CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

PROGRAMA DE DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES

QUIMERAS CEREMONIALES: ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA DE LAS RELACIONES ENTRE *WIXARITARI* Y MESTIZOS EN TORNO AL PEYOTE.

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN CIENCIAS SOCIALES

PRESENTA
ALFONSO ROMANIELLO

DIRECTOR DE TESIS
DR. HÉCTOR MEDINA MIRANDA

Guadalajara, Jalisco, febrero de 2023

COMITÉ DE TITULACIÓN

Dr. Héctor Medina Miranda

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente

Dra. Alejandra Aguilar Ros

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente

Dr. Frédéric Saumade

Université d' Aix-Marseille

Dr. Arturo Gutiérrez del Ángel

El Colegio de San Luis

©Alfonso Romaniello 2023

Todos los derechos reservados

AGRADECIMIENTOS

Quien escribe, teje.
Texto viene del latín *textum*,
que significa tejido.
Con hilos de palabras vamos diciendo,
con hilos de tiempo vamos viviendo.
Los textos son como nosotros:
tejidos que andan.

Eduardo Galeano

Esta tesis es la culminación de un largo y maravilloso ciclo de mi vida, es un sueño que soñaba ser soñado. Entre líneas se oculta un entramado de experiencias, recorridos, encuentros, amistades, pruebas y aprendizajes que han marcado mis andanzas en estas lejanas tierras mexicanas. A este increíble país que es México, va mi más profundo y eterno agradecimiento. Me ha recibido con cariño, me ha dado mucho más de lo que pudiera esperarme, personalmente y profesionalmente. A lo largo de estos primeros cinco años, nunca me he sentido un extranjero y estoy completamente empapado de sus maravillosas y, un tanto surreales, expresiones culturales y artísticas, a tal punto que ahora entiendo, y repito con orgullo, lo que alguna vez dijo Chavela Vargas: ¡Los mexicanos nacemos donde nos da la gana!

Cada barco que zarpa del puerto necesita de vientos favorables para llegar a su destino. Mi madre, mi padre, mi hermana, mi abuela y toda mi familia fueron estos vientos que soplaron incesantemente para que yo pudiera desplegar las velas de la aventura, del descubrimiento y de la libertad. A todos ellos agradezco con amor incondicional. Un pensamiento especial va a mi abuelo Alfonso, que trascendió durante la redacción de este manuscrito. Su firmeza, su perseverancia y su relación con la naturaleza, sembraron en mí ejemplos e inspiraciones. Sé que, a su manera, estaría orgulloso de este logro.

De manera particular quiero agradecer a mi director de tesis, el Dr. Héctor Medina Miranda. Nuestras largas conversaciones, los debates y el respetuoso intercambio de ideas fueron determinantes para plasmar este trabajo. Gracias por la paciencia, por el tiempo, por la escucha, por los consejos, por creer en mí desde nuestro primer encuentro y por la capacidad de acompañarme en los momentos más tormentosos de este ciclo doctoral. Gracias por haberme compartido el extenso conocimiento sobre la cultura *wixarika*, por haberme transmitido la solidez analítica de la antropología y por la aguda capacidad de aterrizar y plasmar mis ideas e intuiciones. Valoro profundamente todo el proceso formativo que compartimos, tanto a nivel profesional como personal.

Mi más profundo agradecimiento a la Dra. Alejandra Aguilar Ros a quien admiro como investigadora, persona y amiga. Gracias por las bellas experiencias compartidas y por las interminables conversaciones siempre originales e inspiradoras, que han sido determinantes para orientarme en el entramado narrativo. También agradezco al Dr. Frédéric Saumade y al Dr. Arturo Gutiérrez del Ángel, ambos, con sus afilados comentarios, sugerencias y recomendaciones, enriquecieron este trabajo.

Agradezco al CIESAS Occidente, esta prestigiosa institución que me recibió, cobijó y que me enseño nuevos puntos de vista sobre la investigación. Me transmitió el amor por el conocimiento, así como el rigor y el cuidado necesario para cultivarlo. Gracias a cada docente, cuyos seminarios contribuyeron de manera prodigiosa a mi crecimiento profesional. Gracias también al precioso y dedicado trabajo que desempeñan Cuqui y Elodia, su apoyo, su paciencia y su disponibilidad fueron determinantes para orientarme en la "selva burocrática". Asimismo, agradezco todo el personal administrativo, el personal de limpieza y de vigilancia que, en la simpleza de una mirada y de un saludo, han sido parte de mi cotidianidad. Todos y todas son parte de la familia CIESAS.

Gracias a mis compañeros y compañeras de la generación del programa de Doctorado en Ciencias Sociales generación 2018-2022; a través de los talleres, de los seminarios y convivencias varias, nos acompañamos en este bello y arduo camino con respeto, alegría y apoyo reciproco. Agradezco particularmente a Abril Casas, excelente investigadora, esposa, mamá y sobre todo amiga. Valoro y admiro mucho su vitalidad, su optimismo, su fuerza y su perseverancia que, junto a su sensibilidad, me han brindado contención e inspiración. Gracias por confiar en mí y por haberme ofrecido oportunidades laborales que se han convertido en increíbles experiencias de vida. Gracias por el apoyo y la paciencia en afinar los detalles estilísticos y de formato de esta tesis, y también por hacerme sentir parte de su preciosa familia.

Entre mis agradecimientos, el grupo ceremonial de Guanajuato ocupa un lugar especial en mi corazón. Agradezco a Don Clemente, Doña Margarita, Clementillo, Antolín, Mitchel y toda la familia *wixarika* por haberme dado la oportunidad de testimoniar lo que están sembrando y construyendo; por haberme recibido e introducido un poco en su magnífica y compleja cultura. Asimismo, agradezco profundamente cada integrante del grupo: Alejandra, Katia, Chimi, Andrea, Simón, Robert, Alicia, Baptiste, Roger, Nikan Ashkan, Fabiola y Alberto. Gracias por la confianza, el apoyo, la disponibilidad y la paciencia que me han tenido durante mis incesantes sesiones de preguntas. Gracias por todo lo compartido, por abrirme sus corazones y las puertas de sus casas. Extiendo los mismos agradecimientos, con particular cariño y sincera estima, para

Gonzalo y Kupieri, quienes marcaron las sendas de este Camino. Gracias por su amistad y por brindarme siempre lo que necesitaba, para concederme el privilegio de poder plasmar en este trabajo, que realicé con sumo respeto, lo que todos juntos están construyendo.

No hay suficientes palabras ni espacio para expresar todo lo que siento hacia mis amigos y amigas de la "Piratabanda", con quienes he compartido entrañables experiencias. Itzmalín, Bofo, Yuli, Erik, Daniel, Nash, Janis, Carlucho, Chipo, Aldo, Natalia, Julio, Pablo, Carmen, Pato, Irlanda, Viri, Chinto, Alvarito, Anita, Mónica, Gabo, Alejandra, Joy, Cambero y Ana. A todos y todas ustedes, gracias por su afecto, cobijo, enseñanzas, pláticas, noches de fiestas y bailes. Los amo profundamente, conservo celosamente los recuerdos de lo que hemos vivido y espero poder seguir compartiendo muchas experiencias más.

Gracias también a Karla y a Wi, por estas nuevas amistades, por su afectuosa presencia y por el precioso, paciente y respetuoso acompañamiento durante los meses finales de la redacción.

Finalmente, esta investigación se llevó a cabo gracias al apoyo económico del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt). El programa de becas nacionales me dio la oportunidad de realizar este trabajo de doctorado y así contribuir al campo de investigación sobre los pueblos originarios y sus contemporáneas transformaciones socio-culturales.

Como dice una famosa canción de Violeta Parra: ¡Gracias a la vida que me ha dado tanto!

A mi familia,
a mis ancestros,
a los que vendrán.

RESUMEN

El objetivo del trabajo es explorar y analizar los procesos históricos que han determinado la representación contemporánea del peyote y, por ende, su resignificación, circulación y consumo dentro de las ceremonias actuales entre un público no indígena. Para comprender las razones y la lógica que rige la difusión y la percepción del cactus, es oportuno ahondar en las relaciones interétnicas entre *wixaritari* y mestizos que se han forjado históricamente a partir de múltiples eventos y factores.

Para lograr dicho objetivo, he utilizado una metodología diacrónica centrada en el "presente etnográfico" y en el "pasado documental". Con la etnografía multisituada, he seguido las huellas del peyote y he identificado los contextos ceremoniales de consumo en México, particularmente aquellos encabezados por la guia de un *mara'akame* (chamán *wixarika*). Esto me ha brindado la oportunidad de describir minuciosamente las prácticas de consumo y también acceder a las experiencias de los participantes para registrar y descifrar sus representaciones en torno al peyote. A través del análisis documental, he consultado abundantes fuentes históricas, literarias y académicas con el fin de mostrar como ha cambiado la percepción sobre la cactácea y la manera en la que las sociedades y los individuos se han relacionado con ella. Enfocando el análisis en el encuentro y el desencuentro entre *wixaritari* y mestizos, el dialogo entre los documentos y los datos etnográficos, me ha dado la oportunidad de destacar aquellos elementos que han determinado rupturas y continuidades en el marco del cambio y de la transformación cultural.

Mientras que el consumo indígena del peyote se rige sobre un articulado complejo ritual-agrícola cuyo objetivo es propiciar la lluvia, en los contextos ceremoniales contemporáneos entre mestizos, el peyote representa una herramienta para alcanzar la sanación física, emotiva y espiritual. En esta diferencia respecto a la percepción y al empleo del cactus, residen los cambios históricos multifactoriales que han ocurrido en distintos ámbitos y latitudes. Sin embargo, como en el caso registrado en Guanajuato, se asiste también a una renovada interacción entre *wixaritari* y mestizos en torno al peyote que está generando "quimeras ceremoniales", resultado de la combinación de elementos heterogéneos procedentes de diferentes contextos culturales.

ÍNDICE DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN 1

1. ALGARABÍA Y POLIFONÍA: INTERACCIONES CONTEMPORÁNEAS EN TORNO AL PEYOTE 13

1.1. La ceremonia de Real de Catorce 14

1.2. La ceremonia de San Cristóbal de las Casas 19

1.3. La ceremonia en la ciudad de Guadalajara 26

1.4 La ceremonia en San Isidro Mazatepec 31

1.5. Peyote y terapéuticas para los participantes 37

1.6. Las nuevas ceremonias de peyote en el mercado global 43

2. RESONANCIAS HISTÓRICAS DEL PEYOTE: DIFUSIÓN, CONSUMO Y REPRESENTACIONES DE LA CACTÁCEA 54

2.1 El choque intercultural: cómo se caracterizó el peyote a partir del edicto de prohibición de 1620 55

2.2. Idolatría 58

2.3. Medicina y mercancía 61

2.4 Ritos de fertilidad: el consumo del peyote entre los nativos de la Nueva Galicia 66

2.5. Ceremonias de sanación: el peyotismo entre los grupos del suroeste de Estados Unidos: difundir y consumir el cactus 71

3. LA VOZ DE LOS VIAJEROS: LOS LEGADOS DE LUMHOLTZ, DIGUET, PREUSS Y ZINGG 82

3.1. Entramados y conexiones: ¿cómo llegaron a México los exploradores? 82

3.2. El peyote en el complejo ceremonial *nixarika*: una nueva "visión" 90

3.3. De la idolatría al chamanismo: el *mara'akame*, el peyote y el kieri 99

3.4. Servicios chamánicos: honorarios y relaciones interétnicas en el cambio de siglo (XIX-XX) .. 108

4. ECOS DE LOS 60: SURGIMIENTO Y DIFUSIÓN DE UN IMAGINARIO ARTÍSTICO Y CHAMÁNICO SOBRE LOS HUICHOLES 115

4.1.Testimonios de una influencia global 116

4.2. En búsqueda de la alteridad: Artaud y otros pioneros 123

4.3. Literatura, psicodélicos y contracultura: orígenes de un imaginario 128

4.4. Los psicodélicos en las experimentaciones médicas 136

4.5. Peyote y hongos en las "enseñanzas" de Fernando Benítez y Carlos Castaneda 141

4.6. Chamanismo y sanación 150

5. VOCES DISONANTES: POLÍTICAS INDIGENISTAS Y ARTE *WIXARIKA* EN LA REINVENCIÓN DEL ESTEREOTIPO 158

5.1. Indigenismo y museografía 164

5.2. Detrás de la obra: los entramados relacionales en el proceso de "canonización" del arte *wixarika*. 176

5.3. Del arte a la acción socio-política 186

5.4. Los *wixaritari* "desconocidos": la etnografía contemporánea 200

6. CONTRAPUNTO Y CONSONANCIA: EL CAMINO HUICHOLERO DEL PEYOTE DEL GRUPO CEREMONIAL DE GUANAJUATO 214

6.1. Antecedentes del Camino Huicholero 214

6.2. El primer acercamiento al grupo ceremonial de Guanajuato 219

6.3. Cruces biográficos: la génesis del contexto de Guanajuato 229

6.4. La estructura de una ceremonia con peyote en Guanajuato 236

6.5. Cambios en el protocolo ceremonial y espiritualidad huicholera 246

6.6. Fiesta del Tambor (*Tatei Neixa*) y la Danza del Peyote (*Hikuri Neixa*) 259

CONCLUSIONES 271

ANEXO 276

BIBLIOGRAFÍA 277

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1- Mapa de recorridos etnográfico 8

Figura 2.- Taller de artesanía wixarika en Real de Catorce, 29 de junio 2019 16

Figura 3.- El mara'akame don Lucio y su hija Yurima. Frente a ellos el altar con el takuatsi, la veladora y la jícara. San Cristobla de las Casas, 10 de agosto 2019 23

Figura 4.- Anuncio promocional de la ceremonia con peyote 28

Figura 5.- Anuncio promocional de la ceremonia en San Isidro Mazatepec 32

Figura 6.- Anuncio para acceder a "limpias energéticas" oficiadas por un mara'akame 38

Figura 7.- Espacio fitogeográfico del peyote (Lophophora Williamsii) y las rutas de acopio recorridas por algunas etnias 74

Figura 8.- El mapa muestra las étnias relacionadas con el consumo de peyote y la zona geográfica de su distribución 76

Figura 9.- Anuncio promocional Wirikuta Fest 2012 191

Figura 10.- Promoción turística en Tepic (Nayarit) 199

Figura 11.- Gonzalo con su traje wixarika. Guanajuato, 2 de junio 2018 221

Figura 12.- Area Natural "Las Palomas". Espacio ceremonial 2011-2019, Guanajuato, 25 de mayo 2019 235

Figura 13.- Templo ceremonial "Tatuwani Wexikɨa". Estado actual (aún sin techo y sin los dos palos internos). San José del Transito, Guanajuato. 18 de julio 2020 250

Figura 14.- El terreno de la milpa, San José del Transito, Guanajuato. 18 de julio 2020 254

Figura 15.- Detalles de la ofrenda para el ritual del maíz chiquito. San José del Tránsito, Guanajuato. 18 de julio 2020 256

Figura 16.- Sacrificio del borrego para propiciar la lluvia y proteger la milpa de las plagas. Se destaca la parafernalia de los participante: ojos de dios, takuatsi, muwierite y veladoras. San José del Transito, Guanajuato. 10 de agosto 2020 258

Figura 17.- Fiesta del Tambor. Don Guadalupe, padre de don Clemente, tocando el tambor (tepu). San José del Transito, Guanajuato. 24 de octubre 2020 262

Figura 18.- Hikuri Neixa. Simón preparando la uxa. San José del Transito, Guanajuato. 2 de julio 2022 266

Figura 19.- Hikuri Neixa. Margarita, don Clemente y Clementillo durante un receso de los cantos y las danzas. San José del Transito, Guanajuato. 2 de julio 2022..... 269

Figura 20.- Hikuri Neixa. Participantes bailan bajo la tormenta después de las danzas. San José del Transito, Guanajuato. 2 de julio 2022..... 270

Cuando creíamos que teníamos todas las respuestas,
de pronto, cambiaron todas las preguntas.

Mario Benedetti

INTRODUCCIÓN

¿Cuándo escuché hablar por primera vez del peyote? Dos fuentes artísticas-literarias marcaron mi primer acercamiento con el cactus: la película italiana *Puerto Escondido* (1992) de Gabriele Salvatores y el primer libro de Carlos Castaneda titulado *Las enseñanzas de Don Juan*. Sin suscitar una fascinación particular, las referencias recabadas solo ampliaron los confines de un mundo un tanto exótico que yo bosquejaba desde un pequeño pueblo sureño de Italia. Las razones para que el peyote se convirtiera en mi objeto de estudio, arraigan en otras cuestiones.

Durante mi estancia en Perú entre 2011 y 2012, en la que investigué las prácticas y los discursos de la medicina tradicional andina y su articulación con el sistema médico oficial, atestigüé el naciente "turismo de las plantas", sobre todo con respecto al san pedro y a la ayahuasca. Particularmente en torno a esta última, ya existían redes capaces de movilizar un notable flujo de personas, particularmente de extranjeros, hacia distintos lugares de las regiones amazónicas. Ahí se ubicaban albergues y hospedajes dirigidos por chamanes que recibían a aquellas personas deseosas de experimentar las supuestas propiedades curativas del brebaje amazónico. Muchos chamanes (*ayahuasqueros*) viajaban de la selva hacia las principales ciudades peruanas, particularmente hacia Lima, para ofrecer una versión "*living*"[1] de las ceremonias de ayahuasca. Los discursos que acompañaban estas prácticas enfatizaban las propiedades de sanación, el consumo milenario y, por ende, auténtico de los pueblos amazónicos en torno a la planta como un remedio del mundo heterogéneo de la medicina alternativa.

Cuando regresé a Italia, a finales de 2012, me sorprendió el creciente interés por estos temas de parte de un público no especializado. Me refiero a conferencias y encuentros organizados por personas que habían experimentado con la planta en algún lugar de Suramérica y que, a su vez, se habían convertido en promotores y facilitadores. Rápidamente se creó, entre Italia y Suramérica, una red y una estructura que fungió como un puente: se organizaban viajes y retiros a la selva amazónica y al mismo tiempo se convocaban chamanes de alguna etnia amazónica para dirigir ceremonias en Italia.

Mi interés por este fenómeno creció. Fui testigo de la evolución y de los impactos sociales que dicho fenómeno provocó, uno de ellos el ascenso de nuevas figuras en el panorama italiano (neo-chamanes, facilitadores e intermediarios) y, sobre todo, la difusión de nuevas retóricas

[1] Las ceremonias se convocaban en departamentos o casas privadas de gente de clase social medio-alta.

acerca del paradigma de la sanación que alcanzaron el *mainstream* nacional a través de las redes sociales, de revistas y de emisoras radiofónicas y de televisión.

En este panorama, aunque en menor escala con respecto al fenómeno de la ayahuasca, también descubrí la presencia de algunas asociaciones civiles que promovían y difundían información sobre la cultura *wixarika*,[2] organizaban eventos para recaudar fondos a través de vender artesanía, y de ceremonias con peyote dirigidas por un chamán. En este caso, la justificación arraigaba en una coyuntura socio-histórica, puesto que desde 2010, en México, los *wixaritari* luchaban en contra de los megaproyectos mineros para defender Wirikuta, uno de sus principales lugares sagrados y tierra del peyote. La movilización de la sociedad civil para la causa *wixarika* fue notable en el ámbito nacional e internacional.

Ayahuasca y peyote cobraron atractivo entre distintos circuitos espirituales, los cuales veían en las plantas psicotrópicas y en lo chamanes la expresión de un mundo exótico y primitivo, capaz de ofrecer "nuevas respuestas" a las carencias de sentido que afectaban a la cultura occidental. El pasado arcaico poseía los remedios para la modernidad.

Un asunto en particular hizo que me interesara por el peyote como objeto de estudio: observé que la ayahuasca se consideraba un patrimonio botánico y cultural del macro área suramericana, y que ahí ninguna de las distintas etnias amazónicas que la empleaban –desde Colombia hasta Brasil– era señalada como poseedora exclusiva de su consumo tradicional. En contraste, las prácticas, los mitos y los discursos que acompañaban al empleo del peyote en tierra italiana, eran exclusivamente vinculados a los huicholes. De ahí mi interés por profundizar en la relación peyote-*wixaritari* y descubrir las razones que provocaron la difusión transnacional del cactus, de sus prácticas y de la cultura *wixarika*. Para averiguarlo decidí seguir las huellas del peyote hacia su lugar de origen.

Desde enero de 2018, me trasladé a México para ocuparme de las nuevas formas de consumo de peyote entre personas que no eran indígenas, a los que los *wixaritari* denominan "mestizos" (singular: *teiwari*; plural: *teiwarixi* en idioma *wixarika*). En aquel tiempo distinguí entre el uso recreativo-individual y el uso colectivo-ceremonial, lo que involucraba, en la mayoría de los contextos observados, la presencia de agentes *wixaritari* reconocidos como *mara'akate*. El *mara'akame* (plural: *mara'akate*), desempeña el papel de oficiante ritual durante los eventos religiosos. También se le considera un chamán y un curandero. Tiene la capacidad de

[2] Los *wixaritari* (plural de *wixarika*) son un grupo étnico que habitan el territorio del oeste central de México, especificadamente el estado de Nayarit y los territorios de la Sierra Madre Occidental de Jalisco, Durango y Zacatecas. Entre la sociedad mestiza se les define comúnmente con el término huicholes.

comunicarse con las deidades por medio de sus cantos, de sus sueños o en las visiones que experimenta bajo el efecto del peyote.

Observar los fenómenos contemporáneos que se relacionan con el consumo del peyote, con las prácticas asociadas y con la amplia difusión, que involucra una multitud de sujetos caracterizada por distintas procedencias geográficas y culturales, me han llevado a establecer un primer bosquejo de pautas que, posiblemente, orientan y marcan el atractivo contemporáneo del peyote. Estas, se pueden resumir en la "invención" de nuevas espiritualidades en torno al cactus; la estandarización de prácticas ceremoniales y su difusión a gran escala; el diálogo constante entre el aspecto mágico-visionario y las propiedades de sanación espiritual que, supuestamente, brinda el consumo del peyote.

Hablando de prácticas ceremoniales contemporáneas, es oportuno remitirse al concepto de "tradiciones inventadas" planteado por Hobsbawm (2002[1983]). Para el historiador británico, la tradición inventada resulta de interacciones historicas e "implica un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado" (2002: 8). A esta definición, Hobsbawm añade una diferenciación analítica al identificar tres tipos superpuestos; según su planteamiento, las tradiciones inventadas a) establecen o simbolizan cohesión social o pertenencia al grupo b) instauran o legitiman instituciones, estatus, o relaciones de autoridad c) tienen como principal objetivo la socialización, el inculcar creencias, sistemas de valores o convenciones relacionadas con el comportamiento (*ibídem*: 16).

Consciente de que las características de este fenómeno, complejo y multidimensional, son resultado de un proceso socio-histórico, he emprendido un viaje en el tiempo, guiado por las siguientes preguntas: ¿Cuáles son los orígenes del consumo de peyote? ¿Cuáles grupos lo consumían y en cuál contexto? ¿Cómo ha cambiado el consumo del peyote? ¿Cuáles son los factores que han contribuido a que prolifere su consumo?, entre otras. Dichas preguntas orientan el argumento de esta tesis que pretende establecer un diálogo entre el "pasado documental" y el "presente etnográfico", con el propósito de mostrar las transformaciones de los discursos y de las representaciones que han surgido en torno al peyote, a partir de las primeras noticias escritas hasta la actualidad. Al seguir las huellas y los indicios que han dejado los colonizadores, los religiosos, los viajeros, los burócratas y los investigadores de distintas áreas y épocas, es posible destacar las formas en que las sociedades se han relacionado con la cactácea. Sin perder la perspectiva botánica y fisiológica del cactus, de enorme utilidad para orientar el lector, la mirada

histórico-antropológica me conduce a considerar al peyote como un aglomerado de discursos, un caleidoscopio que refleja las múltiples facetas de un mismo objeto.

Como sugiere el título de la tesis, el eje analítico principal es el estudio de las relaciones interétnicas que los *wixaritari* y los mestizos han construido históricamente en torno al peyote; pero, de manera más general, también dar cuenta de las maneras en que los individuos y las sociedades han interactuado con el cactus en diferentes épocas y latitudes. Esto a raíz de que, hoy en día, atestiguamos la creación y proliferación de ceremonias con peyote que diseñan los *wixaritari* y dirigen a mestizos deseosos de experimentar con la cactácea. De ahí la expresión quimeras ceremoniales. En la mitología clásica, la quimera es un monstruo imaginario, sin embargo, el término alude también a algo que no es ni completamente real, ni completamente imaginario, pero posible. Esto es el caso de los eventos ceremoniales contemporáneos con peyote, en los que convergen elementos heterogéneos y significados provenientes de contextos diferentes. Al respecto, cabe mencionar que, para la cultura *wixarika*, el consumo de la cactácea, así como los mitos y las prácticas rituales asociadas, se inscriben en un complejo ciclo agrícola-ceremonial que tiene como objetivo principal procurar la lluvia. No obstante, el consumo contemporáneo entre los mestizos se ha convertido en un ritual de sanación física y espiritual para adquirir poderes y conocimientos chamánicos. Este cambio en cómo se percibe el peyote, en la manera de entenderlo y consumirlo, arraiga en un largo proceso histórico y multifactorial de interacción entre *wixaritari* y mestizos.

Los rituales *wixaritari*, la compleja cosmovisión, los destinos de peregrinación y las artes nativas, han sido objeto de una mercantilización cultural (Negrín, 2015) que propiciaron también las dinámicas de la globalización y las actividades translocales. Muestra de ello, es que en la actualidad el desierto de Wirikuta, sitio sagrado *wixarika* situado en el altiplano de San Luis Potosí, es uno de los destinos mexicanos que más ha atraído al denominado turismo místico (Basset, 2012). Esta popularidad se relaciona estrechamente al peyote y a su uso ceremonial: los nuevos "buscadores espirituales" identifican la experiencia del cactus con el encuentro de una cultura "auténtica", "no contaminada", "ajena al cambio" y "tradicional".

Arriaga y Negrín observaron que "las interpretaciones de grupos neo indígenas tienden a centrarse en el consumo del peyote para obtener beneficios psíquicos, dejando a un lado el complejo agrario, la noción comunitaria y los sacrificios correspondientes" (2018: 416). Las prácticas rituales *wixaritari* y las "ceremonias inventadas", resaltan las diferencias ontológicas y muestran, más que reciprocidad, una apropiación diferencial a partir de una serie de intercambios que se orientan al asignar la agencia al peyote a partir de intereses y estrategias de distinto tipo.

Es importante tener presente las estrategias de los agentes involucrados, quienes "acuden a una fuente indígena para establecer un punto de legitimación en sus prácticas, pero también es cierto que los chamanes indígenas se encuentran involucrados en un intenso proceso dialógico para resignificar y traducir los significados ante públicos diversos que hoy demandan sus servicios" (Guzmán y Labate, 2018: 131).

Las propiedades psicotrópicas del cactus, seguramente han contribuido a alimentar un atractivo imaginario. Sin embargo, no son suficientes para comprender el papel que los individuos le han atribuido en distintos momentos de la historia. Por esta razón, a través de una historia de las mentalidades, que refleja visiones específicas de determinadas épocas, acompañaré el lector para descubrir los acontecimientos y los elementos que han contribuido a transformar a la presunta "raíz diabólica" del peyote en una herramienta para el desarrollo espiritual y chamánico. Los tópicos de la sanación y del chamanismo representan un giro de paradigma fundamental para que la cultura occidental, en su encuentro con la alteridad, desarrolle una nueva representación del cactus que, gracias a sus propiedades psicotrópicas, se colocó en un más amplio acervo junto a otras sustancias como la ayahuasca, los hongos, el *bufo alvarius*, entre otras, para satisfacer sus nuevas necesidades. Con respecto al peyote, se ha creado un modelo chamánico *wixarika*[3] producto de un proceso histórico esencialista que hoy en día está redescubriendo su auge en un mercado globalizado.

Como señala Negrín, no hay que olvidar que "la cosificación de la espiritualidad y cultura *wixarika* es un proceso en el que también participan los *wixaritari*, aunque de forma altamente conflictiva" (2015: 66). Este proceso de co-construcción y esencialización ha propiciado un neochamanismo que Juan Scuro entiende como "un dispositivo que resulta de la aproximación interepistemológica que se produce y producen los principales giros en los paradigmas occidentales o modernos y que tienen a lo indígena como principal argumento y, más especificadamente, la circulación de sus técnicas chamánicas como el uso de plantas sagradas y otros rituales" (2108:100). El modelo chamánico que proponen los *wixaritari* en un "paquete ritual", elaborado en torno al consumo del peyote y a la medida de los nuevos usuarios, es parte de lo que Francisco de la Peña define como exochamanismo, lo cual "centra sus prácticas rituales en lo práctico-benéfico más que en lo cosmológico-mítico, y por ello el neochamán suele ver su actividad como un negocio y cobrar por su servicio" (2018: 71).

[3] Con modelo chamánico *wixarika* entiendo un conjunto de prácticas y símbolos relacionados al peyote que, parte de la sociedad occidental y de los mestizos, han seleccionado, transformado y asumido como representativo de la cultura *wixarika*.

El eclecticismo del panorama religioso y espiritual contemporáneo, parece remitirse al concepto de *bricolage* de Levi-Strauss (1964). Este se entiende como una estrategia epistemológica que pretende estructurar de manera ordenada, la condición caótica de la naturaleza. Trasladando dicho concepto al contexto espiritual contemporáneo, podemos referirnos al *bricolage* como la estrategia de recurrir a un amplio acervo compuesto por heterogéneos elementos procedentes de distintos contextos culturales, cuya combinación, orientada por una lógica que responde a deseos, propósitos y objetivos, genera un código cultural compartido que es flexible, transportable y desarmable. Este código resulta fundamental para los consumidores de peyote a la hora de interpretar, descifrar e integrar su experiencia psicotrópica; así como contribuye a la proliferación y difusión de las prácticas ceremoniales. Bajo esta premisa, el ritual es un lugar privilegiado para identificar y desentrañar los elementos que conforman este código; también observar otras dinámicas y procesos.

La tradición antropológica en torno a la manera de definir y explicar el ritual, es amplia y variada. Podría remitirme a los enfoques de Van Gennep, de Rappaport, de Lévi-Strauss o de Turner, para citar algunos entre los más destacados. El conjunto de estos enfoques, ha sido sintetizado por Rodrigo Díaz Cruz comparándo al ritual con El *Aleph* de Borges: "el ritual como punto de la cultura que contiene todos los puntos culturales" (1998: 306). Este enunciado quiere subrayar cómo el ritual se ha convertido en un panóptico donde poder observar la estructura social, los fundamentos de una cultura, los procesos de cohesión o conflicto, la relación de los individuos con lo sobrenatural y mecanismos de reproducción social, entre otros. Según mis observaciones etnográficas y de acuerdo al planteamiento de Díaz Cruz, me inclino a reflexionar sobre lo que podría preguntarle a un ritual al considerarlo de una forma multidimensional. Dejando a un lado la idea del ritual como contenedor, hay que cuestionarse:

> […] cómo los rituales articulan y potencian nuestra humanidad, cómo recrean y reordenan nuestra experiencia por ellos mismos; qué sentimientos movilizan; qué deseos, intereses, saberes y emociones; cuáles son sus propiedades poéticas y retóricas capaces de crear nuevos significados, asociaciones novedosas y frescas, nuevas formas de conocer el mundo, de generar subversiones y transgresiones pero también nuevos modos de legitimar algún orden; cuándo considerarlos componentes activos de la historia que se hace, inconclusa, desgarrada y abierta, y no meros productos de una tradición y costumbre sin suturas (1998:14).

El lector ya notará, con base en lo dicho, la complejidad y la vastedad del fenómeno investigado. Con el fin de acotar la investigación sin perder el carácter multidimensional del objeto de estudio, he empleado un enfoque diacrónico que me ha permitido dialogar con el pasado documental y el presente etnográfico. Con respecto al análisis documental he consultado abundantes fuentes históricas procedentes de distintas áreas y épocas. Entre ellas las crónicas y los informes que se

redactaron en la época colonial, periódicos, textos literarios, una amplia bibliografía académica en torno al peyote y a los *wixaritari*, documentales y películas. El análisis pretende reconstruir el contexto socio-histórico que lo produjo y los discursos que lo acompañaron.

La perspectiva histórica, como la plantea Foucault, "trata de definir en el propio tejido documental unidades, conjuntos, series y relaciones" (2002[1970]: 10). Investigar me ha brindado la oportunidad de identificar las lógicas y reconstruir el proceso histórico del encuentro y desencuentro entre *wixaritari* y mestizos en torno al peyote. El dialogo entre los documentos y los datos que registré durante el trabajo etnográfico, me ha permitido destacar los elementos clave de continuidad y ruptura en el marco del cambio y de la transformación cultural.

Con respecto a la investigación etnográfica, he empleado el planteamiento de Marcus (2011) sobre la etnografía multisituada, adoptando una metodología que examina "la circulación de significados, objetos e identidades culturales en un tiempo-espacio difuso […] La etnografía móvil toma trayectorias inesperadas a seguir formaciones culturales a través y dentro de múltiples sitios de actividad" (2001: 111). Concretamente he seguido redes, conexiones y asociaciones a partir de la precisa identificación espacial del uso del peyote, en torno al cual se generan prácticas que son multisituadas en una lógica local-global. Como recomiendan Argyriadis y de la Torre, "es indispensable recurrir a una epistemología basada en una doble competencia metodológica, que implica, más allá de la paradoja, combinar y alternar la práctica etnográfica clásica (habitar un lugar) con la práctica etnográfica itinerante (transitar de un sitio a otro)" (2012: 20).

Seguir las huellas del peyote, implicó una estrategia metodológica que me ha permitido delinear cómo se configuran los circuitos y los contextos en los que aparece el cactus como objeto en torno al cual se han elaborado prácticas rituales justificadas con retóricas específicas. "La estrategia de seguir literalmente las conexiones, las asociaciones y relaciones imputables –como sugiere Marcus– se encuentran en el centro mismo del diseño de la investigación etnográfica multilocal" (2001: 112). Seguir estas redes me ha llevado a participar en más de veinte eventos ceremoniales (no todos incluían el consumo de peyote) y desplazarme en distintos lugares de la república mexicana: Guadalajara, San Isidro Mazatepec, Ixtlahuacán de los Membrillos, Chapala, Real de Catorce, Estación 14, San Luis Potosí, la cabecera de San Andrés Cohamiata en la Sierra Madre Occidental y la cercana ranchería de San José; Tepic, San Blas, Puerto Vallarta, Guanajuato, Querétaro, San Cristóbal de las Casas, Palenque y Ciudad de México.

Figura 1- Mapa de recorridos etnográfico

Simbología

- Sitios visitados a prácticas ceremoniales
- Sitios con presencia de prácticas ceremoniales
- Límites estatales
- Teritorio sagrado del pueblo Wixarika

Fuente:

-Elaboración propia con base en vectoriales de INEGI
-Trabajo de campo de Alfonso Romaniello, 2019-2022

Autores;

-Mtro. Alfonso Romaniello
-Lic. Jorge Alberto Cruz B.

En el mapa se puede observar el quincunce que conforma el territorio sagrado de la cultura *wixarika*, delimitado por los cinco puntos más importantes de sus peregrinaciones: al norte el Cerro Gordo (*Waxamanaka*) en el estado de Durango, al sur la Isla de Los Alacranes (*Xapawiyeme*) ubicada en lago de Chapala en Jalisco; al oeste *Haramara*, ubicado en las playas de San Blas en el estado de Nayarit; al este Wirikuta, lugar donde crece el peyote ubicado en el altiplano semidesértico en el estado de San Luis Potosí y por último, en el centro, *Te'ekata*, una cueva que se encuentra en las cercanías de la comunidad *wixarika* de Santa Catarina en la Sierra Madre Occidental, el lugar donde, mitológicamente, nació el fuego. También pueden distinguirse los sitios (en verde) en los que he asistido a prácticas ceremoniales con peyote; a estos se suman otros lugares que no he visitado (en morado), pero, por medio de informaciones indirectas conseguidas en campo o en internet, los he identificado como parte del circuito en el que circula el peyote.

En mis recorridos etnográficos, a través de la observación participante, he registrado y descrito las ceremonias con peyote, he reconstruido las redes que las sostienen y las difunden y, por último, he identificado a los organizadores, los participantes, los actores clave, los intermediarios y los agentes *wixaritari* involucrados en estos circuitos. Con ellos he sostenido más de treinta entrevistas semi-estructuradas y he registrado minuciosamente alrededor de quince ceremonias con peyote dirigidas por *mara'akate* y también por neo-chamanes mestizos.

La tesis, que consta de seis capítulos, está estructurada de manera circular: el primero y el último capítulo abarcan mis observaciones etnográficas. Comienzo la disertación con una panorámica general sobre los diversos consumos contemporáneos de peyote observados en diferentes contextos ceremoniales. Tras un largo *excursus* histórico en el que analizo los factores que han determinado dichos consumos, concluyo la argumentación describiendo un caso de estudio que muestra una forma peculiar de interacción entre mestizos y *wixaritari*, mediada por el peyote.

En detalles, el primer capítulo, a manera de planteamiento, reúne las observaciones etnográficas recabadas durante mis desplazamientos en el territorio mexicano; muestro y analizo los nuevos circuitos de consumo de peyote entre los mestizos. Identifico los agentes que habitan dichos circuitos, expongo las lógicas y los elementos que conforman la nueva red transfronteriza y transcultural de la circulación del peyote. A través de las descripciones de cuatro ceremonias

con peyote dirigidas por diferentes chamanes y en distintos lugares, muestro los procedimientos de los eventos rituales contemporáneos, reflexiono acerca de la re-territorialización y re-significación de prácticas ceremoniales de matiz *wixarika* en contextos ajenos. A través de los carteles promocionales que anuncian dichos rituales en las redes sociales, muestro los discursos y las narrativas que los acompañan, así como los servicios chamánicos que algunos agentes *wixaritari* ofrecen (venden) a los mestizos. Narro la manera en que los nuevos usuarios describen y conciben el peyote y analizo los elementos que estructuran la difusión contemporánea a gran escala.

En el segundo capítulo (siglos XVI-XIX), a partir de las primeras crónicas, de los informes religiosos y de los estudios que han tratado el peyote desde la perspectiva etnobotánica, antropológica, químico-farmacéutica, entre otras, muestro los discursos y las representaciones que se han generado en torno a la cactácea según la visión de la cultura occidental entre los siglos XVI y XIX. El análisis del edicto del peyote de 1620 proporciona algunos temas relevantes, en cuestiones socio-políticas, que detonarán en el encuentro interétnico entre los españoles, los religiosos, los mestizos y los indígenas de aquella época histórica. A través de reconstruir histórica y analíticamente de la amplia difusión geográfica del cactus, tanto en el territorio occidental de México (Nueva Galicia) como en Estados Unidos, de las sociedades que lo empleaban y de las distintas prácticas rituales y no rituales de consumo, muestro los primeros elementos que han conformado un cierto imaginario del peyote.

El tercer capítulo (1898-1934) tiene como objeto analizar cómo se describió el peyote en las etnografías pioneras. Estas representan el primer conjunto de estudios etnológicos y antropológicos en torno a las sociedades del Gran Nayar, particularmente de los huicholes. A través de una revisión crítica, este capítulo pretende profundizar en las descripciones del ciclo ritual *wixarika*, en la concepción del peyote y de sus prácticas ceremoniales y en su relevancia mitológica. Ahondando en las biografías personales y profesionales de los pioneros, bosquejo el contexto social, histórico y político que generó sus exploraciones. Explico cómo estos han influido en su manera de describir y representar a los *wixaritari*, y generar varios patrones que influenciarán notablemente las siguientes investigaciones.

En el cuarto capítulo ahondo en los años 50 y 60 del siglo XX. Esta época es clave para la re-ubicación simbólica y ritual de las sustancias psicodélicas y, por ende, del peyote. Analizo cómo los movimientos (literarios, de la contracultura, del *New Age*, de la psicodelia, etcétera) que ocurrieron a nivel global, se relacionaron, de manera directa o indirecta, con los huicholes y con el peyote en el contexto mexicano. La revisión crítica de las obras de Fernando Benítez y de

Carlos Castaneda, me permitirá descifrar cómo los tópicos de la curación y del chamanismo, que se relacionan con los pueblos indígenas y los consumos de sustancias psicotrópicas, han alcanzado e influenciado al público a gran escala, al generar un código cultural que entrelazó distintos discursos según una lógica local/global. La visibilidad de las "plantas sagradas" y sus relaciones reales o simbólicas con el mundo indígena (peyote-huicholes/hongos-mazatecos, etcétera), provocó un nuevo paradigma chamánico y de sanación que se difundió en el ámbito global y que, como "efecto de retorno", influenció las relaciones entre indígenas y extranjeros, marcadas por los nuevos patrones chamánicos y por las exigencias espirituales de las personas occidentales.

En el quinto capítulo abordaré el tema del arte *wixarika* y su proceso de canonización al cual, a partir de los 50, contribuyeron múltiples factores. Entre ellos, las políticas indigenistas de México, en su proyecto asimilacionista, desempeñaron un papel fundamental para la conversión de la artesanía huichol en arte. Asimismo, la visibilidad otorgada al arte *wixarika,* y el proceso de esencialización que derivó, se debe a los circuitos museográficos en los que destacaron Alfonso Soto Soria y Juan Negrín; a la producción académica de Peter Furst y Barbara Meyerhoff y a las obras de los artistas *wixaritari* Ramón Medina Silva y José Benítez, entre otros. El conjunto de los entramados relacionales y de las implicaciones entre la política, el arte, la museografía y algunas corrientes académicas, ha generado, de manera selectiva, un capital simbólico sobre la cultura *wixarika* centrado en torno el peyote, y otros rasgos culturales, que no coincide con la forma en la que los *wixaritari* manejan y entienden el cactus. A raíz de esto, referiré también las etnografías contemporáneas más influyentes para dar cuenta de la manera en que el peyote, se inserta en el complejo ciclo ritual *wixarika*

El sexto y último capítulo se centra en un caso de estudio paradigmático. En la ciudad de Guanajuato existe, desde hace más de diez años, un grupo ceremonial encabezado por un *mara'akame* de la comunidad de San Andrés Cohamiata. La particularidad de este contexto es la creación de un espacio y de un templo ceremonial que intenta emular parte del calendario ritual de los *wixaritari*, combinado con las velaciones mensuales de peyote diseñadas como "muestras culturales" para los mestizos. La construcción de un *tukipa* (centro ceremonial *wixarika*), la siembra y la cosecha de la milpa, la cacería del venado, las celebraciones de la Fiesta del Tambor (*Tatei Neixa*) y de la Danza del Peyote (*Hikuri Neixa*) son el resultado de un proceso histórico marcado por patrones particulares de relación entre el *mara'akame*, su familia, su cultura y el grupo de seguidores mestizos. Con base en estos y otros elementos, bosquejo la estructura del "Camino Huicholero del Peyote", una forma de espiritualidad mediada por los efectos del cactus

y caracterizada por la adquisición selectiva de una gama de prácticas y de elementos materiales y culturales que marcan un supuesto avance en un proceso de sanación y de aprendizaje chamánico. Al ahondar minuciosamente en la descripción de prácticas ceremoniales en torno al peyote, muestro cómo la relación entre el grupo mestizo y la familia *wixarika* ha puesto las bases para generar una meta-narrativa compartida que, sin embargo, responde a estrategias, objetivos y aspiraciones diferentes.

En la actualidad, observar y reflexionar acerca del peyote exige contemplar perspectivas múltiples: médico-científicas, socio-políticas, ambientales, económicas, culturales, espirituales y artístico-literarias. Estas perspectivas múltiples conforman lo que Carlo Severi (2007) considera una quimera, definiéndola como un producto cultural compuesto por elementos heterogéneos que consiguen asociarse en un espacio empático, que pone en tensión lo que es mostrado y lo que es ocultado; son figuras paradojales que expresan, en este caso, las relaciones interculturales también en tensión.

1. ALGARABÍA Y POLIFONÍA: INTERACCIONES CONTEMPORÁNEAS EN TORNO AL PEYOTE

El peyote, al igual que otras sustancias como la ayahuasca, los hongos y el bufo alvarius,[4] entre otras, se ha incorporado al mercado global de consumo. El internet y las redes sociales, representan las plataformas principales para promover los eventos que contemplan la ingesta ritual del cactus. Los carteles promocionales que circulan, con su iconografía pintoresca, vehiculan narrativas y representaciones que dan cuenta de nuevas maneras de pensar al peyote. Muestra de ello, es la frase que acompañaba un anuncio publicitario en Facebook que decía lo siguiente: "¿Te gustaría apoyar a la comunidad *wixarika* a través de tu sanación?".[5] Esta expresión anunciaba una ceremonia con peyote dirigida por un *mara'akame*, el especialista ritual *wixarika,*[6] y es un buen ejemplo de la manera en la que se activan las interacciones entre indígenas y mestizos.

En primera instancia, el hecho mismo que se publicite de manera masiva el consumo de un cactus cuyo uso está prohibido por la ley mexicana,[7] revela una paradoja entre la representación jurídica y la percepción de los usuarios. Si, por un lado, el prohibicionismo del peyote se justifica para resguardar la "salud pública"; por otro lado, la mayoría de los interesados acceden a su consumo para beneficiarse de sus supuestas propiedades sanadoras y este dispendio se piensa como un acto filantrópico.

Siguiendo estas pistas a través de las redes sociales pude introducirme en el mercado de las ceremonias con peyote, las cuales, como ya he dicho, pude registrar en varias ocasiones. Para dar cuenta de las características del fenómeno social conviene traer a colación las observaciones

[4] El bufo alvarius, conocido también como el sapo del desierto sonorense, expele de su piel un veneno color lechoso que posee una molécula neurotransmisora llamada bufotenina, un alcaloide con efectos alucinógenos de la familia de las triptaminas. Su suministración se da por inhalación (la sustancia viene quemada y fumada por medio de una pipa).

[5] El anuncio apareció en la página Facebook de AMITA (Academia de Medicina Indígena y Terapias Alternativas) y promovía una ceremonia con peyote en la ciudad de Guadalajara, cuyo costo era de 1,300 pesos, equivalentes aproximadamente a 65 dólares/euros. La página fue consultada el día 16 de septiembre 2022: https://www.facebook.com/AMITAluzinfinita

[6] A lo largo de la tesis utilizaré de manera indistinta los términos "*wixarika*" (sing.) y "*wixaritari*" (plur.) y "huichol" y "huicholes". Las primeras denominaciones corresponden a la manera con la que los indígenas se autodenominan, mientras que las segundas son las formas que, comúnmente, utilizan los mestizos.

[7] Norma Oficial Mexicana NOM-028-SSA2-2009 y Ley General de Salud (LGS), artículo 248.

realizadas en Real de Catorce, San Cristóbal de las Casas, Guadalajara y San Isidro Mazatepec. En otros capítulos haré referencia a más lugares y ceremonias que fueron etnografiadas.

1.1. La ceremonia de Real de Catorce

Las experiencias individuales, en la mayoría de los casos, prevén el desplazamiento hacia el desierto de Wirikuta en el estado de San Luis Potosí, lugar donde crece el peyote y que se ha convertido en una meca para los buscadores espirituales. Real de Catorce, un pueblo que se eleva por encima del altiplano desértico, es el punto de llegada de los visitantes que, a partir del *boom* psicodélico de los 60, han contribuido a la re-conversión del poblado en un atractivo turístico, sacándolo del estado de abandono en que se encontraba. Otras condiciones han contribuido en su renacimiento, tales como la línea del tren, la carretera desde Matehuala y la afiliación al programa Pueblos Mágicos desde el 2001.[8]

Real de Catorce es un punto de observación privilegiado para detectar las dinámicas y las lógicas que subyacen no solo tras la idealización del consumo psicotrópico, sino también tras las interacciones que ocurren entre habitantes locales, turistas y *wixaritari*. De hecho, ya en 1968, Fernando Benítez, quien participó a una peregrinación con los huicholes, observó que en el poblado potosino se juntan tres mundos: el de los huicholes, que define "el más antiguo y secreto", el de los descendientes de los mineros y los peregrinos mestizos (devotos a San Francisco). Acerca de todos estos dijo que "están a medio camino de un doloroso cambio; su miseria, su ignorancia, la crueldad y el aislamiento de su vida determina que de sus dos culturas en pugna solo hereden las supersticiones, los residuos de la magia, mezclados a los residuos de la civilización industrial: la radio, la televisón, las historietas cómicas" (1968: 52).

Las observaciones de Benítez coinciden con las de Neyra Alvarado (2015), quien destacó que las políticas de turismo han determinado que los lugareños vivan en las periferias y en las aldeas, mientras que los extranjeros en el centro del poblado, reproduciendo así un esquema de rasgos coloniales. A partir de los 60, el movimiento psicodélico y un cierto genero de literatura, convirtieron Real de Catorce en un atractivo para las personas deseosas de experimentar los efectos del peyote. Esto generó un flujo constante de turismo místico, particularmente

[8] En el 2001, la SECTUR (Secretaría de Turismo de México) implementó el programa "Pueblos Mágicos" como estrategia para incrementar y promover el turismo en México. El objetivo general declarado del programa es "fomentar el desarrollo sustentable de las localidades poseedoras de atributos de singularidad, carácter y autenticidad a través de la puesta en valor de sus atractivos, representados por una marca de exclusividad y prestigio teniendo como referencia las motivaciones y necesidades del viajero actual" (Fuente: http://www.sectur.gob.mx/wp-content/uploads/2014/10/GUIA-FINAL.pdf).

extranjero, que reconfiguró las dinámicas relacionales con los habitantes del lugar y con los *wixaritari*.

Antiguamente, los huicholes solo transitaban por el poblado para cumplir con sus obligaciones ceremoniales; hoy en día, se ha mantenido la ruta de peregrinación, pero algunas familias asientan temporalmente para aprovechar las ganancias que derivan de la venta de artesanía. Como señala Irene Álvarez (2017: 62-63), los extranjeros que compraron y remodelaron los edificios en estado de abandono han creado una oferta "desmodernizante" en la que se vincula comida orgánica saludable, hospedajes alternativos que promueven el bienestar personal (meditaciones, reiki, yoga, etcétera) con referencias estéticas al arte *wixarika*. Esta estrategia ha dado pie a un *branding* en el que tanto los empresarios como los huicholes transforman lo étnico en una mercancía y lo hacen asequible a cualquier persona con el suficiente dinero para comprarlo.

Este proceso de capitalización del acervo simbólico-material de la cultura *wixarika* adquiere connotaciones específicas en el contexto de Real de Catorce por haber sido destino del movimiento hippie de los 60, el cual contribuyó a reforzar y difundir el imaginario del "indio místico". Para algunos, Real es considerada la "capital cultural" del estado de San Luís, por ser el territorio en el que se encuentra el peyote, una "etiqueta" que se mediatizó a partir de los movimientos socio-políticos de 2010 para la defensa de Wirikuta.

En este escenario heterogéneo que caracteriza a Real de Catorce, Álvarez (2015: 65) ha destacado las disputas entre los habitantes en torno al comercio y al turismo. Al respecto, para algunos empresarios, el comercio informal de los catorceños (de artículos religiosos, herbolaria y platillos de comida económicos, entre otros), atenta contra la imagen que ellos promueven: Real de Catorce como un pueblo fantasma, con un pasado minero, además de ser psicodélico, multicultural y *hippie*.

Estas confrontaciones pude observarlas directamente cuando recorrí el poblado potosino en 2018 y 2019. Observé que las calles del pueblo estaban repletas de comercio informal, en las que los vendedores promueven también remedios naturales, entre los cuales se destaca el peyote, el cual ofrecen en pomadas y ungüentos que prometen curar dolores de cabeza y articulaciones. También era notable la presencia del comercio de artesanía *wixarika*, tanto en tiendas gestionadas por mestizos, que compran los productos a los *wixaritari*, como en tiendas de familias *wixarika* que ahí mismo tienen sus talleres de artesanía. Este panorama es resultado del atractivo turístico del peyote. Una situación similar se puede observar en el asentamiento de Zitakua, en la ciudad de Tepic (Nayarit), donde los mestizos no son una competencia. En ambos

casos, los *wixaritari* aprovechan su amplio acervo material y simbólico para satisfacer las demandas y los gustos de los turistas, mostrando su habilidad para forjarse un espacio de encuentro construido a la medida de los gustos y de las necesidades de los visitantes. Como señalan Beimborn y Peñaflor,

> aunque estamos de acuerdo en que lo que están produciendo y vendiendo como "cultura huichola" no necesariamente es la cultura huichola: la demanda de la sociedad mestiza y de los turistas favorece la continuación cultural por la estimulación de la producción de artesanías y el aprendizaje, y práctica de la curandería, del canto y otras técnicas espirituales (2009: 21).

Figura 2.- Taller de artesanía *wixarika* en Real de Catorce, 29 de junio 2019

Fotografía por Alfonso Romaniello.

Los promotores turísticos de Real de 14, que recorren cada habitación de los alojamientos para captar a jóvenes, ofrecen recorridos a caballo por los cerros y las minas circundantes o excursiones en Willys (camionetas todo terreno) hacia el desierto. Esta última propuesta viene casi siempre acompañada por una invitación a probar los efectos del mágico peyote. Los guías

se encargan de acompañarte al desierto, recolectar el cactus, entregártelo y dejarte ahí una noche para recogerte el día siguiente. El precio oscila de 300 a 500 pesos.[9]

Decidí no entrar en ningún tour y caminé a Estación 14, un pueblito que se encuentra en las orillas del desierto a unos ocho kilómetros de la cabecera de Real de Catorce. Este pequeño municipio, junto a Estación Wadley, se formó en el 1888 a partir de la llegada del ferrocarril. Ambos pueblitos, se convirtieron a lo largo de los años, en un lugar para hospedar y orientar los buscadores de peyote. Hasta la fecha existen hostales, algunos gestionados por extranjeros, que se dedican en recibir aquellas personas deseosas de experimentar con el peyote, ofreciendo viajes en taxi dentro del desierto para la recolección del cactus.

Mi presencia en Estación 14 no pasó desapercibida por los hombres que descansaban bajo la sombra de un árbol de la plaza central; al poco tiempo se me acercó Leonardo y, con una gran sonrisa, me dijo: "¡Bienvenido al aeropuerto internacional de Wirikuta: desde aquí hay vuelos para todos los destinos!". El aeropuerto y los vuelos son una manera de referirse a los "viajes psicodélicos" que promete la ingesta de peyote, resaltan el atractivo de la experiencia extra-ordinaria y Leonardo lo usaba como lema para su actividad de "guía". Es un eco que remite a la época del "oro verde" de los 60, cuando multitudes de jóvenes acudían a México fascinados por las promesas de la revolución psicodélica detonada en Estados Unidos y que se difundió a nivel global.

Debido a la ausencia de atractivos y a las condiciones hostiles que ofrece el paisaje desértico, la presencia de foráneos y extranjeros en el pueblo es asociada exclusivamente a la búsqueda del peyote. Leonardo es un hombre de 57 años nacido y crecido en el poblado desértico de Estación 14, desde joven ha sido taxista o chofer de camionetas que trasladan a las personas hacia Matehuala, Real de Catorce, Zacatecas y demás poblados cercanos. Con el aumento del turismo se ha convertido en un "guía" para los que deseaban vivir una experiencia psicotrópica. Por esta razón, al verme en Estación 14, insistió en acompañarme al desierto a comer el cactus. Le dije que no estaba interesado en vivir este tipo de experiencia y le compartí mis propósitos de investigación. Luego de una larga negociación y tras ofrecer mi cuota para la gasolina del coche, convencí a Leonardo de que me dejara acompañarlo al desierto al día siguiente, cuando habría de recoger a un grupo de "viajeros" que acamparían en un terreno de propiedad de Leonardo.

