

## LOS EFECTOS CULTURALES DE LA CREATIVIDAD RITUAL DEL NEOPAGANISMO

*Renée de la Torre*  
*Cristina Gutiérrez Zúñiga*  
*Yael Dansac*

En los últimos cincuenta años han surgido diferentes movimientos espirituales que no corresponden al modelo de iglesia y que debido a su carácter fluido y dinámico han propiciado un avance de redes globales y han contribuido a hacer de las fronteras especializadas campos cada vez más porosos y permeables. Ha surgido así un abanico de prácticas y creencias relacionadas con el neopaganismo, el *New Age*,<sup>1</sup> los neoindianismos y las neoetnicidades. Estas tres modalidades espirituales se inscriben en ideologías diferenciables que entrecruzan lo espiritual, lo terapéutico, lo político y lo identitario (Gobin, 2015), y coinciden en una búsqueda de saberes y técnicas corporales que recuperan el sentido espiritual de la vida como salida al materialismo de la cultura de consumo vigente en estos tiempos (Heelas, 1996). No obstante, también tienen distintos énfasis que permiten distinguirlos, aunque constantemente se entrecruzan y suelen compartir elementos comunes e incluso pueden ser practicadas en una misma ceremonia.

Inspirados en tradiciones religiosas locales y extranjeras, así como en corpus místicos y esotéricos (Magliocco, 2014: 1), los adeptos de estas tres espiritualidades alternativas han inventado e imaginado una gran variedad de rituales emergentes (Grimes, 1992). Entre éstos, se destacan aquellos que se realizan en los sitios arqueológicos. Paradójicamente estas recreaciones o invenciones inciden también en proyectos de rescate de antiguos centros ceremoniales y rituales ancestrales, imprimiéndoles una ambivalencia de bienes culturales híbridos que a su vez contribuyen a rescatar y esencializar antiguas culturas.

Por otro lado, los practicantes de la espiritualidad han convertido a los centros arqueológicos en “los nuevos santuarios de una espiritualidad global” (De la Torre, 2019), así como también, en los lugares sagrados donde se lleva a cabo el culto de numerosas “neo-tribus” (Maffesoli,

1990: 32). Los integrantes de estas comunidades efímeras forjadas alrededor de la empatía y de las emociones participan hoy en día en el “proceso dinámico de apropiación simbólica del pasado” identificado por Jacques Galinier y Antoinette Molinié (2006: 19). Véanse por ejemplo el caso de los neo-druidas (Blain & Wallis, 2004), *new agers* (Lucas 2007; Card, 2019) y neoindios (Galinier & Molinié, 2006; Molinié, 2012) que realizan rituales en los sitios arqueológicos durante los solsticios y los equinoccios. Su acción se encuentra mediada y potenciada por industrias turísticas y de entretenimiento con fines comerciales sin las cuales no podemos explicar la actual emergencia de un turismo místico espiritual (York, 1999).

Esta clase de rituales forma parte de un ciclo de ceremonias de una red poliforme de buscadores espirituales a escala transnacional. Sin embargo, las relaciones dialógicas entre lo local y lo global características del neopaganismo, el neoindianismo y el *New Age*, así como sus trayectorias y circuitos entrecruzados, han provocado varias problemáticas. En efecto, los usos identitarios de los sitios arqueológicos permiten la posibilidad de actualización de la memoria y promoción cultural de prácticas tradicionales y de espacios históricos. También hacen de la definición de “lo patrimonial” un campo de intersección y una arena de tensión donde distintos agentes (los actores originarios, las instituciones estatales, empresas de servicios turísticos y los nuevos celebrantes) luchan por la definición legítima en un campo atravesado por distintas definiciones y por los opuestos usos que otros agentes le imprimen. De igual forma, fomentan la apertura a usos alternativos a los propuestos y controlados por el Estado, evidenciando contradicciones y paradojas en la gestión del patrimonio material e inmaterial.

Este dossier es resultado de una convocatoria abierta y por invitación para conjuntar a conocidos investigadores que, sin formar parte de un seminario o de una red de investigación, estaban realizando estudios en distintos y distantes lugares y que aceptaron guiar sus reflexiones con las siguientes interrogantes: ¿Es el neopaganismo un fenómeno equivalente al neo-indianismo, pero en contextos de interacción global/local distintos? ¿El *New Age* puede ser pensado como una matriz global espiritual descontextualizada y descontextualizadora de las tradiciones ancestrales? ¿Cuál es la historia del encuentro entre el *New Age* y estas tradiciones ancestrales de América y Europa?

¿Produce los mismos efectos de recreación de religiones etnonacionales? ¿Se producen configuraciones ritualizadas distintas? ¿Cuál es el lugar de las religiosidades populares en estas configuraciones? ¿Comparten circuitos de circulación global o se constituyen circuitos especializados? ¿En dónde se dan los entrecruces y en dónde se generan tensiones y diferenciaciones, y qué efectos revitalizadores, hibridizantes o esencializantes generan?

Diez artículos componen este dossier. Cada uno explora las juxtaponiciones y entrecruzamientos entre el fenómeno *New Age*, el neopaganismo y sus articulaciones con el neoindianismo —en los países de América Latina— y con el etnopaganismo —en el viejo continente—. Éste es un tema novedoso que está captando el interés de diferentes antropólogos en distintos y apartados lugares del mundo. Por ello era importante concentrar distintos trabajos en una revista para romper con los regionalismos académicos y con las barreras de los idiomas. Por primera vez en su historia, la revista *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* publica este dossier en versión bilingüe (español e inglés) con el objetivo de reconocer los flujos entre distintos campos y escalas en donde se lleva a cabo la práctica ritual neopagana.

