

ITINERARIOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS DE UNA ETNOGRAFÍA TRANSNACIONAL

Theoretical-methodological itineraries of a transnational ethnography

Renée de la Torre

Este artículo propone una metodología para el estudio etnográfico de los procesos y las redes que transnacionalizan tradiciones religiosas. La propuesta surge de la sistematización de la experiencia de un proyecto de investigación sobre transnacionalización de religiones afroamericanas e indo-americanas en el cual se llevaron a cabo etnografías multisituadas y colaborativas para estudiar redes y circuitos transnacionales. Se propone una discusión teórica sobre la pertinencia del estudio de la transnacionalización, y no de la globalización, que atienda tres fases del proceso: 1) La des-localización (y/o des-territorialización) de las culturas; 2) La trans-localización o trans-territorialización; 3) re-localización o re-territorialización. Otro aporte es conceptualizar sobre las unidades de análisis que fueron utilizadas para implementar el modelo de estudio de redes, a saber: agentes nodales y agentes eje, lugares nodo y eventos nodo. *Palabras clave: etnografía multilocal, redes, transnacional, tradiciones nativoamericanas, metodología.*

* Doctora en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología por el CIESAS y la Universidad de Guadalajara. Profesora e investigadora del CIESAS Occidente. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (nivel III).



Abstract: *This article proposes a methodology for the ethnographic study of processes and networks that transnationalize religious traditions. The proposal arises from the systematization of the experience of a research project on transnationalization of African-American and Indo-American religions in which multisite and collaborative ethnographies were carried out to study networks and transnational circuits. A theoretical discussion is proposed on the relevance of the study of trans-nationalization and not of globalization, which addresses three phases of the process: 1) The de-localisation (and / or de-territorialization) of cultures; 2) Trans-localization or trans-territorialization; 3) re-location or re-territorialization. Another contribution is to conceptualize about the analysis units that were used to implement the network study model, namely: nodal agents and axis agents, nodal sites and nodal events.* Keywords: multilocal ethnography, networks, transnational, Native American traditions, methodology

Introducción

Este ensayo busca sistematizar algunos conceptos y métodos que he utilizado para atender religiosidades que viajan cruzando las fronteras nacionales. En el 2008 emprendí, junto con mi colega Cristina Gutiérrez Zúñiga, un proyecto sobre la transnacionalización de las danzas concheras-aztecas. Este proyecto formó parte de uno más amplio que fue codirigido por Kali Argyriadis y por mí sobre transnacionalización de religiones afroamericanas y centroamericanas.¹ El objetivo general de la investigación fue:

... describir etnográficamente y analizar los procesos dinámicos de transnacionalización que las religiones conocidas como “tradicionales” (de raigambre indígena o africana), están viviendo en y a partir de México, en el contexto de los flujos globales y de la interacción entre-cultural que éstos provocan.²

El proyecto agrupaba a investigadores de diferentes países, en especial de América Latina, África y Europa. Fue un proyecto que realizamos en equipo, contemplando una metodología colaborativa. Muchas de las ideas, reflexiones, conceptos acuñados y caminos trazados como estrategias metodológicas que sistematizo en este

1 Esta investigación se desarrolló dentro de dos proyectos más amplios. Kali Argyriadis coordinó desde Francia el proyecto titulado: *Transnationalisation religieuse des Suds: entre ethnisiation et universalisation* que fue financiado por la Agencia Nacional de Investigación (Agence Nationale de la Recherche: ANR). Renée de la Torre coordinó desde México el proyecto: *Transnacionalización y relocalización de las religiones indo y afroamericanas* financiado por el CONACYT.

2 Los resultados generales de estos proyectos de investigación se pueden consultar en Argyriadis, Capone, De la Torre y Mary (2012).

escrito, se realizaron con el acompañamiento de otros colegas, en especial de Kali Argyriadis, con quien compartí la coordinación general del proyecto global y con Cristina Gutiérrez Zúñiga, coautora de los resultados de la investigación sobre la transnacionalización de la danza conchera-azteca (ver De la Torre y Gutiérrez, 2017). El proyecto amplio, que llamábamos “relitrans”, contempló tres ejes de investigación para comparar las dinámicas de transnacionalización de religiones pentecostales, de religiones afroamericanas y de rituales indoamericanos. En este último eje se ubicó nuestro proyecto particular, que se proponía encontrar respuestas a los diferentes efectos culturales que estaba generando la dinámica de la transnacionalización en el caso de la tradición de la danza ritual conchera-azteca.

Las preguntas que guiaron nuestra investigación fueron: ¿Cuáles son las redes que permiten la circulación de la danza? ¿Quiénes son los agentes de su transnacionalización? ¿Cuáles son sus alcances geográficos? ¿Cómo se la apropian otros actores en nuevos contextos internacionales? ¿Qué significados le imprimen en cada lugar? ¿Qué nuevos usos le dan? ¿Qué proyectos identitarios y de sociedad inspira la danza?

Nos propusimos dar seguimiento a las rutas de los trayectos y las redes transnacionales de los actores y prácticas religiosas relativas a la tradición conchera-azteca, que se circunscriben principalmente a Estados Unidos y España. Dos eran los itinerarios de transnacionalización.

El primero, un circuito que llevaba la danza, en su versión de mexicanidad radical, hacia las poblaciones de mexicanos en Estados Unidos adscritos al movimiento chicano. La tendencia de su resignificación apuntaba al rescate y reinención de los elementos culturales de pureza autóctona de la nación imaginada de Aztlán, con el fin de nativizar y esencializar las danzas contemporáneas, oponiéndose a sus formas sincréticas con el catolicismo popular, para proporcionar una nueva oferta identitaria de pueblo nativo y de nación espiritual, herederos de la tradición ancestral en contextos de una diáspora mexicana.



El segundo eran trayectos de buscadores espirituales que corrían por circuitos de espiritualidad alternativa neo-esotérica que llevaban la versión híbrida y ecléctica de la neo-mexicanidad o movimiento neo-conchero hacia Europa, en particular al Centro de la Conchería Universal en Crisgaia (Zaragoza, España), articulado en las redes más amplias del *New Age*, resemantizando la tradición con la variante de servicios terapéuticos holísticos y alternativos.

En esta experiencia celebramos seminarios de discusión binacionales (México-Francia) seleccionando lecturas teóricas sobre distintos temas a fin de generar consensos en torno a ciertos conceptos operativos y a una metodología que brindara una unidad a la gama tan diferente de casos de estudio que tratábamos de comparar. Un primer momento del trabajo de investigación tuvo que ver con la revisión de conceptos que dieran cuenta de la circulación de religiones que no tenían el estatuto de religiones internacionales, sino que más bien estaban articuladas con enclaves tradicionales, étnicos y nacionales, pero que transitaban desde los polos opuestos al desarrollo occidental capitalista.

Nuestra investigación compartía la hipótesis de que los procesos de trans-nacionalización de religiones tradicionales promueven dinámicas de cambio cultural en cuanto se deslocalizan de las culturas de sus lugares de origen; y se relocalizan tradiciones en nuevos escenarios, grupos de practicantes y contextos histórico culturales distantes y contrastantes. Ante esta situación se nos presentaba el reto de superar los estudios etnográficos basados en monografías cerradas y rígidamente situadas en grupos étnicos, con fronteras precisas. No obstante, estábamos conscientes de que este tipo de estudio nos haría enfocar la mirada en el movimiento, en las redes trans-territoriales, en los circuitos del ciberespacio y sus flujos de información, en las interconexiones transculturales y en las identidades virtuales, priorizando el enfoque del sentido intercambiable y de la tendencia a la formación de un ecúmene global o mundial. Ello, a su vez, nos hacía correr el riesgo de desatender las raíces históricas que explican la peculiaridad y la raigambre de las tradiciones puestas en juego (su inscripción histórica y sus implicaciones económicas, sociales,

identitarias y políticas en varios niveles). Compartíamos el temor de caer en la “conceptualización general de la cultura contemporánea que incorpore el sentido de la nebulosidad de la globalización” (como fue sugerida por Hannerz, 1992: 96). Para sortear este dilema optamos por conocer detalladamente las trayectorias y legados (reconocidos y negados) de los actores que continuamente ponen a andar sus raíces o que arraigan sus tránsitos, para así poder salir del análisis en términos de “nebulosas” o incluso de la tendencia individualista a estudiar la generación de “religiosidad a la carta”.³ Para superar estos callejones sin salida, consideramos que la antropología contemporánea requiere de un esfuerzo de investigaciones de campo multi-situadas (Marcus, 1995), basadas en etnografías que contemplen los trayectos y circuitos de los practicantes religiosos, pero tratando de lograr un equilibrio atendiendo “las historicidades construidas y disputadas, los sitios de desplazamiento, interferencia e interacción” (Clifford, 1999: 38).

