**Introducción General.**

En él hallará el lector, sin duda, numerosos huecos,

muchos problemas no resueltos,

otros observados sin la detención deseable

y algunos esbozados apenas.

Pero mi trabajo es de muy limitadas pretensiones...[[1]](#footnote-2)

Un siglo después de iniciada la investigación de Fernando Ortiz sobre las prácticas mágico-religiosas afrocubanas, me atrevo a usar sus palabras para expresar la limitación de este estudio que se propone realizar un análisis comparativo entre las propuestas de sociedad, en el sentido de representaciones, que se encuentran implícitas en dos casos de chamanismo urbano, que se localizan en dos ciudades latinoamericanas: Guadalajara y La Habana.

La Regla de Ocha, en la Habana, y la Escuela de Magia Chamánica de Guadalajara son propuestas mágico-religiosas que tienen una oferta simbólica específica en su respectivo contexto. Son casos de chamanismo urbano, o neochamanismo, que están constituidos por procesos de sincretización que siguen operando en su interior. Con sus diferencias y semejanzas representan un objeto interesante en sí mismos, para abonar a la comprensión del fenómeno mágico-religioso contemporáneo

El aporte de esta investigación será el mostrar las representaciones sociales implicadas en su discurso y sus prácticas, mitos y ritos, ambos lenguajes que expresan el habitus propio de los grupos. En términos del objetivo planteado desde el principio de la investigación, se trata de lograr **una mejor comprensión de los dos casos de chamanismo urbano a partir de la interpretación y análisis de sus propuestas sociales, y la comparación valorativa de ambos casos, para tener elementos de previsión y respuesta al fenómeno**.

En estos fenómenos se puede identificar una serie de situaciones que vale investigar para comprenderlas mejor: el origen y el papel de los grupos en la sociedad, su papel frente al cambio social, su lenguaje y contenidos simbólicos, sus referencias valorales, etc. En el caso de este estudio la investigación se orienta a identificar la posible propuesta social: para ello es importante conocer las tradiciones culturales que están en la base y que se conjugaron a partir del continuo proceso de sincretización. Resulta conveniente analizar sus símbolos rituales, su popularidad, su discurso y el valor epistemológico del mismo, sus valores y cosmovisión, su estilo de liderato, sus relaciones e implicaciones económicas, su participación social, su manera de plantearse frente al catolicismo oficial y popular (como religión relativamente mayoritaria y tradicional en América Latina), su papel en la recuperación de valores autóctonos, su conciencia histórica, sus canales internos y externos de comunicación, etc. Un punto de apoyo son los escritos que se usan por parte de los iniciados, los estudios antropológicos respecto a los diversos tipos de chamanismo urbano y, evidentemente, la observación participativa, las entrevistas, y el acercamiento de campo.

En este sentido se encuentra el aporte fundamental de la investigación, pues procuró aprovechar los elementos del análisis socio-antropológico del chamanismo, para aplicarlo en particular a dos casos de chamanismo urbano y profundizar en la orientación de sus propuestas sociales, para una valoración crítica de éstas frente a su contexto.

Para ello me ha parecido oportuno recurrir a una metodología constructivista de corte cualitativo. Eso ha implicado el reconocimiento de que mis propias decisiones metodológicas matizan el producto que hoy presento[[2]](#footnote-3), sin embargo en la medida que en el centro del proceso cultural -y de manera particular del campo de lo mágico y lo religioso- está la producción, circulación y consumo de símbolos, no me puedo disculpar de la responsabilidad en la interpretación. Ello en el sentido de reconocer la urgencia de comprometerme por un análisis serio y en el de hacerme responsable de un resultado que abona a la discusión pero no puede ser la palabra final. Este producto no es un discurso acabado o cerrado a ulteriores aportes y correcciones. El proceso ha consistido en una dinámica entre el reconocimiento de las perspectivas internas de los grupos y una distancia crítica y analítica que aproveche el aporte de las ciencias sociales. Esta opción metodológica tiene su base en una manera de entender la sociedad

como un proceso dinámico en el que los actores sociales realizan acciones, producen discursos y construyen sentido sobre el mundo a partir de complejos procesos de negociación y siempre desde un lugar situado e históricamente construido, es decir, desde profundos anclajes histórico-culturales [...] y desde anclajes electivos.[[3]](#footnote-4)

Está aquí presente la necesidad de reconocer las dinámicas de construcción de identidad de los actores así como los significados y referentes de sus prácticas discursivas (doctrinales, rituales y organizativas). Una tarea tan ambiciosa debe partir de una cuidadosa observación de la realidad y una vuelta constante a la misma. Además, dada la naturaleza del objeto y su referencia a lo numinoso[[4]](#footnote-5), se requiere una actitud de apertura para descubrir el sentido de la realidad desde la realidad misma y las posibles implicaciones simbólicas, sociales, valorales, etc.; pues lo mágico-religioso constantemente escapa a reduccionismos, sorprende, fascina, cautiva. Por ello no puedo sino reconocer que “la sensación de estar empezando sea una necesidad aun en los momentos de conclusión parcial”[[5]](#footnote-6). Las diversas técnicas de aproximación y análisis articuladas por el método, no pretenden constituir una nueva *receta* heurística, pues cada problema requiere de un instrumental adecuado, lo que plantea incluso el reto del diseño de una metodología propia para cada investigación. Sin embargo, me pareció que el método se presentó suficientemente flexible para dejarse enriquecer a lo largo del proceso.

El método se ha ido reconstruyendo en el camino, y como propuesta de corte constructivista-reflexivo, ha requerido la apertura a la multidisciplinariedad, pues un acercamiento que se redujera a cierto análisis sociológico, corría el riesgo de un reduccionismo sociologista del problema. Por otra parte, en la vertiente de la antropología y de la hermenéutica encontré también valiosos aportes de aproximación para comprender el fenómeno mágico-religioso del chamanismo urbano y llegar desde ahí a vislumbrar sus propuestas de sociedad.

