

ICONOGRAFÍAS Y MOTIVOS INDIOS GLOBALIZADOS EN RITUALES E HISTORIAS DEL MÉXICO URBANO

Juan Antonio Flores Martos

En el fluido y plural campo de las identidades latinoamericanas, se exploran algunas prácticas rituales e historias míticas mexicanas contemporáneas –especialmente de Veracruz y México, D.F.–, en las que los motivos y símbolos indígenas cobran protagonismo, combinándose con elementos de repertorios culturales africanos, orientales y europeos, y proporcionando unas identidades de corte nativista e indianista para una buena parte de las clases medias y estratos populares de dichas ciudades. Estos rituales e historias, de diferente signo y escala, pueden enfocarse como un fenómeno de orientación cultural, y de composición singular, que se nutre de objetos y figuras de un auténtico hipermercado espiritual globalizado. “Lo indio” aparece como una categoría más, y en buena medida no privilegiada, en la composición y elaboración identitaria en dichas culturas urbanas, formando parte de una singular combinatoria de motivos de diferentes tradiciones estéticas, culturales y religiosas extraídas de escalas variadas (local, regional, nacional e internacional), y atravesadas por procesos de globalización, y de modo más concreto, de glocalización.

ICONOGRAPHYS AND GLOBALIZED INDIAN MOTIVES IN RITUALS AND HISTORIES OF THE URBANIZED MEXICO

In the fluid and plural field of the Latin-American identities, some contemporary Mexican ritual practices and mystical histories are explored –specially of Veracruz and Mexico, D.F.–, in which the indigenous motives and symbols gain a central character, and which combined with elements of cultural repertories of Africa, Asia, and Europe, generate identities of nativist and indianist character for an important part of the middle classes and popular groups of those cities. This rituals and histories, of different sign and scale, can be focused as a cultural orientation phenomenon, and of singular composition, that also nurtures of objects and figures, of an authentic globalized spiritual hypermarket. “The Indian” appears as one more category, and in a good measure not privileged, among the identitary composition and elaboration of those urban cultures, forming part of a singular combination of motives of different aesthetical, cultural, and religious traditions extracted from varied scales (local, regional, national, and international), and cross-cut by processes of globalization, and more accurately, of glocalization.

Juan Antonio Flores Martos: Centro de Estudios Universitarios, Universidad de Castilla-La Mancha, España, Doctor en Antropología Social por la Universidad Complutense de Madrid. E-mail: JuanAntonio.Flores@uclm.es

En el fluido y plural campo de las identidades latinoamericanas, me interesa explorar algunas prácticas rituales e historias o mitos contemporáneos mexicanos -especialmente de Veracruz y México, D.F.-, en las que los motivos y símbolos indígenas cobran especial protagonismo, combinándose con elementos de las tradiciones africanas, orientales y

europas, y proporcionando unas identidades de corte nativista e indianista para una buena parte de las clases medias y estratos populares de dichas ciudades. Estos rituales y relatos, de diferente signo y escala, pueden enfocarse como un fenómeno de orientación cultural, y de composición singular, que se nutre de objetos y figuras de un auténtico

“hipermercado espiritual” globalizado.

Centrando la atención en algunos montajes -en sentido teatral y artístico- se analizarán cómo los motivos “indios”, junto con motivos africanos o “afro”, orientales y occidentales, etc., entran a formar parte de unas composiciones rituales y simbólicas cargadas de significación y de densidad para sus usuarios urbanos. Esta clase de “artes efímeras”, contaminadas y atravesadas por motivos de la globalidad, a la manera de inventarios selectivos de diferencias y motivos culturales, las consideramos como pertenecientes a una corriente simbólica e identitaria, de gran éxito en las ciudades latinoamericanas, y que pueden conceptualizarse como un *collage espiritual globalizado*.

En los tiempos actuales, donde los flujos migratorios de personas, mercancías e imágenes influyen en la desterritorialización y la descontextualización cultural, los antropólogos nos vemos compelidos a ensayar trabajos que traten de contextualizar y diseccionar la peculiar combinatoria que se despliega entre los motivos de lo local y lo global, de la tradición y modernidad, de lo exótico y lo cercano, en un determinado campo -ya sea éste una aldea, un pueblo, una ciudad o un individuo-. Por ello, resulta más pertinente y útil el empleo del concepto de *glocalización* que el de *globalización* -que ya ha experimentado un considerable desgaste y abuso en la jerga periodística y política- en esta clase de trabajos, estudios etnográficos y de análisis cultural.

Los materiales etnográficos que serán objeto de consideración, fueron recogidos en dos temporadas de campo en el Puerto de Veracruz (en 1993 y 1996-1997), para la realización de mi tesis doctoral (Flores Martos 2000, 2003). Mis informantes pertenecen a las clases medias y sectores populares de dicha ciudad, exhiben un marcado carácter urbano y mestizo, y viven en un contexto social y estético donde lo indígena no constituye una referencia central, sino alejada -en el tiempo, en el espacio-.

Durante mi trabajo, constaté una corriente de extensión de mitos y motivos indígenas a la imaginación espiritual y estética de la población mestiza de las ciudades mexicanas. Y en ella, a pesar de los sobreentendidos de la Historia y la memoria cultural sobre lo mexicano, lo indio se revelaba como una categoría más -y en buena medida no privilegiada- en la composición y elaboración identitaria de los vecinos de esta ciudad.

Indios en la ciudad de Veracruz

La imagen tópica del “indio”, y de “lo indio” es construida en el sentido común urbano veracruzano (y probablemente en el de otras ciudades mexicanas) como una ilustración sincrónica y alterna de al menos tres ideas o conceptos: los de “arcaísmo”, “pobreza” y “pureza”.

Atendiendo a la fisiología y caracterización del “indio” en la sociedad nacional mexicana, a los componentes de su vestimenta e imagen, George Córdoba me describía al “*indito*” de México como: “*Con sombrero, machete, huaraches, calzón y camisa de manta*”.

Estos *indios* son presentados en las conversaciones como desnutridos, con una alimentación monótona y escasa: una tortilla doblada con sal, chile y tepache, la misma que, en 1993, un locutor de radio veracruzano insistía que había que proporcionar a los inmigrantes “ilegales” chinos que recalaban en barcos en los puertos mexicanos del Pacífico.

Para la imaginación urbana y clasemediera veracruzana, los “dialectos” que hablan, es uno de los rasgos que sostiene el “arcaísmo” aplicado a estas figuras, así como su modo de hablar su español, “cantadito” y con recursos limitados. Suelen ser considerados “humildes”, y de modo especial supersticiosos e “ignorantes”, por sus creencias atrasadas, y por tener ideas inexactas acerca de la vida en la ciudad (creer que todos los que viven en la ciudad son ricos, y que les sobra el dinero, que sólo tienen que pedirlo mendigando, cantando o tocando algún instrumento en la calle). Cuando los *inditos* son visibles en la ciudad -un hecho poco frecuente en Veracruz, salvo en el área de los mercados Hidalgo-Unidad Veracruzana-, estos son ubicados por los *urbanitas* en el último escalón de la pobreza y la marginalidad de la sociedad, compartiendo valoraciones con los “loquitos”, mendigos y “teporochos” (borrachos).