Los artículos de investigación que conforman este número se suman a los diversos estudios etnográficos recientes que han explorado estos ejes de discusión. En años recientes, Jutta Leskovar y Raimund Karl (2018) han hecho hincapié en los principios organizacionales e innovaciones de los rituales *New Age* y neopaganos que tienen lugar en diversos sitios arqueológicos europeos. Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Nahayeilli Juárez (2013, 2016) han argumentado la existencia de un *New Age* Latinoamericano generado por la deslocalización de tradiciones populares y étnicas latinoamericanas y su reformulación como caminos espirituales y terapéuticos accesibles en un mercado global, pero también efectivos en la concienciación global contra la destrucción de territorios sagrados, la preservación de la naturaleza y la conservación de las culturas étnicas. De la Torre y Gutiérrez Zúñiga (2017) han expuesto, incluso, el potencial descolonizador de movimientos neo-indianistas, revalorando los polos excluidos del proyecto de modernidad: lo indígena, la naturaleza, lo femenino, la magia, la intuición y la emoción (Figura 1).



Figura 1: Ceremonia chamánica a grupo de excursionistas italianos en zona arqueológica. Chichen Itzá, México. Fuente: Renée de la Torre, 21 de marzo de 2012.

## **Una lectura caleidoscópica de los efectos locales de la espiritualidad neopagana**

El hecho de reunir diez artículos sobre neopaganismo atendiendo su presencia y práctica en distintos países nos muestran que estamos frente a un evento “glocal”. El neopaganismo es una salida desencantada de la modernidad, del cristianismo y del capitalismo que busca un horizonte sacro en la naturaleza y en las tradiciones precristianas tanto del Viejo Mundo como del Nuevo Mundo.

York (2009) caracterizó al neopaganismo como una red segmentada, policéntrica e integrada. Esta definición reconoce que, si bien funciona como una red transnacional, está segmentada por la actividad de distintas células autónomas e incluso, a veces, conflictuadas entre sí. El movimiento neopagano no es acéfalo sino policéfalo. Existen diferentes liderazgos, aunque se reconoce que los agentes y comunidades que la

conforman están interrelacionadas en la red que los integra y articula, aunque no los cohesiona ni homogeneiza (York, 2009). Esto significa que no basta con definirlo y estudiarlo desde una perspectiva global (desde arriba y desde el Norte Global). Perspectiva que privilegia una mirada cuyo punto de partida es la idea de la red y su articulación con el mercado global, y que orienta la mirada del estudio desde los agentes cosmopolitas del Norte Global que buscan experimentar una espiritualidad alternativa a la modernidad neocapitalista en los horizontes que fueron negados por el proyecto de la modernidad racionalizada, industrializada, y colonialista. Como lo planteó Thomas Csordas, el riesgo de mirar solamente desde esta escala hace suponer que:

la influencia cultural de la globalización es unidireccional, desde un centro globalizador hacia una periferia pasiva, percibiendo la religión como una forma neocolonial de imperialismo cultural. La problemática empírica en este caso consistiría en determinar si este impulso centrífugo es hacia la imposición o reimposición de narrativas maestras fiables a escala global, y si dicho impulso se fragmenta como un espejo roto al instaurarse en los entornos culturales locales (Csordas, 2009: 3).

Por otro lado, tampoco es suficiente entenderlo fragmentariamente desde las monografías de comunidades encerradas en sí mismas y los lugares donde se celebra, pues si bien se atienden las concreciones locales, el que los actores, las ceremonias y los lugares formen parte de una red espiritual global exige atender su inscripción en un tiempo simultáneo y en una escala de interconexiones entre distintas localidades y culturas.

Como lo habían señalado Argyriadis y De la Torre (2008), nos enfrentamos a un fenómeno que demanda lentes bifocales para atender la “glocalización”. Este concepto aportado por Robertson (1997) es útil para entender las modernidades globales, pero atendiendo que: “así como lo local se globaliza, también lo global se localiza. Ambos polos conforman dos caras de la misma moneda, que interactúan produciendo los efectos más diversos y contrastantes” (De la Torre, 2001: 101).

Efectivamente el neopaganismo —como lo desarrolla François Gauthier en esta revista— está dinamizado por las búsquedas espirituales de agentes cosmopolitas cuyas miradas exotizadas en lo lejano, lo mágico, lo puro y lo ancestral los guían a la búsqueda de rituales de reconexión con su yo interno, con su energía, con la naturaleza encantada, con la magia, con el chamanismo. Y aunque éste es un movimiento que tiene

como sello la perspectiva autonómica de su espiritualidad, está mediado por grandes industrias culturales (turismo, mercado, literatura, consumo natural, ecológico, *light*, espiritual y *New Age*). No obstante, articula otras escalas en las cuales ya no se aprecia solo la desterritorialización de una nebulosa mística esotérica (como la definió Champion, 1990), sino un conjunto de estudios etnográficos sobre las comunidades policentradas que permite apreciar las distintas formas en que el neopaganismo se reterritorializa con distintos efectos de sentido.

