



Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião

ISSN: 1518-4463

ISSN: 1982-2650

Universidade Estadual de Campinas

Torre, Renée de la; Zúñiga, Cristina Gutiérrez
LAS RUINAS ARQUEOLÓGICAS DE MÉXICO: ARENAS DONDE SE DISPUTA EL PATRIMONIO
Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião, vol. 23, 2021, pp. 1-35
Universidade Estadual de Campinas

DOI: <https://doi.org/10.20396/csr.v23i00.15006>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=717975898008>

- ▶ [Cómo citar el artículo](#)
- ▶ [Número completo](#)
- ▶ [Más información del artículo](#)
- ▶ [Página de la revista en redalyc.org](#)



Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LAS RUINAS ARQUEOLÓGICAS DE MÉXICO: ARENAS DONDE SE DISPUTA EL PATRIMONIO

Renée de la Torre
CIESAS-Occidente

Cristina Gutiérrez Zúñiga
Universidad de Guadalajara

Resumen: Este artículo da cuenta de los orígenes de las actuales prácticas rituales masivas y espirituales que tienen lugar en dos de los principales sitios arqueológicos de México, Teotihuacán y Chichen-Itzá, elegidos como casos de estudio que muestran pautas comunes y contrastes respecto a la gestión gubernamental del patrimonio y las tensiones generadas entre los distintos actores y distintas lógicas y enfoques involucrados. En Teotihuacán, lugar de eventos claves del nacionalismo cultural, el movimiento cultural de la mexicanidad y el sentido esotérico; y Chichen-Itzá enclavado en la zona maya donde convergieron las redes globales de espiritualidades vinculadas con la Nueva Era con los circuitos de neomexicanidad. Mediante entrevistas y seguimiento bibliográfico a líderes espirituales que han innovado ritualmente con sus proyectos culturales de corte esotérico, *newager*, de mexicanidad (indianista), de neomexicanidad y de neopaganismo se reconstruyen los distintos proyectos que definieron a las zonas arqueológicas como lugares sagrados en la red de espiritualidad alternativa global. Se pone atención especial a la manera en que las zonas arqueológicas se han convertido en arenas de disputa por el sentido del patrimonio donde convergen distintos agentes (el INAH, UNESCO, agencias turísticas, líderes espirituales de la mexicanidad, indígenas, guardianes de la tradición local y gurús de la Nueva Era) que buscan redefinir y gestionar su memoria, su identidad, su significado y su uso.

Palabras clave: Patrimonio; Sitio arqueológico; Red espiritual alternativa; México; Nueva Era

Introducción

Las principales zonas arqueológicas de México y de Sudamérica se han transformado recientemente en novedosos santuarios de tribus neopaganas que incluyen una diversidad de agentes: guardianes indígenas de la tradición, neindios, chamanes, guías de turismo místico espiritual, neochamanes, celebrantes de rituales de disímbolas espiritualidades alternativas (rosacruces, esotéricos, yoguis, espiritistas, sanadores, seguidores de la Nueva Era, danzantes de la mexicanidad, celebrantes de la Madre Tierra), etcétera. De manera sorprendente ha nacido una nueva tradición detrás de la cual no hay una institución religiosa, no hay normas ni dogmas, aunque sí existen ya ciertas convenciones: los celebrantes asisten durante las fechas de equinoccios y solsticios, se congregan para cargarse de energía, la mayoría viste de blanco y usa una cinta roja amarrada a la frente. Los centros arqueológicos además de fungir como atractivos turísticos son esporádicamente escenarios de celebración de una espiritualidad ecléctica y difusa.

Esto convierte a los principales centros arqueológicos de México en espacios nodos¹ de una red glocal que, por un lado, pertenecen a una geografía local donde confluyen los habitantes del lugar (vendedores, empleados del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), guardianes, vecinos y guías turísticos) y, por otro lado, es visitado y practicado por los extranjeros de dos tipos: los turistas y los miembros de una tribu de guías y buscadores espirituales.

Además, en estos lugares confluyen muchas capas de memoria. Florescano (1993) propone que están atravesados por las memorias que han intervenido en la formación histórica de la nación, como son: el pasado prehispánico, el colonial, el republicano y el contemporáneo por lo que el sitio mismo es un lugar antropológico con múltiples sentidos culturales encontrados. A ello habrá que añadirle que en el presente existen distintos agentes con lógicas muy distintas que hacen de estos sitios arenas culturales donde se disputan el acceso y el uso legítimo del lugar.²

Es un hecho que la vocación de estos recintos ha cambiado a lo largo del tiempo, y que los significados y los usos en distintas épocas poco corresponden con las teorías de los arqueólogos. Una constante es que han sido importantes centros ceremoniales a lo largo de su historia, pero estas ceremonias tienen sentidos y vocaciones de usos muy diferentes.

Itinerarios metodológicos

En este artículo nos proponemos la difícil tarea de reconstruir la historia de una nueva tradición que es la celebración de ritos de equinoccio en las zonas arqueológicas de México. Aunque es reciente, es una tradición que suma a millones de celebrantes en rituales simultáneos en distintos centros arqueológicos de México y de otros países de Latinoamérica (principalmente en los sitios donde hubo importantes imperios como es el imperio Mexica o Azteca en México, Inca en Perú y Maya en Centroamérica). Más que una historia coherente y lineal sobre los orígenes de las ceremonias espirituales en los templos arqueológicos (que no existe), pretendemos coleccionar relatos de diferentes líderes que permiten dar cuenta de los pasajes que van conformando una red de relaciones. La historia que presentaremos está hecha de relatos fragmentados y frecuentemente inconexos pero que encuentran un enlace en los proyectos que fueron articulándose en ceremonias en los sitios arqueológicos y que hoy se han sedimentado en una orientación cíclica hacia la puesta en escena de una ritualidad no institucional.

Las ceremonias que tienen lugar en los centros arqueológicos no se explican con estudios locales, sino que exigen ser atendidos como fenómenos glociales, ya que por un lado suceden en territorios cargados de distintas capas de memoria histórica. Son concebidos como bienes patrimoniales desde distintas representaciones y escalas espaciales y son practicados en formas antagónicas por diferentes agentes tanto locales, como por los miembros de una red tupida pero territorialmente extendida y difuminada de espiritualidades holísticas y con alcances de movilidad mundial. Ha sido en varios sitios arqueológicos considerados sitios sagrados donde tuvieron lugar los eventos claves de la red³ que permitieron las convergencias y los intercambios culturales de líderes de distintas escuelas espirituales que coinciden en ser utópicos, alternativos, holísticos y paganos.

Cuando emprendimos el seguimiento transnacional de las danzas rituales mexicas en 2005 de manera irremediable la ruta de los nuevos escenarios glociales nos llevó a realizar misiones de trabajo de campo en varios eventos clave celebrados en zonas arqueológicas como fueron Teotihuacán, el Ixtépete, Guachimontones (De la Torre & Gutiérrez Zúñiga, 2011), y el equinoccio de 2012 en Chichen-Itzá. Este proyecto duró diez años. Además, varios de los agentes nodos⁴ de la mexicanidad y

neomexicanidad⁵ que entrevistamos para establecer la red de practicantes transnacionales de las danzas tuvieron que ver con la creación y promoción de nuevos rituales en las zonas arqueológicas de México (De la Torre & Gutiérrez Zúñiga, 2017). Para realizar este artículo se rastrearon testimonios en fuentes secundarias sobre la transformación que los sitios arqueológicos han experimentado desde el siglo XX hasta nuestros días. Además se nutre de los diarios de campo que describen las ceremonias en dichos sitios y de la reconstrucción de testimonios de líderes de varios de los principales movimientos espirituales⁶ que tuvieron impacto en las nuevas formas de interpretar y practicar las zonas arqueológicas. Fundamentalmente nos basamos en entrevistas con quienes hemos denominado “agentes nodos de la red”, como son Antonio Velasco Piña (creador del mito de Regina, inspirador de los círculos sagrados y líder de los círculos de la neomexicanidad), Alberto Ruz Buenfil (activista de ecología espiritual, líder de Guerreros del Aro Iris, co-fundador de la ecoaldea Huehucóyotl en Tepoztlán, pieza articuladora de encuentros y organizador de los consejos de visiones) y Emilio Fiel (ex gurú Nueva Era en España, fundador de la escuela Chrisgaia, y posteriormente primer capitán de la primera danza conchera en España que permitió cumplir con la visión de generar el “Puente Wirikuta” proyecto que vinculó las redes espirituales de México y Europa). En los casos de Domingo Díaz Porta (maestre de la Gran Fraternidad Universal y líder de las comunidades de Mancomunidad de la América India Solar (MAIS) en América Latina) y Miguel Ángel Mendoza Kuauhkoatl (líder de la mexicanidad), dimos seguimiento a fuentes escritas. Gracias a sus crónicas hemos podido reconstruir el inicio de los eventos clave de una red planetaria o transnacional que tuvieron lugar en algunas zonas arqueológicas de México y que tenían como objetivo enraizar dicho movimiento planetario. Este es un importante antecedente para entender de dónde viene y de qué ideas se alimenta la actual práctica de carga de energía durante los días de equinoccio de primavera en las principales pirámides de México.

Como lo hemos denominado en trabajos anteriores (De la Torre & Gutiérrez Zúñiga, 2011, 2017), los centros arqueológicos no son dominios sagrados fijos y estables históricamente (como sí lo son los centros de peregrinación tradicionales). Más bien son escenarios intermitentes que hacen del sitio un lugar sagrado en el momento en que se realiza la ceremonia. No obstante, los podemos considerar como los escenarios de

los eventos claves que articulan ciclos rituales de una red de espiritualidad global donde confluyen practicantes de la Nueva Era,⁷ el neopaganismo,⁸ la mexicanidad y la neomexicanidad, etcétera. Al ser practicados para generar el encuentro y la convergencia de dichas redes se reconvierten en espacios sagrados durante las fechas claves (que suelen ser los equinoccios). Aunque es importante reconocer que estos constituyen escenarios efímeros e itinerantes de una cartografía espiritual de diferentes tribus de espiritualidad posmoderna que conforman la tupida, pero a la vez invisible, red global de las espiritualidades alternativas.

