

Departamento de Antropología Cultural y
Historia de América y África
Facultad de Geografía e Historia
Universidad de Barcelona

**APROXIMACIÓN ETNOGRÁFICA A UN
CULTO NEOCHAMÁNICO
EN CONTEXTOS URBANOS.
ESTUDIO SOBRE EL MOVIMIENTO
“CAMINO ROJO” EN ESPAÑA**

Pollyana Mendonça

Barcelona, junio de 2006

Departamento de Antropología Cultural y
Historia de América y África
Facultad de Geografía e Historia
Universidad de Barcelona

**APROXIMACIÓN ETNOGRÁFICA A UN
CULTO NEOCHAMÁNICO
EN CONTEXTOS URBANOS.
ESTUDIO SOBRE EL MOVIMIENTO
“CAMINO ROJO” EN ESPAÑA**

Trabajo de recerca de segundo año presentado en el
Programa de Doctorado en Antropología Social y Cultural
2004-2006

Pollyana Mendonça

Orientador: Prof. Dr. Manuel Delgado

Barcelona, junio de 2006

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

**APROXIMACIÓN ETNOGRÁFICA A UN
CULTO NEOCHAMÁNICO
EN CONTEXTOS URBANOS.
ESTUDIO SOBRE EL MOVIMIENTO
“CAMINO ROJO” EN ESPAÑA**

Dissertação revalidada pelo
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Universidade de Brasília, como parte dos
requisitos para obtenção do título de Mestre
em Antropologia Social.

Pollyana Mendonça

Orientador: Prof. Dr. Manuel Delgado

Brasília, dezembro de 2007

ÍNDICE TEMÁTICO

1) Introducción.....	01
2) Marco teórico y analítico:	
2.1 - El estudio de los Nuevos Movimientos Religiosos.....	08
2.2 - La Nueva Era.....	17
2.3 - El chamanismo y sus continuidades.....	26
2.4 - El neochamanismo.....	32
3) Informe etnográfico. Presentación: el primer contacto.....	38
4) El Camino Rojo:	
4.1 - La influencia lakota.....	40
4.2 - El trabajador cultural.....	41
4.3 - Camino Rojo en España.....	45
5) Descripción técnica:	
5.1 – Temazcal.....	48
5.2 - Ceremonia de medicina.....	52
6) Tipiwakan: encuentros.....	61
7) Empordà: el círculo de sanación.....	71
8) Navarra: cuestiones de género.....	76
9) Encantada: sobre el poder.....	87
10) Enteos: la Alianza.....	96
11) Vías de legalidad: Fundación Cultural Fuego Sagrado de Itzachilatlan en España.....	102
12) Conclusión.....	108
13) Bibliografía.....	120
14) Apéndice.....	125

“Lo que nos mostráis en primer lugar, ¡Oh, viajes!, es nuestra inmundicia arrojada al rostro de la humanidad.” (Lévi-Strauss, 1992: 42)

1) **Introducción**

El presente trabajo nace del deseo personal y académico por investigar manifestaciones rituales que interrelacionen la sanación, el trance y la creencia mágico-religiosa.

Partiendo de esa intención primera, he realizado un acercamiento antropológico con la intención de aclarar en qué consiste el movimiento neochamánico Camino Rojo en Cataluña, específicamente, y en España en un marco más general. De hecho este trabajo consiste esencialmente en un informe etnográfico, puesto que mi principal objetivo ha sido brindar una intensa y extensa descripción del objeto de estudio elegido. Para tal fin, la alteridad que se manifiesta en mi condición de extranjera, bien en el espacio (donde y quienes realizan los rituales), como también en el tiempo (los orígenes y transmutaciones de estos rituales), fue piedra angular en todas las fases de realización de esta investigación, al permitir y suscitar – acaso con naturalidad – planteamientos, facilidades y dificultades, que aparecen explicitados en las páginas que siguen.

Aproximarme del grupo de seguidores del Camino Rojo significó en una primera instancia participar de los encuentros y rituales por ellos promovidos. El grupo con que trabajé, antes de la identificación con cualquier doctrina, está organizado alrededor de una persona que, como veremos, puede ser identificada como un “hombre medicina” (por las relaciones basadas en técnicas para la sanación), como un “líder espiritual” (por su posición carismática), en fin, como lo que podríamos llamar un “chamán urbano”. Las relaciones establecidas con este chamán urbano, con las personas que le rodean y con las prácticas realizadas por ellas fueron entonces fuente básica de toda la información compilada. La esencia que une el colectivo en cuestión es particularmente difícil de ser conceptuada o enmarcada en prototipos. No obstante, desde la visión emic, se trata de una “vía espiritual” proveniente de un saber tradicional amerindio, abierta a quienes la quieran conocer, empero sin la presencia de proselitismo, sin pre-requisitos, sin dogmas, sin rigor. Son europeos en su mayoría, residentes en territorio español, que encuentran en una cosmovisión importada y traducida, y

principalmente en sus correspondientes rituales –que implican el uso de plantas psicoactivas y lo que suele presentarse como “estados alterados de conciencia”– las bases para el desarrollo de su identidad religiosa, o, por emplear un término que ellos preferirían sin duda, “espiritual”.

Tales características justifican la necesidad de construir un marco teórico que empiece por exponer las relaciones entre la anomia y la consecuente búsqueda de sentido en las sociedades urbanas contemporáneas, y los respectivos estudios sobre de los nuevos movimientos religiosos. Se hace pertinente dialogar con las ideas weberianas acerca del desencantamiento del mundo y con los debates que a partir de ahí se fructifican. Partiendo de un supuesto – el de que por doquier encontramos las evidencias de diferentes procesos de “resacralización” –, se hace oportuno un breve recorrido a través de las primeras influencias europeas sobre el movimiento que se estableció más tarde con la denominación Nueva Era y que influye en toda las circunstancias del objeto de estudio. Por ultimo y más específicamente interesa realizar una contextualización histórica al estudio del chamanismo, y a sus posibles nuevas formas, expresiones y concepciones, es decir, relecturas bautizadas como “chamanismo urbano” o “neochamanismo”.

Trabajar con dichas mutaciones contemporáneas de lo que representa el chamanismo en general responde a un interés que surgió muy prematuramente y se justifica en mi propio bagaje cultural. Vengo del interior de Brasil: una recóndita ciudad provinciana (no llega a 700 mil habitantes) llamada Uberlândia. Crecí en una familia de escasos recursos económicos y muchas referencias al mundo espiritual así como la mayoría de las familias brasileñas, como expone Brandão (1999: 25), “*uma nação, entre todas da América Latina, reconhecida pelo multiforme desejo de criar e de reiventar religiões e espiritualidades a todo instante*”. Dos de mis bisabuelas eran *benzederas*¹ muy requeridas en sus vecindarios, y lograron transmitir gran parte de sus conocimientos regionales sobre plantas y rezos a mis abuelas, que en gran medida, garantizaron la salud y sanación de la familia. No obstante, invitada por parientes y vecinos, desde niña tuve contacto con diversas manifestaciones religiosas que se dan en Brasil, como el Candomblé, la Umbanda, el Kardecismo, distintas ramas del protestantismo, el

¹ La ‘Benzedera’ es la curandera tradicional, que reza, haciendo uso ritual de plantas medicinales, sanando enfermedades fisiológicas, y problemas generales como ‘mal de ojo’ o mala suerte.

catolicismo popular y después, ya adolescente, el Santo Daime, la Barquinha y la U.D.V. En mis estudios en la facultad de psicología, mi interés académico y clínico se dirigió hacia diferentes percepciones de la conciencia: la inducción al trance, la hipnosis y la regresión como técnicas de un modelo teórico holista-sistémico-cognitivo.

Sin embargo, cuando empecé a desarrollar investigaciones sobre la toma de ayahuasca en los marcos religiosos brasileños, nació una urgencia por una inevitable aproximación a la antropología como herramienta más indicada para abordar mis inquietudes epistemológicas. Y en acuerdo con el departamento de antropología de la misma universidad (Federal de Uberlândia), pude seguir con los proyectos anteriores y desarrollar otros, relacionados con el círculo ritual - como en la práctica de la 'Capoeira Angola'- , o con la transmisión del conocimiento chamánico en reservas brasileñas - como se daba entre los krahó del norte de Tocantins.

No sin el peso acumulado de estos antecedentes, fue que me propuse reubicarme en el marco de la antropología, esta vez desplazándome en el espacio y en el tiempo, inspirándome en las etnografías clásicas , buscando al desconocido, un 'choque' cultural; soportando la consciencia, cada vez más cruel y gratificante, de lo que decía Lévi Strauss sobre el etnólogo: "Sus condiciones de vida y de trabajo lo excluyen físicamente de su grupo durante largos periodos; por la violencia de los cambios a que los que se expone, adquiere una especie de desarraigo crónico: nunca más, en ninguna parte, volverá a sentirse en su casa; quedara psicológicamente mutilado." (1992: 59).

Por más que la globalización nos haya acercado, juntamente con mi curiosidad y compromiso académico, siempre coexistió la sensación de lanzarme al vacío, o muchas veces de entrar en el rodaje de un guión conocido por todos, menos por mí, e intentar encontrar algún papel que me resultara "cómodo". Un papel que me prestara, siguiendo el ejemplo de Malinowski en Nueva Guinea, la sensación de pasar desapercibida, sin influir en la cotidianidad de los seres humanos observados, elegidos como objeto de estudio. Y que además, por la fuerza de las circunstancias en un 'viaje al revés' (una investigadora que sale del tercer mundo para venir a la cuna de los procesos colonizadores), este papel no se me permitiera caer en los seductores engaños de un "antropólogo inocente" y el "buen salvaje" (Barley, 1991). Pero aunque mi presencia fue absorbida en el

burbujear constante de las ceremonias, el simple hecho de no ser una más en el contexto felizmente garantizó la ausencia de aquella “comodidad”, y me obligó a convivir en los rituales ‘casi’ siempre como un pez fuera del agua, y, en las veces que se sustraen al ‘casi’, como un pez de agua dulce intentando respirar en el Mediterráneo.

En tales condiciones de extrañamiento fue que realicé mi trabajo de campo, manteniendo la ilusión de que era posible una mirada pura, intentando partir de una hoja en blanco para llenarla con lo que capturasen mis sentidos. Durante un año, a partir de la primavera de 2005, frecuenté los encuentros y ceremonias de Alfonso Pérez, un líder espiritual del Camino Rojo en España. Tales ceremonias se realizan en casas o espacios de integrantes del Camino o bien de sus simpatizantes. Realicé salidas al campo en Cataluña y en Navarra. Sin embargo, los participantes de estas ceremonias venían no sólo de España, como de muchos otros países de Europa, y América. Con todo, restringí mi tránsito a los alrededores de Barcelona, con la intención de acompañar la cotidianeidad urbana de mis principales informantes, conociendo de cerca sus movimientos por la ciudad, poniendo atención en el contraste entre lo que se vive en las ceremonias y lo que se vive en casa, en la calle, en el trabajo; de cómo una vivencia se asienta en la otra, y de cómo estas informaciones deben enriquecer cualquier análisis.

Para optimizar esta aproximación, al presentar mi interés académico a Alfonso Pérez y a mis principales informantes, fue importante beneficiarme de la condición de ser una brasileña que conoce desde dentro religiones y grupos ayahuasqueros, religiones afro-brasileñas y reservas indígenas; todo lo que me valió un suficiente vocabulario y algún conocimiento de causa, facilitando mi aceptación y buena recepción en el grupo, generando así relaciones con alguna posibilidad de intercambio de información, haciendo posibles provechosas conversaciones y acceder a diferentes discursos, partiendo del propio líder espiritual, pasando por sus seguidores, hasta algunos “desertores” con los que pude acompañar sus dudas y motivos de desilusión. Así pude percibir inclusive relatos que posiblemente fueron producidos especialmente para mí en mi condición de investigadora, como explican Hammersley y Atkinson (1994: 121-133), principalmente en un primer momento de nuestra relación, cuando intentaban explicarme en qué consistían sus actitudes como seguidores del Camino Rojo.

Traté de formatear mi trabajo de campo siguiendo los pasos de las investigaciones en el marco de los nuevos movimientos religiosos, como las realizadas por Joan Prat (1997) y Jaume Vallverdú (1995) entre los Hare Krishna. El instrumento metodológico por excelencia fue la observación participante, aunque en algunas ocasiones me vi obligada a una participación observante, cuando el desafío físico y mental me requería observar ante todo mis propias reacciones. Realicé entrevistas semi-dirigidas solamente en casos de neófitos, personas que encontraba en cada ceremonia y de las que sabía que posiblemente no las volvería a ver, (por que venían de lejos y no eran seguidoras directas de Alfonso o del Camino Rojo), o también cuando el tema que deseaba conocer era práctico, como detalles simbólicos de acción en los rituales, fechas o biografías. Si siempre explicité la naturaleza académica de mi presencia, cuando menos ante las personas más señaladas del grupo, en el transcurso de la investigación, para todos los efectos y para las decenas de personas que transitaban por las ceremonias, no me quedó otra alternativa que mostrarme como una persona más, interesada en sus prácticas, curiosa y bien dispuesta para ayudar en las tareas. Es así como pude conversar indefinidamente con mis informantes claves en los encuentros; en momentos de labor y de descanso; antes, durante y después de cada ceremonia; tomando una infusión en la ciudad o un café en sus propios hogares. Por fortuna mi presencia fue bienvenida; para unos más, para otros menos. Pero en determinados momentos de delicada tensión, cuando lo que se decía no parecía coherente con las prácticas, a nadie le interesó hablarme. En estas situaciones preponderaba el susurro entre comparsas, o bien el silencio general.

Con el permiso de Alfonso tuve la oportunidad de grabar en audio algunas ceremonias: los cantos, los rezos y los silencios. Y en puntuales momentos utilicé la grabadora directamente en un diálogo: en las entrevistas con novicios y en algunas conversaciones con mis principales informantes, quienes me lo permitieron. Empero la mayor parte del registro de información se dio a través de mi diario de campo, entendiéndolo así como expone García Jorba (2000), como un recurso que me permitió controlar la lógica interna de la investigación y mi propia subjetividad. Durante los rituales, cuando es inoportuno - sino imposible - escribir, me dediqué a convertirme en algo parecido a una antena parabólica, lista a absorber todos los movimientos, miradas, olores, posturas, ruidos, conflictos, canciones y armonías. Y teniendo en cuenta que son rituales que lo superan a uno,

ya sea por el calor, por el frío, por la vigila o por el hambre, debo confesar que en un primer momento, tuve que superarme a mis propios límites mientras observaba a los demás. Con todo es cierto que salí ilesa, con muchas respuestas y otras nuevas preguntas.

Pretendo así brindar una descripción etnográfica del colectivo en cuestión, que permita - o no - ubicarlo en el marco de los nuevos movimientos religiosos y dentro de estos, en una vertiente influenciada por la Nueva Era - el neochamanismo; corroborando - o no - la propuesta indicada en el marco teórico de este trabajo. De hecho esta es la primera parte de una investigación, cuyo objetivo último es elaborar un análisis sobre la supervivencia, transformación y expansión de elementos otrora identificados como chamánicos, y que hoy fundamentan las discusiones acerca de lo que se entiende por chamanismo urbano y neochamanismo. La segunda parte del trabajo, propuesta para la tesis doctoral, será desarrollada en Brasil, con la intención de fecundar aproximaciones - ahora comparativas - en relación al Camino Rojo que ahí se expande; a colectivos religiosos (Santo Daime y U.D.V.) que trabajan con la ayahuasca; y finalmente a curanderos, chamanes urbanos, y otros casi urbanos - los que viven en reservas hace mucho en contacto directo e intenso con la ciudad. Pretendo también contrastar lo que pude averiguar en el sentido América-Europa que establece Alfonso Pérez y la propagación del Camino Rojo en España, con lo que ocurre en el sentido Europa-América, cuando resuenan ecos del neochamanismo en el encuentro con las propias tradiciones inspiradoras supuestamente originales.

No obstante, en este momento mi interés reside en centrar la atención en todos los datos e informaciones que solo tengo acceso estando aquí en España, con la finalidad de proporcionar materiales empíricos suficientes para la realización de productiva análisis y disquisición teórica.

Por todo lo hecho y por lo que todavía queda por hacer, no podría dejar de agradecer el apoyo incondicional de las personas que me acompañaron de cerca en la realización de este trabajo. Agradezco a Gemma por la confianza; a Manuel por el ánimo, fuerza y lucidez que me proporciona; a Nancy: el ángel de la buena hora; a Carlos, Anna, Alfonso, Tuti y Andrea, por el Camino; a Giovanna y Kely por las manos, oídos y hombros amigos.

Y mi más profunda gratitud por los que desde el otro lado del océano, estuvieron permanentemente conmigo. Maria Inês, Tayná, Angie y Hallana, Alberto y Marco, muchas gracias por todo.

2) Marco teórico y analítico:

2.1 - El Estudio de Nuevos Movimientos Religiosos – Anomía y Religión en Sociedades Urbanas Contemporáneas

Pensar en nuevos movimientos religiosos nos lleva automáticamente a revisar las discusiones planteadas en relación a los conceptos de religión, creencia y fe en el marco del pensamiento occidental moderno. Más allá de asumir una visión basada en la dicotomía de lo técnico frente a lo expresivo, será de interés, en la realización de este trabajo, diferentes maneras de abordar el tema que posibiliten abarcar y aclarar algunas de sus posibilidades. Partimos del punto de la habilidad humana en crear y sostener significados a su existencia, entendiendo que el lugar donde se deposita las posibles expectativas de sentido, puede ser protagonizado por la creencia religiosa así como por la creencia en la ciencia, en el progreso o en la razón. (Estruch, 1994:27)

Si la creencia puede también ser constituida de materiales distintos a los que fundan el pensamiento religioso, empezamos por considerar la religión, de acuerdo con Berger (1981), como una empresa humana por la que un cosmos sacralizado queda establecido. Ahora bien, las concepciones acerca de lo sagrado tampoco pueden reducirse al pensamiento religioso, aunque aquí nos cabe considerar exactamente el carácter esencial de sacralidad implícito en la cosmización. Concientes de la importancia del concepto “sagrado”, y principalmente de sus variantes y su posible “vaciamiento” en medio a todas las alternativas religiosas modernas; no intentaremos aquí agotar su sentido, sino que seguiremos a Durkheim (1992) considerando que lo sagrado legitima la realidad. Lo sagrado existe en contraposición con lo profano. Profano es lo que ocurre ordinariamente, es controlable y previsible, mientras que lo sagrado se refiere a los objetos y acciones que detienen valor, que se sustraen al intercambio, y pueden asumir poder autónomo: “El cosmos sacro es confrontado por el hombre como una realidad inmensamente poderosa y distinta de él. Sin embargo esta realidad se dirige a él y sitúa su vida dentro de un orden en última instancia significativo” (Berger, 1981: 48).

Los sistemas de creencias basados en la relación de lo sagrado frente a lo profano, se interrelacionan con todos los ámbitos de la sociedad, siempre

configurando una construcción de sentido. Estos sistemas de creencias tienen una función social, más o menos, conducente e integradora con otros complejos sociales, como la economía, las relaciones de parentesco y las relaciones de poder. Así, podemos decir, de acuerdo con lo que afirma Cantón (1998:33), que en relación con los fundamentos de cada sociedad, la selección de la diversidad de objetos sagrados no es arbitraria, sino que “está destinada a permitir la comprensión intelectual del mundo sensible”.

Cuando hablamos ‘más o menos’ conducentes, es exactamente por no desconsiderar que un sistema de creencias o una religión pueda insertarse en esquemas de coerción social, por un lado; o también pueda presentarse con un carácter revolucionario, enfrentándose a una visión hegemónica del mundo y opuesta a una cierta visión de la estructura social, como explica Prat (1997:189-191). Con todo, independiente de la dirección que toma la acción o el discurso en el marco del fervor religioso, partiremos del principio defendido por Cantón (2001:157), que considera que “la importancia de la religión consiste en su capacidad para servir como fuente individual y grupal de concepciones del mundo, del individuo y de la relación entre ambas instancias”. Así la religiosidad no se resume a simple detención y propagación de ideologías acerca de lo sobrenatural con la intención de mantener, o bien sea sublevar, el orden. Ni tampoco se reduce a la idea concebida en la ilustración, de que la religión debería ser algo como una fuga del individuo sin clarividencia para el pensamiento y cuestionamientos científicos. Pues si analizamos las prácticas religiosas como “irracionales”, debemos considerar, así que tenemos el peso de nuestra cultura tras nosotros, lo que sólo nos permite entender a partir de nuestros propios referentes de pensamiento.

Asimismo es importante evitar la confusión hecha entre religión e iglesia, dejando claro que la primera es anterior e independiente de la segunda, es decir, la especialización institucional no puede ser criterio de definición de religión (Berger y Luckmann, 1980:59); en este sentido Luckmann (1973), afirma que la iglesia no es sino una de las manifestaciones históricas e institucionales del hecho religioso. Aquí debemos insistir en esta diferenciación conceptual, puesto que el grupo estudiado en la etnografía de este trabajo se considera fundado en una “espiritualidad”, apenas se nominan religiosos, y de ninguna manera aceptan el

rotulo de iglesia; a pesar de algunas veces ser formalizado burocráticamente como tal institución .

Pero es justamente sobre este paso, cuando el hecho religioso ya adquiere un orden envuelto en dogmas, derechos y deberes, que por lo general son realizados los estudios sobre el tema, desde su formación más básica hasta las grandes devociones. Comúnmente los sistemas de creencias empiezan a organizarse contando indubitablemente con un líder carismático, quien sistematiza y ordena paulatinamente la información, facilitándola para un numero mayor de personas, haciéndola más viable compensatoria. A partir de esta forma social de ordenar la creencia, Cantón (2001: 17) afirma que “las religiones dan respuesta a la ansiedad, la incertidumbre, a las limitaciones de la respuesta racional en la aprehensión intelectual de la realidad; consuelan y posibilitan la esperanza, refuerzan valores sociales a través de sanciones que emanan de fuerzas divinas cuya existencia trasciende la insignificancia humana.”

Las formaciones religiosas, se hacen sugestivas a futuros adeptos presentándoles coherentes y confortables explicaciones, que donen sentido y establezcan medios comunes de vivir. En la historia del Occidente, es permanente existencia de la configuración de inmanentes instituciones que se hicieron progresivamente fuertes y dominantes; y en cambio sus inversos, las sectas, que por su vez se hacían ver por su marginalidad. Tampoco es dudoso el hecho de que estas mismas religiones marginales en determinado momento pueden hacerse representativas, entrando en el proceso de jerarquización y burocratización, pasando ellas a ser sofocantes en relación con las anteriores. El mismo cristianismo tiene una trayectoria que, empezando en la marginalidad hasta llegar al poder, siempre contó con fragmentaciones que han dado lugar a una infinidad de nuevas tendencias religiosas.

Iglesias instituidas; el creciente desarrollo del racionalismo empieza a poner en duda anteriores verdades y hacer incoherente lo que antes satisfacía. De acuerdo con Weber (1998), la necesidad de salvación delante de las injusticias del mundo y del sufrimiento, es una característica que siempre estuvo presente en todas partes, generando un intento de racionalización práctica para las realidades de la vida. En esta continua búsqueda de sentido se generan los valores culturales que enredan el hombre en un mar de culpas; la ética religiosa entonces necesita valerse del conocimiento racional. Este, a su vez funda un cosmos de causalidad

natural que se enfrenta con el cosmos de la compensación ética, y como afirma este autor, aunque “parecía no poder dar una explicación segura de sus presupuestos últimos específicos, se alzó en nombre de la “honestidad intelectual” con la pretensión de ser la única forma posible de tratamiento razonado del mundo” (Weber, 1998: 558). Pero a esa posesión de la cultura le era inherente la falta de sentido. Cuanto más valores culturales el ser humano pudiera tener acceso, cuanto más sus experiencias se orientasen hacia lo ilimitado, menor la posibilidad de impregnarse de lo que tendría que ser lo esencial; y aunque eligiera mucho, seleccionando los valores culturales acumulados por él, no garantizaba de ninguna manera que se podría alcanzar un final pleno de sentido. Así la salvación siguiendo a Weber (1998: 556), “es el resultado de la pretensión que en este estadio se convierte en la condición específica de toda religión- de que el acontecer del mundo, al menos en la medida que roza los intereses de los hombres, es un proceso *con sentido*.” La salvación, en gran parte de las religiones que multiplican sus adeptos, pasa a ser vista cada vez más como la única salida viable, más extramundana y ajena a la existencia. Pero mismo en el contexto de grandes religiones bien fundamentadas y asentadas, como el cristianismo, el islamismo, el budismo, el hinduismo, permanecen otras no tan complejas o reconocidas, y otras aún con menos adeptos y verdaderamente marginales, herejes en relación con las dominantes.

Con la entrada en la ‘Época de las Luces’, la religión empieza a ser claramente denigrada en favor de un proceso de cientificidad y objetividad que para cuyo desarrollo hacía falta mantener distancia de cualquier tipo de fe en lo que no fuera palpable, al menos empíricamente. Si por un lado la ciencia negaba cualquier tipo de creencia que no fuera en ella misma, por otro los científicos que entonces se dedicaban a estudiar las religiones, no tardaran mucho en advertir su fin, o bien como un éxito y reto deseable amparado por toda la teoría marxista, bien como la transformación inevitable pregonada por Durkheim, o aún como el desencantamiento anunciado por Weber. Para muchos la religión puede haber tomado un lugar de cierto prestigio en el escenario social justamente por el cabal deseo de que desapareciera, y más allá del deseo, estaban las teorías que sostenían la inevitable ausencia de nuevos frutos religiosos. En el auge de la Ilustración el desprecio hacia la religión por parte de los científicos y académicos pone en relieve esta contradicción entre lo que es la religiosidad y la iglesia, y algunos

pronósticos empiezan a difundir la necesidad del desaparecimiento de ambas, que por muchas veces eran entendidas como la misma cosa. De acuerdo con Cantón (2001), el motor de la transformación de la sociedad y de la cultura europea “tradicional” estaba basado en el proceso de racionalización (formalización, impersonalización de las relaciones) en el que las reglas y los procedimientos calculables se hacían sistemáticos, sustituyendo progresivamente el sentimiento y la tradición. Lo esperado era que las propias religiones se secularizaran, hasta que se convirtiesen en agua pasada. La atención en este momento estaba en su previsible muerte, al menos tal y como se la conocía.

La modernidad, empeñada en el consumo, en la lógica del libre mercado, y en la plena confianza en la ciencia, además de exaltar el individualismo, conlleva las personas a que se adentren cada vez más en su mundo particular de consumo y adaptación. Entonces el camino natural sería que el pensamiento racional consecuentemente suprimiría el pensamiento mágico-religioso, y que todo el “más allá” dejaría de ser considerado por fuera de las manos de la astronomía, psicología, física, sociología o neurología. El ser humano se concentraría cada vez con más ahínco y mayor eficiencia en dominar la naturaleza y sacar de ella el mejor usufructo. La idea sería entender no sólo el ser humano mismo y sus relaciones, como también todo el universo y las leyes naturales, la lógica; de una manera en que no habría espacio para peticiones que no fueran cargadas de posibilidades reales y palpables. Todo el porvenir, toda voluntad y agradecimiento sería destinado a uno mismo, o como mucho a golpes de suerte: el acaso sustituye el merecimiento. El mundo así se contentaría en ser constituido de la única realidad racional, en perfecto funcionamiento, sin ninguna necesidad de contar con nada que no sea la ciencia, las instituciones, o en uno mismo. “Si en su origen la naturaleza y la cultura habían sido lugares de hierofanía- la naturaleza como manifestación de la sabiduría y poder de Dios, la cultura como objetivación del espíritu divino que así se da por conocer- , ahora, en virtud de la dialéctica de las hierofantas, tanto las ciencias físico-naturales y la organización de la cultura y su praxis habían venido a parar en un secularismo que ponía la religión en trance de autodestruirse.” (Schaeffer, 1996: 538). En esta trayectoria el hombre lograría el entendimiento del mundo, y ya no haría falta la indagación existencial por que todo sería susceptible de explicación, para todo se podría hallar un sentido racional, una respuesta, y lo que no la tuviese nunca la tendría.

En este momento nos damos cuenta de que este final nunca se acercó. Entonces aquí partimos del que ya dejó de ser un principio, configurando una discusión de bases asentadas, en la cual las previsiones de secularización, merecen una completa y generosa revisión si no la más dura constatación de que fue un error. Lo que creyeran los científicos y pensadores en el último siglo fue que circulábamos por una carretera que paulatinamente iba mejorando su asfalto y su iluminación, gracias al desarrollo de la técnica, de la ciencia, del racionalismo, y que prevalecía sobre los tortuosos, oscuros y errantes caminitos nombrados por creencias sobrenaturales, religiones, sectas o cosas de ese género. Pues no, la carretera puede que esté más asfaltada y bien iluminada, pero su seguridad es relativamente dudosa debido a hechos bien terrenos y desastrosos, que se quiera o no, salen del control del microscopio. Y de cualquier manera, el lugar en que se llega, si es que se llega, no siempre satisface, y mucho menos convence.

La ciencia no logró su objetivo final ni siquiera entre todos los suyos, cuanto menos en relación a los demás, los que fuera de ella o no entienden su lógica, o no la aceptan o ni siquiera tienen acceso a ella. La razón no fue suficiente para calmar las expectativas y llenar los huecos de sentido. De acuerdo con Berger y Luckmann (1997:71), la secularización equivale a “la pérdida de influencias de instituciones religiosas y a con la pérdida de credibilidad de las interpretaciones religiosas en la conciencia de la gente”. Pero ni esto podemos afirmar, si consideramos la situación actual del Islam (Gellner, 1994), y también si nos atentamos, de acuerdo con Cantón (2004: 328), en como “las religiones conversionistas se han vuelto elementos insoslayables en los procesos de construcción de las identidades sociales y étnicas”. Es importante entonces subrayar que lo que ahora ocurre y suscita desde algunas décadas numerosos estudios sobre nuevos movimientos religiosos, no es por el hecho que represente un retorno de esta circunstancia, sino como bien aboga Cantón (2001: 210), “la religión no retorna porque no se había marchado.”

En pleno siglo XXI, cuando las bases neo liberales ya están bien establecidas y en rápida propagación para todos los rincones del mapa, lo que se puede observar es un estado de anomia que alcanza desde los frustrados revolucionarios, hasta los esperanzados de la nueva orden; el clima está cada vez más propicio para búsquedas de sentido, cuando con todo el confort que la modernidad ofrece no llegan para suplir las necesidades de significancia última.

En medio de tantos estímulos las proposiciones de ‘verdad’ no convencen y el ser humano intenta agarrarse en cualquier tronco flotante. Sin embargo, ninguno de ellos garantiza, aunque bien elegido, la vida en armonía, la tranquilidad de hallarse bien.

Las explicaciones extramundanas, más allá de nuestros poderes y entendimientos, no dejaron el escenario en ningún instante, aunque puedan haber sufrido altibajos en su proceso histórico. De hecho lo que se percibe es una adaptación, una reformulación interna de las posibles maneras de creer, en este mismo mundo científico y racional. Lo que se busca son formulas para seguir contando con la existencia de lo numinoso, sin tener que entrar en conflicto con las normas del cotidiano instaurado en la sociedad del nuevo milenio. Maneras pacíficas de intentar hallar puntos de conexión donde se pueda creer y vivir a la vez sin desgastar ninguna de las buenas posibilidades que las dos cosas ofrecen. “El *desencantamiento del mundo* weberiano no apuntaba tanto a la desacralización como a la laicización de nuestras sociedades, a la creciente racionalización.” (Berger, 1981:160). No se trata ya de negar donde estamos, y si de intentar encontrar un término medio y lograr vivir bien en lo que podría ser una religiosidad racionalizada. Las iglesias son obligadas a adecuarse y a reafirmarse en la contemporaneidad, se burocratizan, se revitalizan y se tornan cada vez más laicas; para que la fe pueda ser más plástica y maleable, sus dogmas menos rígidos, evitando conflictos que llevarían seguramente a la pérdida de fieles. Las iglesias también entran en el libre mercado; y con ellas las dichas sectas, grupos espiritualistas, y toda clase de nuevas posibilidades de creencia.

En este florecimiento de comunidades religiosas, no son pocas opciones entre las que surgen y las que se transforman, pero todas están sujetas a la necesidad de elucidar a los fieles su coherencia interna: “la plausibilidad del modelo *oficial* de religión se ve así potencialmente amenazada por las operaciones *seculares* de la iglesia. Tienen que dar explicaciones de carácter sagrado para su actividad *secular*.” (Luckman, 1973: 93). Si hacemos un breve recorrido encontraremos por un lado las iglesias y sectas cristianas, Testigos de Jehová, Mormones, Adventistas del Séptimo Día, Batistas; todas las posibilidades evangélicas, Presbiterianos, Cuadrangulares, Metodistas; el dinámico despliegue del Protestantismo Pentecostal, y su creciente diseminación y captación de adeptos principalmente en América, y luego en Europa y África. Dentro del

catolicismo, encontramos todo lo que esta vinculado a la renovación carismática y sus formas de adaptarse a la cuestión de la plausibilidad, las diversas cofradías y grupos cristianos de los “Movimientos Católicos Alternativos”. Así como el *revival* del escriturismo islamista , ahora tal vez más hinchado de ímpetu y pasión; todas las religiones, filosofías y conceptos importados del Oriente y sus subsecuentes hibridaciones, el Budismo, Confucionismo, Seicho-No-Ie, Hare Krisna, Soka Gakkai, Yoga, Tantra; todos los conocimientos y liturgias insertas en el esoterismo y misticismo; las religiones de posesión africanas hibridadas en América; el Kardecismo, el indigenismo y las religiones y grupos que hacen uso de “plantas sagradas”, el Santo Daime, la União do Verde Vegetal, la Barquinha, los cultos de Jurema, de San Pedro y del Peyote, los cultos con Marihuana de los Sigh; las sectas mesiánicas como los Niños de Dios, los seguidores de Moon y la Cienciología.

El mismo fenómeno acontece en distintas áreas culturales, de distintas maneras, tratándose casi siempre de la misma esencia: la anomia y la búsqueda de sentido. La persona con inquietudes religiosas busca algo en que creer que no niegue la condición individual laica y pragmática; que facilite y instrumentalice lo cotidiano; que no interfiera en el consumo ni en la libertad. Quiere ser libre, y quiere a la vez tener esquemas explicativos que brinden una réplica coherente a cerca de la vida y de la muerte, y los problemas del mundo. Quiere además tener algo específico al que rogar, pedir, suplicar, a lo que recurrir cuando se necesite y a lo que se pueda dar las gracias, algo en el que se pueda confiar. Y las comunidades religiosas ofrecen los medios necesarios para construir la propia religiosidad individual (Hervieu-Léger, 1997).

Concomitante y no contradictente con la libertad individual, cuando se nota que la ciencia no era la mejor cuidadora, empieza a darse un intento de volver a situaciones comunitarias, una ansia por un mayor grado de convivencia, más o menos desinteresada, en grupo. El individuo no logró sostenerse y superarse en su soledad de pieza impar del engranaje tan bien como era previsto, aunque de ninguna manera esté dispuesto a perder todo lo que se ganó en términos de subjetividad e independencia. Y crea, o recrea una manera de vivir la individualidad grupalmente, compartir la exaltación al que se denominó ego. Así todos tienen la libertad necesaria para ser quienes son y a nadie le importa los detalles de su existencia, sus más recónditos valores morales. Cada uno en su

propio universo, se reúne con los demás para disfrutar lo que sus variados universos tiene en común, para intercambiar y difundir ideas, fundamentar mejor sus mismas bases, erigir coherencia, constituir nuevas maneras de relacionarse con la sociedad y en la sociedad. De acuerdo con Cantón (2001:235), “La religión puede ser definida como la puesta en marcha de una relación de intercambio simbólico con una realidad que es a veces, sólo a veces, considerada *trascendente* por los actores, relación que legitima valores y visiones del orden social establecido o lo impugna, y que tiene importantes consecuencias prácticas en la vida cotidiana y en sus dimensiones política, económica o socio-familiar. Las negociaciones con lo divino son un salto imaginativo a partir de negociaciones bien terrenales. Sin lugar a dudas, Dios no tiene nada que hacer fuera de la necesidad humana.”

Aparte de los creyentes que llaman a las puertas el domingo por la mañana distribuyendo folletos bíblicos u otros que ofrecen apoyo amigable para el estudio del libro sagrado, aparte de la cruel invasión televisiva y los canales y radios de propaganda religiosa y conversión; caminando por las calles de cualquier gran ciudad occidental, uno puede toparse con una infinidad de personajes dispuestos a multiplicar la semilla que en su corazón fue plantada, a diseminar la verdad y enseñar el camino de la felicidad; actuando en las plazas, con altavoces o a plena garganta, en las esquinas vendiendo libros o inciensos, cantando, bailando, distribuyendo panfletos, invitando a grupo de jóvenes o a estudios bíblicos. Y en las aceras no es fácil distinguir a través de los letreros qué tipo de concepciones separan los lugares destinados a la sanación física, del bienestar psicológico, de la realización material, de la evolución espiritual, del encuentro con la verdad absoluta. Es como si ya fuese así de factible el derrocamiento del paradigma cartesiano.