Al mismo tiempo, algunos de mis informantes porteños de la franja de las clases medias, consideran a los “indios” como un ejemplo vivo de la pureza racial para los mexicanos, y otros extranjeros que acuden a interesarse por su cultura, e incluso por casarse con miembros de la misma. Así definía este paradigma de la autenticidad racial, Doña Mari: “*Los indios esos si que son la raza pura, auténticos cien por cien. (...) Hay algunos gringos que vienen acá y se casan con las indias, van buscando eso porque son una raza pura*”.

Dentro de la ilustración que proporcionan estas figuras de la pureza y la autenticidad, en el imaginario urbano del Puerto, también hay lugar para una reflexión nacionalista y esencialista sobre los “indios”, que también pueden pasar a convertirse en la “esencia” del pueblo mexicano. Hablando sobre la fiesta del Grito (de la Independencia) que se iba a organizar en la casa de los Córdoba en 1993, George me comentaba que había estado platicando con unos “inditos” para que vinieran a tocar a la fiesta, que iba a tener lugar en el jardín (aunque luego acabó contratando a un show de travestis y transformistas que imitaron a cantantes como Isabel Pantoja, Yuri, o Rocío Durcal), “*porque ellos son el pueblo, la esencia del pueblo mexicano*”.

Lo indio visible y mezclado

Para la protección contra los males místicos contraídos en el ámbito público y en las interacciones sociales, la gente del puerto de Veracruz recurre con frecuencia a llevar una *contra* o un *resguardo*, algo bastante extendido entre las gentes del Puerto. Se trata de un objeto de poder, una suerte de amuleto, que repele las “malas vibras” o “malas corrientes” y los “trabajos” de brujería que puedan ser cargados accidentalmente por su portador o específicamente enviados contra él, y que en ocasiones actúan también como talismanes, atrayendo la buena suerte hacia esa persona. Suelen ser unas pequeñas bolsitas de tela roja, a la manera de escapularios, que suelen llevar en su interior elementos simbólicos procedentes de diferentes tradiciones mágico-religiosas del mundo (y donde los elementos del mundo “indígena” son un referente más, pero minoritario). A veces el bolso de una mujer, con diferentes elementos revueltos en su interior, actúa a modo de *contra* utilitaria y de mayor tamaño, como es el caso del que lleva *Potranca*, con limones para que absorban las malas vibras y corrientes, un *resguardo* (“contra”) consistente en una bolsa de tela roja con un ajo macho, granos de maíz; una cruz de Caravaca, “Los pasos del rey Salomón” (amuleto consistente en una estrella de David de metal, con unos rayos de sol), papeles con oraciones (la de la Magnífica, la de San Francisco Seráfita, la de San Pedro) y estampas religiosas de la virgen de la Caridad del Cobre, de San Francisco de Asís, y del Ángel de la Guarda (en la iconografía de una bella mujer rubia, ayudando a cruzar un puente viejo y roto a dos niños). Al diseccionar uno de esos paquetitos, una *contra* más formalizada para la buena suerte, como la manufacturada por Doña Mari -que en sus palabras “*es como un imán y*

protege”-, se pueden identificar elementos como los siguientes: cuadro de tela roja forrado de amarillo, una pirámide, ajos machos (chinos) y un Buda.

Estas *contras* que la gente lleva consigo para evitar cargar “malas corrientes” apuntan permanentemente a una mezcla, a una yuxtaposición y acumulación de elementos que a veces de manera desconocida, y en otras ocasiones con conocimiento de ello, pertenecen a distintos sistemas simbólicos, religioso y de diferente lejanía geográfica y cultural, incluyendo la tradición indígena mesoamericana. Y ello como si en la posesión y utilización de un arsenal simbólico y mágico contaminado, estuviera el éxito y el poder de dichas composiciones: la verosimilitud nativa de su eficacia vendría otorgada precisamente teniendo en cuenta esta cualidad de acumulación de elementos culturalmente lejanos y diferentes, exóticos, como si se tratara de una amalgama/recordatorio de elementos de un inventario-catálogo-mapamundi formal de este mundo global, de carácter parcial y selectivo, y marcada configuración postcolonial y periférica.

En las casas y entre las gentes del Puerto de Veracruz, es identificable un gusto “cosmopolita” desde lo local, reflejo del consumo de mercancías, objetos y fetiches del hipermercado espiritual globalizado, donde la más variopinta diversidad coexiste como en un *collage*.

Las calles de Veracruz son lugares potenciales de contaminación social y fisiológica en el entramado urbano, y por ello resulta oportuno registrar uno de los montajes, que fundamentalmente en el área de “mercados” (compuesta por el laberinto sin solución de continuidad que forman los mercados de Hidalgo y Unidad Veracruzana), utiliza la calle como un espacio para la dramatización de la curación de distintos males: me refiero al espectáculo curativo ofrecido por los *merolicos* o “brujos” itinerantes -o *vendedores de salud* (López García 2003)-, y su utilización de la calle como un territorio de curación ante la mirada pública. Aunque en la actualidad, los *merolicos* recorren las ciudades y mercados de diversos estados de México, existen elementos que permiten identificar un papel activo de la cultura urbana veracruzana a la hora de “inventar” ese término, y de perfilar algunos rasgos de la fisiología del personaje (la utilización de serpientes en su dramatización; la mezcla de objetos, acentos y referencias que remiten a una lejanía cultural; la facilidad de palabra), como queda patente en el artículo “*El primer merolico*”, una suerte de mito de origen

o leyenda funcional de esta figura, publicado en la prensa local de Veracruz en los años cincuenta, y referido a un personaje que desembarcó en este puerto en el siglo XIX.

Centraré mi comentario en una de estas escenas curativas callejeras, observada en julio de 1.993, en un fragmento de calle del mercado, a pleno sol de mediodía, y que transcurrió durante tres cuartos de hora, aproximadamente. La finalidad principal del montaje (y utilizo el término en sentido estricto, estético y teatral), residía en mostrar al público los poderes curativos del “brujo” (como lo considera la gente), que se autonombra como “el que cura”, y adivinatorios de su ayudante/vidente, y obtener pacientes/clientes a los que luego tratar, cobrándoles sus honorarios, en sesiones privadas en su “templo”. Éste lo situaba en el área del mercado, a cien metros de donde tenía lugar el ritual público.