Esta tribu está conformada por gente de distintos países que constituyen una amplia y global red de redes. Toda red se caracteriza por no funcionar con centros únicos, sino por una organización policéntrica (York, 1995) donde encontramos enclaves de comunidades utópicas en torno a los maestros o gurús donde se ofrecen cursos de capacitación, sitios sagrados, de poder o fundacionales donde se realizan encuentros a los cuales llamamos lugares nodales. El movimiento de espiritualidad alternativa no encuentra una sola manera de ser denominado, ya que es heterogéneo, ecléctico y dinámico, sus identidades se van reelaborando y experimenta una movilidad impresionante entre sus miembros que se comportan como buscadores espirituales y no tanto como afiliados a un grupo.

Esta red ha elegido a las ruinas arqueológicas de las antiguas y principales civilizaciones como lugares nodales para realizar eventos clave. Como ha sido Machu Pichu en Perú (Molinié, 2013), y el caso de diferentes sitios arqueológicos en Guatemala (Bastos, Tally, Zamora & 2013). En México se destacan Teotihuacán, Chichen-Itzá, y Palenque como los principales centros ceremoniales de esta amplia red de redes de espiritualidades holísticas. Estos sitios que no sólo son valorados por ser lugares históricos sino fundamentalmente han sido considerados sitios sagrados, puntos energéticos, lugares de civilizaciones negadas, portales a otras dimensiones, o sitios con frecuencias magnéticas cósmicas (De la Torre, 2019). Por ello, han sido sede de las principales ceremonias nodales donde convergieron líderes (gurús y chamanes de distintas agrupaciones) que han emprendido proyectos de escalas mundiales a mediano plazo. Algunos de estos eventos se siguen celebrando año tras año, otros son recordados como el emprendimiento de una nueva misión donde convergen grupos que anteriormente trabajaban por cuenta propia. Por

tanto, podemos decir que las ruinas arqueológicas constituyen puntos nodales de esta tupida telaraña del movimiento de espiritualidad holístico cosmopolita.

Para abordar este tema seleccionamos dos complejos arqueológicos que representan a dos imperios y que involucran diferentes circuitos, agentes y renovados sentidos de la historia. Estos son Teotihuacán y Chichen-Itzá. Para cada uno de los casos describiremos los antecedentes históricos de dichas ceremonias, reconociendo a actores, circuitos y dando cuenta de las visiones que los dirigieron para realizar misiones espirituales en las zonas arqueológicas. ¿Cómo pasó esto? ¿Quiénes inventaron esta nueva tradición? ¿Cómo se expandió y se generalizó el asistir a las pirámides a realizar estos rituales? ¿Y qué tensiones en torno a la definición del patrimonio generan en cada uno de los lugares?

Las rutas esotéricas de reinterpretación de las pirámides: ocultismo, romanticismo, Nueva Era y chamanismo

Nadie sabe a ciencia cierta cuando se empezaron a practicar los rituales místicos espirituales en las zonas arqueológicas. Pero sí existe documentación en torno a la importancia que las pirámides tenían en las escuelas esotéricas de siglo XIX y XX, y en la influencia que éstas tuvieron al fundar sus escuelas en México.

Un antecedente relevante es que las pirámides llamaron la atención de los ocultistas del siglo XIX. Como fue el caso de Madame Helena P. Blavatsky, fundadora de la teosofía cuya escuela se estableció en México desde 1906, de quien se cree que viajó por México cuando era joven, estableció analogías con las pirámides egipcias que alimentaron el imaginario de ver a las antiguas culturas prehispánicas como una continuación de la Atlántida:

México, ya desde fines del Renacimiento, fue incorporado al discurso multicultural del hermetismo, que llegaría a convertirse en el ocultismo en el siglo XIX, ello por medio del mito de la Atlántida, que permitió vincularlos con Egipto y su tradición mágica. (Chavez, 2008: 113)

Chavez sostiene que los mayas fueron apreciados por el movimiento romántico europeo, que no concordaba con la cultura azteca debido a sus prácticas sacrificiales, y que consideraron a los mayas como los

griegos de América debido a sus conocimientos avanzados en astronomía y las matemáticas.

Estas ideas provenientes de Europa permearon a otras escuelas esotéricas establecidas en México como fue la Asociación Gnóstica de Estudios Antropológicos y Culturales A.C fundada por Samuel Aun Weor quien residió en México hasta su muerte en 1977. Dedicó varios libros a la interpretación de los símbolos de la cultura azteca o nahua en los que buscaba una verdad sintética sostenida en la creencia de la unidad filosófica, científica y religiosa de todas las culturas antiguas. Se consideró *Tlamantini*, es decir, sabio náhuatl. Difundió la idea de que los pueblos de América eran depositarios de un saber iniciático o secreto, y afirmaba que del saber iniciático de la cultura maya emanó el conocimiento hacia todo el planeta. Los gnósticos se acercaron a los vestigios de las civilizaciones pasadas interpretando su arquitectura y sus símbolos detectando arquetipos y descifrando sus significados ocultos a partir de las teorías de la Kabbalah o de las inscripciones mesopotámicas, más que inscribiéndolos en sus propios contextos culturales (como sí lo hacían los arqueólogos). Estas ideas – como veremos líneas abajo – influyeron a un sector del movimiento de la mexicanidad.

Las culturas prehispánicas, sus edificaciones, y después las tradiciones indígenas atrajeron también a distinguidos artistas que formaron parte del movimiento surrealista a principios del siglo XX. Esta corriente combinaba una nueva estética con lo espiritual buscando desafiar los límites de la percepción. México inspiró sus obras artísticas y literarias.⁹ André Breton, por ejemplo, escritor considerado padre del Surrealismo, planteaba cómo México y en lo particular la materialidad de sus pirámides convidaba a la meditación sobre el fin del hombre, a la luz de la distancia temporal y cultural de quienes las habían creado (Breton, 1973).

Las pirámides también fueron lugar de destino de los viajeros extranjeros y psiconautas que buscaban ampliar sus conciencias siguiendo las huellas de los chamanes y de las plantas alucinógenas. La literatura de Carlos Castañeda atrajo a miles de viajeros buscadores de nuevas experiencias espirituales. La visita por las ciudades antiguas era obligada para muchos aprendices de Castaneda. Uno de ellos fue Jim Morrison (vocalista de *Los Doors* y considerado El Rey Lagarto) que visitó la pirámide del Sol de Teotihuacán en 1969.



Fotografía 1: Pirámide del Sol. Fuente: Renée de la Torre Castellanos.

Las redes de escuelas esotéricas – como son la orden de Rosacruces, gnósticos, la Gran Fraternidad Universal (GFU) – tuvieron presencia en México desde los inicios del Siglo XX. Estas escuelas inicialmente fueron las promotoras de prácticas orientales como la meditación, el yoga y el vegetarianismo, pero posteriormente innovaron rituales de antiguas culturas indígenas reinterpretadas bajo las claves de interpretación orientales. Creían que la energía universal del planeta iba a emigrar desde los Himalaya hacia la cordillera de los Andes en Sudamérica, y estaban convencidos de que México era un importante polo energético para transformar el planeta. Los seguidores de la GFU trasladaron la celebración hinduista de la peregrinación *Khumba Mela* a los principales centros arqueológicos de América del Sur, considerando que los rituales reactivan los chakras de la Madre Tierra. Ideas que están muy presentes en la literatura, por ejemplo, en la novela de Regina de Velasco Piña (1987), y que como veremos más adelante alientan las actividades espirituales actuales en las pirámides.

Teotihuacán: ocultismo y nacionalismo esotérico

Sin duda uno de los sitios arqueológicos mexicanos más imponentes es Teotihuacán,¹⁰ cuya grandeza lo ha convertido en escenario de los rituales de equinoccio más masivos y publicitados en la actualidad. Es considerada una cultura que antecedió al imperio azteca o mexica y constituye también uno de los primeros sitios practicados ritualmente como parte de proyectos específicos de recreación de esa antigüedad que evocan. La reconstrucción del sitio arqueológico fue parte del proyecto de celebración del primer centenario de la independencia (1910) con el cual Porfirio Díaz buscaba recrear un imaginario de nación sostenido en la grandeza de las civilizaciones indígenas del pasado. El nacionalismo cultural recrea el imaginario de un México mestizo que se sustenta en glorificar el pasado imperial indígena construyendo y difundiendo el imaginario de “indio de estado”, mientras considera a los indios del presente como sujetos a civilizar (Galinier, 2008). En 1905, Porfirio Díaz encargó a Leopoldo Batres, en su calidad de inspector federal de monumentos prehispánicos, realizar las excavaciones, aunque más bien lo empleó como arquitecto de un “siglo de oro” de la nación (Kummels, 2015: 376).

