientos e investigaciones con otras instituciones afines.

b) Que es del conocimiento de los solicitantes que las filiales -
al Kalpulli Koakalko A.C., actúan de forma autónoma, autárquica y son-
autosuficientes, actuando bajo su más estricta responsabilidad. Asi
mismo queda establecido que no pertenece a ningún partido político y -
que la militancia en cualquiera de estos, será el arbitrio de cada uno
de los integrantes.

c) Queda entendido que se establecerá una alianza e intercambio -
de conocimientos producto de la tradición e investigación entre el Te-
mazkalpulli Ajijic y el Kalpulli kokalko para unidos coadyuvar al for-
talecimiento cultural de nuestro pueblo.

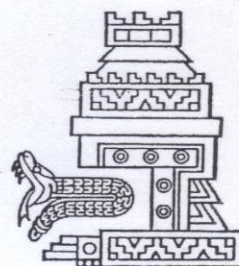
Esperando sea aceptada nuestra petición, nos repetimos de ustedes
sus más atentos y seguros servidores.

FRATERNALMENTE.

SR. SALVADOR ROBLEDO CHACON
PRESIDENTE DEL TEMAZKALPULLI

SECRETARIO

KALPULLI KOAKALKO, A. C.
CENTRO DE ESTUDIOS ANTROPOLOGICOS, ARQUEOLOGICOS
Y COMUNICACION SOCIAL DE PUEBLOS INDIGENAS
IDE NO. 27 C. P. 55700 tel. 8757724
COACALCO EDO DE MEXICO



ASUNTO: Aceptación del Grupo Cultural
TEMAZKALPULLI de Ajijic Jal.

C. Salvador Robledo Chacón
PRESIDENTE DEL GRUPO CULTURAL
TEMAZKALPULLI DE AJIJIC, JAL.

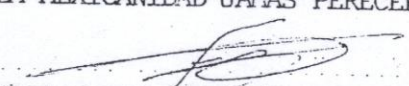
Estimado Señor:

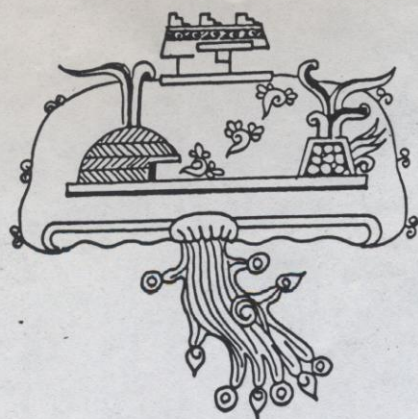
El pleno de la Directiva del Kalpulli Koakalko A.C., reunidos en nuestro domicilio social, acordó por unanimidad: aceptar su petición de afiliación a ésta Asociación Civil según su atento oficio de fecha 14 de Septiembre de 1990.

Enviamos a usted, copia del acta de protocolización y estatutos que rigen nuestra organización y grupos filiales; procederemos a la mayor brevedad posible el registro del Temazkalpulli como nueva filial de KAKOAK A.C. ante las autoridades correspondientes.

Se extiende la presente para los fines y efectos legales que a ustedes conyengan en Coacalco Estado de México a los treinta días del mes de Septiembre de mil novecientos noventa.

FRATERNALMENTE
IN MEXIKAYO YELIZTLI AIK IXPOLIVIZ
LA MEXICANIDAD JAMAS PERECERA.


FRANCISCO JIMENEZ S. TLAKAELEL
PRESIDENTE DE KAKOAK A.C.



AXIXIK TEMASKALPULLI

CENTRO DE ESTUDIOS DE CULTURA INDIGENA
AGRUPACION CULTURAL NO LUCRATIVA
(REG. EN TRAM.)

INDEPENDENCIA N. 55, AJIJIC, JALISCO C.P. 45920
MEXICO

Ajijic, Jal., Agosto 22 de 1993

REF.: ASAMBLEA EXTRAORDINARIA EN
QUE SE DECLARA ANULADA LA
AFILIACION CON KOAKAC.

Con la asistencia de la Mesa Directiva del AXIXIK TEMASKALPULLI en pleno, se declara abierta ésta Sesión Extraordinaria y válidos los Acuerdos que en ella se tomen.

CONSIDERANDO :

- Que desde la constitucion del "AXIXIK TEMASKALPULLI" Los principios que han regido a Nuestra Agrupación son la AUTONOMIA, La AUTARQUIA Y LA AUTOSUFICIENCIA .

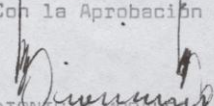
- Que la principal razon por la que el "AXIXIK TEMASKALPULLI" -- solicitó su afiliación al "KALPULLI KOAKALCO, A.C. " Era la similitud de criterios en cuanto al respeto mutuo de las propias formas de Organización.

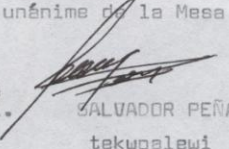
- Que las relaciones entre ambos Kalpullis se han apartado de -- las condiciones originales .

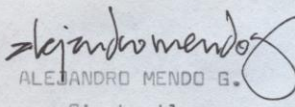
- ACUERDO :

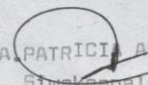
- Se declara anulada la afiliación del "AXIXIK TEMASKALPULLI" -- con el "KALPULLI KOAKALCO, A.C. " y en lo sucesivo se desconoce -- cualquier autoridad que dicho Kalpulli pretenda tener sobre el -- "AXIXIK TEMASKALPULLI "

Con la Aprobación unánime de la Mesa Directiva :


DIONICIO MORALES L.
Tekwtli


SALVADOR PEÑA L.
tekupalewi


ALEJANDRO MENDO G.
Siwakoatl


MA PATRICIA AGUIRRE S.
Siwakoalewi

LIC. RAUL ROBLES LOPEZ, SUBDIRECTOR DE RELACIONES PUBLICAS DEL C.E.N. DEL P.R.I.
SR. DOMINGO DIAZ PORTA, DIRECTOR DE M.A.I.S. MANCOMUNIDAD AMERICANA INDIGENA SOLAR
SRA. GUADALUPE JIMENEZ SANABRIA, CAPITANA GENERAL DE LA DANZA CONCHERA (NANITA)
"INSIGNIAS AZTECAS". LAS PERSONAS ANTES MENCIONADAS PRETENDEN APODERARSE DE LAS
JORNADAS DE PAZ Y DIGNIDAD 1992, DE LA MANERA MAS SUCIA E INDIGNA.
ESTE GRUPO DE PERSONAS ACTUA BAJO ACUERDO DE AURELIO DIAZ TEKPANKALLI, QUE SE
AUTONOMBRA PRESIDENTE DEL COMITE ORGANIZADOR.