Mi breve visita en Estación 14 fue provechosa, Leonardo y Evaristo (un anciano que pastoreaba sus cabritas en las orillas de la vía férrea) me contaron algunos relatos relacionados

[9] En el 2020 esta cantidad de dinero equvalia a 15-21 dolares estadunidenes y a 12-20 Euros.

con sus actividades como guías de turistas en el desierto. Hablaron de los años del "oro verde", entre los 70 y los 90, cuando al desierto llegaban olas de personas de todo el mundo sobre todo durante las vacaciones. Tenían una camioneta y lograban acompañar al desierto hasta 30 personas por día. La mayoría de los habitantes del pueblo se dedicaban a este negocio, lo mismo puede observar en Wadley y Las Margaritas, poblados cercanos a Catorce. Leonardo, aún hoy, se encarga de acompañar los turistas al desierto para recolectar el peyote, conseguirles leña para la fogata y recogerlos el día siguiente. Cobra 300 pesos por persona.

Refiere que, actualmente, aún hay flujo de turistas, pero reciente se ha reducido, debido a los controles de los federales que vigilan las zonas y también al hecho que ya en Real de 14 hay personas que les venden peyote para que no tengan que bajar al desierto. Además, Leonardo tiene contactos directo con algunos *wixaritari* que lo llaman cuando van con algún grupo de mestizos, para que les rente su terreno en el desierto. Al respecto, me comentó que respeta mucho la cultura de los huicholes, pero que entre ellos también hay algunos que se dedican exclusivamente a la venta del peyote, recolectando toneladas enteras que cargan en camionetas y que exportan a otros países.

Cuando acompañé a Leonardo a recoger al grupo de jóvenes que acampó la noche anterior en su terreno, platiqué con ellos (tres mexicanos, un francés, un alemán y un ruso) sobre la experiencia que tuvieron y pude comprobar lo dicho por Basset. Existe un protocolo ceremonial común a la mayoría de los visitantes del desierto que se funda sobre unos principios: una ofrenda de comida al cactus antes de consumirlo para agradecer el espíritu protector; delimitar el espacio del consumo con un círculo de piedras que representa una protección; arman un pequeño altar con objetos personales de valor simbólico; acompañan la velada nocturna con cantos o con la música de algún aparato reproductor; y esperan el amanecer para dar por terminado el ritual. Las intenciones que acompañan estas prácticas son las de buscar alguna experiencia peculiar y las referencias proceden de distintos contextos culturales conformando una estructura de significados (Basset, 2016: 198-202).

Los mismos turistas que llegan a Wirikuta conforman un conjunto heterogéneo a pesar de tener el mismo objetivo: el peyote. Los locales no les tienen mucha simpatía, consideran que su estancia no aporta nada o poco a la comunidad, los definen como *hippies* y ascetas. Los turistas mismos se definen como peyoteros o buscadores espirituales, así lo comentó Alexander, un joven ruso que llegó a México con el propósito exclusivo de probar el peyote, después de haber consultado mucha literatura al respecto, particularmente los libros de Carlos Castaneda, el autor de *Las enseñanzas de don Juan*. Esto arroja luz sobre el efecto que producen ciertos géneros

literarios, cuyos ecos son capaces de bosquejar una "geografía sagrada" capaz de movilizar el flujo de personas.

Basset señala también que la policía federal, de acuerdo a la representación jurídica en torno al peyote, definen a los consumidores como "drogadictos", mientras que, para la Secretaría de Turismo de San Luis Potosí, aún cuando ha impulsado este tipo de turismo, estas personas son consideradas como "turistas salvajes". La concepción del turista cambia dependiendo del punto de vista y siempre Basset, en sus observaciones etnográficas, esboza una categorización interesante. Divide los participantes a este turismo místico-espiritual de Wirikuta en dos categorías: los psiconautas y los peregrinos. Los primeros los define como "viajeros del espíritu, una persona que se sirve de estados de conciencia alterados con el fin de explorar su psiquis y su espíritu" (2012: 253); los segundos como aquel que "posee un conocimiento previo de los espacios que visita, pero no sigue ningún programa o itinerario prestablecido; reúne más bien estos lugares llamados 'de poder' o de energía", dejándose guiar por 'las señales'; su destino está, según él, 'en las manos de los dioses' […] el peregrino cultiva generalmente una inmensa admiración por los pueblos autóctonos" (*ibídem*; 254-255). Además, el turista peregrino se otorga un cierto grado de "superioridad" respecto a los demás, por considerarse un iniciado o portador de algún tipo de conocimiento religioso o espiritual que, a largo plazo, podrá llevarlo a ser un neo-chamán.

En el caso del Altiplano potosino prevalece el consumo "individual" del peyote, sin embargo, en otros lugares es común la oferta de la cactácea en contextos rituales. Generalmente, a estos se les conoce como "ceremonias de peyote" en las que se generan prácticas muy diversas. Veamos algunos ejemplos.

1.2. La ceremonia de San Cristóbal de las Casas

San Cristóbal de las Casas es uno de los destinos turísticos más representativo de México. Su fama se popularizó a partir del 1º de enero de 1994, cuando el Ejercito Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), compuesto por indígenas *tzeltal*, *tzotzil*, *chol* y *tojolabal* de la región de las Cañadas, de los Altos y de la zona norte de Chiapas, tomaron por la fuerza el control de la ciudad y demás municipios de la región. La resonancia mediática del evento fue global, muchos europeos vieron en el movimiento zapatista la posibilidad de revitalizar sus ideales sociales y

políticos que, años antes, fueron desmoronados por la caída del muro de Berlín.[10] De ahí, una ola de extranjeros se mudó a San Cristóbal de la Casas y muchos de ellos se asentaron definitivamente, contribuyendo al incremento del turismo en la ciudad bajo los ideales de la resistencia indígena. Todo esto me indicaba que en aquella región podría encontrar otra pieza de la "ruta peyotera". Cuando llegué a la ciudad en agosto de 2020, mis sospechas fueron confirmadas.

Durante mi estancia, decidí participar a un *Free Walking Tour*, un paseo en la ciudad guiado por un grupo de jóvenes locales motivados en mostrar y promover la parte menos visible del contexto ciudadano, sobre todo aquellos espacios que veían la participación de sujetos indígenas en cooperativas dedicadas a la producción, promoción y venta de productos locales: artesanías, sobre todo. El grupo de visitantes se componía en su mayoría de extranjeros, aunque no faltaban algunas familias mexicanas. Después de un recorrido de cuatro horas, terminamos en una destilería degustando *pox* (se pronuncia potʃ [alfabeto fonético]), una bebida alcohólica obtenida por la fermentación de maíz y piloncillo. Nuestro guía, antes de despedirse y después de haber recaudado las aportaciones económicas voluntarias, nos dijo: "Para quien quiera acercarse y experimentar de nuestra cultura místico-religiosa, les señalo que este fin de semana tendrán lugar algunas ceremonias: una de peyote con un "abuelo" *wixarika*, una de ayahuasca con un chamán brasileño, un temazcal y una ceremonia de cacao. Quienes esté interesado puede acercarse para que les platique los detalles".

Se trata de un claro ejemplo de cómo, por medio de una oferta de sustancias diversas, la promoción turística emplea la experiencia místico-religiosa como herramienta para introducir el visitante en lo "profundo" de la cultura mexicana; un postulado que se remite a la "autenticidad" y a la "pureza" como calidades escondidas y recónditas de una "cultura remota".

Siguiendo los indicios que encontré en San Cristóbal de las Casas a través de la oferta turística, me inscribí a la ceremonia de peyote con el intento de observar las redes que habían permitido viajar al cactus hasta el extremo sur de México. Fue así que contacté con Casandra, la organizadora de la ceremonia, una joven de 28 años originaria de la Ciudad de México, que vivía en San Cristóbal dedicándose a la joyería.

El ritual tuvo lugar en su casa, en los alrededores de la ciudad. Don Lucio, el *mara'akame* que ofició la velada, procedía de la ranchería de La Cebolleta (Mezquitic, Jalisco) y lo acompañaba su hija Yurima. Casandra lo había conocido años atrás en otra ceremonia en San Cristóbal,

[10] Con esta expresión me refiero a la nostalgia por las viejas promesas del comunismo y del socialismo; por las aspiraciones revolucionarias que animaban algunos movimientos sociales de los jovenes europeos.

organizada por un joven brasileño que resultó ser el contacto directo de don Lucio. Para la ocasión en que coincidí, Casandra me comentó que se creó un vínculo de amistad con Yurima, con quien había contactado a través de las redes sociales. En aquella ocasión, debido a la ausencia del joven brasileño, Yurima preguntó a Casandra si podía encargarse de la ceremonia y fue así que, por primera vez, la joven se encargó de organizar y promover el evento. Para hacerlo, contó con el apoyo de su red de conocidos en la ciudad, entre ellos, algunos jóvenes encargados de dos centros culturales, Mudra y Nierika, ambos promotores de arte y "cultura psiconautica".[11]

Además de promover el evento a través del internet, los gestores de los centros culturales activaron sus redes de contactos, entre los cuales figuraban los guías del *Free Walking Tour*. El centro cultural Mudra hospedó al *mara'akame* y a su hija y también les brindó un espacio para la venta de sus artesanías, ya que la estancia en la ciudad duró una semana. Durante una visita al centro cultural, pude conversar con Yurima y me comentó que su papá era *mara'akame* igual que sus dos tíos (hermanos de don Lucio). Desde hace cinco años empezaron a salir de la sierra para ofrecer ceremonias de peyote con el fin de recaudar dinero extra. Su familia, a través de contactos mestizos tejidos a lo largo de los años por medio de la venta de artesanía, se repartió la zona para ejercer sus oficios: don Lucio ocupaba el territorio de San Cristóbal, un hermano la zona de la ciudad de Oaxaca y el otro la ciudad de Puebla. El hilo que conecta estas zonas geográficamente lejanas, es el flujo turístico, particularmente de extranjeros.

Tenemos aquí una muestra de una configuración relacional que se proyecta en una dimensión más amplia, que determina y promueve la circulación del peyote, haciendo uso del valor simbólico y discursivo con el que se ha dotado al evento ritual, como mostraré a continuación.

La ceremonia tuvo lugar el 10 de agosto de 2019, a las 7:30 de la tarde, como se había acordado. Llegué a la casa de Casandra en los alrededores de San Cristóbal de las Casas, con un saco para dormir, una cobija, un vaso de plástico, agua y jugo, una veladora y un poco de fruta para compartir. En esta ocasión, luego de una previa negociación con don Lucio y Casandra, decidí no tomar peyote para poder enfocarme detenidamente en la observación del ritual. Les expliqué mis objetivos etnográficos y el *mara'akame* me dejó ser parte de la ceremonia, pero no

[11] En su origen etimológica, el término psiconauta deriva del griego *psychē* "mente" y *naútēs* "marinero/ navegante". En los ámbitos artísticos y literarios, esta expresión designa la descripción y la explicación de los efectos subjetivos experimentados durante estados alternos de conciencia, sean ellos inducidos por drogas o por técnicas espirituales. En el ámbito académico, dicha expresión fue utilizada por primera vez en el 2001 por el etnobotánico Jonathan Ott en su libro *Shamanic Snuffs Or Entheogenic Errhines*.

me exentó del pago de la cuota de 600 pesos. En esta ocasión, los anfitriones no tuvieron inconveniente en que me limitara a observar, aunque en la mayoría de las ceremonias el consumo es una condición.

Figura 3.- El *mara'akame* don Lucio y su hija Yurima. Frente a ellos el altar con el *takuatsi*, la veladora y la jícara. San Cristobla de las Casas, 10 de agosto 2019

Fotografía por Alfonso Romaniello.

El *mara'akame* y su hija ya estaban ahí cuando llegué (figura 3). Los demás participantes llegaron poco a poco y finalmente se juntó un grupo de 11 personas que incluyó al *mara'akame* y a su hija, a Casandra, a tres chicas mexicanas de San Cristóbal amigas de la anfitriona, un chico de Eslovenia, otro de Estados Unidos, una pareja de franceses y yo. Todos los extranjeros fuimos contactados a través del tour en que coincidimos el día anterior.

El terreno en el que nos alojamos tenía una pequeña casita con un amplio porche, un taller de joyería y un extenso jardín. Debido a las amenazas de lluvia, decidieron organizar el espacio ceremonial bajo el porche. Prendieron el fuego en un brasero y a su alrededor se dispusieron las sillas, mientras que Yurima, la hija del *mara'akame*, cambió sus atuendos "mestizos" y se puso el traje huichol, un pañuelo rojo y una falda amarilla. Casandra limpió tres cabezas de peyote que puso en una jícara y colocó sobre el altar que estaba armando el *mara'akame* encima de una pequeña mesa, sobre esta también había una veladora y el *takuatsi* del *mara'akame*. El *takuatsi* es un estuche de palma trenzada donde se guardan las plumas o *muvieri*te (*muvieri* en singular), que son las principales herramientas del *mara'akame*. Dentro del *takuatsi* también llevaba un cuerno de venado, unos ramos de flores y una jarra con el peyote licuado. Detrás del altar, mirando hacia el lugar del amanecer (el oriente) estaba sentado don Lucio.

Previo a la ingesta de peyote, Yurima entregó un hilo rojo y un palito de madera a cada participante; explicó que era necesario hacer un nudo por cada pecado sexual que habíamos cometido y por cada pareja pasada. Dijo que era un proceso de purificación necesario para recibir la planta y que ellos, los *wixaritari*, así los hacen cuando van a peregrinar a Wirikuta. Los presentes siguieron las instrucciones sin preguntar nada.

Terminada esta fase, don Lucio pronunció unas plegarias en idioma *wixarika* mientras que, con su *muvieri*, dirigió el rezo al fuego y a los cinco rumbos cardinales. En seguida, empezó a limpiar cada participante sin cesar sus plegarias, frotaba su *muvieri* sobre el cuerpo de cada uno de los asistentes, para luego dirigir sus plumas hacia el fuego. Yurima explicó que era parte del proceso de purificación, que el fuego se encargaba de eliminar todas nuestras impurezas. Asimismo, el acto servía para presentarnos ante el Abuelo Fuego, *Tatewarí* en lengua *wixarika*, uno de sus principales dioses.

Después de "purificarnos", encendimos las veladoras. El *mara'akame* encendió su veladora con un trozo de carbón que ardía en el brasero. Luego, cada uno de nosotros acudimos al altar donde estaba el *mara'akame* para prender nuestras veladoras con la de él y regresamos a nuestros asientos. Enseguida, don Lucio ordenó que cada uno de los asistentes pasara con él para recibir un vaso de peyote que había licuado Yurima. Los turnos comenzaron por los que

ocupaban su derecha y siguieron en sentido levógiro. Al momento de entregar el licuado de *hikuri*, don Lucio mojaba el *muwieri* en el brebaje y marcaba las muñecas, las mejillas y la frente de cada participante con el líquido. Yurima explicó que este procedimiento servía para que el espíritu de la planta, el Hermano Mayor Venado Azul, *Kauyumarie*, nos reconociera cuando se manifestara su presencia en la velada. Todas la instrucciones y explicaciones de Yurima eran traducidas al inglés por Casandra, para que los demás participantes comprendieran.

Después de la primera toma, todos permanecimos en silencio. En los rostros de los presentes se percibía un poco de tensión. Para todos, salvo Casandra, era la primera vez, nadie sabía que podría ocurrir. Este momento de silencio y contemplación fue interrumpido por la anfitriona, con autorización del *mara'akame*. Ella entonó dos canciones con su jarana; los cantos eran parte del repertorio al que se le conoce como "canciones medicinas". Sus letras hablan del contacto con los elementos de la naturaleza (el agua, el fuego, el viento y la tierra) y la conexión espiritualidad con estos.[12] Todos los presentes estaban aparentemente relajados y murmuraban algo de vez en cuanto. El *mara'akame* dormitaba sentado en su silla.

Sin algún aviso previo, comenzó el primer canto de don Lucio que duró alrededor de veinte minutos; el *mara'akame* llevaba el *muwieri* en las manos, miraba fijo hacía el fuego y de repente cerraba sus ojos por un largo tiempo sin cesar el canto. Durante el segundo canto, dos personas salieron del círculo para vomitar. Yurima explicó que el primero había sido una invocación a *Kauyumarie*, el venado, que se presentó y por eso la planta empezó a surtir sus efectos.

Los cantos de don Lucio se sucedieron uno tras otro, mientras Yurima sahumaba con copal a los presentes, que estaban dormidos o meditabundos. Luego, preparó otra jarra con peyote licuado para la segunda toma que se dio alrededor de la 1 de la mañana. El *mara'akame* bendijo nuevamente la jarra, mojó las puntas de su *muwieri* y untó la los objetos que estaban sobre el altar: la veladora, el *takuatsi* y la jícara con los peyotes. Yurima distribuyó el brebaje a los presentes y don Lucio no dejaba de cantar. Los participantes se animaron a charlar un poco entre ellos, en francés y en inglés. Conversaban sobre los efectos que estaban experimentando.

La noche transcurrió al compás de los cantos ininterrumpidos ejecutados por el *mara'akame* que, sin quitar su mirada del fuego y alternando tonos graves y agudos. Parecía una letanía. Esta dinámica se prolongó hasta las 6 de la mañana, cuando los primeros rayos de sol

[12] Las canciones entonadas se pueden encontrar y escuchar en YouTube: "Ya viene el venadito azul": https://www.youtube.com/results?search_query=ya+viene+el+venadito+azul; "Corazón es lo único que tengo":https://www.youtube.com/results?search_query=gran+espiritu+gran+abuelo+gran+abuela+como+soy+me+presento+ante+ti

que anunciaron el amanecer, don Lucio se levantó de pie y cantó dirigiéndose a los rumbos cardinales. A su lado, Yurima tenía en la mano un vaso de agua. En cada ocasión que agitó sus plumas hacia los rumbos, parecía que había capturado algo en el aire, luego lo depositaba con delicadeza en el vaso de Yurima, quien, al final, lo tapó con una rosa roja.

Yurima dio instrucciones a los presentes de sacar dos monedas de un peso y acercarse al altar. Don Lucio tomó sus monedas, se frotó el cuerpo con ellas ("se limpió") y dejó una moneda en la jícara con los peyotes y otra en su *takuatsi*. Recomendó dejar las monedas con la cara que traía el águila hacia arriba. Todos los demás imitaron sus gestos para después someterse a una limpia con el *muwieri*.

Reunidos todos nuevamente alrededor de la fogata, don Lucio nos roció con el agua y la rosa que anteriormente utilizó para el saludo a los cuatro rumbos. Tomamos café y cada quien se dedicó a lo suyo, algunos tomaron notas, otros paseaban por el jardín o dormían. Yurima retiró el altar y usó la mesa para exhibir la artesanía que ofrecía a la venta. En esta ocasión llevaba sólo piezas pequeñas: aretes y pulseras. Los compradores, tras realizar el pago, se dirigieron con don Lucio. Él bendecía y "personalizaba" los objetos: estos los tomaba, los presentaba ante el fuego y hacía un breve rezo, enseguida, los acercaba a la frente y el corazón del comprador, para, finalmente, entregárselos.

La gente comenzó a despedirse y poco a poco se marchó. Nunca más volví a saber nada de los participantes, todo eran turistas y procedían de lugares distintos. A Casandra le escribí en un par de ocasiones y después le perdí la pista. A don Lucio y a su hija los visité unos días después en el sitio donde se alojaban, charlé un poco con Yurima, él no hablaba mucho español, y esa fue la última entrevista.

1.3. La ceremonia en la ciudad de Guadalajara

Guadalajara es una de las ciudades más grandes de México y zona neurálgica para los comercios del occidente mexicano. Históricamente, dos razones la han convertido en un punto de referencia también para los *wixaritari*: la primera es la cercanía con el lago de Chapala, donde se encuentra el lugar sagrado de *Xapawiyemeta* (la Isla de los Alacranes), meta de sus peregrinaciones; la segunda, se debe al desarrollo turístico de la ciudad, en el que los *wixaritari* se han forjado un espacio para la venta de sus artesanías.

Como parte del fenómeno global, también Guadalajara está interesada por la circulación y la presencia de prácticas ceremoniales con plantas. Rituales con peyote, ayahuasca, hongos y demás sustancias, son promovidas a través las redes sociales, mismas que me llevaron a

identificar la Asociación de Medicina Indígena y Terapias Alternativas (AMITA). Se trata de un centro holístico fundado en 1993 y ubicado en el centro de la capital tapatía que ofrece diplomados de herbolaria, masajes, nutrición, elaboración de productos naturales, magnetoterapia y acupuntura, entre otras cosas. Su fundadora y directora es Teresa Rivas Salcido, una "mujer medicina" de origen maya procedente de una comunidad guatemalteca, en varias entrevistas cuenta de su proceso de formación como curandera a partir de la herencia familiar, puesto que su mamá y su abuela eran curanderas.[13]

La asociación se dedica también a la promoción de eventos ceremoniales con "medicinas sagradas", algunos de los cuales son dirigidos por la misma fundadora y sus colaboradores, mientras que otros están a cargo de representantes indígenas invitados para la ocasión. En una de mis búsquedas por las redes sociales, me encontré con un interesante cartel que anunciaba una ceremonia de peyote (ilustración 3). El cartel del evento venía acompañado con un texto que decía lo siguiente:

> [La ceremonia es] un proceso de sanación, aprendizaje, espiritualidad y amor a través de la planta maestra *hikuri* (peyote) y la descodificación biológica. La ceremonia está dirigida a personas con enfermedades crónico degenerativas, sanadores y todo aquel que busca salud. Para poder sanar es necesario hacerlos desde la raíz. El Maestro *Hikuri* (peyote) nos enseña a mirar nuestro interior y, desde la conciencia, sanar los conflictos no resueltos de nuestra vida, los cuales originan desequilibrio y enfermedades. En este proceso de sanación, además de desintoxicar nuestro cuerpo físico, contactaremos con nuestro corazón, expandiremos nuestra conciencia y sanaremos a través del amor."

[13] Información recabada en: https://www.amitaacademiaindigena.com
Para profundizar acerca de la trayectoria formativa de la fundadora Teresa Rivas, consultar König, S. (2011) y Cecilia Ramírez (2020), podcast: https://www.ceciliaramirezharris.com/salud-radiante-con-cecilia/2020/3/30/episodio-3-las-curas-de-la-medicina-indgena-entrevista-con-la-mujer-medicina-teresa-rivas-salcido

Figura 4.- Anuncio promocional de la ceremonia con peyote

Fuente: https://n9.cl/kb1cx, consultado el 16 de marzo 2019.

Me apunté a la ceremonia que tuvo lugar el 23 de marzo de 2019 en Tuxcueca, un pueblito de la ribera de Chapala y residencia de Teresa Rivas, quien dirigió la ceremonia. A las 11.30 de la mañana estábamos en el espacio destinado al ritual: una mansión con alberca, azotea y jardines

de 300 metros cuadrados, en el medio de los cuales figuraba un temazcal. Éramos un grupo de doce personas, yo y una chica argentina éramos los únicos extranjeros, los restantes eran todos de Guadalajara. Transcurrimos un largo rato charlando y explorando los jardines y su bosque colindante.

Alrededor de las 2.30 de la tarde, Teresa nos convocó al centro de uno de los jardines, bajo la sombra de un árbol. Nos dispuso en semicírculo y ella se colocó frente a nosotros, sentada sobre una manta. A sus pies había un pequeño altar compuesto por una imagen de la virgen de Guadalupe, un *muwieri*, dos jarras con el licuado de peyote ya preparado, un plato con unos quince gajos de peyote fresco y una pipa *chanupa*[14]. Nos explicó que el consumo de peyote es indispensable para un proceso de sanación, este necesitaba de varias sesiones para que pueda "trabajar" con profundidad y con eficacia. Con esto quería decir que para obtener la sanación no bastaría una sola ingesta.

Aclaró que la mezcalina contenida en el cactus tiene un efecto de biodescodificación,[15] actúa en las redes neuronales de nuestro cerebro transformando la sinapsis. Los circuitos neuronales se constituyen a lo largo de nuestra vida debido a todas nuestras experiencias, así que emociones, conflictos y traumas se cristalizan en áreas específicas del cerebro que a su vez están conectadas con nuestros órganos. Aseguró que los bloqueos psicológicos y las enfermedades se originaban en nuestro cerebro y la mezcalina tenía el poder de romper estos circuitos neuronales o crear puentes que nos permitieran ver y solucionar nuestros conflictos interiores.

Comentó que peregrinaba con los huicholes desde hace 30 años y que recientemente había regresado de la peregrinación al desierto, de donde había traído los peyotes para esta ceremonia. Añadió también que, hace 20 años, los mismos *mara'akate* que la "formaron", le dijeron que había llegado el tiempo para que el peyote saliera de las comunidades para compartir sus enseñanzas; ella fue encargada de cumplir esta misión.

Después de esta introducción, nos levantamos para saludar los seis rumbos (oeste, norte, oriente, sur, el centro de la tierra y el cielo); nos hizo fumar la pipa *chanupa* que circulaba en sentido horario, contenía tabaco *macuchi* de los *wixaritari*; dijo que fumar la pipa con este tabaco

[14] La chanupa es una pipa ceremonial formada por una cazoleta de piedra y un bastón de madera; es utilizada por los pueblos Lakota durante sus rituales.

[15] En la rama de la neurologia, se le conoce como BioNeuroEmoción, la cual es: "un me□ todo integrador y holi□ stico que estudia la correlacio□ n entre las emociones inconscientes provocadas por situaciones vivenciadas como impactantes para el individuo, su expresio□ n y localizacio□ n en el del sistema nervioso y las modificaciones que provoca en la biologi□ a, manifestaciones a trave□ s de un si□ ntoma, dolencia o desajuste orga□ nico, metal o conductual que opera como un mecanismo de adaptacio□ n biolo□ gica, incluyendo los comportamientos inconscientes que se transmiten de generacio□ n en generacio□ n" (Universidad Iberoamericana, 2015: 3).

era una manera para limpiarnos y concentrarnos. Con un *muwieri* y un sahumerio, en donde quemaba el copal, Teresa nos limpió. Su hija Tsikuri, una joven de 24 años que estaba aprendiendo los oficios de "mujer medicina" de su mamá, nos compartió un gajo de peyote a cada quien. Lo frotó en nuestra frente, sobre el corazón, sobres las palmas de las manos y, al final, nos lo entregó, recomendándonos que le dirigiéramos un rezo, expresándole nuestras intenciones y que lo comiéramos como un chocolate, saboreándolo y sacándole todo su jugo. Posteriormente, Teresa nos compartió dos vasos del licuado de peyote mezclado con pepino.

Después de dos horas, alrededor de las 4.30 de la tarde, Teresa nos invitó a cambiarnos para entrar al temazcal que estaba armado en un rinconcito del amplio jardín. Nos reunimos cerca de la entrada del temazcal. Tsikuri nos compartió un puñado de tabaco para ofrendarlo al fuego dentro del cual ardían las piedras para el temazcal, a las que llamaban "las abuelitas".[16] Entramos en la estructura uno por uno, alternándonos entre hombres y mujeres, adentro nos dispusimos en círculo alrededor de la fosa donde se colocaron las piedras ardientes.

Teresa nos explicó que el temazcal es una poderosa medicina y que, junto con el efecto del peyote, produce una limpieza profunda del cuerpo, la cual puede llevar vómitos, mareos o sensaciones corporales extremas. Nos invitó a no tener miedo ni a oponer resistencia al proceso; el trabajo consistía en liberar nuestra mente. El procedimiento del temazcal se estructuró en torno a las denominadas "cuatro puertas", cada una dirigida a: 1) las relaciones familiares, 2) las relaciones con nuestros antepasados, 3) agradecimiento a todos los seres del planeta, 4) a la sanación de nuestros conflictos. El proceso entero fue acompañado por los cantos en español y la música del tambor de Teresa. Se trató de un repertorio denominado "música medicina", enfocada en textos que remiten a la sanación, a la expansión de la conciencia, al perdón, al agradecimiento hacia la vida, etcétera. Varias personas sufrieron un proceso bastante intenso en el temazcal, con llantos y desesperación. Hacia ellos Teresa dirigía palabras de consuelo y los invitaba a ser fuertes, sabiendo que venían de situaciones personales delicadas (fallecimientos recientes de algún familiar, separaciones, enfermedades, etcétera).

El temazcal duró aproximadamente dos horas, a las 6.30 de la tarde salimos y Teresa nos dijo que de aquel momento en adelante éramos libres de vivir nuestro "proceso"[17] según las ganas y las necesidades: descansando, paseando o dibujando, entre otras cosas. Ella se retiró en su casa y quedó a disposición para cualquier exigencia. La mayoría de los participantes se fue a

[16] En la jerga de los temazcaleros, se les llama "abuelitas" a las piedras volcánicas que se utilizan para el baño de vapor. Estas se calientan por algunas horas en una fogata; sucesivamente se ingresan una por una en la estructura predispuesta para el temazcal, se le echa hierbas aromáticas y agua, lo cual provoca el desprendimiento de vapor.
[17] En la jerga ceremonial, el "proceso" alude al conjunto de las experiencias, las sensaciones y las percepciones que el sujeto experimenta físicamente y emotivamente tras la ingesta del cactus.

descansar a su tienda de campaña. Yo pasé toda la noche con Alonso, un joven que conocí ahí mismo y con el cual compartí una larga plática a un lado de la fogata que nosotros encendimos.

A las 10.30 de la mañana Teresa nos convocó nuevamente en el mismo punto del día anterior. Cada quien compartió, según su voluntad, su experiencia con el peyote. Nadie tuvo visiones, pero muchos reconocieron haber sufrido algún cambio debido a alguna catarsis (llantos, risas, etcétera) o haber "recibido algún mensaje" importante, a través de los sueños, acerca de algún aspecto de su vida personal. Todo se concluyó con una limpia con el *muwieri* por parte de Teresa. El costo de la ceremonia que incluía el peyote, el temazcal y una comida fue de 1,500 pesos.

1.4 La ceremonia en San Isidro Mazatepec

San Isidro Mazatepec es una localidad ubicada en el municipio de Tala, al oeste de Guadalajara, que conocí al frecuentar los "temazcales domingueros" en un espacio llamado "Raíces de la Tierra" y gestionado por Ernesto (seudónimo) quien, desde hace veinte años, es parte del Camino Rojo. Ahí contacté con Alan, un funcionario público de 45 años, que acudía semanalmente al temazcal y también era un integrante del Camino Rojo.

Conociendo mis intereses de investigación, Alan me invitó a participar a una ceremonia de peyote dirigida por el *mara'akame* don Ramiro Mejía que, hace diez años, se contactó con el círculo temazcalero por medio de otro integrante del Camino. La ceremonia fue convocada por Ernesto, el gestor del espacio, con el fin de festejar y agradecer los veinte años de actividad temazcalera; según me comentó, era una manera de gratificar a todas las personas que habían transitado por ahí y brindar un homenaje a los que fueron sus maestros, quienes les dieron las herramientas para abrir "nuevos caminos".

A pesar de que se tratara de una ceremonia "sobre pedido", la invitación circuló por las redes sociales y estaba abierta a cualquier persona que deseara experimentar los efectos del peyote (ilustración 4). Además de proporcionar la información necesaria para acceder al evento, la portada venía acompañada por un texto que destacaba las propiedades sanadoras del peyote. Con el objetivo de señalar una parte de la narrativa contemporánea que acompaña la ingesta del cactus, referiré de algunos fragmentos.

Figura 5.- Anuncio promocional de la ceremonia en San Isidro Mazatepec

Fuente: https://n9.cl/d8n2z, consultado el 4 de abril 2019.

En primera instancia, el texto señalaba que "para los huicholes, el *hikuri* es el espíritu del venado, una planta ritual que representa los lazos espirituales con la tierra y el universo; […] el cactus es un abuelo de sabiduría, un libro de conocimiento y un médico del alma". A esto, seguía una explicación curativa del peyote, resaltando su valor como "medicina que permite a la persona adquirir conciencia de sus problemas en su verdadera significación; […] permite desentrañar y solucionar conflictos ocultos u olvidados de nuestro pasado, proporcionando así una restructuración y cura de la personalidad […]; además de proporcionar vitalidad, energía, salud y bienestar en general […]". Más adelante advertía que "durante el proceso pueden manifestarse algunas funciones cerebrales cotidianamente adormecidas, como la agudización de los sentidos, el desarrollo de la intuición, la manifestación de facultades extra sensoriales cuales la telepatía y la clarividencia". Posteriormente se resaltaban los beneficios emotivos y sentimentales, destacando la "posibilidad de superar las dificultades interpersonales a través de una expansión de la conciencia y la comprensión vivida de la tolerancia, de la aceptación, del respeto, del perdón, del agradecimiento, de la amabilidad y de la empatía".

Por último, el texto caracterizaba la ceremonia como una experiencia mágico-religiosa, que podría definirse como "una ascensión al cielo (a lo divino) a través de un reconocimiento espiritual; una experiencia trascendental que incrementa la receptividad y la comunión mística con todo el universo […]. Un viaje astral en el que la transmigración del cuerpo permite la conexión con la conciencia cósmica".

La ceremonia tuvo lugar el día 13 de abril de 2019, la cita era a las 6 de la tarde en San Isidro Mazatepec. A las 7.30, se reunió un grupo de 25 participantes, todos mexicanos de Guadalajara y yo, único extranjero. Poco a poco las personas se acomodaron alrededor de la gran fogata que prendió Luis (seudónimo), un joven de 27 años acompañante del *mara'akame*. Me comentó que llevaba nueve años siguiendo don Ramiro, quien vive en Guadalajara junto con su familia. Luis comentó que fue "rescatado" por Ramiro. Asegura que sufría de alcoholismo y que el *mara'akame* lo llevó a la peregrinación a Wirikuta y a los demás lugares sagrados de los *wixaritari*; que había presenciado ceremonias en la sierra, en distintas ocasiones, cumpliendo con lo que él consideraba un "compromiso cultural".

Su relación con el *mara'akame* era muy estrecha, Luis lo llamaba 'papá'. Me comentó también que lo acompañaba en todas las ceremonias a lo largo de la República. Durante el ritual me di cuenta que desempeñaba un papel fundamental como mediador cultural, además de ser el encargado del fuego, al que le toca alimentarlo y cuidarlo durante la velada.

Ya dispuestos en círculo, don Ramiro se apartó unos metros afuera junto con Ernesto, Luis y Alan; desde lejos, en la penumbra, vi que en el suelo yacía un borrego amarrado por las patas y con un listón azul en el cuello. Don Ramiro, de frente al animal, entonó unas plegarias en *wixarika* agitando su *muwieri*; entregó un cuchillo a Ernesto y le dio la consigna de cortar la yugular con decisión. Parte de la sangre fue recogida en una jícara, don Ramiro mojó su *muwieri* en la herida del animal para luego "sangrar" los *muwierite* de Luís, Ernesto y Alan que imitaban sus gestos. Cuando dicen "sangrar" se refieren a ungir con sangre algún objeto.

El sacrifico fue inesperado para todos los presentes, quienes reaccionaron con un cierto disgusto frente a aquella escena. Para 14 de los 25 participantes, era la primera vez que se acercaban al peyote y a la cultura *wixarika* en general. Debido a la consternación del grupo, Luís explicó que el sacrifico era un pedido personal del anfitrión Ernesto por su actividad de temazcalero (así se le llama a quien dirige los temazcales), especificó que en la cultura *wixarika* existe un lazo de reciprocidad entre las personas y los dioses, los cuales otorgan favores y cumplen las peticiones en cambio de sacrificios y ofrendas. A través de las entrevistas que realicé semanas después de la ceremonia a los participantes, aquel sacrifico no dejó de suscitar

indignación; a pesar de la contextualización de Luis, consideraron que era innecesario, en el siglo XXI, matar a un animal con estos fines.

Después del sacrificio, don Ramiro retomó su lugar en el círculo sentado sobre un equipal mirando hacia el oriente, el lugar del amanecer. A sus pies hicieron un altar con el *takuatsi*, una veladora, una bolsa de peyote en polvo, unos peyotes frescos, una foto de su familia y unos cuernos de venado. A su lado derecho estaba sentado Luís quien, mientras tanto, armó un tambor de agua de tradición lakota, compuesto por un cuenco en el cual puso agua y unas piedritas traídas del desierto de Wirikuta. La parte superior del cuenco la cubrió con un trozo de piel de res, la cual amarró con una cuerda en torno a unas fisuras formando unos entramados de forma triangular.

Después de armar el tambor, Luís nos entregó a todos un hilo y un palito de madera dándonos instrucciones de formar un nudo por cada pecado sexual cometido. También nos dio un puñado de tabaco y de pinole de maíz. Antes de esto, don Ramiro nos limpió con su *muwieri*. Arrojamos al fuego el hilo, el palito de madera con el cual nos frotamos el cuerpo y el puñado de tabaco y pinole, estos últimos como parte de una ofrenda al fuego al cual teníamos que expresar nuestras intenciones para la ceremonia.

Luego de haber encendidos nuestras veladoras, colocadas delante del lugar que cada quien ocupaba, Luis introdujo la ceremonia diciendo que se trataba de una auténtica muestra de la cultura *wixarika*, que los *wixaritari* habían accedido a compartir su sagrada medicina para que también nosotros, los mestizos, pudiéramos beneficiarnos. Aseguraba que se trataba de una medicina sagrada que nos ayudaría a expandir nuestra conciencia y conectarnos con nuestro ser profundo, y así, poder reflexionar y solucionar nuestros trastornos psíquicos y emocionales.

Nos invitó a "intencionar"[18] el vaso de peyote al momento de tomarlo, pidiendo al espíritu del venado que nos sanara. Nos recomendó que intentáramos ser lo más directos y específicos en la petición para que el venado proporcionara su ayuda. Aclaró que a lo largo de la ceremonia estaba prohibido arrojar cosas al fuego, incluso leña, de la cual se ocupaba él mismo.

También especificó que estaba prohibido alejarse del círculo, en cuanto este estaba protegido por los rezos y la presencia del *mara'akam*e para evitar la manifestación e intrusión de los espíritus malignos. Recomendó evitar pasar por delante el altar del *mara'akame*, ya que tenía

[18] En la jerga de los circuitos ceremoniales con plantas (peyote, ayahuasca, hongos. etcétera), el término "intencionar" es muy común. En el caso del peyote, los consumidores ponen simbolicamente sus deseos, sus intenciones y sus expectativas en el cactus, al cual encargan el cumplimiento de sus peticiones personal. Este acto, que precede la ingesta, se le llama intencionar.

una conexión directa con el fuego. También reiteró su disponibilidad y la del *mara'akame* en atender cualquier necesidad a lo largo de la ceremonia.

Algunos participantes llevaban, junto con la veladora, algunas imágenes de santos católicos, inciensos, algún objeto personal. Todos estos los dispusieron delante de ellos. Alrededor de la 10 de la noche, don Ramiro entonó unas plegarias dirigiéndose a los rumbos cardinales, invocando a las deidades pertenecientes a cada dirección (*Haramara*: oeste; *Xapawiyemeta*: sur; *Wirikuta*: este; *Huaxamanaka*: norte) y luego dirigiéndose directamente hacia el abuelo fuego, *Tatewari*.

Posteriormente, Luís se acercó a cada uno de los participantes con una jícara que contenía gajos de peyote previamente cortados y rezados por don Ramiro. Al momento de acercarse, pedía a cada asistente que se arrodillara; Luís se ponía de frente en la misma posición; tocaba con un gajo de peyote la mano, la frente, las mejillas y el corazón de la persona en turno; después recitaba: "recibas con amor el corazón del venado".

Terminada la ronda, siguió la repartición del peyote en polvo (1 o 2 cucharadas) diluido en agua o jugo. La bebida se dio alrededor de las 10.30 de la noche, momento en el que don Ramiro autorizó a Luis para empezar los cantos. El joven se puso un sombrero emplumado de estilo *wixarika*, ajustó su collar de chaquira que representaba un venado y agarró el tambor de agua.

Antes de tocar, Luis explicó que "los hermanos del norte, los lakota, utilizan también la medicina del peyote y que acompañan las veladas en el tipi al ritmo del tambor, para ayudar los participantes a conectarse con el espíritu de la planta. El tambor y su sonido es una herramienta ancestral utilizada por todas las culturas y nosotros, hoy, aprendemos y heredamos los vínculos con nuestros abuelos indígenas que marcaron las sendas del camino espiritual".

Empezó a tocar el tambor entonando un ritmo frenético, cuya intensidad variaba según la inclinación que le daba al instrumento, debido a la presencia del agua en el cuenco, así producía diferentes sonidos y vibraciones. El canto en español era una invocación al venado azul; siguieron otros también en lengua náhuatl de tradición temazcalera. Cantó cuatros canciones y a final de cada una exclamaba *pamparius* (una expresión de agradecimiento en idioma *wixarika*), recibiendo la misma respuesta por parte de don Ramiro y de algunos participantes, muchos de los cuales ya se habían acostado en su saco de dormir.

En un momento de absoluto silencio, don Ramiro empezó su canto en lengua *wixarika*. Su voz aguda y la armoniosa letanía despertaron la atención de quien dormitaba, se pusieron atentos, algunos empezaron a llorar mientras que otros vomitaron. Durante el canto del

mara'akame había absoluto silencio, Luis recomendó escucharlos, aunque no los entendiéramos, en cuanto que, a otro nivel, don Ramiro estaba comunicándose con los dioses y con el espíritu de la planta que habíamos ingerido. El canto duró más de media hora.

A partir de este momento se alternaron constantemente los cantos del *mara'akame* con los de Luis, quien, acompañado por su tambor, ejecutaba canciones pertenecientes al repertorio de las "canciones de medicina". Algunas eran dedicadas al peyote, al venado, otros al corazón, al fuego y a los demás elementos naturales.

Durante los intervalos había momentos en los que Luis platicaba con don Ramiro en voz alta, se contaban chistes y compartían risas con todos los demás, creando una atmosfera alegre, a pesar de que la mayoría quedó dormida o, mejor dicho, dormitando, como me contaron posteriormente en las entrevistas.

Luis también estaba atento a los efectos del peyote en de cada participante, de vez en cuando se asomaba para ver como estábamos y si necesitábamos algo. Esta dinámica se prolongó durante toda la noche, don Ramiro cantó cinco veces a lo largo de la velada; Luis aprovechaba de las pausas para recordarnos que la ceremonia era una "muestra cultural" de la cultura huichola y que era oportuno contextualizarnos algunos detalles.

Nos platicó acerca de la peregrinación de los *wixaritari* para recolectar el peyote, su sagrada medicina a la cual le tributan una gran fiesta en la sierra (*Hikuri Neixa*) que dura tres o cuatros días, en los que toda la comunidad goza de los beneficios de la planta. También nos platicó acerca del *muwieri*, puesto que él tenía uno. Dijo que no todos pueden usarlo, el *mara'akame* es quien debe entregarlo y presentarlo para que se activen sus poderes. Las plumas que lo componen, de águila o de halcón, son como las "antenas del universo" que captan y transmiten los mensajes de los espíritus. Cuando se usan para limpiar, las plumas absorben las "malas vibras" del paciente.

En un dado momento Luis, sirviéndose de algunos pedazos de carbón extraídos del fuego, prendió un sahumerio y empezó a sahumar cada participante con la ayuda de una pluma. Decía que este proceso servía para limpiar el aura de las personas y para tranquilizar los estados emocionales y mentales producidos por los efectos del peyote.

Cuando ya estaba madrugando, alrededor de las 4.30, Luis solicitó que todos nos despertáramos y levantáramos. Don Ramiro agarró su *muwieri* y empezó a cantar. Saludó hacia los cuatros rumbos cardinales y nos pidió imitarlo en sus movimientos, levantando las manos hacia el cielo y hacia el rumbo que él indicaba.

Terminada esta parte, Luís nos explicó que el trabajo del *mara'akame* ya había terminado. El saludo a los cuatro rumbos representó la despedida a *Kauyumarie*, el Venado Azul, y a los demás espíritus que nos habían acompañado. Al mismo tiempo, saludamos a la salida del sol que, al amanecer, "lanza cinco flechas hacia la tierra" –aseguró Luís. La ceremonia continuó con otros cantos de Luís acompañado por algunos jóvenes. Muchos se despertaron y se acercaron al fuego, al que entregamos algunas ofrendas (fruta, galletas, chocolate, etcétera).

Alrededor de las 7 de la mañana pusieron una olla sobre el fuego para preparar el café, y también un asador para cocer parte del borrego que se sacrificó la noche anterior. Don Ramiro invitó todos a comer un pedazo de carne, ya que su sacrificio le confería un estatus "sagrado". La mayoría rechazó la invitación manifestando con expresiones faciales su desaprobación, a la cual don Ramiro no le hizo el menor caso.

Luís invitó todos a compartir la comida que habían traído, disponiéndola sobre una manta al lado del fuego. Aprovechando del momento de distensión, el *mara'akame* exhibió sus artesanías sobre un pequeño banco y también ofreció "limpias energéticas" (150 pesos).
La cuota de aportación para la ceremonia fue de 400 pesos.

En estos eventos, el elemento articulador es la narrativa de la sanación. Esto, aunado a la ingesta del cactus y a sus efectos psicotrópicos que amplifican la experiencia subjetiva del ritual. Por ende, es importante complementar el registro del protocolo ceremonial con los testimonios de los participantes.

1.5. Peyote y terapéuticas para los participantes

La manera en la que se piensa el consumo del peyote como una práctica terapéutica se ilustra muy bien en un cartel publicitario de 2019. Invitaba a una sesión en AMITA y hablaba de las limpias energéticas. En este se podía leer lo siguiente:

> Limpias Energéticas.
> Curaciones con el *mara'akame* don Julio.
> El método de materializar el conflicto o la enfermedad es un conocimiento adquirido y heredado de *mara'akame* al aprendiz de *mara'akame*, en la comunidad Wixaritari. Esta sanación ancestral permite la liberación del conflicto y la mejora de la salud.
> [Texto original]

Estas líneas son un claro ejemplo de re-significación de una práctica curativa *wixarika* en un contexto mestizo. La limpia con el *muvieri* es parte de los oficios que el *mara'akame* desempeña

en su comunidad. Más que una curación, es un diagnóstico: frota el cuerpo del paciente de pies a cabeza con las plumas, el *mara'akame* se detiene en el punto que duele, o en otro en el que detecta algún problema. Ahí succiona para extraer el objeto que causa el padecimiento, suelen ser piedras, insectos y clavos, entre otros.

Figura 6.- Anuncio para acceder a "limpias energéticas" oficiadas por un *mara'akame*

Fuente: https://n9.cl/yea9hv, consultado el 27 de julio 2020.

Dependiendo del objeto extraído, el *mara'akame* genera un diagnóstico. Como veremos más adelante, los padecimientos son atribuidos generalmente a los dioses, quienes se enfadan y envían la flecha de la enfermedad. Para recuperar la salud, el *mara'akame* suele recomendar la realización de ofrendas o la inmolación de algún animal como medio para congraciarse con la

deidad ofendida. En términos generales así funciona la terapéutica *wixarika*, que detallaré en el capítulo 3.

Para los mestizos la terapéutica es diferente, se impone la "limpia energética" que resuelve conflictos físicos, mentales y espirituales. El procedimiento técnico no cambia, el *mara'akame wixarika* ejerce su oficio igual que en su comunidad, lo que cambia es el sentido y la interpretación del diagnóstico. Esta se funda sobre los principios del paradigma holístico, un conjunto muy variado de terapias alternativas que tiene como fundamento la sanación integral de la persona, en su parte física, emocional y espiritual. De hecho, según mis observaciones etnográficas, para certificar la validez del procedimiento, el *mara'akame* es regularmente acompañado por un mediador mestizo que traduce el significado de los procedimientos al código de la alteridad.

Entre los diagnósticos de las limpias energéticas a las que he asistido, que se dan adentro de las ceremonias con peyote, o en centros de terapias alternativas que hospedan al *mara'akame* para dicho oficio, resaltaban: tristeza, angustia, rencor (ubicadas en las zonas del corazón o del estómago) o un difuso malestar debido a una "envidia" o alguna clase de hechicería. Solamente en Guanajuato, con el *mara'akame* don Clemente, he observado que al diagnóstico seguía una prescripción puntual: disponía ir al templo del centro histórico por cinco días seguidos para dejar flores blancas y prender una veladora a la estatua de San José (que es el nombre de la comunidad de procedencia del *mara'akame*).

Los recorridos a través de la ruta peyotera, me llevaron a conocer a Mario Uribe, un joven de 37 años de Pedro Escobedo (Querétaro), licenciado en psicología y maestro en Administración Pública. Mario es también el Coordinador Nacional e Internacional de Embajadores Ancestrales del Consejo Indígena Internacional (GAIPREM); actualmente, también director del colectivo cultural y centro ceremonial Casa Jaguar. A partir de su heterogénea trayectoria personal y profesional, en las que se ha familiarizado con diferentes prácticas rituales indígenas mexicanas y extranjeras, Mario me compartió su experiencia acerca de una limpia energética a la que accedió en un centro de medicina homeopática que hospedaba al *mara'akame* don Chinto:

> […] En aquella etapa de mi vida, hace más o menos 13 años, toqué el fondo. Tenía una fuerte dependencia al alcohol, conductas sexuales desviadas y una depresión aguda. Entonces, la doctora que dirigía el centro homeopático, mi amiga, me invitó a su consultorio. Ahí conocí al *mara'akame* don Chintito y me hizo una limpia energética con su *muvieri*, con sus plumas. Fue algo de verdad impresionante, sentí como una energía que me jalaba y, lo más interesante y cautivador, fue ver cómo él condensaba y materializaba la energía, la enfermedad, mi enfermedad, mis excesos, mis dolores; las condensó y las materializó en una piedrita parecida a un cristal. Ver este proceso fue

> impresionante. ¿Cómo es posible que un humano haga esto? Le pregunté de que se trataba la piedrita y me dijo, ayudado por la doctora mi amiga, que el cristalito era mi enfermedad, representaba mis excesos. Me dijo también que ellos, los huicholes, tienen la facultad de hacer esto […].[19]

En sus relocalizaciones, las limpias energéticas han transcendido el ámbito del cuerpo humano, puesto que se utilizan frecuentemente también para armonizar hogares domésticos o de trabajo y empresas (hoteles, restaurantes, etcétera) con el fin de quitar las "malas vibraciones" y propiciar bienestar y provecho económico. El precio de estos oficios, a personas, hogares y negocios, oscila entre los 150 y los 600 pesos, el precio es arbitrariamente decidido por el *mara'akame*.

La lógica de sanación holística podemos describirla a partir de los testimonios de los participantes en las ceremonias con peyote; las propiedades visionarias del cacto amplifican las vivencias catárticas de los consumidores, aseguran: "una sesión de peyote equivale a diez años de terapia psicológica", me comentó Gerardo, de profesión psicólogo, al terminar una ceremonia en Guanajuato. Una reflexión compartida también por Mario que, después de la experiencia de la limpia energética con don Chinto, accedió a una ceremonia con peyote con el mismo *mara'akame*. Sus experiencias convalidaron la idea de que el peyote, y el manejo chamánico desempeñado por el *mara'akame* equivalen a una sesión terapéutica. Al respecto, me comentó:

> Comí mucho *hikuri* y lo primero que me ocurrió fue vomitar. Durante el vómito concienticé y me di cuenta de lo que estaba vomitando, el peyote me dio esta abertura, esta conciencia y me di cuenta de que estaba vomitando alcohol, vomitaba mis emociones de dependencias, todas mis problemáticas que tuve a nivel personal. Yo podía ver y sentir que había una depuración física y emocional en mi organismo. Entonces vomité depresión, vomité alcohol, relaciones sexuales, principalmente lo que más me afectaba […] Fue una experiencia muy dura porque yo sentí que me estaba muriendo y me di cuenta que le hice mucho daño a mi cuerpo; viví una catarsis impresionante. En aquel tiempo estaba en un curso de psicología y todas mis clases encajaban con los que estaba experimentando con el *mara'akame* y sus ceremonias. Dije: "¡guau! Este hombre es un gran terapeuta, porque me está curando mi depresión, mis miedos, mi tristeza a través de esta planta sagrada". En aquel momento comprobé la eficacia de estos procesos psicoterapéuticos y chamánicos que se dan en la cultura *wixarika*.[20]

Otros testimonios evidencian la heterogeneidad del paradigma de sanación contemporáneo en el que la planta desempeña un papel de catalizador:

> El peyote es una planta que despierta una parte dormida en ti. Cuando estamos en el vientre materno lo sabemos todo, al salir, lo olvidamos todo. El *hikuri* me despertó para ser mí misma, ser sincera y auténtica. Me enseñó a ser sincera conmigo misma y a decidir lo que soy y lo que quiero ser; me reafirmó lo que debo hacer en mi vida […].[21]

[19] Mario Uribe, 03/07/2019, Parque de los Ahuehuetes, municipio de Escolástica, Querétaro.
[20] *Ibídem*.
[21] Lucy Palafox, 10/07/2019, "Café Tal", Guanajuato.

La introspección, la observación y la resolución de bloqueos psíquicos que condicionan las conductas relacionales, representan los puntos más evidentes en las experiencias de los usuarios:

> Sí, definitivamente el peyote sana. He visto tantas cosas de mí que nunca había visto. He pasado muchos años en terapia, pero muchas cosas que aprendí y solté fue con el peyote, sobre todo con respecto a la relación con mi mamá […].[22]

> Por ser una planta alucinógena, el peyote te desconecta de la racionalidad, del aquí y del ahora, esto permite que salgan tus emociones, tus vibras sutiles. La razón ya no trabaja tanto y esto permite darte cuenta de tu esencia o de tu carencia; así la veo, como una planta de poder […].[23]

> Sanar fue mi principal motivación para que accediera a una ceremonia de peyote. Lo que había escuchado y leído me llamó mucho la atención, sobre todo la posibilidad de poder sanar tu plano físico, espiritual y, como dicen, la vida de tus descendientes. Entonces se me hace muy bonita la posibilidad de poder sanar a mí y a todas las mujeres que me antecedieron y, al mismo tiempo, poder proteger a todas a aquellas que me sucederán. Esa fue mi motivación: por mi, por mi hija, por mi mama, por mi abuela, por mi bisabuela. Me platicaron que la medicina ayuda a trabajar estos planos además de ayudarte con las enfermedades, pero sobre todo me llamó la atención el poder sanar mi linaje femenino […].[24]

En el conjunto, observamos como los textos de las invitaciones a las ceremonias coinciden con los testimonios de los informantes. Esto parece evidenciar la existencia de unos principios compartidos que contribuyen a la reproducción del discurso, mutable y adaptable a diferentes circunstancias, pero también de las prácticas ceremoniales.

Al preguntar a los consumidores como describirían el peyote, a partir de sus vivencias y conocimientos, las respuestas nos muestran también parte de esos principios compartidos con respecto a la idea de la sanación, en el que se destaca notablemente el aspecto espiritual. Veamos algunos ejemplos:

> Es un Maestro […] un guía que no se equivoca […] nos comprende a cada uno de nosotros, pero no es el mismo guia para todos […].[25]
>
> Es el médium para tu poder encontrar esta luz y fuerza que están en tu ser […].[26]
>
> Es la semilla de Dios, la planta de Dios […].[27]
>
> Es una llave que te permite regresar a tu origen, a ese Gran Espíritu […].[28]

[22] Sido Surkiz, 01/06/2019. "Café Tal", Guanajuato.
[23] Heréndira Cervantes, 31/05/2019, "Café Tal", Guanajuato.
[24] Ilzen Terrones, 21/05/2019, en "La Cafetería", Guadalajara.
[25] Alicia Arias, 04/06/2020, Casa privada, León, Guanajuato.
[26] Simón Aceves, 08/06/2020, en "Café Bossanova", Guanajuato.
[27] Gerardo Bravo Mendoza, 19/07/2019, en Casa privada, León, Guanajuato.
[28] Estrella Arellano García, 18/07/2019, en Centro Histórico, León, Guanajuato.