El nacionalismo cultural fue un proyecto de Estado que continuó durante el México posrevolucionario, y favoreció al rescate de la idea del pasado imperial mediante la preservación de los sitios arqueológicos, aunada a una voluntad de proyectar esta imagen en el contexto internacional. Además, entre algunos funcionarios y personajes intelectuales importantes se favoreció una especie de “vertiente esotérica del indigenismo” (Kummels, 2015: 377). Manuel Gamio, entonces director del INAH, y el muralista Diego Rivera se vincularon a una organización rosacruz llamada “La Hermandad Rosacruz Quetzalcóatl” y veían en las culturas precolombinas elementos valiosos para promover nuevos ideales para el México contemporáneo. Esta era una vertiente específica dentro del proyecto del nacionalismo cultural que prevaleció en los gobiernos posrevolucionarios (recordemos que muchos mandatarios eran masones y los Rosacruces tuvieron presencia en las logias), pero que siempre se mantuvo abierta a distintos enfoques, tensiones y pugnas. Gamio, por ejemplo, como miembro de la hermandad mencionada, veía en Quetzalcóatl un héroe real cuya inspiración abriría el camino de un nuevo esplendor mexicano. Sus acciones estuvieron orientadas por ese

ideal, y en concreto para el caso que nos ocupa, impulsó la vinculación de la población local en torno a Teotihuacán, empobrecida e ignorante hasta de sus propias tradiciones, con el sitio arqueológico y el pasado que éste evoca, considerándola sus legítima heredera. Organizó talleres de lo que consideraba tradiciones artesanales precolombinas, como la talla de obsidiana, que se tradujo en una posibilidad de comercio local para el turismo que crecientemente a lo largo del siglo XX acudió al sitio.

De los escasos antecedentes sobre rituales en la zona arqueológica de Teotihuacán encontramos una nota que da constancia de que el 29 de agosto de 1926 los hermanos y hermanas de la Gran Logia de Quetzalcóatl de la Asociación Mexicana de la Orden Rosa Cruz se dieron cita para realizar una ceremonia nocturna y secreta en Teotihuacán. Según la nota distintos personajes importantes de la época formaban parte de la logia, entre ellos el pintor Diego Rivera, el general Plutarco Elías Calles (entonces presidente de México de 1924 a 1929), la maestra Eulalia Guzmán (líder del movimiento de la mexicanidad que promovió la defensa de la tumba de Cuauhtémoc en Ixcateopan, Guerrero) y el profesor Manuel Gamio, junto con otros políticos renombrados como fue Jesús Silva Herzog (Vargas Márquez, 2019).

A partir de mediados del siglo XX, surge el movimiento de la mexicanidad, con la fundación del Movimiento Confederado de Restauración de la Cultura del Anáhuac (MCRCA),¹¹ que instrumentó diversas estrategias para lograr la reivindicación de los indígenas, entre ellas algunas de las primeras iniciativas de uso ritual abierto en sitios arqueológicos de México que hemos podido rastrear. Para Francisco de la Peña:

El mexicanismo es un movimiento revitalista, nativista y neo-traditionalista caracterizado por una afirmación de lo autóctono, por la reinención de las tradiciones prehispánicas y por la reinterpretación del pasado. Con un claro componente milenarista y profético, el mexicanismo aspira a la restauración de la civilización precolombina y a la reindianización de la cultura nacional. Su universo ideológico se inspira en una reinterpretación idealizada del pasado prehispánico y en la exaltación de una imagen arquetípica de lo indio. Con todo, no se trata de un movimiento étnico o indígena sino de un fenómeno cultural de origen mestizo y con una fuerte raigambre urbana. (De la Peña, 2001: 96)

Entre las diferentes versiones del origen del MCRCA se encuentra el elemento común de un Consejo de Ancianos (indígenas) que habría

entregado el mensaje o “consigna de Cuauhtémoc” de acuerdo con la cual el último emperador azteca antes de su capitulación en 1521 “pedía se ocultara todo lo que amaban y consideraban un tesoro, conservando el conocimiento por medio de la tradición oral”. Los ancianos indicaban que después de quinientos años, al inicio de lo que en el calendario azteca sería el Quinto Sol, había llegado el momento de la restauración (González Torres, 2000).

Esa restauración cultural y política de la memoria da sentido a la recuperación ritual de los sitios arqueológicos, ya no como vestigios del pasado sino como centros ceremoniales vivos. Los movimientos de la mexicanidad tuvieron importante influencia en la redefinición de patrimonio.

Miguel Ángel Mendoza Kuauhkóatl – uno de los líderes del movimiento de la mexicanidad, fundador del “Centro de la Cultura Pre-americana” o Zemanauak Tlamachtilyan, “el lugar donde se enseña la cultura del Anáhuak” –, relata el origen de lo que considera la primera celebración del equinoccio de primavera en Teotihuacán. Se trata de la recepción de Florencio Yescas, danzante conchero azteca y líder de la Danza Guerrera Mexhica de Los Ángeles California que viajó en 1977 a México en búsqueda del reconocimiento de la tradición dancística del centro de México a la danza chicana. Pero lo hace acompañado de sus nuevas redes de relaciones: jefes indios de la Red Wings Foundation (con representantes de 16 naciones indias del suroeste norteamericano) quienes buscan el vínculo con movimientos indígenas de México. Esta conexión binacional da un ímpetu completamente nuevo al propio movimiento de la mexicanidad al vincularlo con el mito del Aztlán como lugar de fundación de una “nación primera” que abarca el territorio del sur de los Estados Unidos, México y Centroamérica y que interpelaba los regímenes jurídicos de las divisiones territoriales de las naciones modernas, además de que se articulaba con otros movimientos de ciudadanía político cultural como lo fue el movimiento chicano. “Para los danzantes mexicas (situados a ambos lados de la frontera) Aztlán es el lugar utópico de la unidad recobrada más allá de la frontera” (Capone & Mary, 2012: 35). De acuerdo con Kummels (2015: 378), Teotihuacán era ya un lugar de referencia para los chicanos, quienes veían en los grandiosos vestigios prehispánicos un anclaje de su propia diferencia cultural frente al *mainstream* estadounidense y de su legítima dignidad.

Kuaukóatl relata en sus memorias que, durante la recepción a estos grupos, que —según decidieron— tuviera un carácter ceremonial en un lugar digno como Teotihuacán, se dio la aparición de una serpiente de nubes, Mixcoatl. Esta experiencia extraordinaria marcó el inicio de las celebraciones equinocciales:

Fue a partir del 21 de marzo de 1978 cuando decidimos poner en práctica nuestra resolución de realizar ceremoniales en centros cósmicos, en fechas cósmicas y a la hora cósmica. Estábamos convencidos de que, si reuníamos estos tres requisitos y reconstruíamos lo más fielmente posible los rituales de nuestros abuelos de Anáhuac, estaríamos cerca de reproducir fenómenos como el de la Mixcoatl del 7 de diciembre del año pasado. Este día, organizamos a todos nuestros alumnos de los Cursos de Cultura y Mentalidad Mexhica y de la mal llamada Danza Prehispanica y llegamos a la zona de Teotihuacán con la esperanza de generar algunos cambios en la realidad, que nos dieran la certidumbre en lo que habíamos avizorado: la posibilidad de que los seres humanos pudiéramos crear fenómenos cósmicos a voluntad. En esos años, nadie asistía a Teotihuacán. (Mendoza, 2007: 41)

Esta es quizá la primera celebración equinoccial en Teotihuacán – al menos que se conozca – y podemos notar que se encuentra impregnada de una voluntad de reivindicación de supuestos saberes rituales de los ancestros, de una reproducción de lo que suponen se hacía en tiempos antiguos, a lo cual integran la idea de lo “cósmico” de diversas maneras: cósmica es la hora, la fecha, el lugar, y a su vez, el resultado intencional del ritual, a saber, una alteración perceptible en la observación del cielo, en la forma de nubes, lluvia, brillo solar... No es pues una reproducción que busca la fidelidad histórica, sino a la vez su incidencia en la explicación de fenómenos observables. Es también una manera de intervenir en la redefinición del patrimonio como un espacio que vuelve a practicarse como lo hacían los antiguos abuelos del Anáhuac. En la visión de Kuaukoatl, los rituales en los centros ceremoniales, o incluso en los museos a donde se han transportado importantes símbolos ceremoniales ancestrales, provocan fenómenos que no son meramente atmosféricos, sino “de integración cósmica” ya que “nuestros centros ceremoniales son focos emisores de energía cósmica” (Mendoza, 2007:167).

Los mexicanistas reconstruyen la memoria de los ancestros y la instauran estableciendo un ciclo calendárico de celebraciones, y realizándolas en distintos sitios arqueológicos que se reactivan como

centros ceremoniales vivos en contraste con la concepción de patrimonio de las agencias gubernamentales que buscan preservarlos como vestigios históricos y como testigos de un tiempo pasado. En los años subsiguientes, ampliaron su programa ritual para ambos equinoccios y solsticios los centros ceremoniales de Cholula, Tula, Xochicalco y Cuicuilco.

En 1979 crean el ritual conmemorativo del nacimiento y muerte de Cuauhtémoc, el último tlatoani (rey) considerado abuelo de los mexicas, en Ixcateopan, Guerrero, lugar de su nacimiento y donde supuestamente fue enterrado (De la Torre & Gutiérrez Zúñiga, 2011). En 1981 realizan la restauración de la fiesta de Toxkatl (el primer paso del sol por el cenit de Tenochtitlán) en la Plaza mayor de la Ciudad de México, realizada por última vez en 1520 e interrumpida por la gran matanza de indígenas conducida por el conquistador Pedro de Alvarado. Ese mismo año, comienza la conmemoración del 13 de agosto de 1521 en honor a los defensores de México Tenochtitlán y encendido del fuego sagrado, con la participación de los jefes de la danza ritual conchera Felipe Aranda y Andrés Segura, lo que marca el regreso desde la etapa virreinal de esta práctica prohibida que hasta el presente se realiza en el zócalo de la Ciudad de México. En conjunto, se trata de un proyecto de rescate patrimonial de sitios arqueológicos que quedaron ocultos bajo las edificaciones coloniales o que son gestionados como sitios meramente museísticos, pero que mediante la toma ritual pretenden conquistar dichos territorios para mantener viva la memoria ancestral.