2.2 – La Nueva Era²

Pues de la Nueva Era, o Era de Acuario, se podría fácilmente percibir que aquella multiplicidad porosa es una de sus significativas cualidades.

Debemos considerar, que este movimiento tiene sus más profundas raíces en el ‘ocultismo’ occidental, desde la segunda mitad del siglo XIX, cuando el esoterismo tradicional europeo trata de “recuperar” sabidurías arcaicas, provenientes de civilizaciones ocultas o desaparecidas, como la alquimia, la cabala, el neopitagorismo, el gnosticismo, la astrología, el misticismo renacentista. Al universalismo ilustrado es incorporada la mística oriental a partir de la colonización europea en Asia, y el momento más representativo de esta síntesis es la creación de la Sociedad Teosófica, en 1875, por Helena Blavatsky y el coronel Olcott (Washington,1995). A partir de entonces surgieron muchas otras organizaciones con el mismo interés místico y hermenéutico, como la Rosacruz, Nova Acrópolis, Gran Fraternidad Universal, entre otras, que dejaron la puerta abierta y semillas echadas al desarrollo de futuras formaciones menos interesadas en la materia, o en relaciones triviales con esta; en busca de un universo paralelo que responda a las inquietudes terrenales.

El movimiento *New Age* emerge con tal denominación en la contracultura de Estados Unidos, durante los años 60. En esta época movimientos más o menos comunicados empiezan a alzar su voz de descontento frente a una sociedad que se entendía por injusta y controladora. Cada grupo defendía su punto de vista desde su área correspondiente; la juventud se organizó entre Beats, Panteras Negras y el Black Power, Feministas y Hippies, que tenían como eslabones en sus corrientes la cuestión de la identidad y la vigorosa negación al sistema. La Guerra del Vietnam alimentó la revuelta en relación a los mecanismos políticos y económicos gubernamentales. Se hizo más manifiesta la inconformidad en relación a la desigualdad social, al prejuicio, al consumismo, a la propia guerra; y el lema de ‘paz y amor’ cobró fuerza. El movimiento hippie se expande, y más allá de la filosofía, las personas intentan mantener una postura y vivir de acuerdo con sus presupuestos. En el afán por manifestar su desacuerdo con los ideales

² Mientras la mayor parte de los autores utilizan la expresión en inglés, *New Age*; nosotros preferiremos su equivalente en castellano: Nueva Era.

vigentes, buscaban nuevos horizontes en el arte (especialmente la música), en la libertad sexual, en las relaciones de género, en la familia, en el trabajo, en la psicodelia, en la experimentación.

La exaltación del uso psicotrópicos ya había sido referencia, desde los escritos de Thomas de Quincey y Charles Baudelaire a finales del siglo pasado, hasta Aldous Huxley a mediados de los años cincuenta, y fue justamente su obra *Las Puertas de la Percepción* que introdujo en la academia y círculos cultos una valoración positiva del uso de psicotrópicos. Durante los años 60 muchos científicos se dedicaron a estudiar los “estados alterados de conciencia” y a defender su valor social o terapéutico. Fueron realizados experimentos con el LSD-25 por Timothy Leary, y luego por Stanislav Grof, que juntamente con Ken Wilber y Maslow, entre otros, integran a la psicología Junguiana ya influenciada por la espiritualidad oriental, técnicas de hiperventilación (respiración holotrópica), hipnosis, regresión, la inducción al trance profundo a partir de aislamiento sensorial, de estímulos sonoros, luminosos y del mismo LSD, creando la Psicología Transpersonal (Walsh,1999). Lo que resultó una formidable disposición en relación a métodos orgánicos para se trabajar distintos estados de la conciencia, y la experimentación de drogas sintéticas, hongos, y toda clase de plantas psicoactivas: la marihuana, el peyote, la ayahuasca, la papoula, entre otras tantas.

Juntamente con esta tendencia psicodélica, encuentran un nuevo horizonte en la dirección cardinal opuesta, y empieza un renovado intercambio con Oriente, o mejor dicho, la apropiación de elementos de la religiosidad oriental.

A lo largo de los años 70, las preocupaciones políticas, ecológicas y religiosas van siendo agrupadas por movimientos que sucederán el hippismo. De ahí salen los que optaron prioritariamente por la vía política, fundando partidos de izquierda más o menos combativos, o bien organizaciones basadas en el ecologismo político y radical. Y por otro lado surgen las sectas, muchas de ellas orientalistas. Son emprendidos viajes a India en busca de gurús iluminados, y estos mismos gurús van para Estados Unidos reuniendo un número creciente de seguidores. Todos buscaban la iluminación, todos querían ‘luz’.

Y la ‘luz’ se convirtió en una promesa tangible. Nació la esperanza de una nueva era - la Era de Acuario, tiempo para la tomada de conciencia, para el respecto al ser humano y al planeta Tierra. Intentan encontrar un lugar en el

mundo que les posibilite existir en conexión con algún propósito que trascienda el materialismo; que les garantice sentido. La intención ya no es esperar el paraíso extramundano, y sí vivirlo en tierra, sentir a la divinidad en uno mismo y existir en estado de gracia.

Son erguidas comunas - más o menos - vinculadas a gurús, y sus integrantes intentan reproducir la filosofía, poner en práctica el desarrollo de una relación sostenible con el medio ambiente, el entendimiento interpersonal, y el ascenso espiritual. Hay que dejar claro, de acuerdo con lo que expone Roszszak (1981), que gran parte de estas personas venían de la clase media, profesionales liberales o jóvenes con un buen grado de educación formal y de despreocupación financiera. “Fue un periodo propicio para que las gentes con conciencia cayesen en la desesperación. Los confusos, ricos y blancos hijos de la clase media, grupo tan desarraigado y desposeído como el que más buscaban afanosos algo nuevo que les sirviese para definir sus vidas.” (Grennfield: 1979: 21)

Si el énfasis estaba en el orientalismo no quiere decir que de otras fuentes se bebiera. Surgieron innumerables sectas de nuevos mesías, tal como El Templo del Pueblo (el trágico ejemplo de Guyana, en 1979) y los Niños de Dios. También se interesaron por los propios indígenas americanos; que en esta misma época habían fundado el Movimiento Indio Americano (AIM), logrando mayor visibilidad cuando en 1973 cercaron la población de Wounded Knee y la ocuparon por 71 días, impidiendo el paso, como medida de protesta y reivindicación de sus derechos. “Por un momento, el indio americano - símbolo de lo ajeno dentro del mismo país, pero a la vez síntesis perfecta de la vida que esa nación había hecho posible en otro tiempo, y que el tecnicismo capitalista había destruido - se convirtió en una especie de enseña de los estudiantes contestatarios, que quemaban sus cartillas de reclutamiento y pedían ‘amor y paz’.” (Cardín, 1997: 213).

Sean orientalistas, mesiánicos occidentales o indigenistas, independiente de la particularidad de las prácticas grupales o individuales, el énfasis está el mejoramiento de uno mismo y su relación con el cosmos, la divinidad se refleja en el pleno florecer del *self*. Por esto nos sentiremos cómodos en hacer referencia a la Nueva Era como un movimiento que tiene por fundamento la fe. No se trata sólo de fe, sino en la fe puesta en el ser humano, capaz de crear cualquier divinidad que se le represente adecuadamente. Fe en que la existencia pueda ser

mejor, en que se pueda 'ser' mejor. La relación establecida de uno en dirección a la divinidad, y la vuelta de esta divinidad actuando en uno, es más que una relación de temor religioso, pues se acrecienta con el valor de la trascendencia personal.

Así consideramos que la Nueva Era no puede encajarse sencillamente como un Nuevo Movimiento Religioso (NMR)³. Trataremos pues de entender esta relación como dos fenómenos que se interseccionan, haciéndose interdependientes en la medida de su encuentro. La parcela de la Nueva Era que no se conecta con los NMR, es la que se dedica a la espiritualidad individual, privada. Esto es lo que también defiende Shimazono(1999)⁴, partiendo de la observación de individuos que no se interesan en compartir ninguna práctica religiosa, no aceptan ningún dogma con exclusividad, pero actúan en el cotidiano de acuerdo con visiones de mundo típicas de la Nueva Era, contentándose con actos personales en busca de su yo más interno y prácticas individuales continuadas para profundizar su espiritualidad y mejorarse como ser humano. El autor además llama la atención sobre como el concepto de salvación puede ser un indicativo de la relativa inserción de la Nueva Era en los NMR; por un lado el punto central de los esquemas de creencia de la Nueva Era no se encuentra en la necesidad o esperanza de salvación, todas las prácticas y filosofías se centran en la idea de la autotransformación, a partir de la cual se llegará en la transformación de la civilización. La trascendencia, empieza en el interior de uno mismo. El sufrimiento no es considerado como inherente a la condición humana, todo el contrario, el sufrimiento o maldad con los que se puede deparar un individuo es atribuido a viciosos elementos de la sociedad moderna, o a civilizaciones pasadas, y la autotransformación será la exacta llave para que uno pueda librarse a si mismo de estas corrupciones.

Otro punto que debe ser advertido como una divergencia, es la personificación de agentes divinos, o sea, la existencia en gran parte de los NMR de una entidad omnipotente personificada, como Dios, Cristo o Buda, que no contienen en si las propiedades negativas presentes en la humanidad. En la Nueva

³ Aunque no todos son nuevos, como las religiones orientales o indígenas, son nuevas las miradas y las interpretaciones que se hacen de ellas.

⁴ Sin embargo el autor propone la expresión '*New Spirituality Movements and Culture*', que abarcaría también el '*Spiritual World*' de Japón.

Era, a pesar de figurar el interés en existencias espirituales que presentan características no comúnmente humanas, como la vida inteligente fuera de la Tierra, espíritus de luz, o personas con poderes paranormales; se cree en la existencia de presencias no personificadas, que son a la vez mundanas y transcendentales y contienen en si el sentido ultimo del universo - Gaia, Madre Tierra, Alma Cósmica, Grande Espíritu - de las cuales el individuo solo puede aproximarse a través de su “mejora” como ser humano.

Pero aunque los NMR y la Nueva Era no son exactamente coincidentes, los dos se autoinfluyen y tienen puntos en común. De hecho muchos de estos movimientos religiosos tienen sus orígenes y actúan de acuerdo con los presupuestos de la Era de Acuario, y dentro de esta hay otros tantos grupos que se presentan como religiones. La hipótesis que proponemos es que el fenómeno a que se refiere el presente trabajo – el Camino Rojo en España – se encaja exactamente en esta intersección. Es de partida un NMR en la medida en que intenta insertarse legalmente y burocráticamente en la sociedad como tal. Y no obstante tiene echadas todas sus raíces, las del público que lo atiende, en los umbrales de la Era de Acuario.

Pese a esto, la no aceptación del concepto “religión” por parte de los individuos partidarios de la “vía espiritual”⁵ aquí investigada, puede ser entendida principalmente por la confusión eclesiástica que la palabra implica. Si la búsqueda no se resume en encontrar un buen Dios, sino que encontrar el dios en uno mismo, es comprensible esta negación y la consecuente preferencia por el término “espiritualidad”, con la intención de evitar los contenidos absolutos comúnmente cargados en el término “religión”, como dogma, prohibición, obligación e institución. Hanegraaff (1999) define la Nueva Era como un complejo de espiritualidades que emergen de la fundación de una sociedad secular plural y concluye que la Nueva Era es “religión”, aunque no sea “una” religión; partiendo del principio de que no puede haber religión sin espiritualidad, sin embargo es posible que exista espiritualidad sin religión.

Considerando esta constante preocupación por la “mejora holista” del individuo, claro está que los límites entre religión y psicoterapia en este contexto son muy tenues, si es que pueden ser trazados. De acuerdo con la Nueva Era, uno

⁵ La expresión “vía espiritual” es preferida por los integrantes del Camino Rojo, en lugar de “religión” o “secta”.

para estar bien en el mundo tiene que estar bien consigo mismo, y desde su auto perfeccionamiento místico actuar en la sociedad. Este sentido psicologista extrapola los divanes de los profesionales y debe estar en el cotidiano, en los libros, en los talleres, en las relaciones, en el propio cuerpo. A esto se refiere Rocchi (2000), cuando sugiere el término “*réseaux psychomystiques*”: las creencias y prácticas son constituidas de dos dimensiones, una terapéutica y una espiritual supraempírica, el pasaje de una a otra se fundamenta en el deseo de transformación interior. Las enfermedades no son vistas según la explicación de Laplantine (1997), como una entidad localizable dentro de los cuerpos; sino como el resultado de diferentes desequilibrios. De acuerdo con esta visión holista, la medicina alopática no es suficiente para sanar los cinco niveles interdependientes del ser humano: psíquico, energético, emocional, mental y espiritual. Visto de esta manera, la mayor parte de las enfermedades del ser humano son de hecho una reacción a un malestar psíquico más importante; lo que posibilita una concepción positiva de la enfermedad, en la medida que permite al sujeto tomar conciencia de sus dificultades e intenta potenciar sus propias fuerzas existenciales para superarlas, trascenderlas, partiendo de su individualidad religiosa. “*Ni religion ni simple thérapie, mais mêlant les deux de manière complexe, l'étude de la nébuleuse psychomystique remet en cause les analyses considérant, sans recul, le phénomène comme le signe exemplaire d'un renouveau du religieux, bien que diffus et individualisé.*” (Rocchi, 2000: 589).

El holismo característico de la Nueva Era viene acompañado del relativismo, en la medida que deshace anteriores oposiciones entre religión y ciencia, religión y psicología, religión y biología, y desconstruye fronteras de tiempo, espacio y género. La importancia está puesta en la complementariedad, en el *rapport*. Se cree y se busca una convivencia pacífica entre las religiones. Por estas características amorfas del movimiento, la exoneración de fronteras y oposiciones, la postura variable de sus adeptos, la autonomía de sus elementos y la predominancia de imágenes y metáforas en sus expresiones, Kubiak (1999: 137) afirma que “*le Nouvel Age est l'une de réponses les plus optimistes à la culture post-moderne*”; teniendo en cuenta que la autora define la era posmoderna como una modernidad exenta de falsa conciencia.

Así que para hablar de la Nueva Era en la actualidad, es necesario razonar a partir de este relativismo, de su capacidad de evadirse de los límites culturales.

Consideramos que la identidad existe como fuentes de sentido que en si abarca todos los roles con los cuales uno puede actuar, y que como expone Castells (1998: 29), “aunque las identidades pueden originarse en las instituciones dominantes, sólo se convierten en tales si los actores sociales las interiorizan y construyen su sentido en torno a esta interiorización.” Además la pluralidad se hace presente desde el propio individuo, o sea la multiplicidad está manifiesta antes de la suma de dos personas, ya que uno mismo lleva consigo toda la suma de sus pasados encuentros y de los que se dieran antes de él, pero que en él se refleja. La identidad cultural puede entonces conceptualizarse como pluralidad en unidad; siguiendo Lisón Tolosana (1997) en la idea de collage cultural, lo uno y lo múltiple del ser son determinaciones plurales en estrecha relación estructural, lo cual implica la unión y la ambigüedad, la despersonalización, la enajenación, la desintegración y la trascendencia, todos ellos estados contenidos en la cultura.

Multiplicidad que llega a su colmo en tiempos de globalización, ya que no quedan límites en las posibilidades a ser interiorizadas. Los individuos y grupos sociales tienen con facilidad elementos de todo el mundo tangibles para la construcción de sus sistemas de sentido. Pueden contrastarse con otras culturas y obtener de este contacto nuevas posibilidades. En un nivel personal, un integrante de la Nueva Era, buscador por excelencia, puede encontrar elementos culturales inéditos que de pronto encajan perfectamente en sus indagaciones; o bien estar sujeto a la experimentación, probando todo lo que la “*overdose*” de información le ofrece. La construcción de identidades se ve influida por este mestizaje desenfrenado, no solo gurús que transitan con otros rebaños, sino con rituales dislocados de su origen y sectas o religiones que agrupan diferentes personas en otros lugares donde son bien recibidas, como es el caso del Camino Rojo.

Se abren redes interindividuales transnacionales a partir de diversas necesidades⁶, que pueden estar relacionadas con la identidad, la salud, la promoción cultural y social, la reestructuración personal, los métodos alternativos de mejora del *self*, con terapias que reposan sobre un nuevo concepto del ser humano. De acuerdo con Champion (2000), la cuestión de la globalización de la religiosidad, tiene una doble cara: por un lado está la constitución y el

⁶ Muchos de los autores que investigan este tema usan comillas al referirse a estas necesidades. Aquí preferimos no entrar en el cuestionamiento crítico de las necesidades ajenas.

funcionamiento de estas redes, y por otro está el contacto cultural y la interpenetración de culturas. Aunque la difusión se basa en el carisma entre las relaciones interpersonales, esto sugiere una demanda, que solo puede ser evaluada según su modelo de expansión. Así, las religiones orientales podrían ser descritas a partir de una lógica de misión, mientras que en el Kardecismo, en la Umbanda, en el Santo Daime y en el propio Camino Rojo, prevalece una red de contacto y propagación estrictamente interpersonal.

Frente a la paulatina demanda de sentido y al abanico de ofertas también creciente y cada vez más interdisciplinario, al sujeto se le ofrecen posibilidades que no se niegan entre sí, sino que se complementan. Y de hecho es la intención del individuo 'buscador' tener la libertad de escoger - de acuerdo con su historia de vida, con sus valores, con su bagaje cultural - lo que mejor se adapte a sus aspiraciones. No se trata de una simple aglutinación de conceptos religiosos, sino de un acto consciente de bricolaje, en el que está en juego justamente lo que el individuo tiene de más importante: su seguridad existencial, su identidad, su unidad personal, la salida de un malestar en dirección al progreso personal.

Son de individuos que combinan los elementos accesibles según su propio interés. Sin embargo, debemos considerar también que los propios sistemas de creencia se interpenetran. Conceptos como "hibridismo", "sincretismo" y "ecletismo" son bastante utilizados para figurar misceláneas de elementos religiosos. Aunque no exista una religión pura, sin mezclas e influencias, en algunos sistemas religiosos estas mezclas se hacen muy evidentes, como por ejemplo en las religiones afro-brasileñas, o como afirma Labate (2002), en las religiones ayahuasqueras de este mismo país.

De hecho, en el Camino Rojo, podemos encontrar ambos aspectos. Si por un lado el sistema simbólico y las prácticas rituales son constituidas de referencias diversas en el tiempo y en el espacio, estando considerablemente abierta a nuevas aportaciones; por otro lado los adeptos tienen la libertad de usar cuantas referencias quieran, de participar de otros rituales y de valerse de otros sistemas de sentido religioso, sin que por eso dejen de pactar con la esencia de aquella vía espiritual.

Lo cierto es que frente a este eclecticismo, el individuo está en el centro del escenario, es él quien elige entre todas las opciones cuales serán las que más se le ajustan. O bien puede asumir una creencia central estructurante, de acuerdo

con Champion (2000), y adjudicarse a otras creencias secundarias más fluctuantes y pasajeras. O bien en un mismo momento de su vida el individuo puede dirigirla según valores y sensibilidades de más de una religión, sin reconocerse necesariamente fiel a una única. O, aún en una tercera opción, el individuo puede transitar entre diferentes sistemas de sentido, en cortos intervalos de tiempo, adoptando una única opción de sentido de cada vez, como expone Brandão (1999: 43): *“aderindo a um e a seguir a outros sistemas religiosos e/ou espirituais, em nome da avaliação individual sobre cada um de seus momentos de vida, num confronto com as alternativas de sua realização subjetiva.”* Es debido a esta facilidad de tránsito por los sistemas de sentido que se alude a la ‘religión a la carta’.

Otra metáfora ampliamente difundida y defendida por muchos investigadores, como Van Hove (1999), York (1999) y Bowman (1999), viene de la expresión propuesta por Greenfield (1979), el ‘supermercado espiritual’. Representa, irónicamente para la contracultura, el ‘regreso’ al consumo, cuando en aquel entonces lo que se quería era ir en su contra. El individuo, en el proceso de encuentro con su verdadero *self* puede llenar su carro de variadas mercancías, sin tener compromiso estricto con ninguna de ellas, y sin contraindicaciones; ya que todas son destinadas al mejoramiento del ser humano. Todas proponen la libertad y muchas el ecumenismo. Es un ejemplo tangible un ciudadano común, masajista, que se vale en su profesión de diferentes técnicas, desde la reflexología a la acupuntura; tiene una alimentación vegetariana y macrobiótica; para desestresarse practica Yoga y meditación Zen, y en los fines de semana compagina los talleres de danza afro con las tomas de Yagé.

En la lógica del mercado, el consumo puede pasar a ser el sentido último de las elecciones individuales. De acuerdo con Van Hove (1999), la vida social, la identidad y la espiritualidad aparecen cada vez más organizadas en función de los principios del consumo, y el desarrollo del supermercado espiritual es una consecuencia de la generalización de esta sociedad consumista: *“Ces systèmes de sens suivent un processus d’adaptation aux exigences de l’économie de marché, ce qui semble aboutir à une complète désintégration, individualisation et commercialisation.”* (Van Hove: 1999: 169). Con todo, no solo es importante plantear la cuestión de los individuos que consumen sistemas de sentido, sino que hay que atender también a quienes los venden. En tiempos de anomia, la

“sanación holista” es un negocio rentable, sea para terapeutas psico-místicos, gurús, escritores de libros relacionados a la Nueva Era, para conferencias o talleres intensivos. Y cobrar por enseñar a vivir mejor, no siempre será una tarea fácil, mereciendo cuestionamientos de quienes todavía dudan de la validez de la acumulación de capital. De cualquier manera, el argumento en pro del dinero puede resumirse en la siguiente perspectiva de Bowman (1999), *“Very much in the spirit of the New Age soteriological entrepreneur, it is thought that one can be spiritual and make money, that cash is cool, not cold.”*

Sin embargo no tenemos aquí la intención de generalizar la explicación de las conductas, en términos del supermercado espiritual. Ni todos los grupos o individuos se insertan directamente en esta relación de compra y venta; de acuerdo con Shimazono (1999), *“Once people assume spiritual practices, many maintain these practices without continuing the consumption of commodities.”* Como hemos visto, si la esencia es la búsqueda mediante instrumentos que puedan potenciar lo que hay de mejor en el individuo, el movimiento de la Nueva Era contiene factores y manifestaciones que no deben ser sencillamente cualificados como cultura de consumo o entendidos desde el punto de vista capitalista.

2.3 - El chamanismo y sus continuidades

Para pensar el “neochamanismo”, es necesario que hagamos un breve recorrido sobre el estudio del chamanismo. Dado que el concepto de ‘chamanismo’ fue y es empleado indiscriminadamente a una variedad de prácticas y conocimientos tan grande, que genera cierta confusión en su aplicabilidad, reduciendo quizás su eficacia científica.

El chamanismo, fue descrito por primera vez por estudiosos rusos, en relación al fenómeno observado en el grupo mongol Tungus, que se extiende en Asia central y septentrional, desde Sibéria oriental hasta China. Las primeras descripciones etnográficas datan del siglo XVII y XVIII, cuando el “shaman” era considerado como un impostor, alguien que sabía de qué manera conseguir fama social y privilegios económicos mediante artimañas, o bien como un simulador a

servicio del diablo, o un enfermo mental. Más tarde los debates acerca del chamanismo trataron de caracterizarlo como un fenómeno patológico: neurosis, histeria o epilepsia. A partir de finales del siglo XIX, surgen numerosos debates en la etnología francesa, con la intención de ubicar el chamanismo como magia o como sistema religioso arcaico. Luego la situación se revierte y el chamanismo - antes psicopatología - empieza a ser considerado por su valor terapéutico, como demostró Lévi-Strauss (1987), estableciendo una intercambiabilidad entre la terapia psicoanalista y la técnica chamánica.

La importancia de la función terapéutica del chamán es defendida enfáticamente en el trabajo de Metraux (1967) sobre el chamanismo amazónico, donde el autor trata de reunir sus elementos comunes y esenciales: la función e integración social del chamán; la especialización “profesional” que requiere esta función; y la comunicación con los espíritus, a través del viaje chamánico, o incluso de la posesión.

Mircea Eliade (1976) propuso una perspectiva mística del chamanismo que influyó fuertemente - y sigue influyendo - las investigaciones sobre el tema, tanto a favor como en contra de su definición. Eliade (1976: 22-23) define el chamanismo como “la técnica del éxtasis”; y el chamán es de acuerdo con él, “el especialista de un trance durante el cual su alma se cree abandona el cuerpo para emprender ascensiones al Cielo o descendimientos al Infierno”. No obstante, el autor hace hincapié en la distinción entre el chamanismo y la posesión, sosteniendo que el chamán es diferente del poseído, puesto que domina sus “espíritus” logrando comunicarse con los muertos, con los ‘demonios’ y con los “espíritus de la Naturaleza” sin convertirse por ello en un instrumento suyo.

La relación entre chamanismo y posesión suscitó numerosos estudios, de diferentes enfoques. Lewis (1975) trató de reunir el chamanismo y la posesión dentro de una misma categoría: las “religiones extáticas”. Enfocando el fenómeno a partir de su expresión y función social, defendió que la posesión podría ser de dos tipos: involuntaria o voluntaria, siendo el chamán el especialista en la segunda. Heusch (1973), desde una perspectiva estructuralista, analizó el chamanismo y la posesión como dos polos complementarios de una misma relación, en posiciones simétricas e inversas. Además de explicitar su función terapéutica - el chamán es ante todo un curandero - el autor compara el

chamanismo con el psicoanálisis, y la posesión con el electrochoque o con la comedia de'arte.

Otros autores transfirieron la atención de esta dualidad percibida como estéril, a un enfoque que prioriza un sistema global que contiene una misma lógica de funcionamiento: la relación con lo sobrenatural. Bajo esta concepción, Furst (1980) propone pensar el chamanismo a partir de la posibilidad simbólica de permutación entre el hombre y el animal. Esta relación de "equivalencia" solo sería posible en sociedades cazadoras. Pero esta propuesta puede ser refutable en la medida que el abandono de la caza como actividad económica dominante no significa la desaparición de las prácticas chamánicas, y sí una adaptación interna a su lógica. Asimismo, según Hamayon (1990) el chamanismo estricto sería el practicado en las sociedades cazadoras, las cuales necesitan mecanismos simbólicos para gestionar la aleatoriedad propia de la caza.

La relación entre el chamanismo y los alucinógenos fue bastante investigada en los años 70. Aunque Eliade(1976) consideraba la inducción del éxtasis a partir de la toma de alucinógenos como una degeneración del chamanismo autentico; Fusr (1980) partió de la universalidad del chamanismo y del uso de alucinógenos, como experiencia fundamental de la existencia humana. Reichel-Dolmatoff (1978) expuso que el trance y los estados alucinatorios representan el meollo de muchas creencias, con consecuencia directa en los mitos, los ritos, en el arte, y en el cotidiano. Según él, de acuerdo con su investigación sobre los tukanos, el contacto con la esfera sobrenatural es proyectivo, y el chamán es justamente un profundo conocedor de esta índole proyectiva y su valor psicodiagnostico.

Siguiendo a Chaumeil (2000), el chamanismo debe ser considerado como un sistema de pensamiento articulado, religioso pero sin doctrina, un complejo socio cultural relacionado con todas las esferas de la vida social. El autor propone así una visión integrada del fenómeno, dando énfasis en la institución, y no en el individuo.

Observamos pues que muchas definiciones, explicaciones e intereses fueron atribuidas al chamanismo por los científicos occidentales. Desde la extrañeza u horror causado, cuando se les creían brujos, enfermos mentales o charlatanes; la posterior fascinación exótica por sus dotes terapéuticos, el romanticismo hacia la figura religiosa del chamán; los intereses comerciales sobre

sus plantas curativas; el actual reconocimiento del chamanismo como un símbolo de identidad indígena; y la vigente adaptación y/o apropiación de sus elementos por lo que se denomina neochamanismo. Con todo, mientras la comunicación entre el propio chamán y el investigador, fue siempre pautada por las interpretaciones que este hace sobre aquel, concluimos que la construcción del saber chamánico es siempre un reflejo creado por nosotros occidentales, sobre lo que queremos o nos interesa inferir sobre el chamanismo, según el contexto histórico, según nuestras propias necesidades de sentido.

Debemos aclarar entonces que para hablar del neochamanismo, aunque no sea más que una comparación estética, nos sirven las referencias del chamanismo en la medida que las conclusiones respecto de este fueron construidas por la misma visión del mundo occidental; y que entre un fenómeno y el otro hay seguramente una infinidad de posibilidades en las que caben el contacto intercultural, el sincretismo, la apropiación y la globalización. Entendemos así que el uso de las expresiones “neochamanismo” o “chamanismo urbano” requiere prudencia, para que no caigamos en fáciles reduccionismos o generalizaciones. El hecho de que estas dos expresiones sean comúnmente utilizadas como sinónimas nos llama la atención sobre practicas que ni están relacionadas a la Nueva Era, ni mucho menos en territorio indígena, y que por lo tanto deben ubicarse en una zona intermedia o, aún mejor, en un espacio diferente de las prácticas chamánicas o neochamánicas, pero que a ellas se conectan, y entre ellas se combinan de infinitas maneras.

A partir del momento en que consideramos el contacto entre las culturas (reduciendo nuestra análisis a la relación entre América y Europa), la colonización, la casi extinción de las culturas indígenas en general, y nos damos cuenta de que gran parte de lo que todavía queda vivo está, hace mucho, bajo el control y designios del pensamiento occidental; veremos surgir matices personificadas en los resultados de esta superposición. Es el caso por ejemplo de Eduardo Calderón, con quien trabajó Sharon (1980), y fue por este considerado como un “chamán moderno”. De acuerdo con Sharon(1980), Eduardo estudiaba artes en la universidad y no creía en curanderos, hasta que se enfermó gravemente fue sanado por una. Este “curandero nocturno” o “chamán adaptado” es, según Sharon, un hombre equilibrado que transita entre los dos mundos, el natural y el

de los espíritus. Su clientela es la clase media urbana, y los problemas están casi siempre relacionados a la salud o el amor.

Otro ejemplo puede ser la población de Puerto Tejada, que según Taussig (1993), buscaban curanderos no por falta de médicos (en 1982 eran 30mil habitantes para 5 farmacias y 12 médicos), aunque estos curanderos - lejos de sus practicas rituales originales - estaban ya acostumbrados con la mercantilización de la magia, y la adquisición financiera del conocimiento.

Tomando como más un ejemplo el Brasil, el dicho popular “*tudo o que se planta, dá*”, sirve también para referirse a la capacidad de creencia del pueblo. Ahí aparecen constantemente sistemas de creencias más o menos nuevos, más o menos adaptados, e inclusive más o menos chamánicos. Este es el caso de las religiones que hacen uso de la ayahuasca en su ritual, teniéndola como elemento fundamental de la propia fe. Básicamente la ayahuasca es una infusión sagrada responsable por la comunicación directa del ser humano con el mundo sobrenatural, ofreciéndole la oportunidad de sanación e integración con la naturaleza. No son chamanes indígenas los maestros, sino que ciudadanos mestizos que se valieron de la cultura que tenían para fundamentar los nuevos cultos.

El Santo Daime⁷ fue fundado en el inicio de los años 30 por el nieto de esclavos Mestre Irineu, y la União do Verde Vegetal (UDV)⁸ fue fundada en 1961 por Mestre Gabriel. Ambos eran trabajadores que migraron para la floresta amazónica en busca de labor con el caucho, y ahí entraron en contacto con la “liana de los espíritus”. A partir de sus conceptos y vocabularios previos (claramente cristianos), analizaron sus experiencias con la ayahuasca y las interpretaron, ‘recibiendo’⁹ y creando las liturgias, mitos, cánticos, reglas y las determinaciones necesarias para llevar esta bebida y sus enseñanzas a la gente de sus comunidades. Las sectas crecen, conquistando cada vez más adeptos, desde la selva hasta las grandes ciudades. Son registradas como “*centros espíritas benéficas*”, tienen estatuto y cuerpo administrativo – maestros, secretarios, tesoreros, consejeros – con lo cual las responsabilidades y el trabajo son bien

⁷ Ver: < www.santodaime.org.br >

⁸ Ver: < www.udv.org.br >

⁹Las personas que beben la infusión ‘reciben’ en el trance las instrucciones, visiones, directrices y razonamientos de la propia Ayahuasca, de Jesús, de Espíritus de la Floresta, etc.

distribuidos. Existen cotas mensuales para los miembros, que pueden variar o dejar de existir según la situación financiera de cada quien. Son organizaciones religiosas que ya pasaron por muchos problemas con relación a la legalidad de consumir tal sustancia, y ahora llegaron a la circunstancia de poder practicar su ritual sin mayores problemas: la ayahuasca es aceptada como un sacramento. Ningún estudio farmacológico logró comprobar daños con su ingestión, por el contrario, fueron observadas sus propiedades activas para superar otras adicciones¹⁰. En Uberlândia, la ciudad donde nací y crecí, el perfil de adeptos es tan variado como numeroso, ambos cultos son frecuentados por personas que se identifican como estudiantes, obreros, profesores universitarios, amas de casa, ex drogadictos, ex alcohólicos; y sus respectivos niños. Actualmente estas religiones están difundidas por todo el país y en el exterior¹¹

Si nos fijamos en las características indicadas por Metraux (1967), estas son religiones extáticas que en mucho se relacionan con el chamanismo. No hay una distinción clara entre la función religiosa y terapéutica, son las dos cosas a la vez, están presentes espíritus auxiliares, los cantos, los períodos de iniciación. El ritual se basa también en el trance, aunque no sólo el maestro sino que todos lo viven, en una aproximación con lo que declara Reichel-Dolmatoff (1978: 198) sobre el consumo de yagé entre los tukanos: “su empleo individual o colectivo siempre está relacionado con la aspiración de trascender los límites de la realidad empírica y echar una ojeada al ‘otro mundo’, donde acaso se halle el remedio a las miserias y aflicciones de la existencia cotidiana.” De hecho muchos autores brasileños, entre ellos Cemin (2002), Couto (2002), Monteiro (2002) y Sena Araújo (2002), defienden la relación de las religiones ayahuasqueras en Brasil como sistemas chamánicos, chamanismo colectivo, o también como una praxis chamánica.

La fundación de la Iglesia Nativa Americana en 1936, también es un fenómeno que acontece en la intersección de culturas que contenían sistemas chamánicos con elementos extranjeros. Tras el asesinato del líder lakota Sitting Bull (Tatanka Yotanka), en 1890, y la derrota del último grupo de guerreros

¹⁰ Para una revisión completa del tema, LABATE, B. y SENA ARAÚJO, W (2002) *O uso ritual da Ayahuasca*. Campinas: FAPESP, Mercado de Letras, pág 557-578.

¹¹ En Cataluña existen grupos relacionados con ambas: Santo Daime y UDV, además de colectivos que también hacen uso ritual de la Jurema – otra planta sagrada proveniente del nordeste brasileño.

adepto a la Danza de los Espíritus¹², el culto del peyote, de acuerdo Con Cardín (1997), se convirtió progresivamente en una secta calcada sobre el modelo de las cristianas, en la cual se ingería el cactus con la finalidad de entrar en contacto con la Divinidad.

Estos ejemplos, de chamanes modernos, curanderos del barrio, rituales eclécticos y muchas veces urbanos, que tienen por fundamento la ingestión de plantas psicoactivas, fueron usados para sostener un cuestionamiento acerca del espacio que ocupa los fenómenos que existen entre el chamanismo - como institución social integrada - , y el neochamanismo – como vertiente de la Nueva Era. Tal vez lo que caracteriza la existencia, la supervivencia y ampliación de estos rituales sea la misma esencia del fervor religioso descrito por Clastres en relación a la creencia de los mbya del Este paraguayo: “*o cimento da sua unidade é a comunidade da fé*” (1990:112).

2.4 - El neochamanismo

De acuerdo con lo explicitado arriba, preferimos no aceptar la equivalencia de los conceptos “chamanismo urbano” y “neochamanismo”, reservando el chamanismo urbano para cualquier manifestación moderna con características más o menos chamánicas, y que no necesariamente esté imbuida en la lógica de la Era de Acuario. Cuando hablamos de neochamanismo en cambio, nos referimos al interés occidental por las culturas indígenas que empezó en la contracultura, y es la manifestación del empoderamiento, y de la adecuación de los conocimientos y prácticas chamánicas a la cultura del individualismo.

A partir de los libros de Carlos Castaneda, en los que él relata sus experiencias como aprendiz de un chamán yaqui, se extiende notablemente el interés popular por el chamanismo. En los años 70 el indio americano - tras las batallas del Movimiento Indígena Americano (AIM) - pasa a ser visto como ejemplo identitario. Así, de acuerdo con Chaumeil (2000) el chamanismo pasa de

¹² Las Danzas de los Espíritus culminaron en el gran movimiento religioso-guerrero predicado por Wowoca en 1890, donde se creía que a partir de la derrota del hombre blanco por el indígena, volvería la situación de comunión anterior a la llegada de los colonizadores.

la alteridad máxima - como la religión del diablo- a ser una “religión de la naturaleza”, como una nueva forma de espiritualidad en el mundo occidental contemporáneo.

