



Trace. Travaux et Recherches dans les
Amériques du Centre

ISSN: 0185-6286

redaccion@cemca.org.mx

Centro de Estudios Mexicanos y
Centroamericanos
México

Olmos Aguilera, Miguel

Las creencias indígenas y neo-indias en la frontera MEX/USA

Trace. Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre, núm. 54, diciembre, 2008,
pp. 45-60

Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=423839510004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Las creencias indígenas y neo-indias en la frontera *MEX/USA*

Miguel
Olmos Aguilera

Resumen: En este artículo se analizan y describen las creencias indígenas originarias de la frontera norte, así como algunas creencias mestizas de tipo popular. Se hace hincapié en las creencias vinculadas con nuevas formas de identidad indígena y mestiza que se mueven en el terreno de la ficción. La identificación “neoindia” no es construida por los grupos indígenas, sino por mestizos que sin una identidad anclada en la memoria tradicional suelen adherirse a una identidad ancestral generada en múltiples religiones del escenario fronterizo o del imaginario mítico de la mesoamérica mexicana. La Frontera Norte, como lugar donde las referencias culturales se pierden y transforman rápidamente, tanto la cultura indígena como la mestiza, se han convertido en un terreno fértil para la invención del “otro” mediante la transformación constante de sus prácticas religiosas.

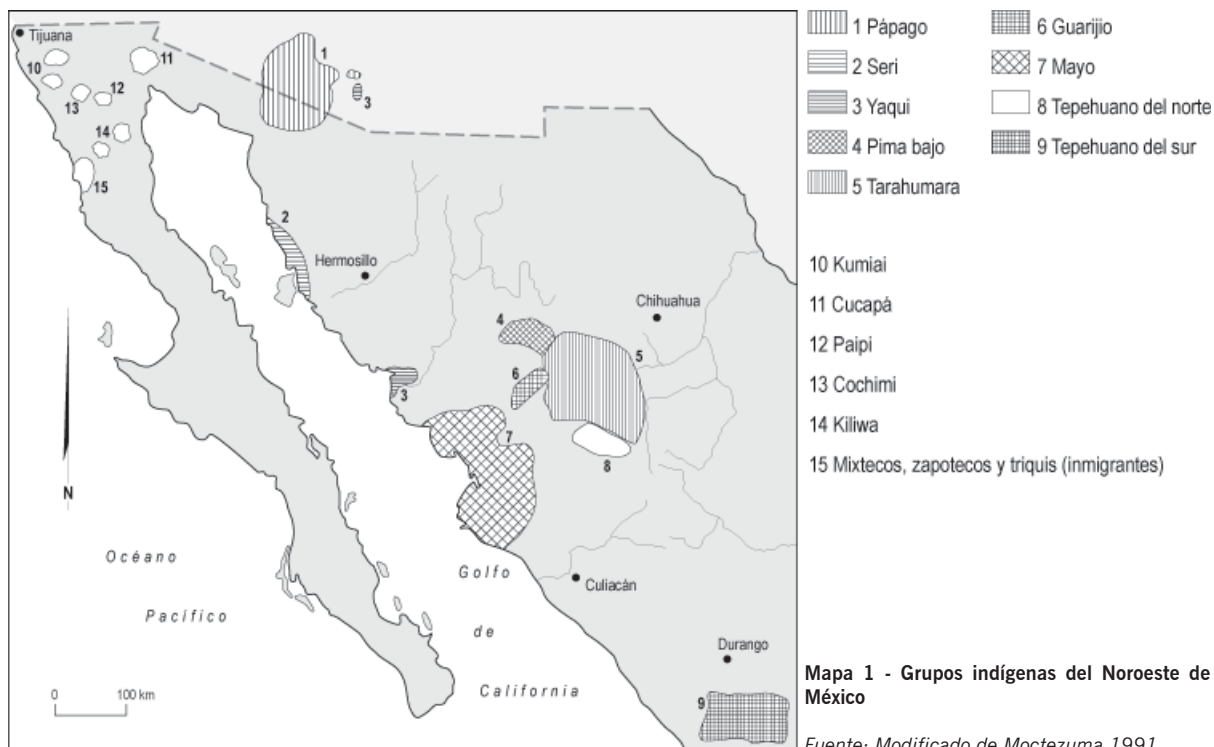
Abstract: This article analyzes and describes the native beliefs of the North Border, as well as some popular racial mixed beliefs. Emphasizing in the ones linked with new forms of racial mixed and native identity in the fiction area. The identification of “neoindia” is not built for native but for racially mixed groups that, without an identity anchored in the traditional memory, are used to adhere to an ancient identity generated from multiple religions of the border or of the mythical imaginary of Mexico Mesoamerica. The North Border, a place where cultural references are lost and quickly transformed, both native and racially mixed cultures have become a fertile land for the invention of the “Other” through the constant transformation of its religious practices.

Résumé: Dans cet article, on analyse et on décrit les croyances indiennes de la Frontière Nord du Mexique, ainsi que quelques croyances métissées de type populaire. On s'intéresse en particulier aux croyances en relation avec de nouvelles formes d'identité indiennes et métisses qui se déploient sur le terrain de la fiction. L'identification “néo-indienne” n'est pas construite par les groupes indiens, mais par les métis dont l'identité n'est pas ancrée dans la mémoire traditionnelle et qui se réfèrent souvent à une identité ancestrale, générée dans de multiples religions du cadre frontalier ou de l'imaginaire mythique de la Mésoamérique mexicaine. À la Frontière Nord, en tant que lieu où les références culturelles se perdent et se transforment rapidement, les cultures indiennes et métisses se sont converties en un terrain fertile pour l'invention de l'« Autre » par l'entremise de la constante transformation des pratiques religieuses.

[Frontera Norte, México, Estados Unidos, creencias indígenas, migrantes, neo-indios, mexicanidad, evangélicos]

LA INTENSIDAD ideológica de la Frontera Norte es un campo rico en representaciones, reacomodos y reinversiones identitarias. Dentro de este cúmulo de ideologías, las creencias populares de mestizos e indígenas fronterizos del noroeste de México yoremes mejor conocidos como yaquis, pápagos llamados también tohono'otam (o el millar de individuos yumanos que incluyen los grupos k'miai, paipai, kiliwa, cucapá) juegan un papel destacado en la conformación social de las etnias que viven en ambos lados de la frontera. Sin embargo la asimetría en el modo de vida de los indígenas de Estados Unidos de California y Arizona frente a los indígenas mexicanos, genera formas de pensamiento a menudo fuera de las creencias ortodoxas de algunos grupos indígenas mexicanos que reivindican la normatividad ritual del contexto mexicano. En otros casos, los sistemas religiosos se han visto complementados con la recuperación de mitos de creación y símbolos religiosos de un sistema de creencias compartido.

Por otra parte, el dinamismo regional fronterizo y en algunos casos la crisis de las religiones originarias, ha provocado que la religión sea recreada de acuerdo con la conveniencia étnica, con las modas, o con las hegemonías étnicas regionales desarrolladas históricamente.¹ En este artículo propongo hacer un recorrido por los sistemas de creencias indígenas fronterizos y de los movimientos neo-indígenas, analizando de que manera las religiones originarias han cedido



paso a nuevas influencias religiosas. También abordamos el contexto mestizo, destacando la importancia que han cobrado nuevas religiones que en los últimos años han surgido en el intercambio ideológico fronterizo, así como movimientos que no son concebidos como religiosos, pero difunden una serie de preceptos sobre su visión del mundo. Entre ellos, el movimiento de la mexicanidad en su vertiente indígena-mexica. Esta corriente de ideas y de prácticas rituales ha construido su ideología basándose tanto en las corrientes de pensamiento que provienen de las antiguas creencias aztecas, como en las creencias de huicholes o wiraritari, cuyos simbolismos coinciden eventualmente con el de los antiguos nahuas. De la misma manera se nutren de religiones originarias de los indígenas nortños como yoremes o yumanos, además de otorgar un lugar importante a las creencias provenientes de los indígenas lakotas de Estados Unidos, y de religiones emergentes en el escenario mestizo.