18 El Nacional

Martes 8 de septiembre de 1992

JORNADAS DE PAZ Y DIGNIDAD 1992. A LOS PARTICIPANTES EN LA ORGANIZACION DE JORNADAS DE PAZ Y DIGNIDAD 1992, A LAS ETNIAS DE MEXICO, AMERICA Y EL MUNDO, A LAS INSTITUCIONES PUBLICAS Y PRIVADAS, A LA OPINION PUBLICA:

El Consejo Directivo del Calpulli Koakalko, A.C.



Reg. KKO-800221-446

Manifiesta:

Que durante el verano de 1989 el Prof. FRANCISCO JIMENES "TLAKAELEL", presidente de esta organización, así como los señores Aurelio Díaz y Alfonso Pérez, vecinos de la ciudad de Chicago, Illinois, EUA., iniciaron la organización de "Jornadas de Paz y Dignidad 1992". Dicho evento consistiría, fundamentalmente, en un carrera de relevos con la participación de indígenas y el pueblo en general que, con respeto irrestricto a las tradiciones pre-americanas, habría de partir simultáneamente de Anchorage, Alaska, por el norte y de la Patagonia, Argentina, por el sur, que culminaría el 12 de octubre con una gran manifestación de las culturas autóctonas frente al Templo Mayor de la Ciudad de México Tenochtitlán. Durante el trayecto se plantarían árboles, al mismo tiempo se realizarían ceremonias rituales autóctonas, actos cívicos, muestras de medicina tradicional, conferencias y otras actividades, donde se manifestaría la amplia gama de nuestra herencia cultural, como una forma de honrar la memoria de nuestros abuelos y como un reconocimiento a 500 años de resistencia de los pueblos indígenas, quienes pese a todo conservan sus raíces y tradiciones.

Sin embargo, el pasado 28 de agosto, a la entrada de la columna a nuestro país, proveniente de Alaska y que fue enriqueciéndose a su paso por Canadá y Estados Unidos, un grupo encabezado por el licenciado Raúl Robles, la señora Guadalupe Jiménez Sanabria y el venezolano Domingo Díaz Porta, tomaron como suya nuestra iniciativa y organización, respaldados por intereses económicos y partidistas en detrimento del sentir y el espíritu que dio origen a la iniciativa de las "Jornadas de Paz y Dignidad 1992".

Ahora se pretende que de organizadores pasemos a ser invitados, bajo la condición de entregar los últimos avances de nuestro proyecto.

Por lo anterior y en atención a la opinión pública, a nuestros delegados y a las organizaciones nacionales e internacionales afines al Calpulli Koakalko que nos han apoyado, y para no mezclar intereses ajenos a la filosofía de nuestros abuelos.

Informamos:

Que a partir de esta fecha deslindamos toda responsabilidad de nuestra parte en la organización y manejo que se dé a la carrera de relevos; pero no nos oponemos a la decisión personal o de grupos para participar en ella.

Sin embargo, reiteramos nuestra invitación a los hombres y mujeres de todos los colores, diferentes religiones, etnias, nacionalidades y grupos culturales a que el día 12 de octubre próximo a las 12:00 Hrs., (cuando el sol pase sobre el cenit de su localidad) organicen sus ceremonias, oraciones, meditación o actos cívicos o culturales, así como la siembra de "árboles de Paz y Dignidad", de tal forma que al conmemorarse los "500 años del Encuentro de Dos Mundos" éste se convierta no en una fiesta, sino en un acto de reflexión y solidaridad por los Derechos Humanos. Con ello hace acto de presencia, esencia y existencia el pensamiento ancestral de los abuelos en nuestra realidad actual.

México, D.F., a 7 de septiembre de 1992

IN MEXICAYOTL YELIZTLI AIX IXPOLIHUIZ

"La mexicanidad jamás reprecera".