Su ayudante se encontraba sentado en una silla de tijera, con los ojos vendados con un pañuelo, y manteniendo enrollada sobre su cuerpo a una serpiente (una boa); su papel era el de adivinar y “visualizar” la condición, enfermedades y pensamientos de individuos, que de forma voluntaria o escogidos por el “brujo” se encontraban en la masa que contempla la escena. Toda la ceremonia tenía lugar al sol, sobre un piso de tierra sobre el que se habían dibujado rayas y líneas, y que quedaba acotado como espacio ritual por unas cadenas hechas de papel de periódico. Además del intenso calor, una característica común es el sudor de todos los espectadores, pero especialmente del merolico que hablaba y dirigía el ritual. Frecuentemente, entre sus largos parlamentos escupía al piso, afuera del terreno delimitado por estas líneas. Las salivadas son estruendosas y sonoras, como demostración de la “fuerza” que el curador poseía, que necesitaba expulsarla de sí, en un intento sensible de alejar el mal que puede circundar a los espectadores/participantes de la ceremonia.

Su ceremonial y referencias de su discurso (los objetos simbólicos a los que aludía) son de una naturaleza híbrida, manifestando una mezcla de sistemas simbólicos. Entre otros elementos, aludía a la magia/brujería europea del pasado, al hablar del daño causado con la mandrágora negra; utilizaba frases e imágenes de la masonería (“con una escuadra y un compás”); insistía en los cuatro rumbos o puntos cardinales de la cosmovisión indígena mesoamericana; construía una representación del cuerpo humano como una cruz (“con dos brazos y dos piernas”), resaltando los orificios corporales y el número

siete, apelando a la tradición simbólica del cristianismo; y por último remarcaba el poder curativo del agua, uno de los recursos principales en los rituales terapéuticos de la *ciencia espiritual* (un complejo simbólico híbrido del espiritismo, el espiritualismo trinitario-mariano y el catolicismo popular) en la ciudad.

El templo que decía tener -consistente en un cuarto o habitación de alquiler en algún edificio del área del mercado, que suele tener como clientes a gentes de paso- lo ubicaba en un espacio absolutamente central (el área de mercados en Veracruz, territorio de tránsito y compra-venta de gentes de diferentes lugares del estado de Veracruz, y de otros próximos como Puebla o Oaxaca) como lugar de curación, y sus réplicas, los lugares del mal y de la aflicción a los que aludía en las historias o “ejemplos” que cuenta, son presentados como periféricos, distantes de la ciudad, en los municipios y rancherías del estado. En su discurso otorgaba una importancia primordial y curativa al agua, uno de los elementos sensibles más recalcados por su eficacia simbólica y curativa por el espiritismo y sistemas rituales influenciados por él.

La calle es también, en este caso, para las gentes de Veracruz, un espacio para la expresión, contemplación y consumo público de una oferta simbólica-curativa como esta, cargada de heterogeneidad, que nos puede dar la impresión inicial -a confirmar o refutar mediante trabajos empíricos detallados- de estar compuesta más por la acumulación y revuelto de referentes, que de un producto ritual donde los diferentes elementos simbólicos son trenzados y jerarquizados de un modo organizado.

El afuera de la ciudad, también resulta un territorio interesante para pensar e imaginar por los vecinos de la ciudad de Veracruz, y donde lo “indio” también tiene una marcada presencia, visible pero mezclada. Considero las “historias del afuera” como un género específico de una cultura urbana postcolonial como la veracruzana: un *corpus* de relatos que abarcan desde historias y hechos extraños transcurridos en las carreteras y “municipios” del Estado, donde los informantes tienen encuentros con *naguales* que experimentan en una misma escena la metamorfosis de perro negro en zopilote, o con *aparecidos*, hasta narraciones sobre *operaciones invisibles* en centros o templos espiritistas o espiritualistas, de los que se destaca su ubicación periférica, distante o acceso intrincado. Estas historias a ratos parecen entroncar con los mitos y tradición oral indígena y campesina, aunque también

parecen constituir recreaciones literarias o librecas, materializaciones de una cultura más nacional e imaginario de las clases medias urbanas. En cualquier caso nos permiten acceder a un campo de sentidos de esta cultura urbana, al identificar un trabajo de configuración de “alter-identidades” (cercanas en espacio y tiempo: los indios, los campesinos, los municipios vecinos del estado de Veracruz), de formas de existencia, sucesos y creencias de unos *otros* -rancheros, *inditos*-, supuestamente apartadas del estilo de vida urbano de mis interlocutores.

Si como escribió Italo Calvino (1984) “cada ciudad recibe su forma del desierto al que se opone”, estas “historias del afuera” participan desde su excentricidad en la conformación de Veracruz, desde su naturaleza de composiciones que reflejan las *radiaciones* de dicha cultura urbana, las intromisiones de motivos en el diálogo campo-ciudad.

La siguiente historia de carretera sobre un suceso extraño, que tuvo lugar en algún *hinterland* selvático de los que abundan en el estado de Veracruz, me la refirió George Córdoba en 1993, abogado y por aquel entonces representante de una firma de productos de Farmacia-Veterinaria: “En otra ocasión también venía yo de un lugar que se llama Martínez de la Torre, que está al Norte como quien dice, la carretera pasa a un costado a la orilla del mar, eran entre seis y media, y siete, y cuando ves que está ni oscurece totalmente, y todavía hay algo de claridad, para esto pues me dieron ganas de una necesidad, bueno pues de orinar, me paro, no apago el auto porque ya me habían sucedido otras cosas así también de un asalto, o algo por el estilo. Entonces me voy, doy unos pasos, fuera ya del auto, y había unos como médanos así de la misma arena del mar, y en esto estaba así orinando cuando de repente veo, pues vi un bulto que corría hacia mí, entonces cuando ya enfoqué bien la vista así y ví que era un perro que venía corriendo como a morderme así, pues conmigo ahora sí. Yo pues en esos momentos no tenía nada en la mano, ¡ni piedras había en el suelo!. Por lo menos para aventarle una pedrada o algo así... Pero, ya cuando el perro venía así, dirigiéndose hacia mí, como a unos cuatro metros era más o menos, de distancia, quizás menos, se empieza a desvanecer la figura de ese perro así, o sea como en cá-ma-ra-lent-a, no sé, cómo se iba haciendo más chica, y más chica. Pues yo dije “¿Bueno qué pasa?, o a lo mejor, estoy viendo mal por la oscuridad”. No era la oscuridad, todavía podía uno distinguir “¿Será eso?” pensé, “¿O será que estoy un poco cansado por el viaje yo creo, o estoy viendo, qué