Para entender cómo funciona presentaremos extractos de entrevista a Raymundo Mendoza (bautizado en náhuatl como *Shahori*, que significa “El que ve”),¹² que es danzante azteca de la Mesa de la Soledad regido por el capitán Andrés Segura, y que trabajaba en la Casa Mexhico (asociación fundada por Nanita Sanabria)¹³ para avanzar en el rescate de las tradiciones. Ello implica establecer contacto con grupos distintos, pero manteniendo y recuperando las raíces de la tradición mexicanista. Una de las principales actividades que tenían era mantener viva o recuperar la memoria ancestral. Esto consistía en contactar con “los guardianes vivos de la memoria” y en recuperar los elementos culturales autóctonos sobre todo manteniendo la memoria viva en los espacios sagrados de los antepasados mediante la celebración de rituales. Estos espacios coinciden con las áreas arqueológicas a donde tienen como misión asistir para celebrar antiguas fechas mexicas.

Las edificaciones antiguas no son lugares neutros. Están atravesadas por distintos proyectos institucionales que velan por su resguardo y definen la memoria de lo recordable, pero que también regulan los usos de los recintos. Por ello la misión de Raymundo es muy complicada. Su actividad de rescate entra en tensión con los proyectos de nacionalismo cultural que resguarda el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) agencia encargada de la preservación arqueológica de los lugares. También entra constantemente en tensión con los sacerdotes católicos que cuidan sus templos muchos de los cuales se erigieron sobre los antiguos centros sagrados indígenas y continuamente les impiden el acceso para que celebrar antiguas ceremonias paganas. Raymundo cuenta que en ocasiones les quitan sus instrumentos musicales “nos quitan los ahuehuetes” (tambores mexicas).

Para Raymundo – como para muchos mexicanistas – los mexicanos deben tener acceso a “nuestros santuarios”. Considera que eso es parte de la lucha cotidiana que ellos tienen que hacer valer por garantizar los derechos culturales de los pueblos. Para él, el patrimonio no debe estar gestionado por las instituciones de gobierno y mucho menos por los agentes eclesiales sino por los pobladores originales de México. Entre ellos considera que Teotihuacán es el enclave más importante, pues ahí coinciden varias etnias y solo pueden preservarlas si tienen acceso al lugar. Además, ahí están las reliquias mortuorias de las épocas históricas que las precedieron. Para muchos mexicanistas como Raymundo en el mundo contemporáneo se puede acceder y se debe reconquistar la memoria que, aunque intentó ser borrada y ocultada, está viva (aunque a veces enterrada bajo nuevas edificaciones) pues – explica – “existen remanentes energéticos que se ponen en conexión con la memoria genética, y eso es un camino para ir descubriendo el conocimiento de nuestros antepasados. Hay que hacer marchas para hacer que la energía fluya y entrar en contacto con las energías terrestres”.

La concepción del patrimonio se traduce en un derecho ritual de los pueblos originales. Su actividad de toma de lugares es un recurso performático para escenificar la vocación ceremonial del lugar como se hacía en el tiempo pasado. Pero en adición tiene un sentido místico esotérico, pues practicar los sitios arqueológicos consiste en la reactivación ritual para generar una “energía cósmica” que trae el esplendor del pasado al presente, constituyéndose en una experiencia extraordinaria para sus

participantes. Esta experiencia tiene un carácter eminentemente colectivo – incluso se habla de memoria genética y de inconsciente colectivo –, y sirve para anclar una visión promisorio 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.

Los movimientos de rescate de la mexicanidad ampliaron su misión y se articularon con movimientos indios que reclamaban derechos culturales a lo largo y ancho del continente. Organizaron los Congresos Continentales del Quinto Sol, las Jornadas de Paz y Dignidad (1989) organizadas en resistencia a la celebración del Quinto Centenario del viaje de Colón (1992). Esta ocasión histórica fue una coyuntura para tejer redes continentales conformadas por movimientos indígenas que reclamaban sus derechos como pueblos originales y se oponían al carácter colonial de la celebración del descubrimiento de América. Kuaukóatl explica que se trataba de “la lucha para reinstaurar en todos los países y territorios de este continente nuestras culturas madres... las primigenias de estas tierras”. Este magno evento se llevó a cabo simultáneamente en Teotihuacán y en la Plaza Mayor del Centro de México, como lugar de convergencia de una carrera de líderes representantes indígenas provenientes de todo el continente Americano que partirían desde ambos extremos, Alaska y la Patagonia, para expresar la unidad de los pueblos indígenas en resistencia en la fecha precisa del 11 y 12 de octubre de 1992.¹⁴ Aquí surgió el movimiento de Camino Rojo¹⁵ que ha incorporado rituales de raíz uto azteca como son la búsqueda de visión, la pipa sagrada, el inipi o *sweatlodge* y, sobre todo, la danza del Sol, ceremonia sacrificial que considera parte del repertorio ritual del Anáhuac, suprimido en tiempos coloniales y conservado por los indios del norte. Esta ceremonia se ha realizado también en Teotihuacán, así como una multiplicidad de rituales de distintas matrices especialmente después de su popularización mediática como consecuencia de los programas de “Siempre en Domingo” y “Vibraciones Cósmicas” auspiciadas por Televisa.

La convergencia de tan distintas orientaciones trajo consigo tensiones y rupturas en 1992 y en los años posteriores. Sin embargo, desde la perspectiva de Kuauhcóatl constituyó la realización de una profecía que sostiene la unidad de los pueblos indígenas del Anahuak-Tawantinsuyo y su despertar. La celebración se volvió protesta.

Como contraparte a estas articulaciones globales, más personas de la población local de Teotihuacán están “descubriendo sus raíces indígenas”. Resulta clara la vinculación de este fenómeno con la influencia y oportunidad que significa el creciente turismo espiritual globalizado hacia los distintos sitios arqueológicos y emblemáticos de lo indio y en particular hacia Teotihuacán, declarado patrimonio de la Humanidad por la UNESCO en 1987: no sólo se requiere de guía en las visitas, sino de experiencias espirituales diversas de curandería o sanación, búsqueda de visión, o temazcal.

Adicionalmente, este reencuentro con las raíces indígenas se constituyó además en un frente político de resistencia de nivel nacional a la construcción de un supermercado Walmart en 2005, dentro del perímetro protegido del sitio y que además afectaría al suministro local. Kummel resume este hecho de la siguiente manera:

A partir de entonces, también en Teotihuacán se trata a los indígenas – al menos simbólicamente – como grupos con derechos similares o iguales a los del resto de la población y, por tanto, con gran respeto... los arqueólogos comenzaron a reconceptualizar Teotihuacán, como un patrimonio no sólo de la nación, sino de la población indígena de México. En la organización del acceso al sitio se subraya a la vez una separación entre los mexicanos y los extranjeros. La entrada se les cobra únicamente a los que no son ciudadanos mexicanos: un acto simbólico que subraya el carácter nacional del patrimonio. (Kummels, 2015: 393)

La reconstrucción histórica de la práctica ritual en Teotihuacán por parte de los líderes del movimiento de la mexicanidad y de los danzantes chicanos influyó en la reivindicación indígena que no sólo crea un discurso distinto de nación del sostenido por el Estado mexicano posrevolucionario, sino que genera la articulación con una indianidad continental, que a su vez reinterpreta los sitios arqueológicos de América Latina como espacios sagrados de la red espiritual alternativa global de Camino Rojo, y da un nuevo significado político a la gestión y uso del patrimonio cultural.

Chichen-Itzá, la civilización maya y el imaginario cósmico Nueva Era

A diferencia de los aztecas, la antigua civilización maya no fue retomada por el nacionalismo, aunque su cultura fue admirada por el romanticismo europeo que veía con desconfianza la tradición sacrificial de los aztecas. La arqueología maya estuvo primero encargada por investigadores estadounidenses y europeos, y las instituciones mexicanas tardaron más en tomar este asunto como parte del patrimonio nacional, y cuando lo hicieron lo vincularon principalmente con el desarrollo turístico de la zona que, a partir de los años 90, se convirtió en uno de los corredores turísticos más atractivos a nivel mundial porque ofrecía las mejores playas del Caribe, paraísos naturales como la selva y los cenotes, y el atractivo de sus magníficas zonas arqueológicas. En el sur de México no hubo destrucción de los centros urbanos indígenas, porque cuando llegaron los conquistadores ya no había ciudades que explotar, éstas estaban abandonadas, y fue la propia selva la que se encargó de mantenerla invisible a los ojos de los europeos. En la zona maya de la selva Lacandona y de Guatemala y Honduras muchas de los antiguos templos continuaron siendo practicados por los mayas vivientes antes de que llegara el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

La zona maya atrajo a viajeros cosmopolitas en búsqueda de nuevas experiencias místicas, del descubrimiento de sabidurías antiguas, y también de quienes buscaban aprender o contactar con el universo chamánico el cual encontraron guías espirituales tradicionales y costumbristas mayas que conocían su cultura (Bastos, Tally & Zamora, 2013: 314), practicaban aún sus costumbres ancestrales, eran sanadores y tenían una cosmología propia.

Los descubrimientos arqueológicos colocaban a la antigua cultura maya como una civilización de alto desarrollo equiparándola con Grecia, con Egipto, e incluso hubo antropólogos difusionistas que sostenían la hipótesis de que sus pobladores provenían del Sur de Asia (la India y Camboya). Teorías que fueron debidamente rechazadas por el arqueólogo Mario Alberto Ruz Luhuillier¹⁶ quien descubrió la tumba de Pakal en el año 1952 y era el arqueólogo encargado de la zona. Ruz Luhuillier siempre desechó las explicaciones que daban vuelo a la imaginación exotizante que estuvo presente entre los grandes maestros de las escuelas esotéricas

europas que establecían analogías entre las des mayas y las pirámides de Egipto, o aquellos que las vinculaban con las civilizaciones asiáticas (Izquierdo y de la Cueva & Schele, 2015).

