
**RUPTURA Y CONEXIÓN EN LA BÚSQUEDA ESPIRITUAL
NEOTRADICIONALISTA EN CHILE***

*Disruption and connection in the spiritual quest of a
Neo-traditionalist congregation in Chile*

Marcelo Berho Castillo**

Universidad Católica de Temuco, Chile
ORCID: 0000-0002-6062-817X

Carolina García Navarrete***

Universidad Católica de Temuco, Chile
ORCID: 0000-0002-1621-3209

Resumen

El artículo se enfoca en comprender los modos en que los miembros de una iniciativa congregacional neotradicionalista, llamada Iglesia Nativa Americana del Fuego Sagrado de Itzachilatlan (FSI), llevan adelante un proyecto de vida que definen como un “camino de espiritualidad”. A partir del trabajo de campo antropológico realizado en el centro ceremonial del FSI en Chile, interpretamos las prácticas y narrativas que mujeres y hombres, “buscadores espirituales” de la congregación, despliegan para alcanzar la realización personal. El análisis se concentra en la “búsqueda de visión”, instancia ritual que abordamos a la luz del estudio de los ritos de paso (Van Gennep, 2013) y el simbolismo ritual (Turner, 2013). Los resultados sugieren que en este proceso concurren dos mecanismos que denominamos –inspirados en la nomenclatura de Van Gennep– ruptura y conexión. Ambos mecanismos intervienen de forma más o menos radical en el

* Proyecto Fondecyt Regular 2015 N° 1150944, titulado “Espacios discursivos alternos en La Araucanía andino lacustre: imaginando y creando la identidad del lugar” y financiado por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID).

** Doctor en Ciencias Sociales, Universidad Nacional del General Sarmiento, Buenos Aires. Antropólogo, Licenciado en Antropología, Universidad Católica de Temuco. Profesor Asociado del Departamento de Antropología en la Universidad Católica de Temuco, Chile. mberho@uct.cl

*** Magíster en Manejo de Recursos Naturales, Universidad de La Frontera, Temuco, Chile. Antropóloga, licenciada en Antropología, Universidad Católica de Temuco. Investigadora independiente. caropazgarcia@gmail.com

orden cotidiano, conduciendo a la persona a experimentar y desplegar una transformación de sí misma y del mundo que habita.

Palabras clave: ruptura, conexión, búsqueda espiritual, neotradicionalismo, rituales.

Abstract

The article focuses on the ways in which the members of a neo-traditionalist initiative called *Iglesia Nativa Americana del Fuego Sagrado de Itzachilatlan* (Native American Church of the Sacred Fire of Itzachilatlan, hereinafter FSI) develop a life project they define as a “path to spirituality”. Based on the anthropological field work undertaken at the ceremonial center of the FSI in Chile, we interpreted the practices and narratives that “spiritual seekers”, men and women of the congregation, carry out to achieve personal fulfillment. The analysis centers on the “quest for vision”, a ritual instance we approached from the perspective of rites of passage (Van Gennep, 2013) and ritual symbolism (Turner, 2013). The results suggest that this process is marked by two concurrent mechanisms that, inspired on Van Gennep, we called disruption and connection. Both mechanisms intervene more or less radically in everyday order, leading people to experience and unfurl a transformation in themselves and the world they inhabit.

Keywords: disruption, connection, spiritual quest, Neo-traditionalism, rituals.

Introducción

Este artículo surgió a partir de una investigación etnográfica realizada entre 2015 y 2017, cuando nos acercamos a Kitralma, espacio que alberga a la Iglesia Nativa Americana del Fuego Sagrado de Itzachilatlan (en adelante, FSI) en Chile, localizado en un valle montañoso de Curarrehue, en La Araucanía andina. Allí indagamos en un ámbito de interés antropológico emergente en el país, como es el de los movimientos neotradicionalistas que reivindican y reinventan concepciones y prácticas culturales de raíz amerindia. Inicialmente, nos enfocamos en conocer la construcción material, simbólica y socioespacial de la congregación y relevamos la existencia de una espacialidad alterna en el contexto regional, un lugar que se concibe y recrea desde lógicas que se diferencian tanto de las tradiciones originarias del sur de Chile –como la mapuche–, como también de las formas modernas de espacializar los lugares que propugnan valores predatorios respecto de la relación con el espacio natural (Descola, 2001).

Por entonces reconocimos un modo de relación ecológica compleja, basado en la articulación de modelos naturalistas y “animistas” en los que predominan la

forma ontológica animista. Esta reconoce influencias mutuas entre agencias humanas y extrahumanas en el paisaje natural, las que presentan diferencias de externalidades y son espiritualmente idénticas (Descola, 2012). Las formas de ordenar el espacio y relacionarse en él contemplan demarcaciones físicas y morales, expresadas en la distinción entre espacios sagrados y espacios profanos. Los espacios sagrados son aquellos lugares de respeto total y en los que se imponen restricciones al comportamiento cotidiano; espacios que se visitan con el fin de honrar y venerar, puesto que en ellos residen espíritus y energías que hay que cuidar. Los espacios profanos, en tanto, corresponden a aquellos de desenvolvimiento habitual donde confluyen las personas y tienen lugar las relaciones y actividades cotidianas. En este caso: áreas comunes destinadas a alojamiento, alimentación, reciclaje, espacio sanitarios y de distensión, donde la vida social transcurre sin mayores restricciones que las de atender a normas de respeto mutuo entre las personas y el ambiente.

El uso de los espacios sagrados en Kitralma está prescrito por un calendario ritual entendido como un “diseño” tradicional que ha sido apropiado y resignificado por el FSI. Esta ritualidad se inicia con la construcción de una geografía sagrada, que comprende un conjunto de espacios para la realización de prácticas tales como búsqueda de visión, danza del sol y danza de la estrella, ceremonia de cuatro tabacos y *temazcal*. Salvo la danza de la estrella, atribuida al líder del FSI en México, las restantes prácticas mencionadas tienen un origen *lakota*. Cada una de estas prácticas se realiza en espacios especializados, tales como: 1) el *inipi* (o tienda para el baño de sudor), en relación con el *temazcal*; 2) el *teocali*, donde se ubica el altar de la media luna y se celebran ceremonias de cuatro tabacos y otras reuniones relevantes de la congregación; 3) la montaña para la búsqueda de visión y 4) los círculos para las danzas del sol y la estrella. El propósito de estos espacios es preservar y proyectar el legado espiritual amerindio, más allá de las fronteras étnicas, nacionales y raciales.

El acceso a estos espacios y prácticas nos condujo, en un segundo momento, a visualizar las experiencias de salud y bienestar que tienen lugar en la congregación (Berho y García, 2019), las cuales representan modalidades terapéuticas alternas frente a las del sistema biomédico dominante en el país. Mientras este marco disocia a la persona y su biografía respecto del malestar, el marco neotradicional privilegia al participante y su trasfondo vital y lo estimula a alcanzar él mismo la salud y bienestar en nombre de la tradición. Para esto propone una concepción de equilibrio integral mente-cuerpo-espíritu, basada en la coherencia existencial y la reflexividad alcanzadas a través del uso de

enteógenos¹ o plantas sagradas (Schultes y Hoffman, 1998), consideradas por los líderes e iniciados del FSI al mismo tiempo como “sacramentos” y “medicinas”.²

Estos acercamientos tornaron evidente el marco espiritual de las prácticas, símbolos y espacios de la iniciativa que estábamos estudiando. Pero, si esto era notorio a la luz de las narrativas y prácticas de los actores, su conceptualización académica no lo era, de modo que al inicio nos encontramos poco provistos de herramientas para un tratamiento adecuado de ellas. Así, nuestros primeros abordajes fundieron “lo espiritual” en una concepción antropológica aceptada de religión (aquella provista por Geertz [2009]), por considerar que este concepto era lo suficientemente abarcativo de las formas y contenidos identificados en Kitralma. Dado que los propios actores prefieren hablar de espiritualidad para referirse a sus prácticas y diferenciarse así de la profesión de una religión, es necesario problematizar tal preferencia y enfrentarla en tanto reto epistemológico y político no exento de dificultades.