Este número, incluye una revisión teórica que pone en diálogo las propuestas emanadas de estudios realizados en distintas escalas y con ello busca sortear esta limitante, como se puede apreciar en el texto teórico de Gauthier. Pero en conjunto la suma de los artículos nos permite acercarnos a las dinámicas de las actividades multisituadas de la red de la espiritualidad neopagana para apreciarlas a la manera de un caleidoscopio con el cual recomponer dinámicamente los flujos en distintos sentidos y las interacciones entre distintas escalas, distintos lugares, distintos actores y en continua intersección con otras lógicas que desbordan lo espiritual.

En esta escala, Denise Lombardi ofrece una etnografía sobre la experiencia mística de un grupo de turistas franceses que fueron guiados por la ruta chamánica en la región étnica otomí. En su etnografía se puede constatar cómo hay una traducción de lo indígena al lenguaje y sensibilidad de la espiritualidad occidental, o mejor dicho de la espiritualización de la experiencia traducida a la somatización de la energía. Los turistas espirituales vivieron su *clímax* espiritual. Lo más seguro es que estos viajeros regresaron a casa pensando que los rituales eran genuinos. Es probable que incluso algunos hayan seleccionado esta experiencia como algo especial y que conforme en el presente parte de su propio menú de espiritualidad personalizada (Champion 1990). Por otra parte, podemos sospechar que lo que vivieron y somatizaron como muy auténtico fueron los rituales otomíes que anteriormente practicaban una tradición sincrética pero que ya habían sido reinventados como aztecas de forma reciente y en el presente han ido espiritualizándose, como lo desarrolla Susanna Rostas en su artículo.

Seguro los franceses viajeros nunca se preguntaron cómo influyó su viaje en la vida de los indígenas ni de los guardianes de la tradición. Tampoco se enteraron de cómo eran vistos por ellos ni de cómo el

supuesto chamán ajustó y rediseñó su performance a las expectativas de su mirada exotizadora y comenzó a hablar en términos de energías e incluso de alineación de chakras. Lo que es innegable es que ellos participaron, vivieron y sintieron en lo más interno de su ser un ritual chamánico. Como lo desarrolla Yael Dansac en su etnografía sobre Carnac en Francia es necesario atender cómo se experimenta la transformación personal en los sitios arqueológicos y, sin duda, es útil comprender las narrativas que redefinen estos sitios como lugares sagrados y sitios energéticos en los circuitos de practicantes neopaganos.

No obstante, lo deseable para su estudio es realizar etnografías multilocales, pero eso no siempre es posible. Este dossier —como otras publicaciones colectivas— significan esfuerzos para colocar en paralelo las descripciones de los movimientos y de sus ceremonias en lugares distantes —aparentemente desconectados— que son considerados centros sagrados o energéticos y que paralelamente son tanto recintos de atracción turística como de prácticas de carga de energía. Esto permite reconocer a estos lugares como espacios multi-practicados y atravesados por lógicas de experimentación variadas y contrarias. A su vez, nos posibilita captar la simultaneidad. Por ejemplo, los casos de Carnac, Francia (Dansac) y de las principales centros arqueológicos ceremoniales en México (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga) coinciden con que un evento global llamado Convergencia Armónica Planetaria organizado por José Arquéelles (un líder espiritual que es chicano y por tanto supera las divisiones Norte-Sur), fue la primera ceremonia donde confluyeron líderes de la *New Age* con líderes espirituales de grupos étnicos, y se celebró de forma simultánea en distintos lugares claves de la red neopagana. Lo más relevante de este acontecimiento—como lo reconocen sus agentes—es que constituye la ceremonia a partir de la cual cobró sentido la ritualización neopagana de equinoccios y solsticios pues fungió como el conector de los circuitos locales y nacionales de una red global (no sólo imaginada, sino practicada) articulada por el tiempo ceremonial (Figura 2).



Figura 2: Celebración del solsticio de verano en Stonehenge .Wiltshire, Reino Unido.

Fuente: Yael Dansac, 20 de junio del 2017.

Estos pasajes etnográficos pueden ser también ricamente complementados con el artículo que nos ofrece Quetzil Castañeda en el que aborda y cuestiona críticamente los efectos de estos intercambios rituales en la invención de los chamanes mayanizados en la Península de Yucatán y expone casos en los que “las personas de estas comunidades de alteridad responden, se comprometen y propician la búsqueda espiritual, así como la rechazan como otra forma de imperialismo neocolonial y capitalista”. Las dos perspectivas son verdaderas. Sólo leerlas en paralelo nos permite apreciar que ambas están entrelazadas, y que su interacción produce efectos de hibridación multidireccionales, pero también genera disputas culturales. Los franceses vivieron una experiencia que quizá vaya a formar parte de su propio menú de espiritualidad personalizada (como lo desarrolló Champion, 1990). Mientras que los celebrantes de su ritual chamánico también se transformaron con apariencia de más autenticidad e incorporaron a su lenguaje los términos de la alineación

espiritual o bien han contribuido en una aparente esencialización de su tradición ancestral.