Sin duda, la estela de la Tumba del Rey Pakal fue uno de los vestigios que más ha desatado la imaginación para poner en circulación la idea de que los mayas no sólo eran seres con cultura superior, sino sostener que eran seres que venían de otros planetas o galaxias. Es difícil precisar cuándo y quien inventó esta idea, lo cierto es que no era un tema del cual hubiéramos oído hasta antes de la década de los 80 y hoy se ha instalado como argumento de distintas industrias culturales que construyen versiones del pasado como son *History* y *Discovery Channel*, además de que están presentes en una vasta literatura esotérica sobre los mayas y goza de gran circulación en las redes sociales (Campechano, 2013).

La primera vez que una de las autoras escuchó esta historia fue en boca de un guía turístico en el museo que exhibe las máscaras de Pakal en la ciudad de Campeche en 1995. El guía (que era local, con credencial del INAH) sacó una carpeta con dos cromos de un lado y otro. En la parte izquierda había una fotografía de las inscripciones de la tumba de Pakal tomada en vertical; de lado derecho se presentaba la misma tumba con los contornos iluminados que daba la impresión de un astronauta viajando en una nave espacial. Para los arqueólogos la imagen puede ser interpretada como un árbol de la vida que según la cosmovisión maya transportaba al difunto hacia el inframundo. Para los especuladores de ideas esotéricas esta representación es la prueba de que Pakal era un extraterrestre o un ser que había viajado del futuro al pasado y ello se mantiene como imaginario en varios movimientos espirituales esotéricos y Nueva Era.

Sumado a ello, la apertura de las zonas arqueológicas mayas al turismo en la década del sesenta fue decisiva para atraer a hipis, aprendices de chamanes, buscadores de saberes astrológicos que provenían de distintos rincones del mundo y que viajaban a esta zona. Muchos viajeros místicos buscaban al Don Juan que había guiado a Carlos Castaneda por el camino chamánico, y contactaban a los curanderos mayas. Entre los intelectuales de Estados Unidos había una inquietud por experimentar estados de conciencia ampliados y esta vertiente desembocó en uno de los primeros encuentros entre Hunbatz Men con José Argüelles, el primero

especialista ritual maya y el segundo un famoso gurú de la Conspiración de Acuario.

Humbatz Men, es un “X-men” o curandero maya, que nació en Wenkal, Yucatán. A diferencia de los neochamanes o sus aprendices, fue criado para ser un líder espiritual de su localidad, pero posteriormente entró en contacto con arqueólogos y maestros esotéricos y fue el primero en reinterpretar los secretos de los antiguos mayas y ofrecer lecturas esotéricas sobre sus calendarios y sobre las inscripciones de sus estelas.¹⁷ Por su parte, José Argüelles era el principal promotor de la espiritualidad de la Nueva Era que dictaba talleres y conferencias por todo el mundo. Argüelles era además historiador de Arte, chicano, coautor de la *Conspiración de Acuario* (Ferguson, 2007).

En 1986 emprenden juntos la apertura ceremonial de las principales centros mayas, y después de su encuentro con el chamán maya se convirtió en el principal divulgador de las teorías mayas del tiempo reinterpretadas bajo las claves holísticas de la matriz de sentido Nueva Era y que están contenidas en su famoso libro *El Factor Maya* (Argüelles, 1987). Este libro difundió la idea de que los mayas eran seres galácticos y años más tarde se propagó la creencia (que llegó a ser global) de la idea del fin de la era de Piscis y el inicio de la era de Acuario que había sido profetizada por los mayas para que ocurriera en diciembre de 2012 (Campechano, 2013). Argüelles mayanizó la Nueva Era y contribuyó a que algunos mayas tradicionales (como fue Humbatz Men y otros) se nuevaerizaran, generando el *boom* esotérico que años después, en gran parte propiciado por el mito de la profecía maya 2012 (Defesche, 2007; Farahmand, 2016), reconocería como neomayanización.

Otro elemento que captó el interés de celebrantes espirituales fue el efecto solar conocido como “el descenso de Kukulcán” – dios de la mitología maya que significa Serpiente Emplumada, y que se asimila al Quetzalcóatl de la mitología mexicana. Cada 21 de marzo, al mediodía, en la pirámide de Chichen-Itzá, el sol produce el efecto visual del descenso de la serpiente emplumada (Quetzalcóatl o Kukulcán), con efectos naturales de luz y sombras sobre la escalinata de la pirámide. En una página web se menciona que fue en la década de los 80 cuando una transmisión televisiva captó en vivo este efecto visual y lo popularizó como destino de turistas de todo el mundo que asisten para observarlo este espectáculo, el mismo programa también atrajo a celebrantes de espiritualidades alternativas

que desde entonces asisten a cargar energía durante el equinoccio de primavera. En 1988 fue declarado patrimonio de la humanidad por la UNESCO, y desde 2007 se le considera como una de las siete maravillas del mundo moderno, ampliando con esto su popularidad.



Fotografía 2: Pirámide de Chichen Itzá. Descenso de Quetzalcóatl-Kukulcán.

Fuente: Renee de la Torre Castellanos.

Paralelamente, en México ya había varios movimientos esotéricos y espirituales (como fue la Gran Fraternidad Universal) que compartían la idea de que México era un lugar clave para propiciar el cambio hacia la Nueva Era. A diferencia de otros países donde la Nueva Era creció de la mano del interés por las sabidurías orientales y las terapias transpersonales – como lo destacó Carozzi (1999) en el caso de Argentina –, en México a partir de los años 80, los seguidores de la Nueva Era desarrollaron una versión híbrida en su búsqueda de la espiritualidad indígena con la mexicanidad a la cual se conoce como neomexicanidad (De la Peña, 2002; González Torres, 2005). Los neomexicanos fueron más

atraídos por la antigua civilización maya e instauraron rituales místicos en las zonas arqueológicas donde se dieron los primeros encuentros entre tradiciones distintas de espiritualidad local y global, de articulación entre los circuitos Nueva Era mexicanos y los europeos con los curanderos autóctonos valorados como chamanes.

El principal evento que dio pie a tejer la red de redes, y que propició otros encuentros más (algunos simultáneos y otros posteriores) desde los cuales se establecieron alianzas y proyectos compartidos, fue la organización en 1987 de la Convergencia Armónica Planetaria ideada por José Argüelles – para llevar a cabo un período de purificación antes de comenzar apropiadamente con los trece cielos de Quetzalcóatl – y organizada por Alberto Ruz Buenfil. Se hicieron varias ceremonias simultáneas en distintos lugares. Alberto Ruz organizó la ceremonia en Tepoztlán. En dicho evento participaron grupos de tipo indianista y esotéricos o de espiritualidades alternativas que provenían de distintas partes del mundo con la intención de hacer una jornada de meditación por la paz. Domingo Díaz Porta (otro de los más importantes líderes de la Nueva Era en México y en América Latina) organizó la ceremonia en el Tule uno de los árboles más antiguos y venerados en México, en la cual después de abrazar el tronco cuentan que salieron volando miles de pájaros, que simbolizaban el espíritu de Quetzalcóatl, y que interpretaron era el signo del cumplimiento de una profecía maya sobre el fin de los nueve infiernos de Tezcatlipoca y el inicio del primero de los trece cielos de Quetzalcóatl. El primer Cielo de Quetzalcóatl entonces fue considerado como el inicio de una “Era de paz y armonía”. Emilio (Miyo) Fiel se encarga de propagar la organización de eventos simultáneos en la red de comunidades espirituales en España. Alberto define esta ceremonia como “Un evento inédito que logró unificar en una acción común, en una fecha precisa, a todos los movimientos del mundo identificados con la búsqueda de nuevas alternativas al modelo y sistema de vida dominante” (Ruz Buenfil, 2002: 165).

En 1988 ocurre otro encuentro propiciado por Alberto Ruz Buenfil con otro importante líder de espiritualidades que promocionaba una espiritualidad neomexicana, se trata de Antonio Velasco Piña, escritor de la novela *Regina* (1987) que tras ser publicada se convirtió en una guía para el despertar de la espiritualidad mexicana retomando elementos de la cultura tibetana como fueron entender al planeta como un organismo

vivo y considerar que los centros arqueológicos eran lugares sagrados (nadis) interconectados que debían ser ritualizados para liberar la energía del chakra México, mismo que liberaría la energía de la tierra para despertar una nueva espiritualidad. Esta idea consistía en realizar marchas sagradas que como si fueran un reiki destrabaran y abrieran el flujo de energías para liberar la espiritualidad dormida del planeta (Velasco Piña, 1993).