Siguiendo a Frigerio (2016, 2021), el concepto de espiritualidad ingresó al campo socioantropológico y académico en general en la década de 1990, a partir de la emergencia de los movimientos de la Nueva Era, como un producto cultural de la modernidad tardía. Sus actuales usos académicos remiten a las dimensiones subjetivas, internas y emocionales, así como a la idea de un dios interno (Frigerio, 2016; Woodhead, 2010), opuestas a aquellas dimensiones externas, cosificadas y racionalizadas de las instituciones religiosas establecidas. A la luz de nuestra experiencia de campo en el sur de Chile, nos parece que este concepto representa una visión que más que conceptualizar, clasifica las experiencias sin definir las realmente.

El presente artículo busca relevar una de las formas concretas mediante las cuales los participantes del FSI en Chile experimentan la espiritualidad y, más específicamente, configuran un proceso de búsqueda espiritual. Esperamos así contribuir a sustantivar el debate conceptual a nivel nacional y, de paso, contribuir a la comprensión de las dinámicas espirituales del neotradicionalismo latinoamericano.

¿Por qué la búsqueda espiritual?

La modernidad occidental, iniciada en Europa en el siglo XVI, se forjó a partir de la creencia de que la razón científico-técnica conduciría a la realización plena

¹Término que conjuga los vocablos griegos *entheos* (dios dentro) y *gen* (crear, devenir), para dar cuenta del carácter sagrado de la experiencia inducida al utilizar esas sustancias.

²La noción de “medicinas” concierne a un conjunto indeterminado de fenómenos que trascienden la botánica e integran prácticas rituales, arte, alimentación, artefactos y estilos de vida.

de las potencialidades humanas. La confianza en el método racional y la castración de dimensiones humanas como la sensibilidad creativa y la intuición propiciaron un cambio revolucionario en las formas de relacionarse con el mundo. Ya en el siglo XIX, filósofos como Nietzsche vaticinaban el “ocaso de los dioses”, afirmando en contrapartida la supremacía de los hombres sobre el mundo físico natural. A inicios del siglo XX, Weber (2007) diagnosticaba un proceso de creciente “desencantamiento” del mundo, el cual iba acompañado de secularización y desanclaje de las estructuras sociales tradicionales, incluida la religión. A pesar de estas concepciones, en los años sesenta y setenta del siglo pasado emergieron en el mundo occidental nuevas fisonomías religiosas que, en combinación con corrientes espiritualistas, místicas, ocultistas y orientalistas (Semán y Viotti, 2015), condujeron a un rebrote de lo religioso y la visión según la cual existen esferas de la experiencia humana resistentes a las fuerzas desacralizadoras de la razón científico-técnica (Duch, 2012).

La novedad de este proceso es que las experiencias que produce “se basan en un sujeto humano desligado en gran medida de su anterior base social” (Duch, 2012, p. 206), dislocando el correlato aparentemente transparente entre religión e identidad nacional y/o de clase. Esta situación es potenciada en virtud de la mercantilización de las culturas y el principio según el cual la espiritualidad representa un bien de consumo al que puede acceder quien cuente con los medios para hacerlo (Carrete y King, 2005).

Siguiendo a Kristeva (1995), el surgimiento de toda clase de apetencias espirituales durante la última cuarta parte del siglo XX es coherente con “una pobreza psíquica que demanda a la fe una prótesis de alma para una subjetividad amputada” (Kristeva, 1995, p. 15). Dicha amputación sería el producto del individualismo y el debilitamiento de las modernas utopías occidentales (Lyotard, 1995), y del surgimiento de una cultura posmoderna que vacía de sentido al sujeto (Jameson, 1991). En contrapartida a esta tendencia, el sujeto moderno experimenta crecientemente, según Duch (2012, p. 204), “insatisfacción existencial, un deseo, más o menos nebulosamente expresado, de una forma u otra de trascendencia [...] de espiritualidad y de posibilidad de ruptura y superación de lo dado y ‘científicamente’ consolidado”. Dicha actitud se explica por “la irrelevancia de las articulaciones teórico-prácticas de la religión que ofrecen los sistemas eclesásticos” (Duch, 2012, p. 203) y por la desconfianza que estos inspiran.

La búsqueda de realización espiritual contemporánea correspondería a un propósito individual orientado a despertar la consciencia de lo trascendente e inmanente y a experimentar sentimientos de la existencia de niveles de realidad radicalmente distintos del material e inmediato (Duch, 2012; Frigerio, 2016; Houtman y Aupers, 2007; Streib y Hood, 2016). En este marco, el “mercado

espiritual” facilitaría el desarrollo de la reflexividad, la agencia interpretativa y la experiencia subjetiva respecto del significado y la legitimidad de lo sagrado (Heelas, 2009).

Los caminos adoptados para alcanzar la realización espiritual en la modernidad tardía conciernen, por un lado, a “un creer no religioso”, “una espiritualidad laica” horizontal y egocentrada que opera sin más dentro del mundo material sensible (Duch, 2012). En Chile, durante los últimos veinte años, se ha registrado un crecimiento de la población creyente en dios que no pertenece a una iglesia o profesa una religión. Asimismo, ha aumentado el número de personas que se perciben a sí mismas como “personas espirituales interesadas en lo sagrado o sobrenatural” (Centro de Estudios Públicos [CEP], 2018). Esta tendencia es más o menos equivalente al giro espiritual que conduce en Europa a lo que Heelas (2009) llama “espiritualidades de la vida”, con prescindencia del teísmo (Heelas y Woodhead, 2005). Duch (2012), por otra parte, advierte que el sujeto religioso de la modernidad tardía es proclive a la biosfera antes que a la socioesfera y que, sin romper necesariamente con el teísmo, rechaza las mediaciones institucionales que propone el cristianismo.

Otros caminos pueden tomar la forma de “un creer religioso” que sacraliza al yo y la naturaleza, promoviendo una experiencia vertical en la pluralidad de constituyentes de la realidad mediante prácticas como la astrología, la meditación, las terapias transpersonales y el ritualismo. Desde la realidad latinoamericana, podemos agregar los caminos neotradicionalistas (Arias, 2012), neo-chamánicos (Caicedo-Fernández, 2015) y Nueva Era (De la Torre, 2007, 2013; Gutiérrez, 2014; Olivas, 2022; Sarrazin, 2012) que se vienen desarrollando desde la década de 1970 y con más fuerza desde finales del siglo XX, especialmente en México y en los Andes centrales (Galinié y Molinié, 2013). En Chile, en tanto, se advierte la presencia de un sector de la población que “cree en un gran poder de algún tipo” (sector que crece de un 3 % a un 8 % de la población nacional en los últimos diez años) o que le atribuye “energía espiritual a montañas, lagos, árboles o cristales” y cree en “los poderes sobrenaturales de nuestros antepasados muertos” (CEP, 2018).

El neotradicionalismo y el FSI en Chile

El neotradicionalismo (De la Peña, 2001) concierne a una corriente de revitalización cultural y política heterogénea orientada al rescate y proyección de las tradiciones amerindias por parte de indígenas, mestizos y blancos de las Américas y el mundo. Aunque en las Américas es posible reconocer distintas expresiones neotradicionalistas desde fines del siglo XIX (*ghost dance*, Iglesia Nativa Americana, mexicanidad, incaísmo), conviene discernir entre aquellas de

Berho, M. y García, C. (2022). Ruptura y conexión en la búsqueda espiritual neotradicionalista en Chile. *Revista Cultura y Religión*, 16(2), 147-170.

origen y desarrollo etnonacional respecto de las de cuño intercultural y extensión cosmopolita. En el primer caso, las tradiciones objeto de rescate y proyección, adaptación e innovación, son un asunto *de y para* los indígenas, quienes ven en ellas una forma concreta de disipar los traumas del colonialismo, restaurar la forma de vida de unos antepasados glorificados y afirmar la identidad presente. En el segundo caso, en tanto, las tradiciones indígenas son abrazadas y resignificadas principalmente *por* personas no indígenas, urbanas, de clases medias y acomodadas que, sin vivir como indígenas, se identifican imaginariamente con ellos y con su espiritualidad (Sarrazin, 2012). En concordancia con lo observado, preferimos reservar el término neotradicionalista para este segundo tipo de expresiones.