Una investigación que pretenda involucrarse en dar respuesta a la compleja realidad latinoamericana, aspira a ser crítica, inspiradora de la praxis: sin tener que asumir una postura en el sentido de juzgar desde un supuesto de superioridad la realidad estudiada, pretende que su producto sirva para abonar a la comprensión de los fenómenos mágico-religiosos e incluso a poder tomar postura respecto a ellos. Sin embargo ello no toca a un servidor, sino será a partir del diálogo con estas páginas, en la medida que logren ser un pretexto para la discusión dentro y fuera de la academia, que logrará completarse el dinamismo de la investigación. Quiero ofrecer aquí el resultado de una observación atenta de la realidad y enseguida la interpretación y decodificación reflexiva de ésta. Esto podrá articularse en un proceso que finalmente posibilitará alguna toma de postura fundamentada en quien se acerque al producto teórico.

Los elementos fundamentales del método se pueden enunciar básicamente como *observar-analizar-interpretar*, es decir: analizar la realidad y profundizar críticamente en sus elementos, implicaciones y consecuencias para llegar finalmente a una comprensión de su sentido, en este caso en lo que se refiera a la propuesta de sociedad. La propuesta metodológica se enmarca en una ubicación en el contexto propio del fenómeno y ha requerido de un continuo proceso de evaluación, tanto del proceso como de los resultados. Todo esto apunta a la necesaria confección de una metodología

que si bien se apoye en principios metodológicos generales y aproveche experiencias similares, sea fundamentalmente creativa y específica, de modo que viabilice el reflejar lo más fidedignamente posible al realidad...[[6]](#footnote-7)

De esta manera, pretendo responder a la naturaleza de la investigación, que demanda situar adecuadamente el problema, conocer y describir las características empíricas de los casos, analizarlas y confrontar los resultados con los involucrados en el fenómeno mágico-religioso y con la propia experiencia, interpretar los resultados, controlar el proceso y vislumbrar las implicaciones práxicas de lo que se descubre como perspectiva de desarrollo, evitando generalizaciones a partir de comprensiones e interpretaciones equívocas o parciales[[7]](#footnote-8).

El producto final de la investigación quiere ser un discurso complejo, lógicamente articulado, con su propio grado de sofisticación en el léxico y configuración sintáctica, como resultado de un proceso de transformación de los datos empíricos, que ha constituido su “materia prima”. Los medios de transformación han sido las mediaciones teóricas (heurísticas, hermenéuticas, sociológicas, epistemológicas...), utilizadas de una manera intencionada y consciente para lograr el resultado deseado.

**El planteamiento inicial.**

La interrogante planteada al inicio de la investigación era: ¿Por qué estos dos casos de chamanismo urbano generan propuestas de sociedad? y ¿Cuáles son dichas propuestas? Junto a esta pregunta, consideraba oportuno cuestionar respecto a las semejanzas y diferencias entre ellos y respecto a los modelos chamánicos indígenas o africanos que están como base.

También formulé una hipótesis inicial de que *existen dos tipos de propuestas sociales de fondo en cada uno de los casos: Por una parte, sobrevive en ambos un sustrato que busca una sociedad participativa, que evita la concentración de poder y que redimensiona la naturaleza, sin quedarse en la pasividad social o al menos sin fomentarla. Esta propuesta la encontramos en los antecedentes de chamanismo indígena y africano, presentes aún después del sincretismo, sin embargo, resulta mucho más clara en la Regla de Ocha, que cuenta con una tradición de presencia histórica. Por otra parte, hay en ambos casos elementos de un chamanismo que promueve la pasividad social, y convierte la búsqueda esotérica en una empresa alienante, que evade la problemática histórica y favorece la pasividad. Esto lo encontramos a partir del chamanismo sincrético urbano, donde está presente la visión espiritual del catolicismo colonial y al haberse trasplantado la práctica chamánica, pierde su sentido de referencia a la vida y la historia, que resultaba natural en el campo. La situación resulta mucho más evidente en La Escuela de Magia Chamánica de Guadalajara, puesto que su falta de tradición la lleva a sincretizar con menor fundamento muchos elementos distintos, prescindiendo de la historia*.

Respecto a las preguntas iniciales, la amplitud de la segunda pregunta, sobre cuáles son las propuestas, lo cual implicaba al menos la descripción y análisis comparativo de ambos casos, condujo a prescindir de un tratamiento pormenorizado de la primera pregunta (respecto a si existen las propuestas), así como de la pretensión de comparar los casos estudiados con los modelos indígenas o africanos que están como base. Además ha parecido más fecundo enfocar las propuestas desde la perspectiva de las representaciones presentes en el discurso doctrinal o ritual así como en los procesos de construcción de identidad y de organización de los grupos.

En cuanto a la hipótesis, se pudo reconocer que en el proceso de urbanización y sincretismo del chamanismo, éste perdió algunos referentes sociohistóricos de sus símbolos y se redujo en algunos aspectos a una interpretación esotérica sin relación crítica con la realidad social, en rechazo a la religiosidad católica pero asumiéndola como dominante. Sin embargo, tanto la sincretización como en particular la influencia de la ética cristiana se pueden reconocer como ambivalentes, pues generaron fenómenos culturales con una identidad específica, donde tales influencias no se pueden considerar simplemente como factores de pasividad social, así como los antecedentes africanos, en la Regla de Ocha no se identifican simplemente con una lógica de participación social igualitaria. El problema se descubre mucho más complejo y es mejor abordarlo desde una análisis más cuidadoso. En el neochamanismo no hay una renuncia total a la utopía, pero el ser producto de una dominación cultural (la occidental-católica) que no permitió su desarrollo independiente no significa que tal influencia sea directamente responsable de cuestiones como la apatía o pasividad social. Algunos aportes de la ética cristiana están actualmente como trasfondo que orienta el uso de la magia *hacia lo bueno*. Por otra parte, la influencia católica no es el único factor externo a las tradiciones autóctonas que ha entrado en el juego de negociación de sentidos, como se podrá ver en el texto.