Las aproximaciones desde la escala local permiten restituir un punto ciego de las perspectivas globales: los lugares de celebración no son espacios vacíos o tierras por descubrir. En realidad, son territorios que funcionan como arenas donde se disputan las memorias e identidades entre movimientos etnonacionales, comunidades indígenas, agencias de gobierno y empresas turísticas como lo desarrollan De la Torre y Gutiérrez Zúñiga. Por tanto, no son sólo escenarios practicados por los cosmopolitas (áreas arqueológicas, especialistas rituales, narrativas, tecnologías de sanación) sino lugares antropológicos cargados de historia, identidad y reconocimiento (Augé, 1998). En este sentido, son también valorados y resguardados por sujetos etnopaganistas que valoran la revitalización de sus antiguos rituales y santuarios como prácticas inscritas en pugnas de reconocimiento de los derechos de los pueblos originarios. En el caso de Lituania el movimiento Romuva, detallado por Zornitsa Petrova, recupera y reinventa la fiesta de primavera Jore reviviendo los rituales bálticos al dios del trueno, del fuego y de la luz para recuperar la tradición Romuva. A la vez, éste se inscribe en un proyecto que pretende contrarrestar la autoridad de la Iglesia católica. En el caso de Teotihuacán, México, el movimiento de la mexicanidad busca recuperar la memoria indígena y con ello dignificar a los pueblos originarios que son discriminados social y racialmente.

También resulta que las prácticas de los celebrantes neopaganos funcionan como una catapulta para poner en circulación transnacional a las prácticas nativas, como son las tomas rituales de peyote, yagé o ayahuasca, cuya circulación transnacional también catapulta a chamanes, hombres medicina y abuelas de la tradición (que antes fungían como curanderos y especialistas rituales guardianes de tradiciones étnicas) que en el presente viajan y participan constantemente en ceremonias de la red neopagana y contribuyen a imprimir un sello de autenticación a sus ceremonias. Incluso podríamos hablar de una especie de efecto de gentrificación espiritual (Possamaï, 2002, 2015) de los bienes nacionales y comunitarios como lo detalla Alhena Fernández al analizar los efectos culturales y políticos que tiene la globalización de la ayahuasca en los países de la cuenca amazónica. Yendo aún más lejos, durante la pandemia del COVID 19 en 2020 se instauró la celebración

virtual neopagana para reactivar y conectar espiritualmente todos los templos de megalitos presentes en Malta en una red de energía sagrada mediante una ceremonia situada en un lugar de encuentro ciberespacial. Una especie de segunda Convergencia armónica pero digitalizada. Como lo explica Kathryn Rountree: “Este proyecto ejemplifica el entrelazamiento intersubjetivo de los lugares sagrados físicos y el espacio sagrado en línea, el viaje colectivo en la conciencia chamánica y los viajes físicos individuales”. A este movimiento lo denomina como el nuevo paganismo occidentalizado.

En suma este dossier permite des-centrar la idea de la globalización percibida desde la polaridad de los centros cosmopolitas al presentar diferentes artículos que, basados en etnografías realizadas en distintos países y centradas en diferentes movimientos, muestran cómo las prácticas ceremoniales se inscriben en tres escalas socio-espaciales que también son escalas inscritas en distintos campos de poder, de influencia y de relevancia. pero que a la vez se encuentran interconectados (Çaglar & Glick Schiller, 2011). En la escala transnacional se ubica la red espiritual conformada tanto por talleres, escuelas, movimientos e incluso industrias culturales productoras de sentido de una espiritualidad global neopagana; la escala nacional involucra a agencias gubernamentales y comerciales en la producción de la definición patrimonial; y la escala local es en la cual se pugna por el rescate de antiguas tradiciones vernáculas y precristianas.

Los protagonistas del movimiento neopagano son tanto los buscadores de espiritualidades exóticas, como los defensores y guardianes de tradiciones vernáculas indígenas o etnopaganistas, y el funcionamiento de la red global no se entiende mirando sólo uno de los polos de la “glocalización”. Por eso celebramos conjuntar estos artículos en un mismo número ya que nos permite acercarnos a las dinámicas de las actividades multisituadas de la red de la espiritualidad neopagana para apreciarlas a la manera de un caleidoscopio capaz de visualizar las recomposiciones dinámicas generadas por las interacciones entre distintas escalas, lugares, y actores, y en continua intersección con otras lógicas que desbordan lo espiritual.

## **Intersecciones neopaganismo / neoindianismo / etnopaganismo / indianismo: las disputas por el patrimonio**

Distintos autores en este dossier describen cómo los sitios arqueológicos son usados ritualmente por una diversidad de actores, y cómo esa apropiación ritual forma parte de procesos de construcción y afirmación identitaria que encuentra una vía de legitimación en la densidad histórica y memorial que estos sitios evocan y parecen resguardar. Resulta interesante seguir esta trama como una clave de lectura que de hecho atraviesa algunos casos tanto de movimientos neopaganos, como de movimientos neoindios. Buscar estas claves corresponde a los objetivos de convocar a este dossier.

En ambos tipos de casos podemos ver cómo grupos identitarios se afirman como depositarios de una raíz o esencia etnonacional alternativa a la propuesta y sacralizada por el Estado o por la iglesia mayoritaria. Por ejemplo, el ritual de Joré descrito por Petrova logra apropiarse de un conjunto ceremonial conformado por un sitio arqueológico, un museo y un observatorio astronómico antiguo, durante el cual los participantes “recuerdan” su herencia étnica tradicional, alineada con los ritmos naturales. Desde este lugar memoria, el movimiento Romuva puede contraponerse a la hegemonía católica: “La celebración representa una inversión simbólica de la narrativa dominante de identidad, donde el catolicismo se borra mientras el etnopaganismo se representa como profundamente entretelado con la identidad lituana”, señala Petrova.