Este proyecto se abrió a un nuevo horizonte antropológico —al menos para sus participantes— de atender redes y circulaciones transnacionales de bienes religiosos que, por un lado exigía trascender los aislamientos que produce la hiper-especialización propia de la etnografía en un grupo, ritual, contexto, o religión. Por otro lado, implicaba la tarea de tejer redes, constelaciones y circuitos entre los mismos investigadores de dichos fenómenos, pues, aunque los casos estudiados en diferentes contextos aparentemente parecían incomparables (por ejemplo, los casos de los estudios sobre las religiones afroamericanas e indoamericanas), compartían transformaciones que se originaban en procesos comunes de relocalización, translocalización e incluso transnacionalización.

3 La nebulosa esotérica se caracteriza por su carácter difuso, flexible y fluctuante (Champion, 1997: 717). Esta religiosidad individualizada, y no institucional —pues se va generando mediante un sistema de consumo de “religiosidad a la carta”, mediante el cual toma y pega retazos de distintas tradiciones religiosas y mágico esotéricas tanto de Oriente como de Occidente—, es difícil de ubicar en las clasificaciones tradicionales de las religiones y sus instituciones. Opera mediante una amplia red flexible de intercambios entre culturas de distintos orígenes, conformando una red de redes que, en términos de Mardones es: “una religiosidad abierta, que rastrea lo sagrado y el misterio por todos los vericuetos de la realidad” (Mardones, 1994: 162).



Tanto lo “indígena”, como lo “afrocubano” han estado abriéndose “hacia una comunicación transcontinental, por medio del contacto con el turismo étnico y místico, y por consecuencia a la fetichización de este tipo de comunicación” (Galinier, 2008: 1). Día tras día, se encuentran personas que viajan a las localidades más alejadas para vivir nuevas experiencias de lo sagrado que les eran *a priori* ajenas y/o exóticas (como son las conformadas por los itinerarios de los actores cosmopolitas o *new agers* en búsqueda de experiencias religiosas “auténticas”, “ancestrales”, “puras”, “naturales” o “espirituales”). El turismo religioso o espiritual contribuye a que los “nativos” renueven sus propias tradiciones a partir de la visión exotizante de los turistas, produciendo ritualidades híbridas o recreando esencialismos ficticios. Esta recreación de “rituales ancestrales” dentro de espectáculos turísticos o artísticos contribuye, en muchos casos a la reinención de las prácticas rituales, dentro de un marco de confusión entre la preservación de lo real y las simulaciones para el espectáculo.

Nuestro estudio centraba la atención en tendencias híbridas y eclécticas como son los movimientos neo-indios o neo-mexicanos y los movimientos de re-africanización o “nuevaerización” de las religiones afroamericanas, en los que la matriz Nueva Era resementizaba como espiritualidades alternativas dichas tradiciones. Estos híbridos trascienden cada vez más las categorías sociales y/o nacionales que históricamente han sido asociadas a estas religiones e impactan en la reinención de lo tradicional, lo puro, lo ancestral y lo étnico, contribuyendo, por un lado, a que “tales autenticidades (sean) en el mejor de los casos purificaciones estéticas artificiales” (Clifford, 1995: 19). Habrá que añadir que la creciente creación de categorías globalizadas de la etnicidad, como pueden ser las de “pueblos autóctonos” o “afrodescendientes”, genera de manera simultánea dos procesos: el de las reivindicaciones de comunidades locales, y el de la emergencia de movimientos mundiales de reconocimiento y ciudadanización de las etnicidades. Ello nos exigía atender la interacción entre lo local y lo global, pues ahí se están produciendo no solamente asimilaciones,

sino también novedosas confrontaciones entre lo tradicional y las innovaciones (Cunin, 2006: 8).

Estas dinámicas no van del centro a la periferia, sino que circulan de un lugar a otro, produciendo efectos de transversalización identitaria. Aunque, como bien señala Appadurai...

Lo nuevo es que éste es un mundo en el que tanto los puntos de partida como los puntos de llegada están en flujo cultural, y así [localizar] las búsquedas de puntos de referencia fijos (...) puede ser difícil (Appadurai, 1996: 34).

Por el contrario, las dinámicas de transnacionalización operan mediante el flujo de bienes y significados de la cultura “global” (producida por industrias culturales de alcance mundial) que atraviesa desde distintos puntos a las culturas fijas, a sus territorios locales y a las formas de organización de las religiosidades nativas y populares, ya que incluso “el retorno de lo local suele ser una respuesta frente a la globalización” (Hall, 1991: 18). Al mismo tiempo, el proceso de transversalización conecta de manera más rápida e intensa a las culturas tradicionales con redes dinámicas y con extensión y alcances no sólo nacionales y continentales, sino incluso globales.

Esta problemática abrió al debate tres posturas teóricas: la primera plantea que la cultura que procede de la tecnología de las comunicaciones y de la información produce nuevos marcos identitarios de una cultura posmoderna y globalizadora (Hall, 1991); la segunda argumenta que no es una nueva cultura, sino una aceleración de dinámicas espacio-temporales que amplifican los procesos identitarios que siempre existieron (Augé, 1994); y la tercera plantea que a partir de la interacción entre las culturas de masas y las culturas populares se crea una cultura híbrida que desvanece las distinciones entre la cultura culta y la popular (García Canclini, 1995).

Si bien estaba muy en boga trabajar con el concepto de globalización, nos decidimos por retomar el concepto de transnacionalización, que era discutido en el ámbito de los estudios sobre estrategias de los migrantes debido a que el término de globalización presentaba ciertos problemas conceptuales. El primero es que el concepto

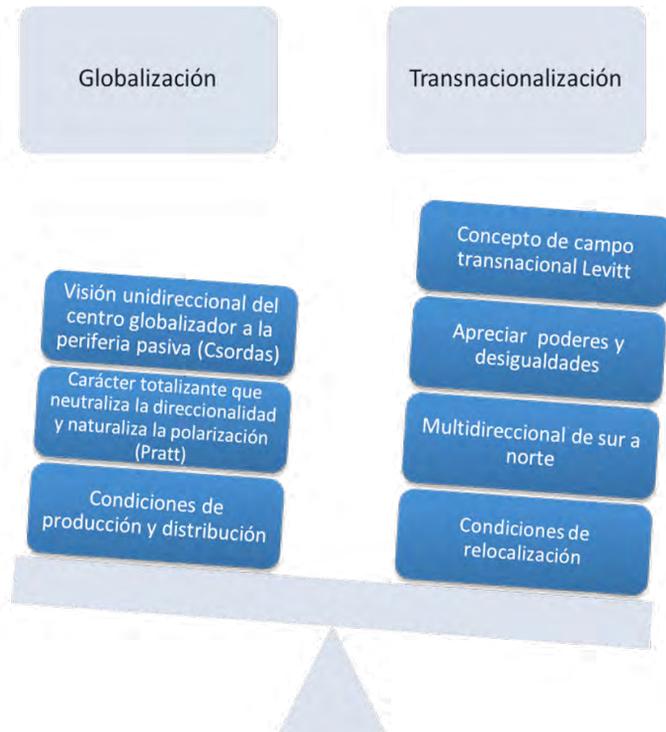


de globalización, como lo señaló Mary Louise Pratt (2000), tiene un carácter totalizador que, por lo mismo, no permite atender la direccionalidad de la circulación de bienes religiosos, ni las desigualdades existentes en las competencias entre los distintos tipos de flujos y movibilidades. Uno de los debates que enmarcaron nuestra revisión de conceptos fue que muchos de los estudios sobre globalización estaban enmarcados en los estudios culturales, cuya tendencia era perder de vista las relaciones de poder entre los ejes hegemónicos y subalternos. Siguiendo con la crítica que Pratt hace del término globalización, este vocablo tiene una carga universalizante, que contribuye a naturalizar dicha polarización. Un texto que nos brindó muchas luces en este dilema fue el libro coordinado por Thomas Csordas (2009) que se tituló *Transnational Transcendence*, donde se incluían distintos casos de espiritualidades vernáculas que, sin perder la especificidad etno-nacional, estaban desplazándose hacia otros lugares, cruzando fronteras, para resituar enclaves etno-nacionales en nuevos territorios. En este trabajo Csordas explicaba que este tipo de dinámicas era diferente a la expansión global, mundial o universal de las grandes religiones que emprendían proyectos de expansión imperialistas; en cambio estos flujos tenían más que ver con pequeñas empresas que, si bien no son mayoritarias ni hegemónicas, estaban generando una fina filigrana de redes transnacionales. Estos desplazamientos buscan conquistas puntuales para grupos o redes específicas. Su direccionalidad no va desde los centros hacia las periferias, sino al contrario, de las periferias hacia los centros o capitales cosmopolitas de la globalización. Corren de Sur a Norte, del campo a la ciudad, de oriente hacia occidente, de los países periféricos hacia las capitales del mundo cosmopolita.