> Es el medio para encontrar mi luz interior y un puente para aprender de la cultura *wixarika* […].[29]
>
> Es mi protector, es mi medicina espiritual y también natural para mi diabetes […].[30]
>
> Es una planta milenaria que permite incrementar tu percepción de la realidad […].[31]
>
> Es una planta sagrada que ayuda a encontrarte, a conectarte, te ayuda a sanar. Te da la oportunidad de creer en ti […].[32]
>
> Es la comunión con el Gran Espíritu, un regalo que nos dejaron acá en la tierra […].[33]
>
> Es el cirujano y nosotros los pacientes […].[34]

Estas concepciones evidencian la perspectiva terapéutica asociada al consumo de peyote. Al constituir un lenguaje habitual entre los miembros que lo consumen, termina por generar un "efecto de verdad" (Foucault, 2011[1978]). El lenguaje opera como una matriz que universaliza: al neutralizar las características históricas y culturales de prácticas tradicionales, el filtro de la experiencia subjetiva las deslocaliza y las convierte en un código que es universalmente reconocido por un individuo cosmopolita.

La concepción del peyote como elemento de alcance espiritual y de sanación, es la expresión de la visión contemporánea que radica en elementos y fragmentos históricamente dispersos en los que convergen, como evidencian los relatos etnográficos, distintas tradiciones culturales, religiosas, mitológicas y literarias. A partir de estas evidencias, es imprescindible desarticular y reconstruir, con una perspectiva genealógica, el proceso que legitima el consumo masivo contemporáneo del peyote.

La meta-narrativa que acompaña las prácticas rituales, actúa como un imaginario, como un agente capaz de movilizar y desplazar un notable flujo de individuos que, con sus prácticas, resignifican espacios y territorios. El imaginario, entonces, debe ser considerado como un espacio inmaterial con capacidad de influenciar el plan material; como argumenta Staszak, "el componente colectivo del imaginario consta de representaciones compartidas por los miembros que les han sido transmitidas […]. Por este mismo hecho están altamente estereotipadas. Así, permiten que los miembros del grupo puedan vivir juntos en un mundo común, que

[29] Anónimo, 23/07/2019, Casa privada, León, Guanajuato.
[30] Alejandra Martínez Vargas, 15/07/2020, en Pueblito de la Rocha, Guanajuato.
[31] Nikan Ashkan, 04/06/2020, en "Temazcal Venado Azul", León, Guanajuato.
[32] Bernardo Alan Rosas Montes, 20/05/2019, en "La Cafetería", Guadalajara.
[33] Andrea Santoyo Juárez, 03/06/2020, en "Parque Natural Santa Rosa", Guanajuato.
[34] Chimi Pérez Herrera, 29/08/2109, en "Café Tal", Guanajuato.

comprenden, entienden y practican de manera comparable e incluso compatible" (Staszak en Hiernaux y Lindón, 2012: 178).

Es importante considerar y descifrar esta meta-narrativa o el imaginario, en cuanto es parte de los elementos que contribuyen a la difusión, reproducción y estandarización de las prácticas ceremoniales. Entre los múltiples factores que favorecen la difusión a larga escala, existen también aquellos que conforman las condiciones estructurales del fenómeno, su identificación y descripción son unos de los objetivos principales de este trabajo.

1.6. Las nuevas ceremonias de peyote en el mercado global

Como ya he mencionado, el paradigma de la sanación es un pilar dentro de la lógica de difusión y reproducción de estos eventos rituales. Es imprescindible explorar y detectar los elementos que lo conforman a partir de las experiencias y las perspectivas de los mismos usuarios; asimismo, investigar las razones históricas que lo han determinado dentro de un proceso multifactorial y multidimensional. Como hemos observado, el acceso a esta supuesta sanación, no está mediado solamente por las propiedades psicotrópicas del peyote, también por el contexto ceremonial que incluye la guía de un *mara'akame* huichol.

En este sentido, tras la expresión "apoyar a la comunidad *wixarika* a través de tu sanación", referida en el encabezado de este capítulo, subyace una lógica de intercambio mediada por el dinero y por la experiencia, en la que se resaltan dos propósitos: el individual, que coincide con una cierta idea de sanación y, el propósito colectivo y filantrópico que avala la posibilidad, accediendo a la ceremonia, de contribuir económicamente para la salvaguardia de las tradiciones *wixarika* y, más en general, de su cultura. Al beneficio económico recabado por los *wixaritari* corresponde un doble beneficio para el usuario, o sea, la sanación y la percepción de estar contribuyendo a su "supervivencia", así se impone la sensación de que "todos ganan".

La palabra "apoyar", que a menudo se sustituye con "contribuir" o "aportar" en otros anuncios promocionales, por un lado, encubre la lógica capitalista en la que se está vendiendo un producto y un servicio; por otro lado, revela la manera en que se moldean representaciones recíprocas y prácticas, desde el discurso, en el marco de un modelo específico de relaciones interétnicas. La forma en la que estas se desempeñan dentro de los contextos ceremoniales con peyote, y no solo, también se remonta a sucesos históricos ocurridos en diferentes contextos y temporalidades; un aspecto que también merece ser investigado para rescatar los elementos que conforman la lógica de estas relaciones dentro del fenómeno contemporáneo.

Los términos de este intercambio, responden a una percepción que la alteridad ha fabricado sobre el indígena por medio de una distorsión de su capital simbólico de lo cual ha seleccionado sus rasgos chamánicos, espirituales y artísticos. Elementos que, abstraídos de sus contextos e historicidad, no coinciden con la manera en que los *wixaritari* piensan y consumen el peyote en sus comunidades. Tratándose de un intercambio, cabe destacar que también los *wixaritari* han creado sus representaciones de la alteridad, logrando insertarse en los nuevos circuitos de consumo para satisfacer deseos, gustos y aspiraciones de los usuarios. "La desarticulación de todo este complejo–señala Pérez Montfort– ha generado versiones parciales que contribuyen a confundir lo cultural con lo único, lo propio y lo típico, como si las representaciones mentales no formaran parte de las condiciones sociales e históricas que han contribuido a construirlas" (2019: 35).

El conjunto de estos elementos, ha sido fagocitado y capitalizado por la lógica de la mercadotecnia que ha transformado la espiritualidad, la sanación y el chamanismo en un redituable sector del mercado contemporáneo. Bajo esta perspectiva, cobran más relevancia los anuncios de los eventos ceremoniales; su función no es solamente proporcionar datos e informaciones, sino vehicular, por medio de un lenguaje narrativo e iconográfico, un código de referencia que sea accesible y entendible para un consumidor cosmopolita, al mismo tiempo que sea capaz de movilizar e influenciar sus decisiones dentro de esta cuota de mercado. En este sentido, como bien lo explican Pérez Montfort y De Teresa, "la publicidad se ha convertido así en la producción industrializada de una realidad cuya función esencial es la reproducción de imaginarios colectivos. En última instancia busca influir, determinar y dirigir la conducta y representaciones sociales de los públicos" (2019: 29).

Vimos como desde una frase, a partir del contexto en la que fue enunciada, se destacan algunos de los elementos que caracterizan el fenómeno contemporáneo en torno al peyote: *wixaritari*, mestizos, centros de medicina holística, sanación, chamanismo, intercambio, mercantilización y relaciones interétnicas.

Las observaciones etnográficas a través de la ruta peyotera, enfocadas particularmente en aquellos contextos en los que figuran agentes *wixaritari* que dirigen las ceremonias para grupos de mestizos o extranjeros, me han llevado a distinguir analíticamente dos vertientes:

1) las ceremonias esporádicas: aquellas que se dan en distintos lugares de la república mexicana y también afuera de sus confines; se rigen sobre una red tejida por mestizos que tienen un contacto directo con algún *mara'akame*. Dichos eventos rituales no siguen

una calendarización específica; su organización y temporalidad comienza y termina en los tiempos efímeros de la ceremonia, aproximadamente entre ocho y diez horas.

2) El "Camino Huicholero[35] del Peyote": aunque esta vertiente forma parte de los circuitos de las ceremonias esporádicas, estas trayectorias conllevan un cierto grado de compromiso por parte de un mestizo, o grupos de ellos, con la cultura *wixarika* bajo la conducción del *mara'akame* de referencia. En distintas formas, los *huicholeros* intentan integrarse a la cultura *wixarika* participando a las peregrinaciones hacia los lugares sagrados, a los festejos en la sierra huichola y a la reproducción del ciclo agrícola (siembra de la milpa, cacería del venado, fiesta del tambor, fiesta del peyote, etcétera). Estos aspectos de la cultura son re-significados dependiendo de las expectativas personales que, en la mayoría de los casos, coinciden con aspiraciones chamánicas, sanadoras o el ascenso de niveles en el campo místico y espiritual. Además, subyace una forma particular de interacción entre mestizo y *wixarika*, caracterizada por múltiples y recíprocas estrategias, aspiraciones y representaciones.

La estructura que conforma la difusión contemporánea de peyote y de las prácticas rituales asociadas, no sigue una configuración lineal fundada sobre un esquema de causa-efecto. En tal sentido puede más bien definirse como "rizomatica". En el ámbito botánico,

> el rizoma es un tallo con una constitución especifica, que se desparrama horizontalmente por debajo de la tierra y en cualquier parte cría raíces formando nuevas plantas totalmente independientes. El rizoma se expande debajo del suelo de forma poco controlable; va conectando arbitrariamente partes de una misma planta que al mismo tiempo son independientes, que pueden ser cortadas y a su vez generar una nueva serie de brotes al mismo tiempo interdependientes y con potencialidad de independencia (Barretto, 2007: 11-12).

Este concepto fue retomado por Deleuze y Guattari y propuesto en el contexto de las ciencias sociales como modelo descriptivo y epistemológico que implica la ruptura del sistema jerárquico creando así una no-estructura. Los principios reguladores de esta última, se basan sobre las asociaciones múltiples, heterogéneas e impredecibles de los elementos que los conforman, cada uno de los cuales potencialmente capaz de generar cambios o mutaciones, tal como sucede en una red (Deleuze y Guattari, 1985[1972]).

[35] Según Neurath (2018) "el termino huicholero se usa para los amigos y fanes de los huicholes, tanto de su arte como de su chamanismo […] Cuando hablo de los huicholeros me refiero tanto a experiencias directas como a lo que se ve reflejado en innumerables publicaciones escritas, videos, blogs y otros medios" (2018:169).

Por dicha razón, la "ruta peyotera" que he bosquejado a través de mis etnografías, más que representar un mapa con confines definidos, es una configuración inestable y en continua evolución. Sin embargo, las dificultades analíticas inherentes a un sistema difuso e impredecible, no compromete la identificación de algunos principios reguladores. En este sentido considero pertinente evidenciar y considerar algunas vertientes regidoras de la difusión contemporánea, que resultan de coyunturas socio-históricas. Se trata de un plan estructural que atañe a las condiciones materiales determinadas por los procesos de la globalización (medios de comunicación, turismo, transnacionalización, mercantilización, etcétera), y un plan simbólico conformado por las narrativas y las representaciones que contribuyen a la reproducción y estandarización de las prácticas.

Las dinámicas del capitalismo han fagocitado y creado el creciente turismo místico o espiritual, que sin duda es un catalizador para la promoción de "paquetes culturales" construidos en torno a las necesidades del viajero o del buscador espiritual contemporáneo, cuyos deseos están siempre más orientados en vivir una experiencia auténtica y tradicional. Como he mostrado en el caso de Real de 14, las interacciones han producido un tipo de turismo en el que el tópico *wixarika*/arte/peyote se ha un convertido en un *branding* atractivo y redituable. La adquisición de artesanía y la experiencia con el cactus, remiten a una idealización del encuentro con la alteridad, imaginada como una cultura autentica, no contaminada, ajena al cambio y tradicional.

Algunos eventos, debido a la enorme visibilidad y amplificación que las redes sociales permiten, han reforzado este tópico; muestra de ello es la lucha ambientalista para la defensa de Wirikuta, el territorio sagrado de los *wixaritari*. Los movimientos sociales y las alianzas entre huicholes y mestizos que se desprendieron a partir de la causa ecologista en contra de las concesiones otorgadas a una multinacional canadiense para la explotación minera, alcanzaron su ápice en 2010. En aquel año, se organizaron una serie de eventos políticos y culturales que tuvieron amplia resonancia mediática nacional e internacional.

El contenido que articuló los diferentes ámbitos de la lucha a nivel discursivo, fue el peyote y el valor sagrado del territorio en el que crece; su articulación convocó a literatos, artistas, académicos, activistas y simpatizantes de la cultura *wixarika*, generando nuevas alianzas a pesar de los distintos objetivos que los motivaban. Esta amplia convocatoria ocasionó un "efecto boomerang": la ola de visitantes que, atraídos por el cactus, arribó al desierto potosino y en los pueblos cercanos, contribuyeron, en cierta medida, a la explotación contra la cual luchan los huicholes, reforzando y amplificando mediáticamente el binomio *wixarika*/peyote.

Como señala Sánchez-Guilarte, muchos neorrurales, aquellos mestizos o extranjeros que se establecieron en la zona del desierto (Real de Catorce, Estación 14, Estación Wadley y Las Margaritas), fomentaron el turismo utilizando una imagen estereotipada del huichol como parte del territorio circunstante, con el objetivo de crear un atractivo más. Al respecto, la autora evidencia como,

> provenientes una cultura cosmopolita, muchos de estos neorrurales se han acercado a espiritualidades New Age, mientras que defienden posturas políticas generalistas, como el ecologismo y los derechos humanos, a la vez que idealizan a los *wixaritari*, tomando aspectos de su cultura de forma descontextualizada. En este sentido, es importante destacar el papel del peyote, cuya recolección es el objetivo de la peregrinación *wixarika* y, al mismo tiempo, es el gran atractivo turístico de la zona (Sánchez-Guilarte, 2020: 115).

A la imagen estereotipada y esencialista de la cultura *wixarika*, particularmente de sus rasgos espirituales, han contribuido también los mismos *wixaritari*, participando activamente al proceso de cosificación (Negrín D., 2015: 66).

Al respecto, hay dos casos emblemáticos analizados por Aguilar y Durín que se inscriben en el marco de un cierto tipo de turismo emergente; se trata de los espacios sacroturísticos en la huasteca de Monterrey (Nuevo León) y el centro eculturístico en San Andrés Cohamiata (Jalisco). En el primer caso, las autoras definen lo sacroturístico como aquellos espacios "en que el uso sagrado es inseparable de su aprovechamiento turístico" (2008: 481); señalando cómo José Benítez y Pablo Taizán, destacados artistas *wixarika* y *mara'akate*, propiciaron las relaciones con Monterrey gracias al contacto con un grupo mestizo de la Nueva Era y con algunas autoridades políticas interesadas en impulsar el turismo. La combinación de estrategias y objetivos, convirtió el Cañón de la Guitarritas (Nuevo León) en un atractivo turístico a través la apropiación e invención de una tradición, resultado de la articulación entre los intereses de los agentes *wixaritari* y de los agentes gubernamentales.

Con respecto al centro eculturístico ubicado en San Andrés Cohamiata, inaugurado a mediado del 2005, para recibir los turistas en la sierra, estamos frente a un proceso de abertura fomentado por las políticas del estado, el Instituto Nacional Indigenista (INI), en el marco del desarrollo turístico para las comunidades rurales. Como señala Aguilar, "con el proyecto eculturista los *wixaritari* se articulan en el discurso sustentable que mercantiliza aspectos de su cultura –las artesanías y ahora sus performances rituales –al tiempo que reciben turistas cosmopolitas y los beneficios económicos que estos traen" (2008: 163).

Esta interacción controlada[36] ha tenido repercusiones en el proceso de esencialización cultural e idealización de la espiritualidad indígena, fomentando la creación de nuevas redes y circuitos, y también alimentando un imaginario capaz de atraer y convocar nuevos visitantes.

Estas dinámicas que impulsan y crean un cierto tipo de turismo, son parte de las lógicas que han contribuido a la difusión de las prácticas contemporáneas en torno al consumo de peyote. En las últimas décadas, este fenómeno se ha acelerado, intensificado y visibilizado por efecto del desarrollo de nuevos medios y plataformas de comunicación, de las dinámicas de la globalización y de la construcción de una sociedad red (Castells, 1999) que, en el conjunto, han instituido códigos homogéneos que facilitan la comprensión de fenómenos geográficamente y culturalmente distantes.

El abusado concepto de globalización ha perdido su poder explicativo, oscureciendo las particularidades, las acciones locales interesadas por este macro-fenómeno. De modo que, la dialéctica local-global es una estrategia teórico-metodológica necesaria para abordar y desentrañar la complejidad que se oculta detrás del fenómeno en análisis. En este sentido, me remito al concepto de glocalización propuesto por Robertson (2000) y retomado por De la Torre y Argyriadis (2013). Según las autoras, la noción de glocalización permite salir de una perspectiva totalizante y "comprender que la globalización está intrínsecamente vinculada con las dinámicas de relocalización que engendra y que produce un doble efecto que puede estudiarse a través del enfoque antropológico: un efecto de transnacionalización de lo local" (2013: 15).

Junto a la glocalización, el transnacionalismo es otro pilar de las condiciones estructurales que determinan la difusión de las nuevas prácticas ceremoniales con peyote. Por ser habitado por personas y objetos, el transnacionalismo traza una

> dinámica que implica que los bienes (materiales y culturales) y las instituciones se desarraigan de sus contextos originarios o tradicionales donde tenían raíces de larga duración para regular su reproducción. La transnacionalización los pone a circular por distintos canales ([…] sea mediante información a través de los medios de comunicación o incluso mediante los viajes de buscadores espirituales, individuos que provienen de culturas cosmopolitas y recurren el mundo en búsqueda de experiencias espirituales exóticas) y posteriormente arriban a nuevo lugar donde se usan y practican en nuevos contextos y por nuevos actores que, de acuerdo con su locación histórica y cultural, le imprimen nuevos usos y significados (De la Torre y Zúñiga, 2018: 38).

[36] La construcción del centro eculturístico afuera del poblado y la reproducción de un 'tuki pirata' (el *tukipa* es el templo ceremonial *wixarika*) tenía el propósito de controlar el acceso a la cultura para los de afuera. Una estrategia propuesta por la CDI: "muestren lo que quieren mostrar, sin comprometer lo proprio o los espacios más íntimos, pero sacando provecho a la 'riqueza cultural'" (Documento de inducción al turismo de Naturaleza para comunidades rurales de la CDI, en Aguilar y Durin, 2008: 529).

Aun cuando las "profecías" antropológicas que pronosticaban la desaparición de las tradiciones indígenas, asimiladas por la imparable avanzada del progreso y del desarrollo propiciados por la globalización, el fenómeno de la difusión de las ceremonias de peyote es muestra de que, las culturas no se destruyen, sino que se reorganizan en formas emergentes. Según lo plantea Sahlins, la expansión del capitalismo occidental, juntos a la gran globalización, ha resaltado un proceso bidireccional en el que la modernidad se indigeniza y los pueblos indígenas se modernizan. Las culturas son re-diversificadas por adaptaciones que no implican su aplanamiento; más bien una reinvención en la que, como lo explica el antropólogo estadunidense, "la homogeneidad global y la diferenciación local se han desarrollado conjuntamente, el último como una respuesta al primero, en nombre de una nativa autonomía cultural" (1999: 10).

Podemos remontar los fundamentos teóricos de dicho enfoque al planteamiento del sistema-mundo elaborado por Wallerstein (1974). Su análisis económico-político orientado por una perspectiva histórica, que se remonta al siglo XVI, respalda la centralidad del sistema-mundo como unidad de análisis en vez de considerar el Estado-nación. El enfoque sobre un sistema social que Wallerstein concibe como una particular división del trabajo, permite detectar la interrelación y la interdependencia entre áreas distintas en las cuales ocurre un intercambio económico que no necesita de una estructura política en común, ni tampoco compartir una misma cultura. La distinción entre centro, periferia y semi-periferia, y el consecuente análisis que el autor desarrolla, busca destacar el aspecto transnacional de la producción económica y de su intercambio. Un análisis del sistema-mundo debe concebir todas sus unidades sistémicamente, puesto que, contemplar las partes como simples unidades independientes no permitiría una comprensión sistémica; en este sentido, Wallerstein habla de "globalidad" y no de globalización. Esta comprensión sistémica y procesual, no puede prescindir de una perspectiva histórica que él define como "historicidad". La comprensión de una configuración sistémica presente, pasa por una braudeliana concepción histórica de *longue durée* (Wallerstein, 1998). Las categorías de Wallerstein se inscriben en un planteamiento general que implícitamente contempla el transnacionalismo como herramienta de análisis teórico-metodológico.

En la obra de Eric Wolf (2005) podemos rescatar otra referencia implícita a la visión transnacional, esta vez en un sentido propiamente cultural. Empezando por el asunto que las culturas no se edifican en el aislamiento, sino mediante una constante y dinámica interacción recíproca, el mundo de la humanidad entonces, se constituye por una totalidad de procesos múltiples e interconectados. Dejar a un lado una concepción monolítica de la cultura, nos abre las puertas para un análisis que se funda en flujos, contactos, intercambios, procesos y

resemantizaciones. Las interacciones son determinadas por un complejo campo de fuerzas desde el cual se puede reconstruir una explicación de las formas culturales; en este sentido, "una cultura se aprecia mejor como una serie de procesos que construyen, reconstruyen y desmantelan materiales culturales, en respuesta a determinantes bien identificables" (Wolf, 2005: 468).

Estos ejes orientan la comprensión del fenómeno; sin embargo, debido a su heterogeneidad, es oportuno considerar que estas coyunturas son observables en las acciones de los actores, tanto *wixaritari* como mestizos. Son ellos que, concretamente, tejen las redes y es necesario describir su agencia, concebida en el sentido más amplio como "capacidad de acción socioculturalmente mediada" (Ahearn, 2001: 112).

En este sentido, mis registros etnográficos me han brindado la posibilidad de perfilar la importancia del actor nodo o mediador cultural, una figura relevante para crear puentes y conexiones culturales, espaciales y territoriales. Generalmente, los intermediarios son mestizos que, a lo largo de sus trayectos de vida, han tejido una relación de confianza con algún *mara'akame*. Dicho encuentro, según lo que emergió de las entrevistas, es marcado por eventos o vivencias mágico-religiosas, interpretadas como un sello iniciático.

Muestra de esto, es el caso de Diego y su enlace con el *mara'akame* don Clemente durante una ceremonia con peyote en Guanajuato:

> mientras estaba recostado en mi *sleeping*, empecé una visualización muy profunda con la medicina. Me recosté y comencé a ver unas montañas con un sol saliendo y un rio; de mi espalda sentí que salían unas alas y me convertí en un águila o halcón. Empecé a volar y a viajar, llegué en un lugar que no conocía y vi un a pájaro, ¡era don Clemente! Empezamos a viajar juntos y llegamos al lugar donde hago las ceremonias, en el Fraccionamiento Buenavista, cerca de Chapala, y don Clemente me dijo que este lugar estaba bien para hacer ceremonias. Así quedó en la visión. Al terminar la ceremonia, me animé a hablar con don Clemente compartiéndole mi experiencia y lo invité a Ixtlahuacán de los Membrillos para que diera una ceremonia en mi centro. Aceptó. […] Cuando llegó el *mara'akame* a mi casa, después de unos tres meses, dijo que le encantaba el lugar, que traía una muy buena energía de paz y armonía, y de ahí me pidió que fuéramos comprometidos de hacer por lo menos dos o tres ceremonias al año y poder llevar ofrendas al lago de Chapala […].[37]

Diego, un joven de 39 años de formación abogado, es el gestor de un centro holístico llamado "Las 7 direcciones", ubicado en el municipio de Ixtlahuacán de los Membrillos (Jalisco,) en donde imparte cursos de meditación, talleres de sanación emocional y comparte, con representantes indígenas, ceremonias de temazcal, *bufo alvarius*, ayahuasca, cacao y, gracias al enlace con don Clemente, de peyote.

[37] Diego Villa De la Torre, 21/02/2020, "La cafetería", Mercado Juárez, Guadalajara.

Una dinámica similar se evidencia en el caso de Mario Uribe, de quien argumenté en los párrafos anteriores, también gestor de un centro cultural holístico llamado Casa Jaguar, en el municipio de Pedro Escobedo (Querétaro). Mario me comentó que involucró en su espacio el consumo de peyote, a partir de un encuentro "mágico" con un *mara'akame*:

> un día, mientras estaba regando mi jardín, tocan a la puerta. Abro y veo a mi frente un *mara'akame*. Además, yo no sabía que era un *mara'akame*, un *kawitero*, el máximo grado chamánico que se puede alcanzar en la cultura *wixarika*. Se trataba de don Juan Ortiz de la Cruz, de la comunidad de San Andrés Cohamiata, lo cual me dijo: "Oiga señor, ando perdido, estoy buscando el señor Abel Piña". Resulta que Abel es mi tío, un antropólogo. ¡No lo podía creer! Fue impresionante ver su traje hermoso, impecable, blanco, luminoso, con venados, colibríes y flores, peyotes y águilas; un sombrero hermoso lleno de plumas de halcón, de perico y otras aves. Esta escena nunca la olvidaré en mi vida. Él tenía una energía impresionante, fue como si entrara el sol en mi casa. Además, yo en aquella época vivía una profunda confusión personal; no sabía qué rumbo tomar con mi vida, estaba en búsqueda de mi desarrollo espiritual y, de pronto, apareció él. Entró a mi casa, le ofrecí comida y empezamos a platicar, parecía que nos conocíamos desde muchos años. Nos quedamos toda la noche platicando, en un momento me enseña su *muwieri*, yo ni sabía que era. Al ver mi fascinación me lo regala y me dice "cuídalo mucho porque ha caminado mucho tiempo conmigo" […]. Hoy pienso que no fue casual, porque ellos perciben algo más energéticamente y espiritualmente, al entregarme su *muwieri* me estaba entregando su conocimiento, sus andanzas, su peregrinar. Él es un gran medico tradicional y va por México y por el mundo a compartir su conocimiento. Luego conocí a su hijo, *mara'akame* también, Juan Manuel Ortiz Bautista; con ellos me comprometí y los seguí por cinco años en las peregrinaciones y en sus festejos en la sierra (cambio de vara, *hikuri neixa*, fiesta del tambor, etcétera); en el mientras empezamos a organizar las ceremonias con peyote en mi centro, acá en Pedro Escobedo […] Mi espacio es como una base de descanso porque ellos llegan regularmente de la Sierra de Jalisco a Querétaro y de ahí se dirigen al D. F., y luego vuelan hacia Cancún, Cabo San Lucas, Oaxaca o al extranjero dependiendo de sus asuntos. Entonces estos hermanos bajan y hacen como una parada, una escala en Pedro Escobedo, por así decirlo, descansan; pero también atienden a pacientes, venden su artesanía y llevan a cabo sus ceremonias con peyote […].[38]

Diego y Mario, cómo muchas otras personas que conocí en mis recorridos etnográficos, se convirtieron en actores nodos cuyo papel es lo de activar sus redes de conocidos, generalmente a través de las plataformas sociales, para promover el evento ceremonial. Además, se encargan de proveer a todo lo necesario para el funcionamiento de la ceremonia y, en la misma, actúan como como traductores culturales, por su capacidad de manejar distintos códigos culturales. Ya en el relato del apartado anterior, describí de qué manera Luis, acompañante de don Ramiro, interpretaba las fases de la ceremonia para que los participantes comprendieran los significados de algunos actos y símbolos.

[38] Mario Uribe, 03/07/2019, Parque de los Ahuehuetes, municipio de Escolástica, Querétaro.

En otra ceremonia que tuvo lugar en octubre 2018 en Guadalajara, dirigida por el *mara'akame* don Eustolio Rivera (fallecido en mayo del 2020), conocí a su acompañante mestizo, Alejandro (seudónimo). Me comentó que trabajaba desde hace diez años con don Eustolio y que habían viajado a Europa (España, Rusia, Italia, Eslovenia y Francia) y Sudamérica. Habían ya programado una gira en Estados Unidos (Nueva York, San Francisco y Boston) para la primavera del 2019, activando una red a través del hermano que vivía por allá; un suceso que nunca se dio debido a la pandemia Covid-19.

Luís y Alejandro, por su doble capacidad de organizar ceremonias, mover y convocar grupos de personas, crear redes y, por poseer la capacidad de amalgamar códigos multiculturales, pueden definirse como "maraka'managers". Expresión que no quiere ser denigratoria, sino quiere resaltar el aspecto organizativo y comercial de las ceremonias esporádicas, que, a su vez, por sus características de llegar a lugares tan distintos y distantes, y convocar heterogéneos grupos de personas, pueden definirse como "peyotours".

Los rituales, como los que he descrito anteriormente, son puntos de observación privilegiados en que confluye el conjunto de la red, además de los discursos que la acompaña; las ceremonias entonces, son "lugares no como ubicaciones geográficas autocontenidas, sino como ubicaciones en una red de relaciones e interconexiones de circuitos que abarcan una amplitud mucho mayor, recuperando el sentido de 'situar el conocimiento', abordando el entramado de múltiples sitios y locaciones" (Gupta y Ferguson, en De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2018: 46).

En resumen, la actual difusión global de las prácticas ceremoniales con peyote es el resultado de una combinación entre los elementos estructurales que la conforman y los contenidos simbólico-narrativos que la alimentan y que también permiten su reproducción. La desarticulación de este entramado me ha llevado a identificar el circuito turístico, las plataformas digitales y las prácticas ceremoniales como vehículo de un renovado paradigma de sanación, de un imaginario y de una forma peculiar de intercambio que subyace a las interacciones entre mestizos y *wixaritari* en torno a la contemporánea consideración del peyote.

Sin embargo, este planteamiento revela la complejidad del fenómeno investigado cuya comprensión requiere la formulación de nuevas preguntas que abarquen su peculiaridad multidimensional y multifactorial. El presente etnográfico nos obliga a interrogar el pasado documental para dar cuenta de los sucesos temporalmente y geográficamente dispersos que han determinado la configuración contemporánea en torno al cactus. Por dicha razón, emprenderé

un viaje a través de la historia empezando por la época colonial, desde la cual nos llegan las primeras noticias escritas acerca del peyote.

2. RESONANCIAS HISTÓRICAS DEL PEYOTE: DIFUSIÓN, CONSUMO Y REPRESENTACIONES DE LA CACTÁCEA

Este capítulo se estructura en cuatro partes. En la primera analizo las primeras noticias escritas, a partir del siglo XVII, procedentes de México, con particular atención en el Edicto de prohibición del peyote emitido en el 1620 por la Santa Inquisición. El documento es posible estudiarlo a través de interesantes ejes analíticos en torno a las cuestiones socio-políticas que se detonaron a partir de los encuentros interétnicos entre los españoles, los religiosos, los mestizos y los indígenas de aquella particular época socio-histórica. La acción colonizadora proporcionó las primeras representaciones del cactus en sus múltiples facetas: práctica idolátrica y supersticiosa, medicina, remedio y mercancía.

En la segunda parte me centraré en el territorio occidental de México, ahí han surgido los más detallados informes de la época colonial acerca del consumo del peyote en su relación con prácticas ceremoniales indígenas (coras, tepehuanes, wixaritari, tarahumara y mexicaneros). El análisis de estas crónicas, me permite configurar el contexto del peyote entre los indígenas del área del Gran Nayar; resaltan el consumo colectivo y algunos patrones que orientaron los religiosos hacia una determinada representación de las creencias, de los cultos y del peyote.

En la tercera sección, mostraré el fenómeno del "peyotismo" entre los grupos del suroeste de Estados Unidos a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Los especialistas en el tema, coinciden en que México representó el centro en el que se difundió el peyote; los habitantes de las planicies adoptaron el peyote a partir de los contactos con los grupos indígenas presentes al sur del Rio Grande. Girar la mirada hacia este territorio, me permite detectar los patrones que guiaron la forma en que se adquirió el cactus y las consecuentes prácticas ceremoniales, en la que fue una primera amplia difusión del peyote. Un fenómeno articulado y heterogéneo que convergerá en la institucionalización de la NAC (*Native American Church*) en el 1918.

Las maneras en que, en los distintos contextos y épocas, se ha representado el peyote, restituyen una configuración multifacética del cactus: ¿práctica idolátrica, medicina o mercancía? Una pregunta que sigue vigente también para el análisis contemporáneo de los fenómenos acerca del peyote.

2.1 El choque intercultural: cómo se caracterizó el peyote a partir del edicto de prohibición de 1620

Con la llegada de los colonizadores a México a partir del siglo XVI, los españoles y los religiosos, al encontrarse con las creencias y las prácticas ceremoniales de los amerindios, caracterizaron el peyote a su manera, le confirieron ciertos atributos y legislaron con respecto a su consumo. Bajo su visión y modelo cultural, la doctrina católica definía cualquier forma de adoración ajena a sus cánones, como distorsión de la conciencia, o más bien como prácticas heréticas y rituales paganos; los concebía como una conexión directa con el demonio, y las plantas psicoactivas, por sus propiedades alucinatorias, representaban una prueba tangible de dicha distorsión. Como sugiere Gruzinski, "la iglesia restringía de un modo singular su territorio. Por regla general, excluía estados (el sueño, la alucinación, la embriaguez) a los cuales los indígenas concedían una importancia decisiva […]; mientras que estas sociedades se mostraron ávidas de descifrar los sueños, la iglesia combatió su interpretación negándoles toda importancia, tanto como condenó el consumo de alucinógenos, fuentes de enajenación y de delirios" (1991: 187).

El Edicto del Peyote de 1620, que publicó el Tribunal del Santo Oficio, es muestra de las controversias que ya en aquella época existían en torno al consumo del cactus y de las demás plantas con propiedades psicoactivas. El control socio-político de los territorios por parte de los colonizadores, tenía en la conquista espiritual el punto clave para dominar y transformar a las sociedades indígenas. El objetivo principal de las numerosas misiones religiosas de diferentes ordenes, era erradicar las creencias, prácticas rituales, idolatría y el gentilismo entre los pueblos indígenas. Prohibir el consumo de plantas psicoactivas y las prácticas rituales, representó una medida de acción que la Iglesia Católica estaba llevando a cabo también en Europa durante la misma época, en la reconocida "cacería de brujas", para aniquilar cualquier forma de hechicería y paganismo, considerados los principales enemigos de la doctrina. No sorprende que la misión evangelizadora viera en ciertas prácticas novohispanas una forma primitiva y distorsionada de cómo adorar, avalada por el demonio y por ende, considerada como gentilicia e idolatra.

La actividad inquisitoria en México, que inició cuando se fundó el Tribunal de la Inquisición en 1569 y del Santo Oficio en 1571, actuaba a través de los edictos de fe, divididos en generales y particulares. Los primeros abarcaban delitos genéricos que perseguían el Santo Oficio; mientras que, los segundos, se referían a cuestiones específicas como la astrología, los

libros prohibidos, la magia, etcétera, mostrando una adaptación al contexto local (Solange, 1988). Este es el caso del Edicto del Peyote del 1620, del cual reproduzco un fragmento:

> Nos los inquisidores contra la heretica pravedad, y apostassia, en la Ciudad de México, estados y Provincias de la Nueva España, Nueva Galicia, Guatemala, Nicaragua, Yucatan, Veracruz, Honduras, Yslas Philipinas, y su distrito, y iurisdición por autoridad Apostolica &c. Por quanto al uso de la Yerba o Raiz llamada Peyote, para el effecto que en estas provincias se ha entroducido de descubrir hurtos, y adebinar otros sucesos, y futuros contingentes occultos, es accion supersticiosa y reprouada oppuesta a la pureça, y sinceridad de nuestra Santa Fee Catholica, siendo así, que la dicha yerba, ni otra alguna, no pueden tener la virtud y eficacia natural que se dice para los dichos effectos ni para causar las ymágenes, fantasmas, y representaciones en que se fundan las dichas adeuinaciones, y que en ellas se vee notoriamente la sugestion y asisitencia del Demonio, autor de este abuso, valiendose primero para introduzirle de la facilidad natural de los Indios y, de su inclinacion á la idolatria, y deribandose despues a otras muchas personas poco temerosas de Dios, y de fee muy informe, con cuyos excesos ha tomado más fuerça el dicho vicio, y se comete con frequencia que se hecha deuer […] Mandamos, que de aquí adelante ninguna persona de qualquier grado y condicion que sea pueda usar ni use de la dicha yerba, del Peyote ni de otras para dichos efectos, ni para otros semejantes, debajo de ningun titulo o color, ni hagan que los indios ni otras personas las tomen con apercibimiento que lo contrario haciendo, demas de que abreys en las dichas Censuras y penas, procederemos contra los rebeldes e inobedientes fueredes, como cōtra persona sospechosa en la Santa Fe Catholica.[39]

Además de evidenciar una larga difusión del cactus más allá del actual territorio mexicano, al enunciar lugares tan distantes entre sí como la Nueva Galicia, Honduras, Nicaragua y Filipinas, el edicto ofrece un panorama general acerca de cómo caracterizaban al peyote en el siglo XVII, desde el punto de vista de las autoridades coloniales y religiosas. Se trata de representaciones, entiendo por ellas "[…] la percepción y conceptualización de algo que, a la vez, es representación de alguien. Las representaciones son un conjunto de significados que tienen como una de sus funciones ordenar, simplificar y 'cristalizar' la realidad" (Girola, 2012: 444).

En este proceso de "cristalizar", el decreto informa que los propósitos que conducían al consumo se relacionaban con la adivinación y a la magia: "adibinar hurtos y otros sucesos, y futuros contingentes occultos […] causar las ymagenes, fantasmas y representaciones en que se fundan las dichas adeuinaciones". Otro aspecto que merece evidenciarse, es la asociación entre los indios y su "inclinación natural a la idolatría"; un determinismo étnico que revela la relación asimétrica y la capacidad, por parte de la visión occidental, de "elaborar representaciones y técnicas que construyeron a los pueblos indígenas como objetos cognoscibles y dominables"

[39] Para consultar la version extensa original vease Anexo. Fuente: https://drogaspoliticacultura.net/cultura/la-prohibicion-del-peyote-en-la-nueva-espana (consultado el 23 de junio 2020). El document original se encuentra resguardado en el Archivo General de la Nación con la clasificación: volumen 289, expediente 12.

(Navarrete, 2015:16). A pesar de que los indios son los especialistas en manejar las propiedades del peyote, la orden de prohibir el peyote iba destinada a distintas categorías de personas cualquiera que fuese sus títulos y color: "que de aquí adelante ninguna persona de qualquier grado y condicion que sea pueda usar ni use de la dicha yerba, del Peyote ni de otras para dichos efectos, ni para otros semejantes, debajo de ningun titulo o color, ni hagan que los indios ni otras personas las tomen […]".

Este detalle reitera, implícitamente, que las historias que circulaban alrededor de las propiedades del peyote, habían conformado un imaginario que atrajo a distintas clases de personas en diferentes lugares, entre ellas a mestizos, esclavos, funcionarios e incluso a gente del clero, esta última acusada de apostasía por los procesos que siguieron al edicto. Una prueba del consumo extenso del peyote, en términos territoriales e interétnicos, procede de las audiencias del Tribunal de la Inquisición[40], al cual algunos acudieron espontáneamente por el sentimiento de culpa y otros fueron citados por terceros.

Como evidencia Solange (1988), el aparato estructural inquisitorio de la época, carecía de la fuerza de despliegue capaz de alcanzar todos los lugares de la Nueva España en tiempos y formas para obtener resultados inmediatos. Además, el edicto se leía en español, así que "resulta imposible determinar el impacto del edicto de fe de manera global y descubrir si su lectura fue el factor que propiciaba las denuncias o, al contrario, si la existencia de comportamientos desviantes era lo que provocaba la lectura del edicto" (1988: 59). Además, el edicto podía manipularse por individuos que deseaban vengarse de sus enemigos.

El documento y las audiencias parecen resaltar un uso no indígena e individual del peyote, caracterizado sobre todo por la adivinación y la magia, cuyos usuarios eran prevalentemente mestizos o personas de casta (españoles) que recurrían a los servicios que ofrecían los indígenas, que desempeñaban el papel de proveedores y oficiantes. Además, las audiencias revelan que los usuarios y los curanderos acusados, estratégicamente se declaraban católicos, relataban experiencias visionarias en las que aparecían santos cristianos, arcángeles y el mismo Jesucristo. Las penas que contenía el edicto consistían en puniciones corporales o pagos monetarios, ya que el objetivo era "aquietar las conciencias de las personas que le an cometido quierendo usan de venignidad"; incluso se le concedía gracia y perdón por aquellos que habían cometido "el pecado" hasta la fecha de promulgación del edicto. Es evidente, entonces, que el decreto se

[40] Las audiencias recolectan varias deposiciones en donde se admite el consumo de peyote, las causas y las circunstancias en que se dio el uso del cactus. Al registrar nombres, profesiones y trasfondos culturales, el conjunto de los informes brinda un mapa territorial y un consumo interétnico muy extenso y heterogéneo. Véase: Dawson (2016: 51-54) y Hernández González (2000: 51-53).

proponía disuadir el consumo del peyote para ajustar lo que se consideraba un catolicismo distorsionado por falsas creencias y supersticiones. En sintesis, parece que la postura de la inquisición fue en cierta medida tolerante con mestizos y negros en cuanto que consideraba el consumo del peyote esporádico como un pecado individual, una desviación; por otro lado, el consumo indígena se interpretaba como un signo colectivo de paganismo y herejía, en el que intervenía el diablo. El consumo comunitario debía extirparse porque cimentaba los indígenas en sus creencias (Dawson, en Labate y Cavnar, 2016: 59).

A pesar del citado decreto del 1620, los informes de religiosos y funcionarios a través de los siglos, atestiguan el uso y consumo recurrente del peyote y de las prácticas que se le asociaban. Los mismos reportes brindan informaciones heterogéneas con respecto al empleo del cactus, dependiendo del contexto cultural de referencia, específicamente con los pueblos indígenas. A través del edicto, de los informes y de los primeros estudios etnológicos y científicos redactados entre los siglos XVI y XIX, emerge un conjunto de representaciones en torno al peyote que se resume en tres categorías: idolatría, medicina y mercancía.

2.2. Idolatría

La idolatría es una categoría polisémica cuyos significados varían dependiendo de los contextos socio-históricos. En su etimología la palabra se compone de *éidolon*, que significa imagen, y *latréuo*, que se refiere al acto de adorar o venerar. El concepto de imagen a que se referían los griegos, no era referencial; tenía a que ver con lo inmaterial y lo inefable, con los sueños, las sombras y con lo engañoso (Bettini, 2015). La doctrina católica, en su encuentro con "el otro", se apoderó de esta categoría para designar todas aquellas creencias y prácticas que reflejaban una realidad distinta de la que planteaban los cánones católicos. El diccionario de la Real Academia Española, en su sección del "Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española", permite acceder al significado del término idolatría considerando las distintas épocas históricas. Con respecto al contexto que corresponde al análisis en cuestión, vemos que, en el 1734, el Diccionario de la Real Academia define la idolatría como "adoración o culto que los gentiles dan a las criaturas y a las estatuas de falsos dioses" (RAE A, 1734: 204).[41] La misma fuente refiere acerca del ídolo como "estatua de alguna falsa deidad a quien venera la ciega idolatría" (ibídem: 205).[42]

[41] Consulta en línea: http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtlle?cmd=Lema&sec=1.2.0.0.0
[42] Consulta en línea: http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtlle?cmd=Lema&sec=1.3.0.0.0

Observamos que, desde la etimología griega hacia la época del siglo XVII y XVIII, la idolatría era concebida como la expresión de un culto hacia una realidad falsa y engañosa; por ende, la visión católica consideraba dichas prácticas como una representación, en el sentido de una imagen (el ídolo, el demonio) que sustituye a la realidad (el canon católico, el único Dios). En el encuentro con la otredad indígena, la perspectiva católica representaba el otro según un criterio rígido de clasificación orientado por un especifico sistema de creencias, considerado como una realidad irrefutable. El mismo acto de representar significaba entonces desdoblar la realidad observada bajo el dualismo: dios/demonio, verdad/falsedad, realidad/imagen, razón/locura, cristiano/gentil.

En un esfuerzo por entender la idolatría desde la perspectiva indígena de la época colonial, el historiador francés Gruzinski, considera que se trata de una práctica que "a ojos de los indios es del orden de lo evidente, constituye su realidad objetiva; es la matriz que constituye esta realidad […] se funda en un enfoque específico del espacio y del tiempo, de la persona humana y de lo divino, de los lazos entre los seres y las cosas" (1991: 173-174).

Es evidente entonces que la idolatría era una representación desde la perspectiva católica, mientras que las mismas prácticas consideradas idolatras constituían "el orden de lo evidente", la realidad objetiva de los indígenas, que conformaba su propio sistema de creencias. Es plausible que también los indígenas hayan "representado" el otro, sin embargo, las fuentes históricas y los testimonios entrevén modelos diferentes de interacción.

En el encuentro entre sistemas distintos de creencias, los indígenas han desempeñado una forma de interacción basada en apropiarse de elementos simbólicos, probablemente se orienta en la búsqueda de principios incluyentes más que excluyentes. Los misioneros erradicaban y extirpaban las creencias destruyendo los templos, los adoratorios y todos los objetos que se relacionaban con las prácticas religiosas. Bajo las categorías de idolatría y fetichismo, los efectos embriagantes provocados por la ingesta del peyote y el culto que algunos grupos indígenas le tributaban, se interpretaron como prueba tangible de adoración o intervención demoniaca.

En la primera noticia escrita acerca del peyote, en el siglo XVI, el fraile franciscano Bernardino de Sahagún, resaltó "*las visiones espantosas y la borrachera*" debido al consumo de peyote entre los Chichimecas; lo describió como un "manjar […] que os mantiene y dá animo para pelear y no tener miedo, ni sed, ni hambre y dice que les guarda de todo peligro" (Sahagún, 1989: 666). Hernando Ruíz de Alarcón, en su obra de 1629, *Tratado de supersticiones y costumbres gentilicias*

que hoy viven entre los indos de esta Nueva España, resaltó el uso del peyote por parte de los náhuatl oficiado por el *Payni*, el médico o curandero, al cual la gente ocurría para consultar adivinaciones,

> […] el medico y otro por el, para aver de beber la dicha semilla o el peyote, que es otra raíz pequeña […] se encierra solo en un aposento, que de ordenario es su oratorio, donde nadie ha de entrar en todo el tiempo que durare la consulta, que es quanto el consultor esta fuera de si, *que* entonces creen que el tal peyote les está revelando lo que desean saber; en pasandosele al tal la embriaguez o privación de juicio, sale contando dos mil patrañas, entre las quales el demonio suele rebelar algunas verdades, con que todo punto los tiene engañados o embaucados (en Ponce Pedro y Otros, 1987: 142).

Jacinto de la Serna en el *Manual de Indios para conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, de 1656, refiere la veneración idolátrica hacia algunas hierbas "como el ololiuqui, el peyote […] hazen uno de estos sestonsillos lo mas curioso que se pueda, donde lo guardan, y allí van poniendo las ofrendas, como son copalli, que es incienso de esta tierra, pañitos labrados y otras cosas […]" (ibídem: 300). En la *Historia de Tlaxcala*, Diego Muñoz Camargo, con respecto a las prácticas de brujos, hechizeros y encantadores, señala que "tomaban cosas y las comían y bebían para con ellas adivinar, con que se adormecían y perdían el sentido, y con ellas veían visiones espantables, visiblemente al demonio con estas cosas que tomaban que la una cosa se llamaba Peyotl […]" (1982: 135).

En la misma época, en el contexto de la rebelión tepehuana del 1617, Domingo Lázaro de Arregui, en su obra, *Descripción de la Nueva Galicia*, (1946 [1621]), evidencia el consumo del peyote entre los indios, resalta el carácter adivinatorio y visionario del cactus, además de un remedio para quitar el cansancio (en Rojas, 1992:28). En las crónicas procedentes del territorio nayarita, el misionero Arias y Saavedra refiere a una divinidad, Naycuric, con la apariencia o la forma de un cangrejo y resulta ser el creador del peyote. La ingesta del cactus establece una conexión directa con el numen que proporciona adivinaciones y permite dañar a los demás, según el pacto establecido con el mismo dios, descrito también como "genio maligno" (*ibídem*: 301-302).

El famoso epíteto de "raíz diabólica", acuñado por el jesuita José Ortega, es una expresión que le confirió prestigio entre varios estudiosos que lo citan para demostrar la pésima reputación del peyote a los ojos de los misioneros. Es cierto que utilizó dicha expresión en su obra *Historia del Nayarit, Sonora, Sinaloa y ambas californias* (1887[1754]: 23), pero es importante señalar que citar esta referencia, sin ahondar en el fragmento y en el contexto en que se inserta, no rinde homenaje al aporte del misionero. El Padre Ortega trabajó apostólicamente por treinta años en las misiones del Nayarit, y registró las costumbres, como gentilicias, idolatras y demoniacas, sobre todo con respecto al peyote, y proporciona una preciosa y minuciosa

descripción de la fiesta del maíz de los *coras*, como una ceremonia comunitaria caracterizada por cantos y bailes (se trata de un mitote). En la fiesta del maíz, al igual que en otros festejos, aparece el uso del peyote que, aunque definido como raíz diabólica, Ortega especifica que en esa ocasión se utilizaba "para no descaecer al quebranto de tan larga función" (*ibídem*: 23).

La idolatría, en sus múltiples formas y contextos, sigue siendo el principal enemigo de la doctrina y, a partir de 1843, cuando se reintrodujeron las misiones franciscanas en la sierra Madre Occidental, iniciando por la comunidad de San Sebastián, los informes son detallados. Se emprendió una obra para recolectar datos a través de un cuestionario que promulgó la Sagrada Congregación de la Propaganda de la Fe, con el propósito de reorganizar las misiones religiosas y de erradicar las prácticas paganas. No sorprende que el peyote se seguía considerado "una biznaga […] que les sirve para embriagarse" (Fray Jesús de Miguel Guzmán, en Rojas, 1992: 145-146); o como un ídolo venerado a la par del Sol, de la Luna y de otros elementos (Padre Comio, *ibídem*: 150); cuyos efectos, como describe el fraile Guadalupe José Vázquez en el 1853, después de haber visitado las misiones de San Sebastián, Santa Caterina y San Andrés Cohamiata en la Sierra Madre Occidental, confieren "pasos descompasados, embriaguez y desemboltura" (*ibídem*: 163-164). En el conjunto de las representaciones idolátricas que caracterizó en las descripciones del peyote, por parte de los misioneros, en algunos fragmentos y testimonios se evidencia otra faceta del cactus: sus supuestas propiedades terapéuticas y medicinales.

2.3. Medicina y mercancía

Es plausible suponer que en aquellas épocas los remedios para enfrentarse a enfermedades y disturbios procedían del mundo vegetal, por lo tanto, no sorprende que el peyote se usara como remedio junto con otras hierbas y plantas. Como testimonia Arregui (1946 [1621]: 51), existía una multitud de plantas medicinales que utilizaban los indígenas. El intento para comprender el consumo medicinal del cactus en aquellos tiempos a partir del actual paradigma de medicina es anacrónico; quizás, para avalar esta hipótesis, sea más oportuno considerar el concepto de medicina en su sentido etimológico, o sea, como *ars medica*, un conjunto de actos y prácticas destinado a restablecer un equilibrio físico y emocional. Es importante considerar que las fuentes históricas citadas son filtradas por la visión de los frailes europeos para quienes el concepto de medicina era distinto; en el siglo XVI, en Europa, surgían las primeras Academias Médicas que se sustentaron en el conocimiento y los avances tecnológicos de aquella época, contribuyendo así, a que surgiera el paradigma científico en el ámbito médico. Para averiguar si el peyote era efectivamente un remedio o una medicina durante la época colonial, se deberían conocer los

conceptos de enfermedad y de sanación dentro de las distintas cosmovisiones de los pueblos indígenas. Un aspecto sin duda interesante y que profundizaré en otro capítulo.

En los contextos ceremoniales contemporáneos mestizos, el peyote sigue considerándose una medicina. No hay una continuidad histórica en esto, más bien existe una ruptura que radica en las transformaciones que han sufrido los conceptos de medicina y sanación. Estos son el producto histórico de un paradigma especifico que, hoy en día, contempla la espiritualidad y las emociones como parte de una curación a través del uso ceremonial del peyote. No es mi propósito averiguar o demostrar si, efectivamente, el peyote era y es una medicina. Por el momento, considero relevante registrar los discursos y los debates que circulaban en torno a las supuestas propiedades curativas del peyote en los siglos pasados, para poder sucesivamente, trazar las variaciones históricas del paradigma curativo.

Varios fragmentos resaltan las virtudes medicinales del cactus y sus propiedades como remedio contra el cansancio y el hambre (Arregui, 1621: 107; Lumholtz, 1902; Santoscoy A., Nayarit F., 1899: XXX-XXXII). En la *Relación y mapa del partido de S. Pedro Teocaltiche* del 1659, el cura Andrés Estrada Flores, reporta el consumo del peyote entre los caxcanes: "otra yerba usan que llaman peyote que aplican para diferentes ynchanzones ó pasmos, y este con mucho recato porque se les proybe el tomarla porque se embriagan con ella y con la embriaguez dicen que ben diversas figuras horribles y hacen siertas ceremonia al tomarla" (en Urbina, 1903: 26). Además de mencionarlos efectos embriagantes y referir al uso ceremonial, señala el peyote también como remedio contra hinchazones y espasmos, probablemente como ungüento o algún derivado.

El padre Arlegui, en la *Crónica de la provincia de Zacatecas* de 1851, aparte de resaltar que el abuso de peyote entre los indios conduce a la clarividencia, a la embriaguez y a estados de locura, refiere que "la beben y muelen en todas sus enfermedades" (1851; parte II, cap VI: 154-155). El viajero francés Diguet resalta los distintos usos que los *wixaritari* daban del peyote: "1. En el caso de ayuno religioso; 2. Para cantar y bailar toda la noche; 3. Para darse una fuerza muscular inhabitual; 4. Para procurarse alucinaciones, hacer invocaciones, conversar con los dioses; […] Hay que añadir que esta cactácea goza también de numerosas propiedades medicinales" (en Jáuregui, 1992: 27-28). Bennet y Zingg, con base en sus estudios entre los tarahumaras, destacan que el "el empleo del peyote se parece más a una complicada ceremonia de curación que a un culto […] Las ceremonias no se realizan para el placer de comerlo, sino para curar alguna enfermedad" (2012: 426). La curación se daba a través de una larga y compleja estructura ceremonial, un *dutubúri* (mitote) llamado *híkuli nawikébo* (danza del peyote), que incluía comida,

tesgüino y ofrendas de vacas. La oficiaba un experto que los autores llaman el "hechicero del *híkuli*" (*ibídem:* 373), ya que no todos eran capaces de manejar las propiedades del cactus.

En algunos territorios de la región tarahumara, el peyote era un objeto para venerar, se cuidaba y honraba a través de ciertos preceptos: guardarlo en una cueva, ofrendarle comida, bebidas y cigarrillos; el manejo se reservaba solo al especialista, de lo contrario el peyote podía proporcionar locura o incluso la muerte. El empleo del cactus no seguía ningún calendario o ciclo ritual específico, Bennet y Zingg refieren que las ceremonias curativas se daban "por llamada" (*ibídem*: 426) y que el conjunto performativo, compuesto por el empleo del peyote, del palo raspador del oficiante, de la música y de las danzas, curaban al paciente.

A estas noticias etnológicas, considero interesante y pertinente añadir también la perspectiva científica que, a final del siglo XIX, empezó a investigar las propiedades terapéuticas del cactus. En 1895 en un artículo que firmaron los doctores D. W. Prentiss y F. P. Morgan de la Columbia University, aparecieron los resultados de un experimento que consistió en el aislamiento de los alcaloides del peyote. El peyote se suministró a seis voluntarios (un cura, un estudiante, dos periodistas y dos químicos) y se monitorearon sus reacciones corporales y mentales.