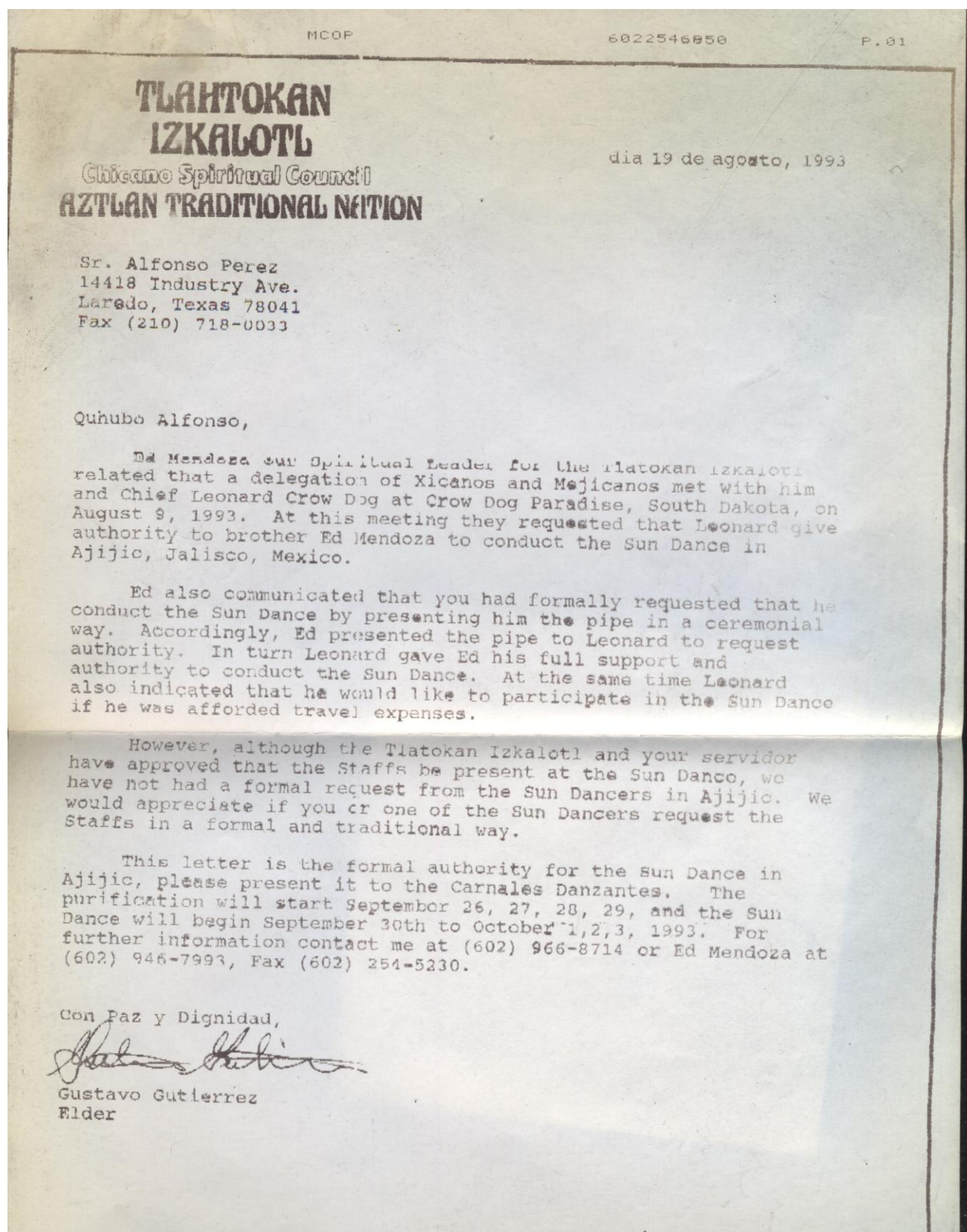
CONSEJO DEL CALPULLI KOAKALKO, A.C.

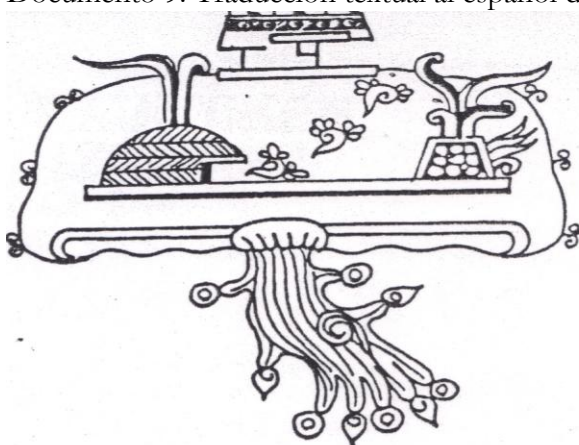
* Descendiente del pueblo Colhuia de Texcoco y portador del "Mensaje de Cuauhtémoc", heredero de la tradición mexicana; que durante 52 años ha trabajado en la investigación, rescate y divulgación de nuestra cultura indígena original; fundador y miembro del Consejo del Movimiento Confederado Restaurador de Anáhuak; fundador y Delegado por el Distrito Federal del Partido de la Mexicanidad; Conferencista Sobre la Cultura Ancestral en más de 50 universidades en América y Europa; presidente del Consejo pro-Fuego Nuevo; dirigente del Grupo que encendió el Fuego Nuevo, en el año de 1975, en la Montaña de la Serpiente, en el municipio de Concalco, Estado de México (ceremonia que se celebra cada 52 años); fundador del Calpulli Koakalko, A.C. (Centro de Estudios Antropológicos, Etnológicos y Comunicación Social de Pueblos Indígenas, A.C.); fundador del Calpulli y grupos culturales autóctonos en Canadá, Estados Unidos y Europa; miembro del Consejo Indígena de Tratados Internacionales en la ONU; miembro activo del Consejo Sagrado de Ancianos Indígenas de México; miembro activo de varios consejos indígenas del continente, entre otros cargos y reconocimientos.

Responsable de la publicación:

LIC. RUBEN LOZANO ZAPATA

Director de Relaciones Internacionales





AXIXIK TEMASKALPULLI

CENTRO DE ESTUDIOS DE CULTURA INDIGENA
AGRUPACION CULTURAL NO LUCRATIVA
(REG. EN TRAM.)

INDEPENDENCIA N. 55, AJIJIC, JALISCO C.P. 459
MEXICO

REF. TRADUCCION TEXTUAL DE LA CARTA EN
QUE SE AUTORIZA LA DANZA DEL SOL-
EN AJIJIC JALISCO 1993 .

19 de Agosto de 1993 .

SR. ALFONSO PEREZ
LAREDO TEXAS .

Quihubo alfonso :

Nuestro guía Espiritual del Tlahtokan Izkalotl, Ed Mendoza , me comenta que el día 09 de Agosto de 1993 , una delegación de -- Chicanos y Mexicanos se reunieron con él y con el Jefe Leonard "Crow Dog" en el "Paraíso de Crow Dog " en Dakota del Sur. En ésta reunión ellos se licitaron que el Jefe Leonard diera autorización al hermano Ed Mendoza - para dirigir la Danza Del Sol en Ajijic, Jalisco México .

También me comunicó Ed, que tú habías solocitado formal - mente que él dirigiera la Danza Del Sol preséntándole de manera tradicio - nel La Pipa . En los mismos términos Ed presentó la Pipa al Jefe Leonard para solicitar su aprobación . A su vez el Jefe Leonard dió a Ed su com - pleto respaldo y autorización , para que dirija La Danza Del Sol. Al mis - mo tiempo el Jefe Leonard le hizo saber que le gustaría participar en la Danza Del Sol si se le pagaran sus gastos de viaje .