Aunada a esta problemática, se sumaba otra que era la tensión entre lo global y lo local. Debido a que la mayoría de quienes colaboramos en el proyecto compartíamos una formación de antropólogos, nuestra manera de estudiar estos desplazamientos transnacionales era a partir de estudios de caso concretos: grupos, comunidades, religiones específicas. Nuestros accesos a la comprensión del fenómeno se dio a partir de estudios focalizados en lugares especí-

ficos, con actores concretos. De esta manera también el concepto de globalización no parecía tener en cuenta el estudio focalizado en lo local. Retomamos el concepto de glocalización ofrecido por Robertson (1997) para atender la transnacionalización siguiendo los flujos que había entre una localidad y otra. Este concepto permitía entender simultáneamente las conexiones entre lo transnacional (global) y lo local, y ver sus afectaciones sin verlo como realidades desconectadas.

Esquema 1. Comparativo entre Globalización y Transnacionalización



El concepto de “glocalización” nos animaba a estudiar la manera en que los procesos y significados globales estaban afectando las dinámicas y decisiones locales, pero también a atender sus desplazamientos por redes y circuitos transnacionales y, finalmente, a estudiar su relocalización en nuevos contextos de arribo. Ello se rea-



lizó atendiendo estrategias, pero también resistencias y adaptaciones culturales. Queríamos observar los desplazamientos entre fronteras nacionales, étnicas y culturales, pero sin perder de vista el peso de los contextos histórico-culturales por los que operan dichos desplazamientos. Nos interesaba atender tanto el valor de ciertos bienes culturales desde un sitio a partir del cual se emprende la transnacionalización, pero también las dinámicas que se echan a andar para su circulación, así como los procesos de su relocalización en otros contextos nacionales que incluían la resemantización, resimbolización y adaptación de usos funcionales de dichas tradiciones. El estudio volcado en los procesos transnacionales, exigía recursos heurísticos y metodológicos basados en el estudio de problemas micro-sociales y locales:

Pues, así como lo local se globaliza, también lo global se localiza. Ambos polos conforman dos caras de la misma moneda, que interactúan produciendo los efectos más diversos y contrastantes (De la Torre, 2001: 101).

Tres momentos de la transnacionalización

Para entender los efectos de globalización en las dinámicas de transnacionalización, no basta con atender sólo una de las dinámicas presentes en este proceso (como comúnmente se hace enfatizando los elementos de su descontextualización o de su universalización), sino que concebimos tres fases del proceso a estudiar. Distinguir estas fases no significa demarcar un inicio y un final, o una direccionalidad, sino que cada una experimenta una afectación mutua y circular que enmarca una nueva dinámica de transversalización de las prácticas tradicionales mediadas por los procesos y flujos de transnacionalización.

1. *La deslocalización (y/o desterritorialización) de las culturas* desenraíza y des-ancla los símbolos, actores y prácticas de sus contextos territoriales, culturales, “raciales” o “étnicos”, debido a que los extrae de sus soportes tradicionales locales y nacionales. También hace referencia a la extracción y pérdida de soportes tradicionales que estaban ajustados a territorios y grupos específicos, a agentes especializados y a los contextos culturales y/o tradicionales en que estaban inscritos estos rituales (como pueden ser cofradías, instituciones, iglesias, familias rituales, tradiciones con un acento étnico y racial, ritos y emblemas folklóricos nacionales). Al ser des-territorializados (deslocalizados), los sistemas simbólicos pueden perder sus soportes regulatorios o las convenciones de sentido tradicionales con que se practicaban. La dinámica de deslocalización contribuye a que “las personas y las cosas estén cada vez más fuera de lugar” (Clifford, 1995: 20). Existen distintos factores que provocan des-anclaje: las oleadas migratorias, los éxodos poblacionales, los intercambios ideológicos y artísticos del principio del siglo XX, la dinámica mercantil de las industrias culturales, y las tecnologías de la información y la comunicación.

Esquema 2. Tres momentos del proceso de transnacionalización





2. *La trans-localización o trans-territorialización.* Consiste en la re-conversión de los bienes culturales en “bienes portátiles” y “trasportables” que son puestos en circulación por nuevos agentes en nuevos circuitos, redes y canales. Los efectos de trans-territorialización son generalmente producidos por los flujos de los viajes, la migración, el turismo, los medios de comunicación e información, las redes sociales y la mercantilización global de bienes culturales. La multi-localización es un rasgo que caracteriza hoy en día a las religiosidades tradicionales que, hasta hace unas décadas, estaban identificadas con un territorio, una cultura, una “raza”, un grupo étnico o una nación.
3. *La relocalización (o re-territorialización).* No sólo atiende la puesta en escena de los bienes culturales en otros lugares, sino que se refiere a que, en el contexto de la globalización, elementos simbólicos que se encontraban en circulación son finalmente trasplantados en otros lugares y territorios. La reincorporación cultural y política de tradiciones religiosas en nuevos contextos alienta a su reinterpretación, pues los nuevos agentes adoptan y adaptan la tradición acorde con las nuevas reglas culturales y los regímenes socio-políticos de cada contexto. De acuerdo con Segato, la relocalización provoca que los bienes culturales...

... se organicen dentro de la formación nacional de diversidad y entre nacionales, tornándose emblemáticos de segmentos sociales particulares dentro de ese conjunto, sufriendo una re-significación con nuevos contenidos relevantes localmente, e, inversamente, re-simbolizando algunos de sus contenidos originarios de acuerdo con los materiales y el léxico local (Segato, 2007: 185).

En conjunto, la transnacionalización dinamiza la reformulación y o reinvención de rituales y religiones etno-nacionales en territorios lejanos, en nuevos cuerpos y en culturas contrastantes. Las maneras actuales de localizar las identidades religiosas operan menos ligadas al territorio, a las instituciones y a los factores biológicos como “la

raza”, y emergen localizaciones alternativas, como son los linajes rituales o imaginarios, la locación global (multi nacional), la locación virtual (en la web), la locación cósmica (por ejemplo, en el *New Age*) e interior (espiritualidad subjetivada) (Barker, 2006).

El método: la etnografía multi-situada y multi-códigos

La mayoría de quienes participamos en el proyecto teníamos ya amplia experiencia de investigación en ciertos grupos de religión. En nuestro caso, yo venía realizando un estudio de investigación sobre un grupo de danza conchera-azteca tradicional que participaba en el ciclo anual de las festividades religiosas en torno a la Virgen de Zapopan, en Jalisco, México. Durante más de cinco años de trabajo de campo etnográfico, basado en observación participante, en los ensayos, actividades rituales y actividades sociales del grupo Ritual Azteca Hermanos Plascencia (GRAHP), pude advertir que distintos agentes urbanos y provenientes de clases económicas más pudientes, que no pertenecían al primer grupo tradicional ritual —principalmente buscadores espirituales de la nueva mexicanidad, de la espiritualidad nueva era o católicos que buscaban formas alternativas para vivir su catolicismo a su manera—, estaban ingresando al grupo para aprender y apropiarse de esta rica tradición sincrética, que cultiva bienes culturales ancestrales que se practican hoy en día gracias a una transmisión oral de la religiosidad popular. Algunos eran pobladores de la ciudad de Guadalajara o de la Ciudad de México, pero otros provenían de países distantes, en particular de Estados Unidos y de España. En el intento de realizar un estudio de la transnacionalización de esta tradición, establecí contacto con estos agentes buscadores espirituales, que después llamé “polinizadores” (De la Torre, 2014) y, después de entrevistarlos cuando venían a Guadalajara a participar con el GRAHP, abrí la posibilidad de visitarlos durante sus principales ceremonias rituales en sus lugares de origen, a donde llevaban y practicaban la danza. Como lo planteó el antropólogo James Clifford, la etnografía multi-situada genera un nuevo