Pese a que los grupos indígenas guardan un corpus compartido sobre el origen del mundo o las figuras divinas, muchas de las influencias de los grupos fronterizos, han a menudo incorporado elementos de religiones lejanas tanto del centro mesoamericano como de las culturas de las grandes praderas de los Estados Unidos. De manera paradójica, este *mélange* ideológico religioso no se presenta como algo postizo o un injerto ajeno al funcionamiento de los grupos indígenas, sino como conexiones que cumplen una función y significado específicos en el interior de sus sistemas de creencias.

De la misma manera como los indígenas del siglo XVII adoptaron creencias y formas culturales europeas, los indígenas contemporáneos lejos de ver mermado su sistema religioso, articulan elementos simbólicos contemporáneos con los cuales su sistema de creencias se ha visto fortalecido. De tal manera que las influencias y “préstamos” culturales de carácter religioso, cumplen un papel sustancial en las representaciones religiosas. La ideología de las

creencias fronterizas, si bien funciona como un fuerte lazo de reconocimiento étnico, no es ésta su única función. En determinado momento, la auto-adscripción religiosa ha permitido a diversos grupos indígenas negociar financiamiento para apoyos comunitarios.

A su vez, el carácter volátil y múltiple de las identidades fronterizas hace que la religión funja como catalizador de la cultura. Los elementos incorporados a este caldo identitario, van desde la religión del peyote, introducida por grupos neo-indígenas, o la representación del gran espíritu vinculada con el hermano mayor. En este sentido encontramos no sólo las prácticas indígenas en el interior de las “comunidades”, sino que no es raro toparse con múltiples conversiones religiosas de los miembros de un grupo indígena, en donde los mismos líderes puedan hacer convivir la religión originaria con el pensamiento evangélico, o con otras religiones cristianas que abundan en la región.

La otra influencia religiosa que se ha destacado entre la población mestiza con aspiraciones indígenas es la ideología de la Nueva Era. Este conjunto de creencias se ha combinado con religiones neo-indígenas, en particular del lado estadounidense, en donde se alude legalmente a los derechos de consanguinidad indígena, aún cuando no se posea la cultura tradicional. En esta vertiente, se han reagrupado decenas de movimientos que sin ser originados en la cultura indígena, reivindican distintas versiones neo-indias vinculadas con las naciones autóctonas de Estados Unidos, y con grupos de estudio de cultura indígena. Dichas corrientes se articulan a su vez con el movimiento de la mexicanidad proveniente del altiplano mesoamericano, cuya presencia se ha constatado tanto en Baja California, en las ciudades de Ensenada y Tijuana, como en Alta California en las ciudades de Los Ángeles y San Francisco en Estados Unidos.

LAS CREENCIAS NATIVAS Y PREHISPÁNICAS

Para entender el proceso de cambio, producto de los embates violentos de la sociedad global sobre los sistemas de creencias de los indígenas que actualmente habitan en la frontera entre México y los Estados Unidos, es necesario conocer el conjunto de creencias originarias, o lo que las investigaciones etnológicas han restituido como parte del núcleo central de las religiones del desierto y de las zonas más áridas de América del Norte. Dichos sistemas de pensamientos poseen características que se presentan a menudo con mayor o menor grado de sincretismo y mestizaje entre la religión de origen y la introducción del pensamiento católico o evangélico. Sin embargo cada grupo indígena de la frontera ha tenido su propio proceso de evangelización o de resistencia católica en un movimiento que inicia en 1590 con la llegada de la compañía de Jesús al norte de México (Olmos 1999 y 2002 b).

Dentro de las grandes regiones americanas, el norte de México se inscribe como una región árida, que ha querido ser vista por parte de muchos investigadores como un corredor migratorio y mercantil entre el sur de Estados Unidos y Mesoamérica. No obstante, dicha región tuvo su especificidad cultural, que si bien no es identificada punto por punto con el altiplano central, sí forma parte de su memoria ancestral; algunas investigaciones han demostrado ciertos vínculos entre las culturas arqueológicas del sur de Estados Unidos, con culturas que florecieron en el septentrión mesoamericano (Wilcox 2002).

Entre las grandes familias lingüísticas y culturales donde se insertan los grupos indígenas del noroccidente mexicano, tenemos por un lado la presencia de los grupos pima, pápago, yaqui, mayo, guarijío y tarahumara de raíz yutoazteca. No obstante, en el contexto cultural de Estados Unidos, también existe un gran número de lenguas de este tronco lingüístico. Por otro lado, tenemos a los pueblos del norte de Baja California que pertenecen a la familia lingüística yumana, y comprende a los pueblos paipai, k' miai, cucapá y kiliwa, así como a los yavapai, los huvasupai, los diegueños, los yumas y mohaves, estos últimos, habitantes de California y

Arizona (Manrique 1988 y Moctezuma 1991). Dichos grupos, pese a poseer lenguas, culturas y economías distintas, comparten personajes míticos yutoaztecas, como el coyote o los gemelos divinos, quienes fungen como creadores del universo.

Pese a que la mayor parte de los grupos nortños son hablantes de lenguas yutoaztecas, dentro de este conjunto étnico existe el grupo seri de la costa de Sonora, que no posee filiación lingüística con ninguna de las familias de la región, y tampoco se le ubica en su totalidad como una lengua hokana emparentada con los indígenas californianos.² Como veremos más adelante, este aislamiento lingüístico y cultural se vio reflejado también en las creencias religiosas. Si bien en este espacio no es posible detenernos detalladamente a analizar las creencias indígenas de cada grupo étnico, destacaremos algunos elementos de su cosmovisión (Olmos 2002). El interés de observar el conjunto indígena es mostrar la complejidad de transformaciones que se suscitaron en cada uno de los sistemas de creencias. Sin embargo la religión y el calendario ritual de cada uno de los grupos del desierto, de la sierra y de la costa, varía de acuerdo con el modo de vida y con la organización socio-económica de cada uno. Así, las creencias de los grupos con una tradición de caza y recolección como los seris o los yumanos, es muy diferente a la de los pueblos como los rarámuri o yaqui, cuyo sistema social y económico les permite acceso a la agricultura.

Aún con la especificidad cultural de cada pueblo de los pueblos no pertenecientes a la raíz yuto-azteca y a la culturas mesoamericanas, como son los grupos yumanos de Baja California y los seris de Sonora, vemos representaciones míticas y prácticas rituales más o menos generalizadas (Olmos 2002 y 2005).

Así, las distintas concepciones del origen del universo actúan sobre el conjunto de prácticas rituales y religiosas de cada grupo. A menudo se observan transformaciones que parten de una misma matriz mítica como la pareja divina que permite la creación del mundo. Dicha representación presente en el grupo k'ímai sufre una serie de metamorfosis por la que transitan personajes como el coyote, la serpiente, el conejo, el buitre moreno y el hermano mayor (Olmos 2005 y Jacquín 1991).³ Dentro de estos personajes simbólicos sagrados de la región se encuentran el venado y el coyote, la lagartija lo mismo que la flor, que si bien en conjunto no son concebidos como deidades, sí representan figuras centrales de las creencias de los grupos yutoaztecas. Dichos símbolos se expandieron desde las culturas del desierto de los actuales estados de Baja California, Sonora, Arizona y Nuevo México, hacia el altiplano mesoamericano en donde por otro lado, encarnan personajes como Huehucóyotl o Coyote Viejo (Olivier 1999). El arquetipo del coyote se encuentra ampliamente difundido entre muchos pueblos de norte de México y en Estados Unidos. Este personaje representa la astucia, la trampa y la burla. Sin embargo Coyote es una deidad fundamental que contribuye directamente a la creación del universo tanto entre los yumanos como con los pápagos y pimas (Olmos 2005 y Jacquín 1991).