Las líneas de análisis planteadas desde el diseño inicial de la investigación resultaron bastante fecundas. Sin mucha variación, han servido de guía para la organización del texto de la tesis. Básicamente se trató de reconocer:

- Los elementos generales del chamanismo urbano en América Latina: la descripción de su origen y desarrollo, como fenómeno de sincretización entre una cultura autóctona (indígena o africana) y el catolicismo colonial; las implicaciones y consecuencias de ese proceso. Esto se presenta en el primer capítulo.

- Los elementos constitutivos de la Regla de Ocha: el contexto en que se desarrolla y su historia; la estructura de relaciones internas; sus patakíes, como referentes ético-doctrinales; sus rituales; su ubicación frente a otras búsquedas de trascendencia y en la sociedad. Esto se presenta en el segundo capítulo.

- Los elementos constitutivos de la Escuela de Magia Chamánica: el contexto en que se desarrolla y algunos elementos significativos de sus antecedentes históricos; la estructura de relaciones internas; los textos y algunos discursos que sirven como referentes ético-doctrinales; sus rituales; su ubicación frente a otras búsquedas de trascendencia y en la sociedad. Esto se presenta en el tercer capítulo.

- El análisis comparativo de los dos casos: los elementos presentes en la trayectoria chamánica, la organización interna de los grupos y los procesos de construcción de identidades. Las representaciones que se descubren an su doctrina y sus ritos. De todo ello hago una escueta presentación en el cuarto capítulo.

**El desarrollo.**

Enunciando brevemente la estrategia aplicada al objeto de estudio, puedo decir que he mantenido una actitud de exploración constante. La realidad ha sido el punto de partida, e incluso un factor que ha cuestionado y pulido los aspectos metodológicos: he procurado aproximarme con respeto a los casos de chamanismo urbano para estudiarlos. El primer ejercicio para el reconocimiento de esta realidad ha sido la observación, la cual ha sido para mí una impactante experiencia de descubrimiento del otro. Una riqueza similar a la que comenta Lydia Cabrera [[8]](#footnote-9):

Ganarse la confianza de estos viejos, fuentes vivas, inapreciables, a punto de agotarse, sin que nadie entre nosotros se dé prisa en aprovecharlas para el estudio de nuestro folclor, no es siempre tarea fácil. Ponen a prueba la paciencia del investigador, le toman un tiempo considerable. Se tarda en comprender sus eufemismos, sus supersticiones de lenguaje, pues hay cosas que no pueden decirse jamás por lo claro, y es preciso aprender a entenderlos; esto es, aprender a pensar como ellos [...] Y el investigador debe asimilarse su cachaza o su gran virtud filosófica, la «conformidá» -que para todo en la vida hay que tener conformidá-.

Sin duda, en mi caso he podido constatar que las fuentes vivas no se han agotado, aunque ha habido cambios, la tradición mágico-religiosa mantiene la dinámica de continuidad y ruptura -hoy los chamanes siguen utilizando expresiones crípticas-. Tanto los que provienen de la tradición centenaria cubana, como los que constituyen grupos a fines del siglo XX y principios del XXI en Guadalajara, exigen paciencia para ser comprendidos. Hoy hablan de virtudes como el respeto y la humildad.

Si para abordar la producción e intercambio de significados se ha requerido aplicar algunos procedimientos descriptivos etnográficos sobre los datos empíricos observados u obtenidos de otras fuentes, para llegar a comprender la riqueza de lo mágico-religioso es necesario atreverse a cuestionar los supuestos de la racionalidad moderna, e incluso de la que se llama postmoderna.

Sin embargo, esta disposición a dejarse cuestionar no me disculpa, como investigador, de la responsabilidad de conocer el contexto teórico del problema, lo que constituye también parte de mi marco de referencia.

He recurrido a la investigación documental para reconocer los elementos fundamentales del chamanismo urbano: revisión de la bibliografía disponible y análisis de los textos de estudios anteriores. Esto lo articulo, principalmente, en el capítulo primero, pero sin duda está presente también en el análisis comparativo.

Para ubicar las obras teóricas que sirven como marco de referencia para la presente investigación, fue necesario situar la misma en una perspectiva más amplia: la investigación del fenómeno religioso. A este último lo encontramos presente en la preocupación de los investigadores sociales desde los mismos orígenes de la sociología. Hay textos de los “clásicos” que se refieren incluso a las formas elementales de la religión[[9]](#footnote-10). De esta manera, la religión se fue presentando en muchos autores como una institución sociocultural central, “en la que se manifiesta la conciencia colectiva”[[10]](#footnote-11), y que requiere de un atento análisis para lograr una comprensión adecuada del fenómeno social en su totalidad.

En esta referencia teórica amplia, los estudios de la propiamente dicha sociología de la religión consideran en primer lugar las formas sociales de articulación de lo religioso. Aunque la definición misma de religión sigue siendo una cuestión abierta, se ha logrado reconocer el núcleo del hecho religioso en la distinción entre lo sagrado y lo profano, que profundiza Eliade[[11]](#footnote-12) a partir del aporte de Durkheim[[12]](#footnote-13). Ello resulta particularmente adecuado para abordar los modelos mágico-religiosos chamánicos.

Otra investigación que he tenido como punto de referencia, más cercana al tema a investigar, es la que aborda la distinción entre magia y religión[[13]](#footnote-14). Ésta ha llamado la atención de los sociólogos y antropólogos desde principios de siglo y aunque parece orientarse a dar un mayor peso al reconocimiento devoto de lo sagrado (en la religión) frente a una manipulación utilitaria (en la magia), no se puede negar que los elementos se confundan a menudo en algunas prácticas. Con esto queda suficientemente justificado que se haga referencia a modelos mágico-religiosos, dejando abierto el término posteriores aclaraciones.

Tomando en cuenta que el estudio científico del fenómeno religioso ha sido una preocupación del siglo XX, resulta muy significativo la vasta producción teórica de análisis que se han realizado en diálogo e incluso en contraposición con los clásicos. Hay elementos de la sociología contemporánea que abonan a la comprensión del hecho religioso[[14]](#footnote-15). La producción teórica parece haberse concentrado en la consideración de las estructuras que se dan al interior de los grupos religiosos (como la identificación, sacralización del espacio y tiempo, interpretación de lo sagrado); de la interpretación de los diversos niveles de lo simbólico (credos, ritos); de la relación entre los procesos de lo religioso y el resto de los procesos socio-históricos (surgimiento, cambios, adaptaciones, perspectivas a futuro[[15]](#footnote-16)); y de la interpretación centrada en la oferta y demanda presentes en lo religioso. Otra referencia significativa han sido los estudios del resurgimiento de lo religioso en el mundo contemporáneo.