Algo similar ocurre con el movimiento de la mexicanidad descrito por Rostas, cuya predilección por los sitios arqueológicos como lugar de celebración de sus danzas rituales desafían a los templos católicos, pues son valorados en cuanto sitios tradicionales para la danza católica sincrética conchera y ello entraña un reto a la hegemonía que el catolicismo ha impuesto sobre la identidad nacional. En dichas celebraciones, nos plantea Rostas, los sitios arqueológicos destruidos por la Iglesia en las primeras etapas de la conquista-evangelización de la Nueva España, se reactivan como centros ceremoniales vivos en los cuales de manera muy significativa se realizan “siembras de nombre” (bautizos mexicas), como ritos de iniciación que señalan la adopción de una identidad mexicana.

Pero estos ritos en los sitios arqueológicos no sólo se tratan de actos simbólicos contra-hegemónicos al poder de la Iglesia católica. También retan la narrativa del Estado nacional sobre el patrimonio, pues —como De la Torre y Gutiérrez Zúñiga señalan— las instituciones gubernamentales responsables del patrimonio nacional (respaldadas por organismos multinacionales como la UNESCO) buscan preservar los sitios arqueológicos como vestigios históricos, sitios museísticos “testigos de un tiempo pasado y grandioso de la Nación”, mientras los diversos practicantes rituales buscan experimentar la memoria ancestral que para ellos se encuentra viva y depositada en esos sitios. Esta experiencia —nos dicen De la Torre y Gutiérrez Zúñiga— tiene un carácter eminentemente colectivo —incluso se habla de memoria genética y de inconsciente colectivo—, y sirve para anclar una visión promisoriosa del futuro como regreso a los tiempos previos a la conquista, en el tiempo presente que acumula más de quinientos años de dominación colonial y resistencia autóctona.

Resulta clave reconocer tanto en casos de movimientos neo/paganos en Europa, como en casos de movimientos neo/indios en países latinoamericanos (como es México), que la multiplicación de actores y usos rituales creativos de los sitios arqueológicos pone sobre la mesa la capacidad actual de gestión del propio Estado sobre estos lugares memoria, elemento que Gauthier en su reflexión inicial relaciona con el declive contemporáneo de los Estados-nación. Incluso en la lógica conservacionista y nacionalista monolítica de los propios Estados respecto a la gestión de estos sitios podemos ver la existencia de tensiones y contradicciones derivadas del avance de los derechos de los denominados pueblos originarios, los discursos pluriétnicos de nación, la creciente importancia y valor económico del turismo cultural/espiritual tanto nacional como extranjero, que conlleva a la instrumentación de políticas de desarrollo local basadas en los servicios turísticos y la denominada *heritage industry*, encargada de la promoción y explotación de dichos sitios, más que en su conservación.

El acceso a los sitios arqueológicos normalmente controlado por el Estado se ha convertido así en materia de disputa tanto ideológica como propiamente legal. Tanto Rostas como De la Torre y Gutiérrez Zúñiga señalan cómo en el caso de los indígenas y mexicanistas las autoridades estatales mexicanas limitan severamente el uso de los sitios arqueológicos

alegando el imperativo de su conservación. Ellos reclaman que dicho acceso constituye un derecho cultural y religioso en tanto pueblos originarios, considerados herederos/descendientes de los constructores de los mismos. Los distintos movimientos étnicos neopaganos europeos enfrentan situaciones similares. Por su parte, el grupo de la *Rainbow Family*, descrito por Katri Ratia, plantea una situación distinta: no se identifica explícitamente como pagano, pero en su vertiente europea realiza sus reuniones rituales en sitios arqueológicos; no es particularmente sensible a los derechos de las minorías, y no siempre se relaciona con los sitios arqueológicos en términos de ancestralidad directa; sus formas de celebración ritual festiva y uso de los sitios (como dormir en cuevas de piedra donde se encuentran tumbas etruscas) violentan de manera flagrante la normativa conservacionista básica de los sitios arqueológicos. Ellos denuncian dicha normativa como opresiva y basada en una sacralidad pasiva modelada en las religiones dominantes, y específicamente en el protestantismo, y por tanto violatoria de sus particulares formas rituales. Ratia aprovecha este caso contrastante para plantear la relación problemática entre patrimonio inmaterial, derechos religiosos y legitimidad: ¿Quién puede reclamar sus expresiones religiosas legítimas, auténticas y tradicionales y bajo qué fundamentos?

Claramente la argumentación de los propios practicantes expuesta en los casos de este dossier es diversa. Una de sus principales diferencias atraviesa tanto a los movimientos neoindios como neopaganos: mientras algunas corrientes se articulan en torno a la defensa de ideales etnonacionalistas como parte de procesos de resistencia a la dominación/colonización (por ejemplo el movimiento etnopagano Romuva o los mexicanistas que de acuerdo a Rostas afirman su derecho exclusivo al uso ritual de las pirámides vs. los lamas tibetanos) otros, como los participantes de la *Rainbow family* se articulan en torno a ideales cosmopolitas, universalistas y eclécticos para mezclar deliberadamente distintas tradiciones en búsqueda de experiencias de contacto con la naturaleza, y los visitantes neopaganos de los megalitos de Carnac descritos por Dansac han convertido los sitios arqueológicos en lugares encantados, practicados como “sitios para el contacto con la naturaleza, sitios de acceso a energías y parte de las trayectorias personales de crecimiento y transformación espiritual”.