Cada uno de estos personajes divinos posee la capacidad de mostrarse bajo diversas representaciones. El venado no aparece sólo como animal, sino como poseedor de simbolismos bien arraigados entre las culturas del septentrión mesoamericano, adjudicándole símbolos como la "pureza", la armonía y el orden con la naturaleza. Estas representaciones se muestran en mitos de huicholes, y en los cantos de los yaquis, mayos y pápagos (Lumholtz 1986; Varela 1987 y Ochoa Zazueta 1997). Este personaje, además de ser representado como creador entre los varios mitos yumanos (Ochoa Zazueta 1978) se presenta en diversos rituales indígenas como modelo cultural, tal es el caso de la fiesta del venado bura entre los pápagos, y especialmente entre yaquis y mayos. Por su parte, entre los huicholes se le encuentra como metáfora del peyote, o como flor, o asociado también íntimamente con el maíz.⁴

Los ancestros de los grupos étnicos nortños tuvieron diferentes procesos de asimilación al catolicismo, debido a la cultura nómada de caza y recolección, y por consiguiente a sus

Grupo étnico	Tarahumara	Yaqui Mayo	Pima	Eudeve	Tepehuano	Opata	Seri	Kiliwa	Cucapá
<i>Sol</i>	Rayénari	Taá'a	Tas	Távi	Tonnoli	Tât	zaah ⁶	?ñaay	Ña

La palabra "dios" en los idiomas indígenas del Norte

especificaciones religiosas, a las que debieron articularse los primeros misioneros enviados al norte de la Nueva España. El dios de los indígenas se caracterizaba por ser un ente creador del universo y de todas las cosas que existen en el mundo como cerros, valles, plantas, animales, estrellas etc. Sin embargo este dios aparecía en diversas facetas de la creación bajo distintas formas. En algunas ocasiones personificaba a la pareja de gemelos divinos; aparecía también como creador individual o como espíritu de la tierra entre lo yumanos y pimas; aunque igualmente se le veía como conejo o serpiente entre estos últimos, incluso, a veces, aparecía como el hermano mayor que en complicidad con el coyote, dan origen al mundo y al universo (Galinier 1991).⁵

Por otra parte, desde tiempos prehispánicos el concepto de Dios entre algunos grupos indígenas era asimilado al astro solar, denominándolo a menudo con la misma palabra o con un concepto similar.

LA INSTITUCIONALIZACIÓN ECLESIASTICA Y LA PRESENCIA EVANGÉLICA

Posterior a la salida de los Jesuitas en 1767, los sistemas religiosos originarios tomaron un rumbo incierto. Las misiones franciscanas en Sonora y Chihuahua, y las dominicas y agustinas en el norte de California, tomaron el relevo misional. Sin embargo con el proceso de secularización los límites diocesanos se extendieron abruptamente y la dependencia a las autoridades parroquiales se intensificó de manera drástica a lo largo de todo el siglo XVIII y XIX, lo cual produjo una organización unitaria de la Iglesia con normas generales de catequización, en contra del escrúpulo de la enseñanza de las misiones de los siglos XVI y XVII (Kino 1985 y Pérez de Ribas 1944).

Al final de la primera mitad del siglo XX, diversos grupos evangélicos comienzan a interesarse en la introducción de la fe en el interior del Norte de México. Si bien estos grupos no penetraron en muchas de las comunidades indígenas, sí se establecieron en los diversos pueblos mestizos que abrieron sus puertas a las nuevas creencias (Aguirre Beltrán 1981). De manera excepcional los esposos Moser del Instituto Lingüístico de Verano, comenzaron un intenso trabajo en cuanto al tratamiento de la lengua seri se refiere. No obstante como partícipes de dicho organismo, también se inscribían dentro de un contexto evangélico. La experiencia de los esposos Moser no sería excepcional sino es porque se trataba de la primera incursión que un organismo pudo realizar en toda la historia de la cultura conca'ac o seri (Villalpando & Rentarí 2005 y Rentarí 2007). Por otro lado, en el estado de Chihuahua a lo largo de todo el siglo XX, hubo diversos intentos de establecimiento de grupos evangélicos, pero éstos no se arraigaron hasta bien avanzado el siglo XX; siendo los pueblos mestizos otra vez los que favorecieron en mayor medida la presencia evangélica al interior de sus comunidades (Vera & Lara 2007 y Enríquez Licón 2007).

De acuerdo con el censo de 1950 comparado con el actual del año 2000, los focos de atracción de población no católica se presentaron en las principales ciudades fronterizas como Tijuana, Ciudad Juárez y Nogales. Por su parte, en los municipios de Chihuahua y Casas Grandes se establece la Iglesia de los Santos de los Últimos Días en su variante ortodoxa. Asimismo se observa un incremento considerable de la población menonita de Ciudad

Cuauhtémoc registrada evidentemente como no católica. De la misma manera en la región de los indígenas mayos de Sonora, se observa un incremento de la población evangélica durante las últimas décadas del siglo xx. Estas Iglesias evangélicas se introducen principalmente durante la década de los 1980. De la misma manera las religiones evangélicas se extendieron por varios municipios con presencia indígena. Tal es el caso del municipio de Pozas de Arvizu, en la frontera occidental del estado de Sonora con Arizona, en donde la población indígena cucapá tuvo fuertes contactos con esta Iglesia. Lo que no previeron los impulsores de dicha religión, es que al sistema de creencias cucapá no le causaba ningún inconveniente profesar varias religiones al mismo tiempo. Algunos de los líderes comunitarios se involucraron incluso como pastores, pero en ningún momento dejaron de difundir su antiguo sistema de creencias. A tal grado, que a principios del milenio, con la muerte de un joven indígena, se registró una ceremonia de cremación que había dejado de practicarse durante muchos años, y a la cual asistieron los miembros que participaban también en los ritos evangélicos.⁷

Las iglesias evangélicas no dejaron de insertarse en el medio indígena yumano de Baja California durante los últimos 30 años. Sin embargo como antes referimos, su presencia no involucraba la renuncia de sus antiguas referencias religiosas, mismas que si bien no eran determinantes en su vida ritual, si eran socorridas en los momentos de luto comunitario con restricciones precisas, como la suspensión de fiestas y cantos.⁸

A lo largo de las últimas tres décadas diversas Iglesias evangélicas han abordado las comunidades de los indígenas k'ími de Baja California sin ningún éxito evidente. Pese a que ellos mismos se han declarado como católicos, en realidad confiesan que si llega una religión que les ayude, también es posible pertenecer a dicha Iglesia. De la misma manera si llegara a sus comunidades otra Iglesia con ayuda equivalente, tampoco tendrían inconveniente en declararse como convertidos a una doctrina diferente. Lo cierto es que el antiguo sistema económico de los yumanos, basado en la caza y la recolección, les permitía tal dispersión que su movilidad material también sentó las bases para tener una amplia movilidad espiritual.⁹

Por otro lado, existe la población de los migrantes indígenas, proveniente en su mayoría del estado de Oaxaca. Dicha población se ha llegado a sumar 70 000 individuos, entre mixtecos, zapotecos, triques, purépechas, nahuas y coras entre otros, en los últimos 30 años. Estos pueblos se asientan en diversas comunidades de Baja California como en el Valle de San Quintín y han sido captados recientemente por Iglesias evangélicas. No obstante, y pese a tener una religión fundamentalmente católica, basada en un complejo sistema de cargos, que involucran responsabilidades en la organización festiva como parte de las promesas y mandas religiosas en sus comunidades de origen, la Iglesia evangélica ha sabido establecerse entre los campamentos donde los indígenas mixtecos realizan trabajos para las grandes empresas hortícolas (Hernández & O'Connor 2006).

CREENCIAS Y SANTOS NO CATÓLICOS

Con la acelerada migración de mestizos e indígenas a Estados Unidos, las figuras religiosas de los santos católicos y paganos han cobrado particular relevancia en las creencias transfronterizas. Personajes católicos como San Francisco, la Virgen de Guadalupe y San Judas, son algunos de los santos a los que muchos de los migrantes prometen oraciones flores y cantos para llevarlos "con bien" durante su recorrido por el desierto y por las montañas, hasta llegar al otro lado de la frontera. Sin embargo, de acuerdo con los hallazgos realizados por la patrulla fronteriza de Estados Unidos, y los grupos Beta de seguridad migrante del gobierno mexicano, en muchos casos se han encontrado objetos religiosos dentro de las vestimentas de los migrantes muertos en su intento por cruzar a Estados Unidos por el desierto y por la sierra.¹⁰

Por otro lado, existen santos no católicos ampliamente socorridos por la población mestiza que cruza la frontera.¹¹ En este rubro podemos señalar, entre otros, a Juan Soldado, Jesús Malverde y el niño Fidencio, no obstante cada vez el culto de la Santa Muerte, ha encontrado arraigo en todo el país, y la creencia del migrante en esta figura no podía ser la excepción.¹²

En cuanto a los otros santos meramente fronterizos de la tradición popular, Juan Soldado ocupa un lugar destacado. El relato señala que a principios de siglo existió un soldado que fue linchado en la ciudad de Tijuana acusado de violar a una menor. Sin embargo, poco tiempo después se reveló la inocencia de este personaje, al grado de ser “santificado” por la colectividad (Ungerleider 1999 y Vanderwood 2004). Desde entonces, se le construyó una capilla y muchas de las personas que intentan cruzar la frontera se encomiendan a él mediante sus oraciones. De esta manera Juan Soldado se ha convertido en uno de los santos milagrosos más importantes de la región fronteriza, tanto del lado mexicano como del lado de Estados Unidos, ya que muchos mexico-americanos también le ofrecen sus oraciones.