Siguiendo a Castaneda otros antropólogos se dedican a estudiar el chamanismo y acaban por abandonar la academia para dedicarse a la expansión de los métodos chamánicos para la alteración de conciencia. Como es el caso de Michael Harner que crea en la década de 80 la *Foundation for Shamanic Studies*, y se dedica a escribir libros y impartir talleres de variados métodos chamánicos advenidos de distintos lugares del mundo. En este sentido publica un ‘manual introductorio sobre métodos chamánicos de curación y preservación de la salud’, con la finalidad de consecución del bienestar, salud y poder para ayudar a los demás (Harner 2000). El autor considera que vivemos actualmente en un estado de “cognicentrismo”, y así como la antropología aportó el relativismo cultural, el chamanismo debe aportar el relativismo cognitivo.

Razonaremos entonces sobre diferentes prácticas que deben ser relacionadas con el concepto de neochamanismo. Por una lado está el fenómeno que se da cuando el profesional occidental (médicos, psicólogos, antropólogos, terapeutas) se apropia de tales conocimientos y técnicas, en una práctica que ultrapasa el anterior asistencialismo, incorporando el saber y los discursos tradicionales, y adaptándolos, según Perrin (1995), a los usos científicos o pseudocientíficos, agregándoles valor trascendental y ajustándolos a los requisitos de su público. Son los que se autodenominan “chamanes posmodernos” o “neochamanes”, y más que hallar sentido para su propia existencia, les interesa pregonar una solución viable para toda la humanidad (Townsend, 1998). A partir de relatos etnográficos, estudios antropológicos sobre el chamanismo, y incluso visitas a chamanes *in situ*, recogen materiales ideológicos (y alucinógenos), que tratan bricolar con las bases del pensamiento espiritualista occidental. Creando este tipo de chamanismo a la carta, compuesto de técnicas exportables, que logran la trascendencia a través de los estados alterados de conciencia, más rápidamente que las practicas orientales, como el yoga o la meditación, como afirma Atkinson (1992: 322): “*the new shamanism is compatible with contemporary emphases en self-help, self-actualization, and - not incidentally – rapid results*”. Según Fericgla (2000), la ingenuidad en los procesos de absorción de valores extraños conduce a

abaratar el chamanismo, convirtiéndolo en un simple producto de mercado, lo que está sucediendo con excesiva asiduidad.

Supuestamente esta solución viable incluye ganancias para quienes la enseña, lo que representa más un motivo para relacionar algunas manifestaciones del neochamanismo con la lógica del supermercado espiritual. Y los productos a ser consumidos se encuentran disponibles en las infinitas estanterías del internet; en las alas especializadas en Nueva Era, auto ayuda, religión o sanación de cualquier librería; en discos que contienen tambores rítmicos destinados al trance; en talleres que ofrecen desde “el encuentro consigo mismo”, hasta el título de chamán.

Por otro lado, en el continente americano están las personas que desde los postulados de la Nueva Era, utilizan elementos autóctonos a los que les suman informaciones del nuevo milenio referentes al orientalismo, astrología, ecología, etnología, psicología, etc. Son grupos que conviven ya en su cultura con lo que se podría caracterizar por prácticas chamánicas, como el uso popular del temazcal en algunos lugares de México, el culto al peyote en las llanuras de Estados Unidos, el uso del san pedro, de la jurema, datura o ayahuasca en América del sur. O bien en un contexto de ceremonias reglamentadas, o bien practicadas en un ritual traído para la ciudad por un chamán emigrado, estas liturgias tienen como base un sistema simbólico local, que a pesar de ecléctico, no deja de ser nativo. A parte esto, también existe actualmente un interés de conocimiento mutuo, renovación de fuerzas y afirmación identitaria por parte de los pueblos que detienen estos conocimientos, lo que se puede averiguar a partir de la Profecía del Águila y del Cóndor¹³, de las Jornadas de Paz y Dignidad¹⁴, de los encuentros entre hombres medicina de diferentes culturas con la intención de intercambiar informaciones¹⁵.

No obstante, proponemos una tercera vía de aproximación del neochamanismo, que se refiere a la exportación de estos conocimientos y técnicas, y la subsecuente incorporación en una cultura ajena, como es el caso del chamanismo y chamanes urbanos americanos en relación al público europeo. Por ser Europa un centro cosmopolita de recepción y producción de informaciones y

¹³ Sobre la profetizada unión de todos los pueblos nativos americanos y sus sabidurías ancestrales.

¹⁴ Ver explicación en el informe etnográfico que sigue, página 43.

¹⁵ Ver informaciones sobre el tema en:

<<http://www.santodaiame.org/comunidade/noticias/alianca2.htm>>

por el altercado entre la ciencia y la creencia latir con más visibilidad, se aprecia la anomia en la dirección religiosa con considerable transparencia. El vacío de sentido que el sistema social y cultural no logra suplir, permite a los adeptos del neochamanismo mantener una esperanza en relación a lo que viene de fuera y puede traer “luz” (emic), a lo que viene con el mensaje de la Madre Tierra, dispuesto a devolver la relación con ella. Es cuando, más allá del estudio sistematizado de técnicas, los individuos entran en contacto con los propios actores sociales que propagan, como especialistas, rituales tradicionales indígenas basados en la conexión con lo sobrenatural, a través del trance y del rezo.

Entendiendo la relación del neochamanismo como fruto de las posibilidades de la globalización, debemos partir de la noción del “sujeto posmoderno”, cuando Hall (2005), considera que *“à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar ao menos temporariamente”* (Hall, 2005:13). Sumándose a la diversidad inherente a la coherencia identitaria y a la lógica del propio individualismo, está este nuevo interés por lo “local”. Según el autor, juntamente con la homogenización global, existe también una fascinación por la “diferencia”, que genera la mercantilización de la etnia y de la alteridad. Así surgen los individuos “traducidos”: *“essas pessoas retêm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de retorno ao passado. Elas são obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades. Elas carregam os traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas.”* (Hall, 2005: 88).

Del encuentro entre “chamanes traducidos” y “sujetos posmodernos” que se disponen a ser sus discípulos, se viabiliza una valorización del ritual, que se aproxima de la descripción de Lisón Tolosana(1997:18), donde un ritual es “conjunto complejo de visión, sensación, palabra, movimiento, objetos, cuerpo y acción que no solo acumula sino que transmite significado; esta compleja arquitectura imaginativa local cristaliza sentimientos tradicionales, acumula experiencia, creencia y memoria y exhibe la riqueza protofilosófica y creadora de un grupo.”

Las personas, que en su intento de significar los valores últimos de su existencia, se deparan con ciertas prácticas y filosofías supuestamente ancestrales - que valoran el contacto con la naturaleza y una relación de amor y respeto hacia ella, y hacia todas las formas de vida - encuentran ahí una posibilidad de practicar el deseoso desarrollo de su espiritualidad, de una manera que permite la vivencia ritual individualizada y la comunión grupal a la vez. Estas personas pueden construir sus propios esquemas de sentido, teniendo como base lo que consideran la esencia de la sabiduría indígena.

Ahora bien, es importante atender para la diferencia existente entre el neochamanismo que acontece a partir de una apropiación cultural, y el que se reproduce en su propia cuna. Cuando se cambia el sistema de símbolos utilizados en la comunicación, esta no tendrá la eficacia anterior. Desde elementos del discurso, hasta las músicas, se resignifican cuando migran. Habrá componentes que, aunque en la visión emic parezcan detalles¹⁶, de hecho estarán llenos de valores y significados culturales agregados. Referencias a plantas, animales, lugares, hechos y acontecimientos que si no pierden el sentido, sufren drásticas transformaciones en el viaje espacio-temporal. Incluso el ritmo marcado, las pausas y la manera emotiva de cantar sugiere la medida de la intimidad con la tradición. También el paisaje en que se realiza un ritual influye en su coherencia, principalmente cuando en este se hace uso de plantas psicoactivas – ingerir litúrgicamente peyote en el desierto donde crece no puede ser lo mismo que hacerlo dentro de una residencia o en una montaña europea.

Así que pueden existir varios grados de significación y resignificación en el intervalo entre chamanismo y neochamanismo, según la distancia en el tiempo y en el espacio en relación a la origen de las prácticas, según el uso que de ellas se hagan, según el grado de absorción y adaptación a que estos rituales transculturales sean sometidos. No serán equivalentes ritos brasileños urbanos de toma ayahuasca, o ceremonias mexicanas de temazcal, con estas mismas prácticas realizadas por grupos de diferentes culturas en diferentes lugares. Si en estos rituales neochamánicos la esencia está en que, cada uno y todos, establezcan una relación con lo sagrado, habrá que interrogarse lo que sucede cuando lo sagrado se resignifica debido a esta creación individual de sentido típica de la Nueva Era, que

¹⁶ El argumento en esta visión es que “a la final somos todos seres humanos”.

Brandão (1999) definió como: “*uma versão de si-proprio para si-mesmo revestida da aura do sagrado assumido.*”

Con todo, podemos señalar puntos de convergencia entre el chamanismo y el neochamanismo, como el viaje chamánico, la terapia y la sanación, la utilización de plantas psicoactivas, el trance inducido rítmicamente, la relación armónica con el medio ambiente, y la relación entablada con el mundo sobrenatural. Empero los caminos solo pueden cruzarse ligeramente en el medio, puesto que salen de distintos puntos y pretenden llegar a diferentes lugares. Mientras el chamán en grande parte de las veces es elegido por las circunstancias espirituales o por linaje, recibiendo de la comunidad la denominación cuando ya se muestra apto a los hechos, el “neochamán” elige serlo y se autodenomina, a veces en busca de adeptos. Mientras el chamán, como especialista, utiliza del trance extático para mantener el equilibrio o solucionar problemas relativos a su comunidad, o bien problemas de salud de un miembro de esta, y recibir indicaciones y presagios de cómo debe ser conducido el plantío, la cosecha, la caza y la migración; el adepto del neochamanismo – lejos de estar integrado en su sociedad, antes muchas veces en una postura contraria al sistema impuesto – utiliza el trance para acercarse a su esencia humana, para el autoconocimiento, para su “evolución espiritual”, para recuperar el contacto perdido con el otro, con la naturaleza, con el mundo sobrenatural y con el numinoso.

3) Informe etnográfico

Presentación: el primer contacto.

Cuando recibí aquel e-mail que convocaba para “Temazcal y Ceremonia de Medicina” supe que, de acuerdo con mis planteamientos académicos y expectativas personales, había encontrado la puerta de entrada para mi trabajo de campo.

El e-mail fue enviado por una amiga que entonces trabajaba en Andorra, y que a su vez lo recibió de un amigo suyo, un indigenista francés que vive en Brasil. “Chamanismo en Cataluña” era el título. El texto conciso y con letras en colores decía: “Temazcal y Ceremonia de Medicina con Alfonso Pérez Tenoch, sábado día 26 de marzo de 2005”. Había una dirección electrónica para confirmar la asistencia, y “corazón índigo” era el nombre de la persona para establecer el contacto. Escribí, contándole más o menos mi interés. Me contestó Carlos, con quien hablé por teléfono en seguida, recibiendo una respuesta afirmativa. Acordamos encontrarnos el viernes anterior a la ceremonia, a la una de la tarde, en la estación de Maçanet/Massanes, donde él me recogería y me llevaría a “Tipiwakan”.

Busqué entonces informarme mejor sobre lo que consistía un “temazcal” - ya que “ceremonia de medicina” me parecía una expresión demasiado amplia como para especular -, y me acordé que ya había visto un reportaje sensacionalista a cerca del tema en la televisión brasileña, que de hecho me había producido cierta extrañeza. En el día de la cita, estaba preparada con todas las cosas recomendadas por Carlos: comida para compartir, toalla, pareo y saco de dormir. Era semana santa, y mucha gente en el tren iba a ver la procesión de flores en Girona. El día estaba fresco y el cielo azul claro proporcionaba la tranquilidad que yo buscaba para afrontarme con el desconocido. En la estación de Maçanet, sentada en un banco exterior imaginaba quiénes de las pocas personas allí paradas también se dirigían a la ceremonia, cuando apareció una vieja furgoneta y bajó el hombre que parecía venir a buscarme.

Carlos es argentino, de baja estatura y cuerpo tonificado. Estaba vestido con pantalones vaqueros, una camiseta un tanto sucia y una chaqueta de piel gastada. Usaba perilla y la cabeza pelada. Tiene cincuenta y dos años, aunque no los

aparente. Recogiéndome con mucha simpatía, procedió a limpiar el banco de la furgoneta que estaba lleno de pelos del perro, y en el camino aprovechó para contarme algunos episodios de su vida. Carlos es un refugiado político, que después de haber estado por dos meses en un campo de concentración argentino, y ver como se morían y desaparecían sus amigos, logró huir y esconderse en una playa de Brasil, desde donde consiguió amnistía a través de la O.N.U. y un visado de residencia en Suecia. Sus planes entonces eran redactar una carta denunciando lo terrores que presenció y luego suicidarse. Sin embargo, desde la playa donde estaba escondido en Rio de Janeiro, escuchó el pulsar extático de los tambores de una escuela de samba y, según él, algo se movió en su corazón. Una vez en Suecia, se dedicó a estudiar percusión, voz, canto y técnicas del movimiento corporal. A través de los tambores conoció el temazcal y Alfonso - y con él la medicina y el Camino Rojo. Mientras escuchaba atentamente su relato, yo disfrutaba del camino de tierra rodeado de verde por el que seguíamos, alejándonos de la ciudad.



4) El Camino Rojo:

4.1 - La influencia lakota

“Camino Rojo” es el nombre que se da a la espiritualidad general de los pueblos nativos norte americanos de las llanuras centrales, fundado en la conexión con el mundo sobrenatural, y en la armonía con el mundo material. Es una vía espiritual que propone caminar el camino del corazón, que es rojo como la tierra, y como los seres que habitan en ella, según la tradición lakota.

El punto central del culto religioso lakota constituye la “Pipa Sagrada”, objeto utilizado para rezar. A través de su humo el hombre alza su voz a *Wakan Tanka*, el “Gran Misterio”. El mito lakota más importante, es el que cuenta la historia de la “Mujer Cría de Búfala Blanca”, donde se habla del origen de la religión lakota, y no del origen del mundo. Se cuenta que ella apareció frente a dos guerreros que habían estado cazando búfalo y alimento en las Colinas Negras sagradas de Dakota del Sur. De repente vieron un cuerpo grande que venía hacia ellos y notaron que era un ternero de búfalo blanco. Pero conforme se acercaba más a ellos, el ternero se convirtió en una hermosa joven indígena. Uno de los cazadores la deseó y fue aniquilado por ella. El otro fue encargado de decirle a su pueblo que hicieran los preparativos para recibirla. La “Mujer Cría de Búfala Blanca” regresó en el cuarto día y con ella llevó la “Pipa Sagrada” e instruyó a los lakotas en los siete ritos que la deberían utilizarla: El *Inipi* (ceremonia de purificación), El *Nagi Gluhapi* (Guardar el Alma), El *Tapa Wanka Yap* (Lanzamiento de Pelota), el *Hunkapi*, (rito para crear relaciones, elección de parientes o de adopción), el *Ishna Ta Awi Cha Lowan*(preparando a una joven para ser mujer, o Rito de la Pubertad), el *Hanblecheyap'* (Búsqueda de Visión), y por fin *Wiwanyag Wachipi* (Danza de Sol). La “Pipa de la Cría Búfalo Blanco” está en un envoltorio sagrado en la reserva Cheyenne-River de Dakota del Sur, y su actual guardián es Arval Looking Horse.¹⁷

Wakan Tanka, entre los Lakotas, representa la suma total de lo incomprendible, el “Gran Misterio”, no hay ningún tipo de personificación, sino que se refiere a la totalidad de lo existente y a la unidad cósmica. Según P. Bolz

¹⁷ Para saber sobre ceremonias, rituales, mitos y simbolismo lakota por ellos mismos, ver:
< <http://www.elexion.com/lakota/lakota.htm> >

(1996), fue la influencia del cristianismo el que llevó los lakotas a designarse *Wakan Tanka* por el nombre “Gran Espíritu”. Los seres *wakan* son el sol, la luna, el viento, el trueno, las rocas, la Tierra, los espíritus invisibles, etc. Todos ellos están relacionados con el ser humano a través de lazos de parentesco: son madres, padres, hermanas, abuelos que se interactúan emparentando todas las cosas del universo. Los chamanes, o *wicasa wakan* (hombres sagrados), podían influir en las fuerzas del universo y en los seres *wakan*, principalmente través del humo de la Pipa Sagrada, que eleva a *Wakan Tanka* las plegarias de los hombres, reafirmando y estrechando sus lazos de parentesco con el todo. La importancia de estos ritos lakotas ha ido variando en el tiempo, algunos fueron prohibidos, otros abandonados, y otros tuvieron que adaptarse a las nuevas circunstancias de la vida. En 1944 se forma en Denver el Congreso Nacional de los Indígenas de América, una organización político-cultural de tipo intertribal y defensivo; pero de acuerdo con Bolz (1996) solo a partir de los años 70 es que se produce un despertar en la conciencia de identidad indígena: el movimiento *Red Power* gana fuerza, y los miembros del Movimiento Indígena Americano (AIM) acuden a la reserva de Pine Ridge buscando en la Danza del Sol los elementos básicos de su cultura tradicional, buscando renovación cultural que represente resistencia a la integración. Hoy el Inipi, la Ceremonia de Medicina, la Búsqueda de Visión y la Danza del Sol son las ceremonias tradicionales que mejor reflejan la continuidad de su cultura.

4.2 - El ‘trabajador cultural’

Alfonso Pérez Espíndola Tenoch es hombre mayor, moreno, alto, delgado, de una tez curtida por el sol. Su pelo liso, baja hasta la espalda en una larga trenza medio negra medio blanca. Su nariz grande y afilada, y su boca de color morado oscuro remite fácilmente a la imagen de un indígena norte americano. Su edad es un misterio, pero se supone que tiene algo más que 50 años.

Todas las informaciones que tengo a cerca de Alfonso, fueron recibidas directamente durante las ceremonias, en charlas informales y entrevistas con personas que están o estuvieron muy cercanas a él – amigos, discípulos, ex

seguidores, novia, – y en entrevistas y conversaciones con él mismo. Considerándose que no hay documentos escritos sobre el desarrollo de este movimiento en particular, yo parto de lo que me contaron mis informantes y de lo que pude observar.

Quince días después de la primera ceremonia, encuentro Alfonso de nuevo, esta vez de una manera mucho más próxima e informal. En el banco detrás de la furgoneta de Carlos - a camino de Tipiwakan, donde se haría otro temazcal - él se dedicó a explicarme recuerdos de su infancia en Zamora, Michoacán, México.

Su abuelo era un curandero prestigioso de la región, y él de niño le acompañaba a largas caminatas en visita de algún enfermo. Creció cercano a los conceptos de curación, pero no fue un aprendiz directo de su abuelo, sino que se dedicó a aprender los secretos de cocina de su abuela. En ese entonces, según él, era corriente la práctica de temazcales, en la comunidad.

Cuando fue adolescente emigró a los Estados Unidos. Vivió en Chicago, y allí conoció a su conciudadano Aurélio Díaz Tekpankalli, y ambos se integraron al Movimiento Indígena Americano (AIM) cuyas propuestas los llevaron a vivir en reservas sioux de Dakota del Sur, como Pine Ridge, Rosebud Sioux y Crow Creek. En territorio lakota los dos mexicanos se “iniciaron” en la cosmogonía de este pueblo, en sus rituales sagrados, siendo por fin reconocidos como “uno de ellos”.

Otro de los informantes es Tuti. Él llama la atención por su estatura y compleción física aventajadas. Su pelo, así como la barba, es largo y gris. Tiene más de 50 años, es vasco, especialista en cantos harmónicos. Creció en una familia tradicional cristiana y más tarde se juntó a los corrientes experimentos psicodélicos de los 70. Hasta que se entregó a su búsqueda espiritual, en donde conoció a Alfonso hace nueve años en México, y desde entonces es su colaborador y fiel amigo. Entre cigarros y cafés, Tuti me cuenta que hasta veinte años atrás, el consejo de ancianos de indígenas de América contaba básicamente con ‘hombres medicina’, ‘taitas’, o ‘chamanes’ del sur. Según él *“la historia dijo que los indios de Norte América habían sido exterminados, y no estaban, no existían. Eso nos lo creímos todos. Pero ocurrió que hace unos veinte años aparecieron. No solo existían sino que estaban ahí, estaban integrados (...). Lo que ocurrió fue que hace unos veinte años aparecieron los lakotas, así como aparecieron los navajos. (...) todos ya estaban, pero no formando parte del*

consejo de ancianos, por que además no se habían mostrado oficialmente. Entonces el abuelo Wallace, fue uno de los que aparecieron. Apareció, fíjate: después de haber sido catedrático de filosofía en la Universidad de Minnessota. Después de haber sido catedrático emérito y haberse jubilado, con setenta y tantos años, dice: yo soy el anciano lakota. (...) Entonces empiezan a aparecer ya los del norte y se integran en ese consejo de ancianos. Y entonces los lakotas, concretamente aparecen con mucha fuerza, mostrando sus tradiciones”.

Alfonso y Aurélio, juntaron sus fuerzas, y a partir del culto del peyote lakota, crearon su propio diseño litúrgico. De acuerdo con Tuti, *“entonces fue que se eligieron representantes para transmitir a todo el mundo esa forma de hacer. (...) Y el abuelo Wallace, Ciervo Negro, fue a apoyarles, darles la bendición, decir: ‘yo apoyo eso que hacen ustedes’. Y siempre estuvo apoyando...”*. Según Alfonso, el consejo de ancianos les bendice y les apoya, confiriéndoles total libertad de actuación. *“En 1989 un grupo de indígenas de Chicago se dieron cuenta de que el cumplimiento de la Profecía del Cóndor y el Águila se está aproximando. Este tiempo está señalado y grabado en el Calendario de Piedra Sagrada del Pueblo Mexica, este calendario marca ciclos de 52 años. El 12 de octubre de 1992 finalizó el ciclo anterior, el nuevo ciclo comenzó el 13 de octubre de 1992; dentro de este nuevo ciclo se producirá un resurgimiento de la conciencia de todos los bípedos, en este tiempo se manifestará la Profecía del Águila y el Cóndor. (...) La formación de una confederación que sirviera para la reconexión espiritual de nuestros Fuegos Sagrados, fue el tema de muchos diálogos”*¹⁸. Entonces instituyeron la “Confederación del Cóndor y del Águila” de la cual Aurelio Díaz es presidente. Las “Jornadas de Paz y Dignidad” fueron deliberadas por este consejo, teniendo a Alfonso Pérez como su creador, y presidente del consejo organizador. Alfonso idealizó un rezo intercontinental que coincidiera con este cambio de ciclo, una corrida espiritual. La primera Jornada de Paz y Dignidad contó con dos grupos, uno que salió de Alaska y otro de Machu Picchu en Perú. El 12 de octubre del 1992 se encontraron en la ciudad de Teotihuacan en México. La jornada contaba con el apoyo de líderes espirituales indios como Wallace Black Elk, Lennard Crew Dog, Francisco Himenez-Tlakalet, entre otros. La segunda jornada ocurrió en 1996 y en 1999 la corrida

¹⁸ Consultese: < http://www.peace-dignity-europe.com/frame_index_sp.html >

fue en Europa (de Finlandia a Santiago de Compostela) y la última en el año de 2000, de vuelta a América (de Alaska y Tierra del Fuego hasta México). En la página Web de la Jornada europea, aparece la siguiente llamada: *“Ven y corre con nosotros el rezo por la Paz y la Dignidad, aquí en la Madre Tierra. ... Para honrar los viejos espíritus de este continente, de esta tierra... Para reunir a las diferentes naciones... Para conocerte a ti mismo y sanar en Paz y Dignidad.”*

Aurélio Díaz Tekpankalli se considera un indígena Purepecha de Michoacán, nació en 1954 y es más joven que Alfonso, aunque la edad de este último sea una incógnita¹⁹. Mientras trabajaron juntos, Aurélio conducía las ceremonias y Alfonso era el responsable por el Fuego. Con el tiempo, debido a incompatibilidades en la manera de trabajar, ambos buscaron fraternalmente, la independencia en su camino, y cada cual empezó a ‘correr’²⁰ sus propias ceremonias.

Aurélio, como líder espiritual guardián del Fuego Sagrado, fundó la Iglesia Nativa Americana de Itzachilatlan. Su sede es en México, aunque él viaja por todo el mundo realizando ceremonias y difundiendo el Camino Rojo. Cuentan que sus ceremonias son rigurosas, siguiendo la forma tal cual como fueron diseñadas por primera vez.

La primera Búsqueda de Visión que Tekpankalli realizó en España, fue en Moratalla, Murcia, en el año de 1993. Al siguiente año fue en Navarrés, Valencia. En los años sucesivos, hasta la actualidad, todas sus Búsquedas de Visión fueron realizadas en el ‘Molino’, en Teruel. Según Tuti, Aurélio hace años pidió a Alfonso que le apoyara en esta labor en el viejo continente, a lo que Alfonso consintió iniciando otra Búsqueda de Visión en Urkizu, País Vasco, que ya lleva seis años consecutivos.

Sin embargo Alfonso, tiene otra manera de trabajar. Menos burócrata, menos ortodoxo, menos respaldado, no logró crear fuertes asociaciones, ni acumular dinero, ni mucha cohesión. Es un consenso que Alfonso, en relación a sus ceremonias, recicla, modifica, adapta y enriquece con el correr del tiempo.

¹⁹ Cada informante contesta la pregunta que él no responde de una manera distinta, unos insisten en su vejez, mientras otros instan que él intenta parecer más viejo de lo que es de hecho, para presentar más respetabilidad; pero al fin parece ser que tiene sesenta y uno.

²⁰ ‘Correr’ ceremonias se refiere a oficializarlas. El líder espiritual ‘corre’ el temazcal o la ceremonia de medicina.

Alfonso, no se considera y no le gusta que le llamen chamán, ni sanador, ni hombre medicina. Más de una vez dejó claro que él no pasa de ser un “*trabajador cultural de México*”. Aunque los rituales pueden ser fácilmente identificables con el neologismo de técnicas y rituales chamánicos, los seguidores de Alfonso casi nunca utilizan esa palabra. Entretanto en función del énfasis colocado constantemente en el buen manejo de las “medicinas” y por el dominio de prácticas sagradas, las personas del Camino Rojo lo identifican como un “hombre de conocimiento”, “hombre medicina” o también como un “líder espiritual”. Yo también me referiré a Alfonso utilizando la expresión hombre medicina, principalmente durante la conducción de los rituales; y como líder espiritual, en el sentido de que parece invertido de las cualidades carismáticas propias de un referente místico.

4.3 - Camino Rojo en España

La primera ceremonia de medicina realizada por Alfonso en España fue en Peñas de Aia, en el País Vasco, el día 3 de marzo de 1998, y de ahí a Zamora, Asturias, Andalucía, Cataluña, hasta recorrer gran parte de España y muchos países de Europa, como Italia, Alemania, Francia, Suecia, entre otros. Con la intención de propagar los conocimientos adquiridos con los indígenas en el Nuevo Mundo, Alfonso va de una ciudad a otra, presentando su trabajo, conquistando adeptos. Según él, su intención en Europa es empezar aquí la germinación de una semilla que debe distribuirse por todo el mundo más allá de América.

En el desarrollo del trabajo de campo conocí una red de personas, partidarias de Alfonso, aunque no siempre exclusivamente. El entendimiento justo de que tipo de grupo es este, fue aconteciendo poco a poco, de ceremonia en ceremonia, de conversación en conversación. Según este colectivo no se trata de una secta, ni mucho menos una religión. Es una vía espiritual, basada principalmente en la sabiduría lakota. Con el “propósito de paz y dignidad”, el grupo se centra en trabajar para la expansión de su filosofía y de los principales rituales del Camino Rojo: la Búsqueda de Visión, la Danza del Sol, la ceremonia de medicina, el temazcal.

La explicación que Tuti me brindó es una buena referencia en el entendimiento de esta vía espiritual: *“El camino rojo es una denominación de todos los que de alguna manera están apoyando el Fuego Sagrado de Itzatchilatlan. Este fuego que físicamente está en Yoricostio” (...)*

“Lo que más me ha transmitido Alfonso siempre; lo que yo he querido aprender, no es formar parte de una iglesia, ni mucho menos. ¡Es a ser libre y soberano! Y a no depender. Dar un paso adelante y dejar la religión hacia atrás. Si la religión en un principio lo que pretendía era darle al ser humano la oportunidad de conectarse con su espíritu, (...) pues lo cierto es que al final no se ha conseguido. En mi opinión personal las religiones todas han fracasado, al menos conmigo. Yo no pertenezco a ninguna iglesia ni ninguna religión. (...) Estoy tratando enriquecer mi espiritualidad cada vez más, dado que ya la conozco, y que no la olvido, y que no la dejo de tener en cuenta nunca, y que no la abandono nunca, y desde ella hago todo. Desde mi espiritualidad. Y desde ahí, es de donde te hablo.”

“El Fuego Sagrado de Itzatchilatlan, está abierto a todas las personas. El Camino Rojo es el camino de cada quien, nos es ningún camino concreto, son infinitos caminos los de cada uno que quieren encontrarse a si mismo.”

El encuentro consigo mismo, la buena relación con la espiritualidad y con naturaleza, son temas recurrentes cuando se habla del Camino Rojo. La gran fascinación se da en la medida en que el trabajo espiritual que se realiza socialmente, pero sin la necesidad de que uno pierda su individualidad. Cada cual puede partir de sus propias creencias y detenerse en su propio proceso, sin que esto interfiera en la dinámica grupal.

De los rituales practicados por este grupo, observé, participé y centré mi atención, en las ceremonias de medicina y temazcal. Con todo, la Búsqueda de Visión y Danza del Sol (esta en menor escala), son constantemente aludidas en los encuentros y charlas, y todos los que tienen al menos un año de “Camino”, ya participaron de la primera.

La Danza del Sol es descrita por las personas del Camino Rojo en España como una manera de agradecimiento y sacrificio al Gran Espíritu. Aunque este ritual no sea realizado en Europa, muchos de los seguidores de aquí viajan hasta México, Estados Unidos, o Brasil, para vivirlo. Alfonso no dirige ninguna Danza del Sol, y las realizadas en Brasil y en México son conducidas por Aurelio. La

ceremonia dura cuatro días, y cada danzarín se compromete a repetirla durante cuatro años. Es precedida y concluida por temazcales y ceremonias de medicina.²¹

La Búsqueda de Visión que ocurre en Urkizu desde 2000, liderada por Alfonso, es realizada normalmente en los primeros quince días de agosto. Este acontecimiento, es un tema recurrente entre mis informantes, por esto describo las informaciones que me fueron dadas. La Búsqueda consiste en un ritual dedicado al encuentro con uno mismo, con el Gran Espíritu, con la Madre Tierra. Son días destinados a que las personas revisen toda su vida, sus objetivos, fallos, logros, sus relaciones en el mundo espiritual y en el mundo material. Hay un temazcal y una ceremonia de medicina, y luego los que se proponen suben la montaña donde serán “plantados”. Es un ritual que dura, para cada persona que lo desee completar, cuatro años. En el primer año el iniciado deberá estar en la montaña sólo, durante cuatro días y cuatro noches, sin comer y sin beber, hasta que lo vayan a buscar, y en el retorno participa de otro temazcal y una ceremonia de cierre. En el próximo año, la persona debe estar siete días en la montaña, luego nueve y después trece, consecutivamente.

Uno a uno sube la montaña acompañados de alguien que ya completó el ritual, y elige el lugar donde quiere estar. Cada persona debe llevar consigo el mínimo posible de objetos, preparar 365 rezos (uno para cada día del año), y siete bastones de madera, que cada uno debe buscar, cortar y pintar previamente en la montaña. Cuando la persona ya se encuentra en el sitio donde se quedará “plantada”, es restringido su espacio vital en un cuadrado delimitado por los bastones. Cada bastón debe estar pintado de un color, y en cada año la persona debe ser plantada en una dirección cardinal, que atiende a este orden: Al Este se entierra el bastón rojo que representa el conocimiento, en la dirección Sur el bastón amarillo simbolizando la inocencia, el bastón negro es enterrado al Oeste y representa la muerte y el miedo; al Norte es simbolizada la sabiduría con el bastón blanco. En frente al “buscador” se fijan las “puertas”: el bastón verde, que es la Madre Tierra; y el azul, que simboliza el Padre Cielo. Dentro, junto al buscador, está el bastón lila, que representa la conexión con lo sagrado, lo más profundo del ser, el corazón.

²¹ Ver descripción etnográfica de la Danza del Sol entre los Sioux Oglala en BOLZ, P. (1996).

Cuando el “buscador” cumple sus cuatro años, recibe una Pipa Sagrada. Es entonces considerado un Guardián de la Tradición, portador del Fuego Sagrado de Itzachilatlan, y pasa a integrar su Consejo. Probablemente recibe el permiso para correr temazcales, y en su caso, ceremonias de medicina.

El número de personas en la Búsqueda de Visión de Teruel es fluctuante. Según Tuti, en los primeros cuatro años era más gente en todo, tanto plantados en la montaña, como gente trabajando en el equipo de apoyo. Ahora hay cada vez más gente en la ceremonia de bajada: en 2005 había cerca de 300 personas en el cierre, mientras que en la montaña subieron 65.

5) Descripción Técnica:

5.1 – Temazcal

Temazcal se le llama al baño de vapor ceremonial y terapéutico tradicional de Mesoamérica. Según Aparicio Mena (2006), la palabra “temazcal” tiene raíz nahuatl: *temaz* significa vapor, y *calli* significa casa. Su origen es prehispánico, y inicialmente lo utilizaban las parturientas después de dar a luz, teniendo como finalidad la limpieza física y simbólica. Los restos de temazcales más antiguos hallados hasta la fecha se encuentran en México (Palenque) y Guatemala (Piedras Negras). Actualmente la cabaña de sudor puede ser construida con barro, o estructuras provisionales hechas con hojas, pieles o mantas, variando su forma y práctica en las distintas regiones en que se utiliza.

Entre los lakotas, de acuerdo con Bolz (1996), la estructura hecha de ramas de sauce blanco y cubierta con pieles, es llamada choza de sudor (*swetlodge*), que incrementado por su forma ritual constituye el *inipi* o *ini kagapi*, uno de los siete ritos sagrados.

Alfonso, a pesar de su aprendizaje lakota, suele denominar la ceremonia “temazcal”, aunque algunas veces se escucha el término “inipi”, como un sinónimo en lengua lakota. Cuando pregunto a los participantes si el ritual del temazcal es realizado aquí de acuerdo con la tradición lakota, me contestan que sí,

pero lo más cierto es que Aurelio y Alfonso mezclaron características litúrgicas del inipi, que aprendieron en las reservas sioux, con las formas del temazcal que han conocido cotidianamente en México.

El temazcal es un ritual de purificación que puede ser realizado en el Camino Rojo independiente de cualquier otra ceremonia, y con frecuencia indeterminada. Así mismo es un ritual clave, puesto que antecede a todos los otros. Simboliza el vientre de la Madre Tierra, donde uno puede volver a su útero primordial, recuperando la conexión más esencial con la fuente dadora de vida; y renacer simbólicamente. Carlos imparte un “taller celebración” llamado Senkawa (*“Donde los límites entre arte, ritual y terapia no existen”*), en el que trabaja con la voz, canto, danza, percusión y temazcal. En su material de divulgación, el temazcal es definido como *“tecnología evolutiva original”*, y la descripción es la siguiente: *“El mundo en decadencia es el mundo de espalda a lo sagrado. Es imperativo reestablecer el equilibrio en nuestra relación con las fuentes de energía, con los cuatro elementos. Debemos tomar conciencia de que si no tenemos una relación armónica, una relación de agradecimiento con los fundamentos de la vida, es imposible tenerla con nosotros mismos y con los demás. El temazcal es una ceremonia muy antigua, una ceremonia de reconciliación, un legado universal de nuestros ancestros. Integrando cuerpo, emoción, mente y espíritu. Por todas nuestras relaciones.”*

Todos los temazcales en los que estuve tienen forma redonda, semejante a un iglú. Están revestidos con mantas yuxtapuestas, una tras otra, dejando apenas una pequeña abertura, justo espacio para pasar una persona a gatas. En esta abertura hay una manta gruesa colgada de una madera paralela al suelo la cual permite abrir y cerrar la “puerta”. Si uno se acerca al temazcal y empieza a sacar las mantas de los pasados inviernos, encontrará más mantas de bajo, exactamente las necesarias para retener el calor, y no dejar traspasar ningún rayo de luz. Debajo de las mantas hay una arquitectura de varas dibujando un espectáculo técnico y estético. Son dieciséis varas fincadas en el suelo formando dos cruces de cuatro direcciones iguales, que representan a los dieciséis espíritus sagrados de la tradición lakota. Las dos varas que constituyen la puerta son dobladas paralelamente hasta abrazar las que están justo adelante, y ahí son amarradas. Lo mismo se hace con todas las otras, amarrándolas con sus opuestas dando la forma convexa.

Partiendo del suelo hasta la cumbre hay cuatro círculos de ramas horizontales que unen a las verticales y completan la armazón, los “anillos” que simbolizan respectivamente, de bajo para arriba: la fuerza creadora, la extensión de la relación, la presencia y la memoria (Tekpankalli, 1996). La última vara que se entrelaza en el techo con todas las 16 ramas verticales forma una estrella de ocho puntas representando a los planetas y al universo.