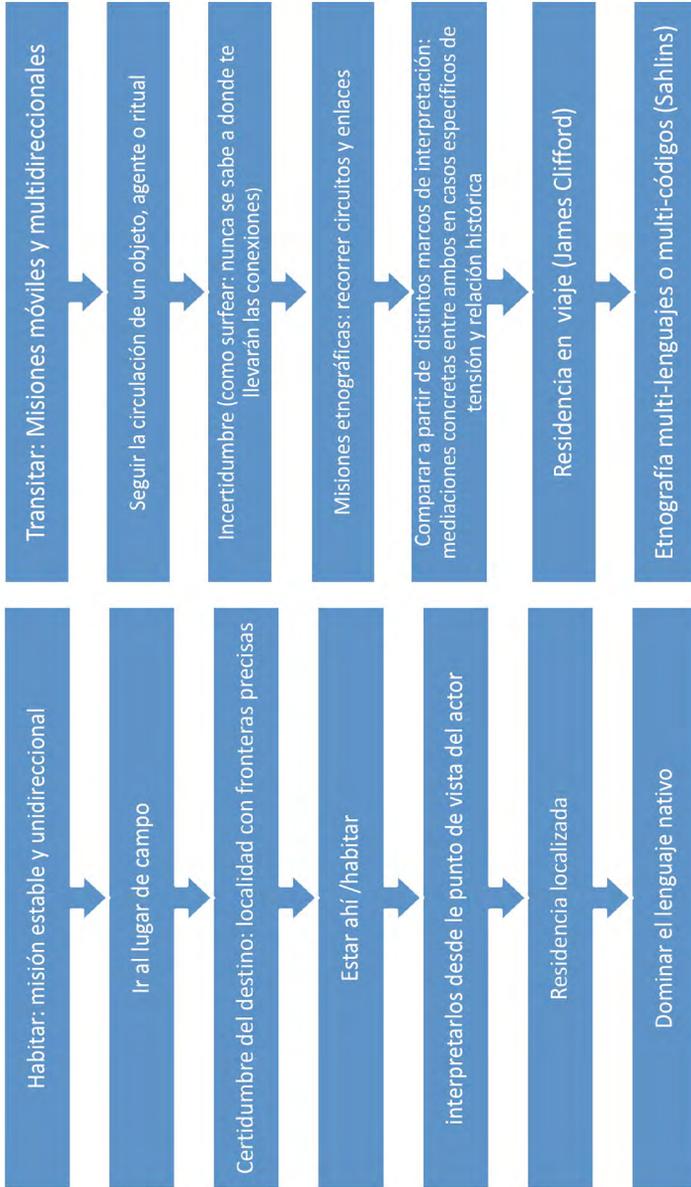


desafío al exigir comprensión de los encuentros históricos locales/globales; y de la producción de culturas híbridas en el encuentro entre agentes cosmopolitas y comunidades nativas (Clifford, 1999: 38).

Retomando a Marcus, la antropología multi-situada requiere que el investigador emprenda constantes viajes siguiendo objetos, narrativas, símbolos o agentes. Aunque los métodos para recabar información son los mismos que los que se usan en una etnografía tradicional (los registros audiovisuales, las entrevistas a actores, las historias de vida a agentes nodales, el diario de campo...), la etnografía multi-situada impone nuevos retos que trataré de enunciar de manera somera. La primera tensión se da entre el habitar, es decir, estar en un lugar o campo físico y de relaciones de poder al cual se dirige el etnógrafo, y el transitar, lo cual requiere de misiones móviles y en distintas direcciones. Como lo planteó el antropólogo James Clifford, la etnografía multi-situada genera un nuevo desafío al exigir comprensión de los encuentros históricos locales/globales; y de la producción de culturas híbridas en el encuentro entre agentes cosmopolitas y comunidades nativas (Clifford, 1999: 38).

El transitar fue descrito por Kali Argyriadis bajo la metáfora de surfear las olas (Argyriadis, Capone, De la Torre y Mary -coords.-, 2012), pues en varias ocasiones seguir la circulación de un agente nos lleva a lugares insospechados, de los cuales no tenemos un conocimiento contextual previo de su configuración histórica y cultural. Esto implica que, además de la comprensión del idioma, tengamos que interrogarnos sobre nuestras claves de interpretación. Muchas veces había que indagar de qué trataba una anécdota, o qué significaba para tal grupo cultural tal tradición u objeto. E incluso, tener que averiguar sobre nuevos sistemas religiosos o culturales bajo los cuales se reinterpreta una práctica. Pero no era suficiente entender los significados sólo desde la perspectiva del actor, sino que había que entender también el valor de esos significados en un entramado histórico y politizado donde la danza se usa como estandarte para construir rasgos de identidad y diferenciación. De no hacerlo, como lo sentenció Marcus (1995), se corre el riesgo de perder de vista la profundidad histórica del objeto de estudio, es decir, de caer en la

Esquema 3. Doble competencia etnográfica Diferencias entre habitar y transitar





incapacidad de realizar una etnografía densa, que supone la traducción de la realidad de la práctica y de sus significados de acuerdo a códigos y valores que tienen cierto valor en el contexto en que son practicados. Por ejemplo, para entender qué papel juega la danza en el contexto de Los Ángeles o de San Diego, California, había que entender cuál era el valor de la danza ajustada al folclor, al movimiento chicano o bien a la posibilidad de que al ser danzante azteca pudieran ser reconocidos por el movimiento nativo americano de esa localidad. Ello implica estudiar distintos contextos culturales (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2012). Un aporte que nos brindó herramientas de análisis para nuestros casos fue el de Rita Segato (2007), que nos permitió entender que las narrativas o símbolos mediante los cuales se asume una identidad en un contexto histórico específico, cobra relevancia vistos en relación con las categorías mediante las cuales se reconocen y valoran socialmente las diferencias socioculturales. Este aporte lo denomina la autora como “regímenes de la diferencia”, y se refiere a:

...la densidad de las diferencias culturales emergentes de antagonismos históricos en cada nación y en cada región, que hace, por ejemplo, que la percepción de negritud y de la indianidad en cada uno de los países del continente varíe en función de lógicas históricas propias. O sea, se trata de una crítica a un mapa multicultural chato y esquemático que diseña una diversidad fijada en el tiempo, reificada en sus contenidos y despojada de las dialécticas que le confieren historicidad, movilidad y arraigo local, regional y nacional (Segato, 2007: 20).

Esto implicaba, para cada caso a donde se llevaba la danza, hacer un estudio de contextualización histórica del lugar que tal construcción de la identidad étnica, racial o religiosa le imprimía cada grupo o sector específico y que podía significar en el conjunto de las relaciones mediante las cuales operaba la inclusión ciudadana, o bien la discriminación de ciertos rasgos socioculturales. Sólo ajustándose a estos valores institucionalizados cobran sentido de identidad política los matices con que se resignifica y se apropia la propia danza

conchera-azteca, ya que no es sólo una práctica ritual sino una práctica que acompaña narrativas que contribuyen a afianzar o imaginar identidades étnicas, nacionales o religiosas enmarcadas en las políticas locales y nacionales.

Estos viajes no implican la permanencia de larga duración en distintos lugares, sino sobre todo dar seguimiento a la movilidad desde un lugar a otro. En este caso, nuestro estudio consistió en dar seguimiento a actores clave (que, como desarrollaré líneas abajo, construimos como agentes nodales), pero debido a que no es posible que el antropólogo viva viajando con la intensidad de los promotores espirituales, porque, además debe cumplir con compromisos laborales de un lugar de trabajo fijo y determinado, para optimizar nuestros recursos y capacidades de desplazamiento, viajábamos para asistir a eventos clave donde confluían diferentes actores y agentes que participaban en una red más amplia, y así aprovechábamos el viaje para realizar múltiples entrevistas y la observación participante de dichos eventos clave.

Las misiones etnográficas no sólo implican viajar o trasladarse de un lugar a otro, sino recorrer trayectos que permitan recomponer circuitos especializados (donde el valor cultural de la danza y sus usos funcionales pueden variar, aun cuando sean practicados por los mismos actores). Por ejemplo, un mismo grupo puede practicar el ritual en diferentes escenarios y para diferentes usuarios a fin de imprimirle diferentes usos funcionales. El mismo grupo puede bailar en el atrio para dar gracias a la Virgen, o a un santo, pero sus integrantes pueden bailar para cargarse de energía, o bien para sentirse más mexicanos. De igual manera, algunos miembros de ese mismo grupo pueden llevar la danza a las cárceles como una acción filantrópica, o participar en un ritual multiétnico para representarse como mexicanos u ofrecerla en una feria esotérica como una técnica curativa holística. Esto es muy común en los grupos de danza, incluso en México, e implica que se deben reconocer las distintas interpretaciones y usos de la práctica ritual ajustadas a diferentes circuitos donde se practica con sentidos diferentes, a veces complementarios o compartidos entre todos los miembros y, a veces