cosa estoy viendo?”. Pero no me dió miedo, entonces me quedé así, y ya viendo más fijamente la figura, y veo que eso se volvió como si fuera un pájaro, así como un sopilote, que son las aves de rapiña de aquí, pero ya no pude distinguirlo bien porque namás veía, ahí si veía namás que un pájaro pero oscuro, muy negro. El pájaro se quedó parado y se quedó ahí, entonces yo me quedé mirando así, digo “Bueno ¿entonces qué?”. Pero en un momento, cuando pasa todo eso no pienso en que sea algo, no sé, lo veo como normal, hasta cierto punto. Como si una película estuviera pasando así, entonces yo dije “bueno”, lo que pasa es de que no quise darle la espalda, o sea, voltiarme y dar la espalda para caminar hacia el carro, entonces empecé a caminar en reversa así... yo creo que quería que yo le diera la espalda, pero no sé algo me decía que no le debía de dar la espalda. Corría en semicírculos, hacia los lados, fue para un lado y yo me volteaba para ese lado, y corría para este otro, al lado izquierdo o derecho y igual y yo, la cuestión era que me quería buscar la espalda y caminaba, y yo así caminando para atrás, para atrás y así abrí la portezuela del carro me subí “¡y vámonos vaya!”. Y ya no pensé en nada de eso sino ya al medio camino reaccioné.” ¡Ah caramba!, ¿y esto que habrá sido?” Ya me puse a pensar. Y ahí es cuando ya, pues si tienes cierto temor no, de algo que quien sabe qué puede haber sido, ¡pero lo mismo!, dije “No, no debo pensar en nada de eso, pues total, como cualquier otra cosa que pudiera haber pasado y a lo mejor, a lo mejor no ví bien”. Ya después lo comenté aquí, ya llegando aquí en Veracruz y todo eso, fue que se lo comenté a mi mamá y, inclusive le comenté a Enrique y a ellos, porque yo acababa de llegar de viaje, y ya me los encontré y ya “¡Fíjense que me acaba de suseder esto y lo otro.”, pero hasta ahí nada más. Dicen “¡No, eso ha de haber sido un nagual, que no se cuánto...!”... Yo ya había leído algo de eso de los naguales y todo, pero pues en ese momento, no iba pensando en nada de eso vaya. Después en el camino ya fué que pensé digo “¿No habrá sido eso de lo que le dicen a la gente un nagual?”. Pero pues en el siglo veinte y pensando cosas así yo lo podría tomar como quizás, como una historieta, pudiera ser vaya, porque nunca me había sucedido eso...”.

La imaginación urbana veracruzana, en conexión con los hábitos y fantasías instaladas por su carnaval y su condición de puerto, expresa en éstas y otras historias su atracción por la mudanza y las transformaciones -más o menos sutiles- de apariencia.

Dos son los comentarios que me interesa resaltar

metamorfosis ha jugado como principio estético en las sociedades amerindias, en especial en las tierras bajas, como ha señalado en un reciente trabajo Ulrike Prinz (2001). Tanto en las diferentes artes como en los objetos de uso cotidiano, dichas sociedades abundan en la metamorfosis como representación de una experiencia del límite, ligada también a la adquisición de motivos y de conocimiento cultural, y activada por emociones extremas.

Junto a ello, la historia anterior ilustra sobre la ambigüedad que hacia la metamorfosis muestra una sociedad e imaginario urbanos como el veracruzano. En más de un sentido, ésta metamorfosis animal de perro en zopilote -que apunta tentativamente a la del nagual, de hombre en animal y de nuevo en hombre- incide en el poder y eficacia estética que los miembros de estas clases medias, dotados por la instrucción escolar y el nacionalismo de un repertorio libresco de sus herencias indígenas, conceden a la metamorfosis. Desde esta perspectiva, la metamorfosis aparece como motivo de una memoria indígena y de la panoplia transformista indígena, y deviene en expresión de una nostalgia mestiza y urbana por una facción -fantástica o histórica- de sus orígenes indígenas, prehispánicos y contemporáneos, en México.

Lo indio encarnado e imaginado

En una revisión hemerográfica del carnaval de Veracruz, resaltan a lo largo de casi 75 años la presencia reiterada de algunas figuras de este mapamundi jarocho de tipos y disfraces: árabes, chinos, japonesas, hindúes, cosacos, piratas, gitanos, hawaianas y tahitíanas, salvajes y canibales del África, pieles rojas, tejanos, toreros, manolas y sevillanas ibéricas, nobles franceses de las cortes versallescas, griegos y romanos de la antigüedad, egipcios de la época de Cleopatra, aztecas y escenas del México prehispánico, holandesas con ocas y molinos de viento. Este énfasis estético y dramático en presentar un panorama cosmopolita (“una concurrencia internacional”) inicialmente a los porteños, y luego también a los visitantes forasteros, podemos enmarcarlo desde la tarea trazada por el inventario de los tipos y fisonomías visibles en los muelles y calles de esta cultura portuaria. Pero destacando el papel que la imaginación y fantasía de los veracruzanos ha ejercido en este diseño de la globalidad incompleto -singular, postcolonial y periférico-, presidido por la reiteración y las mutaciones de esos protagonistas seleccionados de esa geografía humana planetaria.

Esta tarea imaginativa, a medio camino entre la

artesanía y la composición poética, se nutre de imágenes de la cantera estética que la modernidad ha ido desplegando en la ciudad: las presentaciones de circos, compañías teatrales y de variedades que realizaban sus funciones en Veracruz, a su entrada a México; las ilustraciones que acompañaban almanaques y envases de mercancías extranjeras; y las escenas y personajes distantes y exóticos que el cine y la televisión, y otras industrias culturales y medios de comunicación han ido trayendo a la consideración de las gentes del puerto.

En mis estancias en Veracruz descubrí que los espíritus protectores de los agentes rituales y creyentes de la “ciencia espiritual” –como denominan al complejo de creencias y rituales híbrido del espiritismo kardecista/espiritualismo y del catolicismo popular, de gran éxito en esta ciudad–, que poseen una función curativa primordial, no eran mayoritariamente los que la lógica del nacionalismo mexicano podría en principio prever: indígenas prehispánicos o de un pasado histórico cargado de tradición –y que si aparecen registrados en los trabajos con espiritualistas trinitario-marianos de Lagarriga Attias (1975, 1991) en una ciudad cercana como Xalapa, y de Ortiz Echániz (1993) en México, D.F. –. La categoría “indígena” es la que estas dos investigadoras mexicanas, enfatizan como la mayoritaria-exclusiva en sus rituales curativos, y sobre la que apoyan una interpretación marcadamente *mex* (nacionalista e indigenista) de los sentidos de este culto y rituales.