De cualquier manera aunque el Tlahtokan Izkalotl y tu -- servidor hemos aprobado que los Bastones estén presentes en La Danza Del Sol, no hemos recibido una solicitud formal para ello de parte de Los - Danzantes Del Sol de Ajijic . Agradeceríamos que tu ó uno de los Danzan - tes Del Sol solicitaran de manera tradicional y formal la presencia de - Los Bastones .

Esta carta es la autorización formal para la realización - de La Danza Del Sol en Ajijic, por favor hazle llegar a los carnales Dan - zantes . La purificación comenzará los días 26,27,28 y 29 de Septiembre - mientras que la Danza tomará los días 30 de Septiembre, 01,02y 03 de -- Octubre de 1993 . Para mayor información contáctame .

"CON PAZ Y DIGNIDAD "

GUSTAVO GUTIERREZ .
ANCIANO .

A LOS DANZANTES DEL SOL DEL CÍRCULO DE MILPA ALTA

Alejandro Mendo Gutiérrez "Tenopal", junio de 2010



Soy como un cacto que ha crecido en una montaña con poca tierra pero con mucho sol y algo de agua que han permitido el brote de algunas raíces, de una, de dos pencas y un fruto cada temporada.

Estimadas hermanas, distinguidos hermanos:

En México los denominados nuevos movimientos religiosos han registrado en las últimas décadas un auge sin precedentes debido a condiciones socioculturales que propician la afiliación masiva de individuos de diverso perfil a la práctica de creencias devocionales exóticas, al ejercicio de disciplinas espiritualistas y al aprendizaje de doctrinas esotéricas. Desafortunadamente nuestro Movimiento Restaurador de la Cultura de Anáhuac –más apropiadamente *Mexicáyotl*– ha sido incluido por sociólogos, antropólogos y otros estudiosos dentro de estas tendencias novedosas que llaman la atención de académicos, de funcionarios gubernamentales y de líderes religiosos de los credos más difundidos. Así, la *Mexicáyotl* está siendo vista hoy como un componente más de la nebulosa de nuevos movimientos religiosos que se ofrecen abiertamente a la población de un país fundamentalmente monoreligioso. La *Mexicáyotl* se encuentra pues bajo cuestionamiento ya que se le concibe como una adscripción religiosa que congrega a personas interesadas en practicar los antiguos cultos mágico-religiosos del México prehispánico y no como una estrategia social de recuperación identitaria de largo alcance.

Como es conocido, la *Mexicáyotl* es una forma de vida original que se constituye de un cuerpo de conocimientos asociados a la cosmovisión de los pueblos autóctonos del territorio nacional y de un repertorio de prácticas provenientes de la vida cotidiana de las comunidades indígenas y campesinas que en conjunto permiten a sus practicantes concebirse como personas integradas intencionalmente a la ancestral matriz cultural de la Mesoamérica indígena. La *Mexicáyotl* es, entonces, una opción existencial válida que, como proyecto de desarrollo humano, se enriquece de las antiguas aportaciones filosóficas, de las sorprendentes intelecciones científicas, de las exquisitas expresiones artísticas y de los trascendentes contenidos espirituales de la

cultura madre tolteca. Son muchos los reconocidos maestros y mentores que hace decenios han impartido sus enseñanzas a individuos y colectivos desde milpas, aulas y espacios culturales hasta dar forma a lo que hoy en día reconocemos como *Mexicáyotl*. Es cierto también que la *Mexicáyotl* adopta distintos formatos dependiendo del linaje o *mecate* del que provienen sus enseñanzas pero, no obstante, todas las expresiones de *Mexicáyotl* contendrán al menos los siguientes elementos: i) Énfasis en el uso de la lengua náhuatl como idioma preferencial; ii) Conocimiento a fondo de la historia, la filosofía y los logros culturales de nuestros pueblos contenidos en las narraciones orales, los documentos pictográficos o en las piezas escultóricas; iii) Cultivo pleno de la música, el canto y la danza tradicionales, así como de otras disciplinas artísticas; y iv) Empleo de los recursos tecnocientíficos disponibles en la solución de los problemas de la vida cotidiana (en la salud, para la producción de alimentos, respecto del aprovechamiento responsable del medio natural, entre otros).

En la difusión contemporánea de la *Mexicáyotl* han ocurrido eventos que se han constituido en momentos clave para la evolución que actualmente muestra nuestro movimiento de recuperación cultural. Uno de ellos es la adopción de las formas dancísticas de la llamada "danza conchera o azteca" como lenguaje coreográfico elemental. Efectivamente, de las agrupaciones populares de danza religiosa urbana o rural hemos obtenido un formidable medio de expresión colectiva que, liberado de sus contenidos católicos, ha permitido proyectar a la *Mexicáyotl* y su "danza guerrera" con toda su fuerza artístico-cultural. En este sentido, es necesario seguir eliminando todo rastro de catolicidad (alabanzas, por ejemplo), militarismo (cargos y puestos como los "generales" o "capitanes") o modernidad (telas metálicas, espejitos, etc.) de nuestras celebraciones periódicas para imbuir de mayor originalidad a nuestros grupos de danza tradicional.

Otro de los eventos clave que ha experimentado la *Mexicáyotl* en los últimos tiempos es la introducción de la influencia indígena norteamericana. En los años recientes al interior de nuestro movimiento restaurador se ha detectado el surgimiento de un importante número de grupos que practican la conocida Danza del Sol, ceremonia sagrada para diferentes comunidades indígenas de los Estados Unidos de América, que fuera implantada en nuestro país por el maestro Francisco Jiménez Sánchez "Tlakaelel" desde los años ochenta del siglo pasado. Sin entrar en detalles acerca de las circunstancias como se importó en México este ceremonial es indudable que desde entonces la *Mexicáyotl* ha visto revolucionado el repertorio de rituales y formas ceremoniales de que disponía hasta entonces. La Danza del Sol y otras ceremonias que le son complementarias -como la purificación con vapor (inipi o temascal), el lamento nocturno (hanblécheya o búsqueda de visión) o el rezo con la pipa sagrada (chanunpa)- son ahora quizá los más importantes recursos de espiritualidad al alcance de los comprometidos con el camino del conocimiento

ancestral pero, al mismo tiempo, son la fuente de significativas dudas y confusiones que cuestionan lo hasta ahora ganado.