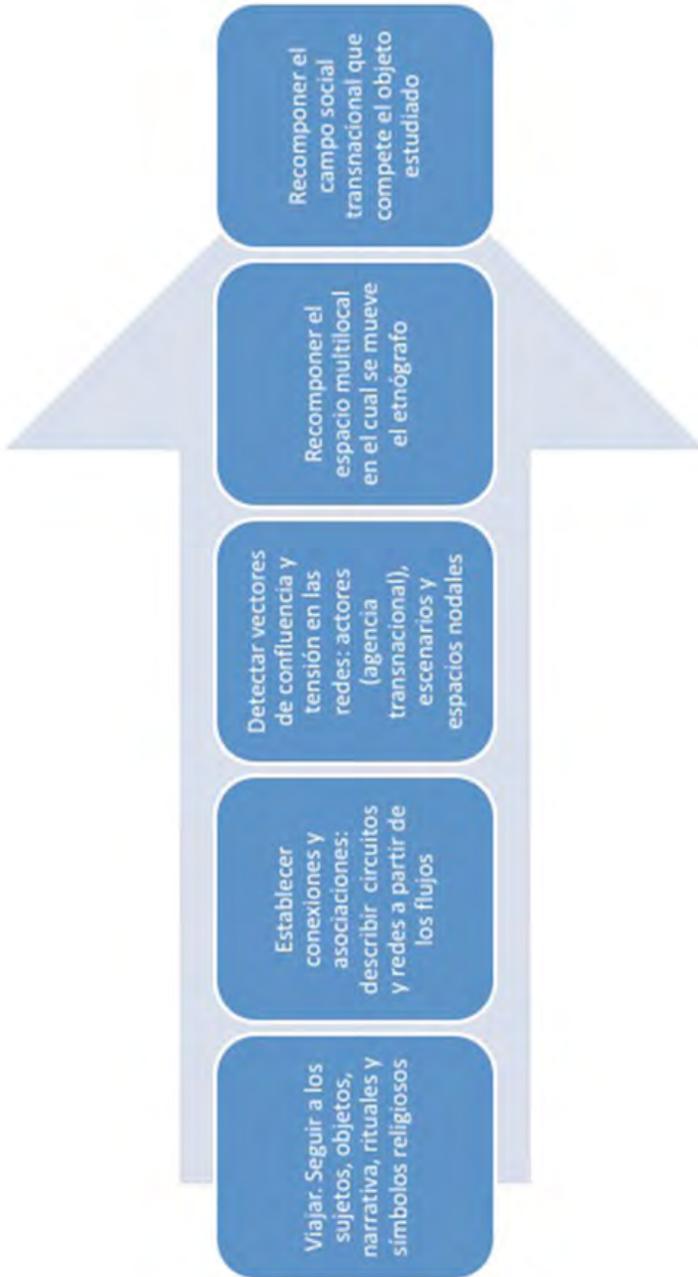
en tensión interna. Ello implica una etnografía de multi-lenguajes y multi-códigos culturales, pues en un mismo escenario donde se comparte la misma práctica ritual, se ponen en juego diferentes esquemas valorativos y de sentido entre los distintos agentes que convergen en él (Sahlins, 1988).

Esta metodología, que describo en el siguiente esquema, permitió seguir el flujo y los itinerarios de la tradición para, con ello, recomponer los distintos circuitos en que iban practicando la danza (por ejemplo: artístico, religioso, panindiano, terapéutico o espiritual, neopagano, ambientalista, esotérico, etcétera), que ya no necesariamente coincidían con el carácter meramente devocional de la religiosidad católica popular del grupo tradicional.

De manera adicional había que establecer los vínculos entre distintos agentes nodales que a su vez eran líderes de comunidades (*ashrams*, comunidades utópicas, movimientos u organizaciones), pero que a su vez, debido a su capacidad de articulación con otros grupos, fungían como vectores y/o transmisores de intercambios y alianzas con otros líderes de otras agrupaciones que conformaban redes transnacionales donde se practicaba la danza ritual conchero-azteca.

Un trabajo analítico fue trazar las redes en el espacio geográfico practicado. Michel de Certeau observó cómo el hecho de seguir el desplazamiento de las prácticas y objetos simbólicos brinda la posibilidad de crear “relatos de viaje” que atraviesan y organizan lugares produciendo una nueva geografía, un nuevo orden, a partir de experiencias que anteriormente estaban dispersas o bien no eran asimilables dentro de las demarcaciones preexistentes (De Certeau, 1984: 125). Esta virtud puede ser apreciada de manera particularmente aguda en los sistemas rituales propiamente religiosos. Mediante estudios etnográficos sobre transnacionalización religiosa se ha dado cuenta de que quienes exportan o importan una religiosidad lo hacen bien sea para ampliar el territorio en un campo multilocal (Levitt y Glick-Schiller, 2004), para recuperar sentidos que religuen cultura y territorio (Segato, 2007), o porque requieren restablecer linajes ancestrales (Argyriadis y De la Torre, 2008). De este modo,

Esquema 4. Metodología: Etnografía multisituada





contrariamente a la tesis en torno a la globalización que subraya la pérdida de raíces (Martín Barbero, 1996), la transnacionalización de las tradiciones puede incluso generar su multiplicación (Capone, 2004), ampliando su presencia e influencia más allá de las fronteras locales y nacionales, y llegando incluso a recrear “transnaciones” (es decir, naciones espirituales transnacionales) mediante la reconquista espiritual de otros territorios (Oro y Mottier, 2012; Fancello y Mary, 2012; De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2012).

El estudio de las redes: ubicación de nodos para una geografía transnacional

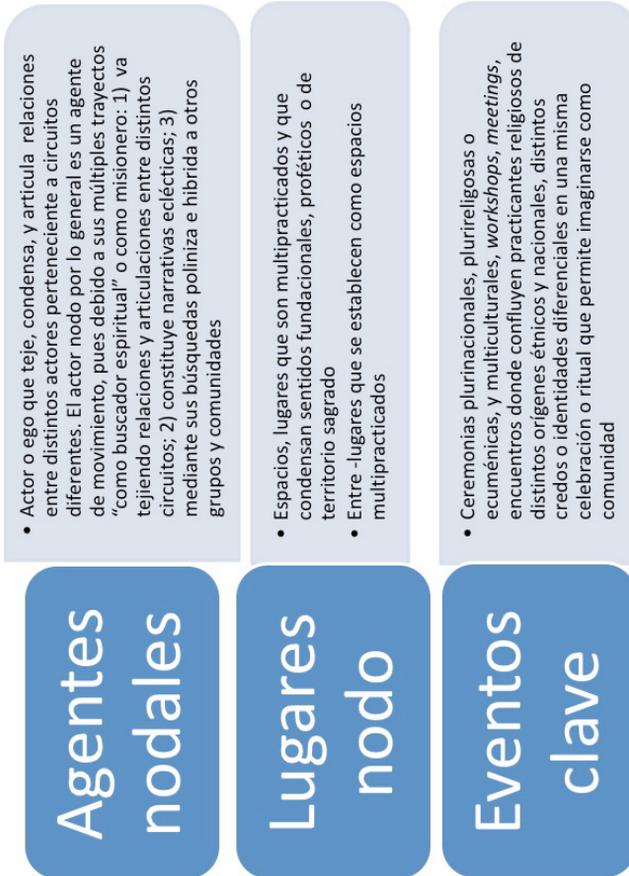
La etnografía transnacional es, por excelencia, multilocal. Por ello tuvimos que trabajar en la articulación de diferentes grupos, comunidades o centros organizados en una red. Se retomó el concepto de red transnacional propuesto por Manuel Castells, quien la define como un conjunto de nodos o puntos distantes que se encuentran interconectados (Castells, 1999). Las redes son policentradas en la articulación de distintos nodos. Carecen de centros únicos, lo cual las diferencia de los grupos, instituciones o comunidades tradicionales. Los nodos pueden variar en tamaño y en importancia dentro del funcionamiento de la red, pero para establecer la circulación de los bienes culturales o materiales es necesario contemplar el conjunto de ellos en la red. La teoría de las redes de Castells está vinculada al funcionamiento contemporáneo de la información en un mundo cada vez más interconectado de manera global. Los nodos se vuelven más importantes en la medida en que absorben o ponen en circulación mayor información. Un nodo, entonces, es aquel punto de articulación que concentra interacciones, intercambios, nexos y alianzas con otros nodos.

Como planteé al inicio, nuestro trabajo de etnografía multisituada consistió en seguir trayectos de la danza, cuyos viajes eran protagonizados por agentes promotores de tradiciones rituales híbridas y eclécticas. Un aporte importante fue articular los itinerarios con la conformación y la dinámica de las redes a estudiar, y esto tuvo que ver con la idea de trazar circuitos de circulación y de práctica ritual,

que posteriormente nos llevarían a registrar los vínculos entre unos y otros para ubicar estos circuitos en redes más amplias y en las cuales participaban en intercambios rituales más amplios. Por tanto, nuestro modelo de nodos buscaba no sólo puntos fijos en la red, sino puntos dinámicos que iban tejiendo articulaciones o desconexiones.

En nuestro caso específico, detectamos que las redes transnacionales religiosas estaban articuladas por tres tipos de puntos nodales: los actores nodo, los lugares nodo, y los eventos clave o nodales. A continuación explicaremos cada uno de ellos.