Los resultados de este experimento evidenciaron intensas visiones, insomnio, sentido de plenitud, placer y beatitud junto con propiedades analgésicas. Se confirmó que el cactus no provocaba un efecto negativo y aún más, en un sucesivo artículo, los autores impulsaron el uso terapéutico de los extractos por sus propiedades sedativas y anticonvulsivas; por sus calidades analgésicas; por contrarrestar crisis de asma, patologías abdominales y para tratar melancolía, hipocondría, neurastenia y varias formas de depresión. El antropólogo estadunidense Mooney, quien impulsó estas investigaciones científicas luego de que estudió las ceremonias curativas con peyote entre los indios kiowa de Oklahoma desde 1891, recibió estos resultados como una prueba tangible de lo que escuchó de los indios: "*panacea in medicine, a source of inspiration, and the key wich opens to them all the glories of another world*" (1896a: pp.89). Posteriormente, en un artículo de 1897, Mooney asumió una postura crítica frente a los mismos resultados científicos. Señaló el contexto aséptico de los experimentos y reivindicó su trabajo etnográfico para contextualizar el consumo del peyote en un entorno ceremonial, considerado como un *setting* que se conformó con variables culturales, con un sistema de creencias, y con normas y valores que en el conjunto integran un complejo aparato simbólico que desempeña un rol determinante en la eficacia terapéutica. Al no considerar los indicadores biomédicos como únicos parámetros de análisis, aun reconociendo la validez de la biomedicina en sus explicaciones fisiológicas, y al subordinarlos a complejos dispositivos culturales que contemplan una relación entre la mente y el cuerpo, el

trabajo de Mooney contenía los embriones que iniciarían el espinoso debate, inacabado, en torno al tema de la eficacia terapéutica. Un tema profundamente interesante, que por lo amplio y complejo no cabe, por el momento, en esta disertación.

En la misma época, otra ola de investigaciones científicas la impulsaron el farmacólogo alemán Ludwig Lewin (1894), el neurólogo inglés Weir Mitchell (1896) y el médico estadunidense Henry Havelock (1897) quienes experimentaron en primera persona los efectos del cactus. En sus publicaciones resaltaron el difuso sentido de beatitud y bienestar psicofísico, relataron con detalle los síntomas físicos que experimentaron; evidenciaron una inusual lucidez y poder intelectivo y, sobre todo, subrayaron las espectaculares visiones geométricas de colores vividos y cambiantes. En este conjunto de relatos, parecen que emergen los elementos que caracterizarán la época psicodélica, como evidencia Sessa (2016). Resulta interesante rescatar estos primeros intentos por averiguar las propiedades medicinales del peyote, estas propiedades empezaron a marcar los discursos que, a partir de la segunda mitad del siglo XX, determinarán las representaciones del cactus que dependerán del contexto de su consumo: recreativo (psicodelia); terapéutico (ámbito médico), y espiritual (ámbitos ceremoniales y religiosos).

Ritual, medicina y sanación constituyen los tres elementos que estructuran el discurso contemporáneo entre los nuevos consumidores de peyote. Los aciertos científicos respecto a sustancias fisiológicas y sus efectos; el protocolo ceremonial certificado por la presencia indígena milenaria y su trasfondo mitológico-religioso en torno al cactus, junto con otros elementos de índole identitaria que se arraigan en una supuesta continuidad con el pasado indígena que se contempla como auténtico, puro y ahistórico y, cargado de una sabiduría ancestral no contaminada, conforman parte del heterogéneo imaginario de los nuevos consumidores. La presencia misma de agentes indígenas en los nuevos circuitos de consumo del peyote, específicamente de los *wixaritari*, representa para los usuarios una muestra tangible de continuidad con el pasado y, al mismo tiempo, de ruptura con el presente. La interacción se funda sobre un proceso de co-participación en la construcción de un nuevo paradigma que, es global en sus principios, a la vez local en sus elementos estructurales.

Los discursos de la sanación y del alcance espiritual que fomentan los consumos contemporáneos del cactus, colocan en la sombra un aspecto relevante que estructura los circuitos de difusión. Se trata de la mercadotecnia que rige y orienta como circula el peyote, que se ha convertido en un objeto fetiche, para usar una expresión marxista, que refleja dinámicas y relaciones sociales. El valor de mercancía que ha adquirido el peyote actualmente bajo las lógicas del mundo globalizado, tiene origen en el pasado, como evidencian varios indicios históricos.

Por ser una planta endémica, la recolección del cactus se daba en zonas específicas del actual territorio mexicano: el Altiplano de San Luis Potosí, los desiertos de Chihuahua, el desierto de Querétaro y la zona de Zacatecas (ver mapa, anexo 1). Sin embargo, algunos aspectos del edicto de 1620 y testimonios que recabaron los confesionarios coloniales de la Inquisición (Dawson en Labate y Cavnar, 2016: 51-54; Hernández González, 2000: 51-53; Yáñez, 2105),[43] evidencian a través del consumo la extensa circulación del peyote, la cual lo convierte, *de facto*, en mercancía, en un objeto de compraventa y de intercambio. Considerando estos indicios, es verosímil deducir que hayan existido redes de intercambio de peyote ya desde tiempos prehispánicos.

Una hipótesis avalada también por Beatriz Rojas que, en su análisis de las crónicas coloniales, asocia las peregrinaciones ceremoniales de los *wixaritari* con el trasiego de mercancías, especialmente de peyote durante la marcha hacia el desierto de *Wirikuta* (San Lui Potosí) para recolectarlo (1992: 15). Además, existen unas evidencias que atestiguan el valor comercial del cactus; a final del siglo XIX, Diguet testimonia que los coras en aquel tiempo ya habían perdido el vínculo religioso con el peyote dejaron de recolectarlo como lo hacían los antepasados, pero al mismo tiempo, señala que aún se servían del cactus para adquirir vigor y fuerza durante sus celebraciones, y que "acuden a los huicholes para hacer la compra de la planta sagrada" (en Jáuregui, 1992: 120). Bennet y Zingg evidencian que los tarahumaras, en su viaje de recolección a los desiertos de Chihuahua, aprovechaban el largo viaje para tener transacciones comerciales y los peyotes eran "vendidos en el norte y en el sur como remedio embriagante (1935: 208); "el viaje resulta lucrativo, pues el peyote puede venderse a buen precio. Cada vez que un curador realiza una de estas excursiones, todos los demás le compran abundantes cantidades de peyote, para reabastecerse de producto fresco" (ibídem: 423).

El valor comercial del peyote es más claro cuando se difunde amplia y rápidamente en las planicies de suroeste de Estados Unidos. La infraestructura que caracterizaba a este territorio, con una red de transporte de ferrocarril y de correo (Shonle, 1925), facilitó el comercio del cactus por la lejanía de los lugares de crecimiento. Entre varios autores que testimonian este acierto (La Barre, 1938; Opler, 1938; Schultes, 1938), el médico mexicano Urbina, durante su estancia entre los indios navajos, señala que "[…] la comen habitualmente en sus ceremonias, y no tienen dificultad en procúrasela siempre que puedan pagarla […]" (1903: 31). Con respecto a los

[43] Conferencia dictada en el marco del 154º aniversario de la Biblioteca Pública del Estado de Jalisco "José Arreola" en julio del 2015. Fuente: http://udg.mx/es/noticia/confesionarios-coloniales-evidencian-consumo-de-peyote-en-centro-de-mexico

consumos y a los significados que los indios de las llanuras del suroeste le atribuyeron al peyote, ahondaré más adelante.

2.4 Ritos de fertilidad: el consumo del peyote entre los nativos de la Nueva Galicia

Los informes coloniales procedentes del territorio hoy en día conocido como Gran Nayar,[44] que incluyen a los coras, los *wixaritari*, los tepehuanes, los mexicaneros y los tepecanos, detallan las prácticas rituales que conducían los grupos indígenas. El peyote aparece como un objeto de culto adentro de un más amplio contexto mitológico y ceremonial que caracterizaban los mitotes. Como señala Thomas Calvo en la obra *Los albores de un nuevo mundo: siglo XVI y XVII*, el territorio del Gran Nayar representa una zona de frontera que ha cambiado el modo de percibir los acontecimientos, "*del conquistador espiritual pasamos al etnólogo evangelizador*" (1990: 283). A pesar de la visión sesgada del catolicismo que reiteraba el carácter idolatra y gentilicio de las prácticas ceremoniales, las crónicas que proceden del territorio nayarita nos proporcionan descripciones detalladas acerca de los eventos rituales.

La celebración de los mitotes en el occidente de México representa una tradición ampliamente difundida, es el nódulo estructural (Jáuregui, 2008: 132) de un complejo sistema ceremonial que variaba en las formas más que en el contenido. Ya los misioneros habían registrados estos rasgos particulares de la región occidental; es el caso del padre Navarro que, en sus relatos acerca de las numerosas celebraciones ceremoniales de los *wixaritari* especifica la razón y el sentido de un mitote: "[…] si pedían el remedio de alguna necesidad común, como por carestía de agua, escases de víveres, o pestes, el sacerdote tenía cuidado de combocar a todos […] lo que hacían por medio de sus Topiles señalando el día en que había de ser el Mitote, que así llamaban a un baile supersticioso, que hacían en el culto de sus Dioses […] (en Meyer, 1989: 236). El padre Ortega, durante su estancia entre los *coras*, reitera que los mitotes se convocaban "cuando la peste los afligía, ó la escasez de agua atemorizaba, ó les amenazaba la hambre" (1887: 24), era en esa ocasión que todos concurrían para aplacar las iras de sus dioses llevando ofrendas y flechas votivas con plumas que el sacerdote se encargaba de ofrecer según un particular protocolo ceremonial.

[44] Magriña (2002) refiere que el Gran Nayar fue una denominación atribuida por el capitán Arizbaba en Huazamota. Durante el siglo XVII comprendía los coras del Nayarit y a los huicholes de Colotlán.
Jáuregui (2008), utilizando un concepto de Josselin de Jong, se refiere al Gran Nayar como a "un campo de estudio etnológico", en cuanto que los indígenas que habitaban este territorio, compartían rasgos homogéneos en torno a las celebraciones de los mitotes.

Un mitote, o sea el conjunto de prácticas rituales caracterizadas por danzas y cantos, se proponía comunicarse con los dioses para obtener algún beneficio relacionado con las contingencias (carestías, sequía, enfermedades, etcétera) y que se relacionaban con ciclo ritual agrícola. En este contexto el peyote asume una distinta configuración respecto a su consumo y su significado. Con respecto a los *wixaritari*, por ejemplo, vale pena mencionar la crónica que redactó el fraile José Guadalupe de Jesús Vázquez en el 1853 (en Rosas, 1992: 163-164), encargado de informar sobre las condiciones de las misiones en tres comunidades: Santa Catarina, San Sebastián y San Andrés Cohamiata. Además de aportar datos sobre el paisaje, la comida, el territorio, el carácter y las creencias de los huicholes, brindó la que parece ser la primera descripción del conjunto de la fiesta del peyote dentro del *calihuey,*[45] que incluye también la peregrinación a Wirikuta que la precede. El fragmento destaca por las considerables observaciones de carácter etnológico y por los detalles de ciertas informaciones que revelan una forma particular de interacción por parte del religioso. En el conjunto de una infinidad de fiestas "mescladas de religión e ydolatría", la fiesta del peyote es la que más llamó la atención del fraile por su majestuosidad.

Reportó que ya desde el mes de septiembre se "previenen para ir en especie de romería desde estos puntos hasta internarse en el estado de San Luis Potosí"; describió las prácticas de ayuno y abstinencia que acompañan la peregrinación y también la costumbre de vendar los ojos de quienes por primera vez viven esta experiencia. Esto testimonia la observación directa por parte el fraile y también su inclinación a comprender el sentido de algunas costumbres, como revela la descripción de la práctica de la venda: "van con los ojos vendados hasta q. al punto donde caban el peyote sin permitir q. se quite la benda por la idea de q. si se la quitan quedan ciegos".

Sucesivamente, describe el regreso de los peyoteros y la bienvenida de quienes mientras, habían cuidado el fuego en el *calihuey*: "todos los que fueron permanecen hasta q. vienen los q. van a llevar noticias y presentes hasta una cueva que existe en la Mesa del Nayar venidos q. son comienzan sus solemnidades, pues ya pa. esto esta prevenido el mismo peyote fermentado para beberlo a mas del que comen sin fermentar". Esta parte del fragmento resulta particularmente importante ya que evidencia cómo, en aquel tiempo, al festejo presenciaban también los grupos vecinos, en este caso se trata presumiblemente de los coras procedentes de la Mesa del Nayar, aunque aclaro que este lugar sagrado de culto y veneración, lo presenciaban también los demás grupos indígenas presentes en el vasto territorio.

[45] Templo ceremonial *wixarika*.

Si, como señalará Diguet más adelante, los coras ya no recolectaban el peyote, aunque seguían utilizándolo en sus fiestas, es lícito pensar que acudían con los huicholes justo durante la fiesta del peyote, al mismo tiempo para participar en el mitote y para comprar el peyote que necesitaban para sus funciones. Esto también nos muestra una vertiente de las relaciones interétnicas que ocurrían por motivos religiosos y comerciales. El fragmento continúa con la descripción del mitote durante el cual tres ancianos cantan de manera "monótona y funebre" y alrededor de ellos se dan los bailes de hombres y mujeres que, por su plumaje, toman semblanzas de "figuras horrorosas". La fiesta concluye con la salida del sol, al cual veneran igual que al peyote, a la lumbre, al agua y a otros ídolos, como reportó el misionero. "Confiesan que hay Dios, obsequian a las imágenes, pero el culto lo corrompen tributando adoración a los objetos que he dicho antes", lo cual muestra una forma particular de interactuar con la iconografía y los elementos de matiz católica, concebida como idolatra por los misioneros, pero en el fondo, revela una forma de relación que se basa en la apropiación de elementos simbólicos que conforma una manera distorsionada de vivir el catolicismo.

Otro relato acerca de la fiesta de peyote procede de un fragmento de Padre Navarro (en Meyer, 1989: 236-237); la descripción testimonia también la presencia de una parafernalia específica para practicar el ritual: flechas votivas adornadas, tejidos de manta, colas de venado, una cabeza de venado ofrendada al ídolo y jícaras; además, subraya la importancia de ayunar cinco días para participar en las ofrendas. Los cantos, que eran alabanzas "*al Sol y de los hechos de sus antiguos*", iniciaban al ritmo "*de un arco bien templado en la mano y una cafia pequeña delgada*" tocados por el sacerdote. El canto duraba desde la salida del sol hasta su salida al día sucesivo; los bailes, como describe Navarro, se componían "*por brincos con los pies juntos; estos indios danzarines llamaban capitanes, salían sin mas ropa que un sendal o bragero, todos embijados de diversos colores con unas girnaldas de plumas en las cabezas, y unas sonajas de carrizo, atadas las rodillas, y asi estaban estos danzando […]*" (*ibídem*: 137). Los cantos, como las danzas, eran continuas a lo largo de la celebración, con excepción de pequeñas pausas "*para beber repetidas veces una xicara de Pellot, que es un genero de raíz que muelen, y hacen un genero de orchata; este también era el refresco que tomaban los circunstantes, con lo que se embriagaban todos […]*" (*ibídem*).

Navarro, en este último extracto, subraya cómo el consumo del cactus se difundió también entre "los circunstantes", refiriéndose probablemente a los otros pueblos huicholes o a los coras. Esto denota que, el consumo de peyote en el territorio occidental de México, era un rasgo común entre sus habitantes, aunque no siempre se relacionaban con un contexto ceremonial como el mitote. Se encontraba también en otras prácticas ceremoniales, incluso en

los bautizos, como señala el mismo padre Navarro refiriéndose a los *wixaritari*. Estos, nombraban a sus hijos con los nombres de sus ancestros, animales, plantas o estrellas; a pocos días de nacer organizaban una ceremonia que simulaba un bautizo: "cerca de alguna fuente, arroyo, rio o seniega, limpiaban un poco haciendo como patio, en donde formaban una enramada de ramas, y balli prevenían mucha carne de la caza, muchas vasijas de vino de mescal, y pellote […]" (*ibídem*: 238). Al tratarse de un bautizo ilegítimo, el único autorizado era el que practicaban los sacerdotes, no sorprenden los comentarios de padre Navarro: "todas estas, y aun muchas mas supersticiones practicaban estos infelices indios; y no sin mucho dolor de sus respectivos Missioneros; cada día se les quitan muchos Idolos, y abusos que aun hasta el día de hoy practican […]" (*ibídem*). Como subrayé anteriormente los religiosos reflexionaban, no en términos de sincretismo, ellos pensaban a los indios como portadores de una especie de catolicismo viciado por la intervención del demonio. Lo que significa que los indígenas practicaban la misma tradición que las personas occidentales, sin embargo, en ocasiones los definían como paganos o herejes.

Entre los abundantes informes de religiosos, vale la pena destacar el relato del burócrata, Rosendo Corona, con fecha del 9 de diciembre de 1888 (en Rojas, 1992: 211-212). El ingeniero oficial del estado de Jalisco, al que el gobierno envió a Santa Catarina para zanjar cuestiones de terrenos, relata detalles de la fiesta del peyote que presenció. La narración se distingue por su estilo etnográfico y por el lenguaje ajeno a cualquier prejuicio, describe lo ocurrido con atención en los detalles, aunque no aparece el contexto mitológico ni tampoco explica los hechos. La descripción de Rosendo Corona, junto a las que analicé anteriormente, nos brinda otros elementos para entender la estructura ceremonial del mitote en relación a la fiesta del peyote. Los hombres y las mujeres que permanecen en el *caligüey* en espera de que regresen los peyoteros de Real de Catorce, forman a especie de escuadrón en posición de combate para recibirlos,

> formándose los hombres en batalla y las mujeres al frente, unas tras otras. Los peyoteros quedan formados también en batalla, frente a las mujeres, delante de las cuales va una niñita que lleva en sus manos la cabeza de venado que estaba en el caligüey, adornadas con flores frescas y listones. Desfilan las mujeres frente a los peyoteros, quienes las obsequian con pedazos de peyote, que ellos conservan y se comen luego, volviendo en seguida a formarse; después desfilan los hombres y se hace lo mismo" (*ibídem*).

Ningún informe había proporcionado una tan detallada descripción de las disposiciones que conforman la llegada de los peregrinos y de quienes los reciben. El énfasis en las posturas de batalla, simula la cacería del peyote que es al mismo tiempo la del venado, como se evidencia por la cabeza del animal llevada por la niña. En el pasaje sucesivo se señala también la entrega, por parte de los peyoteros, de los costales de peyote y del agua procedente de los manantiales

sagrados que cruzaron a lo largo de la peregrinación. Después, el relato se centra en lo que ocurrió en el *caligüey*; ahí se señala una hoguera que nunca deja de arder y alrededor de la cual se sientan los cantadores acomodados en unos equipales, dan la espalda al peyote anteriormente acomodado. Las demás personas ocupan el espacio del templo, las paredes circulares se adornan con "carcajes, flechas, arcos, cuchillos y demás instrumentos de guerra, y colgados frente a las covachas, saquitos, sartas de peyote, flores, cintas, frutas, carne seca de venado, etc." (*ibídem).* Entre pláticas en voz alta, se escuchan los cantos de los sacerdotes al compás de un violín y "así pasan toda la noche alumbrando el peyote con rajas de ocote" (*ibídem*).

El padre jesuita Ortega, que acuñó la expresión de "raíz diabólica" para representar al peyote, describe un relevante testimonio acerca de otro mitote entre los coras: la fiesta del maíz. Cuando granaba el maíz, en septiembre, se organizaba la ceremonia, sin la cual no se tenía acceso al consumo, "que si alguno comía de aquellos frutos antes de la bendición les molestaría su Dios con el molesto achaque de herpes" (Ortega, 1887[1754]: 22). Un fragmento revela cómo la enfermedad se relacionaba con infringir preceptos específicos que podían ofender a sus dioses, cuyos enojos, dependiendo del grado de infracción, determinaban el tipo de castigo: individual, familiar o comunitario. El maíz de la cosecha, lo traían todos los habitantes de la ranchería o comunidad y lo amasaban sobre un tronco, al lado del cual se disponía un músico con el maestro cantor, e iniciaban las alabanzas para bendecir del sagrado fruto. Cerca de ellos, "ponían una batea llena de peyote, que es una raíz diabólica, que molida bebían para no descaer al quebranto de tan larga función" (*ibídem*). El peyote reaparece como elemento y bebida para fortalecer los cuerpos sujetos a intensos esfuerzos por la misma ceremonia, la cual duraba un día entero y en la que participaban todos los habitantes que, luego formarse en circulo alrededor del cantor, bailaban zapateando al ritmo de la música. Ortega señaló también las oraciones que, una vez que finalizaban el baile, el cantor ofrecía a los dioses en agradecimiento por los frutos que recibieron. Después de este sermón, "el sumo sacerdote hechaba sobre los frutos, rociándoles con una cola de venado, que servía de hisopo, con agua natural, y con ciertas deprecaciones, que decía tan entredientes, que nadie las entendía" (*ibídem*: 24). Además, Ortega refirió que la mayoría de las alabanzas de dirigían al Sol y que "unas veces lo hacían en lengua tepehuana, y otros en el mas antiguo idioma cora", lo que demuestra como rasgos comunes a los habitantes de la zona del Gran Nayar, les permitía manejar los distintos idiomas de aquella región, lo cual, supone un estrecho vínculo tanto en términos ceremoniales y comerciales.

La fiesta del maíz entonces, juntos con "la de la vaca, la del venado, la de la calabaza, la de los elotes y la de la esquite" (Padre Comio [1843], en Rosas: 150), es parte de otro mitote que,

como hemos averiguado, siempre lo conducen los cantores o sacerdotes encargados. Con los cantos y alabanzas marcan el ritmo de la función y se congracian con los dioses. La parafernalia y las ofrendas se componen, en su la mayoría, de flechas votivas, jícaras, plumas y otros elementos dependiendo del mitote y del dios que se venera. Las demás personas, hombres, mujeres y niños, acompañan las ceremonias con bailes y otras tareas que también dependen del oficio particular requerido por el mitote.

Una vez más, se demuestra que los mitotes y las prácticas ceremoniales ocurrían en un contexto comunitario. Al peyote se le tributaban fiestas, pero también aparecía como simple objeto de culto o de ofrenda, su consumo era bastante común en los festejos, sobre todo por sus propiedades capaces de amortiguar el cansancio durante las largas funciones que se caracterizaban por intensos bailes y desveladas. Las crónicas muestran una caracterización específica del consumo de peyote entre los grupos indígenas del occidente mexicano. Referencia comparativa entre los estudios centrados en los distintos empleos del cactus. Al respecto, es importante ahondar en las dinámicas que han favorecido que se propague el peyote en el suroeste de EE.UU., a partir de la mitad del XIX. Muestro las variaciones que han caracterizado nuevas prácticas ceremoniales y una consecuente re-significación del peyote en su consumo, discurso y representación.

2.5. Ceremonias de sanación: el peyotismo entre los grupos del suroeste de Estados Unidos: difundir y consumir el cactus

Las razones que han contribuido a la amplia y rápida difusión del peyote en el suroeste de EE.UU., son hasta hoy objeto de debates académicos. El aspecto visionario y las propiedades terapéutico-medicinales del cactus, se consideran los factores que han determinado dicha difusión. Esos factores se han arraigado en un substrato cultural que ha favorecido una cierta "compatibilidad" que se basa en rasgos religiosos y culturales. El extenso territorio del Gran Suroeste ha sido habitado por diversas sociedades y tradiciones. En *Ceremonial Patterns in the Greater Southwest* (1948), la antropóloga Ruth Underhill, con base en los estudios de Beals, invita a pensar el Gran Suroeste como un campo de estudio etnológico, un área cultural que trasciende las actuales delimitaciones geográficas y administrativas. Esta región del Gran Suroeste, incluye los estados de Texas y Nuevo México, todo el norte de México y los pueblos de la Sierra Madre (coras y huicholes). Hacia el norte se extiende hasta Nevada y Utah y hacia el sur abarca también California. En este amplio y árido territorio, argumenta Underhill, las poblaciones han

experimentado importantes cambios culturales que han modificado sus prácticas religiosas. Dichos cambios se deben a las actividades productivas y económicas, estas –según la argumentación de Underhill– han pasado de la caza-recolección a la agricultura, determinando variaciones significativas en la manera de entender la relación con el entorno natural y, por ende, elaborando nuevas prácticas religiosas.

De manera muy simplificada, la autora sostiene que los agricultores desarrollaban ceremonias comunales, mientras que, los cazadores, participaban de forma individual en lo religioso. Este aspecto se vincula estrictamente con la visión y con el chamanismo. Las ceremonias de las comunidades agrícolas se debían, supuestamente, al trabajo en grupo y sus plegarias hacia lo sobrenatural (el sol, la lluvia, la protección para la siembra, etcétera), se expresaban de manera colectiva, con un grado elaborado de ritualidad que en el tiempo incorporó objetos y elementos que constituirán una parafernalia indispensable. El clima de gran parte de este amplio territorio se caracterizó, y se caracteriza, por tener dos estaciones: la época de lluvias y la de secas. El maíz es un elemento central y común a muchas sociedades. En este sentido es muy probable que se desarrolló una actuación estandarizada y siempre más codificada con la necesidad de un oficiante especializado, cuyo poder, no consistía simplemente de una visión, consistía en memorizar fórmulas. Al contrario, la práctica de los cazadores-recolectores, presuponía una destreza individual; de su relación con la naturaleza derivó el contacto con lo sobrenatural, en donde la visión representaba la respuesta a sus pedidos personales. El oficiante o chamán entre los cazadores-recolectores, era simplemente un receptor de visiones, su aprendizaje era individual y estaba desligado del estatus social; la intensidad de la experiencia visionaria fue la que le otorgó poder en su grupo, de ahí se convirtió en chamán. Sus preocupaciones eran para la salud individual, que le permitió atender a sus deberes.

En definitiva, en el Gran Suroeste parece que existieron dos polos que oscilan entre la visión individual incontrolada (cazadores-recolectores) y el ritual estandarizado (agricultores). Las combinaciones entre estos dos extremos han sido varias, destacan las sociedades "medicinas" de las planicies. Parece que ambas posturas, la ceremonial y la individual, persiguen un mismo objetivo: la llegada de un espíritu que manifieste y transmita su poder en varias formas (un fetiche, un venado, una pintura, una revelación, etcétera) solo si el ritual se practica correctamente. En este panorama el papel del chamán no es exclusivo, pero es el más destacado entre muchos. Sus poderes son para curar y adivinar y el chaman destaca en las zonas que carecen de ceremonias comunales.

Neurath (2002), al analizar comparativamente los mitos cosmogónicos y de iniciación de los hopis y de los huicholes, llega a conclusiones parecidas. En su planteamiento sobre el chamanismo, considera que los cazadores-recolectores se caracterizan por sus prácticas individuales, que les confieren un alto grado de flexibilidad; mientras que, los cultos de los agricultores sedentarios tienden hacia un protocolo más institucionalizado. La visión desempeña un papel fundamental, pero sus efectos en las construcciones de prácticas ceremoniales, varían dependiendo de la búsqueda individual o colectiva.

Estoy de acuerdo con la hipótesis de considerar a las actividades ceremoniales y chamánicas de los grupos agricultores más institucionalizadas y las de los cazadores-recolectores más flexibles. No obstante, creo que la perspectiva lineal y determinista del cambio de una forma a la otra, tiene unos límites evidentes. Las transformaciones culturales son el resultado de múltiples factores y, sobre todo, de combinaciones que difícilmente encajan en una clasificación consecuencial. Más que plantear el paso de una etapa a la otra, quizás sea oportuno considerar la co-existencia de ambas a lo largo de distintas épocas y sopesar las variaciones que han experimentado de una manera diferencial más que lineal y homogénea.

Las hipótesis de Underhill ofrecen elementos para conjeturar sobre el substrato cultural que ha favorecido la difusión y la incorporación ceremonial del peyote, pero quizás es insuficiente para entender la complejidad del fenómeno. Hultkrantz (1997) sostiene que, las variables por considerar son varias y se relacionan con la combinación de dinámicas locales y globales: variaciones culturales, aspectos estructurales y económicos, procesos de aculturación, decretos misioneros, confinamiento en reservas, repartición de las tierras con consecuentes guerras internas, entre otras. Entonces, ¿a qué se debe la rápida difusión e incorporación cultural en el suroeste? Quizás retomar los aspectos botánicos y fisiológicos del cactus contribuye a aclarar también algunas vertientes culturales.

El peyote (*Lophophora Williamsii*) es un pequeño cactus globular de color verde azulado glauco. Es originario de América boreal y habita entre los 1,000 y los 2,200 metros sobre el nivel del mar, en las zonas áridas del altiplano que abarca la mayor parte de los actuales estados de Chihuahua, Coahuila, Durango, Nuevo León, Querétaro, Aguascalientes, Tamaulipas y San Luis Potosí. Se reconocen sus propiedades particulares por la presencia de más de 60 alcaloides, entre los que destaca la mezcalina – responsable del efecto psicoactivo – y la peyocactina, reconocida por su acción antiséptica. Algunas evidencias arqueológicas en Nuevo León y en Texas, datan la

presencia del peyote entre los 6,000 y los 8,500 años AP (antes del presente),[46] que avalan la hipótesis de un consumo muy antiguo entre los grupos que ocupaban dichos territorios (http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx; Murray, Narváez, Silva, 2018).

Los territorios endémicos de crecimiento del peyote en el noroeste de México, permiten ubicar los que definimos como centros de difusión del peyote. A pesar de ser un territorio amplio es, en definitiva, una zona restringida comparándola con el área geográfica en que se han registrado consumos de peyote.

Figura 7.- Espacio fitogeográfico del peyote (*Lophophora Williamsii*) y las rutas de acopio recorridas por algunas etnias

Fuente: http://museopedia.blogspot.com.

[46] AP (antes del presente) es una referencia temporal usada en arqueología y botánica para la datación por radiocarbono. Dicha medida temporal se adoptó debido a la multiplicidad de calendarios existentes; se designó el 1950 del calendario gregoriano como el año de origen arbitrario de la escala temporal.
Ejemplo: 1500 AP corresponde a 1500 años menos que 1950, es decir, el año 450 DC.

Efectivamente, a partir de la mitad siglo XIX, el cactus formó parte del conjunto ceremonial de los Pueblos de las llanuras (Mescaleros, Lipan, Tonkawa, Karinkawa, Comanche, Kiowa, Wichita, Caddo, Apaches, Atapascos, Delaware, Navajo, Hopi, Taos, Isleta, Queres, entre otros) a través de los grupos Tamulipecan-Carrizo que habitaban la actual zona oriental de la frontera entre México y EE. UU., delimitada por el curso del Rio Grande (La Barre, 1960; Opler, 1938, Schultes, 1938; Slotkin, 1995). La rápida difusión del peyote, que ha interesado incluso a las zonas del Oeste de EE.UU. hasta llegar al actual territorio canadiense, ha representado una primera amplia difusión del cactus fuera de sus territorios endémicos. Una propagación que se determinó también por elementos estructurales, como señala Shonle (1925), debido a que, en aquel entonces, los indios vivían en reservas y la existencia del ferrocarril, junto a la de los correos, facilitaba la comunicación y el transporte, incluso del peyote. Los debates antropológicos, no han acordado cuáles son las razones culturales que facilitaron a estas sociedades adquirir e incorporar el peyote, en sus distintas formas.

Figura 8.- El mapa muestra las étnias relacionadas con el consumo de peyote y la zona geográfica de su distribución

Fuente: http://museopedia.blogspot.com.

Un aspecto que me lleva al segundo punto de mi argumento que se relaciona con las propiedades fisiológicas del cactus: la mezcalina como agente psicoactivo y la peyocactina como sustancia con acción antiséptica y antibiótica. Estos componentes se relacionan, por un lado, con el aspecto visionario que proporciona la ingestión del cactus, por el otro, con las supuestas propiedades medicinales y terapéuticas que se derivan por el consumo del peyote en sus distintas formas: fresco, seco, té, brebaje o ungüento.

Con el propósito de valorar en lo posterior cómo se generan las nuevas prácticas en el ámbito global, a partir de seleccionar y adaptar elementos ceremoniales, me interesa analizar la rápida difusión del peyote entre los grupos del suroeste de EE.UU. y de su consecuente

incorporación a nuevas prácticas ceremoniales. Siguiendo el debate académico, Schultes (1938) identifica dos patrones culturales, o atractivos, que propiciaron su amplia difusión: el aspecto visionario y las propiedades medicinales del cactus. Los debates antropológicos que encabezaron los estudios muestran su posición para una de las dos opciones. Sin embargo, los argumentos ofrecen interesantes vertientes de análisis.

Entre los partidarios más aferrados al patrón terapéutico respecto al peyote, se encuentran Mooney (1896; 1897), Shonle (1925), Slotkin (1995) y Schultes (1938; 1982). Schultes, al revisar las fuentes históricas procedentes de México, de las numerosas monografías sobre las tribus y, sobre todo, de su experiencia etnológica entre los kiowas, sostiene que el atractivo del peyote como medicina, es la causa que ha generado la amplia y rápida difusión entre los Pueblos de las llanuras. La tesis opuesta, avalada por La Barre (1938;1960), Stewart (1987), Barber (1941), sostiene que la "búsqueda de visión", que practicaron en distintas formas las tribus del suroeste, representa el patrón que ha permitido el rápido arraigamiento ceremonial del peyote.

Schultes resalta también el supuesto uso medicinal del cactus entre los tarahumaras (Bennet&Zingg, 1935), los huicholes y los coras (Diguet, 1928; Lumholtz, 1900, 1902). Sus conclusiones pretenden rebatir la búsqueda de las visiones como factor para propagar el cactus, lo considera un aspecto incidental y de poca importancia; destaca que las propiedades medicinales propagaron el consumo del cactus. A partir del hecho que las ceremonias con peyote varían según las tribus, Schultes (1982) identifica elementos comunes. Las ceremonias se ofician siempre en un *tipi*[47] (que se arma a la ocurrencia) o en casas redondas de madera con un altar fijo. El peyote se coloca en medio de un altar que tiene forma de media luna (símbolo del peyote) y asume el papel de un fetiche; quienes participa se dispone en círculo con el líder frente a la puerta; al centro de la estructura hay un fuego; en el circulo corren hojas de maíz o roble para liar cigarrillos; los botones de peyote fresco se bendicen con incienso de cedro; se distribuyen cuatro botones de peyote (aunque durante la ceremonia se pueden pedir más); el líder entona el primer canto que es siempre una invocación a los espíritus; los cantos los acompaña tambores de agua y sonajeros de calabaza; cuando hay un paciente la curación consta de plegarias y, cuando ocurre, de limpias ("succiones") que no siempre oficia el líder. En definitiva, según Schultes, los nativos del suroeste consideran el peyote una medicina y un mensajero que permite una conexión con los espíritus sin intercesión. Las conclusiones que se derivan de interpretar sus datos, son (Schultes, 1938: 712):

[47] Se trata de una tienda cónica originalmente hecha de pieles de animales y palos de madera.

- Todos los prosélitos destacan las propiedades curativas;
- La mayoría de los primeros relatos narran el uso del peyote como panacea;
- Los primeros lideres se convirtieron en tales luego de haber pasado por una curación;
- Se utiliza diariamente como estimulante y medicina; se ha demostrado que posee propiedades terapéuticas;
- El rito de curación es una parte importante de muchas ceremonias de peyote;
- Muchos términos de las tribus son traducibles como medicina, para referirse al peyote.

Como he mencionado anteriormente, La Barre sostiene que por las propiedades alucinógenas del peyote y, por su carácter visionario, las sociedades del suroeste adquirieron el peyote. Al modificarlo lo han implementado también por fines curativos y de brujería. El testimonio de Opler (1938), recopilado entre los Lipan en 1902, a quienes se considera los primeros usuarios de peyote por su cercanía con los carrizos, evidencia una dinámica flexible y de transformación respecto a adquirir el cactus. El informante de Opler, con base en los relatos de su grupo, relata que al principio las ceremonias de peyote carecían de propósitos específicos, las visiones les daban un bienestar recreativo. Solo en un segundo momento se armó un protocolo más rígido con reglas, y en otra etapa se consumió para curar enfermos.

Consciente de que no se pueden establecer patrones generales para todas las sociedades, La Barre advierte el riesgo de considerar casos monográficos para armar una teoría general de difusión. Por esta razón, habla de difusión diferencial. El macro contexto histórico de la difusión, se daba en el marco de un proceso de aculturación hacia los indígenas que estaban constreñidos a vivir en las reservas. Es un aspecto relevante que evidencia Arth (1956), quien aclararía la propagación diferencial del "peyotismo" como fenómeno "panindio". Grupos, edades y sexos han recibido de manera diferente el peyote. Los ancianos preocupados por la salud; los más aculturados como resistencia hacia los blancos; el conservador para la re-valoración de los poderes de la visión; otros como un consumo recreativo y social (Arth en La Barre,1960: 51).

El "peyotismo" ha funcionado como una acción unificadora para los indios americanos, les proporcionó una base común para los rituales y las reuniones sociales, convirtiéndose en un medio de expresión y resistencia que convergerá en uno de los movimientos "panindios" más fuertes de Estados Unidos (Stewart, 1987: XIII). Hay que considerar que el "peyotismo" se constituyó, en 1918, en la *Native American Church* (NAC), una institución religiosa que combina las enseñanzas del cristianismo con el uso sacramental del peyote. A las características visionarias

del peyote se le atribuyen propiedades terapéuticas que brindan salud y bienestar (Hultkrantz, 1997: 194).

Retomando el argumento de La Barre, el patrón visionario ha representado el verdadero arraigo para introducir y armar un ceremonial complejo en torno al peyote. La Barre le reprocha a Schultes el argumento medicinal del peyote, en cuanto que lo considera un falso problema o mejor dicho un problema semántico. El error de Schultes se deriva de la incomprensión de las fuentes históricas que consultó, al interpretar se basó en un modelo de medicina que se fundó en la fármaco-dinámica terapéutica, ajena la concepción de los indios. El "poder de la medicina" es de origen sobrenatural (la visión) y no farmacéutico. Los indios atribuyen el poder curativo a las visiones proporcionadas por el peyote (La Barre, 1960: 51-53). Del debate en torno a los atractivos que caracterizaron la difusión del cactus, me parece que el patrón visionario y el terapéutico, no se excluyen. Más aun, la propagación del peyote en aquellos territorios, puede definirse como una primera amplia difusión fuera de los lugares endémicos, me parece interesante evidenciar que los mismos patrones, el visionario y el terapéutico, corresponden a los atractivos que orientan los fenómenos contemporáneos en torno al peyote.

Estudios posteriores como el de Hultkrantz (1997), agregan otros elementos que, posteriormente, serán útiles para analizar las ceremonias contemporáneas en otros contextos geográficos y culturales. Después de revisar con atención los debates académicos y la amplia bibliografía existente, Hultkrantz ofrece una síntesis que evidencia los distintos usos y consumos del peyote entre el "peyotismo" mexicano y la "religión del peyote" norteamericana (*Native American Church*) y que me parece pertinente referir sintéticamente.

Por lo que concierne al contexto mexicano destaca que: a) la actuación ritual es parte de un complejo ceremonial que interrelaciona la caza y la agricultura, y a menudo es parte de una ceremonia anual de fertilidad; b) los objetivos del ritual son establecer la armonía a través de los poderes sobrenaturales y asegurar la salud y la alimentación de la comunidad; c) la ceremonia se celebra al aire libre y toda la comunidad se reúne bajo el oficio de un experto ceremonial d) los cantos del oficiante y el baile son elementos de primera importancia y los acompañan con flechas votivas, jícaras, varas, alimentos y varios instrumentos diferentes según los grupos (violín, tambores y sonajeros).

Para el contexto norteamericano evidencia que: a) la actuación se desliga del calendario que reproduce el ciclo ritual-agrícola; tiene connotaciones de carácter panindio y se brinda como servicio cuando se solicita; b) los objetivos son fortalecer la relación entre el individuo y las fuerzas sobrenaturales y fortalecer las relaciones entre los mismos individuos; lograr los

propósitos individuales para los que se ha convocado la reunión: restauración de la salud, ayuda en asuntos generales de la vida (familia, trabajo, etcétera) y profecías; c) la celebración se da generalmente en el interior de un tipi y participan los invitados del anfitrión, que suelen ser de otro grupo también. El mismo anfitrión actúa como líder (*roadman*) o puede convocar a otro líder dependiendo de los propósitos de la ceremonia d) la actividad ritual consiste en cantar, orar y consumir peyote con actitud contemplativa. La celebración se acompaña de tambores de agua, sonajas, flechas votivas y bastón (*ibídem*, 1997: 33-34).

El debate en torno a los patrones que han caracterizado la difusión del peyote y la comparación de los elementos y los propósitos ceremoniales entre el contexto mexicano y estadunidense, proporcionan valiosas pistas analíticas para ahondar, sucesivamente, en las modalidades con las que se han generado, estandarizado y difundido las prácticas ceremoniales contemporáneas a nivel global.

El peyote en el suroeste se caracterizó por un marcado consumo terapéutico, sea por las propiedades del mismo cactus o por los poderes sobrenaturales que derivan de la experiencia visionaria. En el contexto mexicano del mitote, el consumo del peyote asume connotaciones distintas que quizás pertenecen a otra perspectiva del mismo concepto terapéutico, más centrado en establecer acuerdos con los dioses y congraciárselos; el consumo terapéutico es más propenso a la prevención que a la curación. Estoy de acuerdo con Aréchiga al sostener que, por sus propiedades, el peyote "se convirtió en la medicina más potente para ahuyentar el mal o las influencias sobrenaturales […] los indígenas de México lo utilizan principalmente para protegerse de enfermedades, esto es, para crear una barrera de tal manera que cualquier influencia maligna no tenga efectos sobre ellos. Por lo contrario, los indios de Norteamérica utilizan el peyote para tratar la persona enferma, para purgarla de lo que le está causando la enfermedad" (2008: 47). Interesantes premisas que ahondaré en mi tesis, mostraré las variaciones y las continuidades que el peyote ha experimentado en los diferentes contextos socio-históricos de consumo.

En síntesis, la caracterización del peyote que se desprende de esta excursión histórica evidencia como, ya desde épocas tempranas, el cactus asumió un perfil multidimensional: era al mismo tiempo una expresión de idolatría, un objeto de culto y veneración; una medicina o remedio y una mercancía. Se trató de representaciones filtradas por la visión occidental con las cuales se forjó un imaginario acerca de la planta. Actualmente dejó de considerarse como culto idolátrico, como una "raíz diabólica", por lo contrario, es una herramienta de alcance espiritual, que resultó de un largo proceso histórico caracterizado por múltiples factores. El rasgo

"demoniaco" permanece como prohibición en México,[48] que considera al peyote una droga al mismo tiempo que lo reconoce y lo legaliza para la recolección y el consumo ceremonial de los *wixaritari*.

La mercadotecnia y el valor comercial que ha adquirido el peyote en los nuevos circuitos de consumo, determinando nuevos patrones de relación entre grupos mestizos y agentes *wixaritari*, son parte fundamental de la estructura que regula la circulación y difusión a gran escala de las prácticas rituales relacionadas con el cactus. Son aspectos que quedan en la sombra porque oscurecidos por los discursos dominantes de sanación y "medicina" que acompañan las nuevas formas de empleo.

En la historia residen los embriones de un fenómeno complejo y controvertido. Detectar y evidenciar las distintas formas de consumo, los patrones que han determinado una primera amplia difusión, los discursos generados en determinados contextos socio-históricos, las relaciones interétnicas y las formas en que individuos, grupos y sociedades se han vinculado con el peyote, contribuyen a entender los acontecimientos contemporáneos.

Entre el "pasado documental" y el "presente etnográfico" se despliega un proceso histórico complejo y multifactorial, que ha propiciado variaciones, continuidades y rupturas. De este proceso me ocuparé en los siguientes capítulos.

[48] Es importante considerar que el uso y consumo del peyote es considerado ilegal en México por efecto de la Norma Oficial Mexicana NOM-028-SSA2-2009. Este marco regulatorio es fruto de numerosas convenciones que el estado mexicano ha suscrito en materia de regulación de uso y consumos de drogas. A estas se suma la Ley General de Salud (LGS) que dispone en materia de control y sanción de actividades relacionadas con las drogas. Respecto a los psicotrópicos, el articulo 248 de la misma ley (LGS) señala "que queda prohibido todo acto (incluida la prescripción), con relación a las substancias incluidas en la fracción 1 del articulo 245 (entre ellas, LSD, peyote y hongos alucinógenos)" (Villareal Palos, 2016).

3. LA VOZ DE LOS VIAJEROS: LOS LEGADOS DE LUMHOLTZ, DIGUET, PREUSS Y ZINGG

3.1. Entramados y conexiones: ¿cómo llegaron a México los exploradores?

> "¡Pero que pobre es la pura experiencia estética en comparación con la sensación que provoca la observación, cuando uno también ha logrado conocer las fuerzas intelectuales que explican el origen de todo eso!" (Preuss, 1998: 192).

Así, el antropólogo alemán Theodor Preuss, expresaba su regocijo luego de haber asistido a la fiesta del peyote (*Hikuri Neixa*) entre los *wixaritari* de San Andrés Cohamiata, durante su estancia en la sierra en 1907. Enfatiza en las "fuerzas intelectuales", que le permitieron comprender los significados del mitote, que observó y analizó a partir de analizar los objetos materiales y de la mitología. Eso marca una gran diferencia con las representaciones que mostré en el capítulo anterior procedentes de los relatos y de las crónicas de los religiosos. A pesar de la riqueza de detalles y aunque representando un precioso testimonio histórico, las primeras crónicas coloniales estaban sesgadas por la visión católica de la época. En el encuentro interétnico, los eventos rituales y las costumbres de los indígenas venían con frecuencia tachadas como prácticas idolátricas y gentilicias; los relatos eran la expresión de una época socio-histórica cuya finalidad era conquista espiritual y material de los indígenas, una conquista guiada por la fe en la doctrina católica, considerada una verdad indiscutible. El encuentro con la otredad nos restituye una imagen de los indígenas *wixaritari* como salvajes, cuyas prácticas y estilo de vida representaban un signo de desviación demoniaca; por ende, necesitaban ser disciplinados.

Con la llegada de los exploradores al territorio del Gran Nayar a final del siglo XIX, asistimos a un cambio radical en la manera en cómo se relacionaron con los indígenas, como los describieron y representaron, debido a los distintos motivos, a los objetivos que orientaron las exploraciones y al mutado contexto socio-histórico. Las obras del francés León Diguet, del noruego Carl Lumholtz, del alemán Theodor K. Preuss y del norteamericano Robert M. Zingg, representan el primer conjunto de estudios etnológicos y antropológicos en torno a las sociedades del Gran Nayar, particularmente de los *wixaritari*, a pesar de que sus trayectorias profesionales, como mostraré más adelante, procedían de formaciones muy heterogéneas y no estrictamente etnológicas. Sus expediciones cubren un arco temporal que va de 1889 a 1934, una

época histórica que, considerando la procedencia extranjera de los cuatros viajeros, debe considerarse y analizarse a partir de las coyunturas socio-políticas que interesaban al mundo de aquel entonces. Es necesario adoptar un enfoque global que contemple las trayectorias biográficas y los contextos del lugar de origen para analizar sus obras como el resultado de un bosquejo con múltiples factores: geopolíticos, culturales, sociales y económicos.

En los siguientes apartados, ahondaré en el análisis acerca de las prácticas ceremoniales de los *wixaritari* que se relacionan con el peyote y que detallan los cuatros viajeros; contextualizaré la visión y el conjunto de representaciones que surgió a través de un nuevo patrón relacional, lo cual se estableció bajo estrategias recíprocas y que restituyen un interesante espejismo entre el indígena *wixarika* y el mestizo (o extranjero). Sin embargo, considero pertinente tejer el entramado de los eventos y de las contingencias, a partir del contexto y de la descripción de la época histórica en la que coincidieron los cuatros exploradores.

Las exploraciones mexicanas de los cuatros viajeros abarcan más de cuarenta años (1889-1934), un periodo en el que México, en lo político, estuvo marcado por el régimen de Porfirio Díaz (1876-1911) y por los eventos y las consecuencias de la revolución mexicana (1910-1920). Las continuas leyes y reformas agrarias que se sucedieron en esta época, el levantamiento armado de Manuel Lozada (1854-1873), en que participaron coras, tepehuanes y huicholes, y la guerra cristera (1926-1929), afectaron particularmente a los *wixaritari* en el tema de las tierras que, consecuentemente, agudizaron los conflictos con sus vecinos mestizos, quienes empezaron a invadir sus terrenos sembrando y pastando el ganado (Marín García, 2014 :129-130). Una situación que, en diferentes medidas, testimoniaron los cuatros exploradores y que, inicialmente, afectó sus intentos de contacto y de convivencia debido a la desconfianza que los indígenas les guardaban. Lumholtz, luego de ganarse la confianza de los huicholes, lo invitaron a una reunión de ancianos para pedirle consejos para resolver los conflictos territoriales que San Andrés Cohamiata tenía con la comunidad de Santa Catarina (Lumholtz, 1902: 81); asimismo, Zinng, terminó por ser el portavoz de una delegación de Tuxpan que se dirigió a Ciudad de México para negociar el reconocimiento de las tierras comunales con el gobierno central (Zingg, 1938: 67-68). Se trata de acontecimientos circunstanciales de aquella determinada época que revelan un cierto patrón relacional estratégicamente actuado por ambas partes, huicholes y extranjeros.

La década del porfiriato se caracterizó por un notable crecimiento económico, resultado de acuerdos bilaterales con los vecinos Estados Unidos que favorecieron considerables inversiones para el desarrollo de infraestructura (red ferroviarias y carreteras) sobre todo de la región norte, considerado un territorio estratégico para favorecer la movilidad de personas y

mercancías y transformarse en un centro económico útil a los intereses de Estados Unidos (Lira, 2015).

El proceso de desarrollo económico iba a la par con un proyecto social y científico que interesaba a México y a Estados Unidos: en la misma época se evidencian el surgimiento de las ciencias sociales, de las ideologías nacionalistas e historias patrias que miraban a la constitución de un nuevo modelo educativo para forjar un renovado imaginario social. Para los norteamericanos se trataba de desligarse de los referentes europeos para idear referencias capaces de moldear un nuevo tipo de ciudadano; por otro lado, el México porfirista, con base en un nuevo proyecto científico encabezado por la arqueología y la etnología, deseaba reivindicar la grandeza de las civilizaciones prehispánicas para alimentar un imaginario social con sentido de pertenencia capaz de competir con las grandes historias europeas. La época porfiriana y post-revolucionaria resalta la doble tendencia de asomarse a la modernidad tomando modelos europeos, pero al mismo tiempo revitalizando las especificidades de la heterogeneidad cultural mexicana, con el fin de construir un discurso nacionalista propio; proceso en el cual empezó a configurarse la visión del indio vivo como patrimonio simbólico para fortalecer una nueva idea de nacionalismo anclado en las raíces de un pasado glorioso (Montfort: 2014).

En este macro contexto, la puesta en marcha del discurso patriótico y nacionalista contaba con un complejo aparato (político, científico, artístico, mediático, etcétera) en el que, de acuerdo con Lira, desempeñó un papel importante el "giro material" y la "época de los museos" (2015:10). Como evidencia la misma autora, "en el marco de la consolidación de los estados-nación del siglo XIX, el coleccionismo de museos se ejercía como una necesidad urgente que debía anticiparse a la homogeneización de las diferencias culturales" (*ibídem*: 16). Explorar las dinámicas socio-políticas, económicas y culturales de los albores del proceso de museificación, entendido - más allá de un espacio para las colecciones - como un proyecto capaz de involucrar capitales financieros, expediciones e investigaciones, ayuda a entender el fenómeno contemporáneo de la patrimonialización de la cultura simbólica y de su vínculo con los procesos globales, del turismo y, por ende, de la mercantilización de la cultura material y simbólica (Le Mur, 2015).

En este entrecruce multifactorial de aspiraciones nacionalistas, de construcción de un nuevo imaginario social y de los museos como espacios discursivos, se insertan las trayectorias biográficas y profesionales de los cuatro exploradores. Sus viajes a México, sus intenciones y sus obras son el resultado de estas coyunturas, al mismo tiempo que una aportación científica que

contribuyó al mismo proceso que los generó, también al conocimiento sistemático de los pueblos originarios del occidente y del norte de México.

En orden cronológico, veamos cuál fue la trayectoria de estos exploradores pioneros. Lumholtz (1851-1922) nació en Noruega y se formó en los estudios teológicos bajo la presión de su padre. Más tarde, decidió dedicarse al oficio de maestro, profesión que combinó con estudios naturales cuyas observaciones, enviadas al Museo de Historia Natural en Oslo (Kristiana en aquél entonces), lo iniciaron en el mundo museológico. El país escandinavo estaba llevando a cabo un proceso de constitución nacionalista debido a la separación de Finlandia y de Suecia, un proyecto que veía en los museos una oportunidad para vehiculizar y forjar un nuevo imaginario social que representara "lo noruego", al rescatar supuestas culturas y tradiciones noruegas genuinas. Insertarse en la red de museos, significó para Lumholtz tejer una importante trama de contactos personales que lo ayudaron a financiar sus expediciones en Borneo y Australia. Mismos contactos que lo llevaron a participar al congreso de geografía en París de 1889 y de establecer nuevas relaciones con los estadunidenses, que tenían interés en la americanística. En el mismo año, Lumholtz se vinculó con el AMNH (Museo de Historia Natural de Nueva York, fundado en 1869 por Ellen Futter) quien recién había inaugurado una sección de etnología a cargo del antropólogo Franz Boas; la escuela americana antropológica ya estaba consolidada y desde sus albores mostró un interés particular por la cultura material y las expresiones artísticas. Como he mencionado anteriormente, el proceso para fundar museos en Estados Unidos, respondió a un proyecto nacionalista más amplio que involucró entes gubernamentales, empresarios, filántropos y científicos, ya que los museos se concebían como una nuevo y redituable negocio (Lira, 2015). El interés del museo de Nueva York era recolectar objetos materiales y arqueológicos de grupos indígenas "desconocidos", el afán de la antropología estadunidense de la época era documentar y "conservar" los vestigios de grupos destinados a desaparecer, supuestamente, por efecto del avance incesante de la civilización.

Con este objetivo, el AMHH financió tres expediciones mexicanas a Carl Lumholtz, que llevó a cabo entre 1890-1898. Además del aporte financiero, el noruego contaba con una red de contactos institucionales, que favorecieron las relaciones diplomáticas y los acuerdos bilaterales entre los dos países vecinos. De hecho, a Lumholtz lo recibió personalmente en su residencia Porfirio Díaz, de quien recibió un apoyo considerable para adentrarse en la región Tarahumara del norte y en la Sierra Madre occidental en búsqueda de "poblaciones desconocidas" (tarahumaras, coras, huicholes, mexicaneros y tepehuanes). Además, el encuentro con el presidente mexicano proporcionó al noruego una notable resonancia internacional, ya que sus

aventuras y hallazgos los seguían la prensa mexicana e inglesa. Además de contar con una red de relaciones institucionales que se situaban en un más amplio tablero geo-político internacional, a Lumholtz se le puede definir como un *free lance* de la época y, su inteligencia para forjarse un espacio entre los científicos y los exploradores de aquel tiempo, reside en sus numerosas publicaciones (1893; 1897; 1898; 1900; 1902; 1904; 1912), y también en la capacidad de auto promoverse y de destacar su trabajo. Solía viajar con un fonógrafo y una cámara fotográfica, máximas expresiones tecnológicas de la época, con las cuales registraba imágenes y cantos que, entre un viaje y el otro, presentaba en Nueva York en conferencias que la prensa reproducía una y otra vez en EE.UU., Francia, Inglaterra, Alemania y Noruega, así se aseguraba prestigio y financiamientos para continuar sus exploraciones.

Su obra más destacada es sin duda el *México Desconocido* (1902), resultado de la estancia entre los coras y los huicholes entre 1895 y 1896; el título mismo indica cierta visión y voluntad de presentarlos como grupos salvajes y primitivos debido a la autenticidad de sus creencias y costumbres, dado el supuesto aislamiento territorial y relacional. Lumholtz, en varios fragmentos de sus obras y artículos evidencia este patrón; de su primer encuentro con los huicholes, relata que se encontraban "en el mismo estado de barbarie que cuando Cortés llegó a México" (Lumholtz, 1986: 29). Un patrón seguramente llamativo por los movimientos socio-políticos referidos anteriormente, pero desmentido por algunos pasajes de la obra misma, en la que menciona la presencia de extranjeros y de mestizos en aquellos territorios (*ibídem*, 1902: 21, 83, 110, 151-152, 251); además de describir elementos rituales reconducibles a la influencia del catolicismo durante la conquista (*ibídem*: 23, 90, 466). Más adelante, me adentraré en los detalles la obra de Lumholtz para resaltar el notable aporte etnográfico al relatar e interpretar el ciclo ritual de los huicholes, además de su preciosa clasificación e interpretación del arte simbólico y decorativo de los *wixaritari* que, en conjunto, ha marcado el interés etnológico sobre este grupo.