Distribuidas por la estrella del techo, se cuelgan pequeñas bolsitas en colores, que son los rezos. Están zurcidos a mano, rellenos de tabaco. Mientras cose, uno debe rezar por buenos propósitos para el temazcal, y para la vida.

Justo en el centro de su interior hay un considerable agujero cavado en el suelo. La cavidad en su centro representa el ombligo de la tierra, destinado a recibir las abuelas piedras responsables por el calor original y sabias poseedoras del código genético del planeta. En el Camino Rojo, los números poseen una fuerte conexión con lo sagrado, estando algunos especialmente cargados de valor simbólico: el 4, 7, 9, 13, y 52. La puerta entonces debe ser abierta cuatro veces durante el ritual, y en cada uno de estos momentos deben entrar una secuencia de piedras, que pueden suele ser 9 veces 4, o bien 13 veces 4. Aún que Alfonso no es muy rígido en esta liturgia, y pueda conducir el temazcal con solo dos puertas de 26 piedras, o una puerta de 52.

El temazcal debe tener su puerta en la dirección del sol poniente, momento en que se suele dar inicio a la ceremonia. Saliendo de la puerta hay una línea imaginaria que conduce a la fogata encendida delante de él. Esta línea no debe jamás ser cruzada, con excepción del responsable de las piedras, el “hombre fuego”. El espacio atrás del fuego suele componerse de una media luna, hecha de piedras o tierra. Al lado de la hoguera, en el espacio entre el temazcal y la media luna, están las piedras que serán calentadas; el tridente con el que trabaja el hombre fuego; una rama para limpiar las piedras de cenizas, tierra o carbón y la leña. Algunas veces hay un pequeño fogón adyacente destinado a hacer infusiones de hierbas para el baño de vapor.

Al lado del temazcal son colocados algunos cubos llenos de agua, que será vertida sobre las piedras. En los alrededores del este espacio siempre hay un lugar destinado a cambiarse de ropa, que puede ser una estantería de palos transversos, un colgador de ropa, o incluso un altiplano donde uno puede sacar sus vestimentas

y amontonarlas ahí. También hay un grifo o un gran tonel con un cubo dentro para quien quiera una ducha de agua fría después de la ceremonia.

Las personas se reúnen alrededor del fuego, en cuyo interior ya están las piedras, y se quedan conversando hasta la llamada para entrar en el temazcal. Los hombres suelen ponerse ropa interior o pequeñas bermudas, y las mujeres pareos; aunque hay quienes tienen su ropa blanca especial para el ritual, y quienes se quedan desnudos.

Antes de entrar, cada uno coge un poco de tabaco en una bolsita que se encuentra al lado de la hoguera, reza por sus propósitos con el tabaco en manos, y enseguida lo echan al fuego. Respetando la línea entre el fuego y el temazcal, se forma una cola en la lateral izquierda que es por donde se debe entrar, las mujeres primero. La primera, al llegar en la puerta, se pone en cuatro patas, hace un saludo con la frente en la Madre Tierra y entra gateando, da la vuelta en el interior del temazcal y se sienta en la extrema derecha, al lado de Alfonso, que ya se encuentra dentro haciendo su preparación y rezos. Así consecutivamente hasta que entren todos. Si hay mucha gente es necesario hacer dos círculos de personas, uno exterior, de espalda a la “pared”, y uno interior de cara al ombligo y espalda a los demás. Todos se quedan bien apretados, con el justo espacio del cuerpo sentado y piernas recorridas. Es oscuro. Alfonso da bienvenida a todos, explica como es sagrado estar en el útero de la Tierra, que permite una conexión profunda con ella y con uno mismo, que limpia, purifica y revitaliza. Él explica que nadie se quemará, que solo hace bien, y que todos están libres para salir cuando quieran, pero lo mejor es que se queden.

Entonces pide al hombre fuego que cierre la puerta. Cuando se baja esta manta, la oscuridad es completa. Alfonso hace sonar una caracola ritual, que indica el inicio del ritual sagrado. Él habla cómo los cuatro elementos están presentes en este ritual y como debemos valorarlos. También habla de la importancia de la humildad, para que cuando uno no soporta el calor, pueda bajar la frente a la Madre Tierra. Empieza entonces a cantar, a lo que todos le siguen, después procede a pedir las piedras al hombre fuego. El hombre fuego abre la puerta y lleva con el tridente, una a una, las piedras calientes. Cada vez que él entrega con el tridente una piedra a Alfonso, dice la oración lakota: “*mitakuye oyasin*”, que significa “por todas mis (o nuestras) relaciones”, a lo que todos contestan “¡*aho!*”, una confirmación o “que así sea”. Alfonso coge el tridente y

aloja con él cada piedra en el ombligo del temazcal. Hay siempre una persona responsable por poner copal, salvia o cedro en cada piedra que entra, liberando desde entonces un olor muy agradable. Las piedras entran rojizas, como fuego sólido, por lo que cuando se tira las hierbas por encima, estas se encienden momentáneamente, brillando en la oscuridad. Los cantos siguen hasta que hayan entrado todas las piedras destinadas a esta puerta, entonces el hombre fuego entrega a Alfonso el primer cubo de agua (que bien puede ser una olla de infusión), y cierra la puerta.

Entre cantos, rezos y hablas, Alfonso va vertiendo poco a poco el agua en las piedras, a las que llaman “Abuelas”. El vapor sube, distribuyendo el rico perfume de las hierbas, y mucho, mucho calor. Toda la atención es puesta en la respiración profunda, en los cantos, en los rezos y en las enseñanzas de Alfonso. Cuando el calor se hace demasiado, Alfonso pide puerta y el hombre fuego la abre, el aire circula un poco y de nuevo empiezan a entrar más piedras. El ciclo se repite cuatro veces o como disponga Alfonso.

Cuando la puerta se abre por última vez, Alfonso da por terminada la ceremonia, sale él y en seguida uno a uno gateando, por la derecha. El saludo de la frente en Tierra en la puerta se repite. El momento subsiguiente al temazcal es silencioso y tranquilo, salvo por quienes se proponen al choque con el agua fría. En general las personas se quedan alrededor del fuego, haciendo oraciones o charlando en pequeños grupos.

5.2 – Ceremonia de Medicina

Para que se realice esta ceremonia es necesaria la existencia de un propósito, o bien de quien la ofrece, o bien de quien la conduce. Las ceremonias que paso a describir son basadas en las que conduce Alfonso, por lo que hay que tener en cuenta su peculiar flexibilidad. Sin embargo, son muchas las semejanzas con el tradicional “culto al peyote” en las llanuras norte americanas, descrito por La Barre (1980). De hecho, será de interés en el transcurso de esta descripción, trazar marcos comparativos con las descripciones de este autor. El peyote (*“lophophora williamsii”*) es la medicina, bien por sus cualidades terapéuticas, ya

reconocidas por la medicina alotrópica, y también en referencia a su poder trascendental. El peyote es un pequeño cactus globular, redondo, que normalmente tiene entre seis y nueve centímetros de diámetro. No tiene espinas, pero en lugar de estas posee unas diminutas prolongaciones lanosas de color blanco o ligeramente amarillento, similares al algodón, a las que llaman “plumaje”. La mayor parte del cactus es la raíz que permanece enterrada y que puede tener más de veinte centímetros de longitud, pero lo que sale por encima de la superficie de la tierra, el llamado “botón”, no pasa mucho de tres centímetros de altura.

Siguiendo a Furst (1980), la palabra “peyote” se deriva del término nahuatl *peyótl*, que hace referencia a varias plantas no relacionadas que tienen propiedades medicinales. El peyote, es popularmente relacionado con su alcaloide mejor conocido, la mezcalina (principal agente que induce a visiones), aunque en realidad tenga más de treinta alcaloides distintos, la mayoría biodinámicamente activos. Su hábitat natural son los altos desiertos de San Luis Potosí, donde se encuentra Wirikuta, el lugar mítico de su origen. A pesar de limitada la zona de su hábitat, de acuerdo con Furst (1980), el peyote tuvo mucha estimación en gran parte de la antigua Mesoamérica, con una historia cultural de más de dos mil años, en contexto de ritos mágico-religiosos y de prácticas curativas, reconocible en el arte de tumbas arqueológicas del México occidental que datan de los años 100 a.c. al 100 d.c.

El uso ritual del peyote tiene entre los huicholes, su uso más complejo e importante. Sin embargo, La Barre (1980) aboga que estos no pueden ser sus primeros difusores, ya que no viven dentro de la región de crecimiento de los cactus. Así mismo, siguiendo a este autor, el uso ritual de peyote fue y es ampliamente difundido por muchos pueblos del actual territorio mexicano, como los tarahumaras, los coras, los lipans, los tamaulipecas, los acaxee, los chichimecas, los tepecanos y los tlaxcaltecas. Los huicholes se refieren a este cactus como *híkuri*, y juntamente con muchos de los pueblos citados anteriormente, relacionan su búsqueda sagrada con la cacería del venado, (siendo el mismo *híkuri* llamado “Venado Divino”), con las cosechas del maíz, con la guerra y con la curación. “Así pues, propiamente hablando, el peyotismo mexicano es un asunto tribal, centrado alrededor del chamán, en cuyas espaldas recae todo el bien estar de la tribu en lo que concierne a las abundantes cosechas

de maíz, éxito en la cacería del venado y en la guerra (que el puede predecir) Tanto en el peyotismo huichol como en el tarahumara es notable la curación por mediación del chamán” (La Barre, 1980: 36).

Alrededor de 1870, según Boyer y Basehart (1976), el uso ritual del peyote fue adoptado por los apaches mezcaleros, siendo por ellos abolido socialmente poco después de 1910. En este mismo movimiento, el culto llegó a los Llanos estadounidenses, donde recibió fuerte influencia cristiana, expandiéndose hasta la Gran Cuenca y el sur de Canadá.

De acuerdo con La Barre (1980), en México el peyote se utilizó de manera estacional como festival religioso de tipo agrario y de caza, precedido por una peregrinación ritual para ir a buscar a la planta. Los participantes bailaban toda la noche alrededor del fuego al son de la música de raspa del chamán, mientras lo comían, teniendo así un carácter “tribal”; mientras que en los Llanos tienen una naturaleza social, con énfasis en la consecución de poder personal, ya que a pesar de la presencia del chamán como ejecutante, los inevitables efectos del cactus hacen de todos los presentes potenciales receptores de poder.

En nuestros días, según Furst (1980), más de diez mil huicholes y muchos otros pueblos indígenas mexicanos siguen considerando que el peyote es sagrado y que posee grandes poderes terapéuticos, utilizándolo también en actos no ritualísticos; y más de 300 mil indígenas lo utilizan legalmente en territorio norte americano.

En Europa, así como en casi todo el mundo, su uso no es permitido legalmente, de modo que Alfonso debe tener mucho cuidado cuando viaja hasta el desierto de Yucatán, donde compra gran parte del peyote ya seco y triturado, de uno amigo suyo que ahí vive con su familia, y lo trae en bolsas esparcidas en su maleta para el territorio europeo. Si hay problemas en las aduanas, Alfonso alega que se trata de hierbas destinadas a infusiones medicinales, por lo que, según él, no esta mintiendo.

Así como el culto al peyote de las llanuras norte americanas en general, y de los lakotas en específico, el ideal es que las ceremonias de medicina del Camino Rojo en España sean realizadas siempre en un tipi, aunque según el mal tiempo, o mismo a la falta de esta cabaña tradicional, puedan acontecer en cualquier salón donde se pueda hacer fuego, o haya una chimenea. Sin embargo, lo deseable es que se pueda elegir un área especial para montar el tipi, como la

cima de una montaña, o un lugar estratégico de una planicie. La intención es que el tipi y el temazcal puedan estar justo delante uno al otro, con sus puertas hacia el Este y Oeste respectivamente, y el fuego del temazcal en el centro. Pero también aquí influye la situación del terreno, el tamaño del espacio, la proximidad con el agua, y no siempre puede ser así.

El tipi es la tradicional morada y tienda ritual de la mayoría de los pueblos nativos norte americanos. Es una tienda circular muy ancha, alta y acogedora. Su base se constituye de trece postes de madera que simbolizan las trece coyunturas del cuerpo (cuello, hombros, codos, muñecas, piernas, rodillas y tobillos). Estos postes son puestos de pie en el suelo trazando una circunferencia, e inclinados hacia el centro, uniéndose en sus extremidades superiores, donde se amarra la junción con una cuerda resistente. La tela, cosida especialmente para cada tipi, es tensada por sobre la armazón, dejando una abertura en el punto de unión de los mástiles; por donde se ve el cielo, sale el humo y circula el aire.

En su centro son hechos el altar y el Fuego Sagrado de la ceremonia, este más cercano a la puerta y aquel más hacia el fondo del tipi. El centro del altar consiste en una media luna hecha en relieve con la propia tierra, y surcada en su latitud, con la parte cóncava hacia la puerta. El surco simboliza el camino del ser humano: su primera mitad, de la punta izquierda hacia la derecha, es rellena de polvo rojo, y representa el camino material; en el centro descansa un botón de peyote, y el surco de la segunda mitad es relleno de polvo color azul, simbolizando el camino espiritual. Al costado occidental de la media luna, son hechos variables diseños geométricos que son ampliamente decorados con diferentes flores y velas, y en su centro, justo abajo del botón de peyote, se hace un corazón y se le decora con flores. Ahincadas alrededor del corazón y del peyote, Alfonso siempre coloca sus flechas amazónicas (entre tres y cinco), que simbolizan los pueblos del Suramérica. Los instrumentos rituales se ubican detrás de la parte convexa de la media luna, frente a la puerta; y detrás de ellos se sentarán los responsables de la realización de la ceremonia, el hombre medicina, el que toca el tambor, la persona responsable por el cedro, y quienes se destinan a cantar.

En la parte lateral del altar que corresponde al surco rojo de la media luna, deben estar un o dos calderones de plata, con el grabado de un Pájaro del Agua, y sus respectivos vasos de plata colgados en sus bordes; una bolsa de piel adornada

en colores llena de tabaco; otra bolsa igual de colorida con cedro; las vainas de maíz y los potes con la medicina en sus diferentes formas. Del medio en dirección al otro lado, correspondiente al surco azul de la media luna, son colocados un bastón negro con aretes dorados y una águila dorada en la punta, usado para cantar; un abanico hecho artesanalmente con trozos de piel y una pluma de águila; una sonaja (o más de una) hecha con una calabaza pequeña, achatada arriba y alargada en la parte inferior; el tambor de agua y una manta donde se arrodilla quien se destina a tocarlo.

El tambor es un cubo de plata de tres pies hecho especialmente para las ceremonias, presenta la vistosa inscripción de un águila. Es lleno de agua y cubierto con una piel previamente mojada. Para atar la piel al cubo son utilizadas siete esferas de distintos materiales y colores, que valen como aristas donde es trenzada la cuerda.

Del Fuego Sagrado en dirección a la cavidad de la media luna son surcadas en la tierra siete flechas radiales, que simbolizan las siete direcciones: Este, Sur, Oeste, Norte, el Padre Cielo, la Madre Tierra, y lo más profundo del ser.

El altar utilizado aquí tiene muchas similitudes con los altares construidos por la mayoría de los pueblos indígenas de las llanuras norte americanas²². Así mismo, de acuerdo con La Barre (1980) no sorprende encontrar variaciones, y a veces, incluso el mismo líder no dirige dos reuniones de manera igual ni construye la misma luna. En las ceremonias de Alfonso, aunque la base es siempre la misma, el conjunto varía según la disponibilidad de objetos, espacio, pigmentos, flores, y según la cantidad y tipo de personas presentes en la ceremonia.

La ceremonia de medicina se realiza generalmente los sábados, quedando el domingo reservado para su asimilación y descanso. Suele empezar entre nueve y diez de la noche y dura hasta cerca de ocho o nueve de la mañana del otro día. En la tarde del sábado, los voluntarios trabajan con la leña (para el temazcal y la ceremonia), con la comida, con la armazón del tipi y del temazcal, con la construcción del altar. Después de la puesta del sol, todos participan de un temazcal, que suele durar cerca de una hora (pudiendo ser mucho más o mucho menos, según lo vea Alfonso o quien lo corra). Cuando se finaliza el temazcal,

²² Según La Barre (1980), el altar de la Gran luna, implantado por John Wilson (Caddo-Delaware) en cerca de 1890, incorporaba muchos elementos cristianos; sin embargo, después de su muerte y cada vez, más los líderes evocan el regreso a la sencillez de las formas más profundamente arraigadas.

poco a poco los participantes se cambian, y después de sus rezos personales con el fuego, van entrando en el tipi y eligiendo su lugar. Todos deben tener consigo una cobija, una manta o un saco de dormir, para aguantar pasar toda la noche sentados. Delante del altar se sientan el hombre medicina, los responsables por tocar el tambor, sus respectivas compañeras, la persona que cuida del cedro, y los integrantes más antiguos y asiduos del Camino Rojo.

Cuando el hombre medicina declara iniciada la ceremonia, él manufactura y enciende el primer tabaco de la noche, el “Tabaco del Propósito”. Con este tabaco el oficiante realiza sus rezos mientras fuma. Estos rezos son relacionados principalmente con el objetivo general de la ceremonia, con los propósitos individuales y con la bienaventuranza del lugar donde se realiza la ceremonia. En seguida el hombre medicina suele entregar el Tabaco para la persona que ofrece la ceremonia (muchas veces este fuma antes del oficiante), y luego para los individuos más participativos en el Camino. Cada uno que coge el Tabaco tiene la oportunidad de rezar en voz alta con él, y participar a todo el grupo lo que está sintiendo. La persona que fuma debe girar el Tabaco en dirección al Fuego mientras está hablando, como un gesto de respeto y con la intención de que fume el Abuelo. Mientras circula el Tabaco del Propósito, el hombre fuego (responsable por alimentarlo durante toda la noche) debe coger su pequeña pala, y rellenar de brasas las siete flechas surcadas en el altar.

Cuando se acaba este primer tabaco, empieza la primera ronda del peyote. El hombre medicina lo prepara, lo ingiere y pasa en el sentido del reloj. Si hay mucha gente en el tipi, el peyote puede ser pasado saliendo del centro en ambas direcciones, y encontrando en el extremo opuesto del círculo, en la puerta, donde descansa el hombre fuego; este cuando acaba de ingerir su parte, devuelve los recipientes al altar. El peyote puede ser consumido de diferentes formas durante la ceremonia: en botones frescos o secos; fresco y troceado; seco y molido; molido y con un poquito de agua hecho una masa (más, o menos fina); como una sopa - el ‘guacamole’; o bien en forma de infusión. La mayoría de las veces el peyote es compartido en polvo, como guacamole, y como infusión.

Dando secuencia a la ceremonia, el hombre medicina coge el bastón con la mano izquierda, se arrodilla de cara hacia el Fuego, y con la otra mano empieza a tocar la sonaja. El hombre tambor gira el tambor al revés para mojar su piel, la sopla y frota su dedo sobre ella para tensarla bien, y en seguida empieza a tocar,

acompañando la sonaja, “*sintonizando la misma frecuencia de las batidas del corazón*” como explica Carlos. Cuando el hombre medicina empieza a cantar, todos los participantes gradualmente van integrándose a su canto, hasta que en el tipi se oiga una sola voz. El hombre fuego sigue trabajando en el Fuego y en los diseños que debe hacer con su brasa y las cenizas. Después de cuatro canciones, el hombre medicina pasa el bastón sucesivamente a las personas que él elige para dar secuencia en los cantos, hasta el momento del segundo tabaco, el “Tabaco del Agua Masculina”.

Cuando este Tabaco es encendido con un trozo de palo en brasa, donde antes estaban las siete flechas ahora se encuentra, diseñado por el hombre fuego, el Pájaro del Agua. Una vez más el Tabaco es pasado entre algunos participantes elegidos por el oficiante, que tienen la oportunidad de rezar públicamente. Este Tabaco es destinado a honrar el Agua, la fluidez, y se relaciona con los arquetipos masculinos: el Padre y el Abuelo. Si, en medio de un rezo alguien pide por la salud o el bien estar de una persona ajena, la persona responsable por el cedro debe alzarse, sacar un puñado de cedro del bolso y tirarlo en las brasas del altar, en consideración a este rezo. El cedro, así como la salvia o el copal, puede también ser alojado en la brasa cuando alguien no se encuentra bien en la ceremonia, o bien cuando una persona reza por algo consensualmente muy serio, como por los niños que sufren hambre por ejemplo. Cuando el cedro, por cualquier razón es echado al Fuego, todos los participantes yerguen una mano en dirección al humo y hacen un gesto ritual como si estuvieran cogiendo este humo y esparciendo sobre sus cabezas y sus pechos. El hombre medicina en este tabaco, coge el cubo con agua y con el abanico de plumas de águila, y salpica agua en uno a uno de los participantes, dándoles una bendición.²³

El peyote es pasado más de una vez a todos los participantes, en sus diferentes preparados. Cada vez que una persona recibe la media calabaza (o el recipiente que sea) con el peyote, debe con ella hacer un gesto ritual, levantándola en dirección al Fuego y después llevándola al propio pecho, antes de ingerirlo. Cuando se da por satisfecho, debe repetir el mismo gesto antes de pasarlo adelante.

En la secuencia empiezan una vez más los cantos. Cada persona llamada a cantar debe levantarse de su sitio y arrodillarse delante del altar, al lado del

²³ Otra posibilidad, que a veces acontece, es ofrecer un vaso de agua a cada uno de los participantes.

tambor. Quien canta aguanta el bastón con el águila en dirección al Fuego y la mirada fija hacia él, mientras marca el compaso con la sonaja en la otra mano. En el intervalo entre una canción y otra, el cantante gira rápidamente la sonaja, creando un sonido distinto, y vuelve a tocarla rítmicamente de nuevo para la próxima canción. En este intervalo el hombre tambor descansa momentáneamente la muñeca, y con la llamada de la sonaja vuelve a empezar.

El tercero tabaco es el “Tabaco del Poder”, que simboliza el regreso del propósito. Se da entonces la posibilidad de recibir las informaciones sobre lo que se ha pedido y assimilarlas, *“cada cual puede entender que ya consiguió lo que buscaba”*, según Tuti. En este tabaco el diseño en el altar es el de un águila en brasa. El hombre fuego casi no para durante toda la ceremonia, alimentando el Fuego, recogiendo cenizas, limpiando, diseñando con la brasa. De nuevo se dan los rezos de quien es elegido para fumar el Tabaco, aunque sea solamente el propio oficiante. Cuando una persona esta rezando con el Tabaco, nadie puede atravesar la línea entre esta persona y el fuego; lo que ocurre también en relación a la toma del peyote. Siempre que se acaba un tabaco, el oficiante deja sus restos en la parte roja de la media luna.

Siguen los rezos, los cantos y las palabras del hombre medicina hasta el inicio de la alborada, cuando los primeros indicios de luz indican la hora del desayuno ritual. Las mujeres entonces salen del tipi, y se dirigen hasta la cocina o hasta donde estén los alimentos. Ahí reunidas preparan la comida en vasijas de barro, decorándolas con flores, mientras conversan sobre la ceremonia. Los hombres aprovechan para estirar las piernas y también conversar entre ellos. Cuando tienen preparado el desayuno, las mujeres vuelven en fila, cantando una canción lakota de agradecimiento a la Madre Tierra. Los hombres que se encuentran fuera vuelven al tipi, y todos se reacomodan. La primera mujer simboliza la “Madre”, es la que trae el cubo plateado con agua. La segunda trae el maíz, la tercera la carne y la cuarta las frutas; todas las otras mujeres las acompañan atrás. Los alimentos son colocados uno a uno en una línea de la puerta del tipi en dirección al Fuego sagrado. La Madre se arrodilla con un manto en la espalda, frente a los alimentos, al Fuego y al altar. La demás mujeres tratan de reacomodarse en un solo bloque femenino.

El hombre fuego, entonces, diseña un corazón en el altar, o bien delinea un corazón de brasa en el pecho del águila. El hombre medicina enciende el cuarto

tabaco, el “Tabaco del Agua Femenino”, que es destinado al agradecimiento, a dar las gracias por la ceremonia, por los alimentos y por todo lo que uno pueda gratificar. El Tabaco es pasado primero a la Madre, en reconocimiento a la condición de la mujer como dadoras de vida. En seguida, el Tabaco es pasado una a una, a todas las mujeres presentes, que tienen entonces la oportunidad de expresarse y agradecer. Cuando todas las mujeres hayan fumado, el Tabaco empieza a correr por los hombres. Entonces la Madre coge el vaso plateado, saca un poco de agua del calderón y regala al Fuego. El próximo vaso con agua ella regala a la primera mujer a su izquierda, dándole buenos días y un abrazo, y así sucesivamente, en el sentido del reloj, hasta la última mujer y después hasta el último hombre. El mismo gesto ritual repite con cada uno de los alimentos, y la Madre regala un puñado de maíz, uno de carne, y otro de frutas, al Fuego. Pero los alimentos bastan con ser entregados a la primera mujer, y esta, repitiendo el mismo gesto de recepción del peyote, levanta la vasija en dirección al Fuego antes y después de agarrar un poco de comida y entrega el recipiente a la próxima. El ritual se repite hasta que todos hayan fumado, bebido y comido.

Entonces el hombre medicina platica sus últimas palabras ceremoniales, esclarece que dejará en el altar el “bolsa del búfalo” destinado a recibir donaciones, desea buenos días a todos, y declara terminada la sesión. Todos se levantan, y poco a poco se saludan y se abrazan, deseándose mutuamente buenos días. Con la presencia del Abuelo Peyote en el organismo y las experiencias de la noche en la memoria, se disponen a disfrutar el domingo.

6) Tipiwakan: encuentros

En una curva, desde la cual se ve una antigua masía²⁴ de piedra, está enterrada la señal indicando la entrada de Tipiwakan. Carlos aparca la furgoneta en medio a otros tres coches y dos caravanas. El cielo azul claro, despejado de nubes, contrasta con el verde de los altos pinos. Las primeras personas que me presenta Carlos son los idealizadores de la asociación Tipiwakan- un espacio dedicado al turismo cultural²⁵. Es una pareja joven, que no llegan a 30 años, él español y ella argentina. Me dan la bienvenida y Carlos pasa a enseñarme el terreno. Se trata de un bosque de tres hectáreas. En un extremo de la pinada está el comedor comunitario, constituido de tres largas mesas y bancos de madera bajo la sombra de los árboles. La cocina es un viejo autobús que allí paró y fue adaptado, tiene una salita en la subida de la escalera, y en sus laterales abiertas en forma de barandilla tiene la pica de un lado, el fogón y unos armarios del otro; en el fondo hay un diminuto lavabo.

En el otro extremo, en la parte alta del terreno, hay una planicie con mucha leña, una hoguera armada y una estructura de palos en forma de iglú. En medio de la arboleda están esparcidas cuatro cabañas que me hacen recordar algunas películas *western*. Las pocas personas por ahí esparcidas están ocupadas en sus quehaceres. Carlos también tiene prisa; me presenta Garick, el ruso que construye los tipis, diciendo que él es “*más indio que los propios indios*”, y en seguida me deja en el “tipi ceremonial”, el más grande de todos, donde están Anna, Carmen y Luz. Las tres están deshilando grandes trozos de carne, y Luz, una chiquilla de tres años regala pedazos de “*la grasita*” a los dos perritos que por ahí juegan. Su madre Carmen, que está en los últimos meses de su segundo embarazo, charla con Anna, una joven catalana, que luego, se tornará una de mis principales informantes en este trabajo. Me pongo a ayudarlas con la carne, son cuatro quilos de ternera que hay que deshilar en mínimos trocitos, sacando toda la grasa. Ellas me explican que esta carne será parte de la comida ceremonial, y que hay que deshilarla así para que se conserve mejor, y se quede más sabrosa. Ellas me

²⁴ Masía Ca L' Amatler en ubicada en la urbanización Mas Altaba, Maçanet de la Selva, Girona, Catalunya.

²⁵ De acuerdo con la página Web <www.tipiwakan.org>, *tipiwakan* significa “refugio de hechiceros” en lengua dakota sioux, y turismo cultural se refiere a fiestas tribales, talleres de reiki, percusión, *didgeridoos*, talleres de artesanías nativo-americanas, tipis, entre otros.

reciben bien, y siguen hablando entre si de pasados encuentros; yo escucho su conversación y trato de hacer preguntas cuando puedo. Solo entonces me entero de que “la medicina” de la ceremonia es peyote.

El tipi ceremonial tiene once metros de diámetro, en su centro hay un fuego encendido, y en los laterales bolsos y cacharos destinados a los preparativos de la ceremonia. Mientras trabajamos en la carne, de cuando en cuando entra Carlos o Garick en busca de fuego, de tabaco, de algún objeto en sus bolsos o para traer café. Los recién llegados también se dirigen hacia ahí, para dejar sus cosas y conocer la cabaña. Entre estos conozco a Rafa, un hombre medicina madrileño, discípulo de Alfonso. Rafa es alto, de pelo castaño largo y lacio, y de reservado semblante; con él llega Mika, un finlandés de casi dos metros. Mika es muy delgado y tiene la voz bastante grave, apenas habla castellano y de hecho se queda más en silencio; se presenta siempre dispuesto a ayudar en todo lo que se le pida. También conozco a Jordi, un catalán que trabaja con acupuntura, lleva el pelo trenzado en la espalda. Jordi se muestra entusiasta con la ceremonia y con el Camino en general, satisfecho con la idea de que participará de la Danza del Sol en Brasil. Todos parecen tener entre 35 y 40 años. Entran en el tipi que huele a humo, analizan su estructura, charlan un poco y se van fuera a ayudar a los demás.

Anna es muy amable conmigo. Es actriz y reflexóloga, su primera ceremonia fue en 2002, cuando tenía 23 años. Anna es de familia tradicional catalana, educada en principios ateos y comunistas, conoció el Camino Rojo a través de Carlos, su compañero. Cuando nos cansamos de la carne, ella me pide que le ayude a cubrir la armazón del temazcal con las mantas. Los hombres se ocupan de cortar y limpiar la leña y el espacio alrededor del temazcal. Ya son las seis de la tarde, hace fresquito, Luz me trae una galleta. Anna y yo tratamos de entrelazar las mantas, unas en las otras, poniendo por último una gran funda que fijamos en el suelo poniendo piedras en sus bordes. Por fin amarramos dos cuerdas en las piedras posteriores del temazcal, las pasamos por en cima de él, y las atamos a un palo horizontal que aguanta la “manta-puerta”. Anna entra en la cabaña y me indica donde entra luminosidad, y por lo tanto hay que tapar mejor. Luego me invita a que yo confirme desde dentro que la estructura está lista. Entonces Carlos ya está preparando la hoguera y poniendo las piedras dentro. Poco a poco llegan personas que saludan y desaparecen paseando por el bosque.

Yo ayudo a Anna a preparar en una gran olla una infusión de salvia, que calentamos en un fogón improvisado al lado del temazcal. Mientras tanto, ella me platica sobre el carácter sagrado de todo cuanto se hace en el Camino Rojo.

En el crepúsculo, todos se reúnen en la planicie donde esta el temazcal. La gente se conoce, el clima es de amistad. Las mujeres entretenidas cortan pequeños trocitos de paño rojo, les llenan de tabaco, dan una vuelta meticulosa con el hilo y, sin cortarlo, atan al próximo, zurciendo así un cordón de rezos, que será trenzado en la parte interna del techo del temazcal. Garick y Luz juegan juntos en la tierra. Carlos alimenta el fuego y los demás hombres conversan al otro costado. Alfonso está sentado en una piedra del otro lado de la hoguera. El fuego alumbra su cara de indio viejo. Serio, él intercala con las caladas de su tabaco, silencios y pequeños murmullos sobre lo que dicen sus compañeros.

Sobre este momento, absorta en la observación, lo que confeso en mi diario de campo es que *“era como se me tirara al vacío, y lo único que hacía yo era agarrarme a la conciencia de que todo aquello, a pesar de no parecerlo, era real.”* Cuando avisaran que quedaban quince minutos para el inicio del temazcal, yo ya tenía claro que iba a entrar, principalmente por facilitar la aceptación de estas personas en relación a mi presencia allí.

Ya es de noche, los participantes se dirigen a una lateral del temazcal, donde está la armazón de palos para colgar ropa. Todos se desnudan sin aparente pudor, algunos hombres se quedan con calzoncillos, y las mujeres en bragas o pareos. (Yo me concentro en sostener mis fuerzas...no me gusta el calor excesivo). Anna me regala un puñado de tabaco y me explica que tengo que hacer una oración con él en manos y después tirar al fuego. Todos están empeñados en este ritual. En buena hora ella me aconseja a poner mi frente en la tierra si desespero.

Entramos primero las mujeres y en seguida los hombres. Luz también entra acompañada de su madre.²⁶ Alfonso ya se encuentra dentro rezando y preparándose hace algún tiempo. Mientras la puerta está abierta se puede ver en la penumbra su expresión compenetrada que transmite respeto.

Somos cerca de 20 personas apretadas en absoluta oscuridad cuando se cierra la puerta. Alfonso da bienvenida a todos, explica que en este ritual volvemos al útero de la Tierra, revemos nuestra vida y podemos nacer de nuevo,

²⁶ Según Carmen, Luz está acostumbrada con el temazcal, puesto que en él participa desde cuando estaba embarazada.

purificados. Declara que a pesar del calor intenso nadie se quemará, y que todos pueden hacer este sacrificio para el Gran Espíritu, y para sí mismos. Entonces sopla la caracola, cuyo sonido tan poco habitual, que juntamente con la oscuridad y la expectativa, hace con que la respiración del grupo se transforme abruptamente; se escuchan todos los cuerpos sincronizados.

Alfonso pide por las Abuelas. Carlos abre la puerta y acerca piedra por piedra con el tridente. Alfonso las acomoda en el ombligo, echando en seguida un poco de salvia, copal o raíz osha, que brillan como estrellitas cuando tocan las piedras ardientes. Alfonso entonces da inicio a los cantos, que son seguidos con emoción por las voces del grupo. Cuando entran 13 piedras Alfonso pide el agua, agarra el cubo con infusión de salvia que le pasa Carlos, y después que se cierra la puerta empieza a tirar con una mano, pequeñas cantidades de agua en las piedras. Las piedras van perdiendo su rojizo volcánico y liberando vapor aromático. Alfonso pide una secuencia de cantos femeninos, una mujer empieza a cantar y todos en el temazcal la siguen, y así sucesivamente. Cuanto más caliente se pone el ambiente, más fuerte canta la gente. Los cantos o bien son en lengua lakota, o bien en castellano. Cuando son lakota yo no me entero del significado; sin embargo son contagiantes, y percibo que todos tratan de cantar aunque no sepan lo que dicen. Los cantos en castellano son generalmente del Camino Rojo hispánico, aunque muchos son oriundos de la cultura temazcalera mexicana, y otros de origen andino. Cantando hablan con la Madre Tierra, con el Gran Espíritu (*Wakan Tanka* o *Manitu*), con el Abuelo Fuego y las Abuelas Piedras, con la Hermana Agua y con el Padre Sol. Cantan sobre la vida, sobre el Camino Rojo y sobre el propio temazcal, pidiendo bendiciones y dando las gracias a todos estos elementos sagrados.

Cuando se atinge un ápice de calor, se puede escuchar voces que gritan: ¡*Puerta!* Entonces Alfonso pide que se abra la puerta y la situación se ameniza un poco, reiniciando en seguida todo el proceso, con la entrada de 13 piedras más. Yo hago uso de la recomendación de Anna, tocando mi frente en la tierra en los momentos en que siento que me cocinan viva: el alivio es inmediato. Cuando se acaba, salimos gateando, yo, así como la mayoría, me mojo en una manguera con

agua fría, y me asiento cercana a la hoguera²⁷. Algunos rezan solitarios; otros miran al fuego como hipnotizados por él; otros conversan; muchos están desnudos, actuando con total naturalidad.

Al cabo de media hora todos ya están vestidos, y alguien invita a una sopa comunitaria en el autobús. Después de cenar el grupo no se tarda mucho conversando y quien no tiene furgoneta o caravana, como es mi caso, busca un tipi donde se pueda pasar la noche. Aceptando la invitación de Garick, yo llevo mi saco al suyo, que es el mejor equipado. Tiene pieles y mantas en el suelo, y un fueguito encendido en el centro, donde él hace café. Somos seis personas esparcidas en el círculo con la intención de dormir, pero la entrada y salida de gente dura hasta bien tarde. Muchos buscan a amigos, otros buscan porros, y algunos buscan un lugar para dormir.

Al día siguiente, en la medida en que uno se despierta, toma su café y empieza a trabajar. Veo a Alfonso vistiendo un vaquero y una chaqueta de piel negra, yendo de un lado a otro dando coordenadas, dividiendo funciones y explicando todo lo que queda por hacer. Durante todo el día no para de llegar gente oriunda de distintos lugares. Familias enteras del País Vasco: padres, madres, hijos, amigos de los hijos y inclusive perros; españoles, colombianos, mexicanos y uruguayos, que viven en distintas regiones de España; caravanas de Francia, personas que vienen de Alemania, Holanda, Italia y Suiza, algunos apenas hablan castellano, y uno o dos no entienden este idioma.