Esquema 5. Unidades de análisis en las redes transnacionales





Agentes nodales y actores eje. El primer paso consistió en diferenciar el intercambio cultural entre agentes nodales y actores eje (Argyriadis, 2012). Los primeros actuaban como incansables viajeros que establecían vínculos, relaciones e intercambios entre grupos y comunidades distantes. Los segundos eran líderes de grupos o familias rituales de tipo tradicional, reconocidos a nivel local. Parte del trabajo de etnografía transnacional consistió en ubicar la articulación entre actores eje, representantes de grupos tradicionales, con agentes nodales que expandían sus conocimientos hacia horizontes transnacionales.

Nuestro quehacer consistió en seguir los trayectos e itinerarios de los agentes nodales, entendiendo por éstos a aquellos agentes que condensan sentidos híbridos y que articulan relaciones entre distintos actores pertenecientes a circuitos diferentes dentro de una misma red. Los agentes nodales establecen lazos y ponen a circular información, significados y significantes entre los diferentes grupos vinculados a la red (Argyriadis, 2012). Los actores nodales se distinguen de los actores eje, definidos como los líderes articuladores de relaciones e intercambios locales o comunitarios, debido a su gran capacidad de movilidad para establecer y construir multipertenencias y a su dominio de lenguajes de la translocalidad (Fancello, 2009). Sus enseñanzas y relaciones concentran los vínculos y activan constantemente intercambios entre diferentes comunidades, grupos y culturas de alcance transnacional. Este punto diferencia a los agentes nodales de los actores eje, que fungen como puntos focales estables de las organizaciones de tipo tradicional. Por su parte, los agentes nodales fungían como divulgadores mundiales, muchas veces autores de libros famosos, pero también podían ser líderes de comunidades o de centros holísticos o *ásbaram*. Podían ser chamanes o gurús que dentro de sus charlas promovían la ceremonia de la danza azteca como una práctica con características terapéuticas, o también ser reconocidos promotores de la danza que circulaban por el mundo brindando talleres y conferencias mundiales como polinizadores sociales, es decir, como agentes que, además de configurar

menús a la carta, operan como agentes de cambio cultural (De la Torre, 2014).

Concebimos al actor nodo, no como un punto fijo en la red, sino como un agente de movimiento e intercambio intercultural. En nuestro caso específico podían ser, tanto los migrantes que llevaban su tradición al lugar de destino, como los vectores de los buscadores espirituales que abrevaban elementos de la tradición para esparcirlos por distintos lugares. Debido a su capacidad de movilidad y de emprender múltiples trayectos (sea como buscador espiritual, como especialista religioso, o como misionero), el actor nodal viaja por distintos grupos para tejer relaciones y articulaciones entre distintos circuitos. El actor nodo toma prestados elementos de diferentes tradiciones religiosas, y los amalgama en narrativas eclécticas que la mayoría de las veces son parte de su propia oferta de sabiduría o de nueva tradición. Observamos que, mediante sus búsquedas, el actor nodo va polinizando e hibridando símbolos y tradiciones, y va estableciendo intercambios entre grupos y comunidades que podían estar previamente desconectados

Seguir trayectos de dichos agentes nodales nos llevó a distinguir circuitos que diseñaban los itinerarios de la danza conchera-azteca. Estos itinerarios nos fueron orientando hacia los intercambios y/o vínculos duraderos o esporádicos con otros agentes nodales y con otros grupos dentro de la red. Nos fue de gran utilidad adoptar la propuesta metodológica que Magnani diseñó para estudiar el circuito mercantil neo-esotérico en la ciudad de São Paulo. Su método se basa en partir del seguimiento y sistematización de rutas individuales que recorren segmentos de la totalidad de la oferta, pero cuyo camino andado crea un sintagma particular que permite al investigador identificar los circuitos (articulación de establecimientos) mediante la tipificación de usuarios de espacios, productos y prácticas (Magnani, 1999: 27-46). De manera análoga al estudio del neo-esoterismo, la transnacionalización de la danza azteca representó un desafío metodológico, pues el campo transnacional no se puede atender como un campo constituido o acabado, sino en su hacerse cotidiano. Por ello, el hecho de seguir los tránsitos, desplazamientos



y búsqueda de agentes nodales que con su andar configuran trayectos personalizados, nos llevó a observar y registrar los intercambios y conexiones que éstos establecen entre comunidades aparentemente dispersas y lejanas geográficamente.

En nuestro caso, un vector de transnacionalización de la tradición conchera se realizó mediante la promoción que hicieron de ella algunos agentes nodales que la exportaron a otros lugares como un bien espiritual o terapéutico. Por tanto, fue muy relevante emprender el estudio de los trayectos individuales de agentes nodales *new agers* para recomponer la manera en que hibridizaron la tradición al ofrecerla como un complemento de otras técnicas espirituales o de sanación. De esta manera, su incorporación no sólo contribuyó a crear menús individualizados, sino sobre todo a conformar circuitos, grupalidades, ofertas híbridas de servicios terapéuticos, en donde la danza mestizada con otras tradiciones, particularmente de origen oriental, generó nuevas narrativas y rituales híbridos. Los agentes nodales del circuito alternativo espiritual van apropiándose de distintos elementos tomados de diferentes culturas y tradiciones, con las que arman ofertas y narrativas híbridas que, en muchas ocasiones pierden sus raíces de origen al ser presentadas como parte de una sabiduría ancestral de carácter universal. De esta manera, van incorporando símbolos y rituales que serán practicados en nuevos registros, con usos culturales y sentidos funcionales, distintos a los que les imprimían sus practicantes en los contextos tradicionales de donde fueron extraídos. Las prácticas y símbolos, entonces, quedan engarzados en nuevas narrativas que son continuamente socializados a nuevos usuarios en cursos, talleres, terapias, conferencias y nuevas ceremonias. En el andar de estos recorridos se combina la búsqueda espiritual con la enseñanza de lo aprendido, y se van tejiendo vínculos e intercambios duraderos entre diferentes practicantes y ofertantes que, incluso llegan a constituirse en circuitos sub-especializados dentro de una vasta red de redes *New Age* (Barker, 1992; Gutiérrez, 1996), que rebasa los modelos de religión, secta o denominación, ya que no embona en liderazgos institucionales ni en reconocer marcos doctrinarios y normativos bien definidos.

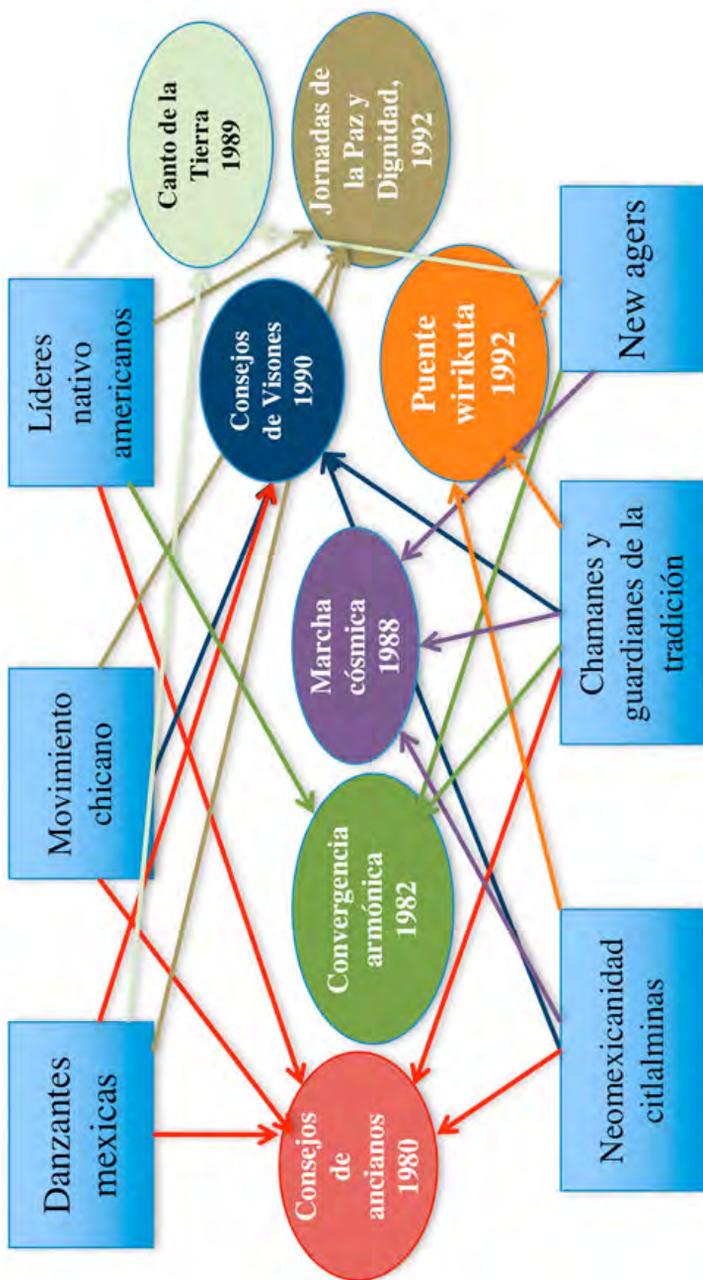
Estos promotores de espiritualidades híbridas y eclécticas amplían relaciones sociales e intercambios culturales entre redes cosmopolitas globales de buscadores espirituales y chamanes, hombres-medicina, curanderos y demás especialistas rituales provenientes de comunidades tradicionales; y también entre campos especializados (salud, ciencia, religión, arte, especialmente) y circuitos *New Age* o neo-esotéricos que circulan por un mercado mundial ofreciendo talleres y/o fundando centros que promueven el conocimiento holístico.