En la misma época, otro aventurero recorría los itinerarios de Lumholtz: se trata del francés León Diguet (1859-1926), quien, a diferencia del noruego, no escribió ningún libro propiamente dicho, sino que vertió el resultado de sus viajes en varios artículos, cartas e informes.[49] Diguet era un ingeniero químico que, al finalizar su carrera, lo contrató la empresa minera Rotschild para trabajar en la mina del "Boleo" en Baja California (México). Su estancia duró de 1889 a1892, periodo en el cual ocupaba su tiempo libre con los demás intereses que cultivaba: botánica, geología, zoología y arqueología. Al retirarse, se dedicó completamente al oficio de explorador y naturalista, se le otorgaron muchos premios y condecoraciones por sus

[49] Un listado detallado de la obra de Diguet puede consultarse en Jáuregui (1992).

aportes a la cultura mundial; además, sus materiales arqueológicos y fotográficos, formaron parte de las colecciones del *Musée de Histoire Naturelle* y del *Musée d'Etnographie du Trocadero* (sucesivamente *Musée de l'Homme*) de París. Las coyunturas entre trayectoria biográfica y contexto geo-político, revelan otra vez el rol que los museos desempeñaban en aquella época; deseosos de recolectar vestigios que testimoniaban la existencia de culturas desconocidas, patrocinaban expediciones científicas para llenar las salas de exposición. Diguet, a quien financió el Museo del Trocadero, llevó a cabo varias exploraciones a lo largo de más de 15 años en México, recorrió los territorios de la Baja California, San Luis Potosí, Puebla, Oaxaca, Michoacán, Jalisco y Nayarit. En estos últimos dos estados, en que estuvo desde 1896 hasta 1898 el francés estudió los rituales y las costumbres de los coras y de los huicholes, pero también recopiló un corpus considerable de objetos ceremoniales y artísticos elaborados por los *wixaritari*. Además, según relata Kindl, parece que Diguet fue el primer promotor de los artistas huicholes en el extranjero, "existió un primer intento de desarrollar el comercio del arte huichol desde 1898, cuando invitados por Diguet un matrimonio huichol se instaló en la calle de Washington de París para vender sus artesanías" (2004: 129-155). Un tema muy relevante el comercio del arte *wixarika* que interesó, en distintas medidas, a los cuatro exploradores que fungieron como precursores en la fabricación de piezas a la medida del gusto extranjero, intercambiadas por dinero. Un tema que retomaré y ahondaré en un sucesivo capítulo por la importancia que estos antecedentes desempeñaron en el desarrollo, y en visibilizar y mercantilizar el arte *wixarika* a partir de los años 60, con figuras artísticas *wixaritari* destacadas como José Benítez, Pablo Taizan, Guadalupe González Ríos, Tiburcio Carrillo Sandoval, Juan Ríos Martínez e intermediaros y promotores mestizos, como Juan Negrín y Alfonso Soto Soria, entre otros (Neurath, 2005: 45-53).

A principios del siglo XX, el alemán Konrad Theodor Preuss (1869-1938), inspirado por la obra de Lumholtz, recorrió los territorios nayaritas para estudiar a los coras y huicholes; con estos últimos convivió varios meses entre la comunidad de Santa Catarina y la de San Andrés Cohamiata en el transcurso de 1907. Su propósito de investigación, al abordar a los indígenas del occidente de México, era demostrar la continuidad entre el México antiguo y los indígenas serranos, a través de un minucioso estudio lingüístico, ceremonial y religioso (Jauregui; Neurath, 1998: 24). Preuss, igual que sus predecesores, poseía una formación heterogénea, pero más afín a los temas que abordó científicamente, por haber estudiado geografía e historia, además de cursar, en 1895, un semestre de etnología en Berlín con el profesor Adolf Bastian.[50] Además, se

[50] Adolf Bastian (1826-1925) fue un estudioso alemán de psicología, antropología y etnología. Debido a sus recorridos por el mundo (Nueva Zelanda, India, Perú, México, California, Indonesia e China) se dedicó a estudiar los rasgos psíquicos y culturales de las diversas culturas; su aportación fue fundamental para el desarrollo de la teoría

incorporó al Museo Real de Etnología de Berlín como ayudante científico. Fue en aquel contexto que, bajo la influencia de Eduard Seler,[51] se dedicó a los estudios de americanística, enfocándose en el idioma náhuatl y la descodificación de los códigos antiguos de México. Los museos, otra vez, son el telón de fondo de los movimientos socio-políticos y culturales en lo que se involucraban activamente los saberes científicos. La misión de Preuss en el occidente mexicano fue encargada y financiada por el Ministerio de Cultura, Educación y Medicina de Prusia, en colaboración con la Administración General de los Museos Reales, además contó con algunos fondos económicos de la fundación privada Joseph-Florimond.[52] El viaje empezó en 1905 saliendo de París, ahí encontró a León Diguet y siguió para Nueva York, donde se reunió con Franz Boas; ambos encuentros lo ayudaron a afinar su proyecto de investigación cuyo principal objetivo era buscar las correspondencias y las continuidades históricas, a través de la religión y de las lenguas, entre las antiguas culturas mexicanas y los grupos indígenas. Por otro lado, al financiarlo una red de museos, Preuss se comprometió a recolectar el mayor número posible de piezas arqueológicas y etnológicas, ya que, para los mexicanistas berlineses, las culturas vivas se consideraban restos y vestigios de un glorioso pasado.

Cumplió detenidamente con este último cargo, almacenó más de 2,330 piezas originales, 70 cilindros de cera para fonógrafo con cantos y oraciones en lengua huichola y más de 1,000 fotografías (Neurath, 2007). Como relata en algunas cartas e informes, Preuss recibía mucha presión de Seler, su supervisor, para recolectar más objetos; sin embargo, él concebía la etnología como una disciplina capaz de favorecer la comprensión cultural de los fenómenos abordados, como he evidenciado al comienzo de este apartado. Razón por la cual, cuando se escasearon sus fondos, vendió parte de su colección al Museo de Hamburgo, sin comprometer sus relaciones con Berlín, para continuar su verdadero interés de descubrimiento y entendimiento de la otredad indígena (*ibídem*, 2007). De sus detallados relatos, análisis y consideraciones con respecto a los *wixaritari* y a sus celebraciones religiosas, ahondaré más adelante.

Para completar el cuadro de esta proficua y fascinante época de exploraciones en el occidente mexicano, particularmente entre los huicholes, debo mencionar al estadunidense

---

de los arquetipos y del inconsciente colectivo de Carl Jung. Además, gracias a sus viajes, juntó una gran colección de manifacturas y objetos que representaron una contribución considerable para el Museo Real de Berlín. En Alemania fundó varias instituciones etnológicas. Franz Boas fue su discípulo y apropiándose de sus ideas y teoría fundó la escuela etnológica en Estados Unidos.

[51] Eduard Seler (1849-1922) fue un antropólogo, etnohistoriador y lingüista alemán, además de un erudito americanista. Durante sus estudios viajó en seis ocasiones a México entre 1887 y 1910, razón por la cual fue el impulsor de la escuela alemana mexicanista y director de la sección de las culturas americanas en el Museo de Etnología de Berlín (Bankmann, 2008).

[52] Fundada por el filántropo Joseph Florimond Loubat, la fundación se propuso promover y difundir los estudios mesoamericanos.

Robert M. Zingg (1900-1957). A diferencia de sus predecesores, el norteamericano tenía una formación antropológica y etnológica; consiguió el doctorado en la Universidad de Chicago (1933) y su primera obra, publicada por la misma universidad, fue una monografía sobre los indios tarahumaras resultado del trabajo de campo con el antropólogo Wendell Bennet. El carácter monográfico de la obra revela el interés y el enfoque de la escuela norteamericana de aquel tiempo, preocupada en reconstruir las historias culturales de los grupos indios para compararlas con las etnologías contemporáneas en un marco analítico que contemplaba el cambio cultural (Bennet y Zingg; 1978: 16). Motivado por reconstruir lo histórico-cultural uto-azteca e inspirado por las obras de Lumholtz y Preuss y con el patrocinio de la Universidad de Chicago, en 1934 Zingg realizó trabajo de campo de un año entre los huicholes de Tuxpan de Bolaños (Jalisco, México), oportunidad que le confirió haber sido el primero en documentar el ciclo anual completo de las celebraciones religiosas de los *wixaritari*, con un enfoque marcadamente antropológico, por lo menos respecto a sus predecesores.

Su minuciosa recolección de mitos y su análisis, aclara los procesos interétnicos desmontando el tópico de la pureza y la conservación intacta de la cultura. La sección de los mitos cristianos, en *La mitología de los huicholes* (1998), revela la adquisición de conceptos y prácticas que introdujeron los religiosos, que los *wixaritari* han filtrado e integrado sobre su propia base de creencia. La perspectiva del cambio cultural que adoptó Zingg, demostró que los huicholes nunca estuvieron aislados del mundo exterior, un aspecto frecuentemente ignorado en favor del mito del aislamiento, de la autenticidad y de la pureza que tanto ha cabalgado cierta antropología de los años 60 para responder a los nuevos gustos estéticos relacionados con el chamanismo y las sustancias psicodélicas. El trabajo de campo de Zinng con los huicholes, resultó en la publicación del texto *The Huichol: Primitive Artist* (1938), su contenido es muy extenso y variado en temas y análisis, pero no sorprende que el título enfatice y reitere la reputación de sus predecesores, la de los huicholes como "tribu de artistas". En el mismo texto, el autor muestra su estupor al observar a los huicholes preparando continuamente piezas de arte que utilizan como ofrendas y oraciones para los dioses. Junto con los propósitos de investigación etnológica, que le permitieron un acceso íntimo a los huicholes y su vida cotidiana, agrícola y ceremonial, Zingg también recopiló una considerable colección de piezas (600 artefactos, 500 fotografías y 50 minutos de película cinematográfica sin editar), gracias a su colaboración, entre el 1937 y el 1942, con el Museo de Arte de Denver y con el Laboratorio de Antropología de Santa Fe, vínculos que le permitieron ahondar en las investigaciones icónicas y simbólicas de su colección, basándose en los textos de Lumholtz (Bennet y Zingg, 1978: 18; Zingg, 1938: 24).

Zingg fue el primero en estudiar el proceso de iniciación del *mara'akame*, indagando sus oficios y los vínculos con el peyote al considerar el trasfondo práctico y mitológico. Un hecho considerable que delineó un primer imaginario que relaciona los *wixaritari* con el chamanismo y los poderes místicos de la planta.

El entramado entre las biografías, las motivaciones, los objetivos de los exploradores y el contexto socio-político internacional que propició que llegaran estudiosos extranjeros al norte-occidente mexicano, muestra una tendencia a encasillar a los huicholes como "naturalmente artistas y chamanes" (Lira, 2015: 21). Esta época, como argumentaré, marca los orígenes de la cosificación de la cultura *wixarika*, entendida como objeto de conocimiento, al producir tópicos específicos en torno a los indígenas que, a lo largo de la historia adquirirán valor de capital simbólico, estratégicamente manejado por los agentes *wixaritari* y por nuevas olas de estudiosos y aficionados.

3.2. El peyote en el complejo ceremonial *wixarika*: una nueva "visión"

Las obras de los cuatros exploradores pueden abordarse desde distintas perspectivas. Anteriormente, he considerado el conjunto de sus producciones como resultado de las coyunturas multifactoriales dentro de un renovado sistema socio-político internacional en lo cual, los museos, con el afán de coleccionar y preservar vestigios de poblaciones "salvajes", desempeñaron un papel fundamental para demarcar el occidente mexicano y los *wixaritari* como objeto de estudio etnológico y como puesta en marcha de un proceso de cosificación.

En este apartado, intento mostrar las continuidades y las rupturas con la época colonial que anteriormente analicé, destacaré de qué manera los viajeros describieron el peyote, su consumo y las prácticas rituales que los *wixaritari* le tributaron y tributan.

Lejos de ser descrita como una raíz diabólica o como una veneración idolatra que se derivó del estado de barbarie y salvajismo en que se encontraban los *wixaritari*, las primeras referencias en torno al peyote de los viajeros, apuntan a una inversión de perspectiva.

Diguet, quizás por su formación química y naturalista, se centra en los efectos psicológicos del peyote, sin por eso descuidar la perspectiva que al respecto asumen los *wixaritari*. Comentaba que "el peyote es considerado por los indios como un alimento de orden más elevado que el maíz; por sus propiedades extraordinarias es el sustento del alma, así como el maíz lo es del cuerpo; […] Las alucinaciones que se manifiestan poco tiempo después de haber ingerido peyote, se consideran como un don sobrenatural que permite a los hombres ponerse en comunicación con los dioses" (1992: 145).

En el mismo fragmento, Diguet resalta también que ingerir moderadamente el peyote contribuye a amortiguar la sed, el hambre y el cansancio impuestos por las privaciones a que se someten los *wixaritari* para cumplir sus prescripciones rituales. Una atenta observación a los diferentes consumos, le permite a Diguet incluso enlistar los diferentes empleos: "1. En el caso de ayuno religioso; 2. Para cantar y bailar toda una noche; 3. Para darse una fuerza muscular inhabitual; 4. Para procurarse alucinaciones, hacer invocaciones, conversar con los dioses, etc.; […] Hay que añadir que esta cactácea goza también de numerosas propiedades medicinales" (Diguet, 1897: 110-113).

Siempre con respecto a los efectos, Lumholtz describe su experiencia personal con el cactus fuera de un contexto ritual: lo acompañaban algunos habitantes de la comunidad de Santa Catarina, iba de visita a la cueva sagrada de *Teakata* (el lugar donde mitológicamente nació el fuego) y caminó por profundas y empinadas barrancas. Cansado, decidió que no podía seguir, así que el grupo acompañante le proporcionó agua y un peyote entero que el noruego aceptó con titubeo. De aquella experiencia relata que

> no sin sorpresa mía, pude tragar sin dificultad algunas de aquellas rebanadas frías y ligeramente acidas. No solo me parecieron refrescantes y me mitigaron el hambre y la sed, sino que fueron capaces, al menos por el momento, de quitarme toda sensación de fatiga, y me sentí estimulado como si hubiese bebido un licor fuerte […] el efecto fue casi instantáneo y pude ascender al cerro con toda facilidad […] durante la noche resentí los posteriores de la droga, pues al cerrar los ojos comencé a ver imágenes de colores, consistentes en hermosos relámpagos y cabrilleos purpurinos y verdes (1902: 178).

En una ocasión, Lumholtz luego de asistir y registrar varias ceremonias, preguntó acerca del peyote a un *mara'akame*, su informante Eaká quien, en voz baja, como si la revelación comprometiera la relación con los demás *wixaritari* presentes, le dijo que en el país del *hikuri* (el desierto de Wirikuta) había visto cómo de la misma planta brotaba maíz. A partir de esta comunicación, y de sus observaciones, Lumholtz afirmó que "lo cierto es que el jículi, que tan necesario se considera para la seguridad de las cosechas, es considerado en sí mismo como maíz, o, en otras palabras, manutención, alimento […]" (*ibídem*: 81). Preuss, por su parte, confirma las virtudes físicas del peyote al referir que "la ingestión de esta planta tiene un efecto estimulante y, simultáneamente embriagante" (1998: 276).

Estas primeras consideraciones que presentan los exploradores, muestran un primer intento por tejer los significados que oscilan entre una perspectiva personal como resultado de una experiencia directa con el cactus, una mirada "objetiva" que atañe a una supuesta base de "cientificidad" y la versión *emic* de los *wixaritari*. Estos fragmentos que he citado se refieren al

consumo individual y apenas dejan entrever el substrato cultural en que se concibe la planta en sus usos y empleos polisémicos.

No cabe duda que, más allá de estas primeras consideraciones, la aportación más relevante de los cuatros exploradores, es que hayan contextualizado el peyote dentro de un más amplio conjunto ceremonial, cultural y mitológico. Todas las prácticas asociadas a la recolección, consumo, festejo y significado se enmarcan en el ciclo agrícola, que puntúa las etapas ceremoniales, las cuales, como lo entendieron agudamente Lumholtz, Preuss y Zingg, son la manifestación de una lucha entre la luz y la oscuridad, la continua alternancia entre la estación de secas y la estación de lluvias. La peregrinación del peyote a Wirikuta, la cacería del venado al regreso de los peregrinos y la ceremonia del *Hikuri Neixa* (Danza del Peyote), son parte de un conjunto festivo y mitológico cuyo objetivo es pedir la lluvia, cumplir con los compromisos del "costumbre" y obtener salud, prosperidad y buena cosecha para toda la comunidad. Un aspecto, este último, que es relevante resaltar: todas las actividades relacionadas con el peyote constituyen un acto colectivo; desempeñar correctamente las prescripciones garantiza un bienestar para toda la comunidad en términos de salud, cosecha y cumplimiento de los demás rituales. La correcta realización de los rituales, como logró entender Zingg (1938: 744), asegura la subsistencia y al mismo tiempo confiere salud. En este sentido el peyote es en sí un elemento central de la cosmovisión *wixarika*, pero solamente como parte integrante de un complejo sistema ceremonial estrictamente vinculado al ciclo agrícola.

Ya algunos cronistas coloniales, como el fraile José Guadalupe de Jesús Vázquez y Rosendo Corona (en Rosas, 1992: 163-164; 211-212), al relatar la fiesta del peyote, esbozaron varios detalles que se vincularon a la peregrinación hacia el desierto de Wirikuta. No obstante, es solo hasta la llegada del noruego y de los demás exploradores que conocemos descripciones detalladas de la peregrinación y de sus vínculos con el complejo ritual y mitológico.

Lumholtz relata que, al terminar la estación de lluvia, iniciaban los preparativos para el largo viaje hacia el desierto para recolectar al "genio protector de su país, al pequeño cacto llamado jículi" (1902: 125); sorprende que, en dos siglos, el peyote pasa de ser descrito como "genio maligno" por Arregui (en Rosas, 1992: 302) a "genio protector". Efectivamente, la protección a que se refiere Lumholtz deriva de cumplir correctamente la peregrinación, la cual conlleva ayunos y severas restricciones para los participantes, pero, evidencia el noruego, "basta generalmente para que un indio se someta a las privaciones requeridas, la seguridad de los beneficios que le vendrá en forma de lluvia, buenas cosechas, salud y larga vida, todo lo cual es

suficiente incentivo para su patriotismo" (1902: 125). De ahí el epíteto del peyote como protector, ya que a las privaciones corresponden premios y beneficios.

El sentido colectivo de la peregrinación reside también en otros elementos, puesto que, quien permanece en la comunidad debe de cumplir con varias prescripciones. Las esposas de los peregrinos también se someten a rígidas normas: "no caminar nunca de prisa, ni muchos menos correr […] no lavarse a no ser en ciertas ocasiones y únicamente con agua de la tierra de jículi; ayunan mucho, no comen sal y observan estricta continencia" (*ibídem*: 127). Mientras los peregrinos viajan hacia el desierto, el encargado del templo principal, "el *itáuari*, un hombre que representa la vara sagrada de los dioses" (Preuss:1998: 277), vela un fuego y posee una cuerda con nudos (la misma que se han llevado los peregrinos) para contar los días de viaje, aproximadamente cuarenta y tres entre ida y vuelta, como señalan Lumhotz y Preuss, y va "siguiéndolos constantemente con el pensamiento día por día" (1902: 127). La infracción de estas prescripciones arriesga la peregrinación misma, además de que atenta contra la salud individual y de la comunidad, pues compromete las lluvias y las cosechas:

> quien infringe las reglas es castigado con enfermedades y pone además en peligro los resultados que todos aguardan. La salud, la felicidad y la vida deben ganarse recogiendo jículi, la planta en que bebe el dios fuego; pero como este no puede favorecer a los impuros, no solo no deben hacer nada inconveniente durante ese tiempo, sino que hombres y mujeres están en la obligación de compurgar cualquiera falta pasada (*ibídem*: 127-128).

Encuentro algunos elementos de notable interés que merecen profundizarse. En primer lugar, se deduce que la salud y el bienestar individual coinciden con el beneficio colectivo, lo cual se logra solamente al cumplir rígidamente las prescripciones: "todos los participantes en la búsqueda del peyote tienen que mantenerse en un estado de absoluta pureza ritual, que se logra alcanzar a través de ayunos estrictos, abstinencia de lavarse y bañarse, así como abstinencia sexual" (Preuss: 1998 [1908]: 276); de otra forma, serán castigados por los dioses.

Con respecto a esta idea de las normas, Diguet relata un mito que se relaciona a un supuesto asentamiento de los *wixaritari* en el desierto de Wirikuta antes de desplazarse a la sierra. Narra que Majakuagy (*maja*, ciervo; *kuagy*, cola), era un hombre blanco, un Teïhuari (*Teï*, madre; *hua*, blanco; *ri*, cosa) que vivía entre sociedades antropófagas en la zona correspondiente al territorio de San Luis Potosí. Él fue enviado a la tierra por el ser supremo Tahuehuaiakame con el fin de "instruir a los hombres en sus deberes y evitar que se comieran entre ellas", enseñándole el costumbre, dictándoles las normas e instruyéndoles sobre el consumo del peyote (Diguet 1992 [1899]: 110-111; 145). El relato de Diguet no es claro y no especifica en sus escritos el lugar en que lo recopiló, ni quien lo narró. Es probable que el mito al que se refiere, es lo que sucesivamente registró Zingg acerca del héroe cultural de los *wixaritari*, *Kauyumari*, el venado azul.

Al respecto, Zingg narra que "en la mitología, se afirma que Kauymáli, el héroe cultural enseñó el arte de cantar a los huicholes, así como fue el Abuelo Fuego quien se lo enseñó a él e incluso a los grandes dioses […] El Abuelo Fuego les dice a los primeros peregrinos de peyote después que lo han comido: 'en cinco años, sabréis cómo cantar, curar y ser un chamán'" (1982: 376-377). Zingg comenta este fragmento para demostrar de qué manera se conforma la iniciación de un *mara'akame*, de lo cual hablaré en el siguiente apartado; sin embargo, al referirse al Abuelo Fuego (*Tatewari*) y al héroe cultural, el Venado Azul (*Kauyumari*), nos proporciona elementos adicionales que ayudan en la comprensión de la peregrinación y de las prácticas que la componen.

Retomando el fragmento anterior de Lumholtz en que refiere que el peyote es la planta de la cual se nutre el abuelo fuego, hay que añadir que el fuego representa al primer cantor (el primer *mara'akame*) de la epopeya *wixarika*. Por dicha razón, el noruego (1902: 129) enfatiza los bules de tabaco *macuchi* que los peregrinos llevan a la peregrinación y cuidan celosamente, el tabaco representa el dios del fuego. Los peregrinos durante la travesía adquieren el estatus de dioses, "el dirigente de los buscadores de peyote es el Dios del Fuego Tatauarí [*Tatewari*], nuestro abuelo" (Preuss, 1998: 276).

El mismo fuego que se utiliza para completar, junto las demás prescripciones, el proceso de purificación a través de la quema de las cuerdas en las que los peregrinos anudan los pecados sexuales y de infidelidad; un acto cumplido al cuarto día también por las mujeres que permanecieron en la comunidad (Lumholtz, 1902: 127; Preuss: 1998: 276). Comer el peyote en una condición de impureza, compromete a toda la peregrinación y atrae la ira de los dioses; por esta razón nadie se abstiene de confesar públicamente sus pecados, ya que está en juego el bienestar individual y colectivo. Preuss observa que, "los dioses castigan con la muerte a los que no se confiesan. Se dice que los vuelve locos cuando comen peyote, los llevan a lugares lejanos donde sufren una muerte miserable, cosa que, aparentemente, suele suceder […] Después de la purificación, los peyoteros están preparados para cumplir con su tarea que se realiza en el 'lugar del amanecer' *Paríya Kutsié*" (Preuss, 1998: 277).

Otro elemento que, tanto Lumholtz como Preuss lograron entender, es la razón primordial de la peregrinación y de sus etapas.[53] El noruego relata que "la ruta seguida para buscar el jículi está llena, desde el principio hasta el fin, de asociaciones religiosas. Una vez, hace largo, larguísimo tiempo, fueron los dioses en busca del jículi, pero habiéndose cansado, no

[53] Los cuatro científicos y exploradores, aunque de manera no estructurada, ya proporcionaron algunos elementos que daban cuenta de la complejidad de la peregrinación. Esta, aunque vinculada con la recolección del peyote, es parte de un complejo de peregrinaciones hacia otros lugares sagrados.

llegaron al debido lugar; por esto es por lo que los huicholes que viajan hoy en día, encuentran a sus deidades a lo largo del camino, en forma de montañas, piedra y fuentes" (Lumholtz, 1902: 131). Preuss, años más tarde, reforzará este asunto alegando que la peregrinación "es la reactualización del viaje que emprendieron los dioses desde el inframundo hasta el lugar del amanecer en el oriente. Según los cantos, los peregrinos caminan hasta la salida del sol y, ahí, matan los peyotes que les aparece en forma de venado (o sea de estrellas) y, efectivamente los cazan disparándoles flechas de manera ritual (1998: 190; 232). Al primer peyote encontrado, se le disparan cinco flechas alrededor, para luego rezarle y dejarle ofrendas votivas, un acto vivido por los participantes con mucha devoción, ya que, como el mismo Preuss refiere en otro fragmento, "el ritual mencionado asegura un nuevo triunfo del sol sobre la oscuridad y, a la vez, el inicio de la época de las lluvias en el año venidero. Para el cultivo de su alimento principal, el maíz, es esencial la llegada de las lluvias" (*ibídem*: 263).

Por ser una reactualización del viaje primordial, el camino se compone de varias etapas en que se dejan ofrendas y plegarias; rocas, montañas y manantiales son los dioses que no llegaron a Wirikuta durante la primera peregrinación. A partir de estas consideraciones y luego de sus observaciones directas, Zingg adelantó un importante hallazgo: que los dioses que dominaban la cultura *wixarika*, eran esencialmente "personificación de fenómenos naturales" (Zingg, 1938: 746). El fragmento de Preuss revela también la asociación entre el venado y el peyote, este último cazado simbólicamente cuando lo encuentran los peyoteros. Ya Lumholtz había detectado esta asociación, añadió una minuciosa descripción de cuando los peregrinos cazan el primer peyote encontrado y de las ofrendas que se le tributan; además de las plegarias, "ruegan también al jículi, que antiguamente fue un ser vivo, para que no los enloquezcas" (1902: 131-132). Con la recolección de los peyotes, que dura aproximadamente tres días, y luego de haber rellenado varias canastas para llevarlas a la comunidad, comienza la marcha de regreso.

Antes de preparar la fiesta consagrada a la planta, el *Hikuri Neixa*, los peregrinos deben cazar venados, sólo cumpliendo con la cacería podrán entrar triunfalmente al templo. La peregrinación, la cacería y la fiesta del peyote, son parte de un conjunto ritual que "sirve para preparar continuamente la victoria del sol sobre la noche, proceso que culmina en el mes de junio. Esta victoria también es el tema de todas las demás fiestas que se celebran durante ese tiempo" (Preuss: 1998: 191). El explorador alemán ya había captado algunos principios básicos que rigen el complejo ceremonial *wixarika*; sin embargo, es con Zingg, gracias a su registro completo del ciclo ritual en Tuxpan, que descubrimos los principios estructurantes que rigen y marcan las etapas rituales. Como evidencia Jáuregui, con base en las consideraciones de Weigand

y Fikes, al norteamericano se le debe reconocer "su profundo conocimiento de cómo la alternancia entre las estaciones de lluvias y de secas proporciona un cimiento que permea y estructura las actividades de subsistencia, así como las ceremonias huicholas y en gran medida define a sus ancestros deificados" (1998: 25).

A la peregrinación y a la cacería de venado, le sigue la fiesta del peyote (*Hikuri Neixa*), cuya celebración puede tardar varios meses luego del regreso de los peregrinos. Los cuatros exploradores han aportado descripciones e interpretaciones con respecto a este festejo; enseguida, evidenciaré los elementos relevantes que la componen. Lumholtz (1902: 140-143; 269-343) relata que los preparativos de la ceremonia involucran a la comunidad entera, en un enjambre de actividades en que hombres y mujeres desempeñan distintos papeles. Los primeros se encargaban de adornar los altares reclinados en las paredes del templo con alguna parafernalia: carcajes, flechas, arcos, cuchillos y colgados frente a las covachas, saquitos, sartas de peyote, flores, cintas, frutas y carne seca de venado. Los hombres, además, se encargan de recoger la leña necesaria para las fogatas, que solían ser tres: una el templo, una en el centro del patio central, donde se danzará, y otro al oriente del mismo patio, que según el noruego servía para alumbrar, "ó en concepto de los indios, para protegerlos" (1902: 269).

Las mujeres molían el peyote y preparaban abundantes ollas de tejuino, ambas bebidas se consumían durante el festejo. Los que habían participado en la peregrinación, junto con sus mujeres, se pintaban la cara con una pintura amarilla extraída de una raíz recogida en la tierra del peyote (*uxa*); al respecto, Lumholtz especifica que "tal pintura representa siempre las caras ò mascaras de ciertos dioses, y sirve para expresar peticiones de beneficios materiales, tales como la lluvia, buena suerte para cazar venados, prosperas cosechas, etc." (1902: 140). La ceremonia empezaba al oscurecer, se prendían los fuegos en riguroso orden: un sacerdote encargado del fuego llevaba un pedazo de madera verde, "la almohada del Abuelo Fuego" (*ibídem*: 269), la presentaba a los cinco rumbos cardinales y con un sexto movimiento la ponía en el fuego, sobre el cual se ponía otra leña cuidando concienzudamente que la punta se orientara de oriente a poniente. Al terminar esta operación los hombres entraban al templo y se colocaban alrededor del fuego, luego de recitar alabanzas y plegarias, empezaban "a cantar acerca del dios bisabuelo Cola de Venado, de la Estrella de la mañana, y de todos los demás dioses que hace largo, larguísimo tiempo, habían ido en busca del jículi" (*ibídem*: 142). Con los cantos, refiere siempre Lumholtz, los cantores narran "cómo en el principio de los tiempos crearon los dioses del mundo del caos y de las tinieblas, cómo instituyeron las costumbres de los huicholes y enseñaron

al pueblo cuanto debía hacer para agradarlos: a construir templo, cazar venados, ir en busca de la planta jículi, cosechar el grano, hacer arcos y flechas y ejecutar ceremonias rituales" (*ibídem*: 8).

En la fiesta del peyote, como en otros mitotes, los cantos cuentan las historias mitológicas relacionadas al tema de la ceremonia y escenifican diálogos con los dioses y con los demás elementos naturales, en una negociación continua entre lo que se implora (la lluvia, la cosecha, la salud, etcétera) y las prescripciones para obtenerlas (sacrificios, ofrendas, visitas a lugares sagrados, etc.). Preuss, en sus consideraciones finales, expresó este sentido a partir de unas reflexiones en torno a la magia y la religión. Después de haber observado las prácticas rituales de los *wixaritari*, Preuss consideraba que el "pensamiento correcto" a la base de los actos era lo que garantizaba la eficacia ritual; pero, sostenía que no solo los cantos, las plegarias y las palabras tenían este papel, sino también los objetos rituales y simbólicos poseían la palabra, "también los sonidos de los instrumentos musicales son 'palabras', los animales cantan, hablan y lloran; flores y animales gritan […] también ellos (los dioses de la lluvia) hablan a través de sus varas emplumadas" (1998: 330). La continuidad de la vida depende del esfuerzo colectivo y, como comenta Neurath, Preuss considera que los objetos rituales no son simples artefactos, sino acciones que reactualizan el nacimiento y la existencia de los mismos dioses (Neurath, 2007: 42).

Con esta perspectiva, Preuss accedió al simbolismo de las partes y de los elementos que estructuran la fiesta del peyote; algo que Lumholtz apenas vislumbró. Luego de los cantos en el templo, el festejo continúa afuera en el patio en torno a otra fogata, se sienta el sacerdote principal, de espalda a la entrada del templo, los ayudantes cantores se alternan a lo largo de toda la noche, con ayuda y sostén de tragos de jículi molido, que guardan a sus pies junto con otra parafernalia (flechas, plumas, tamales, etcétera). Inician los bailes: "pisaban al mismo tiempo y según el ritmo del canto vigoroso del cantador; daban vueltas hacia diferentes direcciones en un desorden absoluto […] agitaban con una mano las varas de caña pintadas con rayos y nubes de lluvia y, sosteniendo con la otra mano, las colas de venado en frente de si" (*ibídem*: 191). Estos detalles los registró también Lumholtz (1902: 275), quien especificó que la danza escenificaba los movimientos del venado, ya que fue justo un ciervo que por primera vez se les presentó, bajo las semblanzas del peyote, a los antepasados. Las indumentarias de los danzantes llevan plumas de guajolote y colas de ardilla. En la parte noroeste del patio, como señala Lumholtz, se colocaban "una ardilla gris, sentada en cuclillas, y el zorrillo rayado, ambos bien rellenos de paja" (*ibídem*: 27).

Preuss identifica estos elementos (ardilla, zorro, guajolote) como animales consagrados al sol, aliados del astro solar, cuya función es contribuir en la lucha para vencer la oscuridad

(1998: 190-191; 232; 263; 276). Por dicha razón, al amanecer, todos se reúnen en procesión en el patio para recibir al Padre Sol con incienso y rociando agua sagrada de Wirikuta con flores hacia los rumbos cardenales. Se pide vida, lluvia y buena suerte para la cacería del venado. La dinámica parece repetirse los tres/cuatro días que se destinan al festejo, hasta el último día, vivido como absoluto regocijo por terminar el largo periodo de abstinencias, y se celebra con abundante tejuino. Zingg, con base en sus registros mitológicos y, particularmente con el mito del enfrentamiento entre el peyote y la datura, de lo cual hablaré más adelante, considera que la danza del peyote es al mismo tiempo una ofrenda a los dioses para pedir la lluvia y una ceremonia de curación para salvar al Sol de los cantos del Hombre Datura, considerado como un brujo (1982: 53).

Con esta breve descripción de cómo los exploradores vincularon el peyote, sus consumos y sus significados con el conjunto ceremonial y mitológico; subrayo tres puntos fundamentales:

1. El consumo de la cactácea en la cultura *wixarika* se inscribe en el ciclo agrícola; la peregrinación y el consecuente mitote (*Hikuri Neixa*) que se le tributa, tienen como objeto procurar la lluvia, obtener salud, larga vida y buena cosecha.
2. Todas las prácticas rituales en torno al peyote constituyen un acto colectivo regulado por prescripciones precisas, las cuales están estrictamente vinculadas a las historias mitológicas y al ciclo ceremonial *wixarika*, estructurado en torno a la alternancia de la estación de sequía y la estación de lluvia. Los beneficios individuales corresponden a los de la comunidad; así como las infracciones repercuten a nivel colectivo (grupo familiar o comunidad).
3. El peyote es solo uno de los elementos que conforman el complejo mitológico y ceremonial, que consta de otras numerosas celebraciones, de otros dioses, de otras peregrinaciones a lugares sagrados, de ofrendas y de sacrificios.[54]

Tener claro estos puntos ayudará a comprender los cambios y transformaciones históricas que han provocado, *de facto*, que el peyote se convierta en capital simbólico y material capaz de trascender sus límites territoriales y culturales. Transformaciones a las que han contribuido factores exógenos, también la agencia misma de algunos *wixaritari*, en un complejo entramado de circunstancias históricas, políticas, sociales, económicas, artísticas e interétnicas. Adelanto

[54] En disitintos fragmentos, los exploradores identificaron muchos lugares sagrados y santuarios hacia los cuales los *wixaritari* peregrinaban para dejar ofrendas. Además de Wirikuta y *Haramara* (San Blas, Nayarit), mencionan otros lugares menores ubicados en las barrancas. Para profundizar, consultar a Lumholtz (1904: 57-58;158-159; 175-178), Preuss (1998: 184-188) y Zingg (1982: 569-581; 1998:90).

varias reflexiones, para seguir moviéndome entre el "pasado documental y el "presente etnográfico". Resulta interesante constatar, por ejemplo, que el consumo contemporáneo de peyote entre mestizos, a pesar de darse en un contexto ceremonial, resulta finalmente ser un consumo individualista. El principio de colectividad que resalta al analizar la obra de los cuatro exploradores, decae frente al consumo ceremonial de los mestizos, los cuales re-significan el cactus sobre una base heterogénea de creencias, que es el resultado de una selección de elementos que conforman un *bricolage* epistemológico y ontológico, lo cual es permeable, flexible y transcultural. Dependiendo de los objetivos y de las aspiraciones de cada consumidor, el cactus se ha convertido en un vehículo de introspección para obtener salud física, emocional y espiritual, o para adquirir supuestos poderes chamánicos. Del argumento anterior, se desprenden también, aunque implícitamente, varios elementos que conforman la concepción de salud/enfermedad/curación entre los *wixaritari* (infracción de las normas, castigos, iras de los dioses, etcétera), que ahondaré en el siguiente apartado: consideraré de qué manera dicha concepción *wixarika* se transforma y resignifica en los encuentros interétnicos contemporáneos en torno al peyote.

3.3. De la idolatría al chamanismo: el *mara'akame*, el peyote y el kieri[55]

En el conjunto de las obras de los cuatro exploradores, nunca aparece el termino idolatría; por el contrario, inicia a configurarse una nueva imagen de los *wixaritari*: la de chamanes. Carl Lumholtz, al describir la cultura *wixarika*, aporta una nueva doble variante: traduce el nombre *vishálica* ó *virárica* con "doctores" y "curanderos", justificándolo "por ser *shamans* casi la cuarta parte de sus hombres" (1902: 21). Es la primera vez que se asocia el nombre que los define (*wixarika*) con el significado de chamán (curandero, "doctor"); en otro fragmento relacionará el oficio del chamán a lo del *mara'akame*, al cantador oficiante de las ceremonias rituales (*ibídem*: 234). También Preuss usará el termino *shaman* (1998: 182), Diguet habla de brujos para referirse a los *mara'akate* que "que practican ordinariamente la medicina y la hechicería" (1992: 147), mientras que Zingg retomará el termino *shaman* ahondando detenidamente en los oficios del *mara'akame* a partir del rol y del prestigio que le otorga la comunidad y con el respaldo de las historias mitológicas.

[55] Es un arbusto de la familia Solanaceae, de los géneros Datura y Solandra brevicalyx. Comúnmente se le conoce como "copa de oro" o "árbol del viento" y se le atribuyen propiedades alucinógenas.

Sin embargo, nadie especifica qué entiende por *shaman*; no proporcionan algún marco explicativo para comprender el contexto de esta categoría analítica, más aún tratándose de una construcción occidental. No había aún llegado la aportación de Eliade (1951) que consolidará una cierta imagen del chamanismo con rasgos universales y transculturales; así que, el significado de *shaman* a que se refieren los exploradores intentaré definirlo a partir de sus descripciones e interpretaciones, con el apoyo de los estudios acerca del tema que caracterizaron una cierta visión de la época.

No es mi intención, por lo menos no en este apartado, reconstruir el origen y el empleo del término *shaman*, ni tampoco mostrar cómo se ha construido históricamente el discurso chamánico;[56] sin embargo, con base en otros estudios, me limitaré a señalar varios elementos relevantes que aclaren y contextualicen la visión de los cuatro viajeros. Como señala Scuro (2018), fue el explorador alemán Nicolass Witsen, que en el 1692 utilizó por primera vez el termino *schaman*, de raíz tungús, luego de sus exploraciones en Rusia y en los territorios al noroeste de Asia.[57] Al revisar la bibliografía mesoamericanista, Martín González señala que los ritualistas eran clasificados, por un lado, como *sacerdotes*, debido a la semejanza con los oficios religiosos de la tradición cristiana occidental; por otro lado, existía un grupo heterogéneo de personajes con oficios similares, etiquetados como "'brujos', 'hechiceros', 'curanderos', 'sortílegos', 'profetas', 'ermitas', 'monjas' y, por supuesto, 'chamanes'" (2009: 211). Sin embargo, argumenta el autor, a pesar de su uso profuso para describir prácticas, técnicas y oficios de los cinco continentes, el término chamanismo, en los textos de los siglos XVII, XVIII y XIX, aún no tenía una definición precisa. Mientras que, en el siglo XX, es más evidente el vínculo que se crea entre el chamanismo, lo primitivo y la idea de contacto directo con los espíritus; se trata de un imaginario social ligado a la figura del "buen salvaje" (*ibídem*: 198).

Quizás sea esta la clave para entender la manera en que los cuatro exploradores empleaban la categoría de *shaman*. Hay que recordar que sus exploraciones tenían el objetivo de documentar las poblaciones arcaicas, salvajes y primitivas, así que el estudio de las expresiones religiosas ajenas y de sus oficiantes, resultaba muy diferente de sus contextos de procedencia. Las prácticas religiosas observadas se vinculaban estrictamente con los fenómenos y las fuerzas naturales, con los sacrificios de sangre y con un conjunto de creencias que postulaba la existencia y la presencia de dioses al mismo tiempo bondadosos y castigadores. No sorprende entonces, que el marco interpretativo de quien observaba se basaba en una visión lineal y evolucionista de

[56] Para tal propósito, recomiendo la síntesis que hace Porras Carrilo (2003).
[57] Para profundizar el origen, la historia y los significados que se han sucedido acerca del término *shaman*, consultar a Juan Scuro (2018: 267-270).

los hechos, que enmarcaban dichas prácticas en los rasgos de una civilización en un estadio evolutivo primario, comparado con el contexto religioso europeo y norteamericano de la época. El *shaman*, por ende, sería aquel capaz de orquestar, con rituales específicos, el entramado de las fuerzas naturales y "superiores" que determinan y pautan la existencia de la humanidad, para agraciarlos y obtener beneficios. Además, los cuatro viajeros estaban familiarizados, por sus estudios e intereses, con el contexto mesoamericano cuyos rasgos se identificaban bajo el termino chamán en boga en aquellos años. Con respecto a las religiones mesoamericanas, de la Garza sostiene que "la finalidad del rito es propiciar la existencia de los dioses, alimentándolos con las ofrendas […] Otras finalidades del rito son pedir lluvias y buenas cosechas, adquirir felicidad o poder, capacidades sobrenaturales, bienes materiales, alivios a los males o perdón para las faltas, que los dioses castigan con sequías, plagas y enfermedades" (2012: 27), y en esto es fundamental el papel que desempeña el chamán como persona hábil y habilitada para comunicar los planos visibles e invisibles según los preceptos y las técnicas requeridas.

Las prácticas religiosas y ceremoniales de los *wixaritari* parecen empalmar con los rasgos detectados por de la Garza; sin embargo, el aporte de los cuatro exploradores al respecto, reside en que detallaron los que podrían definirse como los elementos de un chamanismo *wixarika* a partir de la observación directa. Ésta contemplaba el conjunto cultural, material y mitológico en que dichos elementos se mostraban. Por lo dicho, quizás sea oportuno preguntar: ¿qué tanto y de qué manera los aportes de los exploradores contribuyeron a forjar un cierto imaginario y categoría de chamanismo?

Los exploradores asociaron la categoría de *shaman* o curandero al oficio del *mara'akame*, por lo tanto, es oportuno aclarar cómo lo describieron y representaron. Diguet (1992: 147) es el único que intenta interpretar el nombre, diciendo que "*marahakame*" se compone de "*Maraha*" (nombre del cactus pythaio) y *kame* (que existe), su traducción literal no aporta mucho para entender el origen y el oficio de este personaje, pero más adelante añade que

> practican ordinariamente la medicina y la hechicería […] son considerados [los brujos] como los intermediaros entre los dioses y los hombres; en las épocas de epidemias, de sequias, de hambre y de cualquier tipo de plaga, se recurre a su ayuda […] Los indios saben, a través de lo que se les revela en los sueños o en las alucinaciones provocadas por el ingesta del peyote, que todas las plagas son producto de la cólera divina; entonces, los brujos, con el objeto de castigar quienes le han provocado, prescriben primero, mortificaciones como ayunos y otras privaciones, y después, señalan que tipo de ofrendas reclaman los dioses (*ibídem*).

Al respecto, lo mismo señaló Lumholtz; aclaró que "un buen curandero, conoce en sueños, la naturaleza de la enfermedad, y aconseja al paciente lo que debe hacer para sanar; como, por

ejemplo, fabricar ciertos objetos ceremoniales, sillas, camas, etc.; pescar o ejecutar cualquier otra cosa para reconciliarse al dios ofendido, causante de la enfermedad" (1902: 236). Preuss, con respecto a los *mara'akate*, aclara que "existen curanderos que curan sin cantar, y succionan diferentes partes del cuerpo obteniendo diversos objetos de él. Sin embargo, la mayoría de las curaciones se realizan por medio de un canto chamánico que dura toda una noche, y éste es ejecutado por los mismos chamanes que también cantan por las grandes fiestas" (1998: 182). Zingg, es quien más ahondó en la figura del *mara'akame*, distinguió sus distintos oficios y los relacionó con las historias mitológicas. En sus escritos lo introduce de la siguiente manera:

> el shamán cantor y vaticinador, el mara'akame, es el funcionario más importante, pues dirige todas las ceremonias entonando los mitos sagrados y poniéndose de este modo en contacto con los dioses que le revelan sus ordenes para el pueblo. A diferencia de otros funcionarios, no es nombrado para desempeñar determinado oficio ni asume el cargo en una ceremonia especial. Más bien es el cantor de mayor prestigio del grupo […] El cantor que dirige las ceremonias del templo goza de enorme prestigio, incluso entre los otros cantores, en una tribu que los honra a todos […] Según parece, el *masa'akame* deriva su poder y prestigio del consentimiento total de la comunidad y no del hecho de desempeñar un oficio especial (1982: 343-344).

En otro pasaje, Zingg refiere de los *mara'akate* brujos en contraposición a los *mara'akate* "buenos", asociándolos respectivamente, a partir de un cuento mitológico, con el peyote y con el kieri. El norteamericano refiere que

> también están los shamanes malos o brujos. Son los que utilizan la religión para fines anti-sociales, es decir que emplean técnicas místicas o religiosas para propósitos personales que no corresponden a los intereses del grupo, o sea, el interés de todos los individuos de la comunidad. Así como los shamanes buenos obtienen su poder de las revelaciones que les transmite la buena planta, el peyote, así los brujos extraen el suyo de comer la planta del mal: la datura (*ibídem*: 324).

Considero que de estas descripciones se desprenden tres puntos importantes: 1) la concepción *wixarika* de la salud, de la enfermedad y de la curación. 2) Los distintos tipos y oficios del *mara'akame*: cantor, curandero, brujo y el vínculo mitológico con el peyote y el kieri. 3) Algunos elementos del proceso de iniciación y los criterios que legitiman sus oficios. Es evidente que los tres puntos están superpuestos y son interdependientes, pero enseguida los analizaré brevemente de manera independiente.

El primero, en cuanto a la salud, la enfermedad y la curación en el análisis del conjunto ritual que incluye la peregrinación a Wirikuta, la cacería del venado y la fiesta del peyote, ya había desglosado algunos elementos que mostraban una cierta concepción de la idea de salud y enfermedad. Por ejemplo, infringir o no cumplir con las prescripciones puede causar la ira de los

dioses que castigan a las personas con enfermedades, plagas, sequías o malas cosechas; los límites y la interdependencia entre lo individual y lo colectivo son muy sutiles. Preuss, al relatar una ceremonia curativa a la que asistió en un círculo familiar, dijo que "en vano preguntaba quién era el enfermo, pues la respuesta fue: 'todos estamos enfermos'" (1998: 182). Para reparar estas faltas u ofensas es necesario congraciarse con los dioses a través de prescripciones, sacrificios, ofrendas y visitas a los lugares sagrados, dependiendo del grado de la enfermedad, o sea, de la ira y del precio que el dios pide para restablecer la conciliación. Utilizando las palabras de Lumholtz con respecto a la idea de enfermedad que existe entre los *wixaritari*:

> toda enfermedad proviene de los dioses, que bajan por la noche á causar mal á la gente, bien sea ofendidos porque no le hacen bastantes sacrificios, ó no les cazan suficientes venados, ó por alguna falta en que se haya incurrido en la ceremonia de alguna fiesta, ó bien invocados por cualquier brujo para aniquilar á un enemigo; pues es creencia muy generalizada que las enfermedades pueden deberse a hechicería (1902: 236).

Estudios más recientes, como los de Bonfiglioli y Gutiérrez (2012), Islas Salinas (2009), Porras Carrillo (2003) y Vázquez Castellanos (1989; 1992), con base en los textos de los exploradores y en el trabajo de campo, ofrecen otros elementos para comprender el concepto de salud y enfermedad entre los *wixaritari*. Al revisar sus textos, se deduce que el conjunto de la cosmovisión *wixarika* determina a los seres humanos como el producto de los dioses, razón por la cual existe una relación de reciprocidad que se basa en el intercambio: las personas dependen de los dioses mientras que estos dependen de las ofrendas, oraciones y sacrificios que se le tributan (Vázquez Castellanos, 1989: 13). Salinas remarca el mismo concepto, añade que es necesario considerar el aspecto multifactorial de la enfermedad, la cual abarca lo individual y lo colectivo (2009: 7). En este sentido la enfermedad depende de la relación con los dioses, cuya eficacia se determina por seguir "la costumbre", y de la cual depende el bienestar del individuo y de la colectividad. La enfermedad pone en peligro el espíritu, el cuerpo social y las relaciones sociales y de trabajo (Vázquez Castellano, 1989: 13). Un intento nosológico clasifica en cinco grupos las enfermedades (*ibídem*: 14-15; Islas Salinas, 2009: 7-8):

a. Transgresión de la costumbre: divididas en menores y mayores,[58] se consideran enfermedades naturales cuyo padecimiento depende del dios que se encuentra afectado.
b. Pérdida del alma: provocada por accidentes, sustos, caídas o per la acción de un brujo.
c. Hechicería: son las enfermedades enviadas por hechicero, un brujo, un "mara'akame malo".

[58] Para profundizar este aspecto consultar Vázquez Castellanos (1989: 14) e Islas Salinas (2009: 7).

d. Enfermedades por el regreso de un pariente muerto: el difunto puede afectar el mundo de los vivos si no llevó bien a cabo la ceremonia mortuoria o porque piensa que la familia del muerto hereda algunas deudas contraídas con los dioses que es necesario saldar.
e. Enfermedades mentales o locura: se atribuyen a la planta antagonista del peyote, el kieri. Acudir con esta planta exige un trato y compromiso muy duro; si no se respeta, se piensa que el espíritu de la planta conduce a trastornos mentales, a la locura e incluso a la muerte.

Esta nosología se funda sobre una concepción específica del cuerpo que, en síntesis, se compone por el *iyari*: identificado con el corazón, es lo de que otorga fuerza y es el centro de las pasiones y los sentimientos, se refuerza cumpliendo con las peregrinaciones a los lugares sagrados; *kupuri*: se identifica con el alma y se sitúa en la parte superior de la cabeza, su función se relaciona con la comunicación entre humanos y dioses. Los *wixaritari* lo identifican como "los cinco hijos" (que remiten a las cinco regiones cósmicas), que conciben como velitas, al estar prendidas o no, determinan el tipo y el grado de enfermedad; *nierika*: concepto polisémico y transversal del pensamiento *wixarika*, tiene a que ver con el don de ver y con las percepciones, es el espejo que refleja la presencia divina, se identifica con el rostro y la vista, perder el *nierika* corresponde a demencia o inconsciencia; *tukari*: se trata de un concepto referido a la energía vital. (Aedo, 2003 y 2011); Bonfiglioli y Gutiérrez, 2012: 197-20; Porras Carrillo, 2003: 9; Vázquez Castellanos, 1989: 13)

De las prácticas de curación se encarga el *mara'akame*, quien a través de un diagnóstico previo basado en los sueños y las visiones que procura la ingesta del peyote, efectúa la que Zingg define como una "prestidigitación" (1982: 380), o sea, succionar, escupir y sacar elementos de la parte del cuerpo del enfermo donde se ubica la enfermedad. La mayoría de las curaciones son procesos individuales o que se ejecutan en pequeños contextos familiares, con excepción de los mitotes, a los que se recurre para remediar una plaga, sequía u otra calamidad y que se ejecutan de manera colectiva. Las curaciones, dependiendo del tipo de enfermedad constan en velaciones con cantos y prescripciones de ofrendas y visitas a lugares sagrados para reconciliar al dios afectado; para curar la brujería el *mara'akame* cantador intenta revertir el daño con prácticas que requieren de una parafernalia específica.

En segundo lugar, por lo que concierne a los *mara'akate*, anteriormente he mencionado las formas en que los exploradores identificaron estas figuras. Zingg entendió que el mismo nombre, de *mara'akame*, designa diferentes oficios. Hay *mara'akate* que solo curan (curanderos), otros que curan y cantan, y otros más que se dedican a la hechicería. En un fragmento aclara que "los shamanes curanderos reciben el mismo nombre que los cantores, en que pueden prescindir

del canto del mito, mientras que muchos cantores, aparte de recitar también efectúan las sencillas artes de prestidigitación que entre los huicholes pasan por ser medios curativos" (1982: 380). Con respecto a los brujos, relata que también se dividen en cantores y curanderos, pero "para designar a los brujos que equivalen a los shamanes curanderos se utiliza el termino *tiukiwaya*", (*ibídem*: 382) que Vázquez identificará con *Tiyu'uayemaye* (1989: 15). Según el norteamericano, el curandero tiene menos poder y prestigio que el cantor; este último representa el depositario de la mitología huichol y su trabajo adquiere un valor social considerable en cuanto sus cantos. A lo largo de todo el año, el cantor asume un papel pedagógico y social para transmitir la historia del pueblo y al mismo tiempo marcar y dirigir las etapas ceremoniales que en el conjunto conforman la costumbre y la tradición *wixarika*.

En este contexto resulta interesante la yuxtaposición que evidencia Zingg entre el *mara'akame* cantador y el brujo a partir de la asociación con el peyote y el kieri, en un marco mitológico que resalta una vez más la oposición entre la luz, la estación de sequía (*mara'akame*-peyote) y la oscuridad, estación de lluvia (brujo-kieri). El mito que relata Zingg, cuenta que el héroe cultural *Kauyumari* amansó al sol y quitó las enfermedades con sus cantos y ceremonias; el primer chamán malo *Kieli Tewíali* (Hombre Datura) engañó a la gente para que le pagaran por cantar falsamente, "por estos falsos cantos Datura recibió un gran pago: tres toros, dos vacas y cuarenta dólares en efectivo."[59] Esto causó otras enfermedades, así que *Kauyumari* tuvo que cantar otra vez. Bajo consejo del chamán supremo, el fuego (*Tatewari*), *Kauyumari* mató al Hombre Datura arrojándolo en las llamas, pero de sus cenizas salió una piedra (que aún se puede ver en Wirikuta) y varios animales como leones, lobos, jaguares y serpientes de cascabel que amenazaban a las personas. Datura, en su forma de piedra, pidió al sol que lo salvara prometiendo que cambiaría su carácter. El sol aceptó porque también necesitaba que Datura lo apoyara para protegerse de las diosas del mar.