Tanto el universo neopagano ubicado primordialmente en Europa, Estados Unidos y Canadá, como el universo de las reinenciones de pasado indígena buscado por indianistas y neoindianistas en el contexto latinoamericano, se encuentran interiormente diferenciados pues se conforman por movimientos heterogéneos, con distintas escalas y conexiones translocales y transnacionales, de manera que en su interior encontramos “orientaciones radicalmente diferentes hacia temas como la etnicidad, la nacionalidad y la relación con el espacio”, según describe Ratia. Las etnografías reportadas en este dossier muestran sin embargo que en los eventos o *gatherings* se constituyen lugares de encuentro de esta diversidad, en los que unos y los otros intercambian constantemente sus identidades sea como buscadores de experiencias o como guardianes de tradición en un juego de espejos de identidad intercambiable según el contexto. La interacción de los celebrantes neopaganos y neoindios con las tradiciones genera reinenciones identitarias que tienen lugar en los sitios arqueológicos. Aunque unos a otros pueden acusarse de xenofobia o de extractivismo cultural; ambas orientaciones parecen formar parte de un proceso que Ratia describe como “reacomodo de fronteras culturales” que moviliza los imaginarios de los lugares y del tiempo pasado que éstos evocan, en una dinámica contradictoria de reafirmación de identidades en resistencia y surgimiento de sensibilidades globalizadas y éticas planetarias. Por otro lado, la intraductibilidad de los términos de neopaganismo y neoindianismo en otras latitudes enfatiza las problemáticas identitarias e incluso políticas que existen en los contextos culturales en los cuales dichos conceptos se aplican. En Europa, diversos grupos neopaganos que promueven la reconstrucción de espiritualidades étnicas a través de un proceso de reconexión con sociedades extintas han sido asociados a movimientos de extrema derecha que defienden políticas antimigratorias (François, 2018). En el contexto actual, algunos adeptos radicales difunden y promueven nociones discriminatorias, bajo el pretexto de un regreso a las tradiciones “nativas” que no son caracterizadas como indígenas. En América Latina, el neoindianismo está ligado a discursos nacionalistas y étnicos que se alimentan de reformulaciones del pasado de los pueblos originarios que no es entendido como pagano, ya que el uso de dicho término está restringido al espacio europeo y su proceso de cristianización (Figura 3).



Figura 3: Ritual de carga de energía en sitio arqueológico. El Ixtépete, Jalisco, México.  
Fuente: Renée de la Torre, 21 de marzo de 2009.

## La producción de espacios “sagrados” materiales e inmateriales

Los artículos presentados en este dossier constatan el impacto que tiene un fenómeno global en la producción local de espacios sacralizados, materiales e inmateriales, en el cual convergen visiones romantizadas, místicas y exóticas sobre las culturas extintas, los sitios arqueológicos y los pueblos originarios. Estas ideologías están permeadas por una visión de la naturaleza como fuente de conocimiento y catalizador del trabajo en uno mismo, la cual se encuentra inscrita en matriz de sentido promovida por la espiritualidad global *New Age* (Ivakhiv, 2003: 110). Al mismo tiempo, esta visión que atraviesa diversas latitudes y recicla distintas ontologías también se nutre de elementos locales que la anclan —no sin tensiones— a contextos culturales e históricos particulares.

En los textos aquí publicados, la lectura transversal de los usos identitarios, rituales y espirituales acordados a los vestigios antiguos aporta las siguientes líneas de convergencia: la conceptualización de sociedades extintas y de pueblos indígenas como puentes de acceso a un conocimiento perdido, y al mismo tiempo ritualmente accesible, sobre la naturaleza, el cosmos y el ser humano; el revestimiento de los

sitios arqueológicos como espacios donde es posible acceder a otras realidades; la búsqueda de una experiencia trascendental que surge de la inversión física y/o emocional del participante en un lugar específico; y la producción ritual de una experiencia vivida como auténtica e incluso tradicional para aquellos que comparten el *ethos* de las espiritualidades alternativas contemporáneas.

De norte a sur, los autores ahondan en los imaginarios conferidos a las sociedades antiguas y contemporáneas. En su reflexión teórica sobre los componentes de la espiritualidad “Maya”, Castañeda reconstruye los orígenes de los discursos globalizados hegemónicos que desde hace tiempo ha investido de un halo de misticismo a esta etnia, a sus antepasados y a sus vestigios, convirtiéndolos en el fundamento, método y objetivo de un exitoso mercado espiritual. Tomando como estudios de caso las prácticas rituales masivas y espirituales llevadas a cabo en Teotihuacán y Chichén-Itzá, De la Torre y Gutiérrez Zúñiga señalan igualmente la existencia de una doctrina compartida por un sector del movimiento de la mexicanidad, la cual considera a los pueblos originarios como depositarios de un saber iniciático y secreto. Pero esta noción romántica no se limita a las culturas extintas, pues como lo analiza Fernández, el consumo ritual del Ayahuasca recrea formas de relación desigual basadas en el exotismo y la distancia que encuentran sus referentes de legitimidad en los imaginarios sobre la cuenca amazónica y en los pueblos indígenas que en ella residen. Estos “otros” son valorizados en Occidente como guardianes de un conocimiento milenario del uso del yagé y encarnan la figura idealizada de los indígenas como primitivos conocedores de la naturaleza.

En Europa, imaginarios similares son evocados en distintas prácticas inspiradas tanto del *New Age* como del neopaganismo. Así lo discute Petrova para el caso de distintos círculos paganos de Lituania, en donde la cosmovisión de los ancestros se considera enfocada en la naturaleza como fuente de vida y de sabiduría. Esta constituye un *corpus* de conocimiento “viviente” preservado en la tradición oral que ha pasado de generación en generación como una tradición espiritual ininterrumpida. En los rituales contemporáneos analizados por Dansac en el noroeste de Francia, esta misma idea es reproducida por quienes consideran a los constructores antiguos de megalitos como un pueblo que vivía en comunión con la naturaleza y tenía conocimiento sobre sus

poderes de sanación y revitalización. Prácticas folklóricas y tradiciones orales locales son entendidas como pruebas de la continua transmisión de ese modo de vida, el cual es susceptible de ser “reactivado” ritualmente.