En el mismo rubro de santos no católicos, se encuentra el santo Jesús Malverde (que por tratarse de una figura mestiza podría ser al equivalente al santo Maximón de Guatemala). Jesús Malverde, existió a principios de siglo en el Estado de Sinaloa y se desempeñaba como un “Robin Hood” regional, robando a los ricos para repartir la riqueza entre los pobres. Era tal la destreza para aparecer y desaparecer dentro del monte que esto le ganó el nombre del mal que viene del monte verde: Malverde.¹³ La leyenda dice que después de perseguirlo durante años, finalmente fue capturado y asesinado en la ciudad de Culiacán. Sin embargo se prohibió a la población enterrarlo y en cambio la gente depositó piedras para cubrir su cuerpo –lo mismo que a Juan Soldado–. Su capilla se encuentra actualmente en la capital sinaloense. La característica de estos santos no católicos es que provienen de un medio profundamente mestizo y su representación es un hombre de piel blanca. A Malverde se le adjudica la protección de narcotraficantes, de músicos y de prostitutas; de tal manera que si bien las imágenes, altares y capillas se encuentran difundidas desde Sinaloa hasta Tijuana, su devoción llega por lo menos hasta la ciudad de Los Ángeles y San Francisco en California. Lo característico de este santo es que es evocado sobre todo por la población mestiza; mientras que la población indígena hace caso omiso de su presencia (Flores & González 2006 y Wald 2001).

las figuras religiosas
de los santos cató-
licos y paganos han
cobrado particular
relevancia en las
creencias transfron-
terizas.

LOS MOVIMIENTOS NEO-INDÍGENAS¹⁴

Los movimientos de reivindicaciones prehispánicas han tenido apogeo particular en países como México y Perú. Sin embargo parece ser un fenómeno generalizado en toda América Latina tal como lo han mostrado diversas investigaciones (Galinier 2006; De la Peña 2002; De la Torre 2007 y González 2005). Este tipo de movimientos de corte mexicanista, llamados también movimientos de creencias neo-indígenas, han multiplicado sus simpatizantes en la Frontera Norte en los últimos quince años.¹⁵ Esta tendencia ideológica se caracteriza por la participación masiva de mestizos

que hacen propias las creencias de tipo prehispánico, en particular la filosofía de los antiguos mexicas. Sin embargo, a diferencia de los movimientos de la mexicanidad que existen en el altiplano mesoamericano, con la variante conchera, dónde los músicos interpretan instrumentos de cuerda tipo mandolina con concha de armadillo, o la versión guerrera dónde los músicos interpretan instrumentos de percusión como el *huéhuetl*, en algunos *calpulli* de la frontera en la ciudad de Tijuana, y en California en Estados Unidos, se interpretan solamente instrumentos de percusión y no de cuerda. Asimismo, al igual que en el centro del país, algunos miembros de dichos grupos incorporan eventualmente el budismo, el yoga, los proyectos autogestivos, los conocimientos de la cultura huichola y lakota, las creencias de Iglesias mestizas como la Gran Fraternidad Universal, o variantes de las religiones de la Nueva Era cuya meca era el estado de California durante el movimiento *hippie* durante la década de los años 1960.¹⁶

Por otra parte, en la frontera norte existen decenas de *calpulli*¹⁷ y centros culturales de enseñanzas nahuas, entre los que se cuentan el *calpulli* Chicahuac Ollin, “Fuerza y Movimiento”, originario de la ciudad de Tijuana.¹⁸ Esta comunidad de danza guerrera tiene una antigüedad aproximada de cinco años; no obstante algunos de sus miembros participaban antiguamente en agrupaciones similares. En su espacio de la web ellos se presentan de la siguiente manera:

El grupo de danza azteca Chicahuac Ollin Tijuana nace en julio del 2002 con la intención de preservar, continuar y difundir las consignas de nuestros abuelos. Hemos logrado unir fuerzas, difundir el amor a la danza y el rescate de nuestra raíz mexica-azteca. Chicahuac Ollin Tijuana, se conforma de gente tijuanense que tiene el valor y la convicción de seguir adelante, retomando y difundiendo nuestros valores ancestrales indígenas. No dependemos de ninguna institución u organización de ninguna índole. Somos 100% autónomos.¹⁹

De la misma forma encontramos diversos *calpulli* en el estado de California en Estados Unidos, como Mexicayotl, Tonalehqueh de San José California, Pohecatyotl de San José California, Cemanahuac, el grupo Toltecas en Aztlán y *The Mexicayotl Indio Cultural Center*, en San Isidro. La mayor parte de los grupos mexicanistas practican danzas guerreras con instrumentos musicales de percusión como el *teponaztli* o el *huéhuetl* (tambor hecho con un tronco de árbol ahuecado con un parche superior), además de poseer instrumentos mexicas como los huesos de fraile, o el caracol marino que sirve entre otras cosas para dar llamadas a los danzantes.

La variante conchera que existe en la ciudad de México es poco socorrida en el norte del país, ya que la reivindicación de instrumentos de percusión mexica los identifica como un grupo más ortodoxo, y muy por encima de los instrumentos de cuerda usados por mestizos y españoles en las danzas denominadas tradicionalmente como concheras. No obstante la pretendida ortodoxia mexica, muchas agrupaciones han incorporado elementos culturales de otros grupos indígenas, así como reivindicaciones político-religiosas de diversas etnias que buscan comunicar su acervo cultural a otros grupos espirituales. De acuerdo con la investigación etnográfica de De la Peña (2002) en la ciudad de México estos grupos de mexicanistas radicales, a diferencia de las danzas concheras donde se evocan elementos cristianos y se tocan instrumentos de cuerda, han abandonado todo tipo de evocaciones cristianas de la danza a la que llaman *chicontiquiza* que traducen como “salir de la oscuridad” y comenta:

En la peregrinación a los santuarios tradicionales se le rinde culto menos a la Virgen de Guadalupe que a Tonantzin, menos al Cristo de Chalma, que a Oztóctéotl (avatar de Tezcatlipoca), menos a la Virgen de los Remedios que a Mayahuel, Diosa del Maguey. En vez de exclamar ¡É! es Dios! Los mexicanistas dicen ¡Ometéotl! en alusión al principio dual creador del universo que rige la cosmovisión autóctona; en vez de entonar alabanzas a los santos se canta a Quetzalcóatl, Huitzilopochtli, Tezcatlipoca, y en muchas ocasiones se canta en náhuatl y no en español.²⁰

Los mexicanistas fronterizos han aprovechado toda suerte de iconos, estatuas o motivos prehispánicos para inspirar su ritualidad. En la ciudad de Tijuana, por ejemplo, en el Paseo de los Héroes, una de las principales avenidas de la ciudad, se encuentra una gran estatua de Cuauhtémoc (“Águila que cae”), personaje que simboliza la dignidad del pueblo mexicano frente al usurpador colonial. En este espacio, los grupos mexicanistas se reúnen todos los años el 24 de febrero para recordar con danzas y ritos al último “emperador azteca”, que en la memoria oficial se presenta como el líder mexica que prefiere la muerte en lugar de verse doblegado frente a la avaricia de los invasores españoles.

