

Contingencia y reensamblado social entre los jóvenes seguidores de "El Camino Rojo" en México

Contingency and social reassembling. Young members of "El Camino Rojo" in Mexico

José Luis Arriaga Ornelas

docarriaga45@hotmail.com

Rodrigo Marcial Jiménez

roca_1960@yahoo.com.mx

Universidad Autónoma del Estado de México. México

Recibido: 03|08|17
Aceptado: 30|11|17

RESUMEN

El artículo aborda un fenómeno que de manera creciente está captando la atención de algunos antropólogos: la constitución y expansión de redes y colectivos en los que actores y actantes interactúan a partir de un discurso espiritual que incorpora elementos nativos, ecológicos y místicos. Se aborda el caso de jóvenes autodenominados "seguidores del Camino Rojo" en el Estado de México. Son individuos que se autoinscriben a una serie de rituales reivindicados por el "Fuego Sagrado de Izachilatlán" (FSI), como La Danza del Sol, La Búsqueda de Visión, El Temascal y la Ceremonia de Media Luna, en los que está presente el consumo del peyote o la ayahuasca con fines medicinales y religiosos. Procediendo etnográficamente se contextualizan y describen las relaciones locales y globales de este grupo; y, dado el carácter contingente del fenómeno, se aborda utilizando heurísticamente las nociones de "controversia" y "actor-red" para entender los procesos de (re)asociación o reensamblado social en torno de un discurso y prácticas espirituales que se expanden por Latinoamérica y Europa en el marco de lo que algunos han llamado "neomexicanidad" o "neochamanismo", adscritos a la sensibilidad New Age.

Palabras clave: Neochamanismo; Espiritualidad; Jóvenes; Camino rojo; Conexiones y red.

ABSTRACT

The article addresses a phenomenon that is interesting to anthropologists: the constitution and expansion of networks and groups that interact from a spiritual discourse with native, ecological and mystical elements. It addresses the case of young "followers of the Red Road" in the State of Mexico. These individuals are self-enrolled in the rituals mandated by the "Sacred Fire of Izachilatlan" (FSI), such as The Dance of the Sun, The Seek of Vision, El Temascal and the Half Moon Ceremony, where it consumes peyote or ayahuasca for medicinal purposes and religious. They contextualize and describe the local and global relations of this group. Heuristically, he uses the notions of "controversy" and "actor-network" to understand the processes of (re) association or social reassembly around a discourse and spiritual practices that are expanding in Latin America and Europe within the framework of what some have called "neomexicanidad" or "neochamanismo", attached to the sensitivity New Age.

Key words: Neochamanism; Spirituality; Young people; Red road; Connections and network.

INTRODUCCIÓN

El científico social está obligado a dar explicaciones sobre la emergencia de agregados sociales no antes vistos y contingentes.¹ El reto mayor para hacerlo es aceptar el desafío de comprender y dar cuenta de las mutaciones, la evolución y la creciente complejidad como posibilidades. Ha sido muy difícil eludir que los abordajes a fenómenos netamente humanos y sociales también deben considerar la contingencia. Cuando se renuncia a ver únicamente la estabilidad estructural, la incertidumbre puede servir heurísticamente en la investigación para documentar procesos en curso.

El proceso que ocupa al presente artículo ha sido documentado por varios autores y consiste, por un lado, en las recomposiciones que en el campo de lo religioso está experimentando México (De la Torre y Gutiérrez, 2007); por otro lado, en las crecientes manifestaciones de un neopaganismo y panindianismo que ofrece espiritualidades alternativas (De la Torre, 2015), las cuales no pueden separarse de la corriente "New Age" (Lagunas y Bozano, 2014), que ha tomado ciertas expresiones parareligiosas y de un milenarismo nacionalista (De la Peña, 2012) y, específicamente, la presencia expansiva de redes articuladas por el flujo de modalidades terapéutico/espirituales que se llevan adelante en forma de neochamanismos en varias partes de América Latina y Europa (Scuro, 2016; Santana, 2010)

La articulación de todos estos elementos nos ofrece la posibilidad de mirar el proceso de emergencia y expansión de grupos o colectivos que operan en forma reticular y tienen como características elementales la (neo)espiritualidad, la reinterpretación y apropiación de rituales nativos y paganos (De la Torre y Gutiérrez, 2016), la incorporación en ellos de "plantas de poder" (Scuro, 2016), como el peyote o la ayahuasca, la participación protagónica de "hombres medicina" (De la Torre y Gutiérrez, 2016), que efectúan intercambios culturales con jóvenes buscadores espirituales alternativos (De la Torre, 2014), que deciden involucrarse en lo que Santana llama el "florescimiento mundial do movimiento genericamente denominado "neo-xamanismo" (Santana, 2010: 48); y que ahora han adicionado el uso de las redes sociales virtuales como ingrediente básico para su sostenimiento y expansión.

La pregunta inicial y básica de este trabajo es si esta clase de formación societal tiene algún tipo de continuidad con las otras asociaciones a las que puede vincularse a sus seguidores y adherentes, o si se trata de nuevas conexiones que sería necesario observar, describir y explicar cómo es que se volvieron posibles en tanto muestra de un reensamblado de lo social. Como puede apreciarse, el acento no se pone en los sistemas de creencias, en las tradiciones, en escuelas de pensamiento o en los tipos de espiritualidad, sino en las conexiones societales de los actores. Por esta razón se decidió adoptar algunos elementos de la Teoría del Actor Red (TAR) de Bruno Latour, específicamente por lo que hace a poner el acento en las conexiones que animan a las formaciones sociales, lo cual -dice el propio Latour (2008)- se puede hacer de mejor manera cuando se da la formación de grupos, porque cuando se estabilizan, sus conexiones se tornan "invisibles y mudas." ¿Qué es lo que se recupera de esta postura teórica? En primer lugar la noción de incertidumbre, expresada en una definición específica de lo social, "no como un dominio especial, un reino específico o un tipo de cosa particular, sino como un movimiento muy peculiar de reasociación y de reensamblado" (Latour, 2008: 21), lo cual devuelve a su carácter de contingente el hecho social.

Esta óptica, desde luego, significa un giro considerable respecto de "la tradición" en materia de estudios sociales, porque su punto de partida no es un estado de cosas estable del que pueden desprenderse explicaciones para los comportamientos de los individuos (a saber, "lo social"), sino que toma como único referente inicial la capacidad de rastrear conexiones, que son las que eventualmente y en última instancia dan vida a lo social, de lo cual después se pueden lanzar preguntas acerca de las posibilidades argumentativas, vivenciales, existenciales y emotivas (Pérez-Taylor, 2002). Puestas las cosas en esta tesitura, cualquier fenómeno no debe ser denominado "social" de manera a priori, más bien tiene que ser explicado desde las conexiones (la mayoría de las veces protagonizadas por elementos no sociales), mismas que eventualmente

¹ El sentido en que se entiende el concepto de *contingencia* es el propio de la teoría Luhmanniana: exclusión de necesidad e imposibilidad. Lo cual quiere decir que aquello que es posible de una manera bien puede serlo de otra, así que no puede calificarse de inevitablemente necesario.

producirían algo social, que se hace visible por los rastros que deja. La labor del científico social es “dar cuenta (de ello) construyendo observables como entidades no definitivas que se encuentran en constante devenir” (Pérez-Taylor, 2002: 16)

Un segundo elemento retomado es el principio de que “estar relacionado con un grupo u otro es un proceso continuo, hecho de vínculos inciertos, frágiles, controversiales y, sin embargo, permanente” (Latour, 2008: 48). Seguirlo implica no elegir un grupo para comenzar la investigación, aceptándolo como real, sólido, probado o establecido, sino más bien poner atención a la ruta propia de los actores, “siguiendo los rastros que deja su actividad de formar grupos”, como sugiere el propio Latour. Así que en el trabajo de investigación que dio como resultado este artículo se buscó cartografiar una *controversia*,² la consistente en un tipo de espiritualidad cuya característica principal es su no estabilidad, y cuyos practicantes están de-acuerdo-en-su-desacuerdo con las prácticas religiosas instituidas y predominantes en México.