Aquí nos enfocamos en el FSI como una modalidad del neotradicionalismo amerindio creado en México a partir de la década de 1980, como parte del mexicanismo³ (De la Peña, 2001; Galinier y Molinié 2013; Scuro, 2016). Desde sus inicios, los líderes de la iniciativa se volcaron a retomar y proyectar el patrimonio espiritual de algunos pueblos originarios de Estados Unidos y México, específica y respectivamente, *lakota* y *mexica-tolteca*.⁴ Según Aurelio Díaz Tekpankalli, uno de los fundadores del FSI en México, el movimiento busca “cumplir el sueño de nuestros abuelos” (reales y míticos); esto es: alcanzar la unidad de la familia humana, para lo cual las nuevas generaciones, indígenas y no indígenas, han de compartir y cultivar las prácticas y conocimientos rituales y cosmovisionales de los antepasados (indígenas) de las Américas. Actualmente, el FSI es un movimiento transnacional que avanza desde las naciones y pueblos colonizados de las Américas hacia los centros colonizadores (De la Torre, 2013).

El FSI se funda principalmente en la ideología conocida como Camino Rojo o “Camino del Corazón”. Esta ideología propugna “la unión de las diferentes tradiciones nativas del continente americano”, especialmente “de las prácticas de la llamada mexicanidad con la ritualística y mística de los nativos de Norteamérica”, particularmente *lakota* (Scuro, 2016, pp. 170-171). La síntesis de ambos marcos de referencia produce una matriz interpretativa de lo indígena en la cual se subraya la espiritualidad común de todos los pueblos amerindios. El Camino Rojo concierne a una forma ideal de vivir y conducirse en el mundo, en

³El mexicanismo es un movimiento político y cultural que aspira a restaurar el Anáhuac precolombino, a la vez que tiene una orientación espiritualista y panamericana que facilita el diálogo con las corrientes *New Age* de California al sur (Galinier y Molinié, 2013).

⁴*Lakota* es una nación originaria de los valles centrales o llanuras de Norteamérica, entre Estados Unidos y el sur de Canadá. Refiere a “aliado” (Alce Negro y Brown, 2002), y es el etnónimo de los sioux occidentales, presentes actualmente en los estados de Dakota del Norte, Dakota del Sur, Minnesota, Nebraska, Wyoming y Montana. *Mexica-tolteca* abarca sociedades de origen precolombino de la meseta central de los actuales Estados Unidos Mexicanos, distribuidas principalmente en Tlaxcala, Hidalgo, Ciudad de México, Estado de México, Morelos y Puebla.

la cual se reconocen y valoran distintos niveles de realidad, se sacraliza la naturaleza y se propicia la agencia individual y relacional para acceder al entendimiento de la realidad y alcanzar la plenitud existencial. Dichos ideales ofrecen un marco de comprensión para la búsqueda espiritual y, de este modo, para la concreción de un conjunto de premisas éticas, terapéuticas y rituales que han de observar los/as iniciados/as.

Los principales valores que promueven los adherentes del Camino Rojo conciernen a la humildad, la voluntad, la sinceridad y la integridad, los que van presentándose en cada una de las prácticas rituales del FSI y en las diferentes circunstancias que conforman la vida humana. No obstante, es tarea de cada quien, sea buscador/a y/o iniciado/a, encarnar y vivir estos principios, haciéndolos permanentemente conscientes (Rabelo, 2022). Como indica el líder chileno del FSI, “de nada nos sirven los principios si no son respaldados por acciones concretas” (comunicación personal).

En Chile, el FSI es una entidad religiosa fundada y reconocida legalmente el año 2008, cuya presencia y desarrollo se sitúa a partir del 2000. Hoy en día representa a una comunidad creciente de adeptos, en su mayoría jóvenes y adultos urbanos de ambos sexos, con estudios superiores y profesiones liberales, de origen nacional e internacional (latinoamericanos, indígenas, europeos y norteamericanos), que buscan un espacio de realización personal en armonía con la naturaleza y la espiritualidad. La mayoría de ellos son blancos que buscan y/o afirman una identidad u origen indígena, más allá de las apariencias y la historia individual. Para ellos, la “indigenidad” es un componente de toda la humanidad, sin distinciones. Como congregación, forman parte al mismo tiempo de un movimiento y referente social más amplio, de carácter transnacional, con sede central en México.

Desde inicios de la década del 2000, los promotores y adherentes nacionales del FSI comenzaron a “sembrar” altares en distintos lugares del país, hasta que en 2007 se instalaron definitivamente en el sur de Chile. *Kitralma* –del *mapudungun küttral*, fuego, y alma: fuego del alma– es un complejo espacial de 120 hectáreas aproximadamente, que incluye montañas con bosque nativo y cursos de agua provenientes de los Andes, además de una estructura de altares en un área de dos hectáreas, alineados en dirección oeste-este. Allí se emplazan el *teocali* (templo central de la congregación), tres *inipi* (tiendas para ceremonias de *temazcal* o sudación) y dos círculos de danza (siempre en sentido oeste-este, primero para la danza del sol y luego para la danza de la estrella). Para los actores, se trata de espacios sagrados donde es posible alcanzar entendimiento, pureza, conexión y bienestar.

Las principales prácticas rituales que cultivan los adherentes del FSI en Chile son el *temazcal* (del *náhuatl* *temaz*, baño, y *kalli*, casa), la ceremonia de cuatro tabacos o de la media luna, la búsqueda de visión y las danzas del sol y de la estrella. Estas prácticas remiten a universos indígenas, mestizos e interculturales en los que se entrecruzan tradiciones espirituales, terapéuticas y rituales prehispánicas y modernas.

Los participantes encuentran en estas prácticas espacios, instancias, símbolos, experiencias, sentimientos, valores, conocimientos, relaciones y verdades que, en conjunto, afirman la espiritualidad como una potencia existencial concreta. Según el líder del FSI, cada una de estas prácticas representa los tesoros que, durante la colonización europea en las Américas, conservaron los “abuelos” amerindios.

Cada una de estas prácticas remite a un espacio y un uso específico y tiene una significación particular. El *temazcal* es un baño de vapor de agua, hierbas y resinas medicinales para la purificación ritual, en el que confluyen el agua, el aire, la tierra y el fuego, concebidos como los cuatro elementos constitutivos, madres y padres de la vida. En tanto ceremonia, el *temazcal* del FSI sigue una organización y narrativa ceremonial cuatripartita en la que analógicamente se vinculan los elementos, las direcciones cardinales, las estaciones del año, las edades, las razas y las virtudes. El *temazcal* se realiza en una tienda cuya arquitectura circular (en forma de iglú) representa el vientre materno y cósmico. La ceremonia despierta la anamnesis sagrada del origen de la vida e induce a experimentar sentimientos de unidad entre los/as participantes y entre estos/as y los cuatro elementos.

La ceremonia de cuatro tabacos o de la media luna es una ceremonia de medicina inspirada en el culto *peyote* de la Iglesia Nativa Americana (Calabrese, 2001), adoptada y resignificada por el líder del FSI para la continuidad de la tradición. La ceremonia se realiza en vigilia alrededor del altar de la media luna, al interior del *teocali*, la noche previa al inicio de la búsqueda de visión o en ocasiones especiales durante el año. Al igual que el *temazcal*, la ceremonia de cuatro tabacos tiene una organización cuatripartita y una narrativa en la cual, a través del uso del tabaco, se resaltan los significados místéricos atribuidos a la media luna, la noche, el día, el agua y el fuego. La principal innovación que integra el FSI a esta ceremonia concierne a la inclusión de enteógenos distintos al *peyote*, de manera de efectivizar la profecía de las alianzas entre los pueblos del norte y el sur, simbolizados respectivamente con el águila (moteada) y el cóndor. Por esta vía los/as participantes buscan adquirir coherencia existencial, así como visiones para sanar, agradecer y celebrar los misterios de la vida.