En este sentido, propuse que los actores nodo de espiritualidades alternativas pueden ser comparables con la acción polinizadora de las abejas y los colibríes que, al andar de flor en flor, se convierten en transmisores del polen hibridizante que transportan de una especie a otra, generando así mutaciones e hibridaciones entre distintas clases de tradiciones (Soares, 2009). Con sus tránsitos, además, van tejiendo conexiones e intercambios culturales, que son posteriormente asimilados y apropiados en nuevos contextos, por lo general contextos urbanos de las grandes ciudades. De esta manera, consideramos que la polinización genera transferencias e intercambios culturales y nuevos hibridismos entre los grupos y comunidades nativas y la amplia red de buscadores espirituales reconocidos como cosmopolitas, que componen la amplia telaraña de la red espiritual alternativa *New Age* (De la Torre, 2014).

Espacios nodales. Otro concepto importante para trazar la geografía espacial de la red transnacional fue el de espacios nodales. Sirvió para referirnos a los lugares que son sede de organizaciones o se consideran espacios cargados de identidad, a los cuales se les atribuye un mito fundacional o son considerados como lugares sagrados, a veces con un destino profético (una especie de tierra prometida), o lugares de relevancia por constituir sitios de encuentro ritual dentro de la tradición. Los principales lugares nodales en la geografía de la red son aquellos que convocan a diferentes tipos de actores, de distintas procedencias, y sobre todo a los que se convierten en sitios multi-practicados por distintas tradiciones o por tradiciones híbridas.



Esquema 5. Eventos nodo de los circuitos transnacionales de la mexicanidad



Los eventos nodos en la red. Los concebimos como ceremonias plurinacionales, pluri-religiosas, multi circuitos, ecuménicas y multiculturales (pueden ser rituales, festejos, consejos, marchas, ferias, *workshops*, *meetings*, congresos o encuentros) donde confluyen practicantes de la tradición dancística de distintos orígenes étnicos y nacionales, con distintas orientaciones ideológicas y estéticas, que pueden tener distintos credos o identidades diferenciales. En los eventos clave coinciden diferentes actores de la red en un mismo lugar y tiempo, lo cual contribuye a que, al practicar una misma ceremonia, dichos actores puedan imaginarse como parte de una comunidad ampliada o red. Muchos de estos eventos clave pudieron suceder de manera única, pero marcaron el inicio de un proyecto multinacional, pues ahí se establecieron alianzas entre distintos grupos o líderes de grupos, o se emprendieron proyectos transnacionales, o se tomaron acuerdos que marcan una agenda conjunta a nivel global. En otros casos pueden representar fechas clave de celebraciones que marcan ciclos y donde confluyen diferentes grupos transnacionales. También pueden establecer celebraciones rituales que ocurren de manera simultánea en un espacio disperso y discontinuo. Esto se puede observar en el esquema sobre los eventos clave de la red transnacional de la mexicanidad. En el Esquema 5 se puede ver cómo los eventos nodo fueron espacios de convergencia entre distintos movimientos que, en muchas ocasiones, fueron situaciones que permitieron establecer alianzas o proyectos colaborativos más duraderos.

Un elemento muy importante fue también dar cuenta de que con las prácticas simultáneas realizadas entre distintos grupos o comunidades se estaban generando campos transnacionales. Ejemplo de ello fue el estudio multi-situado de la fiesta en torno a Cuauhtémoc (el último rey azteca) celebrada en lugares distintos, alejados o separados por la franja fronteriza que divide México y Estados Unidos. Para ello realizamos un estudio colaborativo que atendió el valor de la simultaneidad ritual y su comparativo en varias locaciones: los Ángeles, Tijuana, San Diego, Taos (Nuevo México) e Ixcateopan. De este modo dimos cuenta de cómo dicha práctica simultánea tiene como objetivo borrar distancias espaciales, generando continui-



dades rituales y zonas de contacto simbólico, aun en espacios que no gozan de contigüidad espacial; pero revelando también los matices de la alteridad respecto a lo que significa asumirse como azteca en distintos contextos con regímenes de diferencia disímiles y desnivelados (Véase De la Torre y Gutiérrez, 2012).

Notas finales

Una metodología es la sistematización de una suma de decisiones estratégicas tomadas durante un proyecto de investigación. Estoy consciente de que no tiene pretensiones de ser un método universal, pero creo que puede servir de modelo para investigar el desplazamiento de tradiciones y bienes culturales que circulan de manera transnacional. Pienso que puede aportar herramientas para concebir una estrategia que permita emprender el estudio de distintos fenómenos que experimentan dinámicas de trans-localización, pero también de transnacionalización. Si bien, como aquí expuse, buscamos contemplar las tres fases de la dinámica de la transnacionalización (des-territorialización, trans-territorialización y re-territorialización); una investigación de menor presupuesto y de más corto aliento puede considerar la metodología para sólo una de ellas. De hecho, algunos estudiantes ya lo han hecho así. Por ejemplo, Aldo Arias Yerenas (2011) estudió la relocalización de la tradición lakota de la Danza del Sol en una comunidad de Ajijic, Jalisco. Jesús García Medina (2010) realizó una investigación sobre la etnización o enraizamiento de una corriente de la Gran Fraternidad Universal, uno de los movimientos más reconocidos por su promoción continental de la espiritualidad Nueva Era. Lizette Campechano (2010) estudió primero la transnacionalización de la mexicanidad, abordando el estudio de las redes sociales en Internet. También realizó una investigación sobre la trans-localización de la profecía maya, estudiando el movimiento que alentó una creencia milenaria con el apoyo de las industrias culturales (Campechano, 2013). Por último, Olga Lidia Oliva Hernández (2014) estudió la relocalización de la danza azteca en tres poblados de la frontera de México con Estados Unidos.

En el caso que aquí desarrollé, la investigación se enfocó en la dinámica de desplazamientos geográficos y culturales de la danza conchera, pero también puede ser útil para entender otras tradiciones que hoy en día están viviendo experiencias similares (por ejemplo, la capoeira, la *umbanda*, la yoga, el baño de temazcal, etcétera). Además, puede ser útil para el estudio de la transnacionalización de rituales en torno a plantas enteógenas o sagradas, como son la ayahuasca y el peyote, que son buscados por psicoterapeutas y consumidos por psiconautas, y debido a su demanda actual, circulan en circuitos globales. También puede tener utilidad en el estudio de movimientos religiosos de distinta índole (sobre todo los afroamericanos, los nativo-americanos, las espiritualidades orientales, las denominaciones pentecostales, los pastores inter-denominacionales, etcétera). Muchos de estos movimientos viajan como mercancías, otros viajan junto con la migración y la diáspora y, otros más, viajan para extender misiones internacionales. También puede ser utilizado para el estudio de la internacionalización o la migración de cultos en torno a ciertos símbolos que muchas veces acompañan las diásporas (por ejemplo, la Virgen de Guadalupe, la Santa Muerte o Maximón). Asimismo, la metodología puede contribuir al estudio de los movimientos musicales y/o estéticos que en un momento fueron parte del folclor nacional y que hoy son bienes de circulación global (por ejemplo, los jaraneros provenientes de una tradición veracruzana que se ha convertido en un movimiento musical de toma de territorios en distintos países), o para estudiar la transnacionalización de movimientos culturales cargados de folclor o emblemas nacionales que se convierten en símbolos globales (pienso en el mariachi o en el tango, en el tequila o la comida oaxaqueña, o incluso en el símbolo de Frida Kalho que hoy en día no solo es símbolo de mexicanidad, sino también un símbolo global del feminismo artístico).