Todo este análisis ha permitido construir una concepción de religión donde ésta no es sólo producto de una determinada sociedad, sino además, es capaz de incidir en los modelos sociales. De esta manera, los valores, las esperanzas, los credos, los ritos, son como semillas sembradas en la conciencia de los individuos y los grupos, que finalmente pueden germinar y dar frutos en la percepción, la participación y la recreación de la sociedad.

En el contexto regional de América Latina, el estudio de lo religioso ha merecido una especial atención en relación con la aprehensión e interpretación del complejo sociocultural. Las corrientes europeas han dejado sentir su influencia y han encontrado eco en autores latinoamericanos que se han preocupado por aprovechar ese aporte. Hallamos diversas perspectivas respecto a las cuales daré cuenta de algunos de sus aportes significativos. Además, en Latinoamérica existe un interés particular por el análisis de las consecuencias sociales de lo religioso, que busca identificar y distinguir dos tipos de elementos: los que funcionan como reproductores del orden establecido, justificando sus contradicciones e injusticias; y los que operan como elementos críticos cuestionando los elementos destructivos de la integración humana[[16]](#footnote-17). Es conveniente señalar que este acercamiento al hecho religioso permite comprender mejor la ambivalencia de los fenómenos religiosos, presentando el reto de identificar el sentido social de sus elementos constitutivos. Existen incluso intentos de realizar este análisis en algunos casos de lo mágico-religioso, particularmente en los campos del sincretismo y la religiosidad popular[[17]](#footnote-18).

Así mismo recurrí a algunos textos que me sirvieran como fuente para presentar el contexto sociocultural de los casos que estudio. Al respecto, en el caso tapatío he tenido acceso a suficientes fuentes confiables que abordan la situación socioeconómica y cultural; sin embargo, en el caso cubano las fuentes oscilan entre la justificación o la descalificación totales, por lo que ha sido necesario filtrar la información mediante la información de campo. Para ello me fue de mucha ayuda haber vivido seis meses en Cuba[[18]](#footnote-19).

De manera particular, fue muy iluminador conocer el desarrollo que se ha dado a partir del uso inicial del término chamanismo en la antropología cultural, hasta llegar a investigaciones más detalladas de diversos casos, en las perspectivas microsociológicas, que proponen incluso cierta redefinición de los términos[[19]](#footnote-20). Pude encontrar estudios que abordan el resurgimiento mágico-religioso[[20]](#footnote-21) de autores que se han interesado por el resurgimiento de grupos chamánico-urbanos en el contexto de la irrupción de la *Nueva Era* en América Latina . Sin embargo, todavía me parece que hace falta profundizar en la descripción del chamanismo urbano y sus implicaciones sociales. No es conveniente dar por sabidas o ignorar la relevancia de su creciente popularidad en algunos sectores. En ese sentido, el presente estudio puede resultar un aporte significativo y, relativamente, innovador.

Finalmente, en cuanto a la referencia teórica que aborda los casos de chamanismo urbano que son objeto de estudio de esta tesis, de entrada hay que reconocer que el tipo y cantidad de estudios difieren bastante.

Los estudios de la tradición religiosa cubana tienen sus raíces en los aportes antropológicos del Doctor Fernando Ortiz[[21]](#footnote-22), que se convierte en el clásico para el estudio de los otrora llamados “negros brujos”. Su investigación empezó en el contexto del estudio sobre la vida delictuosa:

Yo me vi ,muy apurado porque harto poco sabía del escabroso asunto; pero salí airoso de algo allá [en España] tan exótico como los *ñáñigos*, de los cuales yo entonces no sabía más que lo publicado por Trujillo Monagas[[22]](#footnote-23) en su obra *Los criminales en Cuba* y lo que yo había visto en el madrileño Museo de Ultramar.[[23]](#footnote-24)

Es este autor la primer referencia obligada, que ofrece una perspectiva etnológica, folklórica y sociológica de las expresiones religiosas sincréticas de Cuba[[24]](#footnote-25). Continúan esta labor algunos investigadores, entre los que se destacan Rómulo Lachataneré y Lydia Cabrera. En múltiples obras literarias cubanas está presente “un arsenal informativo sobre las condiciones y la incidencia directa en la población cubana de creencias y prácticas míticas, mágicas y supersticiosas”[[25]](#footnote-26) que hacen referencia al fenómeno de la religiosidad sincrética en Cuba; pero el *Manual de Santería*, de Rómulo Lachatañeré[[26]](#footnote-27), y con mucha más difusión la obra *El Monte*, de Lydia Cabrera[[27]](#footnote-28) (1954), resultan la primer presentación completa de las prácticas de la santería o Regla de Ocha. En el primer caso hay un desarrollo más o menos sistemático y analítico, mientras que en el segundo el valor “radica en que la información ofrecida es narrada por los propios practicantes”[[28]](#footnote-29), pues su propósito era

ofrecer a los especialistas, con toda modestia y la mayor fidelidad, un material que no ha pasado por el filtro peligroso de la interpretación, y de enfrentarlos con los documentos vivos que he tenido la suerte de encontrar.[[29]](#footnote-30)

Por ello puso especial énfasis en las actividades cultuales. En ambas obras predomina el enfoque descriptivo, presentando las características de la perspectiva mágico-religiosa sin pretender una valoración crítica de sus representaciones sociales. Este último tipo de investigación no se dio, a pesar de la importancia que tiene este aspecto para el marxismo, sino hasta períodos recientes[[30]](#footnote-31). Anteriormente, no aparecieron estudios serios, pero sí se repitieron generalizaciones críticas frente al hecho mágico-religioso, considerándolo un elemento exclusivamente ideológico, contrarrevolucionario, la especie más nefasta del consabido *opio del pueblo.* Por ello es posible señalar la carencia de una suficiente interpretación de la Regla de Ocha desde el estudio de su propuesta social (lo que resulta particularmente fecundo en la crítica situación de Cuba).