Dado que la búsqueda de visión es el foco central del presente análisis, basta decir por ahora que ella concierne al proceso de iniciación al Camino Rojo del FSI. Las danzas, en tanto, son comprendidas como rezos y plegarias en movimiento. La danza del sol en particular es la danza de autosacrificio ejecutada para alcanzar equilibrio y vivir en reciprocidad con las fuerzas vivientes del universo. La danza de la estrella se realiza en honor a los antepasados, para recordar que los vivos están atados a un pasado en el que hay generaciones y generaciones precedentes y constituyentes de los vivos.

Implorando una visión

Escogimos la búsqueda de visión porque reúne prácticamente todos los elementos sociales, simbólicos y materiales que permiten comprender los procesos y mecanismos que entran en juego en la búsqueda espiritual propuesta por el FSI en tanto iniciativa neotradicionalista.

La búsqueda de visión es el proceso consistente en retirarse en solitario a la montaña, sin comida ni bebida, para plañir por una visión. Esta es una clase de entendimiento que se alcanza u obtiene intencional e intuitivamente, en un plano no racional y bajo estados meditativos y acrecentados de consciencia. Para el líder nacional del FSI, “la búsqueda de visión es una experiencia individual y comunitaria, de contacto con los elementos, con la naturaleza humana y con todas nuestras relaciones” (comunicación personal).

Para los *lakota*, la palabra *hanblecheyapi* designa la imploración de una visión, la cual “es, en cierto modo [según Alce Negro, líder espiritual *lakota oglala* de la primera mitad del siglo XX], el centro de nuestra religión”, “dan fuerza y salud a nuestra tribu” (Alce Negro y Brown, 2002, p. 87). La búsqueda de visión podía realizarla periódicamente cualquier hombre o mujer que fuera a encarar eventos críticos en la vida: “eran necesarias para los pasos de la guerra y para las curaciones y para toda suerte de ocasiones variadas: para buscar el búfalo, para dar nombres a los niños, para el duelo, para la venganza, para encontrar cosas perdidas” (Benedict, 1971, p. 77).

Según Alce Negro, “la razón más importante para implorar es [...] que ello nos ayuda a darnos cuenta de nuestra unidad con todas las cosas, a comprender que todas las cosas son nuestros parientes” (Alce Negro y Brown, 2002, p. 88). En la adquisición de la visión *lakota*, el buscador ofrece su propio cuerpo a *Wakantanka* –el Gran Espíritu. Previo a ello, el buscador o la buscadora se entrega al rezo, la ofrenda de tabaco y la purificación ritual mediante el baño de vapor caliente.

La búsqueda de visión se realiza en cualquier lugar más o menos apartado que permita al buscador o a la buscadora enfocarse en su imploración. En Chile, este lugar es la montaña, coincidiendo así con el ideal *lakota* de la búsqueda. Para los líderes del FSI –y de acuerdo con Alce Negro–, la “montaña de visión” es un altar sagrado, un espacio privilegiado donde obtener una visión. Según la convocatoria a la búsqueda de visión 2020,⁵ “la Montaña es el nido, el espacio silencioso donde el Buscador sintoniza a través de la luz y la oscuridad; el pasado, presente y futuro; el cielo y la tierra, la conexión con su propia alma y destino”. La experiencia tiene lugar durante el verano, como parte del proceso ceremonial anual programado por el FSI de Chile –el cual incluye danzas colectivas, *temazcales* y ceremonias de cuatro tabacos. El proceso es conducido siempre por un líder, quien guía e instruye a los/las buscadores/as, acompañado por otros miembros de la congregación. Entre estos se cuentan año tras año hombres y mujeres que sienten la necesidad genuina de implorar una visión para su vida, salud, entendimiento y relaciones.

La búsqueda de visión es el proceso más importante en la iniciación al Camino Rojo. Comienza con la decisión que cada buscador/a toma de manera consciente y autónoma de “subir a sembrarse a la montaña”. La convocatoria a la búsqueda del año 2011 señala que “en algún momento de nuestra vida, surge un llamado interno a encontrarnos con el sentido, sentimos la necesidad de dejar de leer el libro que nos cuenta la historia y transformarnos en aquel que la hace”. Esta decisión queda respaldada en un documento con la firma de cada buscador/a en el que él o ella expresa su libre consentimiento de realizar la experiencia. Asimismo, cada buscador/a tiene la opción de subir libremente –o sin compromiso de completar el proceso– solo una vez.

La búsqueda de visión se inicia después de la participación del buscador/a en la ceremonia de cuatro tabacos y de la purificación ritual de *temazcal*. La ceremonia de cuatro tabacos tiene lugar en el *teocali*, en el “círculo de fuego”, y se realiza en vigilia la noche previa al ascenso a la montaña. La purificación es al amanecer, inmediatamente después que los/as buscadores/as y la congregación salen del *teocali*. En ese momento, quienes “se irán a sembrar” son privados/as de la palabra, debiendo permanecer en silencio hasta el final del proceso, de manera de acceder a una nueva esfera de realidad. Ambas ceremonias preparan al buscador/a para lo que vendrá: los/as ya iniciados/as dan consejos a los/as buscadores/as y profieren rezos en sus nombres para que resistan los embates de la montaña y alcancen la visión anhelada. Tras esto, los/as buscadores/as son conducidos a la montaña por un líder y un grupo denominado “apoyos”, quienes los distribuyen en distintos puntos, fuera del contacto directo con la

⁵ Desde hace más de una década (al 2022) que el FSI en Chile incorpora el uso del ciberespacio y de las redes sociales para realizar convocatorias a las actividades de la congregación.

congregación, en una zona de conservación silvestre considerada sagrada e intocable.

Cada buscador/a lleva consigo a la montaña ropa y abrigo, siete bastones de madera –que representan las cuatro direcciones, además del cielo, la Tierra y el corazón humano–, una bolsa de tabaco y un gran atado de 365 saquitos de colores rellenos con tabaco que representan los rezos de cada día del año, fabricados con antelación. Los colores de la tela de los saquitos con los rezos dependen del número de días durante los que se realizará la búsqueda: se usan saquitos de color rojo cuando la búsqueda es de cuatro días; de color amarillo, cuando es de siete días; de color negro para los nueve días y de color blanco para marcar los 13 días. Cada uno de estos colores representa, a su vez, una de las cuatro direcciones o rumbos de la Tierra, las edades de la vida, las razas humanas y las virtudes éticas del Camino Rojo.

Los rezos son los deseos, sueños, compromisos, acuerdos, motivos y valores que el/la buscador/a afirma o establece para sí y todas sus relaciones. Los/as buscadores/as también llevan consigo objetos significativos como pipas, piedras, plumas, bastones o plantas personales identificatorias.

En la búsqueda de visión de siete, nueve y trece días, los/as buscadores/as reciben la visita de un líder y sus “apoyos”, quienes llevan fruta y *aguacoya* (enteógeno del cactus San Pedro, *Lophophora williamsii*) para estimular así la consecución de visiones. Al amanecer y atardecer de cada día, el “pueblo” o campamento alienta a los/as buscadores/as a través de cantos, tambores y silbatos dirigidos a ellos/as, así como con ofrendas de tabaco y rezos. Durante todo el ceremonial, en el que se inscribe la búsqueda de visión anual, se alimenta literalmente el fuego del círculo del *teocali*. Este no debe extinguirse, pues él informa y acompaña el proceso congregacional. Todo ello es muy agradecido por los/as buscadores/as, para quienes representa la “medicina de la familia”, el sentimiento de ser parte de un colectivo en el que todos se reconocen como parientes.