Y el tercer elemento recuperado de la perspectiva teórica de Latour es la aceptación de que hay un papel que es jugado por los no-humanos en el ámbito de lo social, a los que se les asigna un tipo de agencia, no naturalista ni exclusivamente de representación simbólica, sino de actores (reunidos bajo la denominación de “actantes”) que convergen en las acciones y generan redes de asociaciones. En el caso de los seguidores del Camino Rojo hay una interacción muy particular de los individuos con elementos naturales, como el peyote, la ayahuasca, pero también el sol y la luna; además de otros de tipo material, como una pipa o un tambor, o hasta las piedras de río utilizadas en alguno de sus rituales. Y es posible considerarlos de esta manera, porque es común escuchar en sus participantes expresiones como “el sol me habló” o “le pedí al abuelo fuego”.

La exploración y uso de estos elementos teóricos derivó en algunas acciones de carácter metodológico consistentes, en primer término, en la identificación de un indicio o rastro: se están reasociando diversos actores en materia de espiritualidad [de lo cual han dejado constancia los trabajos de Langdon (2008) De la Torre y Zúñiga (2007), De la Peña (20012), Scuro (2016) Santana (2010) y otros ya referidos]; en segundo término, se procedió a identificar y seguir a algunos actores, quienes encuentran en la controversia un espacio contingente para la formación de nuevas redes de relaciones, ubicando nodos de ellas en localidades del Estado de México (pero cuyos vínculos se extiende en el nivel nacional e internacional) y registrando etnográficamente su actuar a través de conexiones: un colectivo identificado con el membrete “Fundación Cultural Camino Rojo”; y, por último, se procedió a caracterizar el tipo de relaciones sociales que se presentan dentro de este reticulado. Los resultados se presentan a continuación.

PUNTO DE PARTIDA: LA CONTROVERSIAS ESPIRITUAL

Sugiere Latour (2008) que lo más conveniente para el investigador es “comenzar en medio de las cosas”, con lo cual está sugiriendo ubicarse en el sitio donde se pueda ver que los procesos están ocurriendo. Para este trabajo lo primero fue constatar que entre la población joven de México hay un sector cercano al 20% que declara no profesar de manera activa alguna religión (IMJUVE, 2011). Entonces, ante la incertidumbre de vínculos entre gran cantidad de actores y las instituciones religiosas mayoritarias en el país, se eleva la sospecha de una *controversia*, precisamente entre credos religiosos, sus actividades instituidas y un gran número de actores que no están realizando ningún tipo de conexión con ellos. Entonces ¿qué están haciendo esos actores a los que no se les puede vincular con prácticas religiosas? ¿Sólo basta con registrar que no profesan de

² En la TAR el concepto de *controversia* se acuñó para referir a actividades producto de la ciencia y de la investigación en tecnología en la que había un no-acuerdo entre los investigadores, pero dada su relevancia ha venido siendo utilizada con posterioridad para investigaciones distintas a la antropología o sociología de la ciencia; y se puede resumir como una situación en la que hay actores que discrepan, o que se ponen de acuerdo en su desacuerdo con respecto a algo y de ello puede derivar un acuerdo societal. Para abundar en el tema y conocer los textos de Michel Callon y Bruno Latour donde se gesta este concepto, puede verse Domenech, Miquel y Francisco Tirado (comps.) *Sociología simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad*. Barcelona: Gedisa. 2009.

manera activa alguna religión en específico, como lo ha documentado Rossana Reguillo (2012)? ¿O una pregunta más pertinente es por qué, respondiendo como lo ha hecho Maritza Urteaga (2011)? ¿Bastará con documentar el desencanto de lo que Bauman (2007) ha definido como “Tiempos Líquidos”? No. Este trabajo apostó por proceder a la documentación de las conexiones que sí están haciendo o re-haciendo algunos de esos actores para conformar nuevas agrupaciones con distintas conexiones.

A la par de los registros sobre el descenso de participación de los jóvenes en algún culto religioso institucionalizado, hay otros relativos a la emergencia en México y en el mundo de lo que en líneas anteriores se mencionó como el sistema de creencias New Age, las neoespiritualidades y neochamanismos y las redes de espiritualidad neoindia. Sobre los protagonistas de esta *controversia* (es decir, los que hacen conexiones con nuevos cultos vinculados con espiritualidades de diverso cuño) hay cada vez más estudios que se han hecho, por ejemplo, en Brasil (Santana, 2010), Uruguay (Scuro 2016; Apud, 2015), Perú (Luna, 1986), Colombia (Chaumeil, 2003) y, por supuesto, México (De la Torre y Gutiérrez 2016, De la Peña, 2012)

De manera destacada han ido generándose investigaciones que hablan de movimientos emergentes, basados en el uso de ayahuasca³ (Labate, 2013, 2014; Goulart, 2004; Langdon, 2014; Luna, 2009; Santana, 2010) y peyote⁴ (Jones, 2005; Basset, 2012; De la Torre, 2014). Se ha escrito, por ejemplo, sobre el fortalecimiento y expansión del Santo Daime, el Vegetalismo, El Camino Rojo y la Neomexicanidad. La mayoría de dichos estudios relacionan el “resurgimiento” de prácticas y usos vinculados con estas plantas, con una tendencia mundial a la búsqueda de espiritualidad, en un marco de nuevas religiosidades y de abandono masivo del catolicismo y de las religiones protestantes tradicionales. Un común denominador en las dinámicas descritas en estos estudios es que cultos y prácticas locales pasan rápidamente a conformar movimientos internacionales, con adeptos y seguidores América y Europa, lo mismo en zonas urbanas que en comunidades indígenas. En esos trabajos se destaca siempre la presencia de elementos chamánicos, rituales iniciáticos, medicinas espirituales, plantas sagradas, danzas, entre otros conceptos.

Los sujetos que para este trabajo fueron seguidos en su comportamiento derivado de la *controversia* con credos religiosos tradicionales e instituidos se adscriben a una corriente extendida en América Latina y especialmente en México que se autonombra el “Fuego Sagrado de Itzachilatlán” (FSI), que tiene presencia en Colombia, Ecuador, Chile, Venezuela, Brasil, Costa Rica y Uruguay. Según lo han documentado De la Torre y Gutiérrez (2016), esta corriente es una de las dos vertientes que tiene el Camino Rojo y que apuesta a un “panindianismo”, que no reconoce fronteras y promueve la propagación universal de los rituales que ellos practican.⁵ El Camino Rojo es un movimiento espiritual que, en una primera instancia, recupera prácticas de la tradición Sioux-Lakota para colocarlas en otros circuitos vinculados a la New Age, como ambientalistas, hippies, terapeutas alternativos, comunidades indígenas, neo-indios y gente que experimenta con enteógenos (De la Torre, 2015)

Entonces, el FSI tiene sus orígenes en México y su líder principal es Aurelio Díaz Tekpankalli,⁶ quien ha realizado un trabajo permanente de relación con actores de distintas

³La ayahuasca es una de las plantas inducidas de estados alterados de conciencia y ha sido utilizada por chamanes y curanderos de la selva Amazónica desde tiempos prehispánicos.