En el contexto de quienes trabajan por la *Mexicáyotl* son repetidas las quejas acerca de individuos que hacen uso indebido de los conocimientos aprendidos. Esto se debe a que en nuestro movimiento restaurador no contamos con una estructura institucional que regule y sancione los asuntos internos, y se agrava desde que casi todos somos individuos de extracción urbana biológicamente amestizados sin mayor marco de operación que nuestro propio albedrío. Las repetidas quejas y críticas hacia tipos "mexicas lakotizados" que sin orden ni concierto encabezan rituales y dirigen ceremonias sin autorización es prueba de ello y debe llamarnos la atención hacia un delicado problema. A continuación expongo mi personal punto de vista sobre este tema a solicitud de mi compañero Gilberto Pérez Fragoso "Itzcuáhtli" del Calpulli Cuitláhuac en la Ciudad de México.

Muchos conocen pero quizá deba repetirse una vez más que desde el año de 1991 se abrió un centro ceremonial en las montañas del lago de Chapala para alojar la Danza del Sol que el Kalpuli Koakalko organizaba antes en el Cerro del Chivo, el sitio cercano a Chalma, Estado México, que Don Faustino Pérez facilitaba anteriormente al maestro Tlakaheel para este fin. El Axixik Temaskalpuli desde entonces ha conservado encendido ese fuego sagrado y cada verano lleva a cabo la Danza del Sol en los terrenos cerriles de la Comunidad Indígena de Ajijic con autorización de los comuneros locales, de las autoridades municipales e, incluso, con el beneplácito del famoso Leonard Crow Dog y de nuestro benefactor Richard Moves Camp. En el transcurso de casi veinte años ha tenido lugar un singular proceso de aprendizaje para muchas personas que se han acercado al círculo solar de danzantes, entre ellas los propios encargados de la Danza del Sol de Ajijic. En este devenir han ocurrido transformaciones muy notables en cuestiones diversas que han afectado el bagaje que disponemos sobre temas particulares como el perfil de quienes pueden participar de esta ceremonia, la ruta de evolución de los involucrados, las facultades y atributos de quienes se desarrollan en este contexto, los requisitos y condiciones que deben cumplirse para otros rituales, etcétera.

Empezaré por apuntar que las respuestas a estas cuestiones solo pueden atribuirse a mí persona y no son el punto de vista oficial del Consejo del Axixik Temaskalpuli y que, por tanto, tiene esa única validez sin ser normativas para nadie más. Dentro de nuestro kalpuli:

- Asumimos que la Danza del Sol (Wi wang wachipi o in Tonátiu inejtotílis) es una ceremonia indígena de origen norteamericano que algunos oglala lakota de la Reservación de Pine Ridge (familias Moves Camp y Underbaggage de Wamblee, Dakota del Sur) nos han permitido aprender para comunicarnos a su manera con los espíritus sobrenaturales y con las entidades naturales que permiten la

vida. Por tanto hemos decidido seguir lo más apegadamente posible los formatos protocolarios y las fórmulas funcionales de esa tradición concreta, que difiere de otras practicadas en diversas localidades norteamericanas o mexicanas, de ahí que en nuestra ceremonia se utilicen físicamente grandes banderas, pequeños envoltorios de tabaco, diminutas figuras humanas y animales, así como una ramada circular con referencias geográficas particulares. Igualmente, en el transcurso del ritual se organizan tiempos y movimientos para cada momento del día o actividades específicas antes o durante la ceremonia.

- **¿Quién puede entrar a danzar?** La participación de personas interesadas en ingresar a la Danza del Sol como danzantes está condicionada a que el prospecto demuestre ser una persona comprometida seriamente con la *Mexicáyotl*, esto es, haberse despojado definitivamente de cultos religiosos previos, contar con el respaldo explícito de una comunidad indígena o de algún grupo de estudio de la cultura ancestral mesoamericana, probar su espíritu de servicio hacia la colectividad realizando actividades utilitarias en su lugar de origen o en los terrenos y tareas del calpuli, garantizar la proyección de su compromiso hacia la Danza del Sol por lo menos los cuatro años iniciales o más allá, superar los factores personales que entorpecen el desempeño individual venciendo adicciones destructivas o modelando actitudes constructivas, y, sobre todo, asumir un papel receptivo y disciplinado hacia las instrucciones específicas y disposiciones generales que se indiquen durante el ceremonial. Podrán hacer la Danza del Sol las mujeres y hombres mayores de edad que tienen la firme convicción de participar conscientemente en una ceremonia sagrada indígena que tiene como fin último contactar al Gran Espíritu para agradecer por la vida de todo lo que existe.
- **¿Quién puede dirigir temascales?** El cumplimiento puntual de lo anterior se hace evidente con el desarrollo humano del danzante quien gradualmente afinará su persona cualificándose como un sujeto de excelencia útil socialmente para su comunidad. Aquellos compañeros que evidencian avances en su formación como danzantes del Sol sobresalen por tratarse de individuos que privilegian el dar por encima del recibir, por tratarse de personas que construyen entornos positivos en vez de destruir los esfuerzos y las iniciativas de otros, por tratarse de sujetos accesibles, serviciales, dinámicos y comprometidos con los valores inherentes a la *Mexicáyotl*. Personas así demuestran a lo largo de los años y en la práctica que pueden irse encargando de orientar a otros compañeros en contextos diferentes como los temascales mensuales o la celebración de veintenas y homenajes, de tal manera que podrán asumir nuevos roles de mayor responsabilidad como, por ejemplo, dirigir un temascal. Pueden dirigir