A pesar de la ayuda recibida, de ser entregado bajo la custodia de las diosas del mar y de haber recibido un armadillo como esposa, Datura no cambió su carácter. Luego de haber comido una hoja de kieri derramando polen a las cuatro direcciones, agarró su violín, una flecha negra, una batea, cinco botellas de sotol y cantó por cinco noches su ceremonia de magia negra. *Kauyumari* entonces, tuvo que cantar otra vez, ya que la gente estaba enferma y estaba enloqueciendo, el sol lo ayudó donándole diez sartas de peyote que fueron puestas sobre un altar. Durante el canto, *Kauyumari* soñó que el sol se apaciguaría con los cantos solo si el pueblo ofrecía la parafernalia ceremonial en la tierra del peyote. Así que se bailó la danza del peyote

[59] El tema del dinero y de su introducción en la mitología *wixarika* será retomado más adelante.

dirigida a las cuatro direcciones para que todos los dioses asistieran; la danza duró cinco días sin comida ni agua. Sobre el altar se colocaron los peyotes y las jícaras con tejuino, luego se molió el cactus y se tomó junto con la bebida de maíz. Pero *Kauyumari* observó que las personas estaban muy borrachas y bailaban desenfrenadamente, temió que se estaban enloqueciendo. El último botón de peyote que quedaba, *Kauyumari* lo peló y lo escupió sobre las personas, luego dio un pedacito a cada quien para que se recuperara, los roció con agua y los invitó a escuchar su canto seriamente, como los huicholes deben hacerlo. De esta manera los curó y les enseñó cómo protegerse de la magia del Hombre Datura (1998: 50-53; 1982: 370-375).

En lo que respecta al tercer punto, los elementos del proceso de iniciación del *mara'akame* y de sus prácticas, el mito relatado vincula el oficio del *mara'akame* cantador con el peyote. Lumholtz y Zingg ahondaron también en lo que podríamos definir el proceso de iniciación para llegar a ser *mara'akame*, además reflexionan sobre el prestigio y la autoridad que se le otorga. El noruego dejó un precioso fragmento al respecto:

> todo el que nace con don natural para ello, puede llegar a ser *shaman*. Tal don se revela desde la tierna juventud por el mayor interés que el niño manifieste en las ceremonias y la mayor atención con que oiga los cantos, a diferencia de los demás de su edad. Las fiestas donde adquieren el conocimiento de los dioses de sus hechos escuchando las canciones sagradas, son la única escuela a lo que los indígenas asisten […] por supuesto pueden los jóvenes más amplio informes a través de los sabios, pero no hay ningún sistema regular de enseñanza. La imaginación de los huicholes, su temperamento emotivo y genio musical producen extraordinario numero de zahoríes. El individuo que quiere llegar a serlo, debe guardar fidelidad a su mujer por cinco años, pues si viola esta regla puede estar seguro de que enfermará y perderá su facultad curativa […] (1902: 234).

Unos años más tarde Zingg comentará:

> podemos añadir a lo dicho por Lumholtz el dato de que la instrucción de un *shamán* también incluye un exitoso peregrinaje de peyote y la ingestión de la mágica raíz para alcanzar el estado de bellos sueños o visiones y de exaltada embriaguez que dicha planta produce. Su uso no está restringido a los *shamanes* solamente, ya que todos los hombres adultos comen peyote; pero es una exigencia obligatoria en el caso de los *shamanes*, como lo son todas las ceremonias y penitencias. En su caso el viaje del peyote es un requisito ineludible, pues las visiones causadas por la ingestión esta raíz se relaciona con los sueños del *shaman* cantor, mediante los cuales, supuestamente, los dioses le revelan sus deseos y voluntad (1982: 376).

Lo dicho se justifica por otro fragmento mitológico en que el Abuelo Fuego (el primer *mara'akame*) dice a los primeros peregrinos, luego de la ingesta del peyote, que en cinco años

sabrán cantar, curar y ser mara'akame (*ibídem*). A pesar del énfasis respecto a la importancia del peyote en el proceso de iniciación y formación, Zingg afirma en otro fragmento que, sin una especial iniciación o instrucción, lo que confiere verdadero prestigio a un *mara'akame* es el canto de los mitos, que debe impresionar a su gente demostrando participación mística con los dioses para conocer sus intenciones y voluntades. Quien no canta bien no obtendrá ningún efecto (*ibidem*).

Estos fragmentos resaltan dos aspectos relevantes: el primero se relaciona con el proceso de iniciación y formación, del que se desprende un supuesto don natural, o más bien cierta actitud, pero se conforma como proceso individual atendiendo a las ceremonias religiosas y a los preceptos consecuentes de la peregrinación y la ingesta de peyote. "El poder místico del *shaman* es individual y deriva del hecho de que ha comido peyote y de su capacidad como cantor y conductor de las complicadas ceremonias" (*ibídem*: 371). Parece que convertirse en *mara'akame* se trata de un proceso continuo de aprendizaje, lo cual se vincula con el segundo aspecto: la legitimización. Zingg, al respecto, deja bien claro que "una prueba irrefutable de que el sagrado poder del *shaman* consiste simplemente en su prestigio y popularidad, es el hecho de que dicho poder le viene o se le va, de acuerdo con la popularidad que le otorgue su grupo" (*ibídem*: 398). Adquirir el conocimiento en sí, no confiere al *mara'akame* una autoridad estable y duradera, su oficio y su prestigio se sujetan a la legitimación por parte de la comunidad; su profesionalización depende de sus esfuerzos personales en afinar sus habilidades y ampliar su repertorio; el cantar bien es el criterio principal, por parte de su grupo, para averiguar la eficacia ceremonial. Al *mara'akame*, además, se le considera también un brujo, lo cual confiere a su oficio un carácter ambivalente. Por lo tanto, su autoridad y desempeño ceremonial es continuamente negociada con los miembros de su comunidad (Fajardo Santana, 2007: 211).

El objetivo de esta breve disertación, a partir de las obras de los cuatros exploradores, fue fijar varios elementos fundamentales acerca de los principios que conforman la concepción de salud/enfermedad/curación de la cultura *wixarika*, del proceso de formación del *mara'akame*, de sus oficios y legitimidad dentro de la comunidad. Dichos principios contrastan con los que caracterizan los circuitos espirituales y de consumo de peyote de los que he referido en el primer capítulo. En las ceremonias contemporáneas, el oficio del *mara'akame* viene resignificado a través de otro trasfondo cultural e ideológico; al respecto, referiré cómo este código de referencia se ha conformado y difundido en la historia. Este análisis se guiará por algunas preguntas: ¿Cuáles son los criterios que legitiman el *mara'akame*-chamán en estos nuevos contextos? ¿Cómo empalman, y sobre qué base se fundan, las aspiraciones chamánicas de algunos mestizos al

momento de comprometerse con un *mara'akame*?, ya que, el conocimiento de este último, además de vincularse con una cosmovisión específica, parece no responder a un paradigma pedagógico maestro-discípulo El peyote, al relacionarse con conjunto mitológico y ceremonial *wixarika*, ¿qué significado adquiere, tanto por el oficiante *mara'akame* como por los participantes mestizos, en un ritual descontextualizado?

Para sentar las bases de posibles respuestas, vemos como los cuatro exploradores han descrito las prestaciones chamánicas que ya en aquella época los *mara'akate* ofrecían afuera de sus confines.

3.4. Servicios chamánicos: honorarios y relaciones interétnicas en el cambio de siglo (XIX-XX)

El mito que relaté anteriormente, acerca de la contraposición entre el peyote y el kieri, contenía otro elemento importante merecedor de reflexiones: el dinero. En el capítulo anterior destaqué cómo el peyote, durante los siglos XVI y XIX, representaba un objeto de mercancía debido a su amplia circulación, entre los pueblos vecinos (coras, tepehuanes y mestizos), y entre los grupos indígenas del suroeste de Estados Unidos. Este tipo de circulación e intercambio seguía vigente y lo documentaron también los cuatro exploradores; sin embargo, sus relatos y descripciones permiten profundizar las dinámicas internas en la cultura *wixarika* en cuanto prestaciones chamánicas y honorarios, que subyacen también ciertos patrones de relaciones interétnicas.

En el mito se narra que el Hombre Datura cobró cuarenta dólares, además de vacas y toros, por su canto engañoso. Sorprende que haya una referencia tan directa a los dólares (quizás fue una transcripción sesgada por la nacionalidad del mismo Zingg, ya que era norteamericano), pero el asunto principal es que por primera vez el dinero se asocia a un honorario por un servicio ceremonial. Es lícito suponer que el dinero ha sido algo "importado" por los españoles y los religiosos, debido al sistema de cobro de impuestos, aunque no fue el único motivo que impulsó el uso del dinero. Un elemento que asumió siempre más importancia en la cultura *wixarika* como lo relevan algunos mitos, cuya permeabilidad permite una constante adaptación y re-significación de nuevos elementos dependiendo de los acontecimientos históricos. Por ejemplo, el sacrificio de Jesucristo estableció la economía de este mundo, caracterizada por la circulación del dinero de plata como medio de intercambio. La traición a Cristo (vendido por 30 monedas de plata), dio inicio a la economía, según una interpretación *wixarika* registrada por Zingg en la sección de los mitos cristianos en Tuxpan de Bolaños (1998: 22). Respecto a las tarifas que cobraban los

mara'akate, ya Lumholtz evidenció que "los servicios de un médico huichol son muy costosos, pero los honorarios varían conforme a los recursos del paciente. Por cantar toda una noche y curar por la mañana, cobran de diez a quince pesos o su equivalente en naturalia, y suelen regresar fuera de su región, con un producto neto de ocho o diez vacas, sin contar las ovejas, cabras y pollinos que se ganan […]" (1902: 236). En otro fragmento añade que "muchos de ellos no confinan su profesión a su propia tribu, sino que la practican haciendo excursiones entre los coras y los tepehuanos, y llegando a veces hasta Milpillas chico del Estado de Durango […]" (*ibídem*: 21).

Aunque no hay ninguna referencia directa al peyote, resulta evidente que el conjunto mágico-religioso de los conocimientos acerca de las prácticas de curación, representaban un capital simbólico y material con el cual los *mara'akate* obtenían provecho económico ya en aquella época, viajando incluso fuera de sus confines. Hay que suponer que los intereses de dicha movilidad no eran solo económicos, puesto que se justificaba dentro de un contexto cultural más amplio (coras, tepehuanes, entre otros) que compartía principios estructurales y cosmogónicos. Lo anterior es relevante si consideramos la proficua movilidad que caracteriza algunos *mara'akate* contemporáneos ocupados en recorrer largas distancias en México y en el extranjero, para ofrecer servicios chamánicos y ceremonias con peyote. En este asunto, hay cierta continuidad con el pasado, pero también ruptura, ya que la heterogeneidad cultural e ideológica de los contextos contemporáneos, se rige sobre otro paradigma médico y chamánico. A lo largo de esta tesis, mostraré las dinámicas, los principios y los códigos que estructuran estos nuevos patrones relacionales como el resultado de un largo proceso histórico.

Retomando el discurso acerca de las prestaciones chamánicas y de sus honorarios, Zingg remarcaba como el aspecto material del asunto quitaba cualquier aura de misticismo al chamanismo huichol, "[…] los honorarios que se les pagan constituyen un contexto mucho menos místico […] Son tarifas elevadas, ya que los mejores cobran hasta seis pesos por dirigir una ceremonia de canto. Si además curan, el precio se eleva a doce pesos. El pago se hace por adelantado y en efectivo. Aparte, recibe un cuantioso pago en especie" (1982: 379).

El norteamericano averiguó que la mayoría de las acciones que orientaban la conducta cotidiana y ceremonial de los *wixaritari* eran respaldadas y justificadas por algún mito. En varios pasajes de su obra, Zingg muestra todo su escepticismo, afirmando, por ejemplo, "que la principal función de la mitología es ofrecer una justificación y una explicación racional de la costumbre actual, simplemente retrotrayéndola a los tiempos antiguos y definiéndola como mandato de los dioses" (*ibídem*: 380). Se desprende que la mitología es una forma de racionalizar

y justificar el presente; además, al ser los mismos *mara'akate* repositorios del conocimiento mitológico y al mismo tiempo son los que transmiten oralmente las historias mitológicas, el autor siembra la duda de que si ciertos mitos se manipulan para intereses individuales. Una consideración muy aguda para reflexionar sobre las "justificaciones" actuales con que los *wixaritari* interactúan con los mestizos en los contextos ceremoniales en torno al peyote. Quizás que, no serán los mitos sino los discursos que circulan en los circuitos espirituales a otorgar sentido y legitimar, más que a justificar, las nuevas prácticas chamánicas.

Un mito, relatado por Zingg, narra el nacimiento de los mexicanos, los cuales se asocian a la impureza y a la desviación porque "violaron el tabú de los primeros frutos, consumiendo esta comida sin observar la ceremonia. *Tatevalí* estaba muy enojado; ordenó que a los hijos de *Kauymáli* se les llamara mexicanos" (1998: 151). Me llama la atención esta consideración por haber escuchado frecuentemente decir a los *mara'akate*, durante mi trabajo de campo, que los mestizos necesitaban ser "sanados" porque se alejaron de la costumbre y que el peyote los ayudaría.[60]

En la mitología es posible detectar la flexibilidad de la tradición, la cual, a través de actos creativos, es permeable a las transiciones. Décadas más tarde, también Medina ahondará en la mitología *wixarika* resaltando el mito como un hito importante en la memoria de los *wixaritari*, en el que se describen y ordenan las cosas, con base en la tradición, hechos imaginados como pasados. En este sentido, según el antropólogo mexicano, en la tradición, el pasado se prolonga hasta el presente y niega su cambio; sin embargo, las transformaciones permiten la continuidad, dan sentido a las nuevas circunstancias (2012: 128). En continuidad con las recolecciones mitológicas de los cuatro investigadores pioneros, en la recopilación de Medina es posible encontrar también elementos que remiten a la relación del *wixarika* con el mestizo y con el dinero; mismos que dan cuenta de los procesos de proximidad cultural en los que se han generado los intercambios y la adquisición de elementos ajenos. En los mitos se relata que "Kayumari les dio a los mestizos la riqueza económica, que es considerada el valor cultural más profano que sus ancestros crearon. A los huicholes les otorgó la tradición ritual, valor supremo de la sociedad wixarika, a la que le son inherentes las prácticas austeridad" (*ibídem*: 89). En otros fragmentos mitológicos el mestizo se describe por sus reiterados abusos, cuales el incesto, la apropiación del ganado, el apuñalamiento a una diosa madre, la traición a sus compañeros y

[60] Es oportuno especificar que no se trata de una idea generalizada, no todos los *wixaritari* piensan que los *teiwarixi* estén permanentemente enfermos. Dichas afirmaciones deben entenderse en el contexto especifico que las producen: la ceremonia con peyote entre mestizos y *wixaritari*. Se trata de discursos que resaltan la necesidad de "curarse" a través del peyote por parte de los mismos *teiwarixi*. Los *wixaritari* han adquirido esta retorica (del peyote que cura) para promover y justificar la venta del cactus.

hermanos (ancestros de los indígenas) y la toma del control político y económico de México (Medina, 2022). El conjunto de estos acontecimientos produjo una separación entre *wixaritari* y mestizos, en la que estos últimos "dejaron de ser *tewi* ('persona', 'indígena') para convertirse en *teiwari*" (*ibídem*).

Retomando el argumento de la cuestión económica, es evidente que el dinero ha desempeñado un papel importante también entre los *wixaritari*. Lumholtz decía que los huicholes eran muy aficionados al dinero (1902: 250), pero esta afirmación necesita contextualizarse en el marco de las relaciones interétnicas y de las recíprocas estrategias que, tanto los exploradores como los indígenas, contribuyeron a construir. El noruego mismo admite que el dinero ha sido el vehículo principal para vencer reticencias y acceder a preciosas informaciones, además de permitirle adquirir piezas y objetos materiales para su colección, incluso bajo específicos pedidos. Lo mismo pasó con Preuss que, explícitamente, evidencia cómo los huicholes tenían tarifas más elevadas que los coras para compartir informaciones; el alemán otorgaba dinero para lograr sus objetivos, y en algunas cartas dijo que muchos frecuentaban su campamento para 'venderles mitos' (Neurath, 2007: 25). Acontecimientos similares han interesado también Diguet y Zingg, así que podemos observar cómo la larga convivencia y proximidad entre los *wixaritari* y los exploradores, estableció dinámicas relacionales basadas en estrategias recíprocas, intercambios vehiculados por dinero, pero también por otro tipo de intereses. Muestra de esto es el papel que Lumholtz y Zingg desempeñaron en el tema de los conflictos territoriales: al primero se le pidió participar al consejo de ancianos para escuchar sus opiniones y posibles soluciones; al segundo se le encargó encabezar una delegación para mediar con el gobierno de México. Los huicholes veían a los exploradores extranjeros como posibles aliados e intermediaros entre el mundo indígena y el mundo mestizo.

Es cierto que los cuatro exploradores representaron a los *wixaritari* como salvajes y primitivos, aficionados al dinero y a la borrachera, sin embargo, las obras mismas revelan una paradoja: al definirlos aislados y primitivos, demostraban lo contrario. En diferentes medidas, vislumbraron las relaciones que tenían con los vecinos indígenas y mestizos con fines comerciales (incluyendo las curaciones), y también la capacidad de adquirir elementos ajenos, sobre todo procedentes de la época de los religiosos del siglo XVII y XVIII, e integrarlos selectivamente a su base de creencia. El "mito del aislamiento", del "verdadero indio" y de la cultura intacta, hay que pensarlo como una estrategia que funcionaba en aquella determinada época histórica, sobre todo al considerar que las exploraciones las financiaron los museos etnológicos que buscaban vestigios de un pasado arcaico. Aun así, los exploradores lograron

contemplar la cultura *wixarika* dentro de un proceso de transformación, incluso con proyecciones hacia el futuro que apuntaban a una rápida e implacable desaparición por efecto de la civilización mestiza.

Los *wixaritari* jamás fueron aislados y su cultura tampoco fue un monolito impermeable; Lumholtz relata varios episodios que lo confirman. Los vecinos mestizos, siempre enterados de las ceremonias huicholas, acudían el último día de la fiesta para venderle sotol y hacer un gran negocio (1902: 275); los desplazamientos para fines curativos y comerciales, como he mostrado anteriormente, revelan también una amplia red de contactos y relaciones, los de Santa Catarina, por ejemplo, tenían muchas y frecuentes relaciones con los blancos (*ibídem*: 83). A esto, hay que añadir, con las palabras del mismo noruego, que "los indios, en efecto, saben cuanto ocurre en su país, aunque los viajeros no lo sospechen, y tienen conocimiento, en un grado que sorprende, de cuanto suceda fuera de su región, que de algún modo les interesa, casi como si recibieran periódicos y telegramas" (*ibídem*: 83).

Varias otras consideraciones arrojan luz sobre la manera en que los *wixaritari* se relacionaron con los religiosos, desmontando así la creencia que los indios fueron pasivos ante al encuentro con elementos de otra cultura. Por el contrario, el siguiente fragmento muestra el grado de reflexión y selección que tenían frente a la otredad: "Díjome una vez uno: si los cristianos rezan a los santos hechos por los carpinteros, ¿por qué los huicholes no han de rezarle al sol, que ha sido hecho de mucho mejor modo? […] ¿Por qué ha de necesitar a los padres [*sacerdotes*] para casarse? El asunto no tiene que ver sino con los dos interesados que se pueden reunir en la casa de sus padres y arreglar el casamiento […]" (Lumholtz, 1902: 90). Más adelante el noruego añade que "Dios, Jesucristo y la Virgen María son puramente otros nuevos dioses que gustosamente reciben entre los antiguos […]" (*ibídem*: 466).

Lo dicho demuestra que los encuentros con la otredad generan siempre transformaciones, negociaciones y ajustes en un intento recíproco de autodefinición. El mito del aislamiento y de la autenticidad, que construyeron y promovieron estratégicamente los viajeros, ha marcado las pautas de las sucesivas investigaciones y de los programas de aculturación e integración, de las políticas turísticas encaminadas a construir un cierto modelo de mexicanidad, del patrimonio de saberes inmateriales vendible y exportable, entre otros.

Entre los años 50 y 70 del siglo XX, como veremos, el mito del aislamiento y de la cultura intacta, también ha funcionado como estrategia para responder a los gustos estéticos de la época: los de la psicodelia y del chamanismo. La herencia de los cuatro exploradores es invaluable en términos de conocimiento acerca de la cultura *wixarika*; sin embargo, en cierta medida, abrieron

una línea de investigación que es y será cabalgada por múltiples actores y con distintos objetivos: la de los *wixaritari* como artistas y chamanes.

En síntesis, el conjunto de las obras de los cuatro exploradores es resultado de una determinada tendencia histórica en la que las biografías, los acontecimientos sociopolíticos y culturales en el ámbito global y el papel que desempeñaron los museos, por el afán de recolectar piezas de un supuesto pasado arcaico, conforman una especifica visión de la época. En segundo lugar, entré en los detalles de las obras con el objetivo de detectar y ordenar las representaciones que nos otorgan los viajeros en torno al peyote en la cultura *wixarika*. Sus consumos y significados se enmarcan en un complejo conjunto mítico-ceremonial marcado por el ciclo ritual agrícola; las prácticas rituales que se relacionan con el peyote son actos colectivos (peregrinación, cacería y mitote) y tienen como objetivo primario pedir la lluvia.

Además, el ciclo entero ceremonial que define "la costumbre", se vincula con una concepción específica de la salud, de la enfermedad y de la curación. En esta concepción la relación entre dioses y personas, desempeña un papel fundamental para comprender y contextualizar las prácticas ceremoniales. Prácticas que efectúa la figura del *mara'akame* (shaman), cuyos oficios y versatilidad (por ser también un curandero o un brujo) los analizan los cuatros exploradores. Sus páginas delinean un panorama antes desconocido acerca del proceso de formación, de profesionalización y legitimización a que se somete el *mara'akame*, cuya capacidad de cantar representa el vehículo principal para comunicarse con los dioses; de su oficio depende la eficacia ceremonial y, por ende, la protección del grupo para que no sufra plagas, sequías y enfermedades. Un aspecto relevante que evidencian los viajeros, es el papel que desempeña el peyote dentro del proceso formativo del *mara'akame*, además de las otras rígidas prescripciones y privaciones a que se somete.

Lo novedoso de las aportaciones de los viajeros, para la época, es el contexto mitológico capaz de explicar, justificar y reforzar las prácticas que testimonian. Si bien el cactus asume un papel importante, es el capital simbólico que el *mara'akame* encarna, a resaltar una nueva representación que coincide con una nueva imagen del chamanismo huichol. Se trata de un capital relevante que, según los exploradores, conlleva temas que se relacionan a la movilidad, a los servicios chamánicos, a la autoridad que le otorgan y, por último, pero no menos importante, al dinero. La descripción de sus oficios fuera de la región, junto con otros elementos registrados por los cuatro viajeros, me brindaron la oportunidad de ahondar también en torno a las relaciones interétnicas, una pista válida para desenmascarar la idea del "verdadero indio": aislado y culturalmente intacto. Los mitos mismos, sobre todo con respecto a los católicos, muestran la

capacidad histórica que los *wixaritari* han tenido de resignificar los encuentros bajo una aguda selección de elementos que han entrado a formar parte de su propia base de creencia.

En el capítulo anterior, he presentado el peyote como elemento multidimensional, destacando, entre otras cosas, su valor como mercancía por haberse difundido hacia nuevos destinos (suroeste de Estados Unidos); las relaciones que los distintos grupos mantenían con el cactus, han generado nuevos cultos y formas de consumo. Con lo dicho en este capítulo, quiero resaltar cómo el cactus asume un significado distinto, casi secundario por formar parte de un complejo conjunto ceremonial y cultural, lo cual, en sus variantes artísticas y chamánicas, se convierte en un valioso capital simbólico, capaz de abrir nuevas vías y espacios de difusión. De dicho capital simbólico, se apropiarán de manera creativa y estratégica distintos actores que, con diferentes objetivos, marcarán otras etapas en la historia de las relaciones entre *wixaritari* y mestizos.

Nuestros cuatros exploradores contribuyeron notablemente a visibilizar la cultura *wixarika*, también a su objetivación que, de acuerdo con Lira, asume una doble acepción: "como objeto de conocimiento y como objeto de cosificación" (2015: 24). Es elocuente el caso de Lumholtz, ya que, a la par de los demás exploradores, no solo se limitó a una conspicua recolección de piezas y objetos materiales, sino que su interpretación enfatizó el simbolismo religioso que, según él, impregna toda la existencia de los *wixaritari*, al punto que concibe los diseños y las piezas artísticas como "oraciones permanentes" (1904: 281; 1900). Zingg, por su parte, surcará los mismos pasos logrando establecer un vínculo más estrecho entre los talentos artísticos y las virtudes chamánicas.

Por haber creado un campo etnológico de estudio, las exploraciones, las colecciones etnográficas y los análisis del arte simbólico y decorativo, constituyen los albores de una cosificación y, por ende, de una mercantilización cultural; son precursores de nuevos caminos que han puesto las bases para que, a largo de la historia, los *wixaritari* pasaran de una "tribu de artistas" a una "tribu de chamanes".

4. ECOS DE LOS 60: SURGIMIENTO Y DIFUSIÓN DE UN IMAGINARIO ARTÍSTICO Y CHAMÁNICO SOBRE LOS HUICHOLES

Para introducir este capítulo referiré de tres personas que habitan en distintas latitudes, pero son muestras de la existencia de un mismo fenómeno global que ha tenido fuerte influencia de la literatura, del movimiento psicodélico y contracultural y del arte de la década de 1960. El italiano Luigi, de formación abogado y con 64 años de edad, después de sus vivencias en México, es actualmente gestor, organizador y promotor de eventos artísticos-culturales en Italia. A partir de sus experiencias y estudios con los *wixaritari*, ha publicado varios artículos en la revista *Altrove* editada por la Societá Italiana per lo Studio degli Stati di Coscienza (SISSC).

Gonzalo, mexicano y con 55 años de edad, vive en la ciudad de Guanajuato donde ejerce la profesión de odontólogo. Conocido durante el trabajo de campo en 2018, Gonzalo es uno de los fundadores del grupo ceremonial de Guanajuato (2011) encabezado por el *mara'akame* don Clemente. De los acontecimientos que determinaron la fundación del grupo, la relación con el *mara'akame* y las consecuentes prácticas ceremoniales vinculadas con el peyote y con la cultura *wixarika*, referiré detenidamente en el capítulo VI.

Simón, un joven de 34 años que ejerce varios trabajos (mecánico, cervecero y barista), también reside en Guanajuato y es un integrante del grupo ceremonial antes mencionado en el que se desempeña como músico tocando la *xaweri*[61] (pequeño violín de manifactura *wixarika*), un instrumento cordófono de frotación que se ejecuta con un arco. En la cultura *wixarika* el *xaveri* su utiliza con propósitos ceremoniales y cotidianos (De la Mora, 2019: 132; 142-143).

A pesar de las distintas temporalidades y latitudes en que ocurrieron, los fragmentos biográficos que relataré revelan empíricamente las influencias y las resonancias de los años 60. Con la premisa de que, el entramado de las trayectorias de muchos personajes entrevistados a lo largo del trabajo de campo, convergen en torno a hechos ocurridos en los 60 y su alrededor, cuyo eco aún orienta las conductas y las creencias que caracterizan algunos circuitos contemporáneos, es oportuno remontar los acontecimientos de esta época histórica.

[61] De la Mora refiere, con base en DRAE, que "*xaveri* viene de rabel, un instrumento musical pastoril, pequeño, de hechura como la del laúd y compuesto de tres cuerdas solas, que se tocan con arco y tienen un sonido muy agudo" (2019: 136).

4.1. Testimonios de una influencia global

Mientras navegaba por las redes sociales explorando páginas afines a mi temática de investigación, encontré un perfil cuya foto era un estambre huichol representando un peyote. Hasta aquí no hay nada de extraño puesto que las redes abundan de símbolos y referencias a la cultura *wixarika* por parte de simpatizantes; lo que llamó mi curiosidad fue que el perfil era de un italiano residente en el sur de Italia (mi lugar de origen), se llamaba Luigi. Revisando las publicaciones de su perfil,[62] noté un cierto "activismo digital" a favor de la divulgación de la cultura *wixarika*, particularmente por medio de piezas artísticas e informes relacionados con asuntos socio-políticos. También mostraba referencias literarias, contemporáneas y antiguas, en torno a temas de psicodélicos y promovía la divulgación de eventos en línea (charlas, congresos, etcétera) acerca de temáticas indígenas, particularmente de las zonas de Jalisco y Nayarit (México). Dado mi tema de investigación, era inevitable que lo contactara.

Durante una larga y reveladora video llamada, Luigi me mostró las numerosas piezas *wixarika* que adornaban las paredes de su casa y me contaba lo siguiente:

> […] a mis 26 años, en el 1984, viajé con dos amigos a Estados Unidos de mochilero. Ahí tuve mi primera experiencia con los hongos y conocí un señor que me recomendó ir a Real de Catorce en México para probar el peyote […] Me fui y alojé en el Hotel Real; una señora de ahí me dio los peyotes […] Desde 1984 hasta 1990 regresé a México cada verano y, durante mis recorridos mexicanos, siempre pasaba por Wirikuta a comer peyote […] En el 1990 obtuve un permiso otorgado por el señor G.S., un funcionario del Instituto Nacional Indigenista (INI), para ir a la Sierra Huichola. En el avión que iba de Tepic a San Andrés Cohamiata, un joven *wixarika* se me acercó para platicar, nos llevamos bien y me invitó a su casa, en el rancho de Las Guayabas, cerca de San Andrés Cohamiata. Era enero de 1990, en marzo del mismo año fui a peregrinar con su familia hacia el desierto de Wirikuta, con la autorización del INI y de las autoridades tradicionales […].[63]

Durante su relato lo interrumpí para preguntarle qué lo había motivado a viajar hacia Estados Unidos y México, de donde procedía la curiosidad hacia las experiencias psicodélicas. Su respuesta fue: "por las lecturas de Kerouac y de Carlos Castaneda". El tono de su voz aludía a que se trataba de una obviedad. Después de la peregrinación, bajo la recomendación de los *wixaritari*, Luigi jamás consumió peyote fuera de un contexto ritual *wixarika*.

[62] El perfil de Facebook de Luigi fue consultado el día 17/02/2022.
[63] Entrevista a Luigi realizada por video llamada Skype, 16/02/2022, traducción propia.

Jack Kerouac fue un distinguido escritor estadunidense perteneciente al movimiento cultural y literario conocido como *Beat Generation*; Carlos Castaneda fue un discutido antropólogo y un exitoso novelista. De sus contextos sociales y de sus obras literarias referiré en los siguientes apartados.

Luigi contó que el *mara'kame* que encabezó la peregrinación a Wirikuta de 1990 fue Antonio Vicente Rivera Bautista, quien había participado en la peregrinación de 1967 descrita por Fernando Benítez (1968) y Marino Benzi (1972, 1998), liderada por el *mara'akame* Hilario Carrillo. La experiencia de la peregrinación condujo Luigi a vincularse con la familia Rivera Bautista de Las Guayabas, cuyos miembros, juntos con otras familias, se dedicaban también a la producción de piezas artísticas que Luigí empezó a coleccionar. Su principal referente fue el artista Samuel Carrillo, hijo del *mara'akame* Hilario Carrillo y, sucesivamente su nieto Héctor Carrillo. Luigi los frecuentó por más de diez años y se convirtió en su "plataforma comercial" proporcionándole todo lo necesario para la producción artística y apoyándolos en las ventas, particularmente en México (Tepic, San Blas y Mazatlán) e Italia (Bari, Roma, Milano, Torino, Brindisi, Lecce, Taranto, entre otras), y convirtiéndose en un promotor cultural. La estancia mexicana lo condujo también a vincularse con circuitos espirituales como el Camino Rojo, cuyas prácticas, actividades y amistades lo llevaron a conocer a los artistas *wixaritari* José Benítez y Pablo Taizán, de los cuales conserva celosamente algunas obras.

Durante sus recorridos por la sierra huichola fue testigo del proceso socio-político que dio lugar a la fundación del complejo eculturístico de San Andrés Cohamiata.[64] La convivencia con las familias *wixaritari* y el papel de promotor cultural, convirtieron Luigi en un apasionado estudioso de la cultura huichola, profundizando distintos temas rituales, artísticos y religiosos con la lectura de los clásicos (Lumholtz, Preuss, Diguet, Zingg) y de otros referentes académicos (Furst, Myerhoff, Weigand, Neurath, Regina Lira, entre otros).

En los mismos años en que Luigi se adentraba en la sierra huichola, Gonzalo, experimentaba los efectos del peyote en Real de 14. Era el año 1993, él vivía en San Luis Potosí y viajó hacia el Real para visitar a una amiga que prestaba servicio social en ese lugar. No conocía nada con respecto al peyote, lo consideraba una droga porque así le habían enseñado –me comentó. En el poblado potosino, habitado también por muchos extranjeros, a Gonzalo le presentaron el cactus como una herramienta para la introspección. También le proporcionaron instrucciones para su consumo, elementos que lo animaban a experimentar con el cactus. Al

[64] De este argumento he referido en el capítulo I. Para profundizar se recomienda el artículo de Durín, S. y Aguilar Ros, A. (2008)

compartir su intensa vivencia con una amiga psicóloga, esta le recomendó la lectura de los libros de Carlos Castaneda. De este hallazgo literario Gonzalo comenta:

> […] leí siete u ocho libros uno tras otro; la experiencia que tuve con el peyote tenía mucha afinidad con lo que Castaneda describía. ¡Jamás he tomado sus relatos como una ficción, nunca! Desde el principio yo supe perfectamente que él describía algo que había vivido: él no había tenido una imaginación para escribir esto, nunca pasó por mi mente una duda de que fuera algo ficticio. Sí, he escuchado críticas sobre esto, de gente que pensaba que era ficción … y yo decía … pero ¡qué bueno, está increíble esta ficción! […] Definitivamente su lectura sumó algo a la experiencia que había vivido y también suscitó en mi la gana de encontrar un chamán, un maestro; estaba muy atento para identificarlo, para ver quien era mi Don Juan (risas) […] Pasó mucho tiempo, bastante tiempo, hasta 2011 cuando encontré a don Clemente […].

La experiencia con el peyote y las lecturas de Castaneda los llevaron a otras referencias literarias relacionadas con el cactus y con la cultura *wixarika*:

> […] empecé a explorar esta manera de llegar a otras realidades o métodos de percepción, leí el texto de Aldous Huxley, *Las puertas de la percepción*, que también me pareció muy interesante […] Sucesivamente, lo que me dio el contexto del peyote en la cultura *wixarika*, fue el texto de Fernando Benítez, *Los indios de México*, el tomo que corresponde a los huicholes, los coras y los tepehuanes; este fue mi primer acercamiento con la cultura huichola, me quedé fascinado, pues me encantó; de ahí nació mi encanto por la cultura *wixarika*, definitivamente […].[65]

Para otro integrante del mismo grupo ceremonial, Simón, un joven de Guanajuato de treinta años, la puerta de entrada para experimentar con el peyote fue el LSD:

> […] la experiencia con LSD fue la entrada a la conciencia más que a la psicodelia […] Después de un "viaje" muy fuerte empecé a investigar con los libros de McKenna y Hoffman, quienes experimentaron con dosis muy altas. Con esta experiencia me di cuenta que había algo más profundo que la mera psicodelia, descubrí un lazo entre el ser humano y algo más divino que siempre estaba ahí presente. Durante mis experiencias con LSD, también pude conocer mis raíces, tuve "viajes" con recuerdos e imágenes de la creación de la Tierra, vi las plantas pre-hispánicas […] Un día un amigo me invitó a una ceremonia de peyote y es ahí que me di cuenta que el LSD era mi vínculo para llegar al *hikuri*, el peyote era la conexión del todo y el LSD me preparó para este encuentro […].[66]

Los fragmentos de Luigi, Gonzalo y Simón son trayectorias de personas cuya vinculación con la cultura *wixarika* ha sido influenciada por los "ecos de los años 60"; sin embargo, los efectos de los acontecimientos de aquella época, también interesaron otros ámbitos. Girando la mirada

[65] Gonzalo, 1 de junio 2019, Casa Privada, Guanajuato.
[66] Simón Aceves, 8 de junio de 2020, Café Bossanova, Guanajuato.

hacia la producción académica, por ejemplo, el antropólogo estadunidense Jay Fikes, quien desde el 1976 ha trabajado en la sierra *wixarika*, declara que

> […] *While I must admit that the allegedly first-hand experiences Dr. Castaneda had as a supposed "sorcerer´s apprentice" inspired my initial desire to become a Huichol shaman, I eventually earned my Ph.D. in a social anthropology and became a persistent debunker of Dr. Castaneda's fake ethnography* (2020: 12).[67]

Fikes reconoció que sus intereses por el chamanismo y las prácticas de iniciación *wixarika* surgieron a partir de las lecturas de Carlos Castaneda (Fikes, 2011; 2020); mismo que sucesivamente será objeto de una documentada revisión que ha contribuido a desmitificar su obra demostrando incongruencias etnográficas (Fikes, 2009). Además, en su libro *Beyond Peyote: Kieri and the Huichol Deer Shaman* (2020), Fikes analiza los entramados biográficos del periodista estadunidense Philip True,[68] quien, en el 1998, se adentró en el poblado *wixarika*/mestizo de Tuxpan de Bolaños (Jalisco, México) para realizar un reportaje. Fikes demuestra que las conferencias de Castaneda en la Universidad de California en Irvine de 1972 (en donde True estudiaba), sus libros y algunas experiencias con psicodélicos, contribuyeron a conformar el atractivo que condujeron al periodista en Tuxpan de Bolaños para vincularse con los *wixaritari* y, supuestamente, experimentar con el peyote.

La cantidad y la densidad de los eventos ocurridos en varios ámbitos (socio-político, artístico-literario, económico, etcétera) y que han interesado, en diferentes medidas, la escena global, no permiten abordarlos aquí de manera exhaustiva, ni mucho menos con una lógica lineal de causa-efecto. Acontecimientos aparentemente desvinculados uno del otro, se entretejen y afloran como hechos sociales cuyo origen e influencia se propagan de manera diferencial y multifactorial.

Para mostrar, vincular y analizar las múltiples dimensiones y la complejidad del fenómeno, recurriré a una aproximación heurística que, a partir de una cierta organización de hechos, indicios y materiales, contribuye a una comprensión situada del fenómeno. Esto, aunado a un modelo analítico rizomático que pretende trascender el principio de causalidad lineal, en la que

---

[67] Aunque debo admitir que las supuestas experiencias de primera mano que el Dr. Castaneda tuvo como presunto "aprendiz de brujo" inspiraron mi deseo inicial de convertirme en un chamán huichol, finalmente obtuve mi doctorado en antropología social y me convertí en un persistente detractor de la falsa etnografía del Dr. Castaneda (traducción propia).

[68] Fikes reconstruye minuciosamente los acontecimientos que determinaron la trágica muerte del periodista Philip True, asesinado en Tuxpan en el diciembre del 1998. En aquel tiempo, el territorio en cuestión era disputado por distintos actores que se contendían los cultivos de marihuana y amapola. Para profundizar el asunto, consultar Fikes (2020), capítulo 7. Del mismo asunto, Paul Liffman proporciona otras versiones en el libro *La territorialidad wixarika y el espacio nacional* (2012), capítulo 7.

una sucesión de eventos observados se reconduce a una cadena de acontecimientos determinada por un nexo causal.

Sobre el concepto de rizoma elaborado porpor Deleuze y Guattari, ya he referido en el primer capítulo. Vale la pena recordar que, en el ambito de las ciencias sociales, representa un modelo descriptivo y epistemológico que implica la ruptura del sistema jerárquico creando así una no-estructura. Los principios reguladores de esta última, se basan sobre las asociaciones múltiples, heterogéneas e impredecibles de los elementos que los conforman, cada uno de los cuales potencialmente capaz de generar cambios o mutaciones, tal como sucede en una red (Deleuze y Guattari, 1985 [1972]).

Los años 60 y su multidimensionalidad representan una época clave para la re-ubicación simbólica y ritual del peyote y de las relaciones de los indígenas con los extranjeros en torno a "las plantas sagradas", cuyas resonancias e influencias son aún perceptibles en las historias recabadas a lo largo de la etnografía, en los movimientos, en las prácticas y en las políticas contemporáneas.

Con base en estas premisas, ¿cómo identificar, vincular y comprender los actores y los acontecimientos ocurridos en los alrededores de los 60? El punto de partida son justamente los fragmentos biográficos que encabezan este apartado; ahí aparecen referencias explícitas, los nudos del rizoma que muestran pistas para rastrear; pero también es necesaria una lectura y una interpretación entre las líneas para revelar indicios que contribuyen a discernir aquellos ejes temáticos que interesarán la argumentación de este capítulo.

La literatura es un campo relevante para empezar a desentrañar la disertación. Las referencias explícitas a autores cuales Jack Kerouac, Aldous Huxley, Carlos Castaneda, Fernando Benítez, Terence McKenna y Hoffmann, entre otros, me introducen en un tipo de producción literaria que debe ser explorada y contextualizada a partir de los autores, de los temas que tratan y de los contextos históricos de producción. En este sentido, considero que las referencias literarias desempeñan tres roles fundamentales: en primer lugar, conforman un imaginario, un mapa capaz de orientar y movilizar las personas en sus decisiones, acciones y conductas, algo parecido al concepto de *ideoscape* acuñado por Appadurai (2001). Con esta expresión, el antropólogo indio refería del flujo global de las ideas, de los conceptos, de las imágenes, de los símbolos y de las narrativas dentro de la multidimensionalidad de la globalizacion como capacidad de definir y estructurar las identidaes individuales y colecticvas.

En segundo lugar, representan un marco interpretativo de referencia, un código a través del cual el lector puede descifrar, comparar y medir su experiencia subjetiva con la del autor

(particularmente aquella literatura centrada en las experiencias con sustancias psicodélicas). En tercer lugar, por su intrínseca calidad hipertextual, la literatura remite a otras fuentes, temas, autores y referencias que amplían el panorama cognoscitivo del lector, sugiriéndole pistas a seguir.

Cuando Gonzalo, hablando de las lecturas de Castaneda, afirmaba que "jamás he tomado sus relatos como una ficción […] Definitivamente su lectura sumó algo a la experiencia que había vivido (con el peyote) y también suscitó en mí la gana de encontrar un chamán, un maestro […]", no solamente marca una clara diferencia con la postura del antropólogo Fikes, quien se dedicó a desmontar la narrativa castanediana; también está proporcionando otro punto para profundizar en la disertación. Me refiero al surgimiento de un paradigma chamánico occidental "fabricado" por un cierto tipo de literatura, en la que Castaneda fue un pionero que, a lo largo de los años, ha adquirido un interés creciente y cuya influencia es ampliamente observable aún en la contemporaneidad, como pude averiguar a lo largo del trabajo de campo.

Luigi, Simón y Philip True, como ha señalado por Fikes, mencionan el consumo de hongos, LSD y peyote, como experiencias que han marcado sus trayectorias. Trascendiendo las perspectivas subjetivas, sus relatos me ofrecen otro nodo del rizoma para profundizar: el tema de los psicodélicos. Con este, es oportuno ahondar en su historia y en la diferencia entre sustancias naturales y químicamente sintetizadas, en las distintas formas y los contextos de consumo, en los personajes que se destacaron en el consumo y su propaganda, entre otros. Algunas ramificaciones del tema están estrictamente vinculadas al nodo de la literatura, del cual se deriva otra rama que me lleva a considerar los distintos empleos de las sustancias psicodélicas, particularmente aquellos vinculados con las numerosas experimentaciones en ámbito psiquiátrico y terapéutico que ocurrieron entre los años 50 y 60. Ámbitos que, junto a una cierta literatura, contribuyeron a un uso masivo y recreativo de las sustancias, dando pie a movimientos propios de la contracultura, el *New Age*, los *hippies* y a las consecuentes políticas públicas.

Además, el empleo de los psicodélicos me lleva a considerar el discurso en torno al paradigma de la sanación que, a partir de las experimentaciones terapéuticas de los años 60, se alimenta también del emergente paradigma chamánico fomentado por los relatos literarios sobre el consumo y los efectos de psicotrópicos en los contextos indígenas. Parte de esta literatura, que es narrativa, científica y divulgativa, se refiere al contexto mexicano, específicamente al peyote y su relación con los *wixaritari* y a los hongos del territorio mazateco.

En el contexto mexicano, como he mencionado en el fragmento de Luigi, hay otro nodo del rizoma que es relevante explorar, se trata del Instituto Nacional Indigenista (INI).[69] Las políticas públicas de apoyo a las culturas indígenas para el desarrollo y la "integración" en la cultura estatal, han tenido un fuerte impacto en distintos ámbitos de la vida pública. En el caso que ocupa esta argumentación, la educación y las obras de infraestructura han desempeñado un papel fundamental en el marco de las relaciones interétnicas entre *wixaritari* y mestizos, que han influenciado también las prácticas en torno al peyote.

He ahí otra ramificación relevante que también aparece en el entramado biográfico de Luigi: al mencionar las figuras de José Benítez y Pablo Taizán, nos introduce al arte *wixarika*. Se trata de otra pieza fundamental para la visibilización de la cultura, un nodo estratégico en que han confluido los intereses del estado mexicano y de los *wixaritari*. Una combinación que, sumada a los acontecimientos que ocurrían en otras latitudes, han transformado el arte y la cultura *wixarika* en una "plataforma comercial" dentro de un sistema de consumo global en que, tanto agentes *wixaritari* como actores mestizos, han desempeñado un papel estratégico. A partir de los años 50 se cimentan las bases de otro aspecto para profundizar dentro del sistema rizomático, el de la mercadotecnia que interesó el arte *wixarika* junto con otros rasgos atractivos: el peyote y el chamanismo huichol. Arte, peyote y chamanismo *wixarika* conforman una trilogía estrictamente vinculada con una cierta producción literaria, particularmente académica (como en el caso de Furst y Myerhoff); esta procedía prevalentemente de Estados Unidos y estaba contextualmente influenciada por una serie de acontecimientos socio-políticos y culturales que movilizaron ideas, discursos y personas, dando pie a procesos de esencialización y difusión a escala global.

Finalmente, de los testimonios se desprenden algunos temas, con sus respectivas ramificaciones, que orientarán la argumentación de este capítulo y del siguiente. Estos son:

- La producción de una cierta literatura divulgativa, científica y narrativa relacionada al tema de los psicodélicos y, particularmente del peyote, que ha forjado ciertas visiones con respecto a los distintos empleos (terapéutico, recreativo, auto-exploración) y generado una re-visitación del paradigma chamánico y de sanación.
- Los efectos de dichos movimientos en México con particular atención a la cultura *wixarika* y al peyote, al papel que han desempeñado las políticas del estado mexicano a través del INI en el marco de las relaciones interétnicas.
- El arte *wixarika* como arena de disputa en la que confluyeron los efectos de los movimientos globales y de las políticas públicas mexicanas; como parteaguas de las

[69] La institución fundada en el 1948, a partir del 2018 se llama Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI).

relaciones entre *wixaritari* y mestizos en que se moldearon prácticas comerciales y de mercadotecnia a través de un orquestado proceso de esencialización cultural *wixarika*/arte/chamán.

Para empezar, vale la pena remontarnos a 1936, año en que el ecléctico dramaturgo francés Antonin Artaud visitó a los indígenas Tarahumara en México para experimentar con el peyote. Algunas de sus consideraciones, se convertirán en discursos dominantes durante la época psicodélica.

4.2. En búsqueda de la alteridad: Artaud y otros pioneros

Cuando llegó a México en febrero de 1936, Artaud justificó su viaje con las siguientes palabras: "la cultura racionalista de Europa ha fracasado y he venido a la tierra de México para buscar las raíces de una cultura mágica que aún es posible desentrañar del suelo indígena" (1945: 37).[70]

Su declaración contiene una motivación socio-histórica y otra personal, esta última estrictamente vinculada con su búsqueda artística. Artaud aludía a la desilusión de una Europa aún afligida por las consecuencias del primer conflicto mundial. Asimismo, le acompañaba el desencanto por el movimiento surrealista bretoniano, del cual fue expulsado debido a las fuertes críticas que hizo Artaud después de que el movimiento se adhiriera al partido comunista. Los apostrofó como revolucionarios que no revolucionan nada, ya que consideraba el comunismo como una ideología destinada a fracasar en cuanto limitaba el conocimiento metafísico. Eso, aunado a sus trastornos psiquicos que lo llevaron a muchas hospitalizaciones y a una incesante búsqueda de una verdad trascendental a través del misticismo, del ocultismo y de la experimentación artística. Artaud desarrolló una insatisfacción por la cultura occidental, a la que consideraba extremadamente conceptual, a cambio de una atracción por una supuesta pureza indígena considerada como "cultura encarnada" donde las fuerzas de los ritos aún eran impregnadas de los mitos originarios.

Los estudios de la mitología y de los textos sagrados de varias culturas, condujeron a Artaud a considerar como "auténtico" todo lo que no estaba contaminado por el materialismo y el racionalismo occidental. La combinación de los elementos arcaicos, mitológicos y rituales lo

[70] Para financiar su viaje, además de escribir por el periódico Excélsior en México, Artaud dio un ciclo de tres conferencias en el Anfiteatro Bolívar de la Escuela Nacional Preparatoria de Ciudad de México. Las tres conferencias, que reunieron la audiencia de literatos y surrealistas mexicanos, se titulaban: "Surrealismo y Revolución", "El hombre contra el destino" y "El teatro de los Dioses".

llevó a concebir el Teatro de la Crueldad: un teatro transformador, catártico, capaz de cambiar al espectador y al mundo. En una carta escrita mientras organizaba sus conferencias mexicanas, revela algunos rasgos de sus concepciones: "[…] buscar aquello que parece la vieja concepción mítica del teatro, donde el teatro es comprendido como una terapéutica, un medio de curación, comparable a la de ciertas danzas de los indios mexicanos […] mostraré nuevas corrientes espirituales que atraviesan jóvenes conciencias y se expresan en poesía, surrealismo, medicina, psicoanálisis y homeopatía, mito y curación universal" (*ibídem*: 25). El teatro, como el mito, era para Artaud un hecho total.[71]

Es importante señalar que estas concepciones expresadas en sus conferencias mexicanas, particularmente aquellas referidas a una cierta visión del indio, chocaban con los programas cardenistas que veían en las prácticas indígenas un obstáculo al proceso de modernización del país. Sin embargo, Artaud logró ganarse la estima del Departamento de Bellas Artes de la Secretaría de Educación y de la embajada de Francia que le otorgaron una beca para investigar la realidad de los Tarahumaras y un salvaconducto para su alojamiento en las escuelas de los pueblos. Artaud quería visitarlos para experimentar con el peyote, pero, como refiere Schneider, el objetivo era "[…] experimentar el peyote no en la forma occidental o europea, sino en el sitio donde se vive el peyote, donde el hecho de tomarlo es sagrado. Artaud necesita el ritual" (*ibídem*: 78), en él veía un remedio para sus trastornos psíquicos y también para sublimar sus intuiciones artísticas.

Su llegada a la sierra fue recibida con escepticismo, los tarahumaras lo mantenían lejos de sus contextos ceremoniales, particularmente del peyote. Fue gracias a sus habilidades diplomáticas que se ganó la confianza de los indios. Artaud cuenta que en el pueblo tarahumara de Norogachi discutió animosamente con el director mestizo de la escuela en donde alojaba para obtener la autorización para la fiesta del peyote que se celebraba dentro de poco y de la cual, el director, era responsable de su prohibición. De hecho, como expresión de las politicas cardenistas, el trabajo del director "consistía primordialmente en impedir el cultivo de peyote y en que los indios lo tomaran" (*ibídem*: 81).[72] Un veto justificado por la presunta perdida de control y la desobediencia de los indios con por la ingesta del cactus. Artaud obtuvo la autorización para celebrar la ceremonia convenciéndolo de que los indios estaban armando una "rebelión". Verosimilmente, la amenaza de una rebelión resultó exitosa no tanto por la real posibilidad que esta se diera, sino por la ingerencia que el mismo Artaud, con su visibilidad internacional, tenía

[71] Carta dirigida al secretario general de la alianza francesa en México.
[72] Como señala Mancera-Valencia (2013), para 1921 en la Tarahumara ya había cinco centros de educación.

sobre la Secretería de Educación al reportar una serie de conductas del director consideradas "repugnantes".[73]

De su experiencia ceremonial con el cactus, Artaud comenta que

> *il Peyote conduce l'io alle sue vere fonti. Uscito da uno stato di visione simile non si può più come prima confondere la menzogna con la verità. Si è visto da dove veniamo e chi siamo, e non si dubita più di ciò che siamo. Non vi è più emozione né influenza esteriore che possa distogliervene* (Artaud, 2019: 40).[74]

El dramaturgo francés escribió cartas y apuntes por más de una década después de su experiencia. Reflexiones fragmentadas y esbozadas, revelaciones convulsas y crisis atormentadas debido también a su peregrinar por los psiquiátricos y las terapias de electrochoques a que lo sometían los medicos. Artaud mezcló elementos visionarios del cristianismo, de la crucifixión y de la redención –que asegura encontrar en algunos gestos tarahumara– con la exaltación del indio constantemente en búsqueda de una realidad trascendental:

> *per quanto incredibile possa sembrare, gli indios Tarahumara vivono come se fossero già morti. Essi non vedono la realtà e tirano fuori poteri magici dal disprezzo che nutrono per la civiltà […] Tutta la vita dei Tarahumara ruota attorno al rito erotico del peyote* (*ibidem*: 11-12).[75]

Entre los artistas visionarios europeos de la época, entre los cuales había surrealistas, cubistas y futuristas, todos fascinados por cuentos y contextos exóticos de los que sacaban inspiración, Artaud fue el único en aventurarse hacia el "origen" para experimentar en primera persona con el peyote. Sus propósitos artísticos, curativos y místicos lo transformaron en un pionero buscador espiritual; él mismo estaba consciente del riesgo sensacionalista que hubieran suscitado sus escritos acerca de las experiencias místicas experimentadas con el cactus. Experiencias logradas en condiciones "límites" por haber alcanzado a los indígenas en un territorio remoto después de muchas travesías, mismas que conferirían a sus propósitos la etiqueta de una empresa y de una aventura *sui géneris* que, como amonestaba, se prestaba a un uso distorsionado y sensacionalista por parte de los periódicos y de los editores europeos de la época. Al respecto comentó que:

> *non avevo conquistato con la forza dello Spirito questa invincibile ostilità organica […] per riportarmi indietro una collezione di un immaginario logoro di cui quest'Era, così tanto fedele a un intero sistema,*

---

[73] "[…] El director mestizo de la escuela indígena de los tarahumaras estaba mucho más preocupado por su sexo, que le servía para poseer cada noche a la maestra de la escuela, mestiza como él, que por la cultura y la religión [*de los tarahumaras*]" (1945:81).

[74] "El peyote conduce el yo a sus verdaderas fuentes. Fuera de un estado de visión similar ya no se puede confundir la mentira con la verdad. Se ha visto de donde venimos y quienes somos, y no se duda más de lo que somos. Ya no hay ni emociones ni algún influjo exterior que pueda distraernos" (traducción propia).

[75] Por increíble que parezca, los indios Tarahumara viven como si estuvieran muertos. No ven la realidad y sacan poderes mágicos del desprecio que sienten por la civilización […] toda la vida de los Tarahumara gira en torno al rito erótico del peyote (traducción propia).

trarrebbe al più delle nuove idee per delle locandine e dei modelli per i suoi disegnatori di moda[76] (*ibídem*: 70).

Esta reflexión de acuerdo con Pinchbeck (2012: 102), coloca Artaud como un profeta por haber adelantado treinta años lo que ocurriría con la psicodelia a final de los 60, cuando las sustancias y el mismo movimiento psicodelico se transformaron en producto y consumo de masa, dando vida a aquel "imaginario gastado" de que se apropiaron los mecanismos de la moda, del arte y de la mercadotecnia. Las vivencias de Artaud con el peyote entre los tarahumaras, y sus formas de expresarlas, revelan algunos aspectos importantes que vale la pena señalar por ser el precursor de conductas y modelos que detonarán unas décadas más tarde.

En primer lugar, con el dramaturgo francés la dimensión subjetiva y experiencial adquiere la supremacía con respecto a otras dimensiones cognoscitivas. Un aspecto estrictamente vinculado con los propósitos: Artaud justificó su búsqueda porque veía en el ritual indígena del peyote un remedio a su condición existencial, comprometida también por los valores materialistas y racionales de su contexto de procedencia, la Europa de los años 20 y 30. La otredad, entonces, coincidía con un supuesto sistema de valores no contaminados que resultaban mancillados en el contexto de procedencia; una vertiente muy interesante que fundamentará también algunas corrientes de los años 60.