⁴Es una cactácea muy conocida por sus alcaloides psicoactivos, entre ellos la [mescalina](#), principal sustancia responsable de sus efectos psicodélicos. En México el culto del peyote que más se ha estudiado es el vinculado con los Wirarikas, mejor conocidos como Huicholes. Véase Furst, Peter. *Alucinógenos y cultura*, México, F.C.E. 1980; Evans-Shultes, Richard. *Plantas sagradas de los dioses*, México, F.C.E. 1982; y Halifax, Joan. *Las voces del chamán: Una colección de narraciones visionarias*, México, Diana. 1995.

⁵La otra corriente del Camino Rojo, por el contrario, es partidaria de una supremacía de la mexicanidad anahuacana, es un movimiento fundado y liderado por personajes como Francisco Jiménez Tlakael, a quienes algunos califican de un radical de la mexicanidad. Para una historia de esta vertiente del Camino Rojo puede consultarse a Scuro (2015)

⁶La historia de Aurelio Díaz Tekpankalli remite a su contacto con varios líderes nativos de Norteamérica, por quienes fue iniciado en los rituales más importantes de la llamada “Iglesia Nativa Norteamericana”, que en Estados Unidos cuenta con un reconocimiento federal para el uso del peyote con fines rituales y religiosos. Igualmente debe recordarse que fundó un pequeño grupo llamado “Kalpulli Tolteca 13”, que fue el inicio y el origen de lo que hoy es denominado como el “Fuego Sagrado de Itzachilatlán”. Cuenta Alfonso Pérez Tenoch: “que Aurelio Díaz Tekpankalli tuvo una visión, en donde él vio la encomienda, que se le daba de fundar un movimiento espiritual con base en los fundamentos y diseños de la tradición nativa de América y que derivaría en la fundación del FSI. (Entrevista a Alfonso Pérez Tenoch, 2014)

latitudes, consolidando conexiones en varios países de América Latina y Europa (Díaz Tekpankalli, 1996: 23). Aquí vale la pena subrayar el tipo de estrategia bajo la cual se ha expandido la red del FSI y del Camino Rojo, porque su líder puede considerarse como un agente-nodo. No vamos a detenernos en recuperar su historia personal y el modo en que llegó a lo que hoy es el Camino Rojo, lo cual ya ha sido documentado por gente como Reneé de la Torre, Juan Scuro y Alejandro De la Peña, entre otros. Baste con referir que su accionar consiste en vincular o conectar prácticas y elementos propios de pueblos nativos de Norteamérica con otros provenientes del repertorio de la mexicanidad.⁷ Esta estrategia reticular no solo es generativa de las prácticas que hoy reproduce el FSI, sino de las nuevas conexiones que permanente están teniendo sus actores con otros, expandiendo de ese modo el movimiento.

Producto del andamiaje que se ha producido a partir de tales conexiones, se identifica una sede principal del FSI en Nayarit, México; pero Díaz Tekpankalli se mueve por diferentes países del continente americano con base en una agenda de trabajo que incluye conferencias, ceremonias, ritos de paso⁸ y otras actividades de difusión del movimiento espiritual. Uno de los principales componentes del referido movimiento, es el uso de “medicinas sagradas”⁹ en rituales y ceremonias, vinculadas a su vez a varias cuestiones, como la identidad, la sanación, la medicina tradicional, la ecología, entre otros aspectos.

Llegados a este punto, donde queda claro que el FSI es un movimiento de cuño nativo-mexicano,¹⁰ se vuelve pertinente documentar las conexiones que le sostienen por el accionar de individuos -muchos de ellos jóvenes- que integran colectivos y que a un mismo tiempo se sienten pertenecer a una comunidad próxima (habitada y practicada con las periódicas reuniones y celebraciones de rituales) y a una translocal (que es imaginada, pero también sostenida por las nuevas posibilidades de interacción a través de las redes sociales virtuales). Este era el objetivo original del presente trabajo porque al alcanzarlo se convertiría en muestra de cómo la *controversia* da lugar a la reasociación y al reemsablado social.

A partir de estos elementos es que el trabajo aquí presentado ubicó actores vinculados con el FSI en localidades del Estado de México, a través de una red identificada como Fundación Cultural “Camino Rojo” A.C., que es un nodo con conexiones diversas hacia el FSI y cuyo líder más sobresaliente es Alfonso Pérez Tenoch, quien trabaja en el Estado de México durante seis meses al año y luego se desplaza a algunos países de Europa, fungiendo también como agente-nodo. De tal forma, existen elementos para sostener la idea de que el FSI y el “Camino Rojo” han venido formándose desde hace varios años en el Estado de México con las características de ser un colectivo heterogéneo, principalmente de jóvenes, que han construido un entramado de relaciones, que se expresan en redes de conexiones, que ahora se potencializan a través del uso de Internet.

Procediendo etnográficamente se siguió a varios de estos jóvenes para ver la interacción y el incremento de las conexiones con sus pares; la generación de identidades locales y globales a partir de un discurso espiritual que incorpora diseños sagrados basados en el uso del peyote, la ayahuasca, el tabaco y otros elementos incluidos en distintos rituales.

⁷ Con este término se suele aludir a un conjunto de ideas y prácticas individuales y colectivas con algunos rasgos de identidad compartidos y con una abierta referencia a la cultura prehispánica de México. La definición de mexicanidad, según Francisco de la Peña es: “movimiento revivista, nativista y neo-tradicionalista, caracterizado por una afirmación de lo autóctono, por la reinención de las tradiciones prehispánicas y por la reinterpretación del pasado, con claros componentes milenaristas y proféticos, que aspira a la restauración de la civilización precolombina y a la reindianización de la cultura nacional”. (De la Peña, 2001)

⁸ Para la comprensión de este concepto véase el texto de Eliade, Mircea. *Muerte e iniciaciones místicas*, Argentina: Terramar. 2009.

⁹ Con el término genérico de “medicinas” son denominadas plantas sagradas como el peyote y la ayahuasca, pero entre los seguidores del “Camino Rojo” y otros movimientos de la mexicanidad también entran en concepto diseños sagrados como el temascal.

¹⁰ Sobre la genealogía del FSI y su emergencia en territorio mexicano véase Jiménez Tlakaél(1992) *Nahui Mítl. Las cuatro flechas*, México, UAM-Xochimilco. Este texto recupera parte de la historia de los vínculos de la mexicanidad con las tradiciones de los nativos de Norteamérica. El Fuego Sagrado de Izachilatlán (FSI) tiene su origen en dichas relaciones.

EMERGENCIA DEL ACUERDO DESDE LA CONTROVERSIA EN EL “CAMINO ROJO”

Los actores identificados como seguidores del “Camino Rojo” no comparten raíces étnicas, adscripción territorial o herencia cultural unívoca; lo que tienen en común es la discrepancia o *controversia* y, a partir de la misma, “se ponen de acuerdo”, emergiendo un vínculo societal al que ellos mismos califican de “familia espiritual”. Ese acuerdo, que propicia una reasociación contingente, se encamina a la construcción de una identidad, sobre todo porque se trata mayoritariamente de jóvenes que se involucran en procesos de adquisición de un nuevo bagaje cultural, fincado en los rituales que estos colectivos reivindican: la Danza del Sol,¹¹ el Temascal,¹² la Ceremonia de Media Luna,¹³ la Búsqueda de Visión¹⁴ y la Danza de la estrella.¹⁵

Originalmente la discrepancia de estos individuos se da con las prácticas religiosas “tradicionales” o “instituidas y estables” en el país,¹⁶ cuya espiritualidad de algún modo no satisface sus expectativas, por ello buscan otro tipo de experiencias. Las que dicen haber vivido en los rituales del “Camino Rojo” les hacen sentir cercanos a la dureza del “camino de lo sagrado” (Eliade, 1981). Es a partir de tal vivencia compartida que eventualmente emerge un “acuerdo” que deriva en su adscripción a una red de conexiones que apoya, refuerza y da coherencia a la existencia del colectivo, ya con carácter societal.