Las etnografías presentadas demuestran que los imaginarios y representaciones del cual son objeto las culturas originarias son igualmente conferidos a sus vestigios materiales. Pirámides, megalitos y templos conforman los soportes materiales de cosmovisiones antiguas y contemporáneas. En su estudio sobre los *Rainbow Gatherings*, Ratia argumenta que distintos vestigios arqueológicos Etruscos son considerados como lugares sagrados que enfatizan conexiones entre el pasado y el presente, proveen contextos para experimentar una sanación holística y catalizan visiones e introspecciones. En las danzas de los concheros mexicanos, Rostas explora concepciones similares sobre las pirámides precolombinas como portales a otras dimensiones, lugares animados por fuerzas ocultas y receptores de energías que eran experimentadas por las sociedades antiguas. En efecto, los discursos sobre la sacralidad y la energía como cualidades intrínsecas de los sitios arqueológicos atraviesan todos los contextos geográficos y culturales abordados por los autores del dossier. Como lo pone en evidencia Gauthier, estos espacios se han convertido en teatros vivos y actores simbólicos de construcciones rituales, mestizajes espirituales y reapropiaciones del pasado (Figura 4).



Figura 4: Turistas espirituales durante el descenso de Kulkulkán. Chichén Itzá, México. Fuente: Renée de la Torre, 21 de marzo de 2012.

Las distintas ceremonias llevadas a cabo en los sitios arqueológicos producen en los implicados un sentimiento de conexión a otras realidades, pero también experiencias somáticas y emocionales que son interpretadas como espirituales o trascendentes (Dansac, 2020). La dimensión material y ancestral de estos espacios legitima y autentifica una miríada de propósitos que confluyen en la búsqueda de uno mismo y del bienestar físico, mental y espiritual. La importancia otorgada a estos sitios como objetos y espacios que materializan una experiencia metafísica es abordada por Lombardi en su estudio sobre los turistas espirituales franceses que vienen a México para librarse a estancias presididas por un chamán de origen Otomí. Los espacios nodales considerados sagrados (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga), como Teotihuacán o Malinalco, sirven para dar legitimidad a una forma de neochamanismo concebida y estructurada por actores occidentales como “tradicional”. También sirven para impregnar de autenticidad las nociones movilizadas en los rituales y validar las experiencias de los participantes.

A pesar de que la mayoría de los autores presentan datos que señalan que el contacto físico entre el practicante y el sitio arqueológico es catalizador y formador de una vivencia espiritual, el contexto pandémico actual ha sido testigo de la adaptabilidad de los actores para producir estos efectos sin necesidad de estar “ahí” físicamente. Hoy en día, diversos soportes digitales pueden reproducir imágenes y sonidos de sitios arqueológicos que, aunados a la comunicación virtual en tiempo real entre los participantes, son susceptibles de producir espacios sagrados desmaterializados. Rountree nos brinda un análisis sobre este fenómeno, hasta ahora escasamente explorado. Realizando una etnografía virtual sobre la transmisión en línea del solsticio de verano en Stonehenge y los rituales paganos realizados en *Zoom* por círculos malteses, la autora cuestiona la hegemonía de los espacios sagrados como lugares que deben tener un soporte material. Sus datos muestran que es posible participar y co-crear una experiencia espiritual a distancia, en la cual se conjugan materialidad e inmaterialidad.

En suma, los autores de los diez artículos que componen este dossier nos presentan distintas lecturas críticas sobre un fenómeno “glocal” en plena expansión y en constante transformación, que hace de

la producción de espacios sacralizados un componente característico de las nuevas espiritualidades.

## Referencias bibliográficas

ARGYRIADIS, Kali; DE LA TORRE, Renée. Introducción. In: ARGYRIADIS, Kali; DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina; AGUILAR ROS, Alejandra. *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. México: CEMCA/IRD/CIESAS/ITESO/EICOLJAL, pp. 11-44, 2008.

AUGÉ, Marc. *Hacia una sociología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa, 1998.

BLAIN, Jenny; WALLIS, Robert J. Sacred Sites, Contested Rites / Rights. Contemporary Pagan Engagements with the Past. In: *Journal of Material Culture*, v.9, n.3, pp. 237-261, 2004.

CARD, Jeb J. (org.). Archaeology and New Religious Movements. In: *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, v.22, n.4, pp. 5-12, 2019.

CHAMPION, Françoise. La nébuleuse mystique-ésotérique : orientations psycho-religieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains. In: CHAMPION, Françoise; HERVIEU-LEGER, Danièle (dir). *De l'émotion en religion: Renouveaux et traditions*. Paris: Centurion, pp. 17-70, 1990.

CSORDAS, Thomas. Introduction. In: CSORDAS Thomas (org.). *Transnational transcendence. Essays on religion ad globalization*. Berkley: University of California Press, pp. 1-30, 2009.

DANSAC, YAEL. Embodiment Engagements with the megaliths of Carnac: Somatic Experience, Somatic Imagery and Bodily Techniques in Contemporary Spiritual Practices. In: *Journal of Religion in Europe*, v.3/4, n.13, pp. 300-324, 2020.