El séptimo día, en la mitad del proceso, se celebra una ceremonia de medicina en el *teocali*, designada con el nombre de “ceremonia del ombligo”. Cuando completan los días correspondientes a cada búsqueda, los/as buscadores/as que bajan de la montaña son recibidos/as por el “pueblo”, los “apoyos” y los líderes. Al término de la búsqueda de nueve días, los/as buscadores/as reciben *chanupa* o pipa sagrada,⁶ símbolo que los identifica como iniciados/as. Este tránsito

⁶ Símbolo sagrado que representa la unión entre el cielo y la tierra. Sus portadores son personas virtuosas y sabias. Las hay fabricadas de madera, hueso o piedra, con una cazoleta en forma de ave (águila o cóndor) o con diseño geométrico, en cuyo interior se deposita el tabaco que simboliza los “rezos” del/de la portador/a. Según la voz lakota, *channonpa* es la “pipa de la paz”

faculta a los/as buscadores/as, asimismo, a participar en la danza del sol, alrededor del árbol de la vida –*axis mundi*, de acuerdo con Eliade (2000). Los/as “portadores/as” de *chanupa* representan a personas confiables, rectas y cuya palabra tiene el máximo valor en la filosofía del Camino Rojo. Quienes completan los 13 días en la montaña, son recibidos/as en un ambiente festivo, con cantos y danzas alegremente realizadas por la congregación alrededor del *teocali* y el altar de media luna. Las mujeres ponen coronas de flores en las cabezas de los/as buscadores/as, tras lo cual ingresan con los líderes al *temazcal*, donde “se les devuelve la palabra”, aunque con ello aún no han completado la búsqueda. Después de comer y beber en abundancia, son invitados/as al “círculo de la palabra”, espacio en el cual comparten sus visiones con el “pueblo” y los líderes, para finalizar en la noche con una ceremonia de medicina en la que participa toda la congregación en un ambiente festivo y asociación empática. Quienes finalizan el ciclo completo de la búsqueda de visión son incorporados/as al Concejo del Fuego, instancia conformada solo por los/as líderes e iniciados/as, la cual vela por el desenvolvimiento óptimo del movimiento.

Para sus participantes, la búsqueda de visión arranca de necesidades, conflictos, vacíos, desequilibrios y dificultades personales asociados a la inestabilidad, la enfermedad, el tedio, la rutina, el desgaste físico y emocional producidos por la vida urbana, el trabajo, la competencia y el egoísmo. La búsqueda de visión es una instancia que permite encauzar, en términos de una filosofía de vida ancestral resignificada, los vaciamientos de sentido interno a que conduce la modernidad.

La búsqueda de espiritualidad en el marco del FSI comprende la agencia reflexiva de los sujetos, siempre que esta siga los canales positivamente determinados y compartidos en nombre de la tradición. La autonomía y reflexividad individualista cosmopolita que caracteriza a la espiritualidad actual en las sociedades angloparlantes y latinoamericanas con influencia *New Age* (De la Torre, 2013; Semán y Viotti, 2015) se encuentra constreñida, en este caso, por la autoridad que los líderes y adherentes del FSI atribuyen a la tradición. Este rasgo los distingue de aquellas otras formas de espiritualidad contemporáneas que resultan de procesos autónomos o que ofrecen respuesta a la obsolescencia eclesial tradicional (Duch, 2012).

que fue otorgada a los sioux por una mujer sagrada para mantener al pueblo unido con todo lo creado y para que se comunique con *Wakantanka*, obtenga conocimiento y alcance la plenitud.

Ruptura y conexión

La búsqueda de visión puede entenderse como un ritual de paso (Van Gennep, 2013) en el que la persona inicia un proceso de paulatina transformación que afecta a su ser individual y su pertenencia a un orden moral y cósmico. Ello implica las secuencias de separación, margen y agregación, conceptualizadas magistralmente por Van Gennep (2013) a inicios del siglo XX. Quienes participan en la búsqueda de visión son designados sencillamente como “buscadores”, más allá de que sean hombres o mujeres, se sometan por primera vez a la experiencia o ya cuenten con experiencias previas, siendo o no portadores de pipa o siendo o no danzantes. Ellas y ellos, sin más, representan a quienes se están iniciando, con independencia de que cada cual encuentre u obtenga su respectiva visión y llegue a completar el ciclo de 13 días y sus respectivas noches. Completar este ciclo no significa que ahí se acaba el proceso de búsqueda espiritual. Al contrario, a partir de allí emergen nuevos umbrales, que dan cuenta de la condición fluida de la búsqueda a través de la ruptura.

Como parte del proceso aludido encontramos la ruptura con el estado o situación actual, la cual se inicia con la ceremonia de cuatro tabacos y el *temazcal* o purificación ritual. La ruptura es equivalente a lo que Van Gennep (2013) denomina separación, la que comprende todos los ritos en los que se corta algo (cordón umbilical, placenta, cabellos, prepucio) para efectos de dejar atrás un estado e introducir a la persona a uno nuevo. La purificación y la ceremonia de cuatro tabacos son instancias que rompen con el decurso cotidiano, la consciencia ordinaria y la jerarquía establecida, empujando a los/as buscadores/as más allá de los límites de la estructura social y la percepción material inmediata. Tanto la ceremonia de cuatro tabacos como el *temazcal* sumergen al participante en la oscuridad, la primera porque se realiza de noche y la segunda porque ocurre en una tienda clausurada a la luz. En ambas ceremonias se presentan los símbolos centrales de la filosofía del Camino Rojo. Ambas producen un corte, una interrupción con la vida cotidiana, en la que se imponen otras esferas de realidad, donde los/as buscadores/as comienzan a transitar hacia un terreno donde lo espiritual se impone ante otras lógicas que priman en la vida diaria. Sigue a este proceso, la desagregación física y simbólica respecto de los espacios habituales de inscripción social, cuando el o la participante es llevado/a a la montaña, donde es ubicado en un espacio reducido del cual no puede salir durante el tiempo prescrito según su condición. Dicho espacio está cercado con un cordón de fibra al que van amarrados los 365 saquitos de colores que contienen tabaco y que, como hemos dicho, representan los rezos o intenciones de un año completo de cada buscador/a.

En este espacio, el/la iniciado/a permanece sin agua ni comida, sin cama ni techo, literalmente al descampado. La congregación lo ha privado de la palabra –la cual,

desde el silenciamiento público, discurre en el puro pensamiento, el sueño y la visión—, el contacto con personas y las relaciones sexuales. Permanece allí vestido y abrigado con lo que pudo cargar consigo. Puede reposar a la sombra de un árbol o bajo una pequeña tienda llamada “minipi” (de pequeño e *inipi*). Debe mirar hacia uno de los cuatro puntos cardinales, norma definida según el número de días que corresponda a la búsqueda de visión. De este modo, se quita los corsés y arreglos sociales que canalizan y satisfacen las necesidades corrientes y es, al mismo tiempo, puesto en una situación insólita y autosacrificial.

Hay en esto una suerte de pulsión regresiva, de llevar a la persona a despojarse de todas las capas que la conforman, de manera que pueda enfrentarse consigo misma en sus límites y posibilidades. En este sentido, la ruptura con el estado actual implica el desplazamiento de la edad social de los/as buscadores/as a una suerte de estado embrionario que los/as simboliza como “semillas que son sembradas en la montaña, para luego crecer y llegar a cumplir su ciclo hasta florecer”. La privación de la palabra entre los/as iniciados/as representa la necesaria ruptura lingüística en la que se funda la experiencia de nacimiento a la vida social y la posibilidad de comprender la realidad de una forma auténtica y a partir de la asunción de la ignorancia humana. La oscuridad que inunda la ejecución de las ceremonias de medicina y purificación, antes del ascenso a la montaña, es otra forma de simbolizar dicha ignorancia, abrazándola como un aspecto constitutivo del ser humano ante los misterios de su existencia.