Otro aspecto que se desprende es una latente idea de sanación que trasciende los elementos físicos u orgánicos, para abarcar una dimensión holística. Así, para Artaud el peyote no se separa del ritual y del contexto indígena: es el conjunto de los elementos (el *setting* lo definirían más tarde una ola de terapeutas) lo que garantiría el acceso a un proceso de sanacion. Ritual, mito y peyote, de hecho, se funden en su idea de teatro concebida como acto catártico capaz de transformar el espectador. Un elemento muy relevante es la catarsis y será un argumento dominante de ciertos discursos que tomarán fuerza en los 60 y cuyo eco resuena hasta los circuitos rituales contemporáneos.

La experiencia de Artaud evidencia también una idealización del indígena como sujeto ahistórico e incontaminado, repositorio de verdades trascendentales e inmutables; al mismo tiempo que escencializa a los tarahumaras, declarando que toda su vida gira en torno a las propiedades trascendentales del peyote. Su breve descripción de la convivencia entre los indígenas, además, revela la tendencia, por parte de la politica mexicana y de la iglesia a extirpar

[76] No había conquistado con la fuerza del Espíritu esta invencible hostilidad orgánica […] para traerme de vuelta una colección de un 'imaginario gastado' de la cual esta Era, tan fiel a un sistema entero, sacaría lo mejor de las nuevas ideas para carteles y plantillas para sus diseñadores de moda (traducción propia).

aquellas prácticas que chocaban con una emergente idea de desarrollo, entre ellas el consumo del peyote.

Entre los buscadores espirituales hay que incluir el ecléctico artista bélgica-francés Henri Michaux que, también traumado por la experiencia del conflicto mundial, entre los años 20 y 30, viaja a América del sur y a Asia persiguiendo sistemas de valores distintos de los que llevaron a Europa a la masacre. Sin embargo, fue en los años 50, cuando la mezcalina,[77] uno de los alcaloides presentes en el peyote, se puso de moda en los círculos intelectuales europeos y Micheaux emprendió las experimentaciones sobre si mismo. Con respecto a la producción artístico-literaria de Micheaux, Escohotado (1998) comenta que los relatos de los viajes químicos inducidos con fármacos visionarios influenciaron varios literatos destacados, entre los que se encontraban Jorge Luis Borges, André Gide y Octavio Paz, quien escribió el prefacio de la edición de 1973 de *Las Enseñanza de Don Juan* de Carlos Castaneda.

Micheaux experimentó con varias sustancias, pero entre 1955-1960 encontró en la mezcalina el canal para sus exploraciones artísticas que luego materializaba en relatos y dibujos; en un esfuerzo de capturar y canalizar los fragmentos, las explosiones de la imaginación y las exploraciones de la conciencia. Rudín, reseñando su producción artística, afirma que "las experiencias con mezcalina proporcionaban a Micheaux nuevas comprensiones sobre varios asuntos: mecánica del cerebro, la naturaleza del tiempo, del espacio, de la velocidad, del infinito, de la conceptualización, del pensamiento, del ego, del no-ego, de la conciencia, del universo y de lo divino" (2000: 183). La química representó entonces un medio de exploración capaz de estimular la inspiración artística, pero su consumo tenía fines hedonicos; algo muy distinto del sentido espiritual, catártico, transformador y curativo que le asignó Artaud, debido al contexto ritual indígena (considerado "auténtico") en que lo experimentó.

Contexto, tipo de sustancia (sintetizada o natural) y propósitos (recreativo, terapéutico, religioso) fueron argumentos de debates años mas tarde en torno a los psicodélicos. En el 1962 Albert Hofmann fue a la sierra mazateca para entregar a María Sabina algunas píldoras de psilocibina;[78] tras una ceremonia la curandera afirmó que en aquellas píldoras estaban los espíritus de los hongos (Estrada en Glockner-Soto, 2006: 153). La declaración de María Sabina

[77] La mezcalina fue aislada en el 1897 por el farmacólogo alemán Arthur Heffter.

[78] Albert Hofmann, que ya había descubierto y sintetizado el LSD, en el 1958 aisló los componentes de los hongos mazatecos que les había proporcionado el banquero norteamericano Gordon Wasson. La psilocibina, junto a la psilocina, es el principio activo de los hongos que Wasson había descubierto y experimentado en el 1955 durante las velaciones dirigidas por la sabia mazateca María Sabina. Para ahondar en este asunto consultar a Álvaro Estrada (1979) y Glockner-Soto (2006). Para tener un panorama histórico actualizado de los efectos locales y globales que tuvieron el descubrimiento de los hongos mágicos, bajo una perspectiva de extractivismo epistemológico y relaciones de poder, consultar el análisis de Sarai Piña (2021).

consagró la combinación entre lo químico y lo religioso, esta admisión contribuyó a que la psilocibina saliera de los contextos terapéuticos experimentales, que trataré más adelante, para alcanzar un consumo masivo.

4.3. Literatura, psicodélicos y contracultura: orígenes de un imaginario

La mayoría de las sustancias que se popularizaron en los 60, dando pie al boom psicodélico, ya estaban sintetizadas desde décadas anteriores.[79] El LSD, descubierta y sintetizada por Hofmann en los laboratorios suizos de Sandoz, fue sin duda el hallazgo que marcó la era de la ciencia psicodélica, pero también representó, a causa de una cierta apología literaria, un parteaguas en el consumo masivo de las sustancias con propósitos terapéuticos, de auto-exploración y recreativos. Las razones de dicha popularización y del boom psicodélico residen en un substrato cultural receptivo cuyo origen se remonta a unas décadas anteriores. En el contexto europeo, las representaciones artístico-literarias de Artaud y Micheaux ya contribuyeron a bosquejar un cierto imaginario alrededor de las sustancias psicoactivas. Sin embargo, para dar cuenta de la evolución y estandarización de este imaginario, es necesario girar la mirada hacia Estados Unidos, epicentro de lo que se denominará como movimiento psicodélico.

Para comprender el trasfondo cultural sobre el cual arraigó la psicodelia, es imprescindible considerar el movimiento literario de la *Beat Generation* que, desde mediados de los años cuarenta, surgió de la visión de un grupo de amigos escritores cuyas obras literarias, *Aullido* de Allen Ginsberg (1956), *En el Camino* de Jack Kerouac (1957) y *El Almuerzo Desnudo* de William Borroughs (1959), expresaron un nuevo conjunto de valores que interceptó los sentires de una nueva generación. A pesar de la singularidad y originalidad de cada obra, la literatura *beat* se transformó en un fenómeno cultural que encarnaba una actitud de protesta, transgresión y rebelión hacia la sociedad convencional de la época. Era manifiesto un rechazo a los valores capitalistas, materialistas y militaristas que la segunda guerra mundial había evidenciado. A través

[79] En seguida reporto, en orden cronológico, los hallazgos de las sustancias que protagonizaron los acontecimientos terapéuticos, literarios y culturales de los '60:

- 1887: anfetamina – Lazár Edelanu
- 1897: mezcalina – Arthur Heffter
- 1931: DMT – Richard Manske
- 1938: LSD (sintetizada) – Albert Hoffman; 1943, descubrimiento de los efectos, Albert Hoffman
- 1958: psilocibina – Albert Hoffman
- 1962: ketamina – Calvin Stevens

de las experiencias con drogas, el libertinaje sexual y la escritura, los *beat* buscaban liberarse de las imposiciones de la época.

En una entrevista al periodista Bruce Cook (1970), Kerouac declaró que no estaban tratando de crear una nueva clase de conciencia o algo por el estilo, por lo menos no intencionalmente. Sin embargo, la influencia del movimiento trascendió los propósitos de los protagonistas, su expresión artística fue capaz de interceptar y visibilizar un malestar latente de una parte de la sociedad. En concomitancia a la espasmódica y transgresora búsqueda de los *beats*, se difundió en Estados Unidos una ola de "orientalismo" que en parte influenció el mismo movimiento. Las prácticas de meditación, las disciplinas del yoga y los principios filosóficos del budismo zen, entre otros, fueron introducidos por divulgadores occidentales que se habían iniciado a este conjunto de conocimiento a través de estancias en algún país oriental o en seminarios universitarios. Entre los personajes más destacados figuraban el británico Alan Watts y el estadunidense Gary Snyder.

Filosofo, escritor y experto en religiones, Watts, gracias a su imponente obra literaria, a los seminarios y a las conferencias, es considerado como el más influyente y primer popularizador del budismo zen en Estados Unidos. A él se le reconoce el esfuerzo más sistemático de síntesis, asimilación y traducción de las intuiciones del zen y del taoísmo en un lenguaje entendible por la ciencia y la psicología occidental.

Snyder por su parte, también practicante y estudioso de la cultura zen a través de los textos del igualmente influyente Teitaro Suzuki y de las experiencias en los monasterios japoneses, fue un simpatizante del movimiento *beat* y tuvo una influencia directa en la obra de Kerouac (véase *Los vagabundos del Dharma*) y de Ginsberg, con el cual compartió un viaje a la India donde conocieron al Dalai Lama.

La parábola de Ginsberg es icónica en el panorama contracultural que se estaba delineando en aquella época. En el 1948, tras una fuerte alucinación en la que tuvo una visión de William Blake, su mentor intelectual, Ginsberg fue internado por ocho meses en un hospital psiquiátrico donde conoció al escritor Carl Solomon, a quien dedicó sucesivamente (1956) su poema *El Aullido* que, inspirado por una sesión con peyote, escandalizó al público estadunidense al punto que su editor fue encarcelado. Debido a sus trastornos psiquiátricos, en 1960 Ginsberg acepta someterse a los experimentos terapéuticos con psilocibina del Dr. Timothy Leary en el *Harvard Psilocybin Project*, un evento que marcó el nacimiento de un "nuevo Ginsberg" (Gosso, F. y Camilla, G., 2017: 87), quien se dedicaría a viajar por Suramérica experimentando con las "plantas sagradas".

Según Roszak (1970: 144), Ginsberg tuvo un papel de apóstol y peregrino de una nueva conciencia que rompe con un tipo de protesta social que se apoyaba en los preceptos marxistas y leninistas. A la crítica social la sustituye un "éxtasis de la consciencia" que se convierte en un modelo para los jóvenes: libertad y creación incondicional sin filtro del intelecto. El trasfondo de orientalismo que permeaba los circuitos juveniles fue clave para este "éxtasis de la consciencia", los jóvenes adquirieron un nuevo modelo para desnudar y criticar el sistema socio-político dominante. A pesar de la deformación que el zen y las demás disciplinas orientales sufrieron, fue la difusión misma que contribuyó a sembrar en los jóvenes otro sistema de pensamiento (*ibídem*).

La ola de orientalismo venía cargada no solo con principios filosóficos e intelectuales, también con prácticas que prometían experimentar otros estados de conciencia. Dichas prácticas, cuales por ejemplo la meditación y el yoga, entre otras, fundan su suceso sobre la constancia, la perseverancia y la disciplina; miraban a crear un hábito que influenciara, a largo plazo, el estilo de vida a través de la experiencia directa. Sin embargo, sus promesas eran muy desafiantes para un público joven y culturalmente ajeno a la estructura socio-política, económica y religiosa que en oriente sustentaba este conjunto de prácticas y creencias.

Por dicha razón, considero que la coyuntura que desató el boom psicodélico fue materialmente impulsada por los descubrimientos químicos, pero fue culturalmente recibida sobre el trasfondo de principios orientales: los psicodélicos representaron al acceso fácil y directo (en vez de largas y arduas prácticas) para experimentar la anhelada "otredad de la consciencia" que el orientalismo propugnaba. Como refiere Townsend, "la sociedad occidental está obsesionada con la percepción instantánea y el deseo de saborear multitud de experiencias sin invertir mucho tiempo o energía" (en Doore, 1988: 120).

Al detectar este trasfondo de orientalismo que permeaba un sector de la sociedad, Masters y Houston (1966) consideraban que muchas personas, atrapadas en una especie de mística oriental, expresaban el desencanto hacia los valores occidentales, considerados responsables de convertir la humanidad en una maquina y de causar una fragmentación existencial. El anhelo de unidad fue perseguido mediante un salto a Oriente, a pesar de la estabilidad, la madurez y la elasticidad necesarias para asimilar los valores orientales. En este contexto, las drogas psicodélicas proporcionaron ciertas insinuaciones de la complejidad de la consciencia oriental, aunque el panorama descubierto no era una revelación, sino solo un atisbo, que requeriría años y más años de estudio antes de ser eficaz en la existencia diaria (*ibídem*: 358).

Con base en estas coyunturas, los años 60 se consideran la época de la contracultura que, según la Real Academia Española (RAE), consta en un movimiento social que rechaza los valores, modos de vida y culturas dominantes. Sin embargo, el termino fue acuñado por primera vez en el 1968 por Theodore Roszak que enfatizó el papel central de los psicodélicos y de la conciencia en los anhelos revolucionarios de la época. La premisa de su análisis era: "si aceptamos la proposición de que la contracultura es una exploración del comportamiento concreto de la conciencia, entonces la experiencia psicodélica se nos muestra como uno, entre otros, de los métodos posibles para realizar esa exploración" (Roszak, 1968: 172).

En la exploración del comportamiento, los psicodélicos han desempeñado un papel protagónico, particularmente afuera de los contextos terapéuticos (de los que hablaré más adelante). Se designó un especifico movimiento psicodélico compuesto por consumidores de diferente edad, extracción social, género y profesión, que experimentaban los supuestos beneficios promovidos por un cierto tipo de literatura (libros, artículos, folletos, revistas, etcétera). Con respecto al movimiento psicodélico, en la obra de Masters y Houston[80] aparece una muy interesante consideración del doctor Richard Blum que, a través de un estudio comparativo,[81] analizó el fenómeno del movimiento psicodélico a partir de las experiencias de los consumidores. Al respecto comentó:

> […] el movimiento se compone de personas que han tomado el LSD y otros alucinógenos y ven en estas drogas un instrumento para conseguir los cambios que desean. El énfasis se halla en el incremento de la experiencia interior y en el desarrollo de los ocultos recursos personales. Es una doctrina optimista, ya que sostiene que en todo ser humano hay poder y grandeza escondidos. Es una doctrina intelectual ya que valora la experiencia y el entendimiento más que la acción y los cambios visibles. Se relaciona con aspectos muy queridos del pensador e intelectual: el arte, la filosofía, la religión, la naturaleza y las potencias del hombre. Es una doctrina mística porque aprecia el iluminismo y la creación de un mundo unificado mucho más allá de una realidad empírica. Es una doctrina asimismo realista, porque aconseja el compromiso y la acomodación entre los mundos interior y exterior. Y es, explícitamente, una doctrina revolucionaria, aunque se trate de una revolución interna, psicológica y nada nueva. Proclama la liberación de las inhibiciones internas, la libertad para explorarse interiormente y al cosmos, y libertad, por tanto, de usar LSD y otras drogas […] (Blum, R. en Master y Houston, 1966: 82-83).

[80] Jean Houston (PhD en psicología y otro en Religiones) junto con su esposo Robert Masters (investigador en los comportamientos humanos) condujeron importantes investigaciones sobre la interdependencia entre el cuerpo, la mente y el espíritu por la *Foundation for Mind Research*. Ambos participaron a un programa gubernamental sobre los efectos del LSD. Su texto *LSD: los secretos de la experiencia psicodélica* (1966), aborda la experiencia psicodélica como experiencia transformadora en "personas normales", o sea, no en pacientes psiquiátricos.

[81] La obra fue publicada en el 1964 con el título: *Utopiates: Use and Users of Lsd-25*.

He aquí varias vertientes que han caracterizado el movimiento: es considerado como una doctrina optimista, intelectual, mística, realista y, por último, revolucionaria. Este último punto de la revolución interna, en que los psicodélicos desempeñan el papel principal, se remite al éxtasis de la conciencia de Ginsberg; el postulado que la sostiene corresponde a un silogismo: "cambia el modo de conciencia predominante y cambiarás el mundo".

El uso de la droga *ex opere operato* cambia el modo dominante de conciencia; por tanto, universalicemos el uso de la droga y cambiaremos el mundo (Roszak, 1968: 184). Estos puntos fueron llevados al ápice de la popularización por Timothy Leary y Ken Kesey; su apología de los psicodélicos representó el punto máximo de masificación al mismo tiempo que decretó el fin del movimiento mismo debido al prohibicionismo que actuó el gobierno estadunidense. A partir de 1967-68, para frenar la masificación psicodélica, empezó una campaña difamatoria hacia el LSD y las demás sustancias, que alimentó el debate público; una poderosa campaña mediática desacreditó y mistificó el consumo de los psicodélicos señalándolos como nocivos y peligrosos para la salud pública, desvalorándolos de cualquier valor médico y social (Fikes, 2009).

Aldous Huxley puede ser considerado como el punto nodal en el que confluyeron los experimentos terapéuticos, el orientalismo y la popularización de un cierto tipo de subjetividad experimentada con los psicodélicos. En el ensayo *Las puertas de la percepción* de 1954, Huxley relata la experiencia con mezcalina ocurrida en mayo del año anterior en un contexto domestico bajo la supervisión del psiquiatra Humphry Osmond.

El registro narrativo se mueve entre lo científico, explicando los efectos neurológicos de la sustancia, y lo subjetivo, tejiendo continuas correspondencias entre los temas artísticos, estéticos, religiosos y de teoría del conocimiento. Resalta con énfasis la subjetividad de la experiencia afirmando que "podemos formar un fondo común de información sobre experiencias, pero no de las experiencias mismas" (1954: 8), lo cual parece remitirse a la existencia de una especie de cartografía en la cual reconocer elementos comunes, aunque adentro de una percepción única y subjetiva.

Especifica, además, que la idiosincrasia, la formación mental, el temperamento, los hábitos y la preparación constituyen las variables que marcan su calidad y percepción (el *set*). Huxley, por su popularidad, fue extremadamente cauteloso en no volverse un promotor de consumo indiscriminado de sustancia psicoactivas. Sus experiencias psicodélicas (estimadas entre diez y doce) tenían un fin religioso e intelectual y él mismo auspiciaba, debido a su amistad con Osmond y Leary, que el consumo no trascendiera la escrupulosidad y la seriedad de la experimentación científica (Gaitán y Echarte-Alonso, 2012: 125).

Huxley (1960) consideraba que los modificadores mentales químicos hacían posible una experiencia religiosa genuina provocando una especie de auto-trascendencia temporal; los consideraba como unos catalizadores de experiencias espirituales y en ellos veía un paralelismo con las prácticas ascéticas o de mortificación corporal (ayunos, insomnios voluntarios, meditaciones, etcétera) que miraban a alterar la química del cuerpo y el sistema nervioso.

Entusiasmado por las potencialidades de estas experiencias, si antes hablaba de "misticismo aplicado", Huxley pasará a hablar de revolución (Escohotado, 1998). Su obra fue el megáfono que legitimó un cierto consumo de los psicodélicos por fines hedónicos y de autoconocimiento; además de proporcionar una terminología de referencia que muchos experimentadores tomarán como la adecuada para descifrar esta clase de experiencias. Como se deduce del siguiente fragmento, también Huxley veía en los psicodélicos los albores de una revolución religiosa:

> Ahora aparecen substancias que estimulan las facultades místicas sin ningún coste fisiológico, o con un coste muy reducido, y muchas de ellas no tardarán en salir al mercado. Podemos sentirnos muy seguros de que cuando estén disponibles, la gente las usará en gran escala […] Las experiencias pre-místicas y místicas dejarán de ser raras y se tornarán comunes. Lo que otrora fue un privilegio espiritual de unos pocos estará al alcance de muchos. Y eso planteará problemas sin precedentes a los ministros de las religiones organizadas del mundo. Para la mayoría de las personas la religión ha sido siempre una cuestión de símbolos tradicionales, y de la propia reacción emocional, intelectual y ética antes dichos símbolos. No es probable que una religión de meros símbolos sea muy satisfactoria para hombres y mujeres que han experimentado la auto-trascendencia […] El famoso renacimiento religioso del que hablan tantas personas hace tanto tiempo, no se producirá gracias a las asambleas evangélicas de masas, ni a la comparecencia en televisión de clérigos fotogénicos. Será el corolario de descubrimientos bioquímicos que permitirán a grandes contingentes de hombres y mujeres alcanzar una comprensión más profunda de la naturaleza de las cosas. Y este renacimiento será al mismo tiempo una revolución […] La religión se convertirá en un misticismo cotidiano, que estará subyacente en la racionalidad cotidiana, en las relaciones humanas cotidianas, y que le impartirá sentido (Huxley en Escohotado, 1998: 35).

¿Cuál es entonces esta revolución prometida? Se trata de la experiencia directa e individual de la auto-trascendencia, de un sentido místico y espiritual; un asunto que despoja los poderes religiosos encargados de mediar y legitimar esta clase de experiencias. El consumo occidental de psicodélicos que se estaba delineando, denota un cambio de paradigma que, posiblemente, no ha sido muy explorado. Me refiero a que los psicotrópicos, con las potencialidades sanadoras y de autoconocimiento que se le atribuyeron, han contribuido a agudizar un proceso de hiper-individualismo. Según Master y Houston, se ha dicho que muchos de los problemas del "hombre

moderno" se derivan del hecho de que posee pocos ritos eficaces, por medio de los cuales les sea posible experimentar la catarsis y nacer de nuevo. Desde el Renacimiento –continúan– la civilización occidental es uno de los pocos ordenes sociales que no proporciona ritos emocionalmente poderosos de renovación (1966: 300-301). A esto yo añadiría también la constante fragmentación de las creencias religiosas y las ideologías políticas que, en el transcurso histórico, han disminuido su poder de congregar personas.

Además, el surgimiento de la psicología como disciplina independiente por mano de Wundt en el 1879, contribuyó, junto con los efectos de la segunda revolución industrial, al proceso de hiper-individualismo. Si, hasta un cierto momento de la historia, la religión, la política y algunos otros contextos sociales ofrecían sus rituales de paso en los que el individuo podía sentirse parte de una colectividad, la psicología freudiana desplazó los malestares desde un plano socio-político hacia los lugares más recónditos de la mente. Esta era concebida como un lugar en donde buscar las razones del conflicto que causaban el malestar; la mirada hacia adentro causó una búsqueda auto-referencial en la que la sanación tenía a que ver con la resolución de conflictos en el inconsciente. Eso no quiere decir que antes no existieran trastornos psicológicos, sin embargo, las respuestas o los significados para integrar algunas experiencias procedían de actividades marcadas por la colectividad, sobre todo por la religión, la política y otros momentos de la vida social.

La auspiciada revolución psicodélica entonces, se fundaba sobre la individualidad de la experiencia y postulaba una sanación, un auto-descubrimiento y una "concientización" que, por consecuencia, hubiera influenciado el entorno socio-político en términos de colectividad. Al respecto, en el 1964 Timoty Leary en un libro titulado *Politics of Ecstasy*, considerado el manifiesto del movimiento psicodélico, declara que la revolución psicodélica popularizada "hubiera evitado la degradación del medio ambiente, las guerras de agresión, las manipulaciones de la propaganda política, la sumisión del hombre a la tecnología, el imperio indiscutido de la moral wasp,[82] el silencioso envenenamiento de la población con drogas embrutecedoras y venenosas , todo ello gracias a un retorno hacia formas sencillas de vida" (Escohotado, 1998: 65).

Es interesante destacar que esta referencia a las "formas sencillas de vida" se convirtió, en el contexto mexicano, en una romantización hacia los grupos indígenas, particularmente aquellos relacionados con plantas psicotrópicas. Muestra de ello es la obra del periodista mexicano Fernando Benítez que, a partir de algunas experiencias con peyote entre los *wixaritari*

[82] Wasp es el acrónimo de "White, Anglo-Saxon and Protestant". Se refiere a un grupo de estadunidenses de elevada posición social, descendientes de británicos y de religión protestante que históricamente han ostentado un poder social y económico desproporcionados en los Estados Unidos.

y otras con los hongos con la curandera María Sabina, proporciona interesantes pistas para el análisis y la reflexión. Aunque será tratado más adelante, junto con el impacto de la obra de Castañeda, por lo pronto quiero destacar el énfasis en la experiencia individual que Benítez evidencia al declarar que "las respuestas a la mezcalina, a la psilocibina o a la potente LSD, siempre serán personales e intransferibles. Cada uno expía su pasado y cada uno halla la puerta para escapar de su cárcel" (1964:109). La individualidad de la experiencia proporciona los elementos de expiación y de catarsis que formarán parte de aquel paradigma de sanación que va bosquejándose en los 60.

Al mismo tiempo, el periodista mexicano introduce otro elemento relevante a partir de sus vivencias: el consumo de psicotrópicos por parte de mestizos o extranjeros en contextos ceremoniales indígenas. Tanto los hongos como el peyote representan para Benítez no solamente medios para una sanación y un proceso individual de transformación, su consumo ritual significa acceder al estado de los dioses y conocer profundamente el pensamiento indígena (Benítez, 1964; 1968). De aquí se desprenden dos reflexiones: la primera consta en que, a pesar de estar en un ritual colectivo indígena, la experiencia no termina de ser individual para el consumidor mestizo o extranjero. Sin embargo, la segunda reflexión quiere remarcar una ambivalencia: al énfasis sobre la experiencia individual se opone la idea que las plantas permiten acceder al "pensamiento indígena" y, por ende, a una colectividad. La consecuencia epistemológica es relevante en cuanto postula que, en la experiencia psicotrópica con peyote u hongos dentro de un ritual indígena, reside el acceso a la estructura social, religiosa y mitológica que sustenta su compleja cosmovisión.

Mas allá de averiguar o contrastar las consideraciones de Benítez, lo cierto es que su efecto literario, como mostraré más adelante, contribuyó notablemente, junto con otros factores, a estigmatizar un cierto uso del peyote y de los hongos; además de contribuir al proceso de esencialización de la complejidad indígena con el consumo de las plantas psicotrópicas (*wixarika*/peyote, *mazatecos*/hongos).

Mientras para Benítez el peyote permite el acceso al "pensamiento indígena" en el que subyace una idea de cultura oculta e inaccesible. En contraste, a través de los contextos ceremoniales contemporáneos que he presenciado (véase capítulos I y VI), considero que no es el cactus en sí, sino el evento ritual elaborado en dialogo con un representante indígena que permite construir un puente. Estas ceremonias híbridas funcionan como un puente: permiten acercar y conectar dos realidades distintas en las que prevalece un proceso de co-construcción en términos de relaciones interétnicas a través de las cuales se construyen nuevas alianzas,

compromisos y estrategias que benefician tanto a los *wixaritari* como a los mestizos a partir de una lógica de intercambio. Dicho intercambio se basa en la reciproca apropiación diferencial de elementos culturales; esto, a pesar de una serie de problemáticas jurídicas, ambientales y socio-políticas que el fenómeno conlleva.

Como ya he dicho antes, en la época de los 60 podemos detectar los embriones de un cierto paradigma de sanación, los elementos de curación, transformación y auto trascendencia en el consumo ceremonial contemporáneo de peyote. Todo estos también estructuran y orientan su difusión y reproducción. En esta diacronía, parece perdurar implícitamente la premisa de que la humanidad necesita sanarse. Pero la pregunta es: ¿de qué estamos enfermos? Una inconformidad con la realidad socio-política y con sus valores dominantes, la introspección psicológica como a acceso a la conciencia para la resolución de conflictos, son parte de las respuestas que han surgido con la masificación de los psicodélicos entre los años 50 y 60. Para obtener más elementos que ayuden a ampliar el horizonte de la respuesta en su transcurso histórico hacia la contemporaneidad, es oportuno ahondar brevemente en los usos terapéuticos de los psicodélicos que la medicina experimentó en aquella época.

4.4. Los psicodélicos en las experimentaciones médicas

Desde finales del siglo XIX y los albores del siglo XX científicos como Lewin, Mitchell y Ellis experimentaron sobre ellos mismos y con grupos de pacientes, los efectos psicológicos y terapéuticos de los psicotrópicos (véase capítulo II). Desde entonces, se realizaron diversos estudios sobre las potencialidades de sustancias como el LSD, la mezcalina, la psilocibina y la MDMA, para tratar la depresión, ansiedad, trastornos de personalidad, adicciones e incluso disfunción sexual (Jamilah, et al, 2019:6). Sin duda, el descubrimiento del LSD en los laboratorios suizos, aceleró y fomentó la ola de investigaciones por parte de psiquíatras, configurando la denominada ciencia psicodélica que, en palabras de Piña, "estudia sustancias con propiedades psicoactivas para aplicaciones médicas y farmacológicas" (2021: 92). El primer estudio clínico con LSD se remonta al 1945 en la Clínica Psiquiátrica de Zúrich por el Dr. Werner Stoll. Dos años más tarde, en el 1947, el psiquiatra Max Rinkel de Boston visitó la casa farmacéutica suiza y recibió unas dosis de LSD, fue así que la sustancia llegó a Estados Unidos, donde los mismos psiquiatras del *Psycopathic Hospital* la experimentaron en pacientes esquizofrénicos y deprimidos (Samorini, 2019: 153).

Anteriormente he referido acerca de Huxley y su experiencia con mezcalina como un evento que contribuyó notablemente al proceso de popularización de las sustancias. Sin

embargo, la experiencia del escritor no se hubiera dado sin la amistad con un personaje clave en los estudios de los psicodélicos, el psiquiatra Humphry Osmond. Además de ser el iniciador del "viaje mezcalinico" de Huxley, Osmond fue un pionero en la experimentación de la psicoterapia con enfoque psicodélico. A principio de los 50, junto con Hoffer y Smythies, condujo un tratamiento con LSD y mezcalina a pacientes alcohólicos en un instituto psiquiátrico canadiense (Gosso; Camilla, 2017: 155). Con sus colaboradores, en el 1953, acuñó el término *alucinógenos* (inductores de alucinaciones) que, en consideración de Samorini, hasta hoy es una expresión que se remite a una descalificación de la experiencia por resaltar aspectos superficiales (las visiones) sin ahondar en los significados que las acompaña.

En su reconstrucción de la historia terminológica de las sustancias psicotrópicas, y de los paradigmas correspondientes, el investigador italiano (Samorini, 2019: 23-26) refiere que, a partir de los años 20 hasta mitad del siglo XX, los psicodélicos eran llamados *fantástica* (inductores de estados fantásticos), aludiendo al carácter irreal e imaginativo de las experiencias. El término fue acuñado por el farmacólogo alemán Lewin en el 1924. A esta fase de las experimentaciones psiquiátricas (1920-1957) correspondía el paradigma clínico psicotomimético, caracterizado por considerar los psicodélicos como inductores de estados psicóticos. Desvinculado de un especifico propósito terapéutico, en el uso clínico prevalecía una tendencia de observación de las reacciones fisiológicas y psicológicas de las sustancias conforme a las distintas dosis suministradas.

Osmond, nuevamente, durante una sesión de la Academia de Ciencias de Nueva York en 1957, propuso el empleo del término psicodélicos, del latín *psique* y *delos*, "reveladores de la mente". La decisión del término fue el resultado de una correspondencia epistolar entre el psiquiatra y su amigo Huxley, motivados por la necesidad de encontrar un nuevo vocablo que marcara una diferencia con los anteriores y capaz de contener la complejidad de la experiencia. Esta época de experimentaciones (1957-1970) fue caracterizada por el paradigma psicoterapéutico en el que la LSD y la psilocibina, sustancias protagonistas de la nueva ola de experimentos, se concebían como herramientas coadyuvantes de la psicoterapia por el potencial de liberar y visibilizar el material del inconsciente.

Los numerosos experimentos con terapias psicodélicas, así como el consumo masivo que se propagó, fueron prohibidos a principio de los 70 por el gobierno de Estados Unidos y, sucesivamente, por los países europeos. Fue a mediado de los 90 que hubo un "renacimiento psicodélico" y nuevos intereses políticos-farmacéuticos para una nueva fase de estudios y aplicaciones. Dicha época, que hasta hoy sigue en pleno auge, se caracteriza por el paradigma

clínico neurofenomenológico, una perspectiva impulsada y promovida por el biólogo chileno Francisco Varela, que sincretiza las neurociencias con la fenomenología. Las primeras estudian el sistema nervioso en sus aspectos estructurales (anatómico, bioquímico, etcétera) intentando comprender estas actividades con el comportamiento humano. La fenomenología, por otro lado, es un método de investigación filosófico de la experiencia cotidiana de las personas que, a partir de fenómenos observables, proporciona una explicación del ser y de la consciencia. La fusión de estas perspectivas dio a pie a la neurofenomenología: un campo de estudio que pretende abordar el tema de la conciencia de manera pragmática (Samorini, 2019: 368-369).

Como he señalado, el auge de la ciencia psicodélica coincidió con el paradigma terapéutico (1957-1970) en el que las sustancias se suministraban con el intento de acceder al inconsciente para luego activar una gama de estrategias psicológicas con el fin de contener o resolver los trastornos padecidos. Entre los innumerables experimentos e intentos clínicos de curar a través de las sustancias, vale la pena destacar algunas notables aportaciones. En primer lugar, la importancia que los estudiosos atribuyeron a la música, al canto, a la danza, al contexto ambiental y relacional, al contexto diurno o nocturno, entre otros, como variables coadyuvantes de la experiencia psicodélica. Se trata de factores que se agrupan en las categorías de *set* y *setting*, cuyas variables contribuyeron a descentralizar el papel químico-farmacológico de la sustancia.[83] Entre estos factores, la esfera de la subjetividad, concebida como un aglomerado bio-psico-social, ambiental y espiritual, constituyó otra aportación en la que se centraron los estudios a través de un enfoque comportamental antes, durante y después de la experiencia.

En síntesis: el *set* (abreviación de *mindset*) es todo lo que "está adentro", se refiere al agregado psico-emocional del individuo; corresponde al conjunto de expectativas, estados de ánimo, creencias, personalidad, percepciones, trasfondo cultural, visión social, filosófica y espiritual que la persona posee al momento de experimentar con la sustancia. El *setting*, por otro lado, es todo lo que "está afuera"; corresponde al contexto socio-ambiental, a los múltiples elementos que conforman el entorno físico y relacional en que se da la experiencia. En la evolución que dichos conceptos han sufrido a lo largo de los estudios psicológicos, Hartogsohn evidencia la existencia de un *set* y un *setting* colectivos que constan en "la suma de factores como valores, creencias, cobertura mediática, leyes sobre las drogas, tendencias sociales y elementos

[83] Al respecto es importante señalar el estudio pionero del antropólogo canadiense Anthony Wallace que, en 1959, comparó los efectos del peyote percibidos por los nativos norte-americanos durante los ritos religiosos de la NAC con las experiencias vividas en los contextos clínicos y hospitalarios en que se suministraba mezcalina. Las profundas diferencias fueron explicadas a partir del contexto socio-cultural que orientaba la experiencia: visionaria para los nativos americanos y patológica-psicótica para la sociedad occidental (Samorini, 2019: 97).

del discurso cultural que determinan el surgimiento de específicos *set* y *setting* individuales dentro de una sociedad" (Hartogsohn en Samorini, 2019: 103).

Esta consideración arroja luz sobre la interdependencia que existe entre la idea, el imaginario y la consideración que permea ciertos contextos ceremoniales en torno a determinadas sustancias y los efectos subjetivos experimentados por parte del consumidor. Es decir, en los círculos ceremoniales con peyote existen determinadas narrativas acerca de los efectos del cactus (sanación, auto-conocimiento, viaje astral, etcétera) que, junto a los aspectos y a los elementos que conforman el ritual, influyen en la percepción del usuario (particularmente de quienes participa por primera vez) que, con base en su experiencia subjetiva, se convertirán en elementos para la difusión y reproducción de las narrativas y del mismo fenómeno ritual.

El concepto de *set* y *setting* no era original al sugerir que las variables psicológicas y ambientales son cruciales para orientar la experiencia psicodélica. Muchos estudios de carácter socio-antropológico, por ejemplo, ya habían remarcado el papel de los chamanes en controlar, manipular y modificar los elementos rituales (cantos, danzas, iluminación, silbatos, humo, succión, etcétera) para influenciar las experiencias visionarias (Hartogsohn, 2017). También un cierto tipo de literatura, como evidenciado en los casos de Artaud y Huxley, destacó la importancia del entorno y de las condiciones psicológicas. La novedad fue implementar estas categorías en los experimentos clínicos con psicodélicos como elementos de evaluación y medición de la experiencia, abriendo el camino a vertientes terapéuticas extra-farmacológicas.

Fue Timothy Leary, el controvertido psicólogo de Harvard, quien implementó y popularizó estas categorías en el ámbito de los estudios con LSD y psilocibina que estaba llevando a cabo con su equipo de investigación en el *Center for Research in Personality*. Es más, Leary puede considerarse como el vínculo entre los estrictos experimentos científicos y el proselitismo literario hacia una masificación de los psicodélicos. Muestra de esto, además del libro *The Politcs of Ectasy*, es el texto de 1964 titulado *The Psychedelic Experience: A Manual Based on The Tibetan Book of Dead*, un clásico de la literatura psicodélica en el que Leary ofreció un relato con instrucciones básicas acerca de los principios de *set* y *setting*, popularizando algunos conceptos clínicos para las culturas juveniles de la época. Además, la referencia al *Libro tibetano de los muertos*,[84] por un lado, atestigua el substrato de orientalismo que permeaba el movimiento, por otro explicita una vertiente de la experiencia psicodélica, o sea, la muerte (del ego) como símbolo de

[84] Es un texto del budismo tibetano del siglo VII en el que se describen las fases y los interludios que experimentan los moribundos en el transitar desde una vida a la otra. La primera traducción occidental en inglés (*The Tibetan Book of the Dead; or, The After-Death Experiences on the Bardo Plane, According to Lāma Kazi Dawa-Samdup's English Rendering*), publicada por la Oxford University Press, fue en el 1927 a manos del antropólogo y escritor estadunidense Walter Evans-Wentz.

transformación y renacimiento. Las experiencias personales y las transformaciones que Leary sufrió con LSD y psilocibina (probada en Cuernavaca, México) lo convirtieron en el sumo sacerdote de los psicodélicos,[85] les dio solemnidad, los convirtió en un culto y llegó a fundar la L.S.D.: *League for Spiritual Discovery*.

Una ola de científicos, entre ellos Hofmann, descalificó la aportación de Leary definiéndolo como un mitómano que sufrió el síndrome de la "revelación psicodélica". La popularización *underground* de las sustancias llevaron a una campaña mediática difamatoria cuyo efecto fue la prohibición de los estudios académicos y científicos de los psicotrópicos. En 1970 el LSD junto con los demás psicodélicos (psilocibina, mezcalina, peyote, entre otros) entraron en la Lista 1 del *Controled Substances Act* de Estados Unidos, lo cual significó que todos carecían de valor medico alguno. Dentro del multiforme mundo de la ciencia psicodélica, cabe destacar también el papel del proyecto secreto MK-Ultra[86] llevado a cabo por la Agencia Central de Inteligencia de Estados Unidos (CIA). El programa se dio entre las décadas 50 y 60, en plena guerra fría, con el fin de desarrollar el control mental por medio de técnicas y sustancias (sobre todo LSD y los demás psicodélicos) sin que los sujetos interesados dieran su consentimiento informado.

A este proyecto se deben los numerosos financiamientos a instituciones médicas, psiquiátricas, universitarias, cárceles y compañías farmacéuticas. Muchos experimentos se llevaron, siempre de manera encubierta y secreta, en contextos sociales: "fiestas controladas" y "casas de seguridad" en las que se suministraba LSD a los sujetos, sin advertirles, para luego estudiarlos en sus reacciones y comportamientos. Esto no solo contribuyó a una cierta difusión y popularización de las sustancias y sus efectos, también evidencia, como ha señalado Piña (2021: 95) que los inicios de la ciencia psicodélica han estado enmarcados como parte de proyectos de control políticos, farmacéuticos y ahora como parte de un proyecto de medicalización.

Girando la mirada hacia México, el psiquiatra Salvador Roquet, pionero en su país, elaboró un sistema terapéutico con el empleo no solo de sustancias, sino también de los conocimientos indígenas. Su sistema se llamaba psicosíntesis y lo elaboró a partir de una experiencia "traumática" con mezcalina que tuvo en 1957, evento que lo transformó y lo empujó a estudiar los potenciales terapéuticos. El modelo psicosíntesis, llevado a cabo en el Instituto

[85] Otro importante apologista de la LSD, a la par de Timothy Leary, fue el escritor estadunidense Ken Kesey. A diferencia del psicólogo de Harvard, Kesey promovía la experiencia psicodélica como algo humorístico, estético y entretenido. Estas "dos almas", la solemne de Leary y la lúdica de Kesey, convivían en el polifacético movimiento contracultural.

[86] Para profundizar sobre el proyecto MkUltra consultar a Hartrick, A.; Ozyńska, D. (2022), Kinzer (2019) y Sánchez de Miguel et al. (2012)

Hartman fundado en 1967 en Ciudad de México, constaba en acompañar el paciente a atravesar la "experiencia de la locura" (entendida como desintegración de la personalidad) y "de la muerte" (la disolución del ego) para llegar al núcleo o esencia de amor, que es la experiencia transpersonal de lo divino.[87] El final del proceso era la síntesis, la reintegración de la personalidad transformada por las experiencias.

El *setting* de las sesiones era estructurado para producir una saturación sensorial (música, cuadros, imágenes, temas arquetípicos como religión, familia, sexo, etcétera), la fase de integración era dialógica y la dirigía el mismo Roquet. El tratamiento duraba entre seis meses y un año, en lo que se alternaba la psicoterapia con sesiones mensuales de sustancias, individuales y de grupo, así como algún viaje ocasional para tener sesiones en un contexto indígena de la mano de los chamanes (Álvarez, J. 2019; Álvarez, J.; Soler, M. 2011; Roquet, S.; Favreau, P., 1981). Este último aspecto es muy relevante. Como refiere Álvarez (2019), el modelo terapéutico de Roquet consiguió emplear a sanadores y sanadoras de diferentes etnias (mixes, tarahumara, *wixarika* y mazatecos) como fuentes de información y también como colaboradores dentro del proceso terapéutico. La introducción de plantas, hongos y cactus de uso tradicional, en lugar de sus análogos químicos, supuso un proceso de investigación etnológico de relieve.

A pesar de que el instituto fue cerrado en 1974 tras las presiones del mundo científico mexicano, el modelo terapéutico elaborado coloca Roquet como pionero en términos de uso de plantas tradicionales y también en la asociación con los detentores de los conocimientos indígenas. La experiencia de Roquet nos abre el camino para explorar más de cerca los acontecimientos que ocurrieron en el contexto mexicano durante la época psicodélica, particularmente las dinámicas que interesaron algunos pueblos indígenas, sus plantas psicotrópicas y algunos personajes destacados. Para eso, es oportuno retornar a la literatura.

4.5. Peyote y hongos en las "enseñanzas" de Fernando Benítez y Carlos Castaneda

En la prefación al libro de Álvaro Estrada sobre la biografía de María Sabina, Gordon Wasson escribió que "[…] Cuando después de mi primera velada con María Sabina en 1955, tuve que optar: ocultar mi experiencia o decidirme presentarla dignamente al mundo, no dudé un momento. Los hongos sagrados y el sentimiento religioso concentrado en ellos por las sierras de México meridional tenían que ser dados a conocer al mundo, y como era debido, sin importar

[87] Esta terminología se alinea a la escuela psicológica transpersonal fundada por Stanislav Grof en el 1967. El mismo Grof acuñó la expresión "muerte del ego" (1970), muy en boga en el movimiento contracultural.

lo que me costara" (1979: 22). En la búsqueda del "hongo sagrado", el banquero y micólogo estadunidense Gordon Wasson, junto con su esposa rusa Valentina Pavolovna, llegaron por primera vez en el poblado mazateco de Huautla de Jiménez (Estado de Oaxaca, México) en el 1953. Sin embargo, fue en una siguiente visita, en 1955, que Wasson conoció la curandera María Sabina quien lo introdujo en una ceremonia (velada) con los *ndi xijtho* (pequeños que brotan), una sesión con hongos psilocibes (Piña, 2021: 57-58). De sus vivencias experimentadas en las "sesiones mágicas", en 1957 Wasson escribió un artículo publicado en la revista *Life* titulado *Seeking the Magic Mushrooms*. Este acontecimiento convirtió el micólogo en una celebridad popular; las descripciones meticulosas acompañadas por las coloridas fotografías, movilizaron un vasto público de buscadores espirituales hacia los recónditos rincones de la sierra mazateca mexicana. En pocos años Huautla de Jiménez se convirtió en una meca espiritual que tenía en María Sabina el prototipo autentico de chamana indígena.

La triada Wasson/hongos/Sabina marcó un hito para la incipiente revolución psicodélica que gestaba en Estados Unidos; también contribuyó a bosquejar nuevos patrones en términos de relaciones interétnicas e "interespecies",[88] al considerar los hongos como espíritus y, además, fomentó un imaginario chamánico y de sanación. Dichas vertientes tienen un elemento en común: han sido mediados y forjados por un especifico género literario en que Wasson, ocupa un lugar relevante, se trata de la "autobiografía de aprendizaje espiritual" (Znamenski, 2007:128).

En realidad, ya desde los años 30 del siglo XX los hongos de la sierra mazateca eran objeto de estudios antropológicos y botánicos (Piña, 2021: 52-54). Sin embargo, la erudición de Wasson, aunque siendo un *amateur* de la materia, al colocarse entre lo académico y lo divulgativo, cayó en el suelo fértil de la psicodelia. Al plantear que las plantas alucinógenas dieron origen a la espiritualidad humana, abrió una perspectiva que postulaba una dimensión alucinógena del chamanismo. Las discusiones sobre este asunto a través de los medios impresos terminaban por relacionar el chamanismo directamente al consumo de drogas vegetales; una perspectiva que alimentó el interés del público y sedujo una ola de académicos que conformará la antropología psicodélica (Furst, Myerhoff, entre otros). El aura mística, sagrada y esotérica con que Wasson relató sus experiencias con los hongos lo llevaron, junto con el botánico Jonathan Ott, a escribir

[88] Es interesante contemplar el papel político y espiritual que se le ha atribuido a los hongos en términos de relaciones interétnicas. En la biografía sobre María Sabina de Álvaro Estrada, la sabia revela que "[…] antes de Wasson, yo sentía que los *niños santos* me elevaban. Ya no lo siento así. Si Cayetano no hubiera traído a los extranjeros, los *niños santos* conservarían su poder. Desde el momento en que llegaron los extranjeros, *los niños* perdieron su pureza. Perdieron su fuerza, los descompusieron. De ahora en adelante ya no servirán. No tiene remedio (1979: 119-120)". La incursión extranjera, su apropiación simbólica y material, es relacionada con la perdida de fuerza y poder de los hongos; una aserción que postula a los foráneos como agentes de contaminación y perturbación.

un artículo (1979) en que acuñaron el término enteógeno, cuyo significado es: "que revela la divinidad interior". Este vocablo tomó auge y se difundió en la década de los 90 durante el denominado "renacimiento psicodélico".

La senda trazada por Wasson, en un contexto socio-cultural receptivo, fue cabalgada por otros personajes cuyas experiencias con plantas y chamanes terminaron por alimentar el creciente imaginario contracultural. La producción literaria de Fernando Benítez, periodista e historiador mexicano, y de Carlos Castaneda, antropólogo y novelista peruano naturalizado estadunidense, posee todos los requisitos para que se consideren como "autobiografía de aprendizaje espiritual", a la par de Artaud, Huxley y muchos otros. La diferencia reside en el impacto y en los ecos que sus obras han generado, debido a las particulares coyunturas históricas.

Antes de analizar algunos fragmentos de las obras de Benítez y Castaneda, considero oportuno empezar por algunas críticas que se le han dirigido para luego proponer un distinto enfoque con que abordar el conjunto literario. Ambos, aunque en distintas medidas, recibieron críticas por la manera en que articularon y relataron sus datos e incluso, en el caso del novelista estadunidense, se le acusó de ficción narrativa. En el texto *En la tierra mágica del peyote* (1964), Benítez describió las etapas y los significados de la peregrinación hacia Wirikuta para la recolección del peyote; experiencia en la que participó junto a un grupo de peregrinos *wixaritari* acompañado por el fotógrafo italiano Marino Benzi que, años más tarde, también publicó un libro acerca de sus experiencias.[89] Con respecto a sus relatos, el antropólogo Gutiérrez del Ángel (2002) movió varias críticas: a Benítez le reprochó que los datos proporcionados tenían muchas limitaciones, que no logró entender las distintas relaciones entre los varios aspectos involucrados en el acto de la peregrinación (relaciones de parentesco, territorio, religión, mitología, etcétera), que utilizó de manera inapropiada las explicaciones de Lumholtz y Preuss para interpretar los actos rituales de manera improvisada. A Benzi le criticó el excesivo énfasis que puso en el peyote a lo largo de las descripciones e interpretaciones (2002: 25).

No cabe duda de que la aportación de Gutiérrez al tema de la peregrinación *wixarika* (será retomada en el siguiente capítulo) fue de mucha relevancia, ya que estaba validada y respaldada por el conocimiento antropológico. Aunque estoy de acuerdo con las críticas, considero que las descripciones de Benítez no tenían miras de estudio antropológico; lo suyo es un género literario hibrido que alterna la descripción propia del relato de viaje, con la teorética propia del ensayo (Aguirre-Valdés, 2105). Su propósito, como afirmó en una entrevista (García

[89] Marino Benzi, fotógrafo italiano, acompañó Benítez en la peregrinación de 1967. De esta experiencia publicó en el 1998 el libro titulado *Wixárika. Gli sciamani della Sierra Madre.*

Flores, 1968), era dar a conocer a un público amplio las costumbres indígenas y también las condiciones de vida en que versaban, con el intento de sensibilizar las conciencias del país. Su propósito era divulgativo en el que la alternancia entre una mirada objetiva y subjetiva, el abordar algunos temas desde la perspectiva del "yo experiencial" conformó un particular estilo narrativo que arraigó en un público receptivamente preparado. Mismo discurso para Benzi, fotógrafo de profesión, cuyo intento era divulgar una experiencia extraordinaria y que, no obstante, logró contextualizar de manera rigurosa los hechos observados en los que claramente se protagoniza el peyote, pero no desde una mirada "peyote-céntrica".

Por otro lado, las críticas al "fenómeno Castaneda" aún no cesan y merecerían un estudio aparte para abordarlas. Entre muchos detractores, los trabajos del psicólogo De Mille (1976, 1980) y del antropólogo Fikes (2009) destacan por haber demostrado el fraude antropológico del novelista estadunidense; ambos pueden considerarse los "destructores de Castaneda". *Las enseñanzas de Don Juan* (1968) y *Viaje a Ixtlán* (1973), con los que obtuvo respectivamente el título de maestría y de doctorado en antropología social en la UCLA de Los Ángeles, han sido minuciosamente analizadas y descalificadas como obras sin ningún criterio y rigor antropológico. Es más, Castaneda ha sido etiquetado como el más sorprendente "fraude antropológico" del siglo XX; sin embargo, sus relatos con el peyote, los hongos psilocibes, la datura y la sabia guia de don Juan, traducidos en veintisiete idiomas y que vendieron más de veinte millones de copias, lo convirtieron en una celebridad (Znamenski, 2007: 197). La magnitud de la influencia, de los efectos y de los ecos que dichas obras tuvieron en la imaginación de miles de lectores son aún evidentes en la actualidad.

Al respecto, recordemos y ampliemos el testimonio de Gonzalo, integrante del grupo ceremonial de Guanajuato:

> […] leí siete u ocho libros uno tras otro; la experiencia que tuve con el peyote tenía mucha afinidad con lo que Castaneda describía. ¡Jamás he tomado sus relatos como una ficción, nunca! Desde el principio yo supe perfectamente que él describía algo que había vivido: él no había tenido una imaginación para escribir esto, nunca pasó por mi mente una duda de que fuera algo ficticio. Sí, he escuchado críticas sobre esto, de gente que pensaba que era ficción … y yo decía … pero ¡qué bueno, está increíble esta ficción! […] Definitivamente su lectura sumó algo a la experiencia que había vivido y también suscitó en mi la gana de encontrar un chamán, un maestro; estaba muy atento para identificarlo, para ver quien era mi Don Juan (risas) […] Sucesivamente, lo que me dio el contexto del peyote en la cultura *wixarika*, fue el texto de Fernando Benítez, *Los indios de México* […] este fue mi primer acercamiento con la cultura huichola, me quedé fascinado, pues me encantó; de ahí nació mi encanto por la cultura *wixarika*, definitivamente […].[90]

[90] Gonzalo, 01/06/2019, Casa Privada, Guanajuato.

A lo largo del trabajo de campo en los contextos ceremoniales con peyote, he registrado muchos testimonios similares. De ahí la importancia de re-considerar la perspectiva con la que abordar el conjunto literario. Castaneda, y solo en parte Benítez, han forzado los límites entre la realidad y la ficción. Para explicar las razones del éxito y de la influencia es necesario dejar a un lado el debate dicotómico entre lo falso-verdadero y considerar sus producciones simplemente como un género literario. En el encabezado del capítulo ya referí de los tres principales papeles que desempeña la literatura: en primera estancia, conforma un imaginario, un mapa capaz de orientar y movilizar las personas en sus decisiones, acciones y conductas. En segundo lugar, representa un marco interpretativo de referencia, un código a través del cual el lector puede descifrar, comparar y medir su experiencia subjetiva con la del autor. Por ultimo, debido a su intrínseca calidad hipertextual, la literatura remite a otras fuentes, temas, autores y referencias que amplían el panorama cognoscitivo del lector, sugiriéndole pistas a seguir.

La perspectiva de los usuarios y de los consumidores de experiencias chamánicas y psicotrópicas, con respecto a un cierto género literario, se basa sobre otra lógica interpretativa. Muestra de ello, como caso paradigmático, pero no único, es justo el "fenómeno Castaneda". El valioso trabajo de Fikes y De Mille ha desenmascarado meticulosamente el engaño orquestado por el novelista estadunidense; en nombre de la dignidad y de la credibilidad de la antropología, han diligentemente demostrado que él no escribió una etnografía, sino una narración ficticia. Sin embargo, sus esfuerzos no han logrado desmontar el mito y el eco que sus obras han alcanzado a nivel global, como lo observamos en el testimonio de Gonzalo.

Si se revive la espiritualidad –refiere Znamenski parafraseando el pensamiento del historiador de las religiones Daniel Noel– seguramente vendrá de la literatura de ficción o experiencial. Desde este enfoque, Castaneda puede considerarse el creador de un poderoso mito moderno que ayuda a infundir espiritualidad en las vidas de las personas. Con este enfoque, Noel consideraba el neochamanismo como el resultado de la lectura intensiva de libros de ficción, semi-ficción y etnografía sobre la espiritualidad tribal y posteriores intentos de reproducir en vida lo que la gente había leído (2017: 214-215).

En este sentido, Castaneda ha sido el facilitador y el precursor de un nuevo modelo chamánico; sus escritos son un fraude antropológico, pero se han convertido en un manual, en un código de iniciación chamánica para un vasto público. En los circuitos investigados, para los usuarios saber "la manera autentica" o "la versión antropológica" con que los *wixaritari* emplean y consideran el peyote, es una información relevante pero relativa. Acercarse a la planta implica

para ellos vivir una experiencia personal, la cual será la única medida de evaluación para comprobar si el cactus funciona "a la manera de Castaneda". Si a la experiencia personal se suman posteriormente otros datos procedentes de la cultura *wixarika*, de su mitología y creencias, estos serán de todas maneras re-significados a partir de la experiencia personal con el peyote y no con una evaluación empírica de corte etnográfico-antropológico.