Para los seguidores del “Camino Rojo” que nutrieron el presente trabajo, el ritual más importante es la Danza del Sol, que es convocada cada año por parte de la Fundación Cultural “Camino Rojo” y se efectúa en el periodo de Semana Santa en el municipio de Zacualpan, Estado de México. Durante la realizada en abril de 2015 se entrevistó a varios danzantes.¹⁷ La mayoría de ellos consideró que el “Camino Rojo” es una experiencia vital que les ha traído sentido a su existir como seres humanos. José Salvador, danzante del sol, comenta: “en el Camino Rojo encontré hermandad, amistad, aprendizaje, armonía, etcétera”. Además reveló que “en este camino” encontró amigos de diferentes países, como Austria, España, Chile, Costa Rica, Portugal y otros;¹⁸ y que además está conectado con ellos a través de *facebook*. Y remata su comentario asegurando con orgullo: “ya llevo nueve años de danzante del sol” (Entrevista personal, 2015)

El conjunto de testimonios recolectados permite deslizar la idea de que las relaciones entre los informantes son la expresión de una reasociación constante; y las mismas dotan a los seguidores del “Camino Rojo” de una identidad incluso global, ligada a los rituales difundidos y practicados por el FSI y el “Camino Rojo”.

Otro danzante, de nombre Cuauhtémoc, considera que su trayectoria dentro de la danza del sol, “es un sistema, y un modo de vivir” (Entrevista personal, 2015). Lo cual revela el grado de (re)adquisición de patrones culturales a partir de determinadas relaciones sociales. En el caso estudiado, la identidad individual y colectiva es reafirmada por los lazos filiales que han fincado los danzantes del sol a través de años de relaciones reales y virtuales; y también por su participación en un quehacer espiritual que construye una memoria grupal que se asume como global y es concebida como una “familia” por los propios participantes.

¹¹ Consiste en danzar durante cuatro días consecutivos en ayuno de agua y alimentos. La danza consta de “cuatro” puertas, que significan cuatro descansos, desde que sale al sol hasta que se oculta. Todo esto realizado durante un día de actividades.

¹² Es uno de los rituales y diseños sagrados más importantes practicados por los líderes y seguidores del FSI y el “Camino Rojo”, cumpliendo una función primordial: se busca la purificación de las personas mediante el “baño de vapor”.

¹³ En esta ceremonia también llamada de “cuatro tabacos”, el peyote es una de las “medicinas”, que se usa de forma ritual y se comparte con todos los presentes durante la velación.

¹⁴ Es un ritual consistente en que la persona que lo realiza se aísla durante cuatro días con sus noches en el bosque, sometiéndose a un ayuno de agua y alimentos.

¹⁵ Todos estos rituales son considerados “medicinas”, es decir son rituales que sanan las relaciones individuales y colectivas de las personas, que participan.

¹⁶ De acuerdo con los registros del gobierno mexicano, en 1895 la población mexicana que tenía una religión distinta a la católica representaba menos de uno por ciento y podía identificarse con 11 categorías. Pero en la actualidad, quienes profesan una religión distinta a la mayoritaria o no tienen una creencia, supera 15% de la población y para su clasificación son necesarias más de 250 categorías religiosas, de acuerdo con el Censo General de Población de 2010.

¹⁷ En este trabajo exploratorio entrevistamos a veinte danzantes del sol y, por cuestiones de espacio, sólo se comparten algunas de las palabras expresadas por dichos danzantes.

¹⁸ La danza del sol de Zacualpan cuenta con participantes de diferentes países de al menos dos continentes: América y Europa.

La memoria individual y colectiva que comparten los seguidores del “Camino Rojo” se fortalece -según revelaron los testimonios- tras compartir los rigores de la Danza del Sol y el Temascal, o los ayunos de agua y comida que exige la Búsqueda de Visión. Todos los rituales del “Camino Rojo”, son iniciaciones individuales (Eliade, 2009) que encierran un vínculo muy fuerte con los pares a través del experiencia del dolor físico; todo lo anterior es la base para un vínculo de carácter societal e identitario. Dice Dolores, danzante del sol con varios años de participar: *yo he encontrado* [en el Camino Rojo] *“trabajo, amor, felicidad, pureza...”* (Entrevista personal, 2015)

Si el “Camino Rojo” y el FSI se pueden considerar como formaciones de carácter social será sólo porque vienen dando cuerpo a una re-agrupación de diferentes personas, que al compartir las “medicinas”, al participar en los diferentes diseños sagrados, en diferentes países y en diferentes lenguas, se conforman como un movimiento identitario espiritual-global, que se nutre de las tradiciones sagradas de los nativos de América (Arias, 2012)

Por lo que hace al proceso de formación de identidad entre los seguidores del “Camino Rojo” entrevistados, su discurso y prácticas incorporan tradiciones indígenas y un sentido nacionalista que reivindica a personajes de la historia prehispánica, como Cuauhtémoc, último tlatoani mexicana. Esto lo han volcado hacia la realización de acciones como la carrera dedicada a conmemorar a dicho personaje¹⁹, o la ofrenda anual que realizan al volcán Xinantécatl (ubicado en la ciudad de Toluca, capital del Estado de México). Estos eventos, que son una particularidad de este colectivo adherido a la red más amplia del Camino Rojo y del FSI, se suma a la celebración periódica de la Danza del Sol, la Búsqueda de Visión y las ceremonias de Temascal y de los Cuatro Tabacos que constantemente realizan y a las que se van incorporando nuevos integrantes que eventualmente ampliarán la red.

LOS NODOS INTERNACIONALES DE LA RED DE CONEXIONES

Lo que este trabajo etnográfico con los jóvenes “seguidores del Camino Rojo” en el Estado de México nos permitió ver son los procesos de reasociación permanentemente. Al rastrear sus conexiones y conversar con ellos de manera directa se pudo identificar dos tipos de redes sociales sosteniendo la espiritualidad promovida por el FSI y la propia Fundación Cultural Camino Rojo: en un primer nivel, se trata de redes conformadas por vínculos personales, que en varios de los casos están precedidos por relaciones de amistad o familia; pero en un segundo nivel se identificaron redes sociales fundadas en los vínculo digitales y virtuales vía Internet y que desdibuja las fronteras, convirtiendo al nuevo ensamblado social emergente en algo más amplio y heterogéneo.

Las redes sociales personales se pueden entender “como la suma de las relaciones que un individuo percibe como significativas o define como diferenciadas de la masa anónima de la sociedad” (Sluzki, 1998: 42). Desde luego que las mismas son sumamente maleables y en todo momento se están (re)haciendo. Así, la red social individual de los miembros del colectivo “Camino Rojo” se puede atisbar cuando varios de ellos revelaron que habían acercado a sus amigos y conocidos (acción mediante la cual rehacen sus relaciones con ellos), con la intención de que sepan y entiendan cuáles son los propósitos y el espíritu que subyacen en los diseños sagrados. La mayoría de los seguidores actuales del “Camino Rojo” se involucraron en el colectivo gracias a que otros seguidores los acercaron a alguna de las ceremonias rituales.