Casi todos los coches llegan llenos, quien tiene un auto trae a los que no lo tienen, ya que los lugares donde se hace las ceremonias suelen ser retirados de la ciudad y de difícil acceso. Como mucho uno puede acercarse en el transporte público, pero llegará solo a determinado punto del camino, donde alguien tendrá que ir a recogerle. Los vehículos también son variados; hay viejas caravanas, furgonetas, coches populares antiguos y otros más recientes, y en menor cantidad algún coche de lujo.

En general no hay una edad que prevalezca, pues hay desde niños hasta personas mayores que cohabitan el espacio. Sin embargo, entre lo que yo llamaré el “núcleo” del Camino Rojo en España, es decir, las personas que lo conocen

²⁷ Confeso que este fue uno de los momentos en que mi grado de extrañamiento llegó a sus niveles más intensos, con lo cual me callé y traté de abrir bien mis cinco sentidos, desconsiderando totalmente un posible sexto.

hace más tiempo y ya están integrados a él, que participan activamente como mínimo cantando en las ceremonias, predomina el intervalo de 30 a 50 años.

El estilo de vestimenta también es múltiple. En una generalización ingrata, se puede decir que están los que se identifican con el estilo *hippy*, presentando una efusión de colores, adornos étnicos y *dreadlok*. Están los que tiran más a la “moda punk”, con el pelo característico, medias rasgadas, *piercings*, y ropas de color negro y rojo. Están los que visten batas con motivos orientales y collares de sándalo. E incluso algunos que se presentan con chaqueta de piel con franjas y águila bordada en la espalda. Con todo, lo que predomina son personas visiblemente no identificables en subgrupos, que llevan pantalón discreto y camiseta.

En lo que concierne a las profesiones, descubro que muchos trabajan o bien con alguna forma de arte, o bien con alguna forma de terapia, o las dos. Hay bailarines, pintores, músicos, artesanos y actores; algunos con carreras universitarias, otros autodidactas. Entre los terapeutas, hay especialistas en diferentes técnicas de curación, como reflexología, acupuntura, medicina ayurveda, flores de Bach y psicoterapeutas. No obstante, también están los que trabajan en cargos administrativos, los que tienen pequeños negocios de familia, los que todavía son estudiantes, y otros que están en paro. Algunos viven en comunidades autosostenibles.²⁸

En general, las personas que llegan saludan los amigos y conocidos, y dan una vuelta de reconocimiento en el terreno, visitan el tipi ceremonial y el temazcal. A partir de esto, según el grado de compromiso con el Camino Rojo, y grado de interés personal, se incorporan, o no, en las tareas. Las personas que son esporádicas en las ceremonias suelen ayudar menos, pasean más, charlan y tocan instrumentos. Las personas que hacen parte del núcleo, sus amigos e invitados, y

²⁸ Pude acceder a gran parte de estas informaciones en conversaciones indirectas y escuchando conversaciones ajenas. En el transcurso de la investigación, yo percibía que cada vez que preguntaba a alguien por informaciones personales, las preguntas me eran devueltas, y si yo me declaraba como investigadora en antropología, casi todas las personas no tardaban mucho en escasear el asunto, y buscar a otro con quien charlar. En algunos momentos no me quedó más remedio que ‘actuar’ como si estuviera solamente ‘reconectandome con lo sagrado’. Sin embargo, todas las personas del núcleo, eran concientes de mi investigación. Soy consciente de la condición problemática de mi opción, pero me parecía absurdo y hasta ridículo pasarme el tiempo explicitando mis intenciones académicas.

las personas que ya tienen mayor tiempo y frecuencia en el Camino, no tardan en buscar una tarea. Los novatos también suelen colaborar.

El trabajo es constante y se da en un ritmo tranquilo, entre charlas, cafés, cigarros y el cielo despejado. Los niños, que ya suman cerca de una decena, corren, gritan y juegan entre ellos, y con los perros. Los hombres se dedican a buscar, cortar y limpiar la leña. Mujeres y hombres preparan la comida comunitaria, Garick intenta montar un gran tambor, según él basado en el tambor chamánico siberiano. Yo juntamente con otras mujeres, sentadas en troncos de madera, seguimos deshilando carne con la punta de los dedos.

Cuando se sirve la comida (ensalada, pasta, arroz y lentejas), todos se reúnen en las mesas del bosque. Después del café, cada uno es responsable por limpiar sus utensilios, en una tina con agua. Evidentemente sobran cosas sucias, y mientras unos se dedican a limpiarlas y a recoger el comedor, otros vuelven a la leña, otras a la carne, algunos revisan y arman los instrumentos rituales, y muchos se dirigen al tipi para construir el altar. Los niños dispuestos a ayudar, deshilando la carne, buscando flores o haciendo recados, son bienvenidos.

Con el caer de la tarde, poco a poco la gente se reúne de nuevo alrededor del fuego del temazcal. Los niños se quedan jugando en el bosque. De esta vez hay mucha gente, de modo que se forman dos círculos de personas en el interior del temazcal. El ritual se repite como en la noche anterior, con la diferencia que ahora hay traducción simultánea de las palabras de Alfonso para lo suizos; y que también hay unos cinco novatos, lo que genera mucho más explicaciones y calma.

Terminado el ritual de purificación, paulatinamente el grupo se dirige al tipi ceremonial. Carlos me ofrece un lugar cerca del tambor. Él, juntamente con Anna, Rafa, Mika, Tuti, Carmen y Jordi, se sientan al frente del altar, donde se encuentra Alfonso. El propósito de esta ceremonia es el agua, por lo que todo el discurso de Alfonso en el primer tabaco es centrado en la responsabilidad que se debe tener en el uso del agua, y el respeto y devoción que se debe tener en relación a los cuatro elementos. El hombre tambor es Carlos, y el hombre fuego es Juan, el padre de Luz.

El tipi está lleno, somos 57 personas. El peyote es servido de tres maneras distintas, y en las dos direcciones del círculo. Primero es pasado de mano en mano el peyote líquido, luego el guacamole y en seguida en polvo. Cada persona que recibe el polvo coge un poco de él, pone en la palma de la mano, esculpe y trata

de hacer una masita para después engullir. Yo observo la cara de las personas mientras lo ingieren, aunque existan los que comen como si fuera caramelo, la gran mayoría se esfuerza en engullir y soportar el sabor, haciendo mala cara. No obstante, todos tragan lo máximo posible.

Durante toda la ceremonia se llama la atención a la sacralidad de la vida y de la Creación. Alfonso incansablemente reclama el valor de la Hermana Agua, de las Abuelas Piedras y del Abuelo Fuego; y pide por más atención a la Madre Tierra, que la tratemos con más respeto y consideración, pues la estamos destruyendo y así destruimos a nosotros mismos. Al final de cada oración de Alfonso, quien está de acuerdo o se siente tocado por su argumento, dice: “¡Aho!”

Así como en los preparativos y en la división del trabajo, la participación en el culto también depende del grado de compromiso o afinidad con el Camino Rojo. Las personas elegidas para fumar los tabacos sagrados y para cantar, son en su mayoría, integrantes del núcleo. En dos momentos especiales Alfonso entrega el tabaco a novicios, uno en el Tabaco del Agua Masculina para un señor con sobrepeso, que supuestamente está muy enfermo, y acudió a la ceremonia en busca de curación. Este señor después de ingerir el peyote se muestra visiblemente incomodo, moviéndose sin cesar y respirando ruidosamente. Alfonso le entrega el tabaco y Rafa echa un poco de cedro en la brasa, todos hacen el gesto ritual de envolverse con el humo; el señor fuma y se calma gradualmente aunque se mantenga en silencio. En el Tabaco del Poder Alfonso lo entrega a un hombre parapléjico que con mucha dificultad intenta mantenerse sentado en la ceremonia. Mas una vez Rafa echa cedro, ahora en el águila, y el hombre tampoco se manifiesta.

Cada uno que coge el bastón mira fijamente al Fuego y se entrega a su canto. Juan, cuando es llamado para cantar, está sudando a cántaros, canta con los ojos muy abiertos y mucha expresión facial, bailando sobre las rodillas y teatralizando substancialmente su intervención: “*Pájaro rojo/ no sé que comes/ si aquí no hay nada/ puro peyote/ de Wirikuta*”. Casi todos los cantos del inicio de la ceremonia son lakotas o del Camino Rojo, aunque Rafa canta una música, seguido por todos, de la actual cantora mexicana Lila Downs: “*Flor de maíz/ el cielo te está cuidando/ llano de lumbre/ la tierra que te parió. /Espíritu de la tierra/ espíritu del mar/ espíritu de la suerte/ que tiene que caminar/*”. Y Mika canta algo que parece ser finlandés. A partir del Tabaco del Poder, Alfonso

democratiza un poco más el bastón, y entonces aparecen canciones folclóricas vascas, músicas tradicionales catalanas e inclusive mantras hindúes. Cuando Carlos se cansa mucho, cambia el tambor con Rafa, Tuti o Jordi, aunque siempre se le devuelva a él.

Tratando de mantenerme despierta, me concentro prestando atención en los participantes. Algunos duermen directamente. Otros están despiertos, pero con los ojos cerrados o casi cerrados, y apenas les noto mínimos movimientos con los músculos del rostro. Algunos cantan efusivamente y mueven el cuerpo en el ritmo del tambor. Otros prestan atención en quien habla o canta pero nunca abren la boca. El señor del sobrepeso suda incesantemente. Un chico vomita muchas veces durante la noche, Juan siempre cubre su vomito con cenizas, y Rafa echa cedro en el altar cuando nota su mareo. Hay duplas o pequeños grupos que cuchichean entre sí. En determinado momento de los cantos que siguen al Tabaco del Agua Masculina, un grupo de chicas empieza a reírse y no logra parar con facilidad; intentan concentración pero comienzan a contagiarse la risa. Hay personas que lloran reservadas. Y otras que sonrían en silencio, los ojos cerrados. También hay las personas que, como yo, observan entretenidamente a las demás.

Cuando el primer rayo de sol entra en el tipi, salgo con las demás mujeres en dirección a la cocina-autobús. Hay que pelar naranjas y mandarinas, cortar peras, manzanas y piñas, mezclar con las fresas y decorar la vasija con flores. Lo mismo se hace con la vasija de la carne y la del maíz. También ponen pétalos de rosas blancas dentro del calderón con agua. Mientras trabajan alegres y cómplices, las mujeres concluyen que no será demasiado profano beber un cafecito antes del desayuno ritual. Todas están tan animadas y sonrientes que ni parece que no durmieron durante toda la noche. Cuando todo está listo vuelven con los alimentos, cantando la canción lakota que agradece a la Abuela y Madre Tierra. Algunos hombres fumaban fuera, y al escucharlas apagan sus cigarros y vuelven a entrar. Con las mujeres también entran los niños que habían pasado la noche en otro tipi.

El Tabaco del Agua Femenina es pasado por todas las mujeres y luego por todos los hombres, y fuma incluso quien usualmente no consume nicotina. Esto se explica por un lado porque es un cigarro sagrado y el gesto es parte del ritual, y por otro porque el propio tabaco es considerado como una medicina, así como el peyote, las raspas de cedro, la raíz osha, la salvia, el copal, el palo dulce, el san

pedro, la ayahuasca, la marihuana, etc. Cada fumador gira el tabaco en dirección al Fuego y empieza a rezar. Al final los rezos son muchos y acaban iterativos, insistiendo en la bendición que representa el agua y que debemos cuidarla bien, y lo mismo con todos nuestros parientes de la naturaleza. Todos dan infinitas gracias al Gran Espíritu y también les piden bendiciones, a sus hijos, a sus parientes y amigos distantes, a las personas que por diferentes motivos sufren en el mundo. Algunos agradecen directamente a su pareja y a sus hijos, y casi todos agradecen a Alfonso, por su trabajo y dedicación.

Terminada la ceremonia, abrazos dados, la gente se esparce en el bosque y yo le pido a Alfonso que me enseñe el peyote. Entonces él me muestra sus botones, el polvo seco, y una bolsa que confesa especial: “¡*dentro hay chocolate!*!”. Alfonso llama “chocolate” a una masa espesa, verde-gris oscuro, de raspas frescas de peyote. Él me explica que “*esta medicina es bien potente*”, porque el peyote fue tratado de una manera especial y recogido en una fase exacta de su desarrollo. En seguida Alfonso me pregunta de qué parte del Brasil soy, y me empieza a contar sus experiencias con “*chamanes brasileños*” y con la ayahuasca.

Cuando salgo del tipi ya hace calorcito, el día está azul, y la gente, relajada en la hierba. Rafa, Tuti y Carlos se divierten contando que durante la noche, los niños también hicieron una ceremonia en su tipi, y en su simulación estaban presentes el hombre tambor, el hombre fuego y el hombre medicina. Este último fue representado justamente por una chiquilla de diez años que no es hija de nadie del Camino, sino que vino invitada por la familia de su amiguita.

En el bosque florecen guitarras y diversos instrumentos de percusión. Se crea un gran círculo, donde los que no tocan, bailan. Una señora de pelo blanco se anima mucho bailando y acaba tumbada en el suelo, con la cara llena de hierba y una enorme sonrisa estampada. Los críos y los perros siguen corriendo. Todo el aire está contagiado por ritmo y carcajadas. Muchos descansan tranquilos apartados del círculo. Lentamente, entre besos y abrazos, empiezan las despedidas. Una amiga de Anna me ofrece lugar en su coche para volver a Barcelona. Yo agradezco y me despido cortésmente de todos. Durante el trayecto de regreso voy cavilando en una frase que escuché en una charla bromista masculina: “¡*Mira, pues! ¡Cuando éramos niños jugábamos a indios, y ahora que somos grandes, somos los indios!*”

7) Empordà: el círculo de sanación

Talento es el propósito de esta ceremonia que se realiza quince días después del encuentro en Tipiwakan. Me reúno con Carlos y Anna en la casa de la pareja, donde Alfonso está hospedado. Bebo un vaso de agua, Anna me enseña la casa mientras los hombres organizan las últimas cosas. Bajamos, y en la furgoneta esperamos una tercera chica: Laís, de 20 años. Vamos primero a Tipiwakan donde se hará el temazcal. En el camino recogemos a una amiga de Laís que tiene la misma edad que ella y es gallega. Le pregunto sobre las meigas, y las chicas se ponen en seguida a hablar de gnomos, duendes y hadas.

Alfonso me cuenta durante todo el trayecto de su infancia en los buenos tiempos en México. Siempre que le pregunto sobre la juventud en Estados Unidos, él vuelve a contarme de sus abuelos en Michoacán. Y por fin me explica que vivió en reservas lakota, cuando hacía parte del Movimiento Indígena Americano (AIM), y ahí se graduó en la sabiduría litúrgica de este pueblo, teniendo inclusive un diploma.

En Tipiwakan nos recibe Garick y uno amigo suyo holandés. El fuego ya está encendido y no tardamos en entrar al temazcal. Carlos se queda fuera, responsable por las piedras. Adentro somos 14, hay más espacio para cada uno. Aunque cuando el temazcal está caliente no conviene moverse, el hecho de no estar pegado a otros cuerpos ameniza la situación.

Los cánticos son, como siempre, cargados de emoción, principalmente cuando el texto es en castellano y evoca la conexión con el Gran Espíritu. Cuando las primeras piedras ya están en el ombligo, Carlos entra y cierra la puerta. Alfonso deja el tiempo libre para quien quiera rezar. En este momento ya se escucha un llanto femenino, que se forja creciente. Hasta que esta mujer hace de su llanto un grito, y entonces empieza a hablar. La voz es de Mara, una joven catalana de 22 años, huérfana, que conoció el Camino hace más de un año a través de un taller de voz y movimiento que impartió Carlos. Mara habla de sus miedos, de sus conquistas, y de sus ganas de mejorarse. Entre lágrimas y sollozos, ella manifiesta su entrega al Gran Espíritu, y pide que Él la ayude a salir del profundo hueco de tristeza y oscuridad en el que se encuentra en este momento de su vida. Mientras habla Mara, todos constantemente le apoyan diciendo: ‘¡Aho!’.

En seguida reconozco la voz de Bia, una bailarina de 36 años que empieza por agradecer a todos y a Alfonso por la bendición de estar en este círculo de sanación y tener la posibilidad de exponer su fragilidad y su vida en general. Bia pide al Gran Espíritu que la ayude a trabajar su ego, que no quiere estar siempre preocupada consigo misma, en una actitud egoísta. Casi todos los participantes rezan en voz alta en este temazcal, los rezos son declaraciones viscerales de problemas internos o exteriores que enfrentan; sobre la voluntad de transformación íntima; sobre como les enseñan los Abuelitos - Piedras, Fuego, Peyote; y pedidos de ayuda al Gran Espíritu. Alfonso platica sobre la importancia de estar en constante mejora y crecimiento como seres humanos, y razona sobre la sacralidad de este sacrificio, donde uno debe llegar a su límite totalmente subyugado por la naturaleza, para en seguida renacer y empezar más limpio, en todos los sentidos.

Cuando se acaba el ritual nadie se demora en el calor del fuego. Todos se cambian en seguida, y sale la furgoneta de Carlos seguida de los otros tres coches. Esta ceremonia fue idealizada por Carlos y las personas fueron invitadas por él. Tendrá lugar en la casa de campo de los padres de Anna, en el Baix Empordà. Carlos me cuenta, durante el viaje, que su intención es unir la fuerza de estos jóvenes, inspirándolos con sus propios talentos.

Nos perdemos más de una vez por el camino. Llegamos en la casa cerca de las dos de la madrugada. Las personas descargan los coches y buscan un lugar para dormir, en las camas, colchones o sofás. Al otro día hay un desayuno comunitario y en seguida empiezan los preparativos. La casa es una antiquísima masía de piedra. Son dos pisos, y en el segundo hay una terraza desde donde se puede ver un minúsculo pueblo, con menos de 30 casas, y una amplia área verde dedicada al cultivo y a pastos. Detrás de la casa hay un bosque donde por la tarde los hombres van a buscar leña.

El cielo está blanco y hace un poco de frío. El silencio en este paisaje es absoluto. Solamente interrumpido por el ruido de los muebles, que son arrastrados y retirados del salón donde se concretizará la ceremonia. Entonces me entero que Carlos se ha marchado. Anna está muy trastornada, me cuenta que él dijo que iba a comprar algo en el pueblo, y como tardaba mucho, ella lo llamó y él dijo que ya no volvería. Anna dice que Carlos estaba resentido con algunas cosas y al final se enfadó con la situación en general y consigo mismo. Ella cree que él siente poco

reconocimiento en su trabajo, y a veces duda de lo que hace, aunque según ella, nada justifica esta actitud. Las personas se incomodan por un momento con su ausencia, principalmente porque fue él quien propuso la ceremonia con tan motivador propósito. Pero algunos comentan que cada cual sabe los motivos de sus actitudes, y todos tratan de seguir trabajando normalmente.

Mientras algunas personas preparan la comida y la carne ceremonial, otros se dedican a construir el altar con tierra arcillosa en medio del salón. Todo ocurre en un clima de extremo regodeo. No cesan los chistes, las carcajadas, los cantos y los cigarros de marihuana. En un momento de la tarde Tuti y Alfonso, muñidos de una guitarra, hacen una serenata burlesca debajo de una ventana del salón. Todos se mueren de la risa. En otros momentos algunos se reúnen en círculo en la terraza y entrenan canto harmónico. Gaspar, un joven de origen jordano, de 25 años, toca sin parar su *didgeridoo*. Alfonso chistosamente le dice que basta ya, que podría permitir otros instrumentos en la ceremonia, pero este instrumento tan fatigoso no.

Esta vez, quizás por que seamos pocos y el espacio es reducido a la casa y su jardín, Alfonso está mucho más próximo y asequible. Se revela entonces su faceta más humorística, su facilidad de transitar por un tema muy serio y en seguida hacer con él bromas volviendo después a la seriedad, sin perder la atención del interlocutor. Comienza la noche y ya está todo preparado. Somos siete mujeres y siete hombres. Garick toca el tambor, Anna es la responsable por el cedro y Tuti es quien cuida del Fuego, que en este caso es el del hogar. Todos se sientan en almohadas, acostados en la pared. Los cuadros que habían colgados en ella fueran retirados y en el salón no hay más estímulo visual que el altar, el Fuego, y las propias personas. El ambiente está caliente y huele a palo dulce. El clima es de intimidad y relajación, aunque con cierto pesar por la ausencia de Carlos. Por esto, Alfonso, dando inicio a la ceremonia con el Tabaco del Propósito, reza por el talento de cada uno que está en el salón, y en seguida reza por Carlos, pide que él esté bien y manifiesta su admiración y reconocimiento por su trabajo en el Camino Rojo. Anna llora en silencio.

Alfonso ofrece peyote en polvo y el guacamole. Como somos pocos no hay prisa en pasarlo, observo como cada uno se demora con la calabaza en manos y come lo máximo que puede; que, en el caso del guacamole, no suele pasar de ocho cucharadas. Los cantos empiezan calmos, las voces todas se unen en harmónicos coros. A partir del Tabaco del Agua Masculina, todos se ponen cada

vez más introspectivos. Laís, que está sentada al lado de Alfonso empieza a llorar. Mara también llora. Y en un momento veo también a Alfonso, secando lágrimas con el brazo. Bia, rezando con el Tabaco sagrado, pide emocionada por su desarrollo personal, por dejar de ser egoísta y tan exigente consigo misma, por aprender a escuchar más y hablar menos de sí. Cuando fuma Gaspar, él agradece al Gran espíritu y al Camino Rojo por ayudarlo a ser una persona más tranquila, más centrada en sus objetivos. Él declara que antes solo pensaba en fiestas *raves*, en drogas, dinero y en chicas; y que ahora percibe la importancia de otras cosas menos superficiales, que hacen de él un hombre más feliz.

Durante toda la noche la ceremonia es marcada por desahogos personales de todos y reconocimientos de unos en relación a personas o circunstancias que les ayudaron en la vida. Mara reza por sus fallecidos padres, y exterioriza la dificultad que encuentra en ser una persona tan solitaria; dice llorando que a veces se aproxima al borde de la locura, pero gracias a los amigos y a este Camino, logra seguir adelante. Anna reza mucho por el bienestar de Carlos, le agradece todo el amor recibido y luego reza por sí misma, por saber trabajar en este Camino sin depender de él. Laís no cesa su llanto. Y en el Tabaco del Poder, me sorprende con el líder espiritual llorando en intensos sollozos. Alfonso deja caer el velo de control y serenidad y desahoga esta noche sus angustias. Él expresa sus miedos, la dificultad de vivir con tanta entrega incondicional; que ya es un hombre viejo y cada vez se siente más cansado, y no tiene un hogar que le espere. Que hace años es nómada y deambula por Europa totalmente dedicado al Camino Rojo. Que todo el dinero recogido en las ceremonias lo aplica en ellas mismas, no tiene casa, ni familia, y nunca sabe cual será la próxima cama donde se acostará. Alfonso dice que no siempre es reconocido, que la gente a veces no valora todo su trabajo y desapego. Pero a pesar de todo se confiesa inmensamente grato al Gran Espíritu y al Camino Rojo, por haberle enseñado tanto en la vida.

Cuando amanece las mujeres se encierran en una de las habitaciones para preparar los alimentos. Entonces Anna se muestra tensa y empieza a decir lo feo que es que una persona no tenga respeto a otra que está rezando con el Tabaco, y aún más indigno, cuando esta persona que reza es alguien que tiene indubitablemente más experiencia de vida y sabiduría que aquella. Escuchando esto, Laura, una italiana de 25 años, pregunta si este comentario de Anna fue hecho para ella, ya que Laura percibió como Anna le miraba raro durante la

ceremonia. Entonces Anna, visiblemente irritada, en voz alta le dice que sí, por que notó como se reía Laura, en algunos momentos en que hablaba Alfonso. Laura se defiende, diciendo que le parecía que incluso a este hombre tan sabio, *‘a veces se le va la olla, y dice tonterías sin sentido’*, pero que nada justifica que Anna le hable tan groseramente. Empieza una discusión fervorosa, que todas las demás intentan apaciguar, y es Bia quien intenta enseñar a ambas que las cosas pueden ser mejor conversadas y que no se debe estar discutiendo mientras se prepara el desayuno ritual. En este punto todas están de acuerdo. Laura llora, Anna se tranquiliza y dice que sentía que esta casa estaba cargada de extrañas energías y que en esta misma cama donde estábamos, hace pocos años había muerto un niño. En este momento soy yo quien me trastorno y solo vuelvo al salón después de tranquilizarme en el lavabo, cuando ya está encendido el Tabaco del Agua Femenina.

Todos están más calmados, los hombres no saben lo que pasó en la habitación y las mujeres parecen haber concluido bien el conflicto. Entonces Laís cuenta el porqué de su llanto durante toda la noche; ella explica con el Tabaco en manos, que logró superar su mayor fobia en esta ceremonia. Que desde siempre tuvo pavor a las arañas y esta noche veía arañas de varios tipos y tamaños subiendo por las paredes, caminando en el salón. Y que en sus procesos internos transitó del miedo al entendimiento y pudo trazar una conexión entre su temor por las arañas y por la oscuridad, con las cosas que, según ella, estaban en la base de la cuestión: los problemas con su madre y con su familia en general.

En todos los rezos se destacó el agradecimiento por todo esto que les proporciona Alfonso. Todos dieron gracias al Gran Espíritu y al círculo - los comparsas que juntos buscan sanación. Alfonso, agradece la presencia de todos, dice que saldrán de allí más fuertes y más llenos de comprensión; y finaliza insistiendo en que cada cual debe descubrir su talento, porque en la vida uno no puede dudar de su propia capacidad. Las personas entonces se abrazan largamente. Luego se disipan para hacer un café, limpiar el salón y volver los muebles a su lugar. En cuestión de una hora se restablece la alegría y el clima humorístico anterior a la ceremonia. Algunos intentan dormir, otros se quedan charlando. Desde la terraza sigue el cielo blanco y el paisaje callado.

6) Navarra: Cuestiones de Genero

Después de la ceremonia en el Empordà Alfonso salió de viaje y la atención de los integrantes del Camino fue totalmente dirigida a la preparación de la Búsqueda de Visión en Urkizu. Yo seguí encontrándome constantemente con personas del núcleo y con otras no tan implicadas. Frecuenté la casa de Anna y Carlos, asistí a clases de percusión de él, fui a un espectáculo en el que bailó Bia, y también la visité en su casa. En varias ocasiones tuve charlas informales con Mara, Laura, Laís, Garick y Tuti. Con Carlos y Anna discutí más abiertamente y con mucha más frecuencia a cerca del Camino Rojo, yo traté de verlos al menos una vez por semana, con excepción del verano cuando casi todos salieron de viaje.

En medio a estas conversaciones pude percibir que el tema de la sexualidad es muy común entre los integrantes del Camino Rojo. Y no solo como tema: después de la Búsqueda de Visión, muchas parejas se formaron. Carlos alguna vez me dijo que existen personas que van al temazcal con la intención de flirtear. Anna me comentaba que, entre celos y desacuerdos, algunos integrantes del Camino a veces se enfadaban con Alfonso y hacían comentarios sobre sus relaciones con mujeres demasiado jóvenes para la su edad. A lo que Anna reaccionaba con desprecio pues consideraba que no deben meterse a juzgar la vida de los demás. Por otro lado, en las pasadas ceremonias, yo me había fijado en la constante acentuación en la división del género sexual en el trabajo y en los grupos informales que se juntan para conversar. En la propia estructura del ritual y en el discurso que se manifiesta en los rezos se puede notar esta separación de roles.

Recién comienza el otoño y las sensaciones que aporta esta estación todavía no son obvias, pero las hojas ya empiezan a caer doradas en el suelo. Carlos me avisa del regreso de Alfonso a España, invitándome a la próxima ceremonia, en Navarra. Cuando llego a la en Plaza del Rey, donde habíamos quedado, ya está todo casi listo para la salida. El viernes no es de los más azules pero está fresco y ligero como a mi me parece octubre. Intentando hacer funcionar el aparato de música de su furgoneta, está Mara, vestida con una túnica surafricana y con una sonrisa enorme en la cara. También están Carlos y Mark, un señor de casi 60 años y ojos azules, que hace poco abandonó todo lo que tenía en

Alemania y decidió salir de viaje intentando acompañar los trabajos de Alfonso. Conector, el perro de Carlos, viajará atrás con las mochilas.

Sobre las dos y media de la tarde salimos de Barcelona. Mara a pesar de su inexperiencia, insiste en conducir. Esto hace que el viaje sea tenso en algunos momentos, principalmente cuando oscurece y empieza a llover. El lugar donde vamos pertenece a Rosa y Leo. Esta ceremonia es muy importante porque en ella Alfonso regalará un tambor a Leo. Un acto simbólico que demuestra su respeto y respaldo por el trabajo de Leo en el Camino, y a este se le explicita la responsabilidad.

En la mitad del camino, Mara recibe una llamada y se entera de que habrá temazcal esta noche. Entonces se muestra de veras excitada: salta y palmea. Carlos hace una señal negativa con la cabeza y dice que es un problema cuando las mujeres se ponen así, “*tan ávidas*”. Tras nada más que las paradas necesarias para el café y para las necesidades fisiológicas, cruzamos el paisaje inhóspito de Zaragoza, y no sin mapas, informaciones, telefonemas, y equivocaciones, logramos por fin llegar al recóndito pueblecito de Erratzu.

Siguiendo las instrucciones entramos en un sendero oscuro, orientados por trapos rojos colgados en árboles en las encrucijadas. El bosque es húmedo y exhala un olor a matorral y a tierra mojada. Apenas encontramos los otros coches, mis informantes empiezan una búsqueda desesperada de todo lo necesario para el temazcal. Subimos por el único caminito viable sin saber donde nos llevará. El aire puro está repleto de una llovizna tan ligera que apenas toca el suelo. Ya no se escucha nada de la ciudad, solo el viento que azota las más altas ramas y el temblar de las campanillas de las ovejas. Mientras caminamos bajo los árboles no logramos entender dónde ponemos los pies. Pero apenas llegamos en un llano, el cielo desbordante de estrellas ilumina hasta los tejados más lejanos que se pueden ver desde este mirador. Ahí están todos. Atónitos les escuchamos, sin verles. Es una amplia planicie de césped, de un lado está el sendero por donde llegamos y luego bosque y montaña, del otro lado hay un inmenso valle pintoresco, moldura de un paisaje con distantes pueblitos y una torre de iglesia. En este llano está erguido el tipi, y delante de él, a unos 50 metros, el temazcal. Entre los dos está la hoguera que resguarda las grandes llamas, a pesar de la tímida lluvia. Pronto abren la puerta del temazcal, sale el hombre fuego, y entran mis compañeros de viaje.

Con la intención de absorber el temazcal desde fuera, me siento en su orilla. Miro al tipi y el valle, mientras intento comprender lo que hablan ahí dentro, pero solo me entero claramente cuando se ponen a cantar: el viento reclama mucha atención. La lluvia vacila entre la suavidad y la fuerza bruta. El hombre fuego, sucio de barro y carbón, corre y resbala, coge con el tridente las piedras calientes en la hoguera, las limpia de trocitos de tizón con una rama de hojas de tabaco y las lleva hasta la pequeña puerta del temazcal: “*¡Aho, mitakuye oyasin!*”. Luego va por el cubo con agua y también le entrega a Alfonso. Entonces la gente se pone a cantar más fuerte.

Sin tener ningún lugar para esconderme, y cada vez más empapada, una interpelación insistente no me deja tranquila por más que yo intente no prestarle atención: *¿Que diablos estoy haciendo yo aquí?* La repetición neurótica del interrogatorio es tan agresiva que ni siquiera me da tiempo para contestarme. Por un momento todo me parece demasiado surrealista. Me angustio por sentirme en el “país de las maravillas” y tener ganas de volver a casa (aunque me quede sin conversar con el gato).

La puerta se abre, salen uno a uno, y van hacia el fuego a rezar. Ahí se quedan todos, semidesnudos, charlando sobre cualquier cosa. Luego se van yendo en busca de ropa y ‘cama’. En el tipi cada cual busca un rincón y pone su manta o su saco de dormir, somos 16. Debido a la lluvia, la tierra está muy mojada y es difícil encontrar un lugar adecuado. Los que vinieron conmigo ya están dormidos. Yo me siento como un pez fuera del agua, conozco a algunos, pero todos están en pequeños grupos o parejas, lo que complica mi incursión en este momento. Pero tengo suerte, un hombre conocido me invita a dormir a su lado donde hay una manta que protege del agua. Contenta acepto y pongo mi saco de dormir. Sin embargo él empieza a acariciarme el pelo. En este grupo el gesto es muy corriente y al principio no me asusto. Pero él no para y yo no sé si no duerme o está sonámbulo y mueve la mano mientras ronca. Muchos roncan, en casi una sinfonía de pésimo gusto que el viento retoca con las últimas notas. Me alejo del hombre y entre el frío y los ronquidos, no logro dormir.

Muy temprano se despiertan. Algunos conversan mientras yo intento recuperar mi sueño perdido: misión imposible. Alfonso, ayudado por Gina su compatriota, describe cómo se hace la fiesta para los muertos en la tradición nahuatl. Habla del sincretismo con la iglesia cristiana y de cómo esto no

representó inconvenientes que impidiesen las festividades con golosinas, peyote y borrachera. Empiezan a charlar sobre el frío de la noche anterior y entonces Garick se da cuenta de que el tipi no está bien puesto y que hace falta desmontarlo y montarlo de nuevo. Salimos todos, con mochilas y cacharros, y abandonamos todo en la hierba.

En la claridad del día el sitio es todo lo que prometió durante la noche. La lluvia limpió el cielo dejándolo azul sereno, contrasta así con el fuerte verde del monte y facilita el discernimiento de detalles de los pueblos de abajo. Los hombres empiezan a sacar la tela del tipi. Las mujeres se contentan en observarles trabajando y se burlan agradeciendo la oportunidad de ser mujeres en este momento. Ellos trabajaban en equipo, sincronizados y divertidos, gastándose bromas todo el tiempo.

Poco a poco llega más gente. Primero un grupo de Francia: un señor de alrededor de 60 años, con collares y vestimentas, que parece recién llegado de India; una mujer con más de 40 que trae consigo una cría de unos ocho años y un bebé de poco más de uno; con ellos un joven de casi 30; apenas hablan castellano. Luego llegan las familias del País Vasco. Durante todo el día se multiplica la cantidad de personas de todo el mundo. Se ponen a trabajar o pasear por el campo.

Rosa es vasca, tiene cerca de 40 años y una fisonomía de mujer fuerte y luchadora. Leo es mexicano y más joven que ella. Él parece muy preocupado, le comenta algo a su mujer al oído, y ella, educadamente, nos invita a trabajar. Entonces cargamos cajas llenas de todo tipo de comida y las llevamos por el sendero hacia arriba, cruzando un pequeñísimo riachuelo, hasta llegar a otra planicie en donde está la cocina.

Se trata de una choza prácticamente: un cuadrado bien pequeño de tierra, de ladrillos y tejas de barro que parecen no resistir a ni un soplo enfático del viento. Allí se encuentran los franceses cocinando en medio de un extremo desorden y suciedad que nos molestó a todas. En un momento las mujeres se ponen a limpiar y organizar todo en estanterías que apenas se aguantan, entre hojas de tabaco colgadas, y espigas de maíz. Yo, eximia voluntaria. Huele a todo junto: comida, tabaco, mugre, tierra y humo. Pero en poco tiempo todo está ordenado y limpio. Las mujeres van a llevar comida a los hombres que trabajan el tipi, mientras yo me quedo en la nueva cocina hablando con Rosa.

Rosa es psicóloga y empezó con un temazcal en el Camino hace más de diez años. Me cuenta que le gustó y emprendió frecuencia: *“el temazcal y la medicina valen más que muchas sesiones en el diván.”* Mientras hace café, Rosa me platica como fue creciendo en este Camino, cómo conoció y trabajó su propia sombra, su parte oscura de una manera mucho más real y verdadera que en el consultorio. Ella tiene la mirada lejana y dócil cuando habla de la montaña y del Gran Espíritu. Pero en algunas ocasiones la observo furiosa y amenazante cuando habla de los juegos de poder, inclusive en el Camino; de las “pendejadas” de la gente con el dinero; y del maltrato a la naturaleza. El olor a café y humo impregna toda la choza. Mientras converso con Rosa siempre entra alguien reivindicando la preciosa bebida, ella interrumpe y luego me vuelve a hablar. Me explica que *“los hombres funcionan muy bien. Les debemos felicitar. Trabajan, y cuando no pueden más descansan...no son como nosotras. Se unen y funcionan bien en grupo. Ocupan el espacio que ganan. Las mujeres... ¡jago! No nos toca juzgarnos, y sin aceptarnos y apoyarnos. Y si tenemos algún conflicto, este problema será entre nosotras mismas. Los hombres se lo montan bien, hay que copiarles.”*

Entonces entra Leo en la choza con una cara más preocupada que antes y empieza a discutir con Rosa. Salgo lo más rápido que puedo. Cruzo el riachuelito y encuentro a todos los hombres, recuperados de la siesta, subiendo a los palos del tipi. Son cerca de cuatro de la tarde, algunos cortan leña, otros recolectan flores, otros se ocupan del altar, y unos cuantos no hacen nada. El calor disminuye, se respira tranquilidad, pero los niños y perros garantizan excedentes ruidos. Aún llega gente.