Los/as buscadores/as de visión son exhortados/as a que, durante el proceso de búsqueda, disuelvan sus estructuras mentales y actitudinales cotidianas para dar paso a una forma genuina y desprejuiciada de relacionarse con el mundo y los congéneres. Para esto, en tres cuartas partes del ciclo total de búsqueda de visión, los/as buscadores/as reciben *aguacoya*. Es común escuchar a estos/as relatar que, tras ingerir el enteógeno, sobrevino una intensa y dramática experiencia de disolución de los esquemas de percepción ordinarios. Si esta experiencia es descrita a veces como una “pequeña muerte” que posteriormente da lugar a un renacimiento (Escohotado, 1995), podemos imaginar cómo puede llegar a ser si, además, va precedida de ayuno prolongado, exposición a las fuerzas de la naturaleza y a los más imponderables reveses de la consciencia.

La ruptura es un proceso encadenado luego a otro proceso, el de conexión. Este término es asimilable al de agregación, según la nomenclatura de Van Genep (2013). De manera que ningún proceso de ruptura existe por sí mismo si no es en relación con un horizonte futuro, una expectativa que torna imprescindible dejar atrás el estado actual, para alcanzar un nuevo y más pleno estado vital. Dicho horizonte concierne, en nuestro caso, a llegar a formar parte de una congregación orientada a encarnar una filosofía de vida. Es decir, de agregarse o incorporarse a un colectivo que ofrecerá seguridad y sentido de pertenencia. Los/as iniciados

en el Camino Rojo suelen emplear la expresión “familia” para designar esta inscripción. Así, quienes afirman tener una familia lo hacen en referencia a una red de personas que comparten entre sí el conocimiento y la práctica de los cultos propios del FSI y que cultivan relaciones de amistad, parentesco y afinidad.

Simbólicamente, la conexión es marcada a través de la devolución de la palabra realizada en el *temazcal* y que es reforzada luego en el círculo de la palabra y finalmente en la ceremonia de cuatro tabacos que se celebra al cierre de la búsqueda de visión de 13 días. Los/as iniciados/as asignan al *temazcal* la capacidad de congregar, y así, de ensamblarlos/as en una unidad orgánica. La ceremonia es una instancia de recreación del ciclo vital que provee la experiencia de renacer a partir de compartir un vientre común, el de la “madre tierra”. En la ceremonia de cuatro tabacos, en tanto, los/as buscadores/as de cada fase que ese año han realizado con o sin éxito la búsqueda de visión son los principales protagonistas. Allí son acompañados/as por los apoyos, el pueblo y los líderes, bajo una atmósfera festiva y dramática en que la narrativa visionaria se torna intersubjetiva y da paso a posibles nuevas y sucesivas actualizaciones discursivas.

En el orden socioestructural, la conexión se manifiesta en sentimientos igualitarios y prácticas paritarias a nivel generacional, de género y estatus, que son expresados en las distintas instancias colectivas que tienen lugar durante el proceso total de búsqueda de visión. En su transcurso no solo se borran las inscripciones sociales de los/as buscadores/as, sino también de los líderes y demás miembros y adherentes de la congregación. La supresión de jerarquías y la afirmación de sentimientos de filiación a una misma y única raíz de origen conduce a la emergencia de *communitas*, es decir, de una “modalidad de relación social de un ‘ámbito de vida en común’” (Turner, 1988, p. 103). Esta modalidad de relación social engrana a humanos y no humanos dentro de una trama vital que enfrenta a unos y otros, directa e inmediatamente, fuera de las condiciones y los mandatos socioestructurales.

Al mismo tiempo, la conexión tiene una faceta diferenciadora en lo socioestructural, la cual aflora en el cierre del proceso, cuando se devuelve la palabra, se entrega la pipa y se distribuyen “bultos” o responsabilidades sociales. Ya hemos indicado que portar pipa o *chanupa* implica estar frente a alguien recto y cuya palabra tiene valor. Quienes reciben responsabilidades son personas íntegras e impecables, llamadas a actuar en pro del bienestar común, para lo cual deben asumir roles reconocidos al interior del grupo. En conjunto, los/as iniciados/as que han cubierto el proceso de búsqueda de visión pasarán a integrar, como hemos indicado antes, el Concejo del Fuego, la cima de la organización congregacional, sinónimo de intachabilidad, coherencia y manejo de conocimiento arcano. De este modo, la agregación social se produce en

gradientes que van de menor a mayor compromiso, así como de menor a mayor jerarquía espiritual.

La noción de conexión apunta también a una modalidad más amplia de agregación, en tanto supone la vinculación con la totalidad de lo existente, visible e invisible. En gran parte, esta conexión se experimenta una vez que la persona rompe completamente con la cotidianidad y alcanza una visión. La ruptura cognoscitiva es el requisito de una consciencia que, en virtud de captar que todo está unido a todo, y entender así la unidad ontogenética del universo, podemos llamar consciencia cósmica. En la filosofía del Camino Rojo, todos los seres del universo están emparentados entre sí y ninguno está por encima o por debajo de los demás. Todos los seres existentes, como afirma el líder mexicano del FSI, “venimos de una misma Madre, de un mismo Padre” (notas de campo, 2017). Este entendimiento es verbalizado por los/as buscadores/as de visión en el *temazcal*, el círculo de la palabra y el altar del fuego o media luna en la ceremonia de cuatro tabacos, en el clímax del proceso. La *communitas* que emerge y se multiplica en estos contextos es parte del “diseño” estructural que sigue el proceso de búsqueda espiritual desplegado por los líderes y adherentes del FSI. Por lo tanto, la *communitas* experimentada durante y mediante la conexión en sentido ontogenético y cósmico presenta la doble connotación de lo que Turner (1988) llama *communitas* existencial e ideológica. Esto es, el sentimiento espontáneo de comunión con todo lo existente, a la vez que la proyección utópica de vivir en sociedad sobre la base de esta clase de sentimiento.

La agregación como conexión y consciencia de pertenencia cósmica está mediada en gran medida por las prácticas espirituales y terapéuticas que realizan los/as iniciados/as. De este modo, el *temazcal*, el aislamiento, el ayuno, la continencia sexual, la privación de la palabra y el uso de enteógenos constituyen fuentes y al mismo tiempo técnicas para la realización espiritual. Las narrativas de los/as buscadores/as remiten a revelaciones, visiones y apariciones que se imponen como verdades autoevidentes sobre diversos planos de la existencia, siendo recurrentes las epifanías de la conexión y la consciencia cósmica. Las visiones conciernen a animales, aves, aguas, astros o antepasados que se aproximan a los/as buscadores/as para entregarles mensajes que confirman valores como la verdad, la belleza y el bienestar, y sintetizan y corporizan las virtudes centrales del movimiento.

Entre la ruptura y la conexión existe un espacio intersticial, denominado por Van Gennep (2013) “liminar” o “marginal”, que implica un estado o situación de ambigüedad e indefinición para instituir el cambio de las personas, una vez que estas continúan a la fase de agregación. Según Turner (2013), la persona liminar responde a una designación particular y a un conjunto de símbolos con los cuales el colectivo los identifica. En la búsqueda de visión, los nombres personales son

Berho, M. y García, C. (2022). Ruptura y conexión en la búsqueda espiritual neotradicionalista en Chile. *Revista Cultura y Religión*, 16(2), 147-170.

borrados, prevalece el anonimato y la sensación de despojo de la subjetividad. A la vez, esta situación insinúa un estado de cosas aún por-venir, el cual depende de la obtención de la visión.

La fase liminar incluye a los líderes y apoyos que realizan visitas a los/as buscadores/as para darles fruta y *aguacoya*, quienes son desprovistos/as de sus respectivas identidades y posiciones estructurales. En el caso de los líderes, se produce un descenso de estatus, al ser ellos quienes transportan y ofrecen comida y bebida, y quedan además impedidos, al igual que los apoyos, de mirar a los/as buscadores/as de visión a los ojos, debido al carácter indeterminado que estos/as ostentan mientras realizan la búsqueda.