Dentro del “Camino Rojo” a los participantes más asiduos a las actividades del colectivo se les reconoce como miembros de la “familia”,²⁰ es decir, como integrantes y participantes de las

¹⁹ Se trata de un evento atlético-espiritual (cuya primera celebración se hizo en el año 2007), que convoca a cubrir, corriendo en relevos, el trayecto que va de Tenosique, Tabasco, hasta Ixcateopan, Guerrero, pasando por varios estados de México. El punto de arriba tiene un carácter simbólico, pues los corredores afirman que en ese poblado se encuentran los restos mortales de Cuauhtémoc. La carrera también es considerada por ellos como un ritual y un “rezo” importante para la recuperación de la memoria histórica del pueblo mexicano y de los mismos corredores.

²⁰ La “familia” es una metáfora muy empleada en el discurso del colectivo e indica las relaciones sociales y las intenciones comunes o compartidas que rigen el trabajo del “Camino Rojo”.

actividades socio-espirituales del grupo. Cuando se empela ese término se refiere a una "familia espiritual", que equivaldría a una red de conocidos, amigos y líderes (a estos últimos se les denomina "tíos") que comparten prácticas como las ya referidas. Incluso, la referencia que los propios integrantes del colectivo hacen de éste encierra la idea de una "familia global", que sigue, cree y practica la serie de rituales que identifican a dicho movimiento espiritual sin importar el sitio donde se encuentren.

Dado que se trata, en varios de los casos, de ritos de paso (Van Gennep, 2008), se puede hablar de una transición que protagoniza cada uno de los seguidores del "Camino Rojo" para re-adscribirse a un colectivo y hacerse de una identidad. Los integrantes de esta red de conexiones interactúan entre sí pero también lo hacen con otros "actantes" (el "abuelo fuego", el "abuelo peyote", el sol, la luna, etc.), dentro de una lógica recuperada de los pueblos indígenas americanos -según lo ha explicado Viveros de Castro (1996)- donde tienen cabida ontologías distintas al occidental dualismo naturaleza/cultura. En las culturas nativas de América que él ha estudiado es posible que no-humanos (espíritus, animales, plantas, objetos y otros agentes o actantes) interactúen con las personas en un perspectivismo amerindio que entiende al mundo como compuesto por una multiplicidad de puntos de vista y, por ello, "potencialmente todas las cosas existente son centros de intencionalidad, voluntad y agencia" (Viveros de Castro, 1996)

En el caso del grupo de estudio los principales "actantes" identificables son: el peyote, la pipa sagrada, cantos, tambor, tipi,²¹ fuego, la luna, entre otros, que se condensan en el discurso ideológico del "Camino Rojo". Como se refirió antes, quienes integran el colectivo entablan conexión con estos elementos, los incorporan en sus prácticas y se vuelven en elementos que fortalecen las redes de asociaciones reforzando una identidad colectiva, porque vertebran sus prácticas rituales.

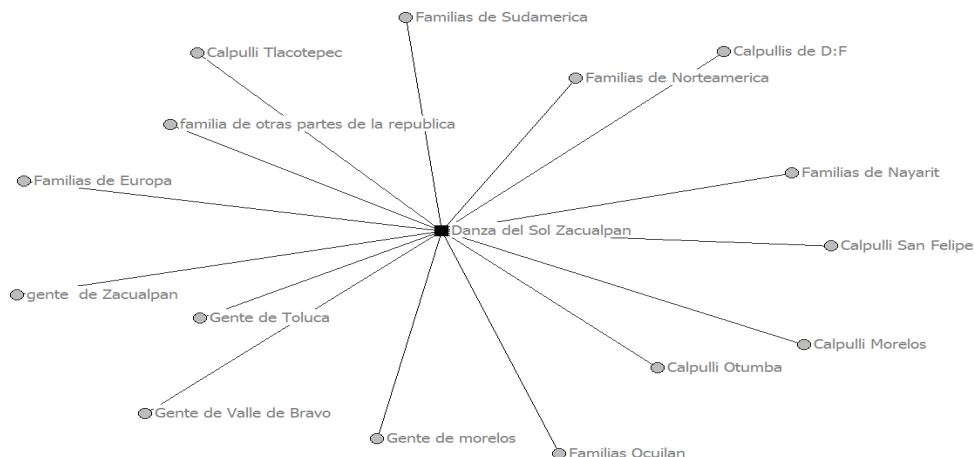
Se puede sostener que la "familia espiritual" que integran los seguidores del "Camino Rojo" es en realidad una red de conexiones -no definitiva- que apoya, refuerza y da coherencia a la existencia de un colectivo emergente desde la controversia. La no definitividad tiene que ver con la constante entrada y salida de jóvenes que experimenta algunas veces con cualquiera de los rituales y luego se alejan, regresan, mantienen vínculos con los compañeros del FSI, pero no mantienen una permanencia duradera. No obstante lo anterior, el trabajo espiritual del "Camino Rojo" y del FSI tiene sus fundamentos en un trabajo colectivo, incluso "tribal", al que nombran "familia". Los integrantes del mismo, al ser entrevistados, sostuvieron como prioritario para el "Camino Rojo" el trabajo grupal. En el discurso que ellos manejan el individuo es desplazado por el colectivo. Sin duda se trata de un reensamblado social de relaciones que construyen los propios integrantes del colectivo, cuyo soporte no es racial, político, geográfico, histórico o de ninguna otra índole "estable" y estructural.

En el caso de estudio la red de conexiones del FSI involucra a centenas de personas de diferentes países que se vinculan a partir de la creación de espacios y círculos de "medicina".²² Dentro de la red, hay rituales que fungen como nodo y es el caso de la Danza del Sol. El Diagrama 1 representa una forma de hacer visible esto.

²¹ El tipi, es conocido como un "espacio sagrado", en donde se realizan varios rituales sagrados.

²² Los círculos de medicina son grupos de personas, que se aglutinan para organizar temascals, "ceremonias de media luna" y "búsquedas de visión". No sólo se encuentran en México, también los hay en otros países, pero todos se vinculan al FSI y al Camino Rojo.

Diagrama1. Red de círculos de medicina



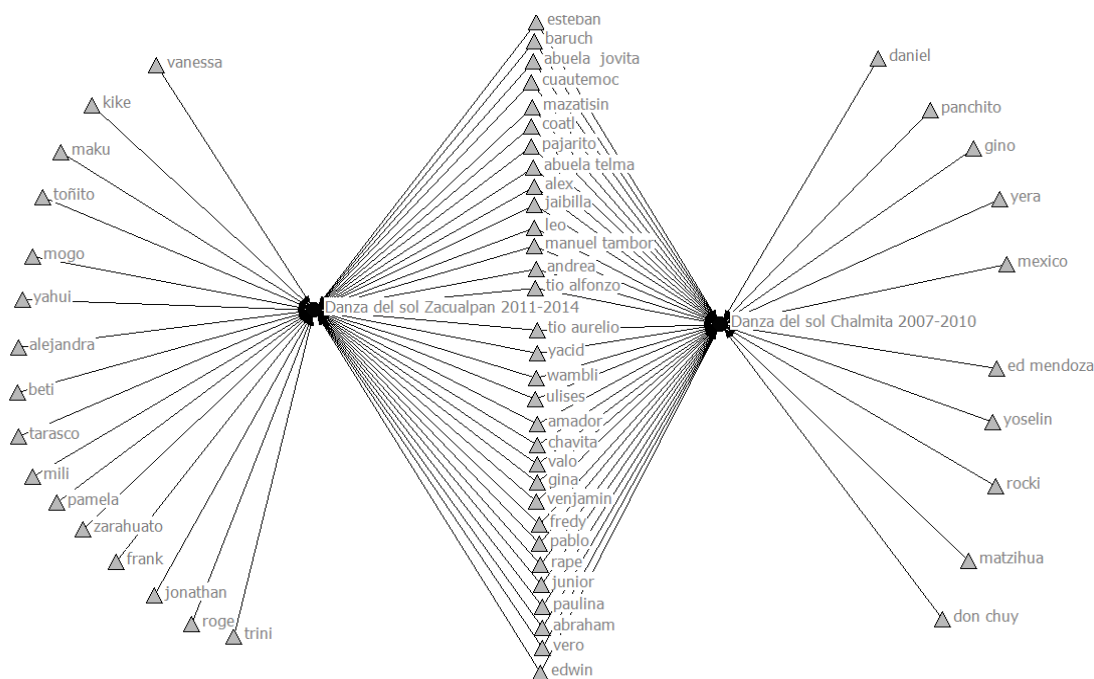
Fuente: grafo elaborado por Julio Zepeda, 2013