Esta es la ceremonia de los muertos, y por esto, junto con el peyote, yace un corazón morado de pétalos del campo, y exuberantes rosas recién llegadas de la ciudad. El sol se despide en uno de sus espectáculos gratuitos. Alfonso recomienda a cada uno poner una flor para sus muertos. Hay más de veinte personas en el tipi nublado de humo e iluminado por la luz del Fuego. Muchos son los que dividen el espacio del altar decorándolo con los últimos retoques florales; mientras todos los otros esperan la oportunidad de depositar su flor. Reclamo como los demás un espacio, y clavo unas cuantas rosas. Salgo del tipi, pues debo preparar las cosas para el temazcal.

Preparar las cosas para este temazcal consiste en que cada uno encuentre su respectiva mochila entre todas las otras tiradas en la hierba, ahí dentro palpar la

toalla y la ropa de cambio. Es recomendable sacar pendientes o cualquier cosa de metal. Es una noche fría que, por culpa de tanta estrella, se salva de ser oscura. Alfonso explica que debido a la cantidad de gente que hay, se hace primero un temazcal femenino, y después uno masculino.

Son casi 30 mujeres, dispuestas en dos círculos. En mi afán de entrar por último para sentarme cerca de la puerta, me toca el círculo interno, de cara al ‘ombbligo’. Apenas me siento, pido a la mujer que está atrás mío, que por favor cambiemos de lugar. Ella refuta, pero al final creo que su buena conciencia la hace tener piedad de mí. Me quedo al lado de la puerta. Los cuerpos están pegados por falta de espacio, las piernas dobladas sobre el pecho. Alfonso pide por las Abuelas, todo dentro del temazcal es preparación y concentración individual y colectiva, las veteranas tranquilizan las pocas novatas que hay. Es una tensión vigorosa, revestida de deseo, algo que mezcla el dolor y la paz. Por la grieta de la puerta veo cuando se aproxima el tridente con el fuego solidificado, temo que el hombre fuego la deje caer, o me toque con el tridente. El canto femenino está lleno de emoción. Empiezan a entrar las piedras y parecen vivas, de un rojo iluminado, que asusta y fascina. El ambiente está muy caliente, cuando habla Alfonso se puede escuchar la sinfonía de pulmones en pleno y desesperado funcionamiento. Luego las mujeres vuelven a cantar: *“Amada Tonantzin²⁹ te vengo a decir/ te quiero de veras/ soy parte de ti. / Tonantzin doy gracias por el maíz/ el agua el fuego y a todo de ti.”* Es un éxtasis colectivo, todas cantan y respiran fuertemente, como una afronta al calor intenso. Yo me fijo en las que apenas puedo discernir a mi alrededor, parecen compenetradas, llenas de gracia y fervor. Los vértices de temperatura corresponden no casualmente a los ápices de energía contagiante, entonces se oyen chillos, gritos, que pueden ser de alivio, de libertad, de potencia o de desesperación. En un momento así se abre la puerta y todos suspiran aliviados, destrabando gemidos de satisfacción. Con la entrada de 13 piedras más se repiten los cantos, rezos, toses, gritos, desahogos y silencios de la primera vuelta hasta que se abre finalmente la puerta.

En la salida, la recepción está a cargo de la hoguera, de la tremenda visión del valle, del cielo repleto de estrellas, y de los hombres, algunos no menos repletos de ojos. Las mujeres se dispersan alrededor del fuego, calentando sus

²⁹Madre Tierra en nahuatl.

cuerpos desnudos. Tienen caras con sonrisas atemporales, serenas; iluminadas por la hoguera se enamoran de las llamas. Unas hacen oraciones, otras meditan, otras conversan en un tono casi inaudible. Tranquilamente los hombres se libran de sus pantalones y camisetas. En calzoncillos hacen su rezo frente al fuego, y tiran en él un puñado de tabaco, en ofrenda al Abuelo. No encuentro señales de vergüenza ni recato acerca de la desnudez. Todo lo contrario, las mujeres se muestran a gusto con el pecho descubierto.

Entran los hombres y luego empezamos a escuchar sus primeros cantos, que suenan como truenos vigorosos. Mientras que muchas mujeres ya están vestidas y se concentran en el tipi, otras fuman marihuana y algunas siguen en el fuego. El ritual masculino pasa por todas las fases de frenesí y calma, y cuando llega el final, se dirigen casi con unanimidad al tonel con agua fría. Es una fiesta, tiran agua en todas las direcciones, son como niños jugando con agua congelante. Pero no tardan en vestirse, listos para la ceremonia.

En este momento súbitas exclamaciones de todos los lados se hacen oír, me giro y observo como un meteoro de considerables proporciones va cortando el cielo, en una luz verde radiante. Le sigue el silencio, pasan largos segundos hasta que todos enseñan sus caras de espanto y regocijo. Alfonso rompe el mutismo: *“No hace falta que yo diga nada, está todo ahí, no estamos solos”*. Él solicita entonces un círculo alrededor del fuego, y agradece a la pareja por empeñarse en este trabajo y ofrecer un lugar tan bien preparado. Les reconoce su valor, pide a todos que se les apoye y que nos bendiga el Gran Espíritu, *“con fuerza para más un trabajo de paz y dignidad”*.

Alfonso me había sugerido grabar la ceremonia, así que me siento justo al lado de los tambores. También aquí superamos el aforo máximo, entre niños y adultos somos más de 60; hay que hacer dos círculos. Hace frío y está ventoso. Adentro el viento se manifiesta más que por su fuerza, por su silbido constante. Luego percibo que se hace presente más que en el oído: también nos acaricia la espalda, atravesando por debajo de la lona del tipi.

En el Tabaco del Propósito, Alfonso destaca el esfuerzo de la pareja, y agradece a Rosa por apoyar tan dignamente a Leo. Son más de las diez de la noche. Los niños se quedaron afuera jugando en sus tiendas, les escuchamos reír. Aunque Alfonso había pedido a cada uno que cuidara su perro, para que no fueran molestar durante la ceremonia, les escuchamos ladrar igualmente. En seguida

Alfonso ofrece el tabaco a Leo, que lo fuma mientras agradece por haberle enseñado tanto y pide a la gente que no le tenga envidia en este emprendimiento. Alfonso inicia un canto que es seguido por casi todos, pero las voces hacen un coro casi débil, en un idioma totalmente extraño. Muy pocos saben el significado de lo que cantan; según Carlos, es preferible no saberlo para que no se contagie con significados y así se pueda entregar a la emotividad que la canción despliega en cada momento.

Salen dos calabazas del altar, una para cada lado del círculo, las personas beben entre cinco y siete cucharadas. La segunda remesa viene en una calabaza chiquita: botones de peyote verdes y considerablemente frescos. Alfonso indica que hay que sacarle el “plumaje” y comer trocitos. Algunos mastican satisfechos como quien come chocolate. Por último, comparten la infusión. Después que Mika, el hombre fuego, sorbe lo que queda, se devuelven las calabazas al medio. El bastón es nuevamente pasado para los cantores, ahora están todos más animados, el viento cada vez más fuerte distribuye progresivamente el frío, y el Fuego es un consuelo. Ya no se escuchan los niños ni los perros. Los cánticos se deslizan entre lenguas lakota, nahuatl, canciones tradicionales de pueblos andinos, canciones contemporáneas en castellano e inglés, canciones folclóricas en finlandés, vasco, catalán, mantras hindúes, y todo lo que se le ocurra a uno, en posesión del bastón. Alfonso no impone límites que trasciendan el buen censo, *“todo está permitido desde que venga con amor y responsabilidad.”*

Los rezos del Agua Masculina pueden ser resumidos en agradecimientos a Alfonso, por compartir su conocimiento, al Gran Espíritu y a la Madre Tierra. Todos exponen que debemos cuidarla mejor, y cómo debemos construir un mundo con paz y dignidad para nuestros hijos. También cuentan historias: Leo cuenta cómo experimentó el peyote por primera vez en una sierra mexicana, *“cuando aún era un pendejo”*. Todo tiene una atmósfera que puede cambiar muy rápidamente de la seriedad y introspección absoluta, a la total diversión y carcajadas. No pocas veces Alfonso se presenta totalmente destituido de cualquier intención de sabiduría trascendental: *“Que estén bien los muertos. Pero ¿cómo es después de morir? No sé. ¡Muera y verás!”* En varios momentos provoca risa a toda la gente. Repite que cada uno sabe que es lo mejor para sí, mientras crea y actúe según el corazón.

La chica a mi lado duerme, el que estaba adelante salió misteriosamente y no vuelve. Es bien entrada la madrugada, y no hago menudos intervalos entre el sueño y la vigilia, entré en un estado intermedio, ni tumbada ni sentada, intento mantener la mano en lo alto, para sostener la grabadora.

Después de más una sesión de cantos el céfiro está más calmado, empieza a amanecer. Casi todos salen del tipi, prueban la diligencia de las piernas, admiran el alba y se quedan charlando. Los que se quedan dentro o bien están dormidos, o inmersos en sus procesos internos, o bien sencillamente no tienen fuerzas para levantarse. Las mujeres preparan el desayuno. Luego vuelven con la comida y los niños en procesión. Rosa es la Madre y lleva un manto con un motivo azteca en la espalda. El día ya esta claro, el ambiente es sereno. Mientras las mujeres se acomodan, permanece el coro en agradecimiento a la Madre Tierra, hasta que Alfonso enciende el cuarto tabaco y agradece a todas las mujeres por donar la vida, por ser compañeras, fuertes y sensibles. Atraviesa el tipi y entrega el tabaco, que dice estar con un sabor anisado, a la Madre.

Rosa coge el tabaco, lo fuma sin prisa. Su discurso se remonta a todo lo que me había dicho en la tarde anterior, sin rapidez en expresarse, dice que *“debemos ser sinceros en la búsqueda, y basta ya de cursillos (...) tenemos que ponernos en el temazcal, en el sacrificio, así como aquellos que estaban en la ‘punta de la flecha’, confiando unos en los otros. Las mujeres deben copiar el ejemplo de los hombres y unirse porque que si las cosas no van bien la culpa es nuestra. No nos toca juzgarnos, y sí aceptarnos y apoyarnos”*. Emocionada agradece a su marido y a todos los hombres y pasa el tabaco para la próxima mujer.

Esta joven, que no llega a 25 años, fuma y declara a su marido cuanto le quiere y cuanto le necesita. La próxima mujer, que tiene su hijo a su lado, reza por sus muertos y en seguida expone que los hombres sí están bien, pero podrían estar mejor. Podrían escuchar más a las mujeres, ponerles más atención, cariño y respeto. La que sigue es una señora que parece tener casi 50 años, llorando afirma que apoya a la anterior y reza por todas las mujeres a quienes les pegan sus maridos, y a todas las mujeres asesinadas por sus compañeros. Esta exposición conmueve a todos en el tipi, y son muchos los que lloran también. Todas tienen el tiempo que les parezca necesario para expresarse. Luego todos los rezos son variaciones sobre el mismo tema. Unas lloran y se quejan de las dificultades, otras

claman por la alegría y ruegan por llorar solo lo imprescindible, llenándose de ligereza y alegría. Todas honran a los muertos. Unas agradecen a los hombres, testifican su amor, respeto y admiración por ellos. Otras les piden un poco más de atención, de paciencia y comprensión, se quejan, y afirman que las mujeres no son valoradas como deberían. Los niños también son motivo de votos y plegarias. Una de las últimas mujeres a fumar, tiene el brazo roto, menos de 40 años, y viene de Madrid. Ella se dirige a los hombres que están atrás del altar y les pregunta porqué no hay mujeres en el “consejo directivo”. *“¿Porqué, si en el Camino el papel de nosotras mujeres es tan bien valorado, porqué no podemos participar de las decisiones políticas?”*

Cuando todas las mujeres concluyen, el tabaco vuelve a los hombres. Leo defiende la importancia de las mujeres en su espacio, y inclusive la aprendiz del fuego del temazcal es una mujer. Y que los hombres no podrían ser nada sin las mujeres, que ellas les garantizan fuerza y cariño. Reconoce que para él es muy difícil aceptar la idea que está con una mujer que tiene mucho más dinero que él. Al final, muy emocionado, agradece a Rosa por todo su apoyo, y declara su amor. Luego quien se manifiesta es Rafa, que alega que el “consejo directivo” esta abierto a quienes quieran participar, y si no hay mujeres, será por que ellas se interesan menos, o están ocupadas con otras cosas. Ahora todos los hombres pueden fumar, y quienes tengan algo muy importante para decir puede pronunciarse. Se centran básicamente en rendir recuerdos y saludos a sus muertos y a los vivos con los que no tienen buena relación.

Entre “gracias” y “perdonas” de los hombres en relación a las mujeres, Tuti coge el Tabaco y dice: *“¡Basta ya! ¿Hasta cuando vamos a seguir con este pedo mental de hombre/mujer?”* Tuti platica sobre como estamos atrapados en esta distinción que no tiene nada de saludable, y solo sirve para desviar la atención de lo que realmente importa. Dice que es una vergüenza que tengamos que separarnos por sexo en el temazcal, que esto solo comprueba como estamos pendientes de cosas mezquinas. Que uno tenga que pensarse si se viste o si entra desnudo en el temazcal, es un absurdo. *“¡Y peor es pensar que hay gente que viene al temazcal para ligar!”* Mientras habla Tuti, todos hacen movimientos afirmativos con la cabeza. *“Todas estas preocupaciones, quien folla a quien, todo esto es pedo mental.”* Y después de agradecer a Leo y Rosa, Tuti concluye

diciendo que debemos librarnos ya de estas distinciones de género y respetarnos como seres humanos, ahora y siempre.

Finalizando, Leo agradece la presencia y apoyo de todos, dice que las puertas de su casa están siempre abiertas. Alfonso expone que una vez más pasarán por limosneros, y dejarán una bolsa para la compra del peyote y los viajes, y otra bolsa que se destinará a los gastos de la casa. En tanto que advierte que si este método no funciona, empezará a cobrar cotas como se hace en los otros grupos. Todos se levantan, se abrazan uno a uno, dándose buenos días. Poco a poco salen del tipi, el día esta guapísimo, el local contribuye, unos van a por el café, todos los demás hacen pequeños grupos esparcidos en el verde, conversando y riéndose.

Pronto sale alguien diciendo que la gente contribuya inmediatamente con el bolso de Alfonso, porque él se va ya. Yo me sorprendo con la dinámica y cuando le interpele, me explica que habrá otra ceremonia en Tarragona, dirigida por una ecuatoriana del Camino, la Carmencita, y que es mejor que yo vaya también. A pesar del cansancio que mi cuerpo ostenta, me convido a emprender la retirada, ilusionada por observar una ceremonia regida por una mujer sudamericana. Somos muchos los que vamos, y no tardamos más que media hora en partir, repartidos en cuatro coches, dispuestos a salir de una sesión ritual, viajar y entrar directamente en otra. Pero si hubiéramos sabido que no llegaríamos nunca a tal ceremonia, nos hubiéramos quedado en Navarra, deleitando el domingo en el silencio de la montaña³⁰.

³⁰ Cuando llegamos en el local indicado, sobre las diez de la noche, dijeron a Alfonso por teléfono que tendríamos que dejar ahí el coche y caminar con todo el bagaje por cerca de media hora. Nuestras piernas volvieron solas.

9) Encantada: sobre el poder

Después del encuentro en Navarra, intenté reunirme algunas veces con Alfonso, para una entrevista formal, fuera del contexto de las ceremonias. Mis tentativas fueron frustradas. Aunque él siempre me decía que sí, y que tenía interés en informarme, estuvo todo el tiempo de viaje. Y cuando volvió a Cataluña, ya fue para realizar otra ceremonia. En esta ocasión, retomamos el dialogo, pero sin formalidad.

En el barrio de Gracia, sobre las tres de la tarde, encuentro a Anna en la casa de Bia. También está Cris, una argentina de 34 años, que no conoce nada del Camino Rojo. Cargamos el coche de Bia con flores, comida, ollas y vasijas, agua, papel higiénico, mochilas y coca cola. La preocupación es llegar antes del anochecer. Durante el trayecto Anna y Bia cantan canciones del Camino, y explican a la Cris en que consiste la ceremonia.

Llegando a Castell Terçol, nos adentramos por caminos verdes, con pequeñas plantaciones, y muchos rollos de heno en los laterales. Vamos cuesta arriba, y cuanto más subimos, más frío hace. Siguiendo los trocitos de tela roja amarrados en estratégicos árboles, logramos llegar antes de oscurecer, como era previsto.

Bia aparca el coche en un llano donde hay unos cinco autos más, bajamos y nos vemos obligadas a abrigarnos más. Es diciembre y ya hace mucho frío. Lo único que se escucha son pájaros, y el quejar de alguna cabra. Desde ahí vemos una enorme masía de piedra- la 'Encantada', más abajo, una planicie con tres tipis, y en su margen un bosque cerrado. Es un gran terreno en lo alto de una montaña, pero yo no logro saber donde empieza ni donde termina, pues está delimitado por el bosque. Saliendo de la casa, hay un huerto que se ve maltratado por el frío, y más abajo otro llano, donde se encuentran las estructuras de dos temazcales.

En el patio de la casa hay un gallinero, y un 'cuartito' para las cabras. Justo en el zaguán, que parece tener más de un siglo, hay una pintura de una sirena que me aporta directamente a las imágenes visionarias de Janaina, en las religiones ayahuasqueras³¹. De hecho, las personas que 'okupan' esta macía realizan ahí cultos del Santo Daime. La idealizadora y líder de la casa es Mireia,

³¹ En Brasil Janaina es 'Señora de las Aguas', y tiene correspondencia con Iemanjá.

una catalana de menos de 40 años, que nos recibe en la cocina donde hay unas cinco personas haciendo pan. Ella limpia las manos llenas de harina en el delantal, y nos saluda calurosamente. Cuando percibe que soy brasileña, me explica contenta que en menos de un mes viajará al “*Céu do Mapiá*”, donde participará de un *feitio* de ayahuasca.³²

Dentro de la casa hace calor, huele a pan, y las personas trabajan rápidamente, casi sin hablar. Subiendo una escalera, hay un cartel pidiendo que se saquen los zapatos. Entro descalza en el salón donde están Rosa, Andrea, Mara, Lourdes - la vasca, con sus dos hijos y otros cinco niños más. Andrea, me entero entonces, es la compañera de Alfonso. Le conoció en la última Búsqueda, y a partir de entonces apoya de cerca su trabajo. Andrea es colombiana, tiene 30 años y dos hijos, Luca de tres años, y Maya de cinco. Andrea, a partir de esta ceremonia, pasa a ser una de mis informantes. Es ella quien me comenta que Alfonso algunas veces piensa en dejar este trabajo, por que siente que no es reconocido como debería. También me explica que muchas veces él acaba por gastar más dinero de lo que recibe en las ceremonias, los gastos son muchos y las donaciones no siempre generosas. Hay que viajar hasta México para comprar el peyote, hay que pagar los viajes en Europa, billetes de avión, gasolina, peaje, alimentación. Hay que comprar leña, flores, instrumentos rituales, y la comida que se sirve comunitariamente. Andrea dice que Aurelio Díaz cobra entre 80 y 100 euros por cada ceremonia, sin embargo, en el bolso de contribución de Alfonso, ella ya encontró hasta monedas. En cuanto a esto, Tuti me comentó que en la Búsqueda de Visión de Teruel realizada por Aurelio cada temazcal puede costar 30 euros y la ceremonia de medicina 120, que en el ‘Molino’ todo tiene precio, y en todo hay negocios.

Exactamente de precios hablan estas mujeres, indignadas con la mala situación de Alfonso se plantean una manera de garantizar un fondo monetario mínimo. Platican sobre la necesidad de establecer un valor para cada ceremonia. Y llegan a la conclusión de que en el momento del Tabaco del Agua Femenina, deben decir a las personas del núcleo que se responsabilicen por poner en una cuenta bancaria, una cuantía fija por mes, que cada uno se comprometa con lo que

³² Céu do Mapiá es la iglesia matriz del Santo Daime, en la Amazonia, donde ocurre el mayor ‘*feitio*’ de ayahuasca de esta iglesia. ‘*Feitio*’ es la producción ritual de la infusión, en larga escala, desde la búsqueda y recolecta de los vegetales, su preparación y cocción.

puede donar; pero comprometiéndose a librar a Alfonso de tener que preocuparse por su sustento.

Cuando termina la reunión, bajo y siento el olor a sándalo en el zaguán. Hay una mesa puesta, exponiendo los productos hechos en la “comunidad alternativa”, que son destinados a la venta. Hay un cesto lleno de panes, pan integral, con cereales, con frutos secos. Hay una caja con flores de Bach, y muchos cosméticos hechos con esencias naturales. Hay calendarios maya, sincronarios y calendarios lunares. Hay pendientes y collares artesanales. Y también un armazón con ropas coloridas para adultos y niños. La joven uruguaya que cuida de las cosas me explica que en la casa vive seis personas, aunque este número es muy variable, porque siempre hay gente que llega y otros que se van. Dice que también tienen las gallinas: venden sus huevos en el poblado, y hacen trueques para la supervivencia. Que hay una vaquita de yeso, donde los visitantes dejan el dinero que quieran. Que el lavabo es ecológico, y que están trabajando de acuerdo con los presupuestos del desarrollo sostenible, en todos los sentidos. Y así ellos, liderados por Mireia, ceden el espacio a quienes quieran hacer sus prácticas espirituales en la montaña, y de alguna manera contribuir con la casa. Entonces hay cultos del Santo Daime, ceremonias de San Pedro, de Jurema, ceremonias de los Sigh (Kundalini Yoga), del Camino Rojo, etc.

Cuando salgo de la casa, el hielo ya cubre la hierba, y los coches se han multiplicado. Casi todos se calientan abajo, frente al fuego de los temazcales. Me aproximo con la intención de encontrar un espacio cerca de la hoguera y paso por delante de un temazcal. Jordi, el acupuntor que va a la Danza del Sol en Brasil, me agarra por el brazo y me hace volver. Me mira fijamente y me dice que nunca debo cruzar la línea que se encuentra entre el fuego y el temazcal. Yo me disculpo y trato de sentarme en un rincón desde donde veo una cabeza de buey, puesta en el suelo, frente a este temazcal. Hay un grupo de hombres del núcleo conversando con Alfonso. Los demás empiezan a cambiarse, la gente trata de estar muy cerca al fuego. Anna me pide que tome un poco de tabaco en un bolso al lado de la cabeza del buey, para que ella pueda rezar. Yo me dispongo a hacerle el favor, cuando de nuevo me interrumpen, y un hombre secamente me pregunta qué busco. Le contesto, y él me dice que es mejor que yo pida antes de coger. Me quedo con vergüenza, y Anna dice: “*están locos...*”.

Una voz pide que entren las mujeres, y todas se apresuran en la cola: hace mucho frío. El suelo del temazcal está helado, y es difícil mantenerse quieto. Hay alrededor de 30 personas y el hecho de que estemos en dos círculos muy apretados, nos calienta un poco más. En este temazcal están reunidos muchos aspirantes a ‘chamanes’, corredores de temazcal. Suena la caracola y empiezan a entrar las piedras. Juntamente con la última, entra el hombre fuego, y se cierra la puerta. Alfonso entona el primer cántico. Muchas voces le siguen instantáneamente. Él interrumpe el canto y pregunta: “¿*Quien está cantando aquí?*”. Una voz masculina contesta: “*¡Todos!*”. En la voz de Alfonso, es perceptible un tono de irritación: “*Entonces canta tú, ya que quieres cantar.*” El hombre comienza a cantar y todos le siguen. Alfonso empieza a volcar agua en las piedras. Pero tira mucha agua a la vez, lo que hace que el vapor suba muy bruscamente, y el temazcal se ponga terriblemente caliente. Casi todos bajan la cabeza hacia el suelo, buscando refugio. Una chica se desespera y sale. El canto se llena de gritos, algunos exasperados. Muchos piden ‘puerta’.³³

Cuando Alfonso decide abrir la puerta, las respiraciones de todos salen lentamente del frenesí. Entonces él explica la importancia del primer canto, pues este es el que marca el inicio de la comunión del círculo, y por esto debe ser entonado con toda conciencia en el ritual sagrado. Alfonso habla del respeto y humildad que todos deben tener en relación con las personas que lideran el canto. Él afirma que todos deberían primero escuchar, y solo después, cuando el oído, el cuerpo y el corazón se hayan integrado al canto, es que se puede incorporar la voz. Entonces él pide otra remesa de Abuelas: “*todas las que queden en el fuego*”. De esta vez todo ocurre más calmamente, con los cantos y rezos armonizados. Cuando Alfonso platica para cerrar el ritual, otra voz masculina le interrumpe. El hombre se presenta como un “*representante de los hermanos del norte*”, recién llegado de una tribu canadiense (no logro entender el nombre de la ‘tribu’). Y pregunta a Alfonso, por que él no hizo las cuatro puertas del temazcal, como debe ser. Alfonso reconoce que, de hecho suelen ser cuatro las puertas del temazcal, y que frente a esto, comunica que las otras dos puertas él realizará en el próximo nacer del sol.

³³ En este momento, toda cualidad de palabrotas pasaban por mi cabeza, mezclándose a mi propia voz que me decía internamente: ‘tranquila, no te quemes’, ya que mi sensación física de estar siendo asada en vida.

Después del temazcal, hay una sopa comunitaria en el tipi ceremonial, donde todos se reúnen. Luego muchos se retiran buscando donde dormir; Anna, Cris y yo decidimos dormir ahí mismo. Pero con nosotras se quedan otros siete, que tienen cervezas y una guitarra. Solamente el frío ya impide el sueño (mi saco de dormir brasileño se presenta profundamente inadecuado), y cuando al temblor se añade la música; yo prefiero seguir mi observación. Escucho entonces a estos jóvenes que critican el Camino. Hay una pareja, que parece la más dispuesta al reproche. La mujer es española, tiene veinte y pocos años, y declara que le pareció un absurdo aquél temazcal, un abuso de poder, y por esto salió. Su compañero es de Laponia, pero ambos viven en una playa en el sur de España. Ellos explican que vinieron hasta acá porque les dijeron que habría una toma de peyote. Y su intención era consumir el peyote en grupo y compartir la experiencia festivamente. Según ellos no les interesa *“nada de ceremonias, ni de hostias”*, antes prefieren comer peyote solos, ya que el cactus se encuentra fácilmente en venta, inclusive ellos tienen unos ejemplares. El hombre entonces empieza un razonamiento en el que declara que a él le parece que *“esta gente está bien loca”*. Dice que no está de acuerdo con este discurso de que las cosas son sagradas y que debemos honrarlas: *“A ver, somos Hombres, el pico de la escala, y dominamos la naturaleza. Si necesitamos fuego, vamos al bosque, tálamos un árbol y ya está. El árbol no es sagrado, yo lo mato según mi necesidad. Y hago lo mismo con los animales. Y lo mismo con el agua. Nosotros dominamos y nos aprovechamos de la naturaleza. Y yo no tengo que estar aquí culpándome, o llamando a las piedras ‘abuelas’.”*

Cuando se cansan de hablar, la pareja se retira del tipi, Anna se despierta con el frío, y me ayuda a alimentar el fuego. Viene el alba y con ella todos se van al temazcal matinal. Yo prefiero descansar. Cuando vuelven me explican que estuvo calentito, pero muy bueno. Los hombres se dedican a sus diversas tareas que exigen fuerza física, y las mujeres pasan un día más con el tema de la carne y los alimentos, metidas en la cocina. Al final la idea alegra a todas: hace demasiado frío fuera, todo está cubierto de hielo. Yo me dedico a observar mientras ayudo, converso con la gente, y escucho conversaciones. Carlos me cuenta que él señor francés, que tiene aspecto como hindú, siempre deja un bastante dinero en manos de Alfonso, pero que esto no justifica lo que hizo en la última ceremonia, cuando se llevó del altar una botella de ayahuasca, que nunca más apareció. Lourdes, me cuenta que ella y otras personas del Camino Rojo en el País Vasco, están

fundando una asociación, “Somos Agua”, que se dedicará a promover acciones y documentos, para adultos y niños, propagando la necesidad de conciencia de respeto por el agua, su buen manejo y su uso sostenible. Arriba los niños pequeños juegan con los cojines. La hija preadolescente de Lourdes y sus amigas preparan una pieza de teatro sobre brujas malas y brujas buenas, que contará con la contribución de Tuti, en la banda sonora. Fuera de la casa, algunos se juntan para un taller de biodanza, mientras otros construyen el altar. Apenas saco mi cámara del estuche, se aproxima el ‘representante de los hermanos del norte’ y me dice seriamente, que no está permitido sacar fotos del altar. Yo solo le contesto que Alfonso ya me había dado el permiso.

Todo listo, bajamos al temazcal. Cuento más de 40 personas alrededor del fuego. No hay nadie desnudo. Jordi, de forma aleatoria, divide el grupo en la mitad. Cada grupo entrará en un temazcal, y cada temazcal será corrido por dos hombres medicina, dos puertas cada uno. Alfonso no está presente. En el que estoy yo, hay espacio entre las personas. Se habla mucho del agua, de los elementos sagrados, y del crecimiento personal. Mi cuerpo se divide en dos: la mitad de arriba que arde con el vapor, y la parte de abajo que se me congela en la tierra. Sin embargo, este es un temazcal tranquilo. Desde un temazcal se puede escuchar los cantos del otro, lo que hace que, algunas veces, sincronicen intencionalmente el coro. De vuelta a la hoguera, todos declaran sentirse muy bien. En el cuerpo se mezclan diferentes sensaciones: frescor, calor, ligereza, limpieza...

Mientras no empieza la ceremonia, reviso con algunos informantes como funcionan los títulos en el Camino Rojo. Alfonso ya me había explicado que, en aquél entonces, entre los lakotas, él tuvo que pagar diez mil dólares, por el reconocimiento público y el diploma oficial, que confiere su sabiduría y permiso para practicar los rituales. Me explicó que no titubeó en dar todos sus ahorros, aún que él no sabía para que aquellos chamanes usarían tanto dinero, y de hecho, él dudaba incluso que lo necesitaran. Así que Alfonso, más que ser reconocido por sus seguidores como líder espiritual, también tiene un papel timbrado que lo confirma. Aurelio Díaz proporciona el mismo tipo de reconocimiento a sus discípulos. Cuando una persona cumple con sus cuatro años en la montaña, recibe una Pipa Sagrada, y pasa a ser un “Guardián de la Tradición y Cargador de

Pipa³⁴. También recibe un certificado, y el permiso para correr temazcales, y en su caso ceremonias. Según Tuti, “*en el Molino se forman muchos, demasiados. Pero los papeles no garantizan nada a nadie. Un diploma no garantiza sabiduría*”.

Alfonso, en cambio, no ofrece diplomas. Reconoce verbal y públicamente el valor y la capacidad de una persona para correr temazcales y ceremonias de medicina. Y como prueba de su confianza les regala, litúrgicamente, los instrumentos musicales y objetos rituales. Según Carlos, la forma de actuar de Alfonso es en contra de la marea, mejor que nadie genera odios y amores. De acuerdo con Tuti “*hay unas personas que, amparadas en su gilipollez, piensan que Alfonso es un monstruo raro.*” Pero a Tuti, Alfonso le regaló la confianza, le enseñó el verdadero significado de esta palabra. Tuti dice que Alfonso es como el coyote: “*te regala la verdad, y la mentira a la vez*” (...) *se muestra y luego desaparece, dejando una mirada limpia y pura.*”

En esta ceremonia gran parte de los participantes tienen menos de 30 años. Hay muchos jóvenes, que tienen en la cara una expresión de deslumbrados. Como en todas las otras ceremonias, el número de mujeres es más o menos equivalente al de hombres. De los casi 50 que somos, hay cerca de 15 personas que nunca han estado en una ceremonia del Camino Rojo. Alfonso empieza la ceremonia platicando sobre el Camino Rojo, el camino del corazón, y utiliza expresiones que siempre se repiten en sus discursos, como: “*así de sencillo y así de complicado*”; u otras que se tornan frases hechas y absolutamente todas las personas del núcleo también las repiten en sus rezos: “*de alguna forma*”, “*de alguna manera*”.

Cuando Alfonso hace circular la medicina, observo atentamente a las personas que están en frente. Hay expresiones de tranquilidad y espera, entre los más encajados, la mujer a mi lado dice en voz baja: “*que vengan los buenos fluidos, las enseñanzas del Abuelo*”. Entre los neófitos se manifiesta un aire de curiosidad y tensión, un francés detrás de mí comenta con su amigo: “*a ver que pasará...*”. Y entre algunos jóvenes hay una excitación evidente.

³⁴ Existe inclusive una asociación llamada ‘Hijos del Viento del Este’, creada en 93, tras la realización de una de las primeras ceremonias de Aurelio Díaz en España. Sus integrantes se declaran “*indígenas de esta tierra*”, y seguidores del Camino Rojo: “*Son Guardianes de la Tradición y Cargadores de Pipa. (...) nuestros hombres y mujeres ‘Vertedoras/es de agua en el Inipi’, en nuestras ceremonias de Temazcal. Repartidos por toda Europa ofrecen su trabajo para el bienestar y la sanación de nuestra gente, allí donde existen Círculos Sagrados.*”. Véase : <<http://members.fortunecity.es/hvefvl/arearotc.htm#>>

Seguramente por tratarse de la Encantada, muchas personas que ahí están, frecuentan cultos del Santo Daime, con lo que durante toda la noche son entonados cantos *daimistas*. Cada vez que empieza uno de estos cantos la gente se anima mucho, todos cantan o intentan al menos; y todos mueven sus cuerpos al ritmo del tambor. Alfonso platica sobre cómo son imprescindibles todas las personas y organizaciones que guardan y protegen las tradiciones y los conocimientos sagrados. Y expone la importancia de que estos grupos se conozcan y reconozcan sus respectivas medicinas, se respeten y principalmente, intercambien estos conocimientos. Así como está ocurriendo con el Camino Rojo y el Santo Daime, uniendo el Peyote y la Ayahuasca en una Alianza Sagrada. Entonces Alfonso se levanta, y moviéndose cerca del altar, declara que estas medicinas ya están protegidas y sacramentadas, con todo, hay otras medicinas que son igual de sagradas pero que no tienen este reconocimiento en nuestra cultura. Como es el caso de la marihuana, que en Occidente es considerada como una droga ‘vulgar’, mientras que en el Oriente es utilizada en rituales de sanación. Cuando dice esto Alfonso mira hacia atrás, pidiendo la confirmación de sus palabras a un hombre hindú, que sentado delante de altar, lleva trajes ceremoniales y turbante en la cabeza. El hombre entonces expresa – en inglés – que es perteneciente a la vía espiritual Sigh, y confirma que la marihuana es una de sus medicinas sagradas.

Alfonso dice que hay un joven que antes le había preguntado que si se podía fumar marihuana en la ceremonia. Ahora, Alfonso con mucha firmeza en la voz y dirigiendo una mirada penetrante a cada uno en el tipi, dice que le va a contestar. Y declara, bajo el silencio e inmovilidad general, que sí. Dice que se puede fumar marihuana, desde que se reconozca de una vez por todas su sacralidad; y que se la acepte como Abuela, tal cual las otras medicinas, sin “*pedos de leyes ni perjuicios*”, como asevera. Entonces él pide la marihuana al joven que le había hecho la pregunta. Alfonso coge la bolsa con las dos manos, hace un el gesto ritual de bendición en dirección al Fuego, y la pone en el altar. Él sigue hablando de la hipocresía de todas las personas que fuman la hierba, pero no la reconocen como sagrada. Y habla de la hipocresía de quienes no la fuman también. En este momento, vuelve a su lugar en el altar y mientras habla, hace un enorme cigarro de marihuana con hoja de maíz. Lo enciende y avisa a todos que deben fumar solamente el suficiente para poner ahí sus rezos, y que en seguida le

pasen adelante; para que alcance a todos. Antes de entregar el cigarro al hindú, añade que solo debe fumar quien quiera, que nadie está obligado a nada. Sin embargo, mientras el cigarro da la vuelta al círculo, nadie se rehúsa. Inclusive una ‘mujer medicina’ uruguaya de más de 60 años, corredora de temazcales, fuma respetuosamente. En el Tabaco del Agua Femenino, esta señora, que fue graduada por Aurelio, agradece emocionada a Alfonso, esta honrada iniciativa. Dice que este fue su primer experimento con esta hierba, y que lo vivió “*bien bonito*”. Antes del final, el hombre hindú, que parece tener cerca de 35 años, agradece a Alfonso por esta gratificante oportunidad de conocer el Camino Rojo (Andrea hace la traducción simultánea). Y, después de discurrir sobre la importancia del intercambio de sabidurías sagradas, y sobre la urgencia de tomada de conciencia de prácticas para el bien, regala a Alfonso una hermosa navaja de punta curva, objeto que declara ser sagrado en su tradición.