En el caso de la Escuela de Magia Chamánica, no hay sistematizaciones que la estudien de manera específica. Puesto que no tiene antecedentes directos en grupos chamánicos, no hay material de referencia más allá de las consideraciones generales respecto a los nuevos movimientos religiosos. Igualmente son más escasas las referencias en tales investigaciones que aborden las propuestas sociales subyacentes en el fenómeno social mágico-religioso.

Esto explica el desequilibrio en el material que presento en el segundo y tercer capítulos. El que se refiere a la Regla de Ocha es mucho más abundante, pues había que dar cuenta de mucho material presente en diversas fuentes, además de que el fenómeno es más complejo, ha sido mucho más estudiado. El capítulo que corresponde a la Escuela de Magia Chamánica, parte fundamentalmente de la observación y las entrevistas, además de ser éste un caso menos complejo, por ejemplo, en lo que toca al proceso de iniciación o a las características que lo distinguen de otras prácticas mágico-religiosas.

Es posible afirmar que el objeto y enfoque propios de este estudio se presentan como terreno relativamente virgen para una investigación que busca reconocer los proyectos de sociedad subyacentes en los casos de chamanismo urbano a que se refiere, y hacer una comparación entre ellos. En el caso cubano ha habido algún avance que es indispensable tomar como punto de partida, pero en el caso de Guadalajara no hay nada sistematizado.

A la par de la investigación bibliográfica, recurrí a la recuperación de la experiencia empírica, tanto la que me comunicaron los diferentes actores sociales como la mía propia. Traté de hacer un reconocimiento lo más exhaustivo posible de lo que sucede en esos fenómenos mágico-religiosos. Esto constituyó un eje de observación atenta del fenómeno. Para ello entraron en juego una serie de instrumentos cualitativos. Resultó indispensable estar atento a los límites del acercamiento, en la medida que la desconfianza pude falsear los datos y aun obstaculizar la posibilidad de establecer una relación cercana para obtener información. Solamente un acercamiento constante y progresivo al grupo pudo ir rompiendo el hielo inicial y facilitando una relación abierta al diálogo. Procuré, en la medida de lo posible, la observación participativa, particularmente en los ritos y consultas. La experiencia resultó, además de enriquecedora, muy gratificante, de manera que pude aprender gracias a la cariñosa amistad de quienes fueron mucho más que mis informantes[[31]](#footnote-32). Por ello puedo decir algo similar a lo que dice Lydia Cabrera[[32]](#footnote-33) cuando agradece la colaboración de los santeros afrocubanos:

A Anón, otra centenaria, que sólo se atrevía a salir de noche para recoger la limosna de alguna familia caritativa, porque de día los niños le gritaban bruja y la apedreaban. Durante mes y medio acudió puntualmente a conversar conmigo en la típica ventana de una casa de La Gloria en Trinidad. A Enriqueta Herrera, conservadora e intransigente; y a aquellos más jóvenes que, temerosos de ser tildados de traidores por los «santeros del sindicato», han preferido que silencie sus nombres y que, venciendo sus escrúpulos o una desconfianza inexplicable, no me negaron su colaboración.

Doy las gracias también a los que pretendieron engañarme y confundirme. Lo hicieron con mucho donaire, y sus mixtificaciones no eran menos interesantes ni inverosímiles.

Tuve la experiencia de tratar con mujeres y hombres de una profunda calidad humana, algunos todavía hoy criticados agriamente por sectores que se consideran más racionales o más éticos que ellos. También pude tratar con personas que procuraban adoctrinarme o convencerme de la validez su perspectiva respecto a la de otros involucrados en prácticas similares, pero de manera *equivocada*, según ellos. En todos los casos me dieron generosamente su tiempo. Gracias a ello fue fecundo el uso de la entrevista dirigida para obtener información de primera mano respecto a los contenidos y detalles del discurso y las prácticas mágico-religiosas: logré una perspectiva suficiente de la cosmovisión de los chamanes y de otros participantes. La elaboración de historias de vida resultó ser un valioso recurso para profundizar en las expectativas e interpretaciones desde dentro del grupo, para recuperar la trayectoria chamánica e identificar las concepciones de sí mismos y del entorno. Pero sobre todo fue una experiencia de una gran confianza depositada en mí por quienes terminaron por invitarme a la iniciación en sus respectivas prácticas. Todo esto me ha hecho posible contar con datos suficientes y detallados para la ulterior interpretación.

Por otra parte, fue necesario llevar esta realidad a un análisis minucioso que descubriera los elementos presentes. Se trataba de descubrir la articulación interna de los elementos, sus implicaciones y contradicciones, sus referencias o posibles exclusiones, sin querer que la realidad se ajustase a ninguna lógica predeterminada, sino buscando las expresiones que mejor pudieran representar a nivel teórico lo que en la realidad histórica muestra su complejidad a nivel práctico. En esta línea encontré también un punto de referencia importante en las investigaciones que han abordado el análisis de rituales y discurso[[33]](#footnote-34). Tales aportes me han ayudado a clarificar los sentidos presentes en el mito y el rito, la doctrina y las prácticas, que son un lenguaje situado, expresión de una cultura y sistema social específicos. Para la mejor comprensión de los discursos resultó potente el recurso al análisis semiótico, en vistas a escudriñar los elementos de los programas narrativos.

Debido a la escasez de investigaciones sistemáticas previas, no encontré datos cuantitativos confiables, lo que impidió un análisis comparativo en ese orden. Tuve la intención de recurrir a encuestas con nivel de medición ordinal y nominal, pero la naturaleza de los grupos no hace posible el establecimiento de una muestra con validez estadística y para los fines de la investigación no se vislumbraron aportes significativos en esa línea.