En el Puerto de Veracruz existen algunos espíritus de indios de México, ya sea del pasado prehispánico como el último *tlatoani* azteca Cuauhtémoc, o de un presente más cercano en diversas regiones de la república (yaquis, lacandones, de las sierras de Puebla, de los Tuxtlas, de Oaxaca), pero su incidencia numérica dentro del panteón de seres espirituales es minoritaria, y queda desequilibrada por un buen número de espíritus chinos, japoneses, gitanas, jeques orientales, hindúes, indios “pieles rojas” o “de las praderas” (*El Indio Gerónimo*, *Indio Pluma Blanca*), santos y beatos europeos, etc, que me llevaron a replantear a fondo la singularidad de esta cultura e imaginario porteño. Escuchemos como una creyente espiritualista de Veracruz, describía esta pluralidad indígena de los espíritus curadores que se presentan en las *materias* (mediums) de las gentes de esta ciudad: “Hay espíritus que se poseionan de otro cuerpo, para dar curación, pero lo hacen en otro idioma, en un dialecto. Aquí en Veracruz que he visto a las materias que dan curación, son indígenas, si puede ser una... “Una flor silvestre”, alguna

persona que murió no sé. “Flor silvestre”, pues es el nombre que antes le daban a cualquier persona ya sea azteca, o de otra cultura, digo de otra congregación indígena, o en la época de Cuauhtémoc también habían, también hay espíritus como pieles rojas que también daban curación anterior, o sea en vida, y cuando murieron, siguieron trabajando y lograron llegar a un nivel, bastante alto en lo espiritual y pueden entrar en otro cuerpo, y dar curaciones, que esto es lo que hacen los espíritus que se poseionan de los cuerpos... Y si hay muchos que por ejemplo pertenecen a una región de Oaxaca, pertenecen a una región maya, a una región del Norte, y ellos tienen su estilo de curar, cada uno. Si se le nota mucho cuando es un indígena... ¡habla muy bajito, calmadito!, el estilo de un indígena, suave, con las palabras más pobres en español, lo poco que pudieron aprender, o lo poco que pueden comunicarse en español. Pero si hay curanderos, o espíritus que curan, que son de Japón” (Betty M.).

Es interesante el que nos detengamos en los ejemplos de pluralidad espiritual que ofrecen algunos veracruzanos. Las combinaciones de espíritus, “maestros” o “protectores” que puede presentar un agente ritual de la *ciencia espiritual* en Veracruz, sobre todo los médiums o *materias*, varían desde uno sólo, en el caso de Beto, vidente espiritual, que sólo presenta a “Juan Dieguito” (el indio al que se le apareció la Virgen de Guadalupe); hasta tres o cuatro -lo más común- o a auténticos listados extensos de una heterogeneidad sorprendente, como es el caso de doña Guille. A continuación enumeraré algunas de estas combinaciones de espíritus protectores, que forman la “comisión espiritual” de mis informantes:

Juanos:

- Quirino Sánchez (brujo arrepentido que mató a mucha gente).
- La Flor Blanca del Universo (una representación de La Muerte, una “santa” con mucha devoción en el Puerto)
- Un chino.
- Juan Capallera Mateos, médico que conocía su familia (que todavía no había muerto, cuando se presento en espíritu).

Don Antonio Guimaraes:

- Un jeque oriental
- Merlín el Mago.
- Un indio azteca.
- Trece accesorias (tribus o grupos de

espíritus).

“Potranca”:

- La India Yaqui.
- Santa Teresita de Jesús (de Liseux).
- Un cavernícola
- El astronauta (del accidentado Challenger).
- La niña perdida.
- El Indio Pluma Blanca (piel roja).
- Abdul-Al-Sahel (árabe) (estos dos últimos los toma a veces de su tía Pepita, también *materia* de la *ciencia espiritual* en Veracruz)

Doña Pepita (tía de “Potranca”):

- Doctor Chong, un doctor chino.
- El Indio Pluma Blanca (piel roja)
- Abdul-Al-Sahel (árabe)
- El Indio Jerónimo (piel roja).

Doña Guille:

- La Samaritana, su guía (personaje bíblico).
- María de la Soledad (personaje bíblico).
- Lorencito, indito de la sierra de Puebla.
- Gonzalito, brujo del oriente.
- Una tribu de lacandones.
- El padre Da Luz.
- Un fraile misionero.
- Monseñor Lorenzo (obispo de Xalapa).
- Santa Teresa
- Santa Teresita de Jesús (de Lisieux).
- Maribel la Gitanilla.
- Isaac Kukusán, médico japonés.
- Niños santos: El Niño de Tiapa, el Niño Doctor, el Niño de Azucerías, El Santo Niño de Atocha, el Niño Jesús.
- Juan Gabriel (famoso cantante mexicano, todavía vivo)
- Un buho y un halcón dorado.
- Las Tres Beneficiencias: Fé, Esperanza y Caridad.
- “Ventana del cielo” (una entidad espiritual abstracta).

La hermana Cristina:

- Mashua Martí, un doctor japonés.
- María Sabina.

Esta copresencia de espíritus en los individuos, tiene su correlato en los variados espíritus protectores “doctores” que presentan las *materias* del templo espiritualista trinitario mariano “Luz y Progreso Espiritual” sobre el que trabajé.

Entonces, una creyente que tenía “luz” y estaba desarrollándose para llegar a ser “*materia*”, Betty, me describía los espíritus que “daban curación” en el templo, y cuando me proporcionaba los nombres concretos, enumeraba los siguientes:

- Lorenzo Piel de Oso (indio norteamericano, un apache, un piel roja).
- Rosa de la Pradera, una indígena mexicana.
- Horacio Guadarrama (un médico ginecólogo que vivió en la ciudad de Córdoba).
- Mashua Martí, médico japonés.
- Angulo de Makasicle.
- Teodoro del Castillo.

El panteón (o comisión) espiritual veracruzano, tanto el que compone y se presenta en un individuo, como el que flota y se encarna en la ciudad, sería desde un punto de vista formal como una suerte de “puzzle” o *collage*, y es una apreciación que está presente en la conciencia de algunos agentes de la *ciencia espiritual*, como así lo expresaba de forma explícita “Potranca”, que al intentar traducir y explicarme las características singulares de esta combinación de seres de su comisión o panteón individual de espíritus “protectores” y seres, alude al término de *puzzle*: “*Si, hay doctores japoneses, hay indios campesinos, hay inditos como este Lorencito, por la noche lo vi y me asustó, ¡yo lo vi, porque yo lo vi!, yo digo “¡Ay, no manito, no, no, no vete, yo no te quiero aquí no!”*. Es decirte, como *puzzles*. O sea, claro que se te puede presentar un licenciado, un doctor, pero no te hacen daño, se presentan animales”.

Nos hallamos ante un procedimiento cultural de “pegado” de fragmentos desiguales, desplegado con los diferentes espíritus que se presentan en un individuo, en un templo, en una ciudad entera. Una suerte de *puzzle*, o más exactamente *collage* o centón “espiritual” -individual, colectivo-encarnado y compuesto con formas y motivos biselados, en los que reverberan imágenes de tradiciones culturales y estéticas, espacios y tiempos lejanos.