Es importante tener en cuenta que Alberto es un líder espiritual con conexiones internacionales inimaginables, cuya capacidad de trotamundos como líder de las tribus y caravanas Arcoiris le brinda la competencia de convertirse en el articulador de circuitos en la red (De la Torre, 2014). Es un personaje mexicano cosmopolita con vínculos internacionales entre los distintos circuitos Nueva Era de México, Estados Unidos y Europa. Además, es un articulador con otras redes, como son: la artística (músicos y teatrero vinculados con la Internacional Situacionista), el movimiento hipi, los movimientos de la neomexicanidad y los movimientos y líderes indígenas. Aunado a ello es hijo de Mario Ruz – el antropólogo descubridor de la tumba de Pakal – por lo cual Alberto había vivido con su padre en Yucatán y Campeche y mantenía contactos locales con guardianes de la tradición y con proyectos ambientalistas de la región que le permitían “enraizar” las teorías espirituales de Argüelles.¹⁸ Las ideas sobre los sentidos y usos arqueológicos entre padre e hijo eran incompatibles,¹⁹ no obstante Alberto mantenía contactos con los locales y conocía los sitios y la literatura gracias a su padre, lo cual lo habilitó para hacer una ceremonia que enlazara a los miles de practicantes Nueva Era que estaban desconectados en una misma ceremonia ritual a la cual asistieron también los líderes espirituales indígenas mayas. Después de esta fecha se continuaron realizando eventos en las zonas arqueológicas. Algunos eran iniciativas personales como la de Xavier Carasusán y Emilio Fiel que viajaron para enterrar cristales y cuarzos a fin de regresar las frecuencias magnéticas de estos sitios de poder.²⁰

En 1989 Alberto Ruz y José Argüelles organizaron de nuevo la Convergencia Armónica Planetaria que consistió en un peregrinaje por la zona maya. En esta iniciativa participaron distintos contingentes y líderes espirituales de México: gurús de las principales redes y escuelas esotéricas (entre ellos Antonio Velasco Piña, Domingo Díaz Porta de la Gran Fraternidad Universal y sus seguidores, los clanes de Quetzálcoatl,

y José Argüelles, varios seguidores de la Nueva Era), guardianes de las tradiciones indígenas (concheros, especialistas espirituales mayas, chamanes) y miembros y promotores de comunidades ecológicas y ambientalistas. Juntos emprendieron un peregrinaje por los más importantes centros sagrados mayas. El recorrido inicio el 10 de marzo desde Palenque y culminó el 21 de marzo en Chichén-Itzá. En cada sitio arqueológico se realizaron diferentes ceremonias.²¹ Este evento logró conjuntar más de 30 mil personas.

Lo interesante es que cada uno tenía una idea distinta de lo que realizaba en dichos rituales. Para Argüelles era un enraizamiento de sus teorías. Para Ruz Buenfil fue la oportunidad para articular redes y de ahí surgió la idea de conformar un Consejo de ancianos (donde Humbatz Men se convirtió en líder). Para Velasco Piña el ritual de convergencia armónica contribuyó a desbloquear la energía de los chakras para reactivar el sistema energético cósmico y los chakras de la Madre Tierra (Velasco Piña, 1997), aunque él mismo admite que cuando llegó se dio cuenta de que ya estaban abiertos los portales de energía resultado por el trabajo de los guardianes de la tradición maya (Velasco Piña 1993: 98). Siguiendo con el diario de Antonio Velasco Piña (1993), el 21 de marzo realizaron el cierre ritual en Chichen-Itzá, un lugar donde el equinoccio convocaba a miles de turistas atraídos por el juego de luces y sombras que produce “el descenso de Kukulcán”. Cuando el contingente espiritual llega (todos vestidos de blanco) se toman de las manos e integran una cadena humana en torno a la pirámide para crear un circuito de energía y constituir un “poderoso círculo mágico” (Velasco Piña, 1993: 109). Después el maestro de la ceremonia trató de sacarlos del recinto, pero ellos culminaron su ritual que para algunos simbolizó “el retorno de Quetzalcoatl” (Velasco Piña, 1993: 11), lo que se puede interpretar como el inicio de la promesa del regreso mítico del espíritu de la mexicanidad.

En el presente, el 21 de marzo atrae a visitantes de todo el mundo a celebrar el equinoccio de primavera en Chichen-Itzá. Durante el 21 de marzo del 2012, año en que se esperaba el cumplimiento de la profecía maya, que las industrias culturales difundieron como profecía del fin del mundo, pudimos constatar el ambiente del sitio que es visitado por decenas de miles de turistas. Los custodios del INAH toman precauciones y prohíben la entrada de instrumentos musicales (caracoles, flautas, tambores) e instrumentos ceremoniales (sahumadores) para cohibir que

se realicen rituales que pongan en riesgo las estructuras de los edificios. No obstante, se permite el uso del lugar para grupos de excursiones organizados desde Europa por agencias de turismo místico a los cuales se les prepara con antelación rituales de alineación de chakras dirigidos por “auténticos” curanderos locales. Hay celebrantes nacionales que se toman de las manos y hacen una cadena humana para abrazar la pirámide. Otros levantan sus manos al sol para cargarse de energía cósmica. Una nos platicó que asistió para limpiarse y lloró y lloró. Otros son turistas que visitan el lugar para ver el descenso de Kukulkán. Otros más bajaron ese día del crucero Carnival election sin mayor expectativa que realizar una “visita regular” y se suman a los presentes considerándolos un espectáculo. En la zona están también los vendedores de artesanías locales que, aunque conocen las versiones de los lugareños, están entrenados para hablar con los visitantes sobre el fenómeno de alineación de los planetas que tendrá lugar ese año y que despierta atracción en los visitantes.²²

Conclusiones

Este ejercicio analítico se planteó reconstruir los procesos que dieron origen a los nuevos usos rituales de los espacios arqueológicos mexicanos en una perspectiva glocal, que no es únicamente global como se quiso mostrar en los estudios de Nueva Era escritos desde el Norte global, pero tampoco es meramente nacional como se veía desde la óptica de la mexicanidad y sus ramificaciones. Consideramos importante atender este fenómeno en los constantes intercambios culturales entre los distintos actores o agentes participantes: escuelas esotéricas, newagers, mexicaneros, neopaganos, europeos en búsqueda de chamanes, guardianes de la tradición, ambientalistas y tribus arcoíris. Estos agentes, que son múltiples y diferenciados, han convergido en eventos clave en sitios sagrados (como los antiguos centros ceremoniales de los aztecas y los mayas) y han tejido un movimiento glocal ubicado en circuitos de practicantes cosmopolitas nacionales y extranjeros. Han producido sus propios imaginarios para entender las culturas materiales e inmateriales étnicas como parte de un patrimonio espiritual cósmico y global; pero a la vez han incidido en las visiones de agentes locales que pugnan por reconectar con sus raíces etnonacionales y ancestrales de la mexicanidad.

En segundo lugar, es preciso atender a las tensiones que se generan en torno a la definición del patrimonio con las instituciones gubernamentales oficialmente encargadas de los sitios entre las que hay una contradicción permanente entre el resguardo arqueológico de las zonas arqueológicas y la narrativa histórica nacionalista que sostienen, gestionada por el INAH (que ha prohibido el uso de emblemas nacionales e intenta restringir la práctica ritual masiva) y el fomento intensivo de otras instancias gubernamentales y privadas (locales y nacionales) para hacer de estos lugares un atractivo turístico que reactive la economía de las zonas haciendo uso de los imaginarios esotéricos y Nueva Era para su promoción (usando metáforas, imágenes e incluso organizando festivales netamente Nueva Era para convocar visitantes).

Los sitios arqueológicos son en el presente sitios que debido a sus diferentes practicantes son resituados en distintas geografías a escala y capas de la memoria. Ello hace que se conviertan en arenas de negociaciones y tensiones por su definición, resguardo y usos patrimoniales. Por un lado, en el caso de Teotihuacán está la escala local en donde la población local indígena se está asumiendo como heredera de las antiguas civilizaciones y se dan a conocer como dueños y guardianes del lugar y de su tradición. Por otro lado, las instancias gubernamentales y los movimientos nacionalistas (como el movimiento cultural-espiritual de la mexicanidad) consideran los complejos arqueológicos como baluarte de una memoria que otorga orgullo al sentido de pertenencia nacional. Podemos encontrar confluencias en las narrativas vinculadas a la valoración y exaltación del “indio imperial” (Galinier, 2008). No obstante, en la gestión de proyectos el Estado tiende a instrumentar de manera unilateral y con la autoridad que las instituciones le confieren programas de intervención y uso de espacios desde una racionalidad economicista y de incremento turístico en detrimento de la preservación de los sitios arqueológicos. Por su parte, los agentes del movimiento de la mexicanidad pugnan constantemente por hacer prevalecer la memoria de lo que consideran los sitios sagrados (algunos visibles y otros cubiertos bajo las edificaciones coloniales y modernas) de sus ancestros practicando el lugar como interpretan que era la usanza de los antiguos pobladores. Esto genera tensiones constantes, unos por desalojar a los mexicanistas, otros por conquistar cultural y ritualmente los lugares que consideran patrimonio de los auténticos mexicanos. Esta tensión también se genera

en torno a los monolitos de deidades prehispánicas y otras piezas de valor simbólico del pasado que se encuentran en los museos (como es el caso del Museo de Antropología de la ciudad de México).

En el caso de Chichen-Itzá vimos como eventos como la Convergencia Armónica planetaria establecieron una cultura global en el uso de estos sitios como lugares que tenían que ser activados energéticamente en pro del inicio de la reactivación planetaria que anuncia una nueva era. La concepción del lugar se resemantizaba dentro de una nueva escala cósmica planetaria a la vez que sensibilizaba una nueva manera de practicar el tiempo en ceremonias simultáneas, abarcativas y vinculantes de territorios desconectados e incluso lejanos. La interpretación de Argüelles del calendario maya y sus trece lunas, de la cual surgió la idea de la profecía de un gran cambio hacia un único tiempo sincronizado con el cosmos pretende la unión de los calendarios del mundo, en un único calendario maya que destituya al calendario gregoriano concebido como colonial y antinatural. El ritual sincrónico en distintos sitios sagrados (entre ellos los antiguos centros religiosos) es la ritualización de una nueva conciencia que contempla la idea de vivir en un solo tiempo, de ser una sociedad global planetaria, y de establecer armonía con las fuerzas de la naturaleza y el cosmos. Nótese como las fechas de equinoccios y solsticios son acaso las únicas compartidas por las múltiples culturas humanas. No obstante, las formas actuales de asistir para cargarse de energía solar, poco tiene que ver con esta propuesta utópica, y se deben más al impacto de su difusión televisiva y en las industrias culturales.