Recurrí a algunas mediaciones interpretativas, con especial cuidado en la relación de los contenidos mágico-religiosos con las representaciones sociales, en especial con una cierta propuesta de acción social (o de pasividad social, conservadora del statu quo). Para ello, procuré un análisis de discurso que reconociera el lenguaje como praxis social, y un análisis de los rituales y de los textos doctrinales o litúrgicos que estén disponibles desde una decodificación e interpretación de los contenidos[[34]](#footnote-35).Para el análisis cultural interpretativo del rito y los símbolos, me resultó muy útil tomar en cuenta los aportes de la *Sociología del Rito*[[35]](#footnote-36) de Cazeneuve. Todo esto me facilitó el trabajo de interpretación comparativa de los datos.

Un elemento coyuntural que favoreció mi ejercicio de análisis ha sido la participación en el Programa Formal de Investigación en Estudios Socioculturales del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, en particular en el equipo de trabajo del proyecto de investigación respecto a la Construcción Social del Miedo[[36]](#footnote-37). En primer lugar, ello me dio elementos para comprender mejor el problema en el contexto de la modernidad tardía y la especificidad *urbana* de los casos. En segundo lugar, los resultados de dicho proyecto me ayudaron a vislumbrar una problemática sumamente significativa para la interpretación de las representaciones sociales que entran en juego en el recurso de los individuos a las alternativas mágico-religiosas. A partir de esa circunstancia, pude también enriquecerme con las experiencias de trabajo de otros investigadores, particularmente al participar en la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en el Centro Occidente de México y en el Programa de Estudios de Religión y Sociedad (PERYS).

Finalmente, procuré una evaluación constante de los resultados y del proceso mismo, para apreciar aciertos y carencias; traté de cuidar tanto la articulación teórica coherente del discurso como su adecuación respecto a la realidad, que es lo que significará su veracidad. De esta manera, espero que el aporte de la investigación pueda servir como punto de partida para futuras reflexiones.

El proceso desemboca en un discurso que espera posibilitar la fundamentación de un juicio crítico respecto, de una toma de postura que pueda ir nuevamente a la realidad buscando su transformación en orden a una mejor sociedad. En este sentido, el producto espera favorecer a la construcción de una sociedad justa y equitativa.

Reconozco los límites de no contar con experiencias anteriores que permitieran disponer de una metodología ensayada y avalada en la práctica para este tipo de investigaciones, así como “la carencia de definiciones teórico-metodológicas consecuentes y la inexperiencia”[[37]](#footnote-38), que se dan junto con otras características ya señaladas. Por ello queda bastante camino por recorrer en investigaciones posteriores.

La realidad observada y experimentada va más allá de los términos utilizados, pero este producto es, por lo menos, una colaboración para romper el silencio e iniciar el diálogo. Espero que no haya quedado en las apariencias ni pretenda identificaciones, distinciones o análisis demasiado simplistas.

**La justificación.**

La realidad religiosa es clave para cualquier estudio de América Latina que pretenda hacer un análisis integral. Si el fenómeno religioso es un importante factor en las sociedades en general, ello es particularmente cierto en las latinoamericanas, donde los antecedentes indoafricanos centraban su existencia en interpretaciones religiosas del mundo tan firmes, que sobrevivieron de alguna manera a la imposición cultural del catolicismo ibérico. El elemento religioso, influido por tal imposición cultural, ha sido incluso determinante para marcar los derroteros del devenir histórico, pues se ha manifestado muchas veces como obstáculo del desarrollo, defensor de los intereses de los sectores privilegiados por el statu quo, justificador de las injusticias más injustificables, y cómplice de atrocidades contrarias a cualquier valor ético supuesto en el cristianismo; por otra parte, desde dentro de los grupos religiosos, surgieron también las primeras voces de reclamo frente a las injusticias[[38]](#footnote-39). De esta manera, la religión aparece también como elemento de promoción humana, motor de cambio y crítica profética de la sociedad injusta que se ha sumado a los esfuerzos por construir una nueva realidad en América Latina. La religión puede haber variado sus roles como imposición opresora o como propuesta liberadora, puede haberlos mezclado y articulado o alternado, pero nunca ha permanecido efectivamente al margen de los procesos sociales, no importando si esto lo admite o lo niega en su discurso público. Por ello, prescindiendo de lo religioso, es imposible una comprensión suficiente (no digamos ya integral) de nuestras sociedades.

Dentro del complejo horizonte religioso son particularmente significativas las prácticas mágico-religiosas sincréticas, que son la manera concreta en que las mayorías se apropian de las prácticas religiosas *oficiales*. Es en este terreno limítrofe del catolicismo y de otras fuentes tradicionales o recientes, donde podemos ubicar el chamanismo urbano latinoamericano, producto más significativo del sincretismo. Los elementos opresores y liberadores se hallan presentes en este fenómeno y muchas veces se confunden de tal manera que resulta imprescindible una seria investigación para llegar a posturas analíticas y valorativas adecuadas.

Esta realidad que podemos reconocer como relativamente constante en el panorama latinoamericano, llama aún más la atención en un momento de aparente resurgimiento de la tendencia hacia lo mágico, lo esotérico, lo religioso, en el contexto global de la llamada “Nueva Era”. En el ambiente general de Occidente, es interesantísimo el surgimiento de movimientos religiosos a fines del siglo XX, cuando, desde los presupuestos del racionalismo moderno del siglo XIX se preveía el próximo ocaso de las religiones. La primera mitad del siglo, mientras anunciaba de nuevo la ciudad secular y la muerte de Dios, preparaba paralelamente el nacimiento de una nueva etapa histórica de resurgimiento de la religiosidad “informal” como alternativa a las instituciones religiosas tradicionales. Estas últimas iniciaron, desde principios del siglo pasado, un proceso de actualización, modernización, *aggiornamento*, en occidente, que culmina con la formulación teológica del cristianismo centroeuropeo (producto ideológico de la sociedad científico técnica). Esto sucedió de manera particular en el ambiente católico, cristalizando el proceso con el Concilio Vaticano II. Mientras ese proceso va llegando a su cima en la elaboración de reflexiones críticas y en serio diálogo con la ciencia, hombres y mujeres de la modernidad occidental vuelven su mirada a las religiosidades orientales, buscan la contemplación, acuden a la magia, la brujería y la adivinación... ¡Apenas llegando la modernidad al cristianismo occidental se ve confrontado por el surgimiento de la llamada postmodernidad, desilusionada del aporte científico crítico y de sus pretensiones de interpretación global de la realidad!