El sujeto veracruzano bajo el paraguas simbólico de la *ciencia espiritual*, en su autopercepción y presentación ante los demás, parecería “un baúl lleno de gente” -en expresión de Antonio Tabucchi (1997)-. Como baúles llenos de “gente”, de espíritus con nombres, nacionalidad, rasgos étnicos y circunstancias temporales, tonos de habla, vestimentas definidas e incluso retazos de biografías, se muestran las *materias* porteñas, con su inventario o listado de “seres” o “maestros

de luz” que presentan y fungen como “protectores” (siendo el ejemplo más claro el de Doña Guille).

Las gentes de Veracruz, en su condición de miembros de una sociedad portuaria y abierta al tránsito de fisiologías individuales y culturales, y mercancías constituyen unos informantes excepcionalmente capacitados y atraídos por la producción de relatos de viajes -que describen territorios y países lejanos- de diferentes clases: ya sean éstos viajes reales (como marineros al Japón o a puertos del Lejano Oriente), o narrativas de viajes más o menos imaginarias (sueños, viajes y videncias espirituales). Componiendo este panorama veracruzano atravesado por diversos nomadeos, resalta el fenómeno de los *viajes espirituales* (Flores Martos 2000:43-53), en los que algunos interlocutores veracruzanos describen -a veces refiriéndose a ellos como “sueños”, pero manteniendo la conciencia de que son otra cosa distinta a los sueños usuales- culturas y ciudades lejanas: ciudades de Estados Unidos (Boston, Nueva York), los Lugares Santos de los pasajes bíblicos, una ciudad amurallada hindú, una tienda desabastecida o un zoológico de la Habana, pueblos españoles o la Gran Vía de Madrid -con una descripción pormenorizada de sus grandes cines y trasiego de gentes-. En sus relatos, aparecen a veces sólo contemplando esos mundos y escenas diferentes, como observa un espectador ajeno, pero en ocasiones se transforman en uno de esos “nativos”. Siguiendo las reflexiones y trabajos de James Clifford (1995), proponemos considerar la cultura como viaje, como un pasaje espacio-temporal, en la cual la gente se va de casa y regresa a ella, representando mundos diferentemente centrados, cosmopolitismos interrelacionados.

Fue durante mis conversaciones con Juanos, y en su posterior transcripción, cuando tomé conciencia de la complejidad e interés que el fenómeno de los *viajes espirituales*, fijados en relatos variados, tenía para las gentes veracruzanas. Desde el taller y salita de su casa de la colonia Hidalgo, este habilidoso sastre acostumbrado a cortar y hacer trajes para ceremonias de graduación profesional, fiestas de salón y para los integrantes de las comparsas del carnaval del Puerto de Veracruz, -alguien que experimenta una identidad sexual minoritaria entre sus conciudadanos varones, y el tener “facultad” espiritual-, se reveló como un avezado viajero que se extrañaba y veía estimulada su curiosidad ante las gentes y ciudades contempladas de este singular modo. Sus descripciones de Boston, Nueva York, Tierra Santa, o la Gran Vía de Madrid, atentas a diversos

detalles, se hallan trenzadas con el asombro del viajero ante lo pintoresco, lo desconocido, y lo propio, e incluso lo íntimo, descontextualizado. Así viajó en una ocasión a Nueva York, y relataba el mundo que encontró allí: “*Si, yo en mi vida me he subido a un avión, he viajado a México y a otros lugares de aquí pero hasta ahí. Si he soñado, si he viajado, por ejemplo he ido a Nueva York, en uno de mis viajes astrales, en una ocasión que según yo en Nueva York, todo el viaje me lo tiré, ¡llegué! al aeropuerto, grande, ¡grandísimo!, no sabía ni qué onda, muchos negros, mucha gente se me queda mirando, te ven las maletas, te ven las bolsas y ¡era un mundo! No sé si tú has estado allí ¡grandísimo!, yo pienso que no hay mexicano que no haya viajado nunca se imagina eso, y gente y aviones que salen, como si salieran autobuses. Imagínate un indio, llegar a una ciudad, sin conocer a nadie, ni nada, ¡yo me largo!. Y adonde fuera. La salida de taxis, me subí a un taxi adonde, no sé, ahí tenía la parada en el parque ese, y ahí veía, había mucha gente que no hablaba inglés, y no pasaba nada, había mucho, mucho hispano, y te digo que ahí yo vi a ese señor del sombrero, a un campesino, a un campesino de Chiapas, ¡En huaraches!, y como es posible que como iba a dar con la dirección, y así yo más bien me encontré, en ese parque. Al atravesar el parque me encontré los edificios grandísimos, iba yo paseando por ahí, se hizo tarde, yo quería conocer un lugar donde bailan muchachos desnudos y entré, pero no vi muchos ingleses, yo vi chinos, japoneses masturbándose y agarraban chavos, y los sacaban. Y yo vi esto, vi gente muy bonita bailando, chavos apenas de exhibición”.*

Su viaje detalla (y compone) un tránsito estético hacia la diferencia “exterior”, y constituye una reflexión sobre la diferencia sexual, étnica y nacional “interior”, produciéndose al tiempo una imaginación/composición de la globalidad “a la veracruzana”, con motivos y figuras de chinos, japoneses, indios de Chiapas (quizás la imagen que más le sorprende encontrar en Nueva York), ingleses, hispanos, campesinos y mexicanos.

Pero los viajes de la imaginación cultural a veces constituyen desplazamientos cortos, íntimos. Antes de comentarle mi trabajo y entrevistas con los espiritistas de la ciudad al dramaturgo veracruzano Toño Argudín, éste me esbozaba el argumento de una obra “espiritista” que tenía pensado escribir y montar. Esto lo hacía mientras sonreía, y daba a entender que conocía bien la imaginación “espiritual” porteña, y la manufactura de sus fantasías: “*La obra transcurre en la habitación de una casa. Una mujer vuelve*

en la noche a su casa y se encuentra dentro de ella a un hombre en estado inconsciente, encharcado en sangre y todo envuelto en vendas ensangrentadas, como una momia. Este hombre ha tenido un accidente grave con el carro, lo atendieron los de la Cruz Roja, pero consigue escaparse de ellos, se baja de la ambulancia que lo llevaba al hospital. Entra en la casa de esta mujer, y en la sala de la misma pierde la conciencia. La mujer cuando regresa se sorprende viéndolo todo vendado y ensangrentado y todavía más al sentir que un espíritu se ha posesionado de ese cuerpo maltratado; es el espíritu de “Toro Sentado” el que le habla a la mujer, con la forma, estilo y tono como hablan las pieles rojas en las películas de Hollywood [habla llena de infinitivos estereotípica del “hablar indio”]. La mujer al escuchar lo que le va contando, se va enamorando de ese espíritu indio de “Toro Sentado” aposentado, posesionado temporalmente en el cuerpo del accidentado.”