Los sitios arqueológicos también están atravesados por proyectos de patrimonialización con distintos contenidos y escalas. Por ejemplo, los pobladores vecinos reclaman el patrimonio de los pueblos originarios, el Estado se considera el rector de definir, cuidar y explotar el patrimonio nacional, los miembros del movimiento de la mexicanidad buscan reconquistar la memoria ancestral y descolonizar los sitios, la UNESCO busca preservar el patrimonio como propiedad de la humanidad, y los miembros de la red Nueva Era (con sus distintas ramificaciones) los practican como puntos energéticos del cuerpo de la Madre Tierra y del funcionamiento del cosmos, por tanto el patrimonio es del cosmos.

Desarrollamos esta idea atendiendo los interfases y controversias que generan estas concepciones diferenciales del patrimonio en torno a los lugares arqueológicos. El nuevo rol que tiene la UNESCO para

la preservación de los lugares considerados como maravillas de la humanidad estimula el interés y el turismo, pero también impone sus propias normas y reglas de valoración y preservación al estilo museístico, lo cual se opone al proyecto de recuperar los espacios para reconquistar sitios sagrados que promueven los indígenas y los mexicaneros. Por otro lado, también contradice los usos turísticos, entre los cuales una nueva fuente de atracción no sólo es el valor histórico y estético de las ruinas, sino la oferta de vivir una experiencia mística. A ello se le denomina como turismo espiritual o místico y va acompañado de la demanda de servicios rituales, a veces dirigidos por líderes espirituales nativos y otras veces por los mismos *newagers* convertidos en neochamanes de la Nueva Era. Los buscadores espirituales son reconvertidos constantemente en espectáculo de espiritualidad autóctona o en impartidores de servicios espirituales para el turismo místico. Por su parte, el INAH frecuentemente les prohíbe el paso a los celebrantes espirituales – sobre todo a los de la mexicanidad – arguyendo que ponen en peligro el lugar y que sus celebraciones energéticas poco tienen que ver con las antiguas tradiciones de quienes construyeron las pirámides.

En síntesis, las zonas arqueológicas actualmente están atravesadas por tramas glociales donde convergen distintos agentes, pero a la vez se emprenden disputas para conquistar y redefinir de forma legítima su memoria, su identidad, su significado y su uso.

Referencias bibliográficas

AMARAL, Leila. Sincretismo em movimento: o estilo Nova Era de lidar com o sagrado. In: CAROZZI, María Julia (org.) *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

ARGÜELLES, José. *El Factor Maya: un camino más allá de la tecnología*. México: Ediluz, 1987.

BASTOS Santiago; TALLY Engel; ZAMORA, Marcelo. La reinterpretación del oxlajujb'aqtun en Guatemala: entre el new age y la reconstitución maya. In: DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina; JUÁREZ

HUET, Nahayeilly (orgs.). *Variaciones Latinoamericanas del New age*. Guadalajara: Ciesas, 2013.

BRETON, André. *Antología (1913-1966)*. México: Siglo XXI editores, 1973.

CAMPECHANO, Lizette Yolanda. *El milenarismo postmoderno y su globalización: el caso del fenómeno de la profecía maya 2012 en las industrias culturales*. Tesis de Maestría. Guadalajara: DECS, Universidad de Guadalajara, 2013.

CAPONE, Stefania; MARY, André. Las translógicas de la globalización religiosa a la inversa. In: ARGYRIADIS, Kali; CAPONE, Stefania; DE LA TORRE, Renée; MARY, André (orgs.) *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*, México: Publicaciones de la Casa Chata, 2012.

CAROZZI, María Julia. La autonomía como religión: la Nueva Era. In: *Alteridades*, v.9, n.18, pp. 19-38, 1999.

CHAVES, José Ricardo. Viajeros ocultistas en el México del siglo XIX. In: *Literatura Mexicana*, v.19, n.1, 2008.

COSMIC MYSTERIES SCHOOL. *Mayan Teaching*, (s/f). Consultado el 9 de julio del 2021 en: < <https://cosmicmysteriesschool.com/hunbatzmen/> >.

DEFESCHE, Sacha. *The 2012 Phenomenon*. Amsterdam: Department of Religious Studies, Subdepartment History of Hermetic Philosophy and Related Currents, University of Amsterdam, 2007.

DE LA PEÑA, Francisco. Milenarismo, Nativismo y Neotradicionalismo en el México actual. In: *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião*, v.3, n.3, pp. 95-113, 2001.

_____. *Los hijos del Sexto Sol*. México: INAH, 2002.

DE LA TORRE, Renée. Los newagers: el efecto colibrí. Artífices de menús especializados, tejedores de circuitos en la red, y polinizadores de culturas híbridas. In: *Religião & Sociedade*, v.34, n.2, pp.36-64, 2014.

_____. Introducción. Los nuevos santuarios de una espiritualidad global: resignificaciones y apropiaciones contemporáneas de los sitios arqueológicos. In: *ARK Magazine*, v.7, n.27, pp. 14-21, 2019.

DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina. La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas. In: *Desacatos*, v.18, pp. 53-70, 2005.

_____. Encrucijadas entre la herencia “azteca” y el patrimonio cultural. In: DE LA PEÑA, Guillermo (org.). *La antropología y el patrimonio cultural de México*. Colección El patrimonio histórico y cultural de México (1810-2010), tomo III. México: Conaculta, 2011.

_____. Genealogías de la Nueva Era en México. In: *Rever - Revista de Estudos da Religião*, v.16, n.2, pp. 55-91, 2016.

_____. *Mismos pasos nuevos lugares: Transnacionalización de la danza conchera*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco/CIESAS, 2017.

FARAHMAND, Manéli. Glocalization and Transnationalization in (neo)-Mayanization Processes: Ethnographic Case Studies from Mexico and Guatemala. In: *Religions*, v.7, n.2, 2016.

FERGUSON, Marilyn. *La Conspiración de Acuario: transformaciones personales y sociales en este fin de siglo*. Barcelona: Kariós, 2007.

FLORESCANO, Enrique. El patrimonio cultural y la política de la cultura. In: _____ (org.). *El patrimonio cultural de México*. Ciudad de México: Conaculta/FCE, 1993.

GALINIER, Jacques. Indio de estado versus indio nacional en la Mesoamérica moderna. In: ARGYRIADIS, Kali; DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina; AGUILAR ROS, Alejandra (orgs.). *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. Zapopan: El Colegio de Jalisco/CEMCA/CIESA/IRD/ITESO, 2008.

GNECCO, Cristóbal. Caminos de la arqueología: de la violencia epistémica a la racionalidad. In: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi – Ciências Humanas*, v.4, n.1, pp. 15-26, 2009.

GONZÁLEZ TORRES, Yólotl. El Movimiento de la Mexicanidad. In: *Religiones y Sociedad*, v.8, pp. 9-35, 2000.

_____. *Danza tu palabra. La danza de los concheros*. México: SMER-CONACULTA-INAH-Plaza y Valdés, 2005.

HEELAS, Paul. *The New Age Movement*. Londres: Blackwell, 1996.

IZQUIERDO Y DE LA CUEVA, Ana Luisa; SCHELE, Elaine Day. Alberto Ruz Lhuillier más allá del descubrimiento de la tumba del Templo de las Inscripciones de Palenque. Militancia política y arqueología maya. In: *Estudios de cultura maya*, v.46, pp. 11-44, 2015.

KUMMELS, Ingrid. El enfrentamiento de conceptos de indigenidad en el espacio arqueológico de Teotihuacán. In: GLEIZER, Daniela; LOPEZ CABALLERO, Paula (orgs.). *Nación y alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación de formación nacional*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Cuajimalpa / Ediciones Cal y Arena, 2015.

MENDOZA, Miguel Angel Kuauhkoatl. *Los Mexicanos hoy*. Ciudad de México: Editorial Nekutik, 2007.

MOLINIÉ, Antoinette. La invención del new age andino. In: DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina; JUÁREZ HUET, Nahayeilliy (orgs.). *Mismos pasos, nuevos lugares: Transnacionalización de la danza conchera*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco/CIESAS, 2013.

RUZ BUENFIL, Alberto. La imaginación al poder: 33 años después. In: *Regina y el movimiento del 68 treinta y tres años después*. México: EDAF, 2002.

VARGAS MÁRQUEZ, Wenceslao. Diego Rivera, pintor y rosacruz. In: *La Jornada Veracruz*. 1 de diciembre del 2019. Consultado el 8 de julio del 2021 en: < http://www.jornadaveracruz.com.mx/Post.aspx?id=191201_130309_605 >.

VELASCO PIÑA, Antonio. *Regina. 68 no se olvida*. México: Jus, 1987.

_____. *Cartas a Elizabeth*. México: Grijalbo/Círculo cuadrado, 1993.

_____. *El retorno de lo sagrado*. Mexico: Grijalbo/Círculo cuadrado, 1997.

WIKIPEDIA. *Teotihuacán*. (s/f). Consultado el 9 de julio del 2021: < <https://es.wikipedia.org/wiki/Teotihuac%C3%A1n> >.

YORK, Michael. *The Emerging Network: a Sociology of New Age and Neo-Pagan Movements*. Boston: Rowman and Little Gield Publishers, 1995.

Notas

¹ Los espacios nodales son los lugares que son sedes de organizaciones o espacios cargados de identidad a los cuales se les atribuye un mito fundacional, o que son considerados como lugares sagrados, o que alientan a un destino profético (una especie de tierra prometida) o lugares de relevancia por constituir lugares de encuentro ritual dentro de la tradición (De la Torre & Gutiérrez Zúñiga, 2020).