Así, los símbolos de la mexicanidad mexica son compartidos por muchas identidades que pululan en torno a un imaginario auténtico y ancestral. Si en algo comparten rasgos identitarios grupos disímiles como mexicanistas y chicanos, es que ambos acuden constantemente a los símbolos de inspiración prehispánica. No es raro que el nombre de Aztlán, lugar de origen de los mexicas, que significa “la blancura” (Duverger 1986), aparezca constantemente en diversas imágenes murales o centros de enseñanzas nahuas. Del mismo modo, en la publicidad de sus eventos y en sus páginas de internet se encuentran múltiples vocablos nahuas como “mecha luna”, o diferentes imágenes que evocan a los dioses del panteón mexica como Xilonen (diosa del maíz tierno), así como imágenes de los últimos gobernantes del pueblo mexica como Cuauhtémoc.



Cuauhtémoc en la interpretación de Jesús Helguera.

LA MEXICANIDAD MEXICA TIAHUI

Estos grupos de la mexicanidad poseen varias características, entre las que se encuentran el odio por lo extranjero y por lo mestizo. De esta forma los mexicanistas reivindican los conocimientos de la filosofía mexica; mediante pláticas y cursos impartidos por los grandes conocedores de su filosofía, entre los que destacan Arturo Meza, Velasco Piña o Domingo Días Porta en otra de sus variantes, los mexicanistas crean fuertes lazos de cohesión grupal.

Como parte de sus actividades rituales los mexicanistas de la frontera practican danzas e interpretan cantos que consisten en piezas a ritmo de algunos toques de *huéhuetl* utilizados en las danzas. Por ejemplo se usa el toque de apache que posee figura rítmica de cuatro dieciseisavos, y un cuarto repitiéndose en dos compases para caer en cuatro compases de octavos con acentos en el tiempo fuerte del compás, para posteriormente apoyar en el primero y tercer octavos. Lo importante de estos ritmos, es que el acento del primer golpe del compás y en el primero y tercero, es lo que otorga el toque apache como es denominado entre los diversos *calpulli*. No obstante, existen decenas de toques para *huéhuetl* y para partes específicas de la danza guerrera.

LA INFLUENCIA WIXÁRICA

Al igual que otros grupos mexicanistas del centro del país, dentro de los principios filosóficos que profesan los grupos de la mexicanidad fronteriza,

Fuente: www.myspace.com/chicahuacollintijuan



Publicidad para la ceremonia del maíz.

y en particular el *calpulli* Chicahuac Ollín, se encuentran elementos de la cosmovisión de los huicholes o wixaritari. La amplia difusión que ha tenido este grupo en las ciudades de todo el país, ha llevado su filosofía y sus artesanías a todo lo largo del territorio nacional. Esta situación ha generado por un lado, que el conocimiento sea vulgarizado y ampliamente difundido, lo mismo que sus famosas producciones artísticas. Sin embargo, por otro lado los huicholes se han involucrado en un mayor número de movimientos espirituales, sobre todo algunos ligados con la Nueva Era, y en particular con los adeptos al movimiento de la mexicanidad. En el caso del *calpulli* de Tijuana algunos de sus miembros han mantenido fuertes nexos con personajes huicholes que se encargan de enseñar en diversos estrados sociales los elementos de su cultura y de sus tradiciones, con un interés especial en las plantas sagradas como el peyote (*Lophophora williamsii*), mismo que incorporan eficazmente en sus ceremonias.

En los últimos años el grupo Chicahuac Ollín ha incursionado en el estudio de las tradiciones huicholas y lakotas. Además de reunirse para el ensayo de la danza, este grupo participa en ceremonias guiadas por huicholes que viven en la región fronteriza, o que vienen periódicamente a la región. Asimismo establecen contactos con grupos indígenas regionales y solicitan la presencia y enseñanza de conocedores vinculados con la tradición étnica regional. De esta manera aprenden diferentes visiones del mundo de algunas culturas indígenas originarias, ya que el conocimiento de las culturas indígenas migrantes no ha sido socorrido en igual forma. Por otro lado, dentro de las prácticas colectivas, algunos miembros del *calpulli* participan en el trabajo comunitario de la labranza de la tierra, así como en convivencias de enseñanza espiritual.

LOS ELEMENTOS LAKOTAS

Lo mismo que la versión mexicanista del centro del país, los grupos mexicanistas de la frontera recuperan las enseñanzas huicholas y las enseñanzas de los lakotas mejor conocidos como sioux, siendo en algunos casos la columna vertebral de la ritualidad de muchas de sus creencias. Dentro de las influencias culturales de los indígenas de las planicies se encuentra en primer lugar la danza del sol. No obstante también se recurre a los rituales y ejercicios espirituales para la “caza de visiones”. Inclusive una de las participantes comentó que durante la danza del sol, se presenta la activa participación del *heyoka* o bufón ritual lo que constituye una de las especificidades de los grupos fronterizos. Mediante la danza del sol los hombres se inician en el conocimiento profundo de las enseñanzas esotéricas de la mexicanidad. Esta danza consiste en un ritual de iniciación que comienza con el ayuno previo a la danza. En el ritual el iniciado se colgará de un árbol mediante el soporte de pectorales previamente rasgados. El tiempo de sacrificio dura hasta que el iniciado, en una de las variantes rituales, se arranca las carnes.

Por otra parte, los mexicanistas y también los indígenas originarios han incluido el baño de vapor prehispánico o *temascal*, utilizado a menudo en las ceremonias mexicanistas para curaciones colectivas. Sin embargo los intercambios no terminan ahí, eventualmente los mexicanistas acuden a grupos indígenas locales o regionales para reforzar su identidad fundamentada en las creencias indígenas. Por consiguiente, no es raro encontrarse con gurús provenientes de la región yoreme de los grupos yaquis y mayos, que con el conocimiento de algunos elementos de la cultura indígena elaboran nuevas creencias acordes con la filosofía de la mexicanidad.

Así, dichos grupos neo-indígenas también se vinculan con los indígenas yumanos locales, que por su lógica cultural invisible, fronteriza y urbana, se reacomoda a muchas de las creencias en boga. En este sentido, aún cuando el gurú no sea totalmente indígena, esto no le impide poseer la firme convicción de reivindicar la cultura autóctona, pues, tal como comentamos anteriormente, la estructura religiosa de los grupos fronterizos les ha permitido un sinnúmero de intercambios con muchos tipos de creencias. Por ejemplo el *temascal* o el uso del atrapa-

sueños o *dream catcher*, el cual siendo un instrumento originario de los indígenas ojibwas de Canadá, ha sido retomado por los indígenas de las planicies en EEUU, hasta llegar al mercado y al mundo mítico de los indígenas del norte de México en especial entre los yumanos quienes lo han incorporado perfectamente a sus creencias a través de los mitos regionales.²¹ Las influencias de muchas religiones no se restringen a los *calpullis* de Tijuana sino que aparecen en diversos *calpullis* de ciudades como El Paso en Estados Unidos, y en Ciudad Juárez en México. Sin embargo las ideologías que actúan sobre los grupos en fronterizos están lejos de encontrar límites bien definidos. La oferta ideológica de estos grupos religiosos es tan grande, y con redes tan extensas, que resulta relativamente fácil articularse con alguna de ellas. De este modo las grandes mecas mexicanistas y esotéricas no sólo se extienden en el altiplano mesoamericano en lugares como Tepoztlán, Real de Catorce, Chalma o Mexcaltitlán, sino que han abarcado centros turísticos como Puerto Vallarta, San Miguel de Allende, o la misma ciudad de Monterrey y Tijuana, conformando muchas veces los corredores turísticos religiosos de las nuevas creencias de tipo mexicanista.