Con todo, esta metodología, inspirada en la etnografía multilocal de George Marcus, nos permite poner en duda las premisas de la sociología globalizadora que sostiene que toda tendencia transnacional genera des-enraizamientos e hibridaciones, pues el estudio de lo local nos permite ver que dentro de esta dinámica de despla-



zamientos continuos, también ocurren nuevos enraizamientos. Al ser trans-nacionalizado, un mismo bien cultural puede reforzar su valor como bien patrimonial de una nación o grupo étnico fuera de sus contornos territoriales, o bien puede ser resemantizado como un bien universal, como una mercancía intercambiable en un mercado global. También puede contribuir a movilizar e incluso a multiplicar raíces étnicas y nacionales en territorios apartados e incluso discontinuos geográficamente hablando. También puede contribuir a la búsqueda del encuentro y valoración de sus propias tradiciones, como sucedió con un grupo de teatro que retomó la danza circular sagrada para reencontrarse con su tradición teatral en Japón.

Bibliografía

- Appadurai, Arjun (1996). *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Argyriadis, Kali (2012a). “Formas de organización de los actores y modos de circulación de las prácticas y los bienes religiosos.” En Argyriadis, Kali y otros (coords.) *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*. México: CIESAS, pp. 49-62.
- (2012b). “Introducción. Del objeto al método: los desafíos de la movilidad”, en Argyriadis, Kali, Renée de la Torre y André Mary (coords.), *En sentido contrario Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*. México: CIESAS, pp. 13-26.
- Argyriadis, Kali y Renée de la Torre (2008). “Introducción”, en Kali Argyriadis y otros (coords.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco/CIESAS/CEMCA/IRD/ICANH, pp. 11-42.
- Argyriadis, Kali; Capone; De la Torre; y Mary (coords.) (2012). *En sentido contrario Transnacionalización de religiones africanas, latinoamericanas*. México: CIESAS/IRD.
- Arias Yerenas, Aldo Daniel (2011). *La danza del sol de Ajijic: un ritual nodo en la red de espiritualidad alternativa*, Tesis de Maestría en Antropología Social. Guadalajara: CIESAS Occidente.

- Augé, Marc (1994). *Por una antropología de los mundos contemporáneos*. Buenos Aires: Gedisa.
- Barker, Eileen (1992). *New Religious Movements: A Practical Introduction*. Londres: Her Majesty Stationary Office.
- (2006) “We’ve got to Draw the Line somewhere: an Exploration of Boundaries that Define Locations of Religious Identity”. *Social Compass*, 53, 201-213.
- Campechano, Lizette Yolanda (2010). *Netnografía del circuito de la mexicanidad y neomexicanidad en el ciberespacio*. Guadalajara: Licenciatura de filosofía, ITESO.
- (2013). *Milenarismo postmoderno y globalización: el caso del fenómeno de la profecía Maya del 2012 en el ciberespacio* Maestría en comunicación. Guadalajara: DECS/CUCSH Universidad de Guadalajara.
- Capone, Stefania (2004). “A propos des notions de globalisation et de transnationalisation”. *Civilisations, Religions transnationales*. Bruselas: Institut de Sociologie Université Libre de Bruxelles, LI (1-2), 9-21.
- Castells, Manuel (1999) *La era de la Información. Economía Sociedad y Cultura*, TOMO I y TOMO II. México: Siglo XXI.
- Champion, Françoise (1995) “Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos” en Jean Delumeau (dir.). *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*. México: Alianza Editorial, pp.705-737.
- (1997). “Persona religiosa fluctuante, eclecticismos y sincretismos”, en Jean Delumeau (dir.), *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 705-737.
- Champion, Françoise y Danièle Hervieu-Léger (1990). *De l’émotion en religion. Renouveauxnet traditions*. París: Centurion.
- Clifford, James (1995). *Los dilemas de la cultura*. Barcelona: Gedisa.
- (1999). *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa.
- Csordas, Thomas (2009). “Modalities of Transnational Transcendence”, en Thomas Csordas (ed.), *Transnational Transcendence*. Berkeley: Essays on Religion and Globalization, University of California Press, pp. 1-29.



- Cunin, Elizabeth (2006). “Introducción : la ethnicité revisitée par la globalisation” *Autrepartie. Revue de sciences sociales au Sud. La Globalization de l’ethnicité ?*. París: IRD/Armand Collin, pp. 3-14.
- De Certeau, Michel (1984). *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- De la Torre, Renée (2001). “Religiosidad popular. Anclajes locales de los imaginarios globales”. *Metapolítica. Siglo XXI Continuidades y Rupturas*, 5, 98-117.
- (2012). “Transnacionalización de las danzas aztecas y relocalización de las fronteras México / Estados Unidos”. *Debates do Ner Dossier Rituais, Novas espiritualidade e Transnacionalização*, 2 (21), 11-48.
- (2014). “Los *new agers*: el efecto colibrí. Artífices de menús especializados, tejedores de circuitos en la red y polinizadores de las culturas híbridas”. Río de Janeiro: *Religiao e Sociedade*, 34 (2), 36-64.
- (2017). *Mismos pasos, nuevos caminos: transnacionalización de la danza conchero azteca*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco/CIESAS.
- De la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga (2012a). “Atravesados por la frontera. Anáhuac-Aztlán: Danza y construcción de una nación imaginada”, en Kali Argyriadis y otros(coords.), *En sentido contrario Transnacionalización de religiones africanas, latinoamericanas*. México: CIESAS-IRD-Academia L’Harmattan, pp. 145-174.
- Fancello, Sandra (2009). “Migration et plurilinguisme: Parler en langues dans les églises africaines en Europe”. *Social Compass*, 56 (3), 387-404.
- Fancello, Sandra y Andre Mary (2012). “Naciones africanas y empresas de reevangelización en Europa”, en Kali Argyriadis, y otros, *En sentido contrario Transnacionalización de religiones africanas, latinoamericanas*. México: CIESAS/IRD/, pp. 217-238.
- Galínier, Jacques (2008). “Indio de estado versus indio nacional en la Mesoamérica moderna”, en Argyriadis, Kali *et al.*, *Raíces en Movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos traslocales*. México: El Colegio de Jalisco/CEMCA/CIESAS/IRD/ITESO, pp. 11-128.

- García Canclini, Nestor (1995). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.
- García Medina, Jesús (2010). *De GFU a MAIS; La recuperación de la sabiduría ancestral indígena y la Nueva Era en Guadalajara, 1967 – 2002*. Tesis de maestría, Guadalajara: CUCSH, Universidad de Guadalajara.
- Gutiérrez Zúñiga, Cristina (1996). “Nuevos Movimientos Religiosos: el New Age en Guadalajara”. *Revista Relaciones*, vol. XVII, núm. 65/66, 89-114.
- Hall, Stuart (1991). “Lo local y lo global: globalización y etnicidad” (traducción de Pablo Sendón), tomado de [www.colonautas.edu.pe/Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales](http://www.colonautas.edu.pe/BibliotecaVirtualdeCienciasSociales).
- Hannerz, Ulf (1992). *Cultural complexity*. Nueva York: Columbia University Press.
- Levitt, Peggy y Nina Glick-Schiller (2004). “Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field” Perspective on Society. *International Migration Review*, 38 (3), 1002-1039.
- Magnani, José Guilherme Cantor (1999). “O circuito neo-esoterico na cidade de São Paulo”, en *A Nova Era no mercosul*, María Julia Carozzi (org.) Petrópolis: ed. Vozes, pp. 27-46.
- Marcus, Georges (1995). “Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multisited Ethnography”. *The Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117.
- Mardones, José María (1994). *Para comprender las nuevas formas de la religión*. Navarra: Verbo divino.
- Martín Barbero, Jesús (1996). “Heredando el futuro. Pensar la educación desde la comunicación”. *Nómadas*, 5, 10-22.
- (2003). “La globalización en clave cultural”. *Renglones*, 53, 18-32.
- Oliva Hernández, Olga Lidia (2014). “Danzando la identidad. Apropiaciones de la tradición de la danza azteca en la frontera de las californias”. Doctorado en Ciencias Sociales, con especialidad en Antropología Social, Guadalajara: CIESAS.



- Oro, Ari Pedro y Damien Mottier (2012). “Empresariado carismático y dinámicas transatlánticas de reconquista espiritual”, en Kali Argyriadis y otros (coords.), *En sentido contrario Transnacionalización de religiones africanas, latinoamericanas*. México: CIESAS/IRD, pp. 197-216.
- Pratt, Mary Louise (2000). “Modernidades, otredades, entre-lugares”. *Desacatos* No. 3 *Modernidad y ciudadanía a fin de siglo*. México: CIESAS, pp. 21-38.
- Robertson, Roland (1997). “Glocalización tiempo-espacio y homogeneidad-heterogeneidad”. *Zona Abierta*, 91-92, publicado en [www.colonautas.edu.pe/Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales](http://www.colonautas.edu.pe/BibliotecaVirtualdeCienciasSociales).
- Sahlins, Marshall (1988). *Islas de historia. La muerte del capitán Cook: metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa.
- Segato, Rita Laura (2007). *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Soares, Edio. (2009). *Le butinage religieux. Pratiques et pratiquants au Brésil*. París: Karthala.