DE LA TORRE, Renée. Religiosidades populares como anclajes locales de los imaginarios globales. In: *Metapolítica*, v.5, pp. 98-117, 2001.

\_\_\_\_\_. Los nuevos santuarios de una espiritualidad global: resignificaciones y apropiaciones contemporáneas de los sitios arqueológicos. In: DANSAC, Yael (org.). *Ark Magazine: Espiritualidad y Arqueología*, n.27, pp. 14-20, 2019. URL: < <https://issuu.com/arkeopatias/docs/ark27?fbclid=IwAR1fW6IiK5wd2Zxz7GoVCCX3777rnNi1CfD1yI2i9W0G5UbVkcCrXWMw1Xms> >.

DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina; JUÁREZ HUET, Nahayeilli (orgs.). *New Age in Latin America. Popular Variations and Ethnic Appropriations. Religion in the Americas Series, Volume 16*. Leiden/ Boston: Brill, 2016.

\_\_\_\_\_ (orgs.). *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*. México: CIESAS/El Colegio de Jalisco, 2013.

DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina. Genealogía de la Nueva Era en México. In: *Rever – Revista de Estudos da Religião*, v.16, n.2, pp. 55-91, 2016.

\_\_\_\_\_. *Mismos pasos y nuevos caminos. Transnacionalización de la danza conchero Azteca*. Zapopan: El Colegio de Jalisco-CIESAS, 2017.

FRANÇOIS, Stéphane. Réflexions sur le paganisme d'extrême droite. In: *Social Compass*, v.65, n.2, pp. 263-277, 2018.

GALINIER, Jacques; Antoinette, MOLINIÉ. *Les néo-Indiens. Une religion du IIIe millénaire*. París: Odile Jacob, 2006.

ÇAGLAR, Ayşe; GLICK SCHILLER, Nina. Introduction: Migrants and Cities. In: GLICK SCHILLER, Nina; ÇAGLAR, Ayşe (orgs.). *Locating Migration: Rescaling Cities and Migrants*. Londres: Cornell University Press, pp. 1-22, 2011.

GOBIN, Emma. L'émergence du New Age dans la Cuba postsoviétique. Changement social, médecines alternatives et circulations religieuses. In: *Autrepart*, v.74-75, n.2, pp. 137-156, 2015.

GRIMES, Ronald L. Reinventing ritual. In: *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, v.75, n.1, pp. 21-41, 1992.

HEELAS, Paul. *The New Age Movement: Religion, Culture and Society in the Age of Postmodernity*. Londres: Wiley-Blackwell, 1996.

IVAKHIV, Adrian. Nature and Self in New Age Pilgrimage. In: *Culture and Religion*, v.4, n.1, pp. 93-18, 2003.

LESKOVAR, Jutta; RAIMUND, Karl (org.). *Archaeological Sites as Space for Modern Spiritual Practice*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2018.

LUCAS, Phillip Charles. Constructing Identity in the Dreamstones: Megalithic Sites and Contemporary Nature Spirituality. In: *Nova Religio. The Journal of Alternative and Emergent Religions*, v.11, n.1, pp. 31-60, 2007.

MAFFESOLI, Michel. *El tiempo de las tribus*. Barcelona: Editorial Icaria, 1990.

MAGLIOCCO, Sabina. Introduction: Ritual creativity, emotions and the body. In: *Journal of Ritual Studies*, v.28, n.2, pp. 1-8, 2014.

MOLINIÉ, Antoinette. Ethnogènese du New Age andin : à la recherche de l'Inca global. In: *Journal de la Société des Américanistes*, v.98 n.1, pp. 171-199, 2012.

POSSAMAÏ, Adam. Cultural Consumption of History and Popular Culture in Alternative Spiritualities. In: *Journal of Consumer Culture*, n.2, pp. 197-218, 2002.

\_\_\_\_\_. Popular and lived religions. In: *Current Sociology*, v.63, n.6, pp. 781-799, 2015.

ROBERTSON, Roland. Localization: time-space and homogeneity-heterogeneity. In: FEATHERSOTNE, Mike; SCOUT, Lash; ROBERTSON, Ronald (orgs.). *Global Modernities*. Londres: Sage, 1997.

YORK, Michael. Le supermarché religieux: ancrages locaux du Nouvel Age au sein du réseau mondial. In: *Social Compass*, v.46, n.2, pp. 173-179, 1999.

\_\_\_\_\_. Pagan Theology. In: *Handbook of Contemporary Paganism*. Leiden/Boston: Brill, pp. 283-310, 2009.

## Notas

<sup>1</sup> Nos inclinamos por el uso de la palabra *New Age* en inglés y no Nueva Era, ya que creemos que en este caso no se trata simplemente de una cuestión de traducción. De la Torre y Gutiérrez Zúñiga (2016) han argumentado que el New Age y la Nueva Era no son exactamente lo mismo: desde antes de la revolución cultural que el hipismo y la contracultura gestó principalmente en los Estados Unidos, en Latinoamérica se pueden rastrear desarrollos espirituales que dando continuidad a corrientes iniciáticas provenientes de Europa se dan a la tarea de explorar las tradiciones indígenas como parte de la evolución hacia una nueva era de oro de conocimiento universal. Por su parte, el *New Age* hace referencia a una matriz de espiritualidad cosmopolita gestada con el movimiento contracultural norteamericano y posterior a él, que se extiende globalmente de la mano de la producción mediática. En esta introducción nos referimos a la segunda acepción.