La centralidad nodal de la Danza del Sol que se celebra en Zacualpan, Estado de México, es muy importante, porque muestra un camino para el estudio de este fenómeno: el punto de partida no es necesariamente un grupo social (definido de ese modo apriorísticamente), sino una actividad que se revela como detonante de un ente dinámico, no definitivo que incluye a participantes de otros círculos de “medicina” de México, Latinoamérica y Europa, que eventualmente son observables interactuando en la Danza del Sol, donde las relaciones incluyen elementos no-humanos. En esta red, que por supuesto es más amplia, de lo que muestra el grafo, es el campo de acción y espacio de movimiento, tanto simbólico como geográfico, que vuelve observable al “Camino Rojo” (Zepeda, 2013)

Un acercamiento mayor a lo que representa el Diagrama 1 revela conexiones al interior del ritual-nodo; es decir, conexiones entre individuos a propósito de su encuentro en el ritual. Se decidió ver conexiones, como datos reticulares, y no pensar a priori en grupo social porque la contingencia de esta reasociación de actores fue evidente en todo el trabajo de investigación. De los actores que aparecen en el Diagrama 2 se identificaron participantes en común entre la Danza de Chalmita y la de Zacualpan; pero en el periodo 2007-2010 la primera se encontraba integrada por 41 personas, de las cuales sólo 31 actualmente se mantienen vigentes (centro de la red);²³ y para la Danza del Sol en Zacualpan se integraron 16 danzantes de nuevo ingreso para el ciclo 2011-2014, sumando 47 danzantes en total (Trabajo de campo, Zacualpan, 2012)

²³ Para la realización de este artículo ha sido importante el trabajo de investigación de Julio Zepeda, que generó una tesis de licenciatura denominada “La danza del sol en Zacualpan: La conformación de identidades en la nueva mexicanidad. El caso de seis danzantes”, cuya investigación se realizó hasta 2010. El trabajo de campo que se realizó posteriormente y que es sustento de este artículo concluyó en 2014, a esta última fecha se refiere el término “actualmente”.

Diagrama 2: Red de danzantes del sol



Fuente: grafo elaborado por Julio Zepeda, 2013.

El FSI y el “Camino Rojo” son los movimientos espirituales correspondientes con la mexicanidad que más han estrechado lazos y alianzas con otras tradiciones y grupos que manejan y usan las “medicinas” sagradas en América Latina. Se pudo documentar en este sentido que al valle de Toluca (México) han asistido varios “hombres-medicina” de Sudamérica, en una especie de intercambio de “medicinas”, y también han participado en las danzas del sol de Nayarit y de Zacualpan, Estado de México. Incluso líderes del Santo Daime han reconocido el liderazgo de Aurelio Díaz Tekpankalli como representante del Fuego Sagrado en Brasil. Por otro lado, hay una relación del FSI y el “Camino Rojo” con las danzas del sol en Ecuador y algunos de sus líderes han visitado México con el fin de establecer una relación más profunda tanto con Aurelio Díaz Tekpankalli (FSI) y Alfonso Pérez Tenoch (Fundación Cultural “Camino Rojo”). La relación con líderes y jefes nativos de Sudamérica ha generado una red más amplia en torno de la “medicina” (como actante) a la que se denomina “La Alianza del Águila y el Cóndor”. El discurso que sostiene esta red de conexiones indica que la “alianza”²⁴ entre dichas “medicinas”, es continental y, por lo tanto, global. En cuanto a la presencia de hombres-medicina en distintos momentos y espacios, es muy ilustrativa la metáfora del efecto colibrí y los polinizadores que emplea Renné de la Torre:

En este sentido propongo que los agentes newagers, como las abejas y los colibrís no sólo buscan alimentarse del polen de una flor, sino que al andar de flor en flor, se convierten en transmisores del polen que transportan de una especie a otra, generando así, mutaciones e hibridaciones entre distintas clases de plantas. Los newagers, de igual manera, no sólo experimentan rituales y toman prestado partes de la tradiciones religiosas para armar sus menús a la carta (como atinadamente lo sugieren Champion y Hervieu-Lèger 1990), sino que, con sus tránsitos además van tejiendo conexiones e intercambios culturales, que son

²⁴ La alianza del Águila y el Cóndor es una profecía de origen americano, que ha sido retomada por el FSI y el “Camino Rojo”. Esta profecía contempla la unión de las “medicinas” del norte con las “medicinas” del sur.

posteriormente asimilados y apropiados en nuevos contextos, por lo general contextos urbanos de las grandes ciudades (De la Torre, 2014: 43)

La presencia del “Camino Rojo” en varios países de Europa y América Latina dio comienzo en la década de los años noventa, cuando Aurelio Díaz Tekpankalli comenzó a realizar ceremonias de “medicina” en varios países como España, Ecuador y Brasil. Esto dio como resultado que decenas de extranjeros conformaran en esas latitudes “círculos de medicina” en estrecha relación con los diseños sagrados argumentados y practicados por el FSI y el “Camino Rojo”. Esta serie de conexiones derivó en que estos colectivos espirituales se propagaran construyendo una red que hoy en día abarca círculos de medicina en Chile, Ecuador, Brasil, Uruguay, Colombia, Perú, Venezuela y Argentina. Y en Europa, el “Camino Rojo” cuenta con “círculos de medicina” en España, Alemania, Portugal, Francia, Bulgaria, Austria y ha llegado hasta Rusia y otros países que pertenecieron al bloque socialista. Incluso a través del trabajo de Alfonso Pérez Tenoch Líder del “Camino Rojo” se ha abierto la “conexión” con un “círculo de medicina” en Israel.

La mayoría de la red de “círculos de medicina” de dichos países relacionados con el “Camino Rojo”, se concentran en la realización de rituales de temascal y “búsqueda de visión”. Y sólo cuando algunos de los seguidores quieren hacer danza del sol, asisten a la celebrada en España o a las que tienen lugar en México, siendo la de Nayarit el nodo principal en torno al que giran muchos “círculos de medicina” y que se organiza en el mes de noviembre de cada año.

LA CONEXIÓN ANÁLOGA Y VIRTUAL DE LOS SEGUIDORES DEL “CAMINO ROJO”

La reunión física que los participantes de cada una de las danzas realizan en un momento determinado, es sólo un rostro visible de la red de conexiones; ésta se mantiene activa todo el tiempo, celebrando rituales periódicamente en sitios diversos, ya sea ceremonias de Temascal, de Búsqueda de Visión u otras. Pero hay que destacar una práctica más: la generación de información de esas actividades. El uso que estos miembros del colectivo hacen de las redes sociales, consiste en documentar sus experiencias y compartirlo (“subirla”) básicamente en una red social virtual: facebook.²⁵ Esto no sólo representa una potencial visibilidad masiva del colectivo, sino el fortalecimiento de esa especie de red de amistad y/o “compañerismo espiritual”.