Alfonso le agradece emocionado, y se queda algunos minutos en silencio. Entonces agradece una vez más a todas las personas de la casa, y principalmente a Mireia, por llevar adelante un proyecto tan bonito, que demanda tanta firmeza, trabajo y seriedad. Él pide a los participantes que contribuyan con la ‘vaquita de yeso’, para que la Encantada pueda seguir en este ritmo de florecimiento. En seguida expone que está cansado de hablar de dinero. Que siempre es el mismo tema, y que la gente no se compromete. Dice que dará algunos minutos para que todos vayan hasta su mochila, reviren sus bolsos, y vuelvan con una contribución responsable. Y entonces él mismo pasará el bolso del búfalo, mirando a los ojos a cada uno. Las personas se dispersan y al cabo de diez minutos vuelven todos a sus lugares. Alfonso, sucintamente declara que esto le parece muy fuerte, y que él no es capaz de tener tal actitud. Entonces nuevamente deja el bolso en el altar, y dice que cada cual ponga lo que le conviene. Muchos no se aproximan al bolso del búfalo.

10) Enteos: La Alianza

Las opiniones de las personas en relación a esta vía espiritual, no suelen ser contradictorias. El propio Alfonso una vez me dijo que su intención en Europa es *“abrir el camino, traer luz para donde hay más oscuridad”*, y *“empezar a germinar aquí las semillas del Camino, y luego hacer lo mismo en los otros continentes”*. El mismo discurso escuché en otras tantas entrevistas. Félix, un joven gallego me contó que en su vida, a los 26 años, *“estaba totalmente enrollado en un consumismo desenfrenado, en drogas y en sexo”*, y que después de conocer el Camino, las cosas empezaron a tener más sentido: *“Es como si fuera una luz, un destello para ablandar estos tiempos, y alejar las nubes oscuras del cielo Europeo.”* Me explicó que ahora estaba cambiando totalmente su vida, no piensa en tener tanto dinero. Quiere gastar menos, para no preocuparse en cobrar mucho, y así, llevar una vida más tranquila, *“con buenas relaciones con los hermanos, con la naturaleza y con el Gran Espíritu”*. En otra ocasión, charlé con una enfermera de Huelva, que trabajaba por su cuenta en distintas O.N.G.s del mundo, aunque me confiesa convencida que le parece que hay mucha picardía. Ángela me contó que conoció el Camino Rojo, por un regalo del cielo que podría ser confundido con un acaso. Un amigo en la puerta de un mercado, casualmente la invitó para una ceremonia. Me dice que le encantó: *“ahora siempre que puedo participo, pero no soy adicta”*. Ella explica que son tres elementos los más importantes. Por un lado el Camino viene a suplir una necesidad que se da en primacía en Europa: la necesidad de volver al grupo, al sentimiento comunitario. Se da la oportunidad de salir del *“frenético individualismo”* que lo percibe como una revancha a las ideologías de los 70. Por otro lado, el Camino enseña, según ella, el rescate de una relación saludable con la naturaleza, que tanto dista de la cotidianeidad europea. Y por último, y aun más importante, el Camino ofrece el reencuentro con el mundo espiritual, que urge *“para traer luz a este continente oscuro”*.

Son también parecidas las opiniones de Anna y Andrea. Ambas estimulan a participar de una ceremonia *“aureliana”*, que según ellas, será muy importante para mi investigación porque podré comparar con el trabajo de Alfonso. Las encuentro en casa de Andrea, en Les Planes. En la puerta está el coche en el cual iremos a ‘Enteos’, el lugar donde se realizará la ceremonia. El coche es de

Alfonso y recién lo trajeron de Alemania. Es un coche de casi una década, y tiene plumas de águila pintadas en toda la carrocería; en el capot hay una calavera de cabeza de búfalo y debajo de ella la inscripción: *Peace and Dignity*; en la puertecilla que esconde el tapón del depósito de combustible, está pintado un botón de peyote.

Es mes de marzo y Anna me recuerda que hace exactamente un año nos conocemos. En el trayecto, Anna y Andrea me comentan que la primera vez que entraron en un temazcal, tuvieron la sensación de que ya habían estado ahí, y estuvieron muy a gusto y tranquilas, que era como un re-conocimiento. Andrea, hace un mes volvió de México, donde estuvo en ceremonias dirigidas por Aurelio, en las cuales Alfonso era el hombre fuego. Alfonso aun está en este país, haciendo manifestaciones en contra el Forum Mundial del Agua, y a las especulaciones que de él devienen. Ella me cuenta que conoció el Camino hace dos años, en una ceremonia en este mismo lugar donde vamos ahora. Dice que su relación más importante es con el Abuelito Peyote, que le abrió el corazón, le abrió el alma, la alegría; y que con el tambor siente el latido de su corazón. A ella le parece muy bien la cooperación del Camino Rojo, porque *“cada uno está en su proceso, pero trabajan todos juntos, con la leña...los alimentos...todo. En la ceremonia cada uno tiene su propósito, pero hay un propósito general también, y todos rezan juntos. (...)No digo que es un camino mejor o peor que los otros, pero sí es un camino del corazón.”*

Anna también llama la atención sobre la cooperación. Ella dice que “es muy bonito integrarse a un círculo a través del trabajo”. Sin embargo, declara también que es un trabajo individual: *“Uno va ahí a rezar por su propósito; a dar un paso en su evolución espiritual; a dar un paso más amplio. (...) Yo creo que uno va ahí a reconocer el poder; a rendirse frente a ese poder. Es decir, a reconocer que como ser humano es muy ignorante, y es muy poquita cosa. Y a callarse, a estar en silencio para poder escuchar. Para poder escuchar lo que necesita su espíritu, para dar un buen paso.”* Y completa diciendo que, si no es para mejorarse como persona, entonces *“es una celebración colectiva folclórica, en cima del folclore que no es ni de uno.”* Anna explica que la facilidad de encontrar adeptos aquí en Europa, es porque el Camino Rojo *“es como una espiritualidad muy asequible, porque hay poco dogma. Es todo muy de la*

experiencia directa". Y dice que las ceremonias son importantes, porque en ellas recupera una dimensión de su ser que necesita alimento, igual que su cuerpo físico.

Cuando llegamos a San Feliu de Codines ya pasa de las ocho, hace mucho frío, y la neblina no deja ver nada que esté a más de diez metros. Andrea llama a Jordi, pidiéndole que nos explique como llegar en la casa. El lugar se llama Enteos, y pertenece al terapeuta Tomás Shiff, un uruguayo que presenta tener cerca de 50 años, y salió de su país hace más de 20. De acuerdo con una tarjeta de divulgación del espacio, Enteos significa "*En-Theos, Dios interior: lugar de conexión con nuestra parte divina*" y el espacio es un "*Centro de luz, amor y conciencia*", dedicado a "*ceremonias, cursos, consultas de auto-conocimiento, vinculación con otras formas de vida, preservación y propagación de las culturas espirituales tradicionales*". Ahí también ocurren rituales del Santo Daime, y de hecho, esta será una ceremonia de la 'Alianza', ya que Tomás es uno de los implicados en ella.

La "Alianza" se refiere a un movimiento empezado por Aurélio Díaz y Enio Staub - el secretario de la iglesia del Santo Daime (CEFLURIS), en 2002; cuando se dio un encuentro en los alrededores de Morelia (México), en lo cual, los dos, juntamente con representantes de otras entidades religiosas, trazaron estrategias de unión, en beneficio de la expansión de las medicinas nativas de las Américas, como la ayahuasca, el peyote y el san pedro. Este encuentro duró diez días, entre reuniones y ceremonias, y reunió a representantes de México, Brasil, Perú, Ecuador, Colombia, Argentina, España, Estados Unidos, Francia y Inglaterra. A partir de entonces, fue redactado un documento que declara la alianza entre diversas entidades religiosas que utilizan "plantas sagradas", y defiende el derecho de culto universal y el derecho al transporte de medicinas y sacramentos. Este documento fue enviado a la Organización de las Naciones Unidas, en 2003, en la ocasión de la reunión anual de las Comisiones de Asuntos Religiosos y Asuntos Indígenas, en Ginebra. Ahora, hay un creciente interés en intercambiar informaciones, y según Tomás, no se trata de juntar las creencias, sino de absorber las nuevas sabidurías.

La casa de Tomás es en el alto de una montaña. Cuando llegamos ya están todos alrededor del fuego del temazcal. Apenas llegamos en el oscuro jardín y nos sacamos nuestro equipaje, sale un hombre de la casa, con papel y bolígrafo en manos, diciéndose el responsable por cobrar. La ceremonia vale 60 euros. En la

penumbra del fuego, logro identificar algunas personas que participan esporádicamente de las ceremonias de Alfonso. Pero la mayoría nunca he visto. El temazcal es muy tranquilo, es hecho con las cuatro puertas pero sin importantes distinciones en relación al de Alfonso.

La ceremonia ocurre en el salón de la casa. En dos, de las cuatro paredes, hay enormes ventanas y una terraza, desde donde se puede ver las luces de los pueblos en el valle. Los zapatos son dejados fuera, y todos se acomodan sobre cojines y se cubren con mantas. En el altar, hay una peculiaridad: una botella llena de ayahuasca, entre el Fuego y la media luna. Los oficiantes son Yuri y Adrián, Dos uruguayos de treinta y pocos años, miembros de un grupo de teatro infantil que está de gira por España. Ambos viven con sus esposas e hijos en Uruguay, y antes de venir aquí, pasaron por Brasil, de donde traen la infusión. Yuri es el hombre fuego y Adrián, el más joven, conduce la ceremonia. Los dos se iniciaron en el Camino con Aurélio, y de él recibieron el reconocimiento, los instrumentos, objetos rituales y el permiso para hacer los rituales.

Cuando empieza la ceremonia, Yuri distribuye pajas de maíz y un poco de tabaco para que cada uno haga su propio Tabaco del Propósito. Somos 21 personas. Adrián enciende su tabaco, y habla principalmente de cómo cada uno tiene que aprovechar la oportunidad de rezar, solo y en conjunto, y que sea permitido en este círculo de sanación, realizaciones y entendimientos para cada uno en particular; y buenas intenciones para lo cotidiano y para la vida en general. El próximo a rezar es Tomás, que agradece la presencia de todos en su casa, y cuenta que recién volvió de un *feitio* del Daime, y de la Danza de Sol, en Brasil; y ahora emprenderá un viaje a México donde hará su Búsqueda de Visión con Aurelio. Y que, frente a todo esto, está cada vez más convencido de la importancia de la Alianza, y cada vez más trabajará por ella.

A diferencia de las ceremonias de Alfonso, cada uno tiene su propio tabaco y la oportunidad de hacer su rezo públicamente. Los rezos se resumen en propósitos personales, para tener un mejor entendimiento de sí mismos y mejorar la relación con los demás. Muchos han estado en la Búsqueda de la Visión que hubo en Uruguay, y otros en la Danza del Sol brasileña, y así cuentan sus experiencias y aprendizajes. El peyote es servido en forma de infusión, y en polvo.

En seguida, Yuri, con un vaso pequeñito, pasa de uno a uno con la ayahuasca. Cada uno debe poner en el vaso la cantidad de infusión que desea

beber. Casi todos llenan el vasito. Empiezan los cantos y, como mucha gente participa de los cultos *daimistas*, las canciones son bien distribuidas entre las lakotas, las mexicanas, las andinas, y las brasileñas. Un mantra de kundalini yoga también es entonado. El salón se llena de humo, y no se puede abrir mucho las ventanas porque hace demasiado frío fuera.

Todo huele a cedro y a palo dulce. La ceremonia vacila entre los cantos y momentos de silencio. Cada persona está visiblemente entregada su “viaje”. Hay un joven que vomita durante toda la noche, y pierde el control de su postura. Por lo que Anna se queda pendiente de recoger sus pies, evitando que él, en sus agitaciones, destruya el altar. Adrián pide a la compañera de Tomás que eche cedro en el Fuego. En el Tabaco del Agua Masculina, el hombre medicina no utiliza la pluma de águila para bendecir. Sino que Yuri coge el calderón ritual y ofrece a cada uno, un vaso de agua. Luego hay más cantos que rinden homenaje al Abuelo Peyote, a la Abuela Ayahuasca, y a todas las medicinas sagradas, el Tabaco, el San Pedro y la Santa Maria (marihuana). Y se siguen momentos de concentración, donde el silencio del salón solo es interrumpido por los vómitos, y el ruido de las bolsas de plástico, que en ocasiones no alcanzan a llegar. Hay unos cinco que duermen en el suelo. Todos los demás tienen los ojos cerrados. El único que se mantiene en constante movimiento es Yuri que sigue haciendo los diseños del altar y alimentando el Fuego, entrando y saliendo del salón en busca de más leña. Andrea se tumba sobre sus propias piernas, y a veces levanta la cara lentamente con una sonrisa, y luego vuelve a tumbarse. Anna vacila entre estar sentada con los ojos cerrados y la expresión compenetrada; y derrumbarse en el suelo, en un llanto convulsivo.

En el Tabaco del Poder, Adrián y Tomás se ponen frente al Fuego, y revezan el Tabaco. Adrián, a pedido de Tomás (influenciado por los rituales brasileños), declara en un gesto ritual, que será a partir de entonces, su padrino. Los dos se abrazan, y Tomás, el ahijado, emocionado, expone la admiración que siente por Yuri y Adrián, por la manera como ellos caminan en la verdad y con pureza por la vida.

Cuando amanece, la luz proporciona un deslumbrante paisaje verde y azul, con montes, valles y diminutas casas, que se pueden ver desde cualquier lugar del salón. Andrea es invitada a ser la Madre. Los que estaban dormidos se despiertan. Los rezos todos son en agradecimiento a Yuri y Adrián, agradecimiento a las

medicinas sagradas, a la Madre Tierra y al Gran Espíritu. Y declaraciones de cómo se sienten bien, más conectados consigo mismos y más preparados para enfrentar lo cotidiano, con fuerza y amor. El joven que más vomitaba declara que se sintió fatal durante toda la ceremonia, además cree que la medicina no le sentó muy bien. Adrián le explica que lo que pasó es común y hace parte de su propio proceso interno de limpieza y curación. El joven reconoce que se sintió tan mal fisiológicamente, que no llegó a realizar ninguna conexión, entendimiento espiritual o psíquico; y que a la final no sabe si lo que le generó tal repulsión fue el peyote, la ayahuasca, o la combinación de los dos. Después del desayuno ritual, se dan los típicos abrazos de buenos días, muchos se van en seguida y otros se quedan un poco más para ayudar a recoger y limpiar el salón.

Vuelve con nosotras Yuri, que pide que lo lleven hasta Barcelona. En el coche, yo le pregunto sobre el qué piensa al respecto de la mezcla de las sustancias en el organismo, en una misma noche. Él me contesta que no ve ningún problema, porque que son medicinas sagradas y el resultado siempre es la sanación; aunque esto pueda incluir una desagradable limpieza orgánica. Pocos días después hablo con ambas informantes. Andrea dice que le encantó la fuerza y la ternura que sintió con la ayahuasca, y que estuvo muy bien durante toda la ceremonia. Anna, me comenta que al final se dice Alianza, pero aquella esta ceremonia fue el mismo ritual del Camino Rojo, al cual se le añadió la toma de la ayahuasca; y que ella aún no está segura si esta bien hacerlo o no, porque no sabe hasta que punto hay suficiente control y sabiduría a cerca del tema. De echo, en una entrevista, Tomás me afirma que *“todo el tema de la Alianza es muy reciente, y sus posibles formas todavía están en fase de experimentación.”*

11) Vías de Legalidad: Fundación Cultural del Fuego Sagrado de Itzachilatlan en España.

La Iglesia Nativa Americana de Itzachilatlan, fue fundada por Aurélio Díaz Tekpankalli. Desde la presidencia de dicha iglesia, y de la presidencia de la Confederación del Cóndor y del Águila de las Comunidades, Pueblos y Naciones Indígenas del Hemisferio Occidental, este líder espiritual se manifiesta públicamente, hace más de 15 años, por la libertad religiosa. En 1993 Aurélio, en nombre del Consejo Internacional de los Tratados Indios (que entonces representaba noventa y ocho pueblos indígenas), envió la primera carta a la Comisión de Derechos Humanos de la O.N.U.. El documento hace referencia al punto 22 de la agenda de esta comisión, titulado: “Aplicación de la Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o en las convicciones”; y solicita el reconocimiento de las filosofías, religiones y creencias indígenas como parte integrante del ‘Patrimonio Espiritual de la Humanidad’.³⁵

En el 2006 existen organizaciones afiliadas al Fuego Sagrado de Itzachilatlan distribuidas por muchos países del continente americano: Chile, Colombia, Brasil, Ecuador, Estados Unidos, México, Uruguay. En todos ellos la construcción de temazcales y la realización de ceremonias de medicina del Camino Rojo, es cada vez más frecuente, y atiende a un número creciente de personas. En algunos de estos países ya se realiza la Búsqueda de la Visión, y en otros se realiza inclusive la Danza del Sol. Sin embargo, en la difusión del Camino Rojo, está siempre intrínseco el problema relacionado con la legalidad de uno de sus sacramentos: el Peyote.

Con la amplia difusión del uso ritual del peyote a partir de 1870, por el movimiento pan-indio, desde el norte de México, hasta pueblos indígenas del Canadá, y su masiva adopción por los pueblos de las praderas estadounidenses; hubo múltiples intentos de medidas legales contra el peyote. Lo que, de acuerdo con La Barre (1980), estimuló pronto a los seguidores del culto a buscar algún tipo de seguridad legalmente garantizada para su adoración. La primera iglesia constituida fue la Iglesia del Primogénito de Cristo, que se acogió a las leyes de

³⁵ Para ver el documento completo: Tenkpakalli, (1996).

Oklahoma en 1914. Años más tarde, fue celebrada una conferencia intertribal, en la cual diversos líderes indígenas preveían la necesidad de crear una organización que fuera capaz de defenderse contra las medidas sancionarias en relación al consumo de peyote. El nombre de la iglesia de los Ochos no fue aceptado por claras objeciones al elemento blanco, siendo entonces elegido el nombre *Native American Church*, enfatizando el carácter intertribal y su condición aborigen. En octubre de 1918, en Oklahoma, es otorgado un certificado de registro a esta iglesia.

La cantidad de iglesias afiliadas a la Iglesia Nativa Americana, y de afiliados a todas estas iglesias, no cesa de crecer, y hoy en día calculase entre trescientos y quinientos mil integrantes. Sin embargo, la ley es ambigua, y fueran muchos los problemas que obtuvieron los líderes de estas iglesias, muchos de ellos siendo detenidos por portar el cactus. En un primer momento, el consumo de peyote fue autorizado tan solo por integrantes de dicha iglesia, que pudiesen comprobar tener un mínimo del 25% de sangre india corriendo por sus venas. Claro está que en donde hay una infinidad de matrimonios mixtos e hijos no reconocidos, es prácticamente imposible definir la cantidad de sangre indígena en las venas de cada uno. Según Rigal-Cellard (2004), en 1964 algunos indígenas son condenados por asuntos relacionados con la venta del peyote. Después de una segunda batalla legal, en el año 1979, un juzgado federal de Nueva York, dictaminó que el uso sacramental y religioso del peyote no puede restringirse tan solo a la población con una cuarta parte de ascendencia indígena, ya que ello contraviene las leyes de libertad religiosa. En este mismo año es creada la iglesia *Peyote Way Church of God*, la Iglesia de Dios del Camino de Peyote, por el reverendo Trujillo. Esta iglesia es abierta a todos los seguidores, indios o no indios. En 1986, Trujillo es arrestado por llevar peyote. En 1991, un miembro de la iglesia, Bill Sities, es arrestado por tener 32 botones de peyote en su coche. En el año de 1994, es realizada una vez más modificaciones en la "ley del peyote", proporcionando la libertad del uso tradicional de peyote por indígenas para propósitos religiosos, y para otros propósitos de su uso ritual indígena. En el acto "Americano Indio Religioso Libre- las Enmiendas del Acto de 1994" se queda establecido el uso religioso, indígena y tradicional del peyote como sacramento.³⁶

³⁶ La LEY PUBLICA 103-344 [H. 4230]; El 6 de octubre de 1994.E.U.A.
< <http://www.nativeamericanchurch.com/Slaw.html> >

El peyote, debido a su principal alcaloide, la mezcalina, que es considerada una sustancia química tóxica, pertenece a la Lista nº1. Siendo por lo tanto, a parte lo que asegura ley norte americana, prohibido su consumo, plantío y venta. No obstante, el 28 de abril de 2006, el congreso mexicano aprobó un proyecto de ley que legaliza el uso de innumerables drogas para el uso personal. Entre ellas, quedó permitida la cantidad máxima de un kilogramo de peyote para casa usuario. Pero aún falta la promulgación presidencial y este es un caso excepcional. La regla es que tener el peyote como sacramento siempre representa problemas legales. El propio Alfonso, quedó preso en la cárcel “El Pueblito” en México, de 1995 hasta 1997, por llevar consigo botones de peyote. Y en varias ocasiones este hombre medicina manifiesta su incomodo en transitar por aeropuertos cargado con peyote, principalmente porque, según él, *“los policías están cada vez más bien informados”*.

Todo esto explica la preocupación de Alfonso, Aurelio y sus discípulos, por legalizar la tradición del Camino Rojo en Europa. Para tanto crearon en finales de 2005, la “Fundación Cultural del Fuego Sagrado de Itzachilatlan”, inscribiéndola en el Registro de Fundaciones del Ministerio de Cultura de España.³⁷ La Fundación se quedó registrada en municipio de Sueca (Valencia), con funcionamiento en ámbito estatal. Se estableció como dotación de la Fundación, 30 mil euros; siendo una cuarta parte ingresada en una entidad bancaria, y el resto deberá ser desembolsado en el plazo de cuatro años.

La Fundación debe tener como fines:

- a) Establecer alianzas o acuerdos de cooperación con pueblos indígenas, tradiciones espirituales o con entidades cuyo objeto sea afín.
- b) Promover la conservación y defensa de los recursos naturales su manejo y aprovechamiento.
- c) Construir áreas de reservas especiales y forestales en terreno que adquiera la fundación.

³⁷ Ministerio de Cultura de España. (BOE 15 de 18/1/2006). Orden CUL/4268/2005, de 19 de diciembre. Rango: Orden. Páginas: 2273 – 2274.

<http://www.boe.es/g/es/bases_datos/doc.php?coleccion=indilex&id=2006/00750&txtlen=1000>

d) Fortalecer los lazos de unión con las diferentes tradiciones espirituales y pueblos indígenas de la tierra.

e) Trabajar en la recuperación, conservación, aplicación y difusión del conocimiento de las diferentes formas de medicina ancestral, y su reconocimiento y validez en cualquier ámbito en los tiempos actuales.

f) Establecer y generar la posibilidad de hermanamiento, alianzas entre las diferentes tradiciones que caminen hacia un respeto y cuidado desde este entendimiento, del respeto de la vida en todas sus formas, en armonía en la Tierra.

g) La búsqueda, estudio, recuperación y revitalización de las Tradiciones Nativas en Europa, entendiendo por “Tradición Nativa”, aquellas que conectan con la espiritualidad de nuestros antepasados en la Tierra, como medio de reconexión a ésta que nos acoge.

h) Potenciar, ayudar y colaborar en el reconocimiento de cada lugar de la Tierra, de las diferentes Tradiciones Originarias, tanto en lo espiritual como cultural.

El gobierno, representación y administración de la Fundación se encomienda a un Patronato, cuyos miembros ejercerán sus cargos de patronos gratuitamente y que se obliga a la rendición de cuentas al Protectorado. Inicialmente, el Patronato queda constituido por: Aurelio Díaz Alfaro (presidente), Alfonso Pérez Espíndola y José Vicente Buigues Bertomeu, Carmen Vicenta Vicente Jiménez, y José-Manuel Guillamón Nicolás (vicepresidentes).

Estas personas, con un abogado de Madrid, simpatizante del Camino, realizaron un plan de actuación, que me mostró Tuti. De acuerdo con este documento, el establecimiento de la fundación permite ventajas fiscales en el pago de impuestos; además de facilitar la donación de mecenas, desde que se respete la finalidad para la cual se donó, y no para uso exclusivo. El objetivo es, a partir de la fundación, crear en seguida la Asociación Religiosa del Fuego Sagrado de Itzachilatlan en España. En el documento consideran que tardará más de un año para que se legalice la asociación religiosa. La asociación será independiente de las personas, y de sus historias personales, lo que indica su proyección para las futuras generaciones, así como enseñan los principios de transmisión ancestral de conocimiento del Camino Rojo. Tendrán que crear un estatuto, y capacitar líderes espirituales para la conducción de las ceremonias que serán legalizadas. Y entonces podrán alcanzar el objetivo final: legalizar los sacramentos. Para esto

pretenden unir fuerzas con el Santo Daime de España, y en una campaña de la “Alianza”, lograr que el uso ritual de las medicinas no sea más un problema. En el documento también consta que, a pesar de que la mezcalina sea prohibida, hay un estudio farmacológico realizado en Suiza, que puede ser utilizado en la legalización del consumo ritual del peyote en la tradición del Camino Rojo.

Este es pues, el panorama legal del Camino Rojo en España. Sin embargo, vale aliñarlo con algunas consideraciones más. Llevando en cuenta todo lo que fue dicho sobre la expansión de las Iglesias Nativas Americanas en Estados Unidos, el aumento del número de seguidores del Camino Rojo en Europa, y en todo el continente americano, y por en cima su posible legalización en México; nos deparamos con un grave dilema: el peyote no crece en igual proporción: su desarrollo es lento, y la área geográfica muy limitada. No es por menos que ya se le consideran en peligro de extinción. En este caso, aquí en España, se puede imaginar más, o menos viables soluciones: una es que cada uno lleve sus propios botones; o estampar en letras grandes, un buen precio en el ‘bolsa del búfalo’; desistir de guacamoles y sacramentar con infusiones ralas.

Exactamente una semana antes de concluir este trabajo, recibo un telefonema de Andrea que me invita a participar de una ceremonia que se realizará en la primera semana de junio en su casa, en Les Planas, donde hicieron un temazcal de barro, y prepararán un tipi. Ella me dice que después de esta ceremonia, probablemente tardarán en volver a hacer otra aquí, puesto que en seguida Alfonso sale de viaje por otros países de Europa, y en agosto hay la Búsqueda en Urkizu. Andrea también me informa que en esta última semana de mayo, Alfonso realizó una ceremonia la Universidad Autónoma de México (D.F.), que contó con la participación de estudiantes, profesores y políticos. Según Andrea la finalidad de esta ceremonia fue discutir sobre el panorama religioso en México, donde hay centenas de religiones registradas legalmente y ninguna es autóctona. Los datos sobre lo que fue definido en esta ceremonia y sobre andamio de los trámites legales, serán incluidos en la continuación de esta investigación.

Para mi sorpresa, también en la última fase de este trabajo, me encontré una página Web del pueblo lakota, muy directa en su mensaje. Tan directa que mejor la cito, literalmente:

“La Nación Lakota ha debido soportar años de explotación en diversas formas a manos de otras naciones. A últimas fechas, sin embargo, la explotación se ha estado dando de manera alarmante a manos de los llamados ‘shamanes de plástico’- personas que toman información sobre prácticas espirituales Lakota para lucrar con dicha información de una manera u otra, ya sea mediante libros, manuales talleres de fin de semana o celebración de supuestas ‘ceremonias’, y ya sea por dinero o simplemente para adjudicarse una ‘fama’ que no les corresponde. (...)

Ninguna persona no Lakota ha sido autorizada jamás para officiar y mucho menos ‘enseñar’ninguna de las ceremonias Lakota, incluyendo la danza del Sol y el Inipi(ceremonia del sudor), a menudo confundida erróneamente con la ceremonia mexicana del ‘temazcal’. Ninguna ceremonia o rito Lakota verdadero ha estado ni estará jamás a la venta en ningún sentido. Lo sagrado no se compra ni se vende.

Afirmar que la Danza del Sol o cualquier otra ceremonia Lakota pueden ser practicadas fuera se territorio Lakota, o enseñadas por quien no esta autorizado para ello, o llamadas con nombres que no les corresponden es absurdo.”(Cheryl Harleston)³⁸

³⁸ Ver: < <http://www.elexion.com/lakota/rites/index1.html> >

12) Conclusión

Es importante resaltar que el presente trabajo no tiene la pretensión de presentarse como concluido; pues creemos que de acuerdo con la velocidad con que los datos cambian, y con la cantidad de información recogida y a recoger, de hecho nunca se podrá acceder a conclusiones que no sean aproximativas y provisionales. Pese a esto, podemos indicar datos y elementos que emergieron durante la realización de la etnografía, que son perfectamente pertinentes a nuestras hipótesis. Son evidencias empíricas que corroboran las cuestiones suscitadas en el cuerpo del marco teórico y analítico de este trabajo; como también informaciones inesperadas que suscitaran nuevos planteamientos.

Si las interpretaciones al final son siempre un reflejo de nuestras propias necesidades de sentido epistemológico, no se puede perder de vista el papel que juega el antropólogo en los estudios sobre el chamanismo y sus derivaciones. Por primar por la responsabilidad que expone Atkinson (1992: 323): “*The romantic engagement of shamans in popular culture forces anthropologists to rethink their own roles and discursive stances vis-à-vis shamanic practice*”, es que pretendemos dar luz al fenómeno en diferentes matices; con la intención de contemplar el máximo posible de posturas y entendimientos que fueron explicitados durante este trabajo.

El chamanismo en América Latina ya no es razonado a partir de un fenómeno universal y global, siendo preferible hablar de chamanismos locales, que ocurren bien en la selva, bien en la ciudad (Perrin,1995a). Mediante este enfoque, Iwaniszewski (1996) expone que en la actualidad el chamanismo y el neochamanismo son campos que necesitan ser más estudiados; y cuestiona - respecto al estatus del chamán urbano - si hay que estudiarlo en la esfera del chamanismo tradicional o más bien hay que situarlo en una forma de culto -el neochamanismo ligado ya indefectiblemente a la cultura occidental.

Entendemos, como ya fue dicho anteriormente, que no hay respuesta única a esta cuestión, puesto que el chamán urbano puede presentarse en distintas condiciones. Así el chamanismo urbano también puede ser analizado según su aproximación contextual a cualquiera de las dos esferas - el chamanismo tradicional o el neochamanismo. Con todo ponderamos que, si en relación al chamanismo urbano existe la posibilidad de entendimiento entendiéndolo como

una continuidad del chamanismo tradicional, el neochamanismo es, antes de más nada, una reinterpretación de este o, mejor, de la imagen que las sociedades urbano-industriales plenamente modernizadas se han hecho de él.

El Camino Rojo en España, representado por la Iglesia del Fuego Sagrado de Itzachilatlan y por Alfonso Pérez Tenoch, entre otros, puede ser inicialmente examinado a partir de sus dos partes esenciales, que sólo existen una en relación con la otra: el líder espiritual, y el grupo que lo acompaña. Como se ha dicho, este mentor se concibe formalmente como un trabajador cultural de México, aunque en medio de sus discursos ceremoniales, puede referirse a sí mismo como “líder espiritual”, como “hombre medicina”, como “hombre de conocimiento” o como “guardián de la tradición”. En posesión de cualquiera de estos papeles, que de hecho se traducen en una misma posición, Alfonso es un líder porque así se presenta y porque así es reconocido. Él tiene esta condición inefable que Weber llamó ‘carisma’ y que Vallverdú (1999) describe como un magnetismo que poseen ciertas personas como parte de su carácter básico. No obstante el carisma debe ser comprendido, siguiendo a Lindholm (1990: 22), “no solo a partir del carácter de lo carismático y de atributos que vuelven a un individuo susceptible ante la atracción carismática, sino de un análisis de la dinámica del grupo carismático en que interactúan líder y seguidor.” En el afán de mantener esta atracción e interés hacia sus enseñanzas, Alfonso debe constantemente exponer su larga experiencia en el Camino (lo que le distingue de los demás), sostener la coherencia dentro del que se pregona, y la coherencia entre su discurso y sus acciones. Así, él es identificado como un ejemplo auténtico de entrega de vida al Camino y al Gran Espíritu, en la medida en que no acumula posesiones, que es un nómada a servicio de su propósito, que no fija precios en sus trabajos, y aún intenta reinvertir en más ceremonias el dinero que recibe.

Asimismo la legitimación de su sabiduría no encuentra dificultades si contextualizamos, siguiendo a Bourdieu (1995:72), la situación de un determinado público europeo que recibe a un supuesto chamán indígena poseedor de capital simbólico, social, cultural. Capital que fue acumulado en una historia de vida que abarca desde elementos de la cultura tradicional mexicana, hasta las experiencias en las reservas lakotas, y que se traduce en un “hombre de conocimiento y poder” que, para demostrarlo, debe ser capaz y estar dispuesto a afrontar con altísimas temperaturas en el temazcal, comer cuantos botones del peyote sean necesarios,

no tener restricciones en mezclarlo con cualquier otra planta psicotrópica, y aún conducir de manera adecuada las experiencias de los demás.³⁹

Además Alfonso ostenta una posición privilegiada en el diálogo extramundano, donde asume el poder de la estructura narrativa, aunque se deshaga ‘humildemente’ de este poder cuando una situación se lo exige. Estos dos posicionamientos son fácilmente detectados en su discurso. Posiblemente esta dicotomía sea uno de los motivos por los que algunos de sus amigos y seguidores más cercanos le reconocieran como el mejor a la hora de despertar relaciones de amor y odio.

En el tabaco del poder de la ceremonia realizada en la Encantada, en diciembre de 2005, Alfonso declaró en un rezo: “*Pedirte Gran Espíritu que en el proceso no ofendamos a nadie. Esto te lo pido yo personalmente, ahora mismo, Gran Espíritu... por mis acciones, por mis bendiciones. Que nos es la intención molestar nunca a nadie, Gran Espíritu. A la última es que sigo afirmándole que soy yo.*” De esta manera Alfonso explicita que detiene un grado especial en la relación con el Gran Espíritu, que justifica la pertinencia de todo su trabajo.

No obstante, también expone sus limitaciones, apaciguando su responsabilidad, e induciendo a las personas que le escuchan a que encuentren sus propias respuestas: “*Este es el Poder hermano. Como yo le entiendo, o como él se quiere presentar. Yo no tengo el control. Que bueno que no; imaginen: ser el controlador del Poder ¡Ay guei! Yo se lo dejo a otros más inteligentes que yo. Yo quiero ser el burrito que vengo a trabajar.*”⁴⁰ Este tipo de declaración genera, la mayoría de las veces, una simpatía por parte sus seguidores, que en él reconocen un ejemplo de humildad⁴¹; al tiempo que legitiman y corroboran su especialidad, forjando un movimiento cíclico. Además cuando está atrás del altar o dirigiendo un temazcal, Alfonso es imbuido del valor que la propia acción le confiere, haciendo de él ‘otro hombre’; lo mismo que explican Mauss y Hubert (1979) sobre la figura del mago: no es el mago el que lleva a cabo acciones mágicas, sino que son las acciones mágicas las que hacen al mago.

Las características personales, experiencias y historia vida de Alfonso, y las características del conocimiento ritual que él detiene - principalmente en

³⁹ Estos ejemplos se reducen solamente al ámbito de los rituales descritos en esta etnografía.

⁴⁰ Estas afirmaciones son hechas en la misma ceremonia del rezo citado arriba, en momentos después de este, cuando un joven se pone a vomitar.

⁴¹ Aun que la comodidad de eximirse de la responsabilidad fue apuntada por algunos visitantes.

relación al viaje extático, a su discurso y praxis dirigidos al diálogo y familiaridad con los elementos de la naturaleza, al conocimiento y amplio uso de medicinas naturales, y a la atención especial hacia la sanación – hacen de él un ejemplo de chamán urbano. Si existe una aproximación con el chamanismo tradicional cuando Alfonso actúa juntamente con el pueblo lakota en las ceremonias de peyote, o con comunidades autóctonas mexicanas en los temazcales; cuando él atraviesa el océano y aterriza en Europa, cambian las referencias, y el fenómeno en el que se inserta es una alegoría del anterior, adaptada al contexto cultural receptor y su mercado de expectativas en materia de provisión de sentido: el neochamanismo.

En Europa, quienes reciben a este chamán urbano son exactamente los que hace mucho se dedican a la búsqueda espiritual. Siguiendo a Geertz (1994), estas personas buscan formas de dar sentido más allá de la experiencia, cuando constatan la insuficiencia de las nociones del sentido común. De pronto, tales individuos que ya valoran la imagen del indígena por representar la posibilidad del contacto armonioso con la naturaleza, se deparan con un ‘chamán’ que les aporta una vía espiritual perfectamente amoldable en sus aspiraciones. Como explica Delgado (1992), es “alguien al que la comunidad otorga la capacidad para llevar a cabo la misma labor que le exige, que no es otra que la de aportar continuidad a una realidad que una y otra vez tiende a mostrarse como discontinua.”

El Camino Rojo en España no solo debe ser circunscrito en la lógica de la nebulosa místico-esotérica que resta de la Nueva Era, sino que, de acuerdo con los datos recogidos sobre la Fundación Cultural; encuentra su ubicación en la justa intersección que antes habíamos planteado; entre la Nueva Era y los NMR, salvaguardando características esenciales de ambos avatares. Al adepto del Camino Rojo, a priori se le presenta que:

1. La persona a través de prácticas no dogmáticas, del trabajo grupal y del descanso y comida compartidos, tiene la oportunidad de recuperar el valorado ‘espíritu comunitario’, dentro del marco de la no invasión en la soberanía de su individualidad, experimentando situaciones de igualitarismo y comunión que aluden al concepto de *communitas* de Turner (1998).