temascales espirituales en nuestra Danza del Sol quienes han sido requeridos explícitamente para ello en nuestro círculo ceremonial. Hablamos de danzantes solares que no solo acumulan al menos cuatro años como danzantes destacados sino, además, que poseen auto-control, madurez y capacidad para aconsejar constructivamente a otros que puedan requerir orientación. Este tipo de danzantes demuestran cotidianamente que han comprendido el sentido más profundo de la ceremonia: agradecer las bendiciones recibidas y comprometerse con la defensa de la vida. Un dirigente de temascal será aquel danzante que no somete a otros a resistir duras pruebas físicas (más calor dentro del inipi, más aguante a rayo del sol, o gritos más fuertes) sino quien consigue que el Gran Espíritu se manifieste ante todos dentro del recinto para sudar. Estos dirigentes, por supuesto son custodios de una pipa sagrada que han recibido gratuitamente de otro danzante del Sol y hablan naturalmente con el fuego, con el agua, con las piedras y con la medicina del copal o la salvia o el cedro. No son personas que cobran por estos servicios ni son tipos que se sirven de su posición para abusar.

- **¿Quién merece una pipa?** Todas las personas aceptadas para ingresar como danzantes del Sol deberían participar en la ceremonia con una pipa sagrada desde el inicio. Lo ideal sería que algún compañero o calpuli preste una pipa a ese danzante novato y que, dependiendo de su buen comportamiento, al final de su cuarto año reciba en custodia definitiva esa pipa bajo su responsabilidad y cuidado. Es deseable que cada danzante construya su propia pipa (de piedra, de cerámica, de madera...) aunque no siempre es posible; lo que es inaceptable es comprar una. No debe dejarse de repetir que todo portador de pipa la tiene solamente en custodia y no es dueño del instrumento, por tanto, será sujeto de amonestación si comete actos inapropiados a su condición.
- **¿Quién puede dirigir una Danza del Sol?** Pueden dirigir una ceremonia de este tipo los danzantes del Sol más veteranos (ocho, doce, veinte años) que han sido adiestrados gradualmente por los responsables del círculo en las delicadas tareas y responsabilidades que esto conlleva. Entre las habilidades que se habrán transmitido en nuestra Danza del Sol están: la correcta selección de árboles apropiados para el poste central, el conocimiento de los cantos correspondientes a cada momento de la ceremonia, las diferentes formas de cortar de piel, la capacidad de elevar la palabra al Gran Espíritu, la previsión de todos los requisitos materiales necesarios para el ritual, la determinación de la fecha exacta del ritual, etcétera. En nuestro círculo solo han sido elegidos para esta tarea Gilberto Pérez "Itzcuáuhli", Pedro Gálvez Martínez "Ce Cóyotl", Juan José Godoy Villareal "Amímitl" y Nicolás Zarzoza Chávez "Acatopíl-li".

- **¿Quién es considerado guía?** En nuestra Danza del Sol entendemos que cada danzante es guía natural de su propio destino y que tendrá capacidad de orientar a otros en temas relacionados con la Danza del Sol cuando haya vivido un número de años en este medio, por ejemplo más de cuatro, y cuando los demás valoren su opinión por ser su palabra justa, atinada, oportuna e informada. En nuestro círculo ceremonial se ha ido posicionando a diversos danzantes al frente de algunas responsabilidades específicas –como colocar banderas o encabezar filas o amarrar “arneses”– pero esto no significa que se les considere guías de la Danza del Sol sino que simplemente han desempeñado tareas de especial cuidado. En general, los integrantes de la “primera fila” de la Danza del Sol serán considerados veteranos y conocedores de la Danza del sol, mas no necesariamente serán “guías” en el estricto sentido que es un maestro o tutor. Un danzante del Sol veterano y experimentado solo hablará de la Danza del Sol si hay de por medio una solicitud formal (con tabaco) y cuando se encuentre en el sitio y momento apropiado, por ejemplo alrededor de un fuego o en un paraje silvestre y apartado.
- **¿Quién entrega las plumas, el silbato y el atuendo?** Cada aspirante a hacer la Danza del Sol debe conseguir por sí mismo los implementos que requiere. Su atuendo deberá confeccionarlo él pero las plumas de águila o halcón y el silbato de hueso de ala deberá buscar recibirlos gratuitamente de algún danzante conocido o familiar. Nunca deberá comprar estos elementos, en último caso tendrá que cazar ceremonialmente el ave. Cuando sea imposible hacerse de esto podrá sustituir con algún silbato de carrizo o cerámica pero el danzante debe estar consciente de la alta cualidad que representan los elementos originales. El danzante del Sol sabe que siempre debe solicitar las cosas presentando una ofrenda de tabaco y copal (no un diminuto envoltorio sino un paquete respetable, por ejemplo, una bolsa de tabaco para fumar de 250 gramos o una bolsa de medio kilo del mejor copal).
- **¿Cuándo hacer la búsqueda de visión?** Entendemos que el “Lamento nocturno” (hanblécheya o yowalchokitsatsilístli) es una ceremonia muy especial en sí misma orientada particularmente a que una persona necesitada de un contacto cercano con los entes que residen en la naturaleza encuentre respuestas profundas a sus interrogantes, por tanto, no debería exigirse previamente como requisito para ingresar a la Danza del Sol toda vez que se trata de una ceremonia separada. Sin embargo, no es negativo que se emprenda esta ceremonia previo a la danza, no obstante, resulta demasiado pesado para un prospecto hacer la hanblécheya y posteriormente la danza. Quien saca más provecho de un “Lamento nocturno” es una persona ya encaminada en el sendero rojo que posee las técnicas para conmover a los espíritus y lograr su

piedad, dudamos que un novato pueda hacer esto, de otra manera, es una pérdida de tiempo y un desgaste mayor.