Actualmente los líderes del FSI y el “Camino Rojo” cuentan con un perfil (cuenta) de *facebook*,²⁶ lo que conlleva producir y difundir información de lo que hacen. La idea de estar “conectados” permanentemente con los seguidores, básicamente se sostiene a partir de una práctica comunicacional: informar sobre próximos eventos, recordar fechas importantes y efemérides, convocar a una actividad colectiva o mandar mensajes personalizados. Todo lo anterior confirma la importancia de las conexiones para entender el fenómeno de emergencia de esta entidad societal a la que se ha identificado como una “familia espiritual”.

Aunque la Fundación Cultural “Camino Rojo” está legalmente constituida como una asociación civil (lo cual le daría vida institucionalmente como grupo), son las conexiones lo que la sostiene. El colectivo existe, más allá de las formalidades legales de dicha organización, por las prácticas comunes y la información que de ellas se genera y se comparte para robustecer un discurso espiritual e ideológico que amalgama las conexiones. El contacto cotidiano que establecen los seguidores del “Camino Rojo” a través de las redes sociales y que se refuerza periódicamente en

²⁵ Realizando una breve “etnografía virtual” en los perfiles de facebook de los seguidores del “Camino Rojo” se pudo documentar que la mayoría (salvo cuatro personas, que son las de mayor edad) tienen cuenta esa red social y están “conectados” entre sí, comunicándose constantemente, usando el *chat*, generando y/o compartiendo información, haciendo invitaciones personales, realizando felicitaciones de cumpleaños, haciendo recordatorios de eventos de temascal y de ceremonias de “medicina”, entre otras actividades.

²⁶ Estas cuentas de *facebook* no son administradas directamente por los líderes, sino que lo hacen personas de confianza de Aurelio Díaz Tekpankalli y Alfonso Pérez Tenoch, y son las encargadas de subir información, compartir, aceptar amistades, etcétera.

los rituales que les reúnen, también expresa una jerarquía real y simbólica,²⁷ que detentan los líderes o “tíos”.²⁸ Los líderes del FSI y el “Camino Rojo” son personas con una experiencia de años en la tradición de la mexicanidad, por ello se convierten en personajes de leyenda; por eso son respetados y apreciados por parte de los círculos de medicina y “calpullis”²⁹ que tienen relación con ellos, pero cuya estabilidad y continuidad es contingente. Tal liderazgo se puede observar en *facebook*, ya que muchas de las fotos que se suben sobre los eventos del “Camino Rojo” son de los “tíos” y/o de seguidores posando con ellos.

Un tipo de información que se genera y comparte en las redes virtuales que tejen los seguidores del “Camino Rojo” tiene que ver con el hecho de que varios de ellos se hacen merecedores de respeto por su participación persistente dentro de la agenda anual de actividades. Esto se refrenda con la entrega de bastones de madera (simbólicos) a los seguidores que han cumplido con un ciclo y compromiso de cuatro danzas del sol consecutivas. Esta información también es materia de comentario en las redes sociales virtuales y análogas.

Por supuesto que la interacción a través de *facebook* permite a los seguidores en México estar “conectados” con sus similares de otros países; esta conexión permanente consigue que el “Camino Rojo” haga llegar sus fundamentos espirituales a individuos más allá de las fronteras y cualquier otro tipo de adscripción societal que éstos posean. Por ejemplo, en la danza del sol de Zacualpan, Estado de México, de mayo de 2014, se contó con la participación de nueve visitantes seguidores del “Camino Rojo” procedentes de Austria, Canadá, Estados Unidos, Colombia y Perú. Además está el hecho de que los líderes del FSI y del “Camino Rojo” tienen una agenda de eventos en varios países del mundo a lo largo del año. El uso de *facebook* potencializa y permite una conexión virtual y simbólica, pero no sustituye las conexiones y reasociaciones que permanentemente están llevando a cabo los seguidores, pues también a partir de su encuentro en el colectivo han construido relaciones de compadrazgo, noviazgo, amistad y matrimonio.

Finalmente hay un aspecto muy importante a subrayar: la presencia de actantes en calidad de “miembros de la familia espiritual” (lo cual no puede entenderse al margen del perspectivismo amerindio ya referido a partir del trabajo de Viveros de Castro) que sienten conformar sus seguidores. Si el calificativo “tíos” se aplica a los líderes y a gente con muchos años de experiencia en el movimiento, el denominativo “abuelos” se aplica a agentes no humanos, como las plantas sagradas o “medicinas” que ambos movimientos integran a sus discursos: el peyote y la ayahuasca. En el caso de los seguidores del “Camino Rojo” algunos a veces utilizan la ayahuasca en ceremonias en las que se ingiere también peyote y a ambas metafóricamente se les llama la “abuela” y el “abuelo”, respectivamente. Entrar en contacto con “los abuelos” es parte de la lógica discursiva del movimiento que, en términos espirituales, apuesta por una conexión con ellos como vía para encontrar armonía, paz, salud, hermandad, etcétera.

CONCLUSIONES

En el campo social todo el tiempo se están haciendo las cosas; en el doble sentido de acciones y de erección de grupos. Hoy, cuando se sabe del decrecimiento en la participación de sectores poblacionales -jóvenes, sobre todo- en los credos religiosos “tradicionales”, el FSI y la Fundación Cultural “Camino Rojo” representan formas societales emergentes a las que se acercan algunos jóvenes en la búsqueda de opciones de vida diferentes y trascendentes; muchos de ellos están en busca de una verdadera espiritualidad, que les permita comprometerse con una causa en específico.

²⁷ La relación de respeto y vínculos afectivos y también a través de *facebook* entre los líderes del “Camino Rojo” y el FSI y seguidores, se puede apreciar en el Diagrama 2, que vincula con casi la mayoría de los seguidores de dicha colectivo a partir del inicio de la danza del sol de Chalmita (2007-2010); y su continuación en la danza del sol de Zacualpan (2011- 2014)

²⁸ A los “tíos” también se les llama con el término genérico de “hombres de camino”, en inglés *roadman*.

²⁹ A los círculos de “medicina” y de la tradición también se les denomina *calpullis*.

La contingencia es un detonante para la aparición de este tipo de colectivos: no eran necesarios ni inevitables, pero hoy existen; se construyen a partir de las conexiones de algunos actores con otros y de la incorporación de “actantes” fundamentales en un discurso espiritual que incorpora elementos nativos, ecológicos, místicos y de otra índole para propiciar el acuerdo entre quienes protagoniza una controversia con la religiosidad institucional.

Las ceremonias rituales de estos colectivos representan básicamente un rito de paso para los seguidores y les permiten reafirmar su pertenencia al grupo y confirmar la adopción de los patrones culturales propios de la organización, mismos que son un discurso nutrido por elementos de las tradiciones espirituales nativas de norte y del sur del continente americano en las que actantes como las plantas sagradas o el sol y la luna tienen un rol protagónico. Los fundamentos que dan identidad al FSI y al “Camino Rojo” y que los distinguen de otras expresiones ligadas a la “mexicanidad” son: el temascal, la “búsqueda de visión”, la pipa sagrada, el peyote/ayahuasca/, el fuego sagrado, la ceremonia de la media luna, y también la equidad (con roles muy bien definidos) entre el hombre y la mujer.