2. La persona entra en contacto directo con un discurso de conciencia ecológica que parte de la condición sacra de la naturaleza, del diálogo con los

cuatro elementos y las siete direcciones, abarcando su protección, y la identificación con elementos naturales a través de lazos de parentesco.

3. La persona puede entregarse a la forma ritual y experimentar la posibilidad de un estado de trance (que muchas veces está relacionado con la ingestión de plantas psicoactivas), de una manera a la vez individual y colectiva; otorgando valor a la experiencia personal profunda, a la sanación, al autoconocimiento, al viaje extático y a la búsqueda de trascendencia.

Las ceremonias se traducen en un espacio que es religioso, expiatorio y terapéutico a la vez: son círculos de sanación, donde a través del uso de medicinas y de los rezos, se dialoga con la salud y sanación holista de cada uno que lo integra, y de la humanidad en general, incluyendo los antepasados y las generaciones futuras.

Aunque estas personas reciban y consuman informaciones de distintas fuentes relacionadas a la Nueva Era, los que asumen una relación estricta con el Camino lo eligen como devoción, invocan la numinosidad de Gran Espíritu, y parten de esta cosmogonía para entender y explicar la propia vida. Por lo que este colectivo, constituido por individuos con intereses comunes, no corresponde exactamente con la idea del ‘supermercado espiritual’; al menos en este momento, cuando la ‘religión a la carta’ ya fue elegida; y existe una línea que indica por donde guiar la conducta y el pensamiento, que a veces puede hacerse central en el intento de la vida ejemplar. De esta misma manera afirmamos, al contrario de Champion (1995), que las ceremonias del Camino, aunque desconectadas del sistema de significantes y del marco comunitario en las que tienen lugar tradicionalmente, no pierden su sentido religioso, entendido como relativo a la comunicación con cosas o entidades consideradas sagradas por una determinada comunidad. Pero exactamente en el discurso de la búsqueda de lo sagrado es que logran transmutar la esencia de su significado.

De hecho el fenómeno que aquí se manifiesta puede ser entendido a partir del concepto de ‘tradiciones inventadas’ de Hobsbawm (1988: 13): “Una sèrie de pràctiques, normalment governades per unes regles acceptades explícitament o tàcitament, i un ritual de natura simbòlica que intenten inculcar certs valors i normes de comportament per repetició, la qual cosa implica automàticament continuïtat amb el passat.” El apoderamiento de estos rituales y su manipulación, torna manifiesta la transformación que estos sufren en el tiempo y en el espacio,

escotando la esencia de su sentido mismo. La “tradicón traducida” pierde su valor original, pero, en el contexto de la resacralización, lo sagrado no se vacía, sino que se resignifica en la misma velocidad de las nuevas informaciones. Los rituales se transmutan, y siguen en constante reconstrucción, sin dejar de ser religiosos, ni dispuestos para la salvación individual o colectiva. Esto puede ser ejemplificado con las palabras del propio Alfonso⁴²: *“Entendemos que no se puede esperar mucho de una sociedad caótica...desahuciada como la que estamos viviendo (...) Pedirte esta bendición Gran Espiritu: que nos libere a todos de la culpa; y todas estas tonterías; los pecados y (...) no necesitamos, y no queremos. Hasta ahí está nuestra propia inquisición, y hasta ahí quede. Que podamos defender todo esto de una buena manera. Porque es una tradición. Aquí hay cantos para todos. En todas las lenguas, en todas las sintonías. Con un sencillo corazón.”*

La flexibilidad es una fuerte característica en las ceremonias conducidas por Alfonso. La publicidad es restricta a e-mails entre los propios integrantes del Camino, pero los invitados son siempre bien venidos. Él premia sus oyentes con la tan valorada libertad, en la medida en que cualquiera puede acceder a sus ceremonias, todos tienen la vez para rezar, y los rezos pueden durar el tiempo que sea, sobre el tema que sea; quien canta puede elegir libremente las canciones, confiando en una noción colectiva de buen censo. Las reglas en general no son estrictas, y Alfonso no duda en incumplirlas si le parece necesario.

Las ceremonias en los encuentros son las centralizadoras de toda experiencia, y dentro de ellas, las Abuelas Piedras y el Abuelo Peyote son los protagonistas. El ritual, en este sentido puede ser entendido a partir de lo que explica Lisón Tolosana (1997: 44): “acción total en la que intervienen palabras, gestos, y instrumentos materiales y movimientos corporales que tienen por fin la afirmación humana positiva, voluntariosa e internacional, enérgica frente al yo plural, al grupo solidario y insolidario, a lo misterio de la vida, de la enfermedad, del mal e de la muerte.” Es cuando las personas transitan la atención entre propia individualidad y el grupo, reflejándose en este, descubriéndose y desmascarándose frente este, y volviéndose a si mismos en búsqueda de conclusiones personales.

⁴² Tabaco del Agua Masculina. Navarra, octubre de 2005.

Ambos rituales aquí explorados cuentan con distintos grados de intensidad extática, lo que algunos teóricos llaman “alteración de conciencia”. Algunas integrantes del Camino Rojo prefieren decir ‘estados acrecentados de conciencia’, justificándose en que no se cambian de un ‘lugar’ para otro, sino que amplían la percepción. Delgado (1992) afirma que “es la disolución y no el alteramiento lo que la conciencia encuentra en el éxtasis. No es elevarse, sino desaparecer, volver a ser todos y todo.” Por ahora, independiente de si se altera, si se acrecienta o si se disuelve, el hecho es que la conciencia no puede seguir incólume inmersa en estos rituales. En el temazcal por los estímulos de la oscuridad, los cantos circulares, y el extremo calor que por fuerza sincroniza todas las respiraciones del grupo. Y en las ceremonias de medicina por la ingestión de peyote, que de hecho es el principal homenajeado (seguido por la Hermana Agua, el Abuelo Fuego, la Madre Tierra, etc.), puesto que es él quien conduce, al ritmo del tambor, el viaje personal para dentro, o para fuera de si mismos; es él quien proporciona todas los descubrimientos individuales y la sintonía del grupo bajo su efecto. Aquí, así como ocurre en las religiones ayahuasqueras, la ingestión del enteógeno legitima las creencias, y representa el sentido último de la conexión con el sagrado (Labate, 2002). En este caso, es a través del Peyote y de los Tabacos, que los creyentes logran la comunicación directa con el Gran Espíritu. La sacralidad justifica el deseo, el inicio y el fin del consumo, como afirma Furst (1980: 42), “las plantas mágicas, entonces actúan para validar y para ratificar la cultura, no para facilitar medios temporales que permitan escapar de ella.”

Estos rituales se traducen en un festival de los sentidos. En el temazcal, se prescinde de la visión, con la finalidad de concentrar la recepción de los estímulos al tacto, al olfato, a la respiración, al canto, al silencio. Son masa disforme de cuerpos sudados e incógnitos que se acuerdan y reafirman, más que nunca, su relación con la Madre Tierra, que ahí representa vivamente su origen y su fin. La visión que fue prescindida en el temazcal es recompensada en la ceremonia de medicina, con la majestuosidad del Fuego, con la belleza de las flores y la riqueza de detalles del altar. La audición se llena de la constancia rítmica del tambor chamánico y de la sonaja, de la fuerza de los cantos colectivos, de la emoción que todo rezo encierra, del espacio que aporta el silencio para la reflexión individual. El olfato, así como en el temazcal es brindado con la fragancia intermitente del copal, del palo santo, del cedro, de la raíz de osha. Y por fin, después de la noche

en vigilia, todos regalan el paladar con el desayuno ritual, percibiendo enfáticamente como es sagrada la comida.

La complicidad del grupo en estos rituales, que también manifiesta la finalidad terapéutica de las ceremonias, se explicita en las manifestaciones recíprocas de apoyo al desahogo individual en los Tabacos, cuando todos están de acuerdo con la oración lakota: *'Mytaukie Oyasin'*. Por fin todos comparten el objetivo general de 'caminar con el corazón'. Pero claro, cada uno a su manera. La experiencia siempre tiene doble sentido, el compartido y el individual.

Los intereses individuales son expuestos en los rezos que alcanzan la conexión directa con el Gran Espíritu, y que sucintamente se resumen en pedir y en dar las gracias. Aquí gran parte de la relación con lo sagrado y del reencantamiento del mundo, reside en el intento de afirmar la posibilidad de poder pedir cualquier cosa, que por merecimiento puede ser concebida, por designios del Gran Espíritu: una noción indudablemente ensamblada en las raíces del cristianismo. En lo que se corresponde al agradecimiento, se puede dar las gracias al Gran Espíritu por algo ya pedido y conquistado; por algo que ya se tiene y se quiere mantener, o por algo que siempre existió como el agua, la naturaleza, o la vida humana. Las cosas que se piden pueden variar entre deseos personales y totalmente biográficos: la propia salud o la salud de un familiar, el descanso de un muerto, un compañero para el amor; o bien pedidos para el desarrollo del *self*: más paciencia y tolerancia, menos egoísmo, más sensatez para resolver problemas cotidianos, fuerza para trabajar y seguir en el 'buen camino'. Y por otro lado las peticiones relacionadas con la humanidad y la naturaleza en general: bendiciones para las mujeres por generadoras de vida que son, para que los hombres no peguen a las mujeres, para que la gente no tenga hambre, y para que los políticos 'se iluminen' y no sigan pactando con la producción de pobreza. Se pide bendiciones para el agua, para el planeta tierra, para las sabidurías tradicionales. También se agradece por los cuatro elementos, las siete direcciones, por los niños, por la belleza, por el canto, por los animales, la comida, por las medicinas y objetos.

El hecho de que estos temas sean incesantemente repetidos en todas las ceremonias y por todas las personas, por fin puede generar un automatismo en las palabras, un discurso ejercitado que en si no aporta necesariamente ninguna veracidad. No obstante, dependiendo de quién hable, las palabras pueden

rellenarse de nuevos sentidos. Hace falta el reconocimiento público para que se pueda, dentro de la estructura narrativa, decidir lo que es sagrado y lo que no lo es. En este caso, quien manipula este poder es Alfonso, aunque él pueda nominar otros ‘guardianes de la tradición’, multiplicando el esquema y reproduciéndolo (realmente es la aspiración de algunos adquirir el poder de decidir sobre la condición sagrada de los objetos y de las acciones). La intención es que el ‘sentido ultimo de la vida de cada día’ (Luckman1973: 70) continúe siendo sagrado, y con él todas las formas de vida, el agua, el fuego, el sol, las piedras, el peyote, la ayahuasca, el san pedro, la marihuana, el temazcal, la carne, maíz, etc. Sin embargo, en el afán de ‘reencantar’ el mundo, tanto el discurso como la praxis pueden caer en la superficialidad, así como apunta Perrin (1995b), perdiendo la eficacia simbólica, lo que resulta en que la búsqueda nunca llegue a un fin, imponiendo una desconexión irreparable entre las concepciones que fundamentan las acciones en las ceremonias y en la cotidianidad. La misma flexibilidad que se adecua perfectamente a las ansias del colectivo, es la que torna banal la esencia de las prácticas.

En estos momentos se evidencia nuevamente la apropiación de estos sistemas simbólicos tradicionales que son desfigurados y refigurados a partir de nuevas referencias occidentales. Esta manipulación puede llegar al punto en que estos rituales para muchas personas, se conviertan en eventos sociales, diversión con derecho a cuerpos casi desnudos, hogueras, cantos y psicotrópicos. El propio Alfonso percibe y garantiza la libertad de sus seguidores: *“Unos lo quieren tomar bien en serio, pues adelante que sea bien serio. Otros no quieren estar tan serios, que no estén tan serios. Pero el más importante es el trabajo. Lo que sus manos pueden crear”*. En las ceremonias que cuentan con más de tres decenas de personas pueden ser detectados los que están paseando por las estanterías del supermercado, probando un poco de cada producto y consumiendo lo que mejor encuentren en cada una de ellas.

Pero en su mayoría están los que en el Camino se encuentran y al Camino se dedican, teniendo como inspiración el chamán: son los que trabajan por la futura Asociación Religiosa del Fuego Sagrado. Y puntualmente están los que así de empeñados empiezan, pero en seguida se decepcionan, declarando que percibieron una representación teatral, falta de sentido último que hay por detrás del ritual, falta de coherencia entre lo que se dice y lo que se hace. Y que al final,

si es la esencia lo que buscan, esto no tiene nada que ver con ella; como explicó Anna: *“Hay muy poca gente autentica, comprometida. Me parece una caricatura, como unos que no saben el qué hacer de su vida, se convierten en líderes espirituales de la otra punta del mundo. Se reproducen las estructuras del poder y se repiten las mismas enfermedades y patrones... La gente se enreda en poder personal y en celos.”* Anna se alejó del Camino Rojo después de la ceremonia en Enteos, tres años y medio después de haberse iniciado, y faltando solamente un año para completar su ciclo de búsquedas de visión. Sin embargo ella declara mantener la devoción por el Gran Espíritu y el respecto por el Abuelo Peyote; y tiene previsto un largo viaje a México, donde quiere intentar conectarse estas tradiciones en un estado más ‘puro y autentico’.

En el discurso emic sobre la transmisión intercontinental de la tradición del Camino Rojo, y del subsecuente beneficio europeo de la sabiduría traída de América, sobresale la idea de que los europeos perdieron sus ‘tradiciones sagradas’ y por lo tanto necesitan algunas que les traigan ‘luz’, y que les posibiliten revalorar lo que es debido: la naturaleza, el sentido comunitario, el rezo y el Gran Espíritu. Alfonso públicamente declara que todos son hermanos, y que él vino para Europa porque sabe que hace falta traer todos aquellos preceptos. Con todo en momentos confidenciales (entre americanos), se ha cuestionado sobre la ‘fertilidad espiritual’ del territorio europeo, temiendo que todo sea tiempo perdido. Rosa, en una conversación ofreció la siguiente explicación: *“Según el calendario Maya cada una de las cuatro razas, localizadas en las cuatro direcciones, tiene que trabajar un aspecto. Una dualidad distinta. Nosotros tenemos que trabajar el ego, la humildad (...) pero los blancos somos los refinadores. La raza roja es la que prende. La que prende el fuego; la que comienza. Pero nosotros refinamos. Lo que está claro es que como cada uno traemos una medicina distinta, nos necesitamos complementar. Esto es lo que yo he intuido en todos mis viajes. Necesitamos ir a países donde tienen esta prendida, lo llevan dentro, para tener más entendimiento de lo que es la Tierra, cosas más primitivas.”*

Después de todo lo vivido y explicitado en el transcurso de esta investigación, queda la sensación de que el Camino Rojo brinda a ciertos sectores sociales de las sociedades occidentalizadas nuevas oportunidades de plantar semillas, y/o de regalarse con frutos plantados por otras culturas. Esta vía

espiritual está repleta de simbologías y metáforas, que por momentos parecen ser infinitos justamente por que nunca acaban de ser inventados. Y camina en la velocidad que la era de la información le exige, estableciendo alianzas, creando fundaciones, experimentando mezclas de rituales y de plantas psicoactivas, haciéndose legal, haciéndose subversiva, reclamando la tradición, defendiendo la diversidad, insertándose en la globalización, ganando adeptos, conquistando territorios, difundiendo su mensaje. Son puras posibilidades, que ganan formas según las manos de quien la esculpe.

Cabe confesar que el hecho de trabajar tan cerca a grupos urbanos que sudan, comen peyote y cantan al fuego, no deja de ser una imagen psicodélica, cuando no burlesca, caricaturesca o paródica, cuando no llena de esperanza, o acaso de decepción, a veces libertaria, otras alienante.

Es posible primar el enfoque del Camino Rojo en España, partiendo del aprendizaje de elementos tradicionales de una cultura ancestral, que son absorbidos y adaptados en función de las necesidades actuales. Insertándose así en una coherencia identitaria, en la cual se valora la fe en el Gran Espíritu; el respecto a los seres humanos; la coherencia entre los rezos y las acciones; el trabajo comunitario; la construcción de una relación sostenible y armónica con la naturaleza, y la actuación contra la degradación de esta. Donde se valora también los círculos de sanación, creyéndose en la curación de enfermedades a través de las medicinas sagradas, en el apoyo mutuo para el crecimiento personal, y en la validez de los rezos individuales y hechos por la voz del grupo. Donde se celebra el encuentro de culturas y diversidad. Donde se practica una oposición al consumismo y al materialismo; donde se realiza la promoción de mudanzas respecto al que no parece satisfactorio; donde se trabaja en la formación de mentalidades y la multiplicación del mensaje.

Por otro lado, también podemos encontrar en el Camino Rojo valores justamente inversos a los mencionados, cuando lo que se ve es la ‘elite espiritual’ europea jugando a indios, que en el afán de pertenecer a alguna ‘tradición sagrada’, acaban por reproducir los mismos patrones que supuestamente niegan: aparece el deseo de tener poder, de ser chamán; la vanidad, la envidia, el egocentrismo, la codicia y la manipulación. El ritual es entendido como un bien de consumo, un fetiche superficial. Se explicita la incoherencia del discurso y de las acciones; y casi todo se reduce a pura palabrería altisonante.

Finalmente nada será tan negro o tan blanco, y todos estos elementos pueden aparecer burbujeantes en la misma olla a presión. Ahora nos interesa investigar otros colectivos o personas relacionadas con el chamanismo, y observar – más allá de lo que conlleva lo ‘contemporaneo’ y lo ‘ancestral’ – lo que se produce y reproduce a partir de esquemas sincrónicos. Cuando se asienta el polvo y cuando lo levantan; y en qué medida no será la confirmación de la profecía de Aldous Huxley sobre el “mundo feliz”, como la alternativa interna al sistema, para vivir fuera de él sin mover un paso. Tal vez, más integrados que nunca. Puesto que ya se acredita libre, ya no aspira más a salir de jaula alguna.

14) Bibliografía:

APARICIO MENA, A. J. (2006) “El temazcal en la cultura tradicional de salud y en la etnomedicina mesoamericana.” [En línea] *Gazeta de Antropología*, 22. <http://www.ugr.es/~pwlac/G22_16Alfonso_Aparicio_Mena.html> [Consulta, 02.11.2005]

ATKINSON, J. M. (1992) “Shamanisms Today”. *Annual Review of Anthropology*; Nº 21: 307-330.

BARLEY, N. (1989) *El antropólogo inocente*. Barcelona: Editorial Anagrama.

BERGER, P. L. (1981) *Para una Teoría Sociológica de la Religión*. Barcelona: Kairós.

BERGER, P. L. y LUCKMANN, T (1980) “La sociología de la religión y la sociología del conocimiento”. En ROBERTSON, R. *Sociología de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica, pág: 54-68.

BERGER, P. L. y LUCKMANN, T (1997) *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Barcelona: Paidós.

BOLZ, P. (1996) “Bajo el signo de la Danza del Sol. Visión religiosa del mundo y ritualismo de los Siux Oglagas de Norteamérica”. En ELIADE, M, et.al. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Desde la época de los descubrimientos hasta nuestros días*. Barcelona: Editorial Herder, pág. 367-382.

BOWMAN, M. (1999) “Healing in the Spiritual Marketplace” En *Social Compass, Débat autour du Nouvel Age*, 46(2): 181-189.

BOYER, B.; BOYER, R. M.; BASEHART, H.W. (1976) “El chamanismo y el uso del peyote entre los apaches de la reserva de los indios mescalero” En HARNER, M. (ed.) *Alucinógenos y chamanismo*. Madrid: Ed. Guadalarrama, Punto Omega, pág 64-75.

BRANDÃO, C.R. (1999) “O mapa dos Crentes. Sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje.” En CANTÓN, M; CARÓS, J.P.; VALLVERDÚ, J (coords.) *Nuevos Movimientos Religiosos, Iglesias y ‘Sectas’*. Santiago de Compostela: Asociación Galega de Antropoloxía.

CANTÓN, M. (1998) *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)* Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, Plumsock Mesoamerican Studies.

CANTÓN, M. (2001) *La Razón Hechizada - Teorías Antropológicas de la Religión*. Barcelona: Ariel Antropología.

CANTÓN, M. (2004) *Gitanos Pentecostales. Una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía*. Sevilla: Signatura Demos

- CARDÍN, A. (1997) *Contra el Catolicismo*. Barcelona: Muchnik Editores.
- CASTANEDA, C. (2001) *Viaje a Ixtlan. Las lecciones de Don Juan*. Madrid: FCE
- CASTANEDA, C. (2002) *Las Enseñanzas de Don Juan - Una Forma Yaqui de Conocimiento*. Madrid: FCE.
- CASTELLS, M. (1998) *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol 2, El poder de la identidad*. Madrid: Alianza.
- CEMIN, A. B. (2002) “Os rituais do Santo Daime: ‘sistemas de montagens simbólicas’”. En *O uso ritual da ayahuasca*. LABATE, B.C. et SENA ARAÚJO, W. (orgs.) Campinas: FAPESP, Mercado de letras, pág. 275- 310.
- CHAMPION, F. (1995) “Persona religiosa fluctuante, ecletismo y sincretismos.” En DELUMEAU, J. (dir.) *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*. Madrid: Alianza Editorial, pág. 709-739.
- CHAMPION, F. (2000) “La religion à l’épreuve des Nouveaux Mouvements Religieux”. *Ethnologie française. Les Nouveaux Mouvements Religieux*, XXX (4) : 525-533.
- CHAUMEIL, J. P. (2000) *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua de l’Amazonie péruvienne*. Gêneve: Georg editeur, col. Ethnos.
- CLASTRES, P. (1990) *A Sociedade Contra o Estado*. Brasil: Francisco Alves.
- COUTO, F. (2002) “Santo Daime : rito da orden.” En *O uso ritual da ayahuasca*. LABATE, B.C. et SENA ARAÚJO, W.(orgs.) Campinas: FAPESP, Mercado de letras, pág. 339-366.
- DELGADO, M. (1992) *La Magia. La realidad encantada*, Barcelona: Montesinos.
- DURKHEIM, E.(1992) *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- ELIADE, M. (1976) [1951] *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ESTRUCH, J. (1994) “El mito de la secularización”. En: DÍAZ SALAZAR, R; GINER, S; VELASCO, F. (Eds.) *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza, pág. 267-281.
- FERICGLA, J. M^a. (2000) *Los Chamanismos a revisión- De la vía del éxtasis a Internet*. Barcelona: Editorial Kairós.
- FURST, P. T. (1980) *Los alucinógenos y la cultura México*: FCE.
- GARCÍA JORBA, J. M. (2000) *Diarios de campo. Cuadernos Metodológicos*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

- GELLNER, E. (1994) *Postmodernismo, razón y religión*. Barcelona: Paidós.
- GREENFIELD, R. (1979) *El Supermercado Espiritual*. Barcelona: Anagrama.
- HALL, S. (2005) *A Identidade Cultural na Pos-Modernidade*. R.J: DP&A Editora.
- HAMAYON, R. (1990) *La chasse à l'âme : esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Nanterre : Société d'Ethnologie.
- HAMMERSLEY, M. y ATKINSON, P. (1994) *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- HANEGRAAFF, W.J. (1999) "New Age Spiritualities as Secular Religion" *Social Compass, Débat autour du Nouvel Age*, 46 (2): 145-160.
- HARNER, M.((2000) *La senda del Chamán*. Valencia: Ahimsa Editorial.
- HERVIEU-LÉGER, D. (1997) "La transmisión religiosa en modernité : éléments pour la construction d'un objet de recherche". *Social Compass*, 44(1) : 91-100.
- HEUSH, L. De (1973) "Posesión y chamanismo" En *Estructura y Praxis. Ensayos de antropología teórica*. México: SigloXXI, pág 254-278.
- HOBSBAWM, E. J.; RANGER, T. (1988) *L'invent de la tradició*. Barcelona : Eumo Editorial.
- HUXLEY, A. (1983) *Un mundo feliz*. Esplugues de Llobregat: Plaza & Janés.
- HUXLEY, A (1992) *Las puertas de la percepción. Cielo e infierno*. Barcelona: Edhasa.
- KUBIAK, A. E. (1999) "Le Nouvel Age, conspiration postmoderne" *Social Compass, Débat autour du Nouvel Age*, 46 (2) : 135-143.
- LA BARRE, W. (1980) *El Culto del Peyote*. México: La Red de Jonás -Premia Editora.
- LABATE, B. C. (2002) "A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasquieras." En *O uso ritual da ayahuasca*. LABATE, B.C. et SENA ARAÚJO, W.(orgs.) Campinas: FAPESP, Mercado de letras, pág. 229-271.
- LAPLANTINE, F. (1977) *Mesianismo, Posesión y Utopia: las Tres Voces de la Imaginación Colectiva*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1987) *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1992) *Tristes Trópicos*. Barcelona: Paidós básica.

- LEWIS, I.M. (1975) *Ecstatic religión. An anthropological study of spirit possession and shamanism*. Middlesex: Penguin Books.
- LINDHOLM, C. (1990) *Carisma. Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales*. Barcelona: Gedisa. (22)
- LISÓN TOLOSANA, C. (1997) *Las máscaras de la identidad*. Barcelona: Ariel.
- LUCKMANN, T. (1973) *La Religión Invisible - El Problema de la Religión en la Sociedad Moderna*. Salamanca : Ágora. Ediciones Sígueme.
- MALINOWSKI, B. (1986) *Los Argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- MAUSS, M. (1979) *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- METRAUX, A. (1967) [1944] *Réligions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. Paris: Gallimard.
- MONTEIRO DA SILVA, C. (2002) "A miração e a incorporação no culto do Santo Daime" En *O uso ritual da ayahuasca*. LABATE, B.C. et SENA ARAÚJO, W.(orgs.) Campinas: FAPESP, Mercado de letras, pág 367-398.
- MORRIS, B. (1995) *Introducción al Estudio Antropológico de la Religión*. Barcelona: Paidós Básica.
- PERRIN, M. LAGARRIGA, I.; GALINIER, J. (coords.) (1995a) *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*. México: Plaza y Valdés.
- PERRIN, M. (1995b) *Le Chamanisme*. Paris : Presses Universitaires de France. Col. Que sais-je ?.
- PRAT, J. (1992) "Antropología de la religió: heterodoxes, heretges, sectaris". *Arxiu d'Etnografia de Catalunya, n°8 y 9*.
- PRAT, J. (1997) *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Barcelona: Ariel.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. (1978) *El Chamán y el jaguar. Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. México: Siglo XXI.
- RIGAL-CELLARD, B. (2004). *An analysis of the Peyote Way Church of God in the legal field*. [En línea] Paper presentado en la conferencia internacional del CESNUR, Baylor University, Texas
< http://www.cesnur.org/2004/waco_rigal1.htm >. [Consulta, 05.01.2006]
- ROCCHI, V. "Du Nouvel Âgeaux réseaux psychomystiques". *Ethnologie française. Les Nouveaux Mouvements Religieux, XXX (4) : 583-590*.

ROSZAK, T. (1981) *El nacimiento de una contracultura: reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil*. Barcelona: Kairós.

SENA ARAÚJO, W. (2002) “A Barquinha: espaço simbólico de uma cosmologia em construção.” En *O uso ritual da ayahuasca*. LABATE, B.C. et SENA ARAÚJO, W.(orgs.) Campinas: FAPESP, Mercado de letras, pág 495-510.

SHAEFFER, R. (1996) “Creatividad religiosa y secularización en Europa desde la ilustración.” En ELIADE, M, et.al. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Desde la época de los descubrimientos hasta nuestros días*. Barcelona: Editorial Herder, pág. 537-563.

SHARON, D. (1980) *El Chamán de los Cuatro Vientos*. México: Siglo XXI .

SHIMAZONO, S. (1999) “<New Age Movement> or <New Spirituality Movements and Culture?>”. *Social Compass, Débat autour du Nouvel Age*, 46(2) : 121-133.

TAUSSIG, M. (1993) *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem. Um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

TEKPANKALLI, A. D. (1996) *Una voz para los hijos de la Tierra. Tradición oral del Camino Rojo*. Illinois: Iglesia Nativa Americana de Itzachilatlan.

TOWNSEND, J. B. (1998) “Neochamanismo y el movimiento místico moderno” En HARNER, M. et al. *El Viaje del Chamán - Curación, Poder y Crecimiento Personal*. Barcelona: Editorial Kairós, pág.108-122.

TURNER, V. (1988) *El Proceso Ritual*. Madrid : Taurus.

VALLVERDÚ, J. (1995) “La imatge social de les sectes, Hare Krisna: un cas paradigmàtic.” *Revista d’etnologia de Catalunya*, nº6 : 70-79.

VAN HOVE, H. (1999) “L’émergence d’un ‘marché spirituel’ ”. *Social Compass, Débat autour du Nouvel Age*, 46 (2) : 161-172.

VITEBSKY, P. (1995) *The shaman. Voyages of the soul, trance, ecstasy and healing from Liberia to the Amazon*. London: Macmillan.

WALSH, R. e VAUGHAN, F. (orgs.) (1999) *Além do ego. Dimensões transpessoais em psicologia*. São Paulo: Cultrix/Pensamento.

WASHINGTON, P. (1995) *El mandril de Madame Blavatsky. Historia de la teosofía y del gurú occidental*. Barcelona: Ediciones Destino.

WEBER, M. (1998) *Ensayos sobre sociología de la religión, I*. Madrid: Taurus.

YORK, M. (1999) “Le supermarché religieux : ancrages locaux du Nouvel Age” *Social Compass, Débat autour du Nouvel Age*, 46(2) : 173-179.

14) Apéndice

Aquí lo que se presenta es una pequeña selección ilustrativa de fotos y canciones que hacen parte de la documentación recogida durante la investigación.



(Hombres montando un tipi)

Cantemos con alegría/
Que al Cielo le está gustando
Cantemos con alegría /
Que al cielo le está gustando
Y a nuestro Padre, el Sol /
Las gracias le estamos dando
Y a nuestra Madre, la Tierra/
Las gracias le estamos dando

Cantemos con alegría /
Que al cielo le está gustando
Cantemos con alegría /
Que al cielo le está gustando
Y a nuestro Hermano, el Aire /
Las gracias le estamos dando
Y a nuestra Hermana, el Agua/
Las gracias le estamos dando”

(Tipi)



(Alfonso, sentado delante de un cobertizo para la leña)



(Temazcal, el 'ombligo' lleno de piedras, la 'línea del fuego' en dirección a la cabeza de buey)



(La armazón del temazcal, con 'rezos' atados en la cima de la cúpula)

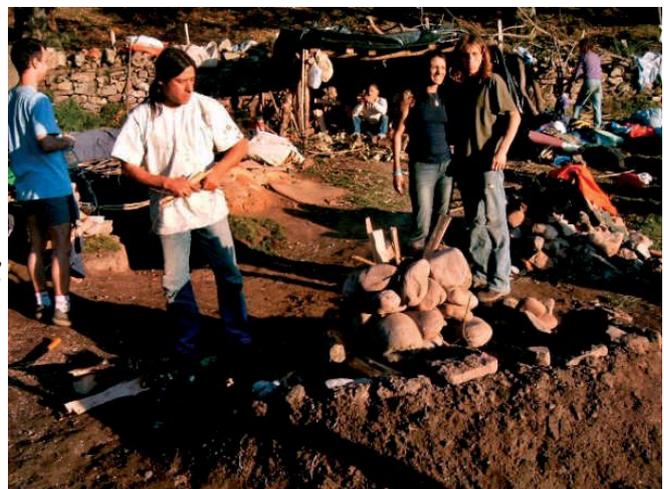
Gran espíritu ayuda nuestra gente / ayúdanos en este temazcal
 Danos tu amor, danos tu calor / danos instrucción, oh danos purificación



(Temazcal cubierto con las manta listo para el ritual, los cubos y garrafas de agua que serán vertidos en las piedras)

Yo quiero que a mi me entierren
 Como a mis antepasados
 En el vientre oscuro y fresco
 De una vasija de barro
 Y cuando la vida pase
 Tras una cortina de años
 Vivirán viejas naciones
 Con sus niños y sus cantos

(Momentos que preceden los rituales, Leo preparando las 'Abuelas Piedras' para el temazcal)





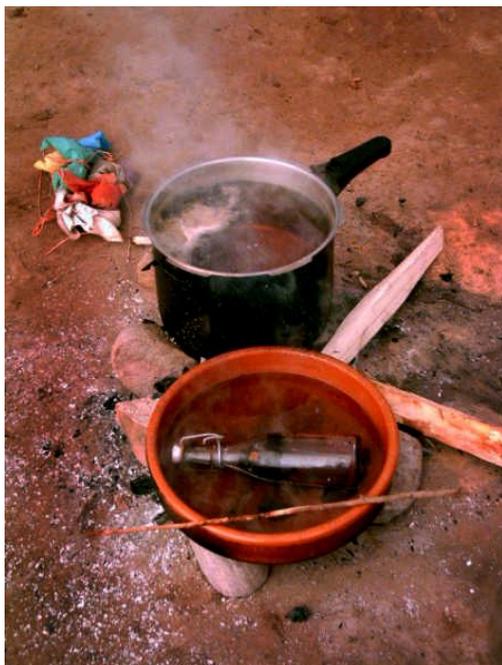
(La preparación del Tambor de Agua:
la piel mojada y las siete esferas)

Camino, Camino / Camino, Camino
Sol / te quiero verte /
(Camino, Camino)
Te voy a buscar /
(Camino, Camino, Camino sí.)

Sol/ te quiero verte
(Camino, Camino)
Y te voy a encontrar
(Camino, Camino)
Sol/ te quiero oírte
(Camino, Camino)
Y te voy a escuchar
(Camino, Camino, sí)

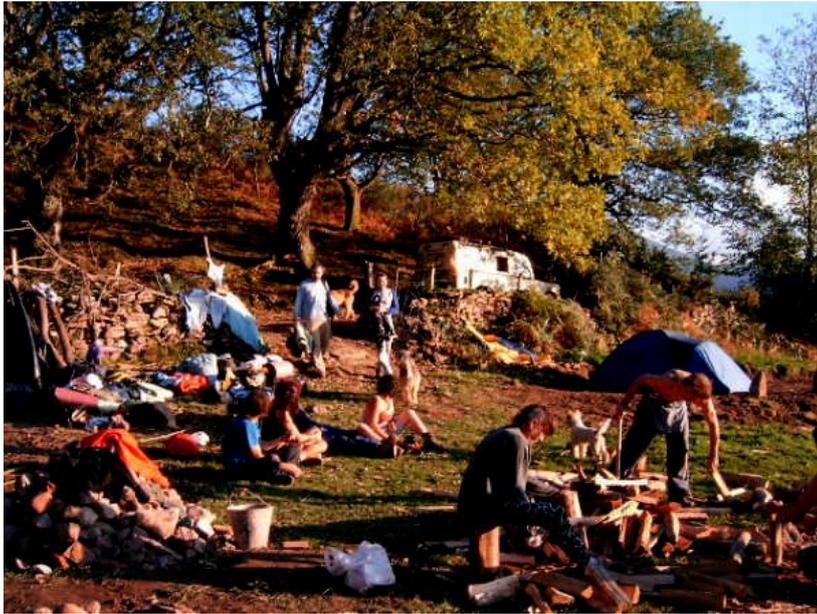


(La preparación del Tambor de Agua, el cubo con la
inscripción del águila, para el 'Tabaco del Agua
Femenina')



Abuela Ayahuasca
las gracias te damos
las gracias te damos
Por abrirme el corazón
a la sanación
abrirme al amor

(Rezoes en colores, una olla con infusión
de peyote y otra con una botella con ayahuasca)



(Personas llegando para la ceremonia del Camino Rojo, personas conversando y otras preparando la leña)



(La preparación del altar para la 'Ceremonia de Medicina')

Somos una sangre
Una sangre somos
Polvo de la tierra sentada
a la mesa de nuestra ilusión
Somos una sangre
Solamente sangre
Con el alma en la boca
y la sangre caliente en el corazón

(Instrumentos para la preparación del peyote en sus diferentes formas de consumo en la ceremonia)





(Altar: las siete flechas – siete direcciones – el 'camino material', el Peyote, el 'camino espiritual' el corazón morado, las flechas amazónicas, flores, velas y los instrumentos rituales: dos Tambores de Agua, un abanico de plumas de águila, el bastón, una caja con peyote, materiales para su preparación y preparación de los tabacos)

Abuelo Peyote
 ¿Como tú lo ves?
 Canto de alegría
 mostrado a tus pies
 Por esto te digo
 Abuelo de mi amor
 no echas al olvido
 a este corazón



(Detalle del altar: el 'Abuelo Peyote', Corazón, flores y velas)



(Los instrumentos rituales: Tambor de Agua, abanico de plumas de águila, el bastón, la sonaja de calabaza, el bolso con cedro, una manta y un recipiente con peyote molido.)



Fuego poderoso
 Danos tu lumbre
 Danos tu amor
 Fuego eterno
 Fuego de la tierra
 Danos tu calor

(El tipi después de la ceremonia, corazón de cenizas en el altar)

Que llueva que llueva
 la virgen de la cueva
 los pajarillos cantan
 las nubes se levantan
 (...)



(Personas del Camino Rojo en la mañana siguiente a la ceremonia)



(...)
 ¡Que si, que no!
 Que caiga un chaparrón
 Que se rompan las cadenas
 de nuestro corazón

(El tipi, el fuego del temazcal y el temazcal)