Muchos usuarios se documentan y profundizan incluso con obras antropológicas, pero jamás desacreditan lo que han leído de Castaneda, porque lo que él describe ha sido comprobado por medio de la experiencia directa. Aunque muchos lectores no hayan podido acceder a una comprobación experiencial, la fuerza de la "enseñanza de Castaneda" no reside en el poder de las plantas o de los pasos mágicos, sino en el poder de la palabra misma que infunde inspiración espiritual. Por dichas razones, el psicólogo transpersonal Jurgen Kramer invita a considerar la existencia de universos narrativos donde el género de la "autobiografía de aprendizaje espiritual" ofrece un camino para crear una multitud de narraciones no dogmáticas. Para explicar este proceso, Kramer tomó a préstamo el título de un libro de Castaneda, *Relatos de Poder* (1975), definiéndolos como "aquellas historias que reflejan las sendas distintivas de los individuos a través de la trayectoria particular de sus vidas. Tratan del despliegue de la unicidad del individuo […] Estas historias tienen, por consiguiente, el potencial de guiar a los individuos por su senda única de crecimiento" (Kramer en Doore, 1988: 262-263).

Es evidente que en un relato lo importante es la experiencia y no la explicación. "En este sentido –continua Kramer– los relatos de poder responden a una llamada, a la decisión de auto transformarse. Guían al individuo por la senda de la transformación, cual faros que estructuran su experiencia, orientan sus decisiones y le impulsan por su camino" (*ibídem*: 267). Con respecto a dicha perspectiva, Znamenski postuló que este género literario actúa como una ingeniería de las mentes y de las almas promoviendo nuevas formas de conciencia que, eventualmente, podrían incitar a sus lectores a dar forma a sus historias de poder (2007: 216).

En algún momento el incitamiento trasciende el campo literario de la identificación con el escritor para transformarse en una ruta efectiva de experiencias y comprobación. Los relatos entonces terminan por conformar un mapa cognitivo de elementos que conectan lugares, objetos y conocimientos. Las narrativas de Benítez y Castaneda, junto al contexto socio-histórico multifactorial esbozado hasta el momento, han contribuido a promover un cierto consumo del peyote y de los hongos, estrictamente relacionado a prácticas de saberes ancestrales, cuales las tradiciones indígenas de los *mara´akate wixaritari* y de los curanderos mazatecos, popularizando

los territorios de Wirikuta e Huautla de Jiménez[91] como lugares aptos y auténticos para la experiencia transformativa. Esta nueva "geografía sagrada" ha resignificado las relaciones interétnicas entre indígenas y extranjeros dentro de un renovado y globalizado paradigma chamánico y de sanación.

La simple revisión de los títulos y de las fechas de publicación de algunas obras de Fernando Benítez, arroja luz sobre el *weltanschauung* (forma de concebir el mundo y la vida) que imperaba en aquella época: *Viaje a la Tarahuamara* (1960), *Los hongos alucinantes* (1964), *En la tierra mágica del* peyote (1968), *Los indios de México* (5 volúmenes, 1968), *Historia de un chamán cora* (1973). Es evidente el interés por los temas de plantas alucinógenas relacionadas a los indios mexicanos dentro de un marco chamánico; sin embargo, es el estilo narrativo en que los aborda que contribuirá a forjar una esencialización cultural y un código experiencial de referencia para sus lectores. Un ejemplo es la descripción del éxtasis vivenciada con los hongos psilocibes que Benítez relata en un apartado titulado "Nuevo viaje alrededor de mí mismo":

> […] El éxtasis de los hongos trascendía mi conocimiento, mi lógica occidental y me llevaba a pensar que aquella comunión celebrada en la cumbre de las montañas solitarias, dirigida por María Sabina, "la que sabe", dentro de una cabaña miserable, me acercaba al espíritu de los sacerdotes mexicanos, no solo al espíritu de María Sabina, sino al espíritu de los magos, de los adivinos, de los curanderos, de los chamanes toltecos, zapotecos, mixtecos, mexicanos, a estas noches en que cerca de las estatuas de sus dioses, respirando el copal y el perfume de sus flores, comían los hongos sagrados y se hundían en sus delirios y hablaban con los dioses y los muertos […] Los indios nos entregaban no su paraíso, sino su conocimiento (1964: 125).

Este fragmento, junto a otros similares sobre el peyote (1971[1968]: 69, 82, 98, 184), postula un consumo de las plantas alucinógenas como acceso a una sabiduría indígena oculta, permeada de chamanismo y poderes curativos. Tales afirmaciones crean la estigmatización y esencialización del indio, además de romantizar elementos seleccionados de su cultura. La relación indígena/planta/sanación es explícitamente estigmatizada al afirmar que los indios le "enseñaron a liberarse de las culpas relegadas al inconsciente por medio de una catarsis […]" (1994[1968]: VII). Crítico con el estructuralismo de la época, por su tendencia a buscar una verdad de fondo perdiendo de vista los aspectos psicológicos y subjetivos, Benítez espera que su experiencia trascendente pueda llegar a aquellos lectores dominados por sus culturas racionalistas y acceder a la cultura mágico-religiosa mexicana (*ibidem)*.

[91] Para alejar y desalentar la llegada de los forasteros, desde 1969 hasta 1976 la policía cerró el camino a Huautla de Jiménez (Znamenski, 2007: 129).

El relato de la experiencia con el peyote, experimentado con los *wixaritari* en la peregrinación hacia Wirikuta, asume rasgos aún más solemnes cuando lo caracteriza como el "Divino Luminoso" (1971 [1968]: 184). Benítez resalta el sentido comunitario y colectivo experimentado con el cactus dentro de un contexto autentico: la cultura *wixarika*. Refiere de los rasgos ancestrales y primitivos vivenciados en el desierto y no pierde ocasión de compararlos con el fenómeno en auge en su época: el consumo de LSD. En el intento de diferenciar entre un consumo místico-ceremonial (peyote y hongos) y otro recreativo (LSD), afirma que "nadie ha vuelto los ojos a las experiencias del hombre primitivo, a los que durante quince mil años han recurrido a los ácidos y han sabido utilizarlos como un poderoso medio de elevación espiritual" (*ibídem*: 82).

Benítez subestima el consumo individual del LSD con respecto al uso colectivo de las drogas indígenas, estas últimas utilizadas para fines de elevación espiritual. Dicha elevación que abre las puertas a lo divino es parte de "una prueba tan peligrosa, tan cargada de oculto, de formidables significados y de caídas al infierno" (*ibídem*) que conforma el proceso mismo de sanación. Tras vivir sus delirios infernales con los hongos, condensa en unas líneas los efectos transformadores de la experiencia: "[…] ¿Quién soy? Desde luego, no soy lo que era antes. Esa continuidad, esa coherencia del ser se ha roto en mil pedazos. Soy y no soy. Estoy aquí y no estoy. Soy actor y testigo. Me he ido y estoy ausente de todo, lejos de todo y sin embargo estoy aquí presente y asisto asombrado a mi propia metamorfosis" (1964: 119).

Si por un lado Benítez resalta los beneficios sanadores de las plantas psicotrópicas, por otro lado, Castaneda promueve un modelo pragmático de iniciación chamánica finalizado a la adquisición de poderes. En la primera experiencia con el peyote (fuera de un contexto ceremonial), que en el texto llama "Mescalito", Castaneda experimenta una intensa y aterradora vivencia que casi lo hace desistir de continuar su aprendizaje. Sin embargo, Don Juan les descifra e interpreta los acontecimientos ocurridos de la siguiente forma:

> –He estado pensando en lo que vi la otra noche. Mescalito de verás jugó contigo. Eso me extrañó porque fue una señal.
> –¿Qué clase de señal, Don Juan?
> –*Mescalito te señaló*.
> –¿Para qué?
> –No lo tenía yo claro entonces, pero ahora sí. *Quería decirme que tú eras el escogido*.
> –¿Quiere usted decir que me escogió entre otros para alguna tarea o algo así?
> –No. Quiero decir que Mescalito me dijo que tu podías ser el hombre que busco.
> –¿Cuándo se lo dijo Don Juan?
> –Al jugar contigo me lo dijo. Eso te hace mi escogido.
> –¿Qué significa ser el escogido?

> –Tengo secretos. Tengo secretos que no podré revelar a nadie si no encuentro a mi escogido. La otra noche cuando te vi jugar con Mescalito, se me aclaró que eras tu. *Pero no eres indio*. ¡Qué extraño!
> –Pero ¿Qué significa para mí, Don Juan? ¿Qué tengo que hacer?
> –Me he decidido y *voy a enseñarte los secretos que corresponden a un hombre de conocimiento* (Castaneda, 2001[1968]: 85-86, cursivas mías).

Como muestra de su estilo, he aquí algunas estratagemas literarias que han logrado arraigarse en el imaginario colectivo de manera transcultural. En primer lugar, la forma dialógica de aprendizaje se remite a la relación maestro-discípulo, un tropo clásico de las tradiciones espirituales de oriente en boga en aquella época, como mostrado anteriormente; dicha relación subyace un sistema de conocimientos y de prácticas traspasable. En segundo lugar, al mostrar la planta (peyote) como un espíritu, convierte la relación en una triada en la cual la interpretación de su agencia es considerada el signo de una "otra voluntad", lo que convierte al espíritu de la planta en el "verdadero maestro". En tercer lugar, la referencia a "*pero no eres indio*" está estrictamente relacionada al empleo de la expresión "*hombre de conocimiento*". Al no utilizar la palabra chamán, extrae el conocimiento desde una tradición cultural especifica hacia un saber para todos, o sea también para el no indio, para el occidental; esto legitima que casi cualquiera pueda transformarse en "hombre de conocimiento".

Por último, el conjunto del dialogo con sus alusiones al "*ser señalado*", al "*ser escogido*", a "*los secretos"* y a un halo general de misterio, suscita en el lector una sensación de "empoderamiento" que abre las puertas al "yo también quiero/puedo". Este lema, junto con los demás elementos señalados, es parte del atractivo que han movilizado Fikes, True, Luigi, Gonzalo y miles de personas más en esta senda de buscadores.

Benítez y Castaneda, debido a las coyunturas socio-históricas en que se encontraron, popularizaron el género literario del relato de poder, cabalgado reiteradamente por una ola de escritores. Sus textos se publicaron en el momento adecuado, cuando el público de la contracultura estaba preparado para recibir las drogas exóticas, después de la popularización mediática de los viajes mezcalinicos de Huxley, de la búsqueda de hongos de Wasson y de los experimentos con LSD de Leary. Con base en algunas sugerencias de Znamenski y con los fragmentos citados, es posible detectar algunos patrones que conforman este género literario:

- El autor/narrador, casi siempre sobrecivilizado, experimenta alguna crisis que lo llevan a conocer un guia o un maestro espiritual.
- A lo largo de la búsqueda, el protagonista atraviesa etapas de iniciación marcadas por severas pruebas psicofísicas que, una vez superadas, lo conducen hacia una transformación de la conciencia.

- El guia/maestro le comunica que ha sido convertido en un ser dotado de sabiduría esotérica y elegido para que haga proselitismo en el mundo; lo cual lo convierte en un sanador de los problemas occidentales (Znamenski, 2007: 220).

Como he mostrado, la obra castanediana ha condensado un conjunto de elementos bosquejando un renovado paradigma chamánico; por otro lado, la literatura de Benítez, a través de una visión primitiva de la relación entre plantas e indígenas, ha enfatizado los supuestos poderes curativos de las prácticas ancestrales, proporcionando elementos de un más amplio paradigma de curación.[92] Estos dos pilares son claves en términos de reproducción de las prácticas ceremoniales contemporáneas encabezadas por lideres indígenas y que se fundan sobre el consumo de plantas psicotrópicas (peyote, ayahuasca, hongos, etcétera), razón por la cual vale la pena ahondar un poco más en su genealogía multifactorial.

4.6. Chamanismo y sanación

Desde los 60 el chamanismo y la sanación son conceptos que van de la mano, sus límites son borrosos, los elementos que los caracterizan se superponen e intercambian, sus combinaciones han reconfigurado el papel que los chamanes y las sustancias psicotrópicas desempeñan en el panorama contemporáneo globalizado. Esto se debe a los múltiples factores esbozados hasta el momento; sin embargo, además de la influencia de las novelas de Castaneda que contribuyeron a masificar una cierta idea de chamanismo, la obra del historiador de las religiones Mircea Eliade, titulada *El chamanismo y las técnicas del éxtasis* (1964), se complementa por el mismo impacto que tuvo en los círculos académicos y sus entornos.

Hasta la segunda mitad del siglo XX la figura del chamán coincidía con alguna categoría de patologización psiquiátrica, además de ser considerado como un estafador. Los estudios de Levi-Strauss y de Eliade, las aportaciones de la etnopsiquiatría y de la etnomedicina, aunado a un mutado contexto socio-cultural, contribuyeron a una re-consideración de la figura del chamán como un sanador con específicas prácticas y funciones dentro del contexto en que ejercía (Samorini, 2022; Scuro, 2015).

Al historiador rumano Eliade, en particular, se le reconocen los méritos de haber rescatado al chamán del ámbito patológico. Sin embargo, su erudita comparación de los mitos y de las religiones, en búsqueda de una simbología religiosa transcultural, lo condujo a conformar

[92] Esa oposición ha sido sugerida por Héctor Medina en la ponencia titulada "*Retóricas huicholeras del peyote. La elaboración de discursos para el consumo de la cactácea en el ambito global*" en el marco del Congreso LASA 2021.

lo que Samorini (2022) define como "el paradigma de la pureza chamánica". Eliade –argumenta Samorini– nunca vio a un chamán, recurrió a fuentes y datos de la antropología, de la psicología y de la arqueología, cuyo empleo descontextualizado terminó por bosquejar un prototipo de chamán y chamanismo, alimentando una regeneración espiritual ya en marcha en aquella época.

El postulado central de su teoría es la existencia de un chamanismo primigenio, puro y auténtico que históricamente se remonta a un tiempo indefinido y del cual surgieron todas las religiones del mundo. En este modelo de espiritualidad y religiosidad arcaica, identificó algunos elementos universales e inmutables: el concepto de centro cósmico, el árbol del mundo (*axis mundi*) y el éxtasis o ascenso celestial al cielo. Eliade supuso que, a pesar de los rasgos culturales específicos o de eventuales innovaciones, cada chamanismo mantendrá estos elementos en su estructura básica (Znamenski, 2007: 174).

En el naciente contexto psicodélico, la referencia a lo arcaico, el "abandono de la razón" y el desprestigio de la idea de progreso cautivó a la audiencia de buscadores occidentales y marcaron unas pautas metodológicas para los estudiosos que se acercaban al tema. Arcaico y primitivo coincidían con una visión animista del chamanismo, y esta referencia a la naturaleza como telón de fondo en el que practicar las técnicas del éxtasis, contribuyó a ampliar los confines geográficos del chamanismo y a re-valorar los pueblos indígenas.

La imagen del chamanismo presentada por Eliade ha favorecido su universalización, ha creado un modelo unificador despojado de rasgos y contextos culturales, lo ha cosificado sustrayéndolo de la dimensión relacional en la que el chamanismo se genera y actúa, contribuyendo a aplanar y distorsionar las realidades históricas. Aunando los rasgos literarios de Castaneda, que con sus trece libros ha definitivamente creado un sistema chamánico operativo,[93] se asiste a una "democratización del chamanismo", expresión acuñada por Fericgla (2000: 116) con la que entiende que cada persona puede convertirse en su propio chamán. Quizás sea más oportuno hablar de un "pluralismo chamánico" en el que un conjunto de prácticas y técnicas sostenidas por una retórica específica –con un estilo a medio camino entre la erudición de Eliade y los relatos de poder de Castaneda– está al alcance de todos, en una lógica inter- y trans-cultural. La consecuencia de este planteamiento es que el "chamán" termina por ser un símbolo que, al

[93] Como evidencia Znamenski, es interesante destacar la manera en que Castaneda estaba totalmente sintonizado con los sentimientos populares de su época. El primer libro, *Las enseñanzas de Don Juan* (1968), en que se relatan experiencias con las plantas, reflejaban el pleno auge psicodélico. A partir de 1971, año en que publicó *Una realidad aparte*, como resultado del *Drugs Act* y en sintonía con el nuevo clima cultural, desaparecen las referencias a las plantas alucinógenas. De ahí en adelante su saga literaria se centrará sobre una espiritualidad basada en técnicas de meditación y ejercicios mentales esotéricos (2007: 198-199).

ser sustraído de su contexto original, se convierte en una especie de comodín o en un "símbolo cero", por usar una expresión de Lévi-Strauss.[94]

En esta senda, Michael Harner, amigo de Castaneda, ocupa un lugar clave por haber llevado al extremo la "democratización del chamanismo": postuló que cada quien puede ser chamán de sí mismo. A Harner se le considera la persona que lanzó el neo-chamanismo en Occidente. De hecho, después de sus estudios antropológicos con los jibaros de Ecuador y tras las experiencias con la ayahuasca, Harner dejó la carrera académica en Berkeley y se dedicó en elaborar una síntesis de prácticas y creencias chamánicas conforme a las necesidades de la sociedad occidental euroamericana. El resultado fue la inauguración, en 1979, de la *Founadation for Shamanic Studies* en la que ejecutaba el *Harner Method Shamanic Counseling*, explicado en su libro *The Way of the Shaman: a Guide to Power and Healing* (1981). Una técnica psicoterapéutica que Harner desarrolló aislando lo que él consideraba arquetipos comunes del chamanismo; dicha técnica consta en un conjunto de prácticas vivenciales que invierte la relación chamán-paciente, puesto que, en este asesoramiento es el sujeto asesorado que se convierte en su propio chamán para auto-sanarse (Harner en Doore: 1988: 248). Un postulado que se remite a la práctica psicoanalítica en la que es el mismo paciente el que encuentra su propia sanación.

Harner re-significa el sentido del chamanismo afirmando que "no es una tradición espiritual oriental u occidental. Es simplemente nuestra tradición humana común" (en Doore, 1988: 28); además, justifica su manual chamánico aludiendo al potencial que conlleva la literatura, elemento central de la cultura occidental. Su justificación es que "[…] en la cultura occidental, la mayoría de la gente nunca conocerá un chamán. Sin embargo, dado que la nuestra es una cultura alfabetizada, no tiene que estar en una situación profesional para aprender; una guía escrita puede proporcionar la información metodológica esencial […]" (Harner, 1990 [1980]: 67-68).

Es evidente que la configuración del nuevo paradigma chamánico no se puede reducir a la sola obra de Eliade, Castaneda y Harner, otros factores han contribuido a su surgimiento y reproducción. Sin embargo, con lo expuesto hasta el momento y tomando como ejemplo dos palabras claves de la obra de Harner (*Power and Healing*), es posible detectar, como refiere Mehl, los fundamentos que constituyen la visión chamánica contemporánea y su relación con el paradigma de sanación:

[94] Esta expresión acuñada por Lévi-Strauss, aparece en la "Introducción a la obra de Marcel Mauss". Con ella, a partir de la noción del *mana* indonesio mencionada por Mauss, el antropólogo francés aludía a la fuerza y a la función simbólica que una expresión polisémica y trascendente (como el mana) adquiere al ser susceptible a cualquier contenido. De ahí el potencial del "significado valor cero" de lo cual se desprenden las estructuras que orientan y determinan las prácticas sociales.

- Todas las partes del mundo están interconectadas a todos los niveles de realidad, de modo que cualquier cosa que le ocurra al individuo afecta a todos los demás y lo que ocurra a los demás afecta al individuo, a todos los niveles, desde el físico hasta el espiritual.
- Los objetos perceptibles a los sentidos humanos son manifestaciones locales de pautas más amplias de energía.
- Para la enfermedad, tan importante es lo imperceptible a los sentidos humanos como lo que puede ser medido y comprobado por los mismos.
- La conciencia es omnímoda; o, dicho de otro modo, "todo tiene vida"
- El universo en su conjunto es sagrado y está dotado de un propósito y de un significado (Mehl en Doore, 1988: 180).

El paradigma de sanación que emerge a partir de los 60 va de la mano con los principios del paradigma chamánico trans-cultural, trans-geográfico y trans-portable esbozado hasta el momento. Los experimentos con psicodélicos, las experiencias directas con psicotrópicos relatadas por curiosos o literatos y el papel de un cierto género literario, ofrecen un lenguaje a través del cual discernir algunos elementos que conforman el paradigma de sanación de aquella época.

La Real Academia Española (RAE), en su primera acepción, se refiere a sanar como a la acción de "restituir a alguien la salud que había perdido", lo cual puede hacer un médico alópata. Sin embargo, llama la atención que, en una segunda acepción, la RAE concibe la sanación como "la curación por medio de prácticas esotéricas o de terapias alternativas". Esta última definición, que no aparece en los diccionarios en inglés[95] y en italiano, coloca de manera inequívoca a la sanación fuera de las prácticas, de los modelos y de las categorías del sistema biomédico, asociándola a todo lo que dicho sistema no contempla o, más bien, no legitima.[96]

Con la referencia a las prácticas esotéricas y a las terapias alternativas, se perfila un amplio espectro de significados que abarcan el concepto de sanación. El consumo de psicodélicos y de plantas psicotrópicas a partir de los años 60, visibilizó nuevos elementos que conforman parte del nuevo paradigma: la conciencia, el hedonismo y la catarsis son algunos de sus pilares. Para entenderlos y contextualizarlos no hay que olvidar la procedencia de un difundido malestar que

[95] El *Cambridge Dictionary* define la palabra *healing* (sanar) de la siguiente manera: "*the process in which a bad situation or painful emotion ends or improvise*" [el proceso en el que una mala situación o emoción dolorosa termina o mejora]. Esta definición incluye, genéricamente, los aspectos emocionales como parte de los aspectos que contribuyen a la sanación.

[96] La prohibición del peyote en México está regulada por la Ley de Salud, Artículo 245, el que se considera el cactus de nulo valor terapéutico, adictivo y un riesgo para la salud. El campo jurídico define lo que es saludable y lo que no los es para las personas; a esto subyace una diferente concepción de sanación. La Secretaría de Salud alude que el peyote produce despersonalización, desdoblamiento de la personalidad, alteración o perdida de la noción del tiempo. Se trata de factores que los consumidores de peyote y la literatura de los 60, consideran cómo cruciales en cuanto que contribuyen al proceso de sanación.

en aquella época interesaba algunos sectores de la sociedad occidental euro-americana. Se trataba de la inconformidad con la realidad socio-política y sus valores dominantes.

El concepto de conciencia ha sido quizás del que más se ha abusado en el intento de explicar los efectos de las sustancias, en él se han asentado las bases de una revolución de alcance global, pero a partir de un proceso transformativo individual. El postulado era que los efectos extáticos de las sustancias conducían a una profunda introspección psicológica en la que era posible experimentar la unidad originaria y primigenia con todos los elementos y los seres que conforman la realidad. En este sentido, el concepto de conciencia ha adquirido distintos significados que incluso pueden considerarse como etapas del proceso de "concientización" (palabra muy en boga en los circuitos espirituales contemporáneos). A pesar de que este término no existe en los diccionarios, es interesante referir de la definición que dio el pedagogo y filosofo brasileño Paulo Freire. Caracterizó la concientización como el "proceso mediante el que las personas son estimuladas y animadas a explorar su realidad y su propia conciencia, de forma que la comprensión de la realidad y de su propia conciencia es cada es cada vez más profunda, y comienza a comprometerse como praxis" (Freire en Pallarés-Piquer, 2018: 127). Una definición muy próxima a como los usuarios contemporáneos de peyote que he observado en el trabajo etnográfico, entienden la relación entre la transformación individual derivada de la experiencia psicotrópica y la práctica (praxis) de las acciones cotidianas capaces de incidir en la colectividad.

Para explorar este proceso de concientización es indispensable ahondar también en el concepto de conciencia. El diccionario de la Real Academia Nacional de Medicina de España (RANME) señala los siguientes significados:

- [ingl. *consciousness*] Estado mental en el que el cerebro percibe los estímulos ambientales y elabora respuestas complejas.
- [ingl. *consciousness*] Acto psíquico por el que una persona se percibe a sí misma en el mundo y tiene conocimiento inmediato de sí misma, de sus actos y de sus reflexiones.
- [ingl. *awareness*] Capacidad del ser humano de reconocer la realidad circundante y de relacionarse con ella; conocimiento claro y reflexivo de la realidad.
- [ingl. *conscience*] Conocimiento inmediato o espontaneo que el sujeto tiene de sí mismo, de sus actos y reflexiones.

Es evidente que, de por sí, ninguna definición agota el abanico de significados que abarca el concepto de conciencia; sin embargo, las distintas combinaciones de sus sentidos, aunado a la singularidad de la experiencia psicotrópica, lo relegaron a desempeñar el papel de concepto explicativo para una amplia gama de experiencias, intuiciones y prácticas en el marco de un proceso transformativo individual y colectivo.

Anteriormente he evidenciado que el consumo psicodélico y sus efectos, fuera de los contextos rituales y terapéuticos, como en el caso de la *Beat Generation* o de la popularización del LSD, fue etiquetado como un consumo recreativo hedónico. Sin embargo, el hedonismo es uno de los elementos que contribuye a bosquejar el paradigma de sanación emergente. Comúnmente, el término se relaciona a una desenfrenada búsqueda de placeres materiales, y sin duda hay un tipo de consumo que tiene miras placenteras en el explorar estados alterados de conciencia que, junto a otras prácticas, conforman más un "bienestar" (*wellness*) que una sanación.

En el epicureísmo griego el hedonismo se asociaba al placer del espíritu, una de las metas más relevantes era la supresión del dolor y del sufrimiento; el placer que llevaba a la felicidad pasaba por la ausencia del dolor físico y de los turbamientos psicológicos y del alma. Obviamente el concepto ha adquirido distintos significados a lo largo de las épocas, así como distintas técnicas y prácticas para materializarlo. Pero, contemplando su significado originario, a partir de los 60, y con base en la literatura revisada, los psicodélicos representaron el acceso al placer del espíritu "concientizando", para usar la palabra de muchos consumidores contemporáneos, los dolores, los trastornos psicológicos y del alma. ¿De qué manera? A través de un proceso intrínseco a los efectos de los psicotrópicos: la catarsis. Fernando Benítez, durante su éxtasis con los hongos, así la describió: "[…] ¡Ah catarsis, catarsis! Embudo que vacía la barriga demasiado cargada del inconsciente, absolución de los pecados, bautizo y comunión, resurrección entre los muertos, alivio infinito […]" (1964: 101).

Aunque no siempre fue mencionado con este término, el proceso fue descrito de distintas maneras en todos los ámbitos que he mostrado: vivencias personales, experimentos terapéuticos y una amplia literatura. No sorprende que ya el dramaturgo y actor Antonin Artaud, referido anteriormente, haya relatado sus vivencias con el peyote entre los tarahumaras como una profunda catarsis. El vocablo, etimológicamente, remite a un estado de purificación física y corporal. Sucesivamente, adquirió otro significado por Aristóteles que, a través de la teatralización de las tragedias y de las comedias, conducía los espectadores en un proceso catártico, o sea, hacia una purificación moral y espiritual. El público veía reflejado en los actores sus propias flaquezas de espíritu y sus cargas de conciencia, también asimilaban para si el castigo correspondiente y de esa manera se sentían liberados de culpa y purificados. De ahí los elementos que conforman la perspectiva sanadora de la catarsis, considerada como "efecto liberador y terapéutico que se produce por el desahogo de afectos reprimidos e inconscientes" (RANME).

Si en el ámbito teatral la catarsis era un proceso en el que había una identificación con la experiencia representada por los actores, los psicodélicos permitieron experimentar una realidad

encarnada en donde lo que se vivencia se considera "real", lo cual amplifica enormemente la experiencia catártica. Conciencia, hedonismo y catarsis son solamente algunos de los elementos del paradigma de sanación individuados a partir de una revisión multifactorial que abarca la época de los 60 y sus alrededores. Los estudios académicos posteriores han ahondado detenidamente en estos asuntos y, aunque no es el objetivo de esta disertación profundizarlos, tomaré algunos conceptos de la antropología medica con el fin de matizar las relaciones entre el paradigma chamánico y de sanación.

A finales de los 70, el psiquiatra Arthur Kleinman, dentro de un más amplio estudio sobre los sistemas de salud, concebidos como sistemas culturales y, por ende, como modelos explicativos, llevó a cabo una distinción entre *disease* e *illness*. La primera categoría atañe los aspectos fisiológicos de una enfermedad, se relaciona con el mal funcionamiento de procesos biológicos o psicológicos. *Illnes*, por otro lado, se refiere a la experiencia vivenciada de la enfermedad; se centra en los aspectos individuales y sociales que detona un estado de malestar. En palabras de Kleinman, "*illness is the way the sick person, his family, and his social network perceive, label, explain, valuate, and respond to desease*" (1978: 88).[97] Siendo las categorías médicas culturalmente determinadas, los malestares y las enfermedades no siempre coinciden con el cuerpo fisiológico y, por ende, los tratamientos consecuentes involucran otros aspectos del paciente. Los otros aspectos atañen a las esferas emotivas, sentimentales, y espirituales; ámbitos que, históricamente, han sido dominio de curanderos indígenas y chamanes, cuyos tratamientos no involucran necesariamente el cuerpo del paciente. Más que con la enfermedad –argumenta Kleinman– curanderos y chamanes trabajan con aspectos de la experiencia y de la percepción, razones por la cuales sus oficios persisten hasta la fecha (en Scuro, 2015:179).

Como ha referido Scuro, es relevante la aportación de la antropóloga Langdon para superar el modelo semántico de eficacia simbólica esbozado por Levi-Strauss, según ella insuficiente para explicar la eficiencia de las técnicas chamánicas en las religiones y en los nuevos contextos ceremoniales con consumo de psicotrópicos. Al plantearse la pregunta ¿Qué se entiende por cura?, Langdon distingue la "experiencia de cura" de la "cura" en sí, en la que la primera adquiere un sentido de integridad no necesariamente ligada a la cura misma (*ibidem*). Otras importantes aportaciones que dieron un giro epistemológico al asunto procedieron de las teorías de la corporalidad (*embodiment*) trazadas por Csordas, en las que el cuerpo se concibe, en su integridad, como lugar perceptivo y campo experiencial (*ibídem*: 179-181).

[97] La enfermedad es la forma en que la persona enferma, su familia y su red social perciben, etiquetan, explican, valoran y responden a la enfermedad (traducción propia).

En este sentido los psicotrópicos conducen a una experiencia totalizante capaz de involucrar todos los aspectos del sujeto, todos los modos somáticos de atención planteados por Csordas que constan en modos culturalmente elaborados de prestar atención a, y con el propio cuerpo, en entornos que incluyen la presencia corporizada de otros sujetos (Gordon, 2012). Con este enfoque Scuro evidencia que "la intersubjetividad, la intuición, percepción, sensación, imaginación, todas características de los modos somáticos de atención, son, en suma, los aspectos que se potencian en los estados alterados de conciencia inducidos por plantas de poder a través de los cuales se efectivizan los procesos de cura" (2015: 180).

Con base en lo expuesto, los elementos que han caracterizado los albores del nuevo paradigma chamánico y de sanación en los 60, en torno al consumo de sustancias psicotrópicas, ha definitivamente orientado el individuo hacia una transformación del *self* y de la manera en la que se relaciona con su entorno. De ahí la genealogía de los dos pilares, chamanismo y sanación que, en sus evoluciones históricas, orientan, estructuran y reproducen las prácticas ceremoniales contemporáneas.

5. VOCES DISONANTES: POLÍTICAS INDIGENISTAS Y ARTE *WIXARIKA* EN LA REINVENCIÓN DEL ESTEREOTIPO

Desde junio 2019 hasta enero 2020, en el Museo Cabañas de Guadalajara se exhibió la exposición artística titulada *Grandes Maestros del Arte Wixarika.* El suceso del evento puede medirse por los 65,037[98] visitantes que acudieron a contemplar las 84 obras expuestas, entre ellas tablas de estambre, textiles y esculturas que son parte de la producción de los artistas *wixaritari* José Benítez Sánchez, Jamaima Carrillo, Tiburcio Carrillo Sandoval, Dionisio de la Rosa Cosío, Guadalupe González Ríos, Lucia Lemus de la Cruz, Juan Ríos Martínez, María Sandoval y Pablo Taizán de la Cruz. Las obras son parte del amplio Acervo Negrín que cuenta con más de 200 cuadros, 100 esculturas y numerosas piezas textiles, resultado de los encuentros y de los fuertes lazos de amistad que Juan Negrín, y su esposa Yvonne Marie da Silva, tejieron con los artistas *wixaritari* y su cultura.

La curaduría de la exhibición y del catálogo fue de Diana Negrín quien expresó que "las obras maestras del arte moderno wixarika, a pesar de haber sido expuestas en diversos lugares de Europa, Estados Unidos y México entre 1975 y 1992, no se habían vuelto a exhibir en el país desde 1986, cuando se logró una magna exposición en el Museo de Arte Moderno en la Ciudad de México" (2019: 25). Las obras expuestas fueron impactantes por su peculiaridad estética e iconográfica; sin embargo, desde mi punto de vista, la exhibición se destacó como un "espacio experiencial" en el que convergieron sucesos, actores, narrativas y diferentes lenguajes expresivos que vislumbraron un renovado modelo relacional contemporáneo entre *wixaritari* y mestizos; un cambio de paradigma significativo en comparación con los antecedentes museográficos expuestos en el capítulo tres.

Alrededor de la exposición, y a lo largo de los siete meses, se organizaron una multitud de eventos que involucraron distintos actores y diferentes temáticas. El Museo Cabañas colaboró con la Secretaría de Cultura de Guadalajara y con Lisbeth Bonilla, de origen *wixarika* (San Andrés Cohamiata), en aquel entonces coordinadora de "Proyectos Comunitarios" en la misma institución. El esfuerzo conjunto llevó a diseñar una serie de talleres de elaboración de "ojos de

[98] Comunicación del Museo Cabañas, Guadalajara (22 de junio 2022).

dios", de tablas de chaquira, de bordado y de telar de cintura destinados a niños y adultos, dirigidos por jóvenes *wixaritari*, la mayoría residentes en Guadalajara. Estos últimos también encabezaron las visitas guiadas para los visitantes. A eso se sumaron charlas y conferencias articuladas en torno a las temáticas del racismo, las lenguas indígenas y el colonialismo; además, llevaron se cabo lecturas de cuentos, poesías y teatro para niños a partir de elementos culturales y mitológicos *wixarika*. Hubo un ciclo de cine y documentales en torno a varios aspectos de la cultura huichola, con una cartelera que incluía las más reseñadas producciones de autores mexicanos, extranjeros y *wixaritari*.

En el marco de estas actividades, también tuvo lugar el seminario *Pueblos Indígenas de Jalisco*[99] organizado por la Catedra de Estudios Regionales "Guillermo de la Peña". En torno a varias mesas temáticas que abordaron cuestiones territoriales, culturales, jurídicas y artísticas, sentaron y dialogaran destacados académicos y personajes institucionales junto con representantes *wixaritari* procedentes de distintas comunidades. En la noche de clausura de este evento, hubo también un concierto por parte de un conjunto de música regional *wixarika*.

La lista de todas estas actividades diseñadas en torno a la exposición artística, revela una manera novedosa de construir una narrativa polifónica donde diferentes lenguajes y expresiones abarca un amplio abanico temático destinado a un público heterogéneo y trans-generacional. A partir de la valoración del patrimonio artístico-cultural de la familia Negrín, a mis ojos resaltó la manera con la que los *wixaritari* negocian, dialogan, expresan, elaboran, re-significan y participan en la co-construcción de una narrativa que prioriza las necesidades discursivas indígenas por encima de la percepción y de la expectativa procedente del mundo mestizo.

Participé en muchos de los eventos, visité la exposición en más de una ocasión, en visitas guiadas y en recorridos solitarios. En el conjunto de estas experiencias estéticas y narrativas me di cuenta de que el peyote y el discurso chamánico construido a su alrededor, no tenía un papel protagónico a la par de otros eventos organizados para un público *teiwari*.[100]

Sin embargo, más que una ausencia, el discurso en torno al cacto estaba desvanecido detrás de la estética *wixarika* de las obras que, para los espectadores mestizos, es un ícono de los

[99] El evento hubo lugar el 24 y 25 de octubre 2019 en las instalaciones del Museo Cabañas. El programa es consultable en línea al siguiente enlace: https://occidente.ciesas.edu.mx/seminario-pueblos-indigenas-de-jalisco-coordinado-por-el-dr-guillermo-de-la-pena-topete/

[100] En otras exposiciones y eventos culturales en torno a la cultura *wixarika,* organizados por distintos ámbitos civiles (artistas, asociaciones, instituciones públicas y privadas, etcétera), el discurso en torno al peyote y a sus propiedades psicotrópicas, ha sido una temática dominante y catalizadora. Muestra de este creciente interés hacia el cacto, es el congreso "Plantas Sagradas en las Américas" que hubo lugar en Ajijic (Jalisco) en febrero 2018, al que siguió, en octubre del mismo año, un foro en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) de Ciudad de México.

efectos psicotrópicos del peyote, como mostraré más adelante. Detrás del activismo socio-ambiental para la protección de Wirikuta, que también fue un eje temático de algunos eventos dentro la exposición, el peyote es el elemento central y articulador. A los demás sitios sagrados de la cosmogonía *wixarika* no se la da la misma importancia y relevancia, por parte de los *teiwarixi*. En la reseña cinematográfica alrededor de la cultura *wixarika* que se organizó como parte de las actividades, las proyecciones resaltaban la centralidad del peyote; algunas, resaltaban el vínculo entre el cactus y la sobrevivencia de la cultura misma.

Considerando que se trata de un tópico que ha catalizado y plasmado de manera preponderante las relaciones de los *wixaritari* con la alteridad, y que hoy en día es un tema discutido también por las comunidades *wixarika* debido a las problemáticas culturales, jurídicas y ambientales que su consumo contemporáneo conlleva, el replanteamiento en la manera de presentar el discurso en torno al peyote, revela una "intencionalidad" por parte de los organizadores. Desde la perspectiva iconográfica, solo en algunas obras figuraba el cactus; probablemente eso se debe al mayor interés que Juan Negrín tuvo en la simbología cultural del *kieri* que, de alguna manera, pudo influenciar sus interlocutores artistas. En las demás charlas y eventos tampoco se abordaron dichos asuntos, por lo menos no en los términos sensacionalistas que han caracterizado otras exhibiciones.

La curaduría, quizás, revela la intención de de-construir el atractivo modelo peyote-céntrico aún en boga que rodea la cultura *wixarika* en sus múltiples manifestaciones. Los focos discursivos, de hecho, se orientaron hacia una cierta forma de activismo político y ambiental (que se concentra casi exclusivamente en el desierto de Wirikuta por ser la tierra del peyote), hacia una sensibilización de las problemáticas territoriales que atañen las comunidades, al acceso de los jóvenes a la educación, a las condiciones y desafíos que los *wixaritari* viven en los contextos urbanos y a cuestiones de apropiación cultural discutidas por las mismas comunidades. Estas perspectivas reflejan la herencia ética y moral de la figura filántropa de Juan Negrín que, en sus andares con los *wixaritari*, construyó varios puentes comunicativos priorizando siempre las necesidades y la voz de sus interlocutores y marcando patrones relacionales basados en el compromiso y la reciprocidad.

En el marco del ya citado seminario *Pueblos Indígenas de Jalisco* hubo una mesa temática titulada *Arte Indígena*; en el desarrollo de esta, uno de los panelistas le preguntó al artista *wixarika* don Francisco, cuándo y cómo nació el arte huichol. Su respuesta fue: "¡Nació por los antropólogos!". Esta declaración, junto a lo experimentado en mis recorridos por la exhibición, suscitaron algunas preguntas: ¿cuál fue el proceso y cuáles los factores que condujeron a la

"canonización" del arte *wixarika*? ¿Qué patrones relacionales subyacen a las obras expuestas y a la manera en que se presentó el evento? ¿Qué tipo de relaciones interétnicas se disputaron el ámbito artístico para que los artefactos y las narrativas que las acompañaba se difundieran a nivel global? A partir de la creciente visibilidad en el ámbito artístico, ¿cómo este ha reforzado el capital simbólico de los *wixaritari* re-configurando las relaciones con los mestizos en torno a su cultura, al peyote y los demás ámbitos? Para contestar a estas preguntas es necesario ahondar en los ámbitos socio-político, académico y religioso, dar cuenta de los múltiples acontecimientos geográficamente y temporalmente dispersos que ayudan a identificar y a contextualizar los actores, las circunstancias y los entramados que contribuyeron a canonizar el arte *wixarika*.

El arte *wixarik*a será el hilo conductor de la argumentación en cuanto que representa una arena controvertida en la que confluyeron los efectos de los movimientos globales y de las políticas públicas mexicanas. Representó un giro dentro de las relaciones entre *wixaritari* y mestizos en que se moldearon prácticas comerciales y de mercadotecnia a través de un proceso de esencialización cultural *wixarika*/arte/chamanismo.

En continuidad con el capítulo anterior y con una mirada rizomática hacia el fenómeno, mostraré de qué manera eventos aparentemente desvinculados entre sí, han contribuido a conformar una imagen globalizada de la cultura *wixarika*. Para hacerlo retomaré el hilo de los 60 ya que "fue en este momento cuando los movimientos paralelos y a veces entrecruzados del Estado, la Iglesia, la academia y los exploradores abrieron las puertas a una creciente visibilidad del pueblo *wixarika*" (Arriaga y Negrín, 2018: 412).

Es importante tomar en cuenta lo expuesto en el capítulo anterior, en el que he mostrado de qué manera las obras de Carlos Castaneda y de Fernando Benítez contribuyeron a visibilizar de forma masiva el peyote y los *wixaritari*, fomentando una esencialización cultural entre el cactus, los indígenas y sus rasgos chamánicos. Esto, aunado a los acontecimientos globales del movimiento contracultural en sus múltiples manifestaciones, generó una "geografía sagrada" (lugares relacionados con experiencias psicotrópicas visibilizados y enfatizados por una cierta literatura, también académica) en la que los pueblos *wixaritari* de la Sierra Madre Occidental se volvieron una meta exótica para los buscadores deseosos de experimentar de manera "auténtica" y "arcaica" los efectos del cactus.

La contraparte de esta movilización impulsada por el imaginario colectivo fue el conjunto de las políticas indigenistas mexicanas entre los años 60 y 70; una intervención estructurada que influenció sobre todo los ámbitos de la infraestructura, de la educación, de la salud y de la economía. Las intervenciones crearon las condiciones materiales para la apertura del área

favoreciendo una mayor circulación de recursos y de personas; esta movilización reconfiguró las relaciones entre los mestizos y los extranjeros, y también la agencia de los *wixaritari* en ámbitos socio-políticos y en términos de intercambios y de alianzas.

Comenzaré con las políticas indigenistas de aquella época, las cuales proponían un conjunto de intervenciones que influenció también la artesanía huichola y su proceso de conversión en arte. Una transformación fomentada y moldeada a partir de intereses políticos que, combinada con las aportaciones y las estrategias de agentes de cambio que desempeñaron un papel determinante en algunas etapas del proceso, llevó a la "institucionalización" del arte *wixarika*.

El museo, como ocurrió ya en la época de Lumholtz, Diguet, Preuss y Zingg (véase capítulo III), más allá de ser un ámbito de exhibición, es un espacio en el que converge el conjunto polifónico de las narrativas que involucran a la cultura *wixarika* en un determinado periodo histórico. Interrogar dichos espacios en sus transcursos históricos, también permite bosquejar los cambios de patrones en términos relacionales entre *wixaritari* y mestizos que, tanto a nivel material como simbólico, subyacen a la construcción de una estética artística acompañada por una narrativa específica. Las experiencias museográficas también dan cuenta de los entramados en que convergen las subjetividades que se materializan en las obras expuestas o en el mismo espacio de exhibición. Detrás del plano estético, las piezas artísticas y los museos revelan el conjunto de las interacciones que sostienen el valor de la mercancía, lo cual arroja luz sobre los procesos de mercadotecnia que han modificado las maneras en que los *wixaritari* se relacionan con la alteridad.

A partir del arte y de lo que detonó en términos de visibilidad, ubicaré otros componentes que están imbuidos en fenómenos dispersos y discontinuos, tales como la lucha para la defensa de Wirikuta, el reciente movimiento de alcance global de los "altares espejos" para reivindicar –a través de acciones artísticos-performativas– la legitimidad *wixarika* sobre algunos territorios sagrados, las rifas de arte y la organización de eventos para recaudar fondos con el fin de apoyar alguna comunidad *wixarika* en sus obligaciones ceremoniales y el desarrollo de un cierto tipo de turismo.

El conjunto de estos componentes ha moldeado algunos patrones relacionales fundados en la ayuda, la colaboración, la alianza, el compadrazgo, etcétera, en las que subyace la fascinación por su cultura, sobre todo por aquellos rasgos que remiten a una idea de espiritualidad, *in primis*, al peyote. Como sugieren Arriaga y Negrín, "dentro de estas relaciones surge una paradoja: la hipervisibilidad de la espiritualidad y de la cultura visual wixarika ha dado mayor vigor a la

defensa de su territorio y de su cultura, pero también ha contribuido a distorsiones que conllevan conflictos interculturales, así como a luchas internas y en las comunidades" (2018: 433).

Como he mostrado en el capítulo anterior, parte de la fascinación hacia la cultura *wixarika* es el resultado de la selección de rasgos culturales que han sido re-interpretados a partir de un código que, a su vez, es el resultado de un proceso histórico multifactorial. En este proceso selectivo, se ha dejado a un lado, ocultándolo e ignorándolo, el complejo del ciclo ritual *wixarika* que se estructura en torno a la agricultura y a las estaciones climáticas. Por ello me referiré a este a partir de las etnografías más influyentes con el fin de contrastar el proceso contemporáneo de co-construcción mediado por la literatura, por el arte y por eventos ceremoniales en torno al peyote, que involucran a *wixaritari* y a mestizos.

La canonización del arte *wixarika,* que responde a los principios estéticos y comerciales que regulan y estructuran el campo artístico global, fue el resultado de una combinación en que, según Arriaga, confluyeron tres pilares fundamentales, aunque con planes y objetivos diferentes:

1- Gubernamental-cultural: en este ámbito se resalta el papel desempeñado por las políticas indigenistas a través el INI, de los museos y de personajes claves como Alfonso Soto Soria.

2- Religioso: este ámbito se refiere principalmente al impulso que los franciscanos dieron a partir del 1953, año en que reabrieron sus misiones en la sierra *wixarika*. En el especifico destaca el papel del fraile Ernesto Loera Ochoa quien, además de inaugurar un museo huichol en la Basílica de Zapopan (Jalisco, México) en 1961, gestionó las ventas de las piezas *wixarika* en Tepic (Nayarit), Zacatecas y Ciudad de México.

3- Académico-intelectual: fue un ámbito clave para la producción de narrativas que en el tiempo se convirtieron en discursos que acompañaban las piezas y una cierta idea de arte. Los antropólogos, los aficionados a la cultura y algunos agentes *wixaritari*, en que destacan Palafox Vargas, Nahmad Sitton, Alfonso Soto Soria, Peter Furst, Juan Negrín, Ramón Medina Silva, José Benítez, entre otros, fueron los artífices cruciales (2019: 50-51).

Finalmente, es importante destacar que el protagonismo del discurso chamánico en torno al peyote que he evidenciado en el capítulo anterior, se desarticula en los distintos ámbitos supra citados. Sin embargo, el conjunto de las influencias ejercidas por el arte, la política y algunas corrientes académicas, en las que se destacan la asociación con los psicodélicos, la importancia

de las relaciones interétnicas y una representación del peyote que no coincide con la visión indígena, ha generado un capital simbólico sobre la cultura *wixarika* que ha orientado y sesgado la percepción del público a gran escala. La imagen de los *wixaritari* que deriva de estos procesos, no coincide con la que nos restituyen las etnografías contemporáneas. De estas relataré en último apartado, para mostrar los criterios agrícolas y mitológicos que fundamentan el complejo del ciclo ceremonial *wixarika*, y también su estructura socio-política y religiosa. Esto permitirá un contraste con los principios que conforman "lo que se dice y piensa de los *wixaritari*", y también con los criterios que rigen las actuales experiencias ceremoniales con peyote de las que relataré en el capítulo posterior.

5.1. Indigenismo y museografía

Los ejes teóricos que sustentaban el conjunto de las políticas indigenistas fueron bien expresados por el arqueólogo Alfonso Caso, director del Instituto Nacional Indigenista[101] (INI) fundado en el 1948:

> El fin claro y terminante que nos proponemos –declaró el director– es acelerar la evolución de la comunidad indígena para integrarla cuanto antes, sin causar la desorganización de su comunidad, a la vida económica, cultural y política de México. Es decir, nuestro propósito es acelerar el cambio, por otra parte, inevitable, que llevará a la comunidad indígena a transformarse en una comunidad campesina mexicana, y a la región indígena, en una región mexicana, con todas las características que tienen las otras regiones del país (Caso en Reed, 1972: 30).

Como ha señalado Marzal, el modelo asimilacionista planteado por Alfonso Caso es influenciado por el enfoque culturalista, procedente de la escuela cultural norteamericana, que combinaba las variables de raza, cultura, lengua y conciencia de grupo. Este planteamiento, que responde a la necesidad del indigenismo de identificar el sujeto de sus programas, oculta las relaciones interétnicas ya existentes, y termina por aislar dos mundos culturales, el indígena y el mestizo, que parecen ser autóctonos y yuxtapuestos (1998: 427).[102]

La aculturación dirigida fue llevada a cabo a través de la fundación, en la década de los 50, de los Centros Coordinadores Indigenistas (CCIs), encargados de ejecutar los programas

[101] El desempeño de figuras cuales Manuel Gamio, Alfonso Caso, Julio de la Fuente y Gonzalo Aguirre Beltrán fue determinante para las políticas integracionista. En el 1939 vio la luz el Instituto Nacional de Antropología e Historia; posteriormente, se suma la Escuela Nacional de Antropología e Historia, estas dos instituciones sentaron los ejes teóricos de la política indigenista.

[102] Para profundizar este asunto, consultar el desglose de los principios de la acción indigenista elaborado por Marzal (1998: 425-428).

destinados a las poblaciones indígenas y dirigidos por antropólogos especificadamente capacitados (Reed, 1972: 47).

La aplicación de las políticas educativas permite observar algunas dinámicas que han marcado notablemente las relaciones interétnicas entre *wixaritari* y mestizos; pero sobre todo para lo que podríamos definir como un "empoderamiento" del indígena *wixarika*, capaz de ampliar sus ámbitos de agencia a través de la aparición de nuevos roles: maestro, artesano y comerciante minorista.

Antes de la creación del CCI Cora-Huichol en 1960, ya existían algunos antecedentes educativos que interesaron a los indígenas. En el 1925 la presidencia de Plutarco Elías, con el objetivo de "civilizar a los indios", instituyó la Casa del Estudiante Indígena; la iniciativa preveía que los estudiantes indígenas se trasladaran a Ciudad de México donde mejorarían su condición social y educativa luego transmitida a los demás miembros de sus comunidades (Marín García, 2011: 117). En los años 30, bajo la presidencia de Álvaro Obregón, con el objetivo de fomentar la integración social nacional, la Secretaría de Educación Pública (SEP) promovió la enseñanza del español a través de las misiones culturales "Casa del Pueblo", luego rebautizadas como Escuelas Rurales. Debido a la inestabilidad que provocó la Cristiada[103] en la sierra *wixarika*, el proyecto no tuvo mucho éxito, además porque los maestros contratados eran mestizos y, al hablar solo español, no eran bien vistos por los *wixaritari* (Durin, 2003: 163-1634).

La gran aportación del INI a través de su CCI instalado en Tepic (Nayarit) fue la inauguración del centro de formación de promotores indígenas en Mezquitic, luego que la VI Asamblea de Educación aprobara definitivamente el método de enseñanza bilingüe. Con dos años de formación en educación y agricultura, los promotores comenzaron a trabajar en las comunidades y el INI construyó los primeros internados (*ibídem*). Con base en la experiencia de las Escuelas Rurales, el INI optó por formar maestros procedentes de las comunidades *wixaritari*, la educación debía impartirse en lengua materna y, a través de los estudiantes, el cambio cultural debía llegar a sus familias y extenderse a todas las comunidades.

La educación en la sierra representó un parteaguas en términos interétnicos; los maestros bilingües se convirtieron en el grupo de servidores públicos más numerosos en la sierra; asumieron el papel estratégico de mediadores culturales por desempeñarse entre el mundo indígena y el mestizo. Conforme las generaciones *wixaritari* iban formándose, el idioma español y más en general la educación, proporcionó nuevos recursos, códigos y herramientas para

[103] La Cristiada o Guerra Cristera (1926-1929) fue una guerra civil entre el gobierno mexicano y las milicias de religiosos católicos que se rebelaron a la aplicación de la Ley Calles que pretendía limitar y controlar el culto católico.

interactuar con la alteridad. Adquirir los instrumentos educativos del mundo mestizo, significó para el *wixarika* ampliar el espectro de su agencia con el fin de capitalizar simbólicamente, culturalmente y económicamente los intercambios.

La implementación del Plan HUICOT[104] con su programa de rutas terrestres, junto a las circunstancias anteriormente mencionadas–como la influencia de un cierto tipo de literatura (Benítez y Castaneda) y los movimientos contraculturales– contribuyeron a que los *wixaritari* entraran en el espacio público mexicano e internacional.

La política pública de aculturación pretendía construir una nación en la que el ciudadano moderno sería el mestizo; la integración del indígena a la sociedad nacional consistía en cambiar y transformar sus aspectos "arcaicos" y "deficientes" en aspectos más útiles para la vida del individuo y de la comunidad (Bonfil en Marín, 2011: 145). Entre los aspectos que se pretendían más "arcaicos" y "nobles", la artesanía o arte popular indígena representó el elemento que contribuyó a forjar la imagen de la "nación mexicana". Como refirió Novelo (1976), el INI se dio cuenta de que los objetos de artesanía *wixarika* no tenían solamente un valor etnográfico y descriptivo, sino que también eran parte de una actividad económica con el potencial de convertirse en un producto exportable, exponible y redituable para los *wixaritari*, al mismo tiempo que era simbólicamente relevante para la imagen del Estado mexicano.

Como he expuesto en el capítulo tres, las obras de Lumholtz, Diguet, Preuss y Zingg ya habían resaltado el valor artístico de la producción de artesanía religiosa de la cultura *wixarika*, contribuyendo a forjar la imagen de los huicholes como "una tribu de artistas". Sin embargo, fue a partir de las coyunturas socio-políticas y culturales de los años 50 que empezó el proceso que llevó a la artesanía *wixarika* a ser visibilizada, popularizada y considerada como arte.

Entre los diversos factores de este proceso, además del impulso económico otorgado por el INI con el fin de incentivar la producción de artesanía *wixarika*,[105] una vez más, los museos desempeñaron un papel decisivo. Alfonso Caso impulsó la creación de una red de museos regionales en los que proponía exponer "[…] modelos típicos, genuinos y perfectos; al lado de los productos degenerados del arte popular […]" (Caso en Marín García, 2011: 146). Separar el

[104] Así llamado por interesar los tres grupos indígenas de aquella macro-área de intervención: Huicholes-Cora-Tepehuanes. El Plan HUICOT (1971-1975) implementó rutas terrestres, pistas de aterrizajes, equipamiento tecnológico, créditos agrícolas, centros de salud e internados.

[105] El Plan Lerma (1965), el convenio con CONASUPO de 1968, la involucración de la Casa de las Artesanía de Jalisco y Nayarit, el BANFOCO y el FONART, son parte de las estrategias que contribuyeron en convertir en éxito económico la artesanía huichol. Para profundizar estos aspectos consultar Marín (2011: 149).

arte de la artesanía tenía como objetivo lo de brindar "información para los turistas que buscan lo típico de cada región" (*ibídem*).[106]

Bajo estas premisas, el gobierno de México encargó al museógrafo Alfonso Soto Soria el desarrollo del primer proyecto del Museo Nacional de Artes e Industrias (MNAI) que dio lugar a la exposición de 1954 titulada: *Los huicholes y sus vecinos del norte*. Las palabras de Soto Soria con respecto a aquel proyecto, como reporta Vázquez Olvera, revelan que el museógrafo y su equipo de investigación, casi desconocía a los indígenas *wixaritari*; su primer acercamiento a la cultura *wixarika*, después del cargo, fue por medio de las obras de Lumholtz, Zingg y por un diccionario hecho por los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano (2005:136-137).

Posteriormente, a lo largo