En esta zona liminar se sitúa también el hecho de que los/as buscadores/as no están totalmente desagregados/as del colectivo. Tanto estos/as y los/as iniciados/as, como el pueblo y los apoyos piensan que, guardando las diferencias, la búsqueda de visión es una instancia de y para todos, de manera que solo entre sí, unitariamente, es posible sostener la experiencia y alcanzar el propósito. Para graficarlo: el colectivo le canta todos los días a los/as buscadores de visión, al amanecer y al atardecer; todos los días celebra *temazcales* y durante todo el proceso ceremonial mantiene el fuego encendido en el *teocali* en nombre de los “sembrados en la montaña”.

Los/as buscadores/as que son “sembrados/as” en la montaña experimentan simultáneamente sufrimiento y júbilo, angustia y placer, caos y orden, oscilando entre estos conforme transcurre el proceso. Estas experiencias constituyen “fuentes de aprendizaje para la vida”, como sostiene el líder nacional del FSI. Vivirlas es la oportunidad para adquirir consciencia existencial y producir sanación. La montaña es el espacio privilegiado para desplegar la ascesis y encontrar el bienestar, o liberarse de los padecimientos que inicialmente pueden definir la decisión de “sembrarse”. Todo allí está dispuesto para que los/as buscadores/as recuperen los lazos primigenios con las fuerzas de la vida.

Hasta el final del proceso, la ambigüedad y la paradoja son la condición vital de los/as buscadores/as de visión. Esto les convierte en “personas liminares” que pueden representar “una confusión de todas las categorías habituales”, “el reino de la posibilidad pura, de la que surge toda posible configuración, idea y relación” (Turner, 2013, p. 107). A la vez que toman distancia de las normas cotidianas, afirman valores máximos, descuidados por la rutina. El entendimiento que cada buscador/a alcanza en la montaña surge de un “sueño lúcido”, una visión que, a la vez que afirma una verdad autoevidente, quiere imperiosamente conquistar la libertad absoluta. La ruptura física, social, lingüística y cognoscitiva va unida *con* la experiencia de conexión moral y cósmica que la tradición promete a los/as buscadores/as.

Berho, M. y García, C. (2022). Ruptura y conexión en la búsqueda espiritual neotradicionalista en Chile. *Revista Cultura y Religión*, 16(2), 147-170.

Conclusiones

La búsqueda espiritual que propone la congregación neotradicionalista que estudiamos comprende un camino basado en complejas prácticas de ruptura y conexión. Mientras las prácticas de ruptura remiten a distancias, quiebres e inversiones respecto de las estructuras de sentido común que diagraman la cotidianidad, las prácticas de conexión conciernen a modos de producir sentidos y sentimientos de participación con lo sagrado inmanente en la totalidad de lo existente. Estas prácticas están basadas en conocimientos amerindios resignificados y descontextualizados de sus fuentes de origen, que son positiva y mayoritariamente abrazadas por los/as actuales buscadores/as blancos/as dentro y fuera de las Américas (Caicedo-Fernández, 2015; De la Torre, 2013; Scuro, 2016).

A un nivel general, la ruptura y la conexión representan fases del proceso de búsqueda espiritual total al interior del FSI, a la vez que fases específicas de cada proceso ritual particular en el que participan los/as buscadores/as. En la búsqueda de visión, las prácticas de ruptura preceden siempre a los modos de conexión, de manera que solo se puede alcanzar este último estado habiendo provocado primero la serie de rupturas ya identificadas.

Por otra parte, la búsqueda de visión comprende espacios, rituales y símbolos que condensan y corporizan los principios del Camino Rojo. El *inipi-temazcal*, el *teocali*, los círculos de danza y la montaña de visión son espacios especializados dentro de un contexto natural más amplio en el cual se inscriben y del cual extraen su condición sagrada. Solo en ellos es permitido realizar baños de purificación, celebrar ceremonias de medicina, rezar danzando y plañir por una visión. Y especialmente en ellos, los/as buscadores/as se encuentran de forma más elocuente con las verdades que condensa la filosofía arcana de los/as ya iniciados/as. De este modo, cada espacio es parte de una compleja cadena de actos, actores, momentos y sentidos que conforman el camino de búsqueda espiritual.

Visto en perspectiva, cada una de las prácticas, momentos y espacios ceremoniales que implica la búsqueda de visión comprende situaciones de ruptura y conexión. En cierto modo, cada una de estas situaciones presenta gradientes de intensidad variable en alza progresiva. La ceremonia de cuatro tabacos, celebrada al inicio del proceso de búsqueda de visión, establece de manera dramática una ruptura con el sentido común a partir del ayuno, la vigilia y la experiencia enteogénica religiosa y terapéutica. Esta manera de interrumpir con el tiempo, el cuerpo y la consciencia dominantes, conduce a los/as buscadores/as a experimentar amplitud perceptiva, bienestar y en última instancia sentimientos de conexión edificante con la totalidad de lo existente. El *temazcal*

que celebra la partida de los/as buscadores/as que serán “sembrados/as en la montaña” rompe con la temporalidad, la palabra y la jerarquía dominante, sumiéndolos en un estado corporal y sensitivo originario que promete la unidad iniciática. Aunque afuera del *inipi* sea de día, en su interior reina la oscuridad, símbolo de la ignorancia humana y del origen de la vida. El silencio y la casi desnudez que exige la purificación ritual representan la humildad que precisa la búsqueda espiritual y borra cualquier diferencia de estatus social.

La búsqueda de visión comienza con la segregación y el aislamiento socioespacial de los/as buscadores/as, quienes son puestos al descampado y en contacto directo con la naturaleza y el yo. A las privaciones alimentarias, sexuales, lingüísticas y materiales, se agrega el uso de un enteógeno cuyos efectos precipitan la experiencia visionaria, suscitando epifanías y revelaciones vitales significativas. Las más recurrentes corresponden a aquellas en que los/as buscadores/as advierten los nexos entre las partes y el todo, la integralidad humano-universo-naturaleza y la multitemporalidad y multiplicidad de niveles que constituyen la realidad. De este modo, la misma instancia de búsqueda de visión se configura a partir de prácticas de ruptura y conexión que son experimentadas de manera dramática por los/as buscadores/as en un doble sentido. Por una parte, como adquisición –o contacto, al menos– de una consciencia de la inmanencia de lo sagrado en la totalidad de lo existente, visible e invisible. Por otra parte, como experimentación viva y corporizada (Olivas, 2022) de la conexión ontológica y ontogenética que enlaza a humanos (actuales, fallecidos y por nacer) con otras formas de vida.

La búsqueda de visión concluye con una fiesta colectiva de agregación que cubre diferentes niveles. En primer término, se resalta la conexión ontológica y cognoscitiva alcanzada en la montaña, pues el propósito de la búsqueda es obtener un entendimiento genuino sobre la clase de vida que cada cual quiere y puede llevar. Por otro lado, la conexión es social: los/as buscadores/as son acogidos/as e incorporados/as en el seno de la congregación, ya sea como iniciados/as o bien como portadores/as de *chanupa* (pipa), danzantes o integrantes del Concejo del Fuego. Por último, la conexión es ética, pues entraña un compromiso con la vida, el cual se expresa en la sacralización de todo lo viviente y el ascetismo de la naturaleza, la comunión con los vivos y los ancestros, el descubrimiento de las potencialidades individuales y el acceso a conocimientos arcanos para la realización personal y colectiva.

Si, como sostiene Foucault (2014), la espiritualidad es un estado de verdad y santidad, liberación y consciencia plena, entonces ella “sólo es dada al sujeto a un precio que pone en juego el ser mismo de éste” (Foucault, 2014, p. 33). La búsqueda de visión y las demás prácticas neotradicionalistas del FSI en Chile operan como mecanismos que conducen a la persona a modificar su estado actual

para pasar a un nuevo estado, el cual podemos comprender en términos ascéticos. La asunción de las exigencias y privaciones extraordinarias que el proceso ritual impone, sacuden las formas de ser dadas en el mundo introduciendo así reformulaciones y otras formas de ser. De este modo, la espiritualidad exige a los/as buscadores/as experimentar la ruptura con la diagramación socioestructural cotidiana, al mismo tiempo que ampliar sus *communitas* incorporando dimensiones ónticas postergadas o simplemente ignoradas.