² Las autoras hemos escrito algunos trabajos donde reflexionamos sobre las disputas en torno las definiciones del patrimonio de otros centros arqueológicos que se pueden consultar en De la Torre y Gutiérrez Zúñiga (2011, 2017). Otro ejemplo sobre dichas disputas es el estudio realizado en la zona arqueológica de Teotihuacán (Kummels, 2015).

³ De acuerdo con De la Torre y Gutiérrez Zúñiga (2017) los eventos clave son ceremonias de confluencia y articulación de eventos distantes en la red. Esto eventos son plurinacionales, plurirreligiosas, multicircuitos, ecuménicos, y multiculturales – pueden ser rituales, festejos, consejos, marchas, peregrinaciones, ferias, *workshops*, *meetings*, congresos o encuentros –, en donde confluyen practicantes de la tradición de distintas nacionalidades, estratos sociales, orígenes étnicos y con distintas orientaciones ideológicas y estéticas (De la Torre, 2019).

⁴ Los actores nodos en la red espiritual son los líderes de movimientos o escuelas espirituales que a su vez actúan como articuladores de relaciones e intercambios en distinta escala y entre distintas tradiciones. Sus enseñanzas y relaciones concentran los vínculos y activan constantemente intercambios entre diferentes comunidades, grupos y culturas de alcances transnacionales. Mediante sus trayectorias como buscadores espirituales los actores nodales fueron armando su oferta y fueron polinizando e hibridando símbolos y tradiciones (De la Torre, 2019).

⁵ La mexicanidad se refiere a un movimiento de rescate del pasado indígena emprendido por intelectuales urbanos en México en los años 50. Ha sido un movimiento ideológico con vertientes esotéricas que ha contribuido a esencializar la cultura popular aztequizando tradiciones sincréticas (De la Peña, 2002). La neomexicanidad responde a una segunda etapa de hibridez basada en rescates de linajes imaginados (herederos de los aztecas, los mayas o los toltecas) pero resemantizados por la matriz holística y oriental de la espiritualidad Nueva Era (González Torres, 2005).

⁶ Los testimonios fueron orales mediante entrevistas dirigidas y la revisión de literatura, pues varios de los líderes son autores de biografías donde incluyen crónicas de los eventos clave y los recuentos históricos de sus movimientos.

⁷ La espiritualidad *New Age* o Nueva Era reúne las características de un nuevo ecumene global que anuncia un cambio de era que traerá consigo un cambio de conciencia. Opera como red planetaria de redes alternativas de movimientos espirituales. Se conforma de individuos y grupos autónomos, es extra eclesiástico, tiene una concepción holística de la relación entre lo particular y la totalidad (Amaral, 1999), no tiene una doctrina definida, sino que es más bien un conocimiento flexible, difuso y ecuménico. Promueve el autodesarrollo individual (Heelas, 1996), el amor y respeto a la naturaleza, la creencia en

las energías como fuerzas creadoras del universo (Carozzi, 1999). En suma, es una espiritualidad alternativa frente algunos aspectos de la modernidad: la institucionalización, la industrialización y la materialidad de los valores de la sociedad de consumo.

⁸ El neopaganismo es un movimiento espiritual cuya característica es la consagración de la naturaleza. Aunque convergen, el neopaganismo no es sinónimo de la espiritualidad Nueva Era. Sus características propias son que tienen ritos iniciáticos, celebran fiestas anuales y estacionales que son sus actividades más esenciales. Sus principales rasgos son: la sacralización de la feminidad, la reconexión con las energías cósmicas, la consagración de los enteógenos o plantas medicinales, la brujería precristiana (una vertiente es el movimiento Wicca pero existen otras tradiciones). Como lo definió York (1995) el neopaganismo funciona mediante una “Red Segmentada Policéntrica Integrada” y como tal integra diferentes fenómenos, articula y genera alianzas con diferentes corrientes y movimientos espirituales, como puede ser la neomexicanidad y la Nueva Era.

⁹ Ejemplo de ello es el espiritismo presente en la vida y obra de Remedios Varo, la visión alquimista de Leonora Carrington, y el desarrollo de la concepción de Energía Cósmica en la literatura de Carmen Mondragón conocida como “Nahui Olin” (compañera del pintor Gerardo Murillo “Dr. Atl”) quien fue precursora del sentido holístico del universo.

¹⁰ Ubicado a 80 kilómetros de la Ciudad de México, con una extensión de 2.5 km² (Wikipedia, s/f).

¹¹ Este caso está estudiado y documentado por diversos autores mexicanos (Ódena Güemes, 1993; González Torres, 2000, 2005; De la Peña, 2001, 2002).

¹² Entrevista realizada por las autoras, 27 de mayo de 2005, Lagos de Moreno, Jalisco.

¹³ Nanita fue capitana del grupo de danza Insignias Aztecas que se vinculó al movimiento de la mexicanidad. Ella participó dirigiendo ceremonias de rescate del sentido místico de la mexicanidad y en 1992 encabezó la misión de viajar a Europa para llevar a cabo la reconquista del corazón de Europa realizando una marcha ritual durante 40 días que culminó en la catedral de Santiago de Compostela.

¹⁴ Véase la Teoría de las 4 Flechas (De la Peña, 2002: 124-125).

¹⁵ El Camino Rojo difunde una espiritualidad nativa americana o panindiana basada originalmente en la tradición lakota-sioux que en la actualidad ha tenido una amplia circulación como escuela chamánica y promotora de la alianza de las medicinas sagradas en distintos países de América Latina y, en menor medida, en otros continentes.

¹⁶ “Ruz se desempeñó en dos ámbitos académicos: primero adscrito al Instituto Nacional de Antropología e Historia (1940-1960), y después a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México desde 1959 hasta 1979, año de su fallecimiento. En esa institución obtuvo el grado de doctor en Antropología en 1965. Sin embargo, regresó al INAH, comisionado por la UNAM, como director del Museo Nacional de Antropología, al que dirigió de

enero de 1977 a agosto de 1979” (Izquierdo y de la Cueva & Schele, 2015: 18).

¹⁷ Actualmente Hunbatz Men es un chamán global que brinda talleres sobre misterios cósmicos en las inscripciones mayas. Es autor de *Secrets of Mayan Science / Religion* y otros libros que ponen la cosmología y la filosofía maya en una línea de los seguidores espirituales de la Nueva Era que articula la cultura indígena con el yoga y los mantras orientales. Ha impartido numerosas conferencias en América del Norte, América del Sur y Europa (Cosmic Mysteries School, s/f).

¹⁸ Entrevista con Alberto Ruz, Tepoztlán, 3 de octubre de 2012.

¹⁹ Gnecco (2009) explica la incompatibilidad entre los discursos espirituales y los arqueológicos.

²⁰ Entrevista con Emilio Fiel, Zaragoza, 11 de junio 2009.

²¹ Véase las crónicas de dichas ceremonias en Velasco Piña (1993).

²² Nota de trabajo de campo, 21 de marzo de 2012.

Recebido em: 02 de fevereiro de 2021

Aprovado em: 19 de junho de 2021

As ruínas arqueológicas do México: arenas de disputa do patrimônio

Resumo: Este artigo aborda as origens das atuais e massivas práticas rituais e espirituais que ocorrem em dois dos principais sítios arqueológicos do México, Teotihuacán e Chichen-Itzá, escolhidos como estudos de caso que apresentam aspectos comuns e contrastes no que diz respeito à gestão governamental do patrimônio e às tensões geradas entre os diferentes atores, lógicas e abordagens envolvidas. Teotihuacán se trata de um lugar em que ocorreram eventos-chave do nacionalismo cultural, do movimento cultural da mexicanidade e do sentido esotérico, enquanto Chichen-Itzá se localiza na região maia onde as redes globais de espiritualidades ligadas à Nova Era convergiram com os circuitos de neomexicanidade. Por meio de entrevistas e acompanhamento bibliográfico de líderes espirituais que inovaram ritualmente com seus projetos culturais de orientação esotérica, *newager*, de mexicanidade (indianista), neomexicanidade e neopaganista, reconstrói-se os diferentes projetos que definiram zonas arqueológicas como lugares sagrados para a rede global de espiritualidade alternativa. Atenção especial é dada à forma como as zonas arqueológicas se tornaram arenas de disputa a partir do sentido de patrimônio, em que convergem diferentes agentes (INAH, UNESCO, agências de turismo, líderes espirituais da mexicanidade, indígenas, guardiões da tradição local e gurus da Nova Era) que buscam redefinir e gerenciar sua memória, identidade, significado e uso.

Palavras-chave: Patrimônio; Sítio arqueológico; Rede espiritual alternativa; México; Nova Era

Mexico's Archaeological Ruins: Arenas Where Heritage is in Dispute

Abstract: This article discusses the origins of the current large ritual and spiritual practices that take place in the main archaeological sites of Mexico. Two case studies were chosen that show contrasts and common patterns regarding governmental heritage management and the tensions generated between the different actors and different logics and approaches involved: Teotihuacan, place of key events of cultural nationalism where the spirituality of Mexicanity and the esoteric converge, and Chichén Itzá, a site in the Mayan area where the global networks of spiritualities linked to the New Age and the circuits of neo-Mexicanity converge. Through interviews and bibliographic follow-up with spiritual leaders who have ritually innovated with their esoteric, new-Ager, Mexicanist (indianist), neo-Mexicanity and neo-paganist cultural projects, the different initiatives that defined the archaeological zones as sacred places of alternative spiritual networks are reconstructed. Special attention is paid to the way in which archaeological zones have become arenas of dispute over the meaning of heritage where different agents converge (INAH, UNESCO,

tourist agencies, spiritual leaders of Mexicanity, indigenous people, guardians of local tradition and New Age gurus) who seek to redefine and manage their memory, identity, meaning and use.

Key words: Heritage; Archaeological site; Alternative spiritual network; Mexico; New Age