La historia que pretendía llevar a los escenarios entroncaba perfectamente con el carácter ficcional, teatral, y de desenlace fílmico abierto de otros argumentos e historias “espiritistas” que tuve la ocasión de escuchar en boca de especialistas rituales o consultantes de la *ciencia espiritual* -esta singular vertiente híbrida del espiritismo kardecista, del espiritualismo, y de un catolicismo popular “neopagano”-, así como con el protagonismo espiritual otorgado a los indios pieles rojas de Norteamérica. “*Entrarle el indio*” es una expresión y una imagen común entre las gentes del Puerto, más o menos próximos a la ciencia espiritual, y que nos sirve de senda inicial para explorar cómo se concibe el trance y la posesión por un espíritu en esta ciudad. Pero lo que resulta curioso es que una de las categorías de “indios” que más suelen “entrar” en las materias o consultantes, siendo respetada por su gran fuerza mística y casi hegemónica dentro del campo de las entidades espirituales “indias” de Veracruz, es la de indios “ajenos” de Norteamérica: “pieles rojas”, indios de las praderas, en este caso personificados por “Toro Sentado” -pero también por el *Indio Gerónimo*, el *Indio Pluma Blanca*-. Tipos y figuras que han tenido (y mantienen) una reiterada presencia en disfraces y carros alegóricos del carnaval veracruzano, en el panteón o comisión espiritual individual de algunos sujetos, y en los panteones colectivos de los templos y de la misma ciencia espiritual de Veracruz. En esta trama, más formalizada, pero también en otras de menor visibilidad y más precariedad, asistimos en Veracruz al modo en que espíritus de indios y “pieles rojas” imaginarios se posesionan de

cuerpos heridos o maltratados, imágenes o fragmentos que como en un *collage* se pe gan para organizar una identidad –un haz de identidades– plural y multiforme.

Lo indio celebrado

La *mexicanidad* aparece como una doctrina de raigambre básicamente urbana y mestiza (y fundamentalmente clasemediera) que aspira a la recreación de la identidad nacional mexicana, basándose en los valores y la espiritualidad de un pasado idealizado que encuentra su fundamento en el mundo prehispánico (ver De La Peña Martínez 1993; Pérez 2000:456-458; Velasco Piña 1979, 1987). El reciente movimiento de la *mexicanidad* –existen un sinnúmero de asociaciones “mexicanistas” más o menos recientes y en un vertiginoso proceso de expansión, la mayoría en el D.F. y su periferia– deriva de varias fuentes, y en primer lugar de las tradiciones de los grupos de *Concheros*, cofradías de danzantes que se remontan hasta la Colonia y que se caracterizan por la práctica de una ritualidad sincrética que integra símbolos y cultos prehispánicos y cristianos. Existe en el discurso de la *mexicanidad* un fuerte componente azteca que asocia la identidad más profunda y destino del mexicano, a la visión del mundo nahua y a su restauración en el país. Paradójicamente estos grupos neoztequistas carecen de un componente indigenista, y se mantienen distanciados de las culturas y visiones indígenas actuales de México, centrándose en reformular la nación mexicana desde parámetros ideológicos occidentalizados, o cosmopolitas si se quiere. Es significativo que muchos de los seguidores de este movimiento sean en su mayoría mestizos, blancos y hasta extranjeros (norteamericanos, europeos y sudamericanos), que fundamentan su militancia recurriendo a una identidad filogenética heredada, más allá de su apariencia racial. En su búsqueda de una identidad, es común que para adscribirse al movimiento, sus simpatizantes abandonen su nombre occidental por uno indígena, a fin de asumirse como “auténtico” mexicano.

Es común encontrar a estos grupos mexicanistas (también llamados “*mexicaneros*”) y neoztequistas, celebrando un calendario histórico-ritual compartido. En distintos sitios ceremoniales (Templo Mayor, Teotihuacán, Tlatelolco, Chalma, el Tepeyac, etc.) se conmemoran acontecimientos como la fundación de Tenochtitlán, el natalicio y la muerte de Cuauhtémoc, el 12 de octubre, el 12 de diciembre, equinoccios y solsticios, eclipses, etc.

Antonio Velasco Piña (1987) en su novela hagiográfica *Regina* interpreta los sucesos de la matanza de Tlatelolco en 1968 en clave de la *mexicanidad*, y de un sentido religioso. Su protagonista inspirada en un a persona real, Regina Teuscher, una joven edecán olímpica de 20 años que murió en la plaza de Tlatelolco, es convertida en una profeta que se autosacrifica en dicha masacre, para dar inicio a una nueva era de la *mexicanidad*, que supone el resurgimiento de la conciencia cósmica y sagrada del planeta. Se trata de un discurso mexicanista, pero pluricivilizatorio (fusionando el orientalismo tibetano o hindú, el movimiento new age, los arquetipos de Jung, y la ideología de la *mexicanidad*). A partir del impacto del libro, los “*reginistas*” se concentran desde 1988 cada 2 de octubre para rendirle culto a su nueva deidad, Regina.

No obstante, en el año de 2001 -y a partir de entonces el fenómeno se ha consolidado-, la celebración ritual del equinoccio de primavera en Teotihuacán desbordó todas las previsiones de afluencia, y según una detallada crónica periodística nos proporciona elementos para vislumbrar esta “*espiritualidad a la carta*”, con protagonismo estético de lo indígena (prehispánico) como un elemento significativo entre otros más, y de atractivo consumo para amplios sectores populares y clases medias urbanas, en esta compleja y apasionante sociedad mexicana:

Teotihuacán, 21 de marzo. “*La espiritualidad a la carta tiene cada día más adeptos. Millón y medio de personas asistieron hoy a Teotihuacán a una celebración donde se entremezclan ritos prehispánicos, tibetanos y new age con elementos de religiosidad popular, como el guadalupanismo y el culto a San Judas Tadeo. Los hijos de la crisis no dudaron en esperar tres horas para ascender hasta lo alto de la pirámide del sol....En este ritual confluyen elementos de religiosidad popular con new age, explica Bernardo Barranco, analista de temas religiosos. En su primera vertiente se expresa la religiosidad de los sencillos, donde la gente, más que explicar su fe, la vive. Aquí lo mismo está el catolicismo que se manifiesta en la Villa de Guadalupe o Iztapalapa, que la versión prehispánica, con el regreso de los concheros, la magia y los chamanes, donde la dimensión simbólica es muy fuerte...A media mañana el tianguis de la fe está en su apogeo. Si la oferta parece infinita, la demanda*

también. Trabajo y amor parecen ser los principales problemas que agobian a los mexicanos, según esta consulta popular. Los amuletos en sus múltiples variantes tienen gran demanda. Desde los “preparados” especialmente para cada cliente –que incluyen oraciones, perfumes, monedas y polvos mágicos– hasta los cuarzos que según el color cumplen un cometido específico. Ojo de tigre para la inteligencia, rosa para la amistad, morado para el dinero. Pero los más populares son los de reminiscencias prehispánicas, como pirámides, flechas, máscaras o caballeros águila que protegen del mal de ojo según las piedras de sus escudos. En un rincón, un solitario chino de utilería, más cercano a Fumanchú que a un adivino, ofrece “papelitos a peso” que contienen mensajes con interpretaciones abiertas. Por ejemplo: “cuida tu porte que la suerte llegará”.