Las principales transformaciones que experimentan y despliegan los/as iniciados/as del FSI y que recorren el proceso de búsqueda y realización espiritual más allá de la búsqueda de visión conciernen, de manera sintética, a:

- la adquisición de un nuevo estatus social en la jerarquía social y espiritual: los/as iniciados/as pasan a ocupar posiciones y a asumir roles que los elevan en el camino espiritual al interior de la congregación;
- el desarrollo de una nueva perspectiva acerca del mundo y la persona, que implican mayor consciencia y afinamiento de los sentidos a propósito de la relación con el universo y la naturaleza, la cual se afirma ritual e ideológicamente como *communitas* heterogénea y deseada;
- la activación de una agencia inspiradora y creativa, liberada de los dogmas eclesiásticos de cuño universalista, a la vez que enmarcada en la actualización de unas tradiciones locales con pretensiones universales que ofrecen acceso a lo sagrado inmanente y conexión cósmica; por último,
- la participación en el proceso de reencantamiento del mundo y el yo que actualmente presenta tintes a escala global e intercontinental.

El despliegue de las experiencias descritas más arriba sugiere que la búsqueda espiritual neotradicionalista sigue un diseño enmarcado en estructuras dadas que, a su vez, están abiertas al devenir y la intencionalidad intersubjetiva. En este tránsito es posible identificar la aspiración inicial del/de la buscador/a, así como los senderos que seguirá para canalizar sus inquietudes y el precio que ha de pagar para abrazar la verdad.

Referencias bibliográficas

- Alce Negro y Brown, J. E. (2002). *La pipa sagrada. Los siete ritos secretos de los indios sioux*. Madrid: Miraguano.
- Arias, A. (2012). Significados y apropiaciones mexicas de la Danza del Sol. Estudio de caso de Axixik Temazkalpul-li. *Revista Cuicuilco*, 19(55), 195-217. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16592012000300011
- Berho, M. y García, C. (2019). Salud y bienestar en una iniciativa neotradicionalista en Chile. *CUHSO*, 29(1), 249-275.
- Benedict, R. (1971). *El hombre y la cultura*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Caicedo-Fernández, A. (2015). *La alteridad radical que cura. Neochamanismos yajeceros en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Calabrese, J. (2001). The supreme court versus peyote: consciousness alteration, cultural psychiatry and the dilemma of contemporary subcultures. *Anthropology of Consciousness*, 12(2), 4-19. Recuperado de <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1525/ac.2001.12.2.4>
- Carrete, J. y King, R. (2005). *Selling Spirituality. The Silent Takeover of Religion*. Londres: Routledge.
- Centro de Estudios Públicos. (2018). Encuesta Centro de Estudios Públicos CEP 82, octubre-noviembre. Tema especial: Religión. [En línea]. Recuperado de <http://www.cepchile.cl>
- De la Peña, F. (2001). Milenarismo, nativismo y neotradicionalismo en el México actual. *Ciencias Sociales y Religión*, 3(3), 95-113.
- De la Torre, R. (2007). Alcances translocales de cultos ancestrales: El caso de las danzas rituales aztecas. *Revista Cultura y Religión*, 1(1), 145-162. Recuperado de <https://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/214>
- De la Torre, R. (2013). Religiosidades indo y afroamericanas y circuitos de espiritualidad new age. En R. de la Torre, C. Zúñiga y N. Huet (orgs.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age* (pp. 27-46). México: Casa Chata, CIESAS, ColJal.
- Descola, P. (2001). Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social. En P. Descola y G. Pálsson (comps.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas* (pp. 101-123). México: Siglo XXI.
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.

Berho, M. y García, C. (2022). Ruptura y conexión en la búsqueda espiritual neotradicionalista en Chile. *Revista Cultura y Religión*, 16(2), 147-170.

- Duch, Ll. (2012). *La religión en el siglo XXI*. Madrid: Siruela.
- Eliade, M. (2000). *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza Editorial.
- Escohotado, A. (1995). *Aprendiendo de las drogas*. Madrid: Anagrama.
- Foucault, M. (2014). *La hermenéutica del sujeto*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Frigerio, A. (2016). La “¿nueva?” espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido. *Ciencias Sociales y Religión*, 18(24), 209-231.
- Frigerio, A. (2021). Nuestra arbitraria y cada vez más improductiva fragmentación del campo de estudios de la religión. *Revista Cultura y Religión*, 15(1), 299-329. Recuperado de <https://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/1011>
- Galinier, J. y Molinié, A. (2013). *Los neo-indios. Una religión del tercer milenio*. Quito: Abya Yala.
- Geertz, C. (2009). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gutiérrez Zúñiga, C. (2014). Renée de la Torre, religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara. *Revista Cultura y Religión*, 8(1), 286-292. Recuperado de <https://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/459>
- Heelas, P. (2009). Spiritualities of life: new age romanticism and consumptive capitalism. En P. B. Clarke (ed.), *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion* (pp. 758-782). Londres: Wiley-Blackwell.
- Heelas, P. y Woodhead, L. (2005). *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Houtman, D. y Aupers, S. (2007). The spiritual turn and the decline of tradition: the spread of post-Christian spirituality in 14 Western countries, 1981-2000. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46(3), 305-320. Recuperado de <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdfdirect/10.1111/j.1468-5906.2007.00360.x>
- Jameson, F. (1991). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío*. Barcelona: Paidós.
- Kristeva, J. (1995). *Las nuevas enfermedades del alma*. Madrid: Cátedra.
- Lyotard, F. (1995). *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra.
- Olivas Hernández, O. L. (2022). La nueva era de las tradiciones. El proceso de corporización como eje articulador en las experiencias rituales de

Berho, M. y García, C. (2022). Ruptura y conexión en la búsqueda espiritual neotradicionalista en Chile. *Revista Cultura y Religión*, 16(2), 147-170.

- bienestar. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 336-369. Recuperado de <https://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/1047>
- Rabelo, M. (2022). La religión como práctica. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 236-263. Recuperado de <https://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/1048>
- Sarrazin, J. P. (2012). New age en Colombia y la búsqueda de la espiritualidad indígena. *Revista Colombiana de Antropología*, 48(2), 139-162. Recuperado de http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-65252012000200007
- Scuro, J. (2016). *Neochamanismo en América Latina. Una cartografía desde el Uruguay* (Disertación doctoral para obtener el grado doctor en Antropología Social). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Porto Alegre, Brasil.
- Semán, P. y Viotti, N. (2015). El paraíso está dentro de nosotros. La espiritualidad de la Nueva Era, ayer y hoy. *Nueva Sociedad*, (260), 81-94. Recuperado de https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/47087/CONICET_Digital_Nro.ff89f920-34ae-4f4b-be7a-76ca25305337_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y
- Schultes, R. E. y Hofmann, A. (1998). *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Streib, H. y Hood, R. (2016). Understanding spirituality: conceptual considerations. En H. Streib y R. Hood (orgs.), *Semantics and Psychology of "Spirituality": A Cross-cultural Analysis* (pp. 3-17). Nueva York: Springer.
- Turner, V. (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- Turner, V. (2013). *La selva de los símbolos*. México: Siglo XXI.
- Van Gennep, A. (2013). *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial.
- Weber, M. (2007). *La ciencia como profesión*. Madrid: Espasa Calpe.
- Woodhead, L. (2010). Real religion, fuzzy spirituality?: Taking sides in the sociology of religion. En S. Aupers y D. Houtman (orgs.), *Religions of Modernity: Relocating the Sacred to The Self and The Digital* (pp. 31-48). Leiden: Brill.