Es cierto que en la existencia de la Danza del Sol de Ajijic se han adoptado diferentes criterios que hoy no son los mismos del principio. Esto se debe, precisamente, a que en nuestro círculo hemos tenido la enorme suerte de acceder de primera mano a las lecciones de generosos maestros. Muchas veces antes señalamos cómo aprendimos a sustituir corrales y listones de colores por varitas con tamalitos de tabaco, también representó una batalla hacer danzar a todos con las pipas en posición "activa" durante la danza en vez de dejarlas reposando en el descanso, igualmente fue difícil cancelar los temascales diarios en los cuatro días de danza para tenerlos solamente durante la purificación previa. Existen más ejemplos que atestiguan cómo hemos logrado evolucionar nuestra ceremonia, no obstante, insistimos en subrayar que no es la única forma sino una más de tantas. Corresponde a cada interesado abrir sus espacios propios de aprendizaje con las fuentes directas.

ANEXO II

IMÁGENES COMPILADAS EN EL PROCESO DE INVESTIGACIÓN



1.- Rueda de medicina lakota (tomada de www.mind-surf.net)



2.- Árbol de la Danza del Sol (2009)



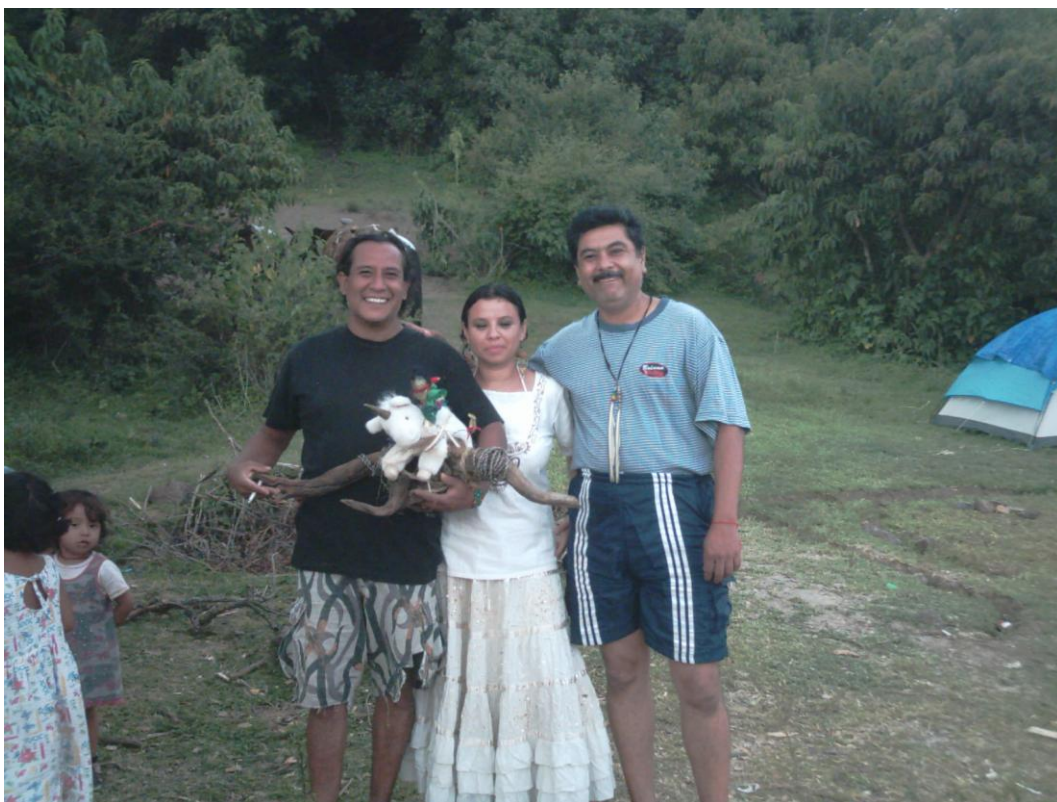
3.- Tenopal y Malinalkuikatl después de la Danza del Sol de 2009



4.- El anciano Tlakaheel en su casa de San Martín de las Pirámides (diciembre de 2009)



5.- Baño de vapor ceremonial (temascal) en Ajijic



6.- Pingüino Sagrado, su pareja y un amigo después de la Danza del Sol de 2009



7.- Algunos danzantes del sol, construyendo la cabaña de los objetos ceremoniales

BIBLIOGRAFÍA

- ARGYRIADIS, Kali, De la Torre, Renée, Gutiérrez Zúñiga, Cristina, Aguilar Ros, Alejandra. *Raíces en movimiento*, IRD/CIESAS/El Colegio de Jalisco/Université Paris X—Nanterre, Guadalajara. 2008.
- ALCE NEGRO, Brown J.E. *La pipa sagrada. Los siete ritos secretos de los indios sioux*. Mariguano ediciones, Madrid. 1993.
- BERGER, Peter *El dosel sagrado Para una teoría sociológica de la religión*. Kairós, Barcelona. 1999.
- CHAMPION, Françoise. “La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psychoreligieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains”. F. Champion y D. Hervieu-Lèger (ed.). *De l’émotion en religion*. Paris, Centurión. 1990.
- DE LA PEÑA, Francisco. “Milenarismo, nativismo y neotradicionalismo en el México actual”, en: *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, octubre 2001, año 3, n. 3, pp. 95-113.
- DE LA PEÑA, Francisco. *Los hijos del sexto sol. Un estudio etnopsicoanalítico del movimiento de la mexicanidad*. INAH, México. 2002.
- DE LA TORRE, Renée. Transnacionalización y relocalización de las religiones indo y afro americanas, proyecto presentado a CONACYT (mimeo). 2007.
- DE LA TORRE, Renée. *Tensiones entre el esencialismo azteca y el universalismo New Age a partir del estudio de las danzas “conchero—aztecas”* en Revista Trace, num. 54, México, diciembre 2008, CEMCA, pp. 61-76.
- DE LA TORRE, Renée. *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*. (En prensa). CIESAS: México. 2010.
- DÍAZ CRUZ, Rodrigo. “Experiencias de la identidad”, en: *Revista internacional de filosofía política*, N° 2, Madrid, 1993, pp.63-74.
- DURKHEIM, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Colofón, México. 2007.
- ELIADE, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Editorial Labor, 9na edición, Barcelona. 1994.
- FERNÁNDEZ Gatica, Andrés. *Una veintena de años en la danza del sol*, Asociación Anahuacayotl de Tlaxcalancingo A.C., Tlaxcalancingo, Puebla. 2000.
- GALINIER, Jacques y Antoniette Molinié. *Les néo-indiens. Une religion du IIIe millénaire*. Odile Jacob, Paris. 2006.
- GARCÍA Medina, Jesús. *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 de México. Universidad de Guadalajara. 2010.
- GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona. 1987.