EL APOORTE DE LA GRAN FRATERNIDAD UNIVERSAL

Al igual que los adeptos a los movimientos de la mexicanidad mesoamericana, la frontera norte posee también nexos con la Gran Fraternidad Universal (GFU). El principal heredero de esta tradición es Domingo Díaz Porta. Dicho personaje es uno de los mayores exponentes de los movimientos indianistas radicales en América Latina, formado en las enseñanzas de la GFU, cuyo gurú original era Serge Raynaud de la Ferrière y su discípulo, el venezolano José Manuel Estrada. Dentro de los postulados de la GFU, aquel que los vincula directamente con los mexicanistas es el que dicta el renacimiento de las tradiciones ancestrales de todos los continentes (De la Peña 2002: 190). En múltiples fuentes se presenta a Domingo Días Porta como uno de los discípulos directos de José Manuel Estrada, a quien se le nombra también como el Hermano Mayor que instruyó a los principales difusores de las doctrinas de la GFU.²²

El *calpulli* de Tijuana si bien no vincula directamente a todos los miembros con la GFU, algunos participantes reconocen que parte de su auténtica genealogía de grupo proviene de una escisión con la organización en la ciudad de Guadalajara, donde Díaz Porta tenía cierta influencia. De cualquier manera la GFU tuvo su rectorado y por lo tanto, fuerte presencia en la ciudad de Ensenada, incluso antes de la llegada de los grupos mexicanistas. Los centros creados en la ciudad de Ensenada al igual que La Paz en Baja California Sur y en San Diego en Estados Unidos, han tenido una participación relevante en la historia de la GFU. A propósito de la presencia de la organización en los estados californios, que fungen como unos de los rectorados más importantes de la GFU, Domingo Días Porta escribe a Carlos Santos Puig:

Mis felicitaciones a la Hermandad de Baja California por mantener la Energía espiritual que el primer Santuario Iniciático Solar les otorga y que se ha ido traduciendo en un Saber osar en momentos críticos; a la Hermandad de California mi estímulo a seguir sus gestiones por el Primer Ashram de EEUU (probablemente cerca de San Diego). Confiando en vuestra sincera dedicación al Ideal que nos une, reciban la Bendición Apostólica en nombre de nuestros S.: MAESTRES. Domingo Días Porta, Rector de los Colegios Iniciáticos.²³

La GFU, se vincula desde luego a múltiples movimientos de la Nueva Era, ya que desde sus inicios Raynaud de la Ferrière anunciaba desde 1948 que se acababa de iniciar la Era de Acuario llamada también la Edad de Oro, por lo que todo aquel elegido para formar parte del movimiento representaría la vanguardia o sea la Nueva Era de la Luz.

CONCLUSIÓN: NEOCHAMANISMOS E IDENTIDADES FORZADAS

La Frontera Norte se nos revela como una paradoja religiosa. Lejos de que la línea divisoria marque límite a las religiones y a las ideologías, éstas proliferan y se reproducen a una velocidad vertiginosa. Esta frontera norte de México ha funcionado por lo menos en los últimos 50 años como generadora de sistemas de creencias, de religiones marginales y de religiones bien institucionalizadas.

La cultura de frontera, ha florecido en medio de la represión política e ideológica confrontando en términos reales e imaginarios la alteridad geográfica y cultural del vecino país del norte. Esta situación ha posibilitado el intenso aumento de diversas creencias, que van desde las creencias originarias de los indígenas autóctonos, hasta los delirios mesiánicos de grupos emergentes en este espacio inaprensible. Sin embargo los grupos mestizos con una memoria de corta duración poseemos referencias religiosas tan efímeras y pasajeras como las sociedades que producimos.²⁴ No obstante, nos percatamos que las creencias ancladas en identidades tradicionales son más resistentes al cambio, y que su fortaleza depende de su invisibilidad, y de sus prácticas discretas.²⁵

Al mismo tiempo que se generan diferentes doctrinas de grupos religiosos, también surge una nueva forma de apropiación del espíritu y por consiguiente nuevas formas de curación de cuerpo y mente. Por consecuencia el espacio fronterizo ha sido prolífico también en el surgimiento de nuevos chamanismos, que vinculados o no con la tradición indígena tradicional, han tenido una eficacia inusitada en la concepción de la salud-enfermedad. Así, los diversos grupos y las múltiples creencias generadas, son en realidad medios de curación donde se involucran al individuo en un nuevo sistema de valores y de símbolos, que son los que finalmente recomponen su sistema psicoafectivo. Dicho mecanismo alude generalmente beneficios colectivos, y en algunos casos se evocan armonías planetarias, tal como apuntan doctrinas sobre la curación del planeta.

Este proceso de surgimiento de nuevas creencias atraviesa forzosamente por una mezcla ideológica producto de los nuevos mestizajes. Habría que precisar que los mestizajes de la era de la globalización, son producidos en buena medida por una era mediática, y ésta ha otorgado un sello distintivo a los nuevos movimientos religiosos de la frontera por lo menos en los últimos 20 años. Por consiguiente, este caldo identitario, al que nos referimos al inicio de nuestro trabajo, ha generado en la región noroeste y en la región fronteriza mestizajes donde la participación de los mestizos, como lo hemos visto en los movimientos mexicanistas, ha sido determinante. Sin embargo, existen también otros sincretismos religiosos en los que no intervienen de manera directa la población mestiza, sino que los diversos grupos étnicos escogen el rasgo o el conjunto de rasgos culturales e ideológicos con los que articulan algunas de sus creencias. El caso emblemático es el grupo de rock *Amac cassim* del grupo indígena seri de la costa de Sonora, quienes han incorporado el rock a su discurso religioso. Los antiguos cantos sobre la naturaleza donde intervienen los animales marinos, son interpretados con otro ritmo, y con instrumentos de música muy distintos a los originales. Dichas expresiones musicales forman parte de su sistema de creencias, y a pesar de haber cambiado en forma gozan de gran aceptación al interior de la comunidad al guardar en buena medida su contenido simbólico original.

Finalmente podríamos clasificar las identidades religiosas de la frontera norte entre creencias de reciente introducción y creencias de arraigo que pueden cambiar en forma pero mantienen un sustrato resistente al cambio. Al primer grupo pertenecen las religiones que construyen identidades forzadas en las que tanto la población indígena como la población mestiza moldea su identificación de acuerdo con sus intereses dependiendo de las identificaciones impuestas por

“el otro” y que finalmente violentan su auto-identificación étnica. En el caso de las segundas son conjuntos de creencias de indígenas originarios, o de indígenas migrantes con una cultura religiosa ancladas en la memoria colectiva, cuyos soportes de identidad suelen aparecer merados y ocultos, pero se inscriben en una lógica paradójicamente persistente.