La situación cobra matices particulares en América Latina, donde la modernidad no ha terminado aún de llegar y la Nueva Era[[39]](#footnote-40) ya está ganando adeptos. El resurgimiento del pensamiento mágico es, por una parte, la importación de la moda cultural de occidente y, por otra, el resurgimiento de elementos culturales indoafricanos agrarios que nunca dejaron de estar presentes en la religiosidad latinoamericana. De esta manera, una cultura con significativos elementos premodernos y, además, tendente a la importación de productos teóricos de moda, se convierte en un terreno propicio para el arraigo de las corrientes de magia, adivinación, metafísica, etc. Todo esto resulta también un caldo de cultivo propicio para el chamanismo urbano y matiza los contenidos de idearios sociales, puesto que también entra en diálogo con la propuesta de desilusión y apatía que caracteriza algunos productos de la modernidad tardía.

Lo recién esbozado me parece que justifica la pertinencia de una investigación desde las ciencias sociales que aporte su iluminación para comprender el fenómeno del chamanismo urbano latinoamericano y sus propuestas sociales, a partir del estudio de dos casos particulares, que sin duda comparten elementos con otros similares.

El logro de los objetivos de este proyecto será un aporte para tomar postura frente a este tipo de fenómenos sociales, en el actual momento histórico de América Latina y desde los procesos de cada país. Esta investigación aporta elementos para una valoración más completa de un fenómeno que se está viviendo en muchas urbes latinoamericanas y abre también la puerta al diálogo desde diversas perspectivas respecto al sentido de la integración cultural. En el contexto actual de nuestro continente, es importante este aporte, que posibilita una más clara comprensión integral de la sociedad, ubicándola en un horizonte que en otro momento corrió el riesgo de ser ignorado o menospreciado por ciertos prejuicios decimonónicos respecto a lo mágico-religioso.

Esta tesis quiere ser un aporte a la reflexión multidisciplinar de los interesados y de los allegados, de quienes se preocupan por el problema cultural y de quienes se plantean las interrogantes a nivel de su problema existencial, pues sin duda ha habido rupturas, pero también hay continuidades de los interesados actuales en lo mágico-religioso respecto a aquellos sectores a quienes interesaba la brujería a principios del siglo pasado, de quienes decía Fernando Ortiz[[40]](#footnote-41):

Aunque decir supersticiosos es decir ignorantes, y éstos ciertamente no se complacen en hojear libros serios, no obstante, convencido estoy de que entre el bien llamado *vulgo culto* ha de haber alguien que al saber de una obra acerca de la brujería ha de procurarse su lectura por una curiosidad nacida de sus propias supersticiones.

A mí me parece que lo que Don Fernando llama “sus propias supersticiones” hoy podemos ampliarlo con lo apasionante que resulta la temática para muchos, dentro y fuera de la academia.

Tlaquepaque, julio de 2001.