Como todos los fenómenos culturales, también los fenómenos socio-espirituales son cambiantes, varían de acuerdo a la evolución de la sociedad y responden a los problemas de un contexto. En el caso expuesto en este artículo, las relaciones sociales juegan un papel muy importante en el desarrollo de las ceremonias, como es el caso de las danzas del sol de Nayarit y Zacualpan que están “hermanadas” por la relación de compadrazgo de sus líderes.

La potencia con la que el FSI y el “Camino Rojo” crecen y se posicionan en distintas latitudes no es ajena a las posibilidades comunicativas vía Internet. Hacer cosas ya no es el único propósito; generar información de esas acciones y difundirla es igual o más importante. Las reuniones y ceremonias, pero también la información de ellas ayudan a construir historias comunes, que se expresan en la generación de una identidad individual y colectiva fincada también en experiencias espirituales. El uso de las redes sociales digitales también ha permitido la internacionalización de lo que los líderes llaman la “Confederación del Águila y el Cóndor”, que es la alianza simbólica de la tradición espiritual esgrimida por el “Camino Rojo” con la tradición espiritual de los Andes y la Amazonía.

REFERENCIAS

1. Apud, Ismael. "Ayahuasca from Peru to Uruguay: ritual design and redesign through a distributed cognition approach". *Anthropology of Consciousness*, 26 (1), 2015. pp. 1-27.
2. Arias, Aldo. "Significados y apropiaciones mexicas de la Danza del Sol. Estudio de caso de Axixik Temazkalpulli". *Cuicuilco*, 19 (55), 2012, pp. 195-217.
3. Bauman, Zigmund. *Tiempos líquidos*. Barcelona: Tusquets, 2007.
4. Basset, Vincent. "Del turismo al neochamanismo: ejemplo de la reserva natural sagrada de Wirikuta en México". *Cuicuilco*, 19(55), 2012. pp. 245-266
5. Chaumeil, Jean-Pierre. "Ciudades encantadas y mapas submarinos. Redes transnacionales y chamanismo de frontera en el Trapecio amazónico". *Lo transnacional. Instrumento y desafío para los pueblos indígenas*, Quito: Abya Yala, 2003.
6. Cruz, Yolanda. El camino rojo como agente de cambio de los patrones culturales de los jóvenes. Tesis de maestría en Antropología Social: Universidad Autónoma del Estado de México, 2016.
7. De la Peña, Francisco. "Milenario, nativismo y neotradicionalismo en el México actual". *Ciencias Sociales y Religión*, 3 (3), 2001, pp. 95-113.
8. De la Peña, Francisco. "Profecías de la mexicanidad: entre el milenarismo nacionalista y la new age". *Cuicuilco*, 55, 2012, pp. 127-143.
9. De la Torre, René. "Los newagers: el efecto colibrí. Artífices de menús especializados, tejedores de circuitos en la red, y polinizadores de culturas híbridas". *Religião e Sociedade*, 34(2), 2014, pp. 36-64.
10. De la Torre, René. "Red Path (Camino Rojo)". *Encyclopedia of Latin American Religions*, 2014. Recuperado de https://link.springer.com/referenceworkentry/10.1007/978-3-319-08956-0_8-1#page-1
11. De la Torre, René y Gutiérrez Cristina. *Atlas de la Diversidad Religiosa en México*, México: CIESAS, 2007.
12. De la Torre, René y Gutiérrez, Cristina. "La neomexicanidad y los circuitos new age ¿Un hibridismo sin fronteras o múltiples estrategias de síntesis espiritual?" *Archives des sciences sociales des religions*, 153, pp. 1, 145-158.
13. Díaz Tekpankalli, Antonio. *Una voz para los hijos de la tierra: Tradición oral del Camino Rojo, Iglesia Nativa Americana de Izachilatlán*. Bedford Park, Estados Unidos: Edición de autor, 1996.
14. Domenech, Miquel y Tirado, Francisco (comps.) *Sociología simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad*. Barcelona: Gedisa, 2009.
15. Eliade, Mircea. *Muerte e iniciaciones místicas*. Buenos Aires: Terramar, 2009.
16. Evans, Richard y Hofmann, Albert. *Plantas sagradas de los dioses*. México: F.C.E., 1982.
17. Furst, Peter. *Alucinógenos y cultura*. México: F.C.E., 1980.
18. Goulart, Sandra. "Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca". Campinas: Tesis de doctorado en Ciencias Sociales -UNICAMP, 2004.
19. Halifax, Joan. *Las voces del chamán: Una colección de narraciones visionarias*. México: Diana, 1995.
20. IMJUVE. *Encuesta nacional de juventud 2010. Resultados generales*. En línea <http://www.imjuventud.gob.mx/imgs/uploads/Encuesta_Nacional_de_Juventud_2010_-_Resultados_Generales_18nov11.pdf>
21. Jiménez, Francisco (Tlakael) [et.al.] *Nahui Mitl. Las cuatro flechas*. México: UAM-Xochimilco, 1992.

22. Jones, Peter. "The American Indian Church and its sacramental use of peyote: a review for professionals in the mentalhealth arena". *Mental health, religion and culture*, 8(4), 2005, pp. 277-290.
23. Labate, Beatriz y MacRae, Edward. *Ayahuasca, ritual and religión in Brasil*. Londres: Routledge, 2010.
24. Labate, Beatriz. *The internationalization of Ayahuasca*, Zurich: Verlag, 2011.
25. Lagunas, David y Bozano, Jose I. "Neochamanismo y tecnoespiritualidad: el caso del movimiento trance en Andalucía". *Revista Teknokultura*, 11 (1), 2014, pp. 167.190.
26. Langdon, Jean, y Santana de Rose, Isabel. "Medicine alliance: contemporary shamanic networks in Brazil". *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond*, New York: Oxford University Press, 2014.
27. Langdon, Jean. "New Perspectives of Shamanism in Brazil: Shamanisms and Neo-Shamanisms as Dialogical Categories." Ponencia presentada en el Seminario Permanente de Etnografía Mexicana. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, 2008.
28. Latour, Bruno. *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial, 2008.
29. Luhmann, Niklas. *Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general*, Traducción de Javier Torres Nafarrate, Barcelona: Antrophos, 1998.
30. Luna, Luis Eduardo. "Xamanismo amzónico, ayahuasca, antrpomorismo e mundo natural". *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras, 2009.
31. Luna, Luis Eduardo. "Vegetalismo. Shamanism among the mestizo population of the peruvian amazon". Stockholm: Tesis de doctorado en Estudios Comparados Sobre Religión: University of Stockholm, 1986.
32. Mardones, José María. *Para comprender las nuevas formas de religión*. Madrid: Verbo Divino, 1994.
33. Navarro, Silvia. *Redes sociales y construcción comunitaria*, Madrid: CCS., 2004.
34. Pérez-Taylor, Rafael. *Antropología de la complejidad*. México: Gedisa. 2002.
35. Reguillo, Rossana. *Culturas juveniles. Formas políticas del desencanto* Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.
36. Santana, Isabel. "Tata endy reko - Fogo Sagrado: Encontros entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho". Tese de Doutorado em Antropologia Social: Universidade Federal de Santa Catarina, 2010.
37. Sluzki, Carlos. *La red social: la frontera de la práctica sistémica*. México: Gedisa. 1998.
38. Urteaga Maritza. *La construcción juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos contemporáneos*. México: UAM/Juan Pablos Editor. 2011
39. Van Gennep, Arnold. *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza. 2008.
40. Viveiros de Castro, Eduardo. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana. Estudos de antropologia social*, 2 (2), 1996, p. 115-144.
41. Zepeda, Julio. "La danza del sol en Zacualpan. La conformación de identidades en la nueva mexicanidad. El caso de seis danzantes" (Tesis de licenciatura). Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México. 2013.