NOTAS

- 1 La información de este apartado se sustenta en un trabajo de campo realizado durante los últimos 20 años con diversas etnias del noroeste de México. Durante este tiempo he constatado cambios significativos en las formas rituales de algunos grupos como yaquis, yumanos y tarahumaras. De la misma manera se han modificado las formas de autoidentificación que cambian de acuerdo con las conveniencias políticas de los pueblos fronterizos. Cf. Olmos 1998 y 2002.
- 2 Pese a que algunos estudiosos clasifican la lengua seri como hokana, ya que poseen algunas palabras dispersas como influencias de las lenguas yumanas, muchos investigadores dudan en incluirla dentro de esta familia y prefieren clasificarla como lengua sin filiación lingüística evidente (Fernando Nava en comunicación personal). Cf. La clasificación hokana <http://email.eva.mpg.de/~wichmann/UnPanorama2.pdf> y Moctezuma 1991.
- 3 El mitema de coyote ha sido ampliamente estudiado por Lévi-Strauss en *La alfarera celosa* 1986.
- 4 A su vez este tipo de transformaciones en la representación religiosas mexicas y de los grupos norteros fue uno de los grandes impedimentos que tuvieron los religiosos católicos para comprender el sistema de pensamiento de los indígenas. Este precepto es particularmente aplicable a las poblaciones que, viviendo en los límites mesoamericanos o en el norte en las regiones de oasis, pudieron desarrollar un sistema de producción agrícola ocasional. Cf. Lumholtz 1986.
- 5 En la mitología de los tarahumaras aparece también la pareja creadora asimilada con Dios y con el Diablo, este último representando al hermano mayor, mientras que el hermano menor representa a Jesucristo.
- 6 http://lengamer.org/admin/language_folders/seri/user_uploaded_files/links/File/Seri_IDS.pdf
- 7 Entrevista con el indígena cucapá Nicolas Wilson Tambo en Pozas de Arvizu, Sonora, 2002.
- 8 Quizá uno de los rituales más importantes para las comunidades yumanas es la ceremonia de *lloro*, que consistía antiguamente en el sacrificio de un águila con tabaco de coyote al cabo del año o aniversario luctuoso. Según Benito Peralta, en entrevista en el año 1990, el águila se sacrificaba arrojándole el humo del tabaco en sus ojos, ante esto el ave comenzaba a producir lágrimas hasta que moría sofocada, posteriormente se le arrancaban las plumas para incorporarlas a la vestimenta ritual, entre cantos fúnebres interpretados con la sonaja o *jalmá*. Con la muerte de los principales cantores yumanos se ha difundido paradójicamente la tradición musical, ya que los cantores de los pueblos vecinos se sienten obligados a despedir a los difuntos con cantos. En diversas ocasiones algunos indígenas yumanos de Estados Unidos, se trasladan a México para acompañarlos en sus ceremonias, presentándose con mayor frecuencia la visita de cantores de los Estados Unidos a las rancherías de México que en sentido inverso. Esta ceremonia se celebra a los tres años de la muerte del difunto.
- 9 Sobre la movilidad espiritual aplicada al campo de la migración, cf. Odgers 2006. Algunos de los datos sobre las creencias k'miai se obtuvieron en entrevista con Gloria Castañeda, indígena k'miai de la comunidad San José de la Zorra, Baja California 2000 y con Nicolas Wilson Pozas de Arvizu, en Sonora.
- 10 Entrevista realizada al grupo Beta de protección al migrante 2003. Por su parte Olga Odgers señala que no existen santos católicos precisos que ayuden a los migrantes a cruzar la frontera, los santos dependen de la comunidad y ciudad de origen; si el migrante es originario de Guadalajara se encomendará a la virgen de Zapopan, o si proviene de Mazatlán, al niño Dios en su versión pagana, si proviene del centro del país, a la Virgen de Guadalupe.
- 11 Cuando indico la presencia de santos paganos, refiero personajes del contexto social que han sido “santificados” por la colectividad, pero no poseen reconocimiento oficial por parte del Vaticano. Sin embargo en las prácticas católicas éstos son considerados con fervor religioso similar a los del catolicismo y se inscriben como personajes con mitos, oraciones y una devoción muy similar a la de los santos canonizados.
- 12 El culto a la Santa Muerte nace esencialmente en la ciudad de México y de manera particular en el barrio de Tepito alrededor del año 2003. Sin embargo el culto se difundió entre diversos estratos sociales y hacia varias colonias de la ciudad de México, antes de cultivarse en ciudades cercanas al D.F., como Taxco y Pachuca. Los primeros oratorios y altares que se registraron datan aproximadamente de este año. Sin embargo, a finales de los años 1990 se consignaron algunos altares pertenecientes a algunos narcotraficantes famosos que ya adoraban a la Santa Muerte; por lo que su culto es asociado con la muerte violenta. La representación de este personaje se trata de la imagen de la muerte con su inseparable biello, y vistiendo una túnica blanca que cubre todo su cuerpo dejando ver únicamente su esquelético rostro. Lo cierto es que pese a que se ha querido ver en este culto reminiscencias de las creencias prehispánicas, o de un arquetipo escondido en las pulsiones más ocultas del pensamiento mexicano, el culto de la Santa Muerte es una creencia totalmente mestiza que no posee nexo evidente con las creencias indígenas.

- 13 La información sobre Malverde se ha obtenido durante 20 años de trabajo de campo en la región y en entrevistas realizadas en la ciudad de Culiacán durante el año 2001.
- 14 Las fuentes de información utilizadas en este apartado provienen de entrevistas con Olga Olivas y Priscilla Viera, entre otros miembros del *calpulli* de Chicahuac Ollín de Tijuana y con el *calpulli* de Ensenada.
- 15 La presencia de estos grupos en la Frontera Norte data por lo menos de 15 años a la fecha. Muchos de los creadores originales formaron otros grupos en los Estados Unidos. La colindancia con este país ha hecho que exista un vínculo más directo con las tradiciones indígenas lakotas de Norteamérica, y con algunos grupos del norte de México como yaquis, mayos o los yumanos habitantes de la frontera bajacaliforniana.
- 16 Entrevista con Olga Olivas. La Gran Fraternidad Universal cuyas siglas son GFU, designa a un movimiento religioso fundado por Serge Raynaud de la Ferrière en 1948, año en el que según la astrología da inicio la Era de Acuario. En este sentido los movimientos de la Nueva Era están en consonancia con esta visión que reivindica el cambio de acuerdo con los signos astrológicos del zodiaco.
- 17 En la tradición mexicana el *calpulli* refiere una unidad con una forma de gobierno autónomo, donde se agrupaban diversas personas con una actividad común como guerreros sacerdotes o alfareros, mismos que podían establecer lazos familiares o de linajes comunes. Suele utilizarse de manera coloquial como sinónimo de escuela o centro de formación.
- 18 El primer acercamiento que tuve con miembros de este grupo data del año 2006, sin embargo en la ciudad de México tuve la oportunidad de conocer músicos concheros y miembros de diferentes agrupaciones de tipo mexicanista con los que realicé trabajo cultural comunitario a finales de los años 1980.
- 19 <http://www.myspace.com/chicahuacollintijuana>. Esta información fue corroborada en entrevista con Olga Olivas.
- 20 De la Peña 2002: 68.
- 21 Se dice que este objeto circular con forma de telaraña atraparé las pesadillas de quien lo coloque en la cabecera de su cama.
- 22 Incluso dentro de los discípulos de De la Ferrière, ha habido divisiones de las cuales Dias Porta es el nexo directo con los grupos mexicanistas de la Frontera Norte.
- 23 <http://vsaddp.tripod.com/Html/index-9.html>.
- 24 Si bien el fenómeno originado en Chiapas por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) no puede ser considerado como un fenómeno religioso en términos estrictos, este movimiento, dada su proyección nacional e internacional, ha traído consigo adeptos, dogmas y postulados que en fechas recientes tuvieron presencia en la frontera norte. Al interior del grupo de simpatizantes, se cuentan asociaciones y sobre todo un número creciente de mestizos e indígenas vinculados con la sociedad mestiza. Dicha población participa en congresos del EZ, durante las giras en el interior del país. En las pasadas elecciones presidenciales del 2006, el EZLN encabezó un movimiento denominado "La otra campaña". En esta gira el subcomandante Marcos visitó una serie de comunidades indígenas del norte del país, donde pese al buen recibimiento, la población indígena desconoce en su conjunto las reivindicaciones zapatistas. Estos activistas y simpatizantes indigenistas, más allá de compartir ideales y ciertas convicciones revolucionarias, han encontrado en este tipo de movimientos aliados políticos que posteriormente los harán entrar en el circuito de las organizaciones alternativas.
- 25 En fechas recientes presencié la velación y ceremonia funeraria de Gloria Castañeda, cantora y líder comunitaria de los indígenas k' m'iai. En dicho funeral participaron cuatro conjuntos de músicos tradicionales, dos de ellos venidos de California y otros dos grupos de indígenas vecinos, entre ellos los cucapás de Sonora. Tanto los cantos como el texto de las piezas y la danza son formas religiosas de la tradición y de la memoria indígena yumana que nada tienen que ver con el pensamiento cristiano pese a que, si bien existen elementos comunes como el uso de las flores, se presenta un cúmulo de rasgos culturales anclados en prácticas rituales meramente indígenas. Entre estos, los cantos de velación, los rituales de purificación posteriores al sepelio, el entierro con cabello y con la sonaja, entre muchos otros.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo 1981 – Instituto Lingüístico de Verano. *América Indígena* XL (3): 15-39. México.
- Álvarez de Williams, Anita 1985 – *Primeros pobladores de Baja California*. Talleres Litográficos del Gobierno del Estado de Baja California, Tijuana.
- De la Peña, Francisco 2002 – *Los hijos del Sexto sol. Un estudio etnopsicoanalítico del movimiento de la mexicanidad*. INAH, México.
- De la Torre, Renée 2007 – Alcances translocales de cultos ancestrales: el caso de las danzas rituales aztecas. *Revista Cultura y Religión* 1 (1): 23-41. Universidad Arturo Prat, Chile.
- Densmore, Frances 1972 – Yuman and Yaqui Music. *Bureau of American Ethnology-Smithsonian Institution Bulletin* 110: 48-62. Washington.