1. Fernando Ortiz: *Los negros brujos*. Ciencias Sociales, La Habana, 1995. p. 3. [↑](#footnote-ref-2)
2. Cfr. Rossana Reguillo Cruz: “De la pasión metodológica o de la (paradógica) posibilidad de la investigación” en Rebeca Mejía Arauz y Sergio Antonio Sandoval (coords): *Tras las vetas de la investigación cualitativa*. ITESO, Guadalajara, 1998. p. 19-20. [↑](#footnote-ref-3)
3. Rossana Reguillo Cruz: “Anclajes y mediaciones de sentido” en *Universidad de Guadalajara* Nº 17, 1998, Guadalajara. p. 50-55. [↑](#footnote-ref-4)
4. Lo que está más allá de lo fenoménico e incluso de lo racional, que inspira la conciencia de lo sagrado. Cfr. Edgar Royston Pike: *Diccionario de Religiones*, FCE, México, 1992. p. 355. [↑](#footnote-ref-5)
5. Luis Jesús Galindo Cáceres: *Sabor a Ti. Metodología Cualitativa en Investigación Social*. Universidad Veracruzana, Xalapa, 1997. p. 26. [↑](#footnote-ref-6)
6. Aníbal Argüelles Maderos e Ileana Hodge Limonta: *Los cultos sincréticos y el espiritismo.* Academia, La Habana, 1991. p. 15. [↑](#footnote-ref-7)
7. Aunque para algunos, el mero hecho de pretender una toma de postura sería ya una traición a la objetividad, en esta propuesta metodológica se prefiere reconocer que sí hay una toma de postura, incluso previa, frente a la realidad, que pretender que ésta no existe. El ignorar la propia postura puede resultar un mayor atentado para la investigación científica (Cfr. Ezequiel Ander-Egg: *Técnicas de Investigación Social*. El Cid Editor, Buenos Aires, 1980). [↑](#footnote-ref-8)
8. Lydia Cabrera: *El monte*. Letras Cubanas, La Habana, 1993. p. 12 [↑](#footnote-ref-9)
9. Cfr. Emilio Durkheim: *Las formas elementales de la vida religiosa*. Colofón, México, 1991. [↑](#footnote-ref-10)
10. Karl-Heinz Weger: *La crítica religiosa en los tres últimos siglos. Diccionario de autores y escuelas*. Herder, Barcelona, 1986. p. 86. [↑](#footnote-ref-11)
11. Mircea Eliade: *Lo sagrado y lo profano.* Labor, Bogotá, 1994; *Tratado de historia de las religiones*. Era, México, 1972. [↑](#footnote-ref-12)
12. Durkheim: op. cit. p. 44. [↑](#footnote-ref-13)
13. Cfr. James George Frazer: *La rama dorada. Magia y religión*. FCE, México, 1991. [↑](#footnote-ref-14)
14. Cfr. *infra*, nota 59. [↑](#footnote-ref-15)
15. Cfr. Rodney Stark y W. Sims: *The future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation*. University of California Press, Berkeley, 1985 y Harvey Cox: *La religión en la Ciudad Secular*. Sal Terrae, Santander, 1985. [↑](#footnote-ref-16)
16. Cfr. Enrique Dussel: *Religión*. Edicol, México, 1977; Otto Maduro: *Religión y Conflicto Social*. CRT/CEE, México, 1980 y François Houtart: *Sociología de la Religión*. Plaza y Valdés, México, 1998. Respecto al campo cubano, desde la reflexión sobre la relación religión-sociedad, hay que destacar a este último autor, así como a Argüelles y Hodge: op. cit. En el caso de México, algunos aportes se encuentran en Gilberto Giménez: “El Debate Actual sobre Modernidad y Religión” en Gilberto Giménez (coord.): *Identidades Religiosas y Sociales en México*. UNAM, México, 1996; y Francisco Gómez: *La dimensión social de la religión. Notas para su recuperación en México*. UIA/ITESO, México, 1997. [↑](#footnote-ref-17)
17. Cfr. Gustavo Martín: “Magia, Religión y Poder. Los Cultos Afroamericanos”, en *Nueva Sociedad*, No. 82, 1986, Caracas. [↑](#footnote-ref-18)
18. De julio de 1993 a enero de 1994. [↑](#footnote-ref-19)
19. Cfr. Los estudios de caso en Jacques Galinier, Isabel Lagarriga y Michel Perrin: *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*. UIA/CEMCA/Plaza Valdés, México, 1995. [↑](#footnote-ref-20)
20. Cfr. Enrique Miret Magdalena: *El Nuevo Rostro de Dios. El Porvenir de la Religión*. Planeta, México, 1990; Cristián Parker: *Otra Lógica en América Latina. Religión Popular y Modernización Capitalista*. FCE, Santiago, 1993 y Jean-Pierre Bastian: *La Mutación Religiosa de América Latina*. FCE, México, 1997. [↑](#footnote-ref-21)
21. Particularmente con la trilogía de textos *Los negros esclavos* (Ciencias Sociales, La Habana, 1996.), *Los negros brujos* y *Los negros curros* (Ciencias Sociales, La Habana, 1986.). Las tres obras son de principios del siglo XX. [↑](#footnote-ref-22)
22. Don Fernando Ortiz se refiere al texto de José Trujillo y Monagas: *Los criminales en Cuba y don José Trujillo, narración de los servicios prestados en el Cuerpo de policía de la Habana; y la historia de los criminales presos por él en diferentes épocas; de los distintos empleos que ha desempeñado hasta el 31 de diciembre de 1881*. Establecimiento tipográfico de Fidel Giró, Barcelona, 1882. [↑](#footnote-ref-23)
23. Fernando Ortiz: “Brujos o santeros” en: *Estudios afrocubanos* Vol I, Nº 3-4, 1939, La Habana. p. 86. Citado en Isaac Barreal: “Prólogo” de Ortiz: *Los negros brujos*. p. XI. [↑](#footnote-ref-24)
24. Cfr. Argüelles y Hodge: op.cit. p. 20; Rómulo Lachatañeré: *El Sistema Religioso de los Afrocubanos.* (Antología) Ciencias Sociales, La Habana, 1992. p. 95. [↑](#footnote-ref-25)
25. Argüelles y Hodge: op.cit. p. 28. [↑](#footnote-ref-26)
26. El libro se subtitulaba *El sistema de cultos «lucumís»*, y fue publicado en 1942. Yo recurrí al texto compilado en la antología Lachatañeré: op. cit. [↑](#footnote-ref-27)
27. Cfr. Cabrera: op. cit. Fue publicado por primera vez en 1954. [↑](#footnote-ref-28)
28. Argüelles y Hodge: op.cit. p. 22. [↑](#footnote-ref-29)
29. Cabrera: op. cit. p. 12 [↑](#footnote-ref-30)
30. Dos estudios que merecen especial mención son el de Argüelles y Hodge: op. cit., así como una parte de Houtart: op. cit., que se acercan a una valoración muy iluminadora desde la perspectiva de las propuestas de sociedad. [↑](#footnote-ref-31)
31. Cfr. la manera en que comenta este tipo de experiencia Douglas Sharon: *El Chamán de los Cuatro Vientos*. Siglo XXI, México, 1988. p. 11-12. [↑](#footnote-ref-32)
32. Cabrera: op. cit. p. 14. [↑](#footnote-ref-33)
33. Es indispensable señalar aquí la contribución de las orientaciones de la Maestra Gloria Caudillo Félix, quien me ha apoyado con la dirección de esta investigación, cuya tesis doctoral aborda precisamente el análisis de discurso de los pueblos indígenas. [↑](#footnote-ref-34)
34. Cfr. Paul Ricoeur: *Teoría de la Interpretación*. Siglo XXI, México, 1995. [↑](#footnote-ref-35)
35. Cfr. Jean Cazeneuve: *Sociología del Rito*. Amorrotu. Buenos Aires, 1972. [↑](#footnote-ref-36)
36. Bajo la dirección de la Doctora Rossana Reguillo Cruz. [↑](#footnote-ref-37)
37. Argüelles y Hodge: op. cit. p. 12. [↑](#footnote-ref-38)
38. Baste analizar los temas de predicación y la práctica de personajes como Montesinos, Valdivieso, Las Casas, Motolinía, Toribio de Mogrovejo, y otros más, por citar elementos de la historia de la religión dominante (Cfr. Enrique Dussel: *Historia de la Iglesia en América Latina (1492-1992).* Mundo Negro/Esquila Misional, Madrid, 1992.). [↑](#footnote-ref-39)
39. Es significativo que las corrientes de la New Age a nivel de Estados Unidos y Europa incluyen ya la perspectiva del chamanismo y un rescate del indigenismo, más como búsqueda de alternativas de espiritualidad que como recuperación de las propias tradiciones culturales. [↑](#footnote-ref-40)
40. ORTIZ: *Los negros brujos*. p. 4. [↑](#footnote-ref-41)