También hay filas para hacerse limpias, que algunos denominan desalojos. Por cooperación o cuota fija, “hermanitas”, concheros o chamanes alejan la mala vibra mediante aceites perfumados, sahumerios o ramas de pirú, al tiempo que advierten sobre enemigos, posibles enfermedades o conductas desviadas, y ofrecen consejos y amuletos para regresar al buen camino.

*A mitad de la Calzada de los Muertos los reginos despliegan una manta que anuncia su nuevo sitio en Internet. Esta creencia, que tiene como columna vertebral el culto a Regina, “reina de México” –aquella edecán asesinada la noche del 2 de octubre en Tlatelolco y a la que consideran la reencarnación del último emperador azteca-, cobra día a día más adeptos. Algunos incluso lo ven como los iniciadores de este boom teotihuacano, que en sólo 15 años compite con manifestaciones religiosas de tanta tradición como la peregrinación a la Villa de Guadalupe, el 12 de diciembre, o la Semana Santa en Iztapalapa...” (Más de un millón de personas reciben la primavera en Teotihuacán. Espiritualidad a la carta”, *La Jornada*, jueves 22-marzo-2001, México, D.F).*

Recapitulaciones

A modo de breve recapitulación, en los materiales y reflexiones etnográficas seleccionadas en los apartados y páginas anteriores, me ha interesado mostrar cómo “lo indio” puede ser abordado desde los trabajos de antropología urbana -no por pioneros, menos necesarios y atractivos- como una categoría más, y en buena medida no

privilegiada, en la composición y elaboración identitaria de los vecinos de ciudades mexicanas como Veracruz o México, D.F. También he intentado sugerir como en dichas culturas urbanas, la generación y uso en rituales, historias y mitos contemporáneos, de estos motivos “indios” forman parte de una singular combinatoria de figuras de diferentes tradiciones estéticas, culturales y religiosas extraídas de escalas variadas (local, regional, nacional e internacional), y atravesadas por procesos de globalización, y de modo más concreto, de glocalización.

El sujeto veracruzano, en tanto que análogo al de las sociedades caribeñas, se hallaría cruzado por la necesidad de su reconstitución como sí mismo desde un espacio cultural que queda necesariamente “afuera” (ya sea éste Europa, Asia, África y otros territorios de América), una idea que es sostenida por Benítez Rojo (1998:278). A la luz de lo cual podemos abordar a estas figuras y motivos exóticos y del “afuera” en diverso grado, gestadas en las corrientes exotistas de las metrópolis occidentales, que intervendrían en la conjugación y composición identitaria del veracruzano, y de su sociedad e imaginario. Al mismo tiempo, el exotismo que condensan y revelan estos espíritus, estos disfraces de carnaval seleccionados como atractivos para los veracruzanos, está revelando un tipo de “conversación” importante en esta cultura y para sus habitantes: conversación que cruza y pone en juego diferentes planos, como el de la diferencia “exótica” interna (indios de la República más o menos próximos: lacandones, yaquis, indios de Oaxaca), el de esa misma diferencia plegada temporalmente (aztecas, Cuauhtémoc), y una diferencia “exótica” exterior (chinos, japoneses, gitanos, jeques árabes, hindúes, pieles rojas), alguna de cuyas figuras mantendrían también una conexión íntima y “pliegue” temporal en esta memoria portuaria, por haber mantenido una presencia o visibilidad en el pasado. Estamos ante una interlocución de sesgo completamente moderno, que tiene lugar a múltiples bandas, con diferentes imágenes y voces -ya sea de un modo encarnado y/o paródico- que provienen de Occidente, pertenecientes en este caso a su catálogo estereotipado de alteridad gestado en esos exotismos.

Referencias Citadas

Benítez Rojo, A. 1989 [1998] *La Isla que se Repite*. Edición definitiva. Editorial Casiopea, Barcelona.

- Calvino, I.
1982 [1984] *Las ciudades invisibles*. Minotauro, Barcelona.
- Clifford, J.
1995 Las culturas del viaje. *Revista de Occidente* 170-171:45-74.
- De La Peña Martínez, F.
1993 La construcción imaginaria de la mexicanidad. *Jornada Semanal* 222:31-34.
- Flores Martos, J. A.
2000 Viajes espirituales en el Puerto de Veracruz (México) *Cuadernos Hispanoamericanos* 597:43-53.
2003 *Portales de múcara. Una etnografía del Puerto de Veracruz*. (Tesis doctoral en Antropología Social, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1999). Editorial de la Universidad Veracruzana, Xalapa.
- Lagarriga Attias, I.
1975 *Medicina tradicional y espiritismo. Los espiritualistas trinitario-marianos de Jalapa*. SEP, México, D.F.
- Lagarriga Attias, I.
1991 *Espiritualismo Trinitario Mariano. Nuevas perspectivas de análisis*. Universidad Veracruzana, Xalapa.
- López García, J.
2003 Cuando el remedio encuentra al enfermo.
- Vendedores de salud en Iberoamérica. *Antropológica* No. 20. Pontífica Universidad Católica del Perú, Lima.
- Ortiz Echániz, S.
1993 La identidad de los espiritualistas trinitarios marianos. En *Nuevas Identidades Culturales en México*, editado por G. Bonfil Batalla, pp. 55-88. CNCA, México, D.F.
- Pérez, A.
2000 Hechiceros de plástico: el pseudo-chamanismo amerindio como enfermedad juvenil del indigenismo. En *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los Indios de América*, editado por M. Gutiérrez Estévez, pp. 433-468. Casa de América, Madrid.
- Prinz, U.
2001 La metamorfosis como principio estético. *Artes indígenas y antropología. Bulletin de Société Suisse des Américanistes* 64-65:161-167.
- Tabucchi, A.
1997 *Un baúl lleno de gente*. Huerga & Fierro Editores, Madrid, D.F.
- Velasco Piña, A.
1979 *Tlacaélel. El Azteca entre los Aztecas*. Jus, México, D.F.
- Velasco Piña, A.
1987 *Regina*. Jus, México, D.F.