- Dirección General de Estadística 1950 – *x II Censo General de Población y Vivienda*. Secretaría de Economía, México.
- Dirección General de Estadística 1952 – *vii Censo General de Población, 1950*. Secretaría de Economía, México.
- Duverger, Christian 1986 – *La flor letal*. Economía del Sacrificio Azteca-FCE, México.
- Enríquez Licón Dora, Elvia 2007 – “La demarcación de los límites diocesanos en la frontera norte de México”. Ponencia presentada en *xi Congreso Internacional de Historia Regional*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Ciudad Juárez. Mecanografiado.
- Flores, Enrique & Raúl Eduardo González 2006 – Jesús Malverde: plegarias y corridos. *Revista de literaturas populares* 6 (1): 32-60. México.
- González Torres, Yólotl 2005 – *Danza tu palabra. La danza de los concheros*. CONACULTA-INAH-Plaza y Valdéz, México.
- Galinier, Jacques & Antoinette Molinié 2006 – *Les néo-indiens: une religion du III^e millénaire*. Odile Jacob, París.
- Galinier, Jacques 1991 – From Montezuma to San Francisco: The Wigita Ritual in Pápago (*tohono o'otham*) Religion. *Journal of the Southwest* 33 (4): 486-533. Tucson.
- Giddings, Ruth Warner 1959 – *Yaqui Myths and Legend*. The University of Arizona Press, Tucson.
- Gillian Newell 2002 – Teresa Urrea: ¿Una prechicana? Retos de memoria social, historia y nacionalismo de los chicanos de los Estados Unidos. *Frontera Norte* 14 (28): 103-128. Tijuana.
- Griffith, James S. 2003 – *Folk Saints of the Borderlands*. Arizona: Rio Nuevo, Tucson-Guadalajara.
- Hernández Hernández, Alberto & Mary O'Connor 2006 – *Migración, redes transnacionales y conversión religiosa entre los mixtecos*. El Colegio de la Frontera Norte-University of California, Tijuana.
- <http://estudiosdeldesarrollo.net/coloquio2006>
- Jacquín, Philippe 1991 – *Des indiens d'Amérique du Nord. Mythes et croyances du monde entier* (III). Lidis-Brepols, París.
- Kelly, William H. 1947 – Cocopa Ethnography. *Anthropological Papers of the University of Arizona* 29. Tucson.
- Kino, Eusebio Francisco 1985 – *Crónica de la Pimería Alta. Favores celestiales*. Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo.
- Lévi-Strauss, Claude 1986 – *La alfarera celosa*. Paidós, Barcelona.
- Liera, Óscar 1984 – *El jinete de la divina providencia*. Obra de Teatro. Culiacán.
- Lumholtz, Carl 1945 – *El México desconocido*. Publicaciones Herrerías, México.
- 1986 – *El arte simbólico de los huicholes*. Instituto Nacional Indigenista, México.
- Manrique Castañeda, Leonardo (coord.) 1988 – *Atlas cultural de México. Lingüística*. SEP/INAH/Planeta, México.
- Moctezuma, José Luis 1991 – Las lenguas indígenas del Noroeste de México: pasado y presente. In Gutiérrez, Donaciano & Gutiérrez Tripp (coords.), *El Noroeste de México y sus culturas étnicas*: 125-136. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Ochoa Zazueta, Jesús Ángel 1978 – *Los kiliwa. Y el mundo se hizo así*. Instituto Nacional Indigenista, México.
- 1997 – *Los mayos, alma y arraigo*. Editorial El Correo, México.
- O'Connor, Mary 1996 – The Role of the *Iglesia de Dios* in the Processes of Religious and Social Change in the Mayo Valley, Sonora. *Frontera Norte* 8 (15): 15-28. Tijuana.
- Odgers Ortiz, Olga & Renée de la Torre 2004 – Cartografías del cambio religioso en México (1950-2000). In Gutiérrez Zúñiga, Cristina (ed.), *El fenómeno religioso en el occidente de México*. El Colegio de Jalisco-Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- Odgers Ortiz, Olga 2006 – Movilidades geográficas y espirituales: cambio religioso y migración México-Estados Unidos. *Economía, sociedad y territorio* vi (22): 399-430. México.
- Olavarría, María Eugenia 1979 – Mitología cosmogónica del Noroeste. In Monjarrás-Ruiz, Jesús (coord.), *Mitos cosmogónicos del México indígena*: 145-304. INAH, México.
- Olivier, Guilhem 1999 – Coyote Viejo, el músico trasgresor. ¿Dios de los otomíes o avatar de Tezcatlipoca? *Estudios de Cultura Náhuatl* 30: 113-132. México.
- Olmos Aguilera, Miguel 1999 – En la búsqueda de los ‘salvajes’: conquista, alteridad y colonización del imaginario estético en el Noroeste de México: Cabeza de Vaca y Pérez de Rivas. *Frontera Norte* 12 (22): 7-30. Tijuana.
- 2002 a – *Les représentations de l'art indigène dans le Nord-Ouest du Mexique: Esquisse de relations entre l'ethno-esthétique et l'ethnologie*. Septentrion, Villeneuve D'Ascq.
- 2002 b – La herencia jesuita en el arte de los indígenas del Noroeste de México. *Frontera Norte* 14 (27): 201-238. Tijuana.
- 2005 – *El viejo, el venado y el coyote. Estética y cosmogonía. Hacia una arquetipología de los mitos de creación y del origen de las artes en el Noroeste de México*. Colegio de la Frontera Norte/Fondo Regional para la Cultura y las Artes, Mexicali/México.
- Porrás Carrillo, Eugeni 2007 – Fronteras étnicas y procesos de simbolización. In Olmos, Miguel (coord.), *Antropología de las fronteras. Alteridad, historia e identidad más allá de la línea*: 280-342. Porrúa-COLEF, Mexicali.
- Pérez de Ribas, Andrés 1944 – *Historia de los triunfos de Nuestra Santa Fe, entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*. Ediciones Layac, México.

- Rentería Valencia, Rodrigo Fernando 2007 – *Seris*. Cdi, México.
- Spicer, Edward H. 1964 – Apuntes sobre el tipo de religión de los yuto-aztecas centrales. *Actes et Mémoires du xxv Congreso International de Americanistas*, México.
- Ungerleider, David 1999 – La religiosidad popular en Tijuana: la devoción a Juan Soldado. *El Bordo: Retos de frontera* II (4): 89-95. Tijuana.
- Vanderwood, Paul J. 2004 – *Juan Soldado: Rapist, Murderer, Martyr, Saint*. Duke University Press, Durham, North Carolina.
- Varela, Leticia T. 1987 – *La música en la vida de los yaquis*. Gobierno del estado de Sonora, Hermosillo.
- Velasco Piña, Antonio 1987 – *Regina*. Jus, México.
- Vera Pérez, Hilda & Lara Padilla, José Francisco 2007 – Religiosidad e identidad rarámuri, en un escenario de sobre oferta religiosa: El gran reto de la persistencia cultural. 2º *Coloquio Carl Lumholtz de antropología e historia del Norte de México "El Norte de México entre fronteras"*. Mecnografiado. Chihuahua.
- Villalpando, Elisa & Rodrigo Rentería 2005 – Santa María del Pópulo de los Seris: un fracaso de evangelización en el septentrión novo hispano. In Page, Carlos (ed.), *Educación y Evangelización. La experiencia de un mundo mejor*: 533-541. Universidad Católica de Córdoba, Argentina.
- Wald, Elijah 2001 – *Narcocorrido: A Journey into the Music of Drugs, Guns, and Guerrillas*. Harper Collins, Publishers, New York.
- Wilcox, David R. 2000 – El nexó tepiman: un modelo de interacción entre mesoamérica y el suroeste norteamericano. *Relaciones* xxi (82) : 58-83. Zamora.

SITIOS EN INTERNET

Calpulli Chicahuac Ollin, Tijuana
<http://www.myspace.com/chicahuacollintijuana>

Kalpulli Tonatiuh-Meztli Ensenada.
 Calpulli Mexicáyotl. S H California
<http://www.myspace.com/mexikayotlworkshop>

Calpulli Tonalehqueh San José California
<http://www.myspace.calpullitonalehqueh>

Calpulli Pochechayotl San José California
<http://www.pochtechayotl.com>

Calpulli cemanahuac
<http://profile.myspace.com/index.cfm?fuseaction=user.viewprofile&friendid=88979911>

Toltecas en Aztlán
 The Mexicáyotl Indio Cultural Center. San Isidro
 Kalpulli Tonatiuh-Meztli Ensenada.
<http://www.aguila-blanca.com/history>
<http://www.cronica.com.mx/nota>
<http://vsaddp.tripod.com>