- GIMÉNEZ, Gilberto. “Materiales para una teoría de las identidades sociales” en: *Frontera norte*, publicación semestral de El Colegio de la Frontera Norte, vol. 9, num, 18, julio-diciembre de 1997, pp. 9-28.
- GIMÉNEZ, Gilberto. *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, CONACULTA, México, 2007.
- GONZÁLEZ Torres, Yólotl. *Danza tu palabra. La danza de los concheros*. Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones, A.C./ INAH/ Plaza y Valdés, México. 2005
- GUTIÉRREZ Zúñiga, Cristina. *Nuevos movimientos religiosos*. El colegio de Jalisco, Zapopan. 1996.
- HANNERZ, Ulf. “Cosmopolitas y locales en la cultura global”, en: *Revista alteridades*, año 2, núm. 3, UAM– Iztapalapa, 1992, pp. 94 -115.
- HERVIEU-LÈGER, Danièle. *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. Ediciones del Helénico, México. 2004.
- JIMÉNEZ, Francisco (Tlakaélel), Isabel Luengas, Gertrudis Zenzen, Patricia Heuzé. *Nabui Mitl (Las cuatro flechas)*. UAM-Xochimilco, México. 1992.
- LAME DEER, Archie Fire. *Inípi, el canto de la tierra*. Editorial Sirio, Málaga, 1990.
- LAME DEER, John Fire. *Buscador de visiones*. Washington square press, New York, 1972. (Traducción de Alejandro Mendo, en prensa para su publicación, Axixik Temaskalpuli, Ajijic, México, 1993)
- MAESTAS, Enrique. *Danza Azteca en Aztlán. The discussion of Danza azteca in the united states*. Tesis por el departamento de antropología de la Universidad de Colorado. E.U. (S/F)
- MAGNANI, José Guillermo. “O circuito neo-esotérico na cidade de São Paulo. En Carozzi, María Julia (Org.), *A nova era no mercosul*. Editora Vozes, Petrópolis, 1999.
- MARDONES, José María. *Para comprender las nuevas formas de religión*. Editorial Verbo Divino, Navarra España, 1994
- MEAD, Margaret. *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*. Gedisa, España. 2002 (cuarta edición).
- MEAD, George H. *La mente, el yo y la sociedad*. Resumen e interpretación de la obra Mind self and society (Realizado por Leonard Broom y Philip Selznich), Chicago, University of Chicago press, 1971.
- MENDOZA, Miguel Ángel (KUAUHKOATL). *Los mexicas hoy*. Ed. Nekutik, México. 2007.
- MC LUHAN, T. C. (compiladora). *Toca la tierra. Un autorretrato de la vida indígena*. (traducción de Alejandro Mendo). Axixik Temaskalpuli, Ajijic, México, 2008.

—ODENA GÜEMES, Lina. *Movimiento Confederado Restaurador de la Cultura de Anáhuac*. CIESAS, Cuadernos de la Casa Chata, México, 1984.

—TURNER, Ralph. “La concepción de sí mismo en la interacción social”, en: *The self in Social Interaction*. C. Gordon y K. Gergen (eds.) New York, Wiley & Sons, 1968, pp.11– 52

—TURNER, Victor. *La selva de los símbolos*. Siglo XXI, Madrid, 1980

—TURNER, Victor. *El proceso ritual*. Taurus, España, 1988

Ponencias

—GALINIER, Jacques. “*Malestar en el culturalismo. La transnacionalización de mesoamérica como capital simbólico*”. Conferencia presentada en la tercera reunión anual del proyecto IDYMOV realizado del 8-12 de noviembre de 2005 en la ciudad de Xalapa, México.

—MENDO, Alejandro. “*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 de 2008.

Otras referencias

Entrevistas

- Entrevista con Akowatl el 1ro de octubre de 2009, Guadalajara, Jalisco
- Entrevista con Arturo Meza Gutiérrez, 2 de noviembre de 2009, Tlaquepaque, Jalisco.
- Entrevista con Itzkauhtli el 26 de diciembre de 2009, México, D.F.
- Entrevista con Iztakpapalotl el 28 de enero de 2010, Guadalajara, Jalisco
- Entrevista con Kuauhtli Tekwani el 9 de diciembre de 2009, Ajijic, Jalisco
- Entrevista con Luis Dálmata el 21 de noviembre de 2009, Guadalajara; Jalisco
- Entrevista con Malinalkuikatl el 8 de febrero de 2010, Guadalajara, Jalisco
- Entrevista con Pingüino Sagrado el 28 de noviembre de 2009, Guadalajara, Jalisco
- Entrevista con Tenopal el 8 de octubre de 2009, Guadalajara, Jalisco
- Entrevista con Tlakaheel el 22 de noviembre de 2009, Zapopan, Jalisco
- Entrevista con Tlakaheel el 25 de diciembre de 2009, San Martín de las Pirámides, estado de México
- Entrevista con Yei Tochli, diciembre de 2009, vía electrónica.

Charlas informales

- Charla informal con Dionisio Morales, el sábado 11 de Julio de 2009, en Ajijic, Jalisco
- Charla informal con Patricia Aguirre, 29 de enero de 2010, Guadalajara, Jalisco
- Charla informal con Patricia Aguirre y Alejandro Mendo, 19 de abril de 2010
- Comentarios de Alejandro Mendo vía electrónica con Aldo Arias, 21 de septiembre de 2010

Periódicos

- *“Jornadas de paz y dignidad 1992”*. Carta del calpulli Koakalko a los participantes en la organización de Jornadas de Paz y Dignidad. *El nacional*, Martes 8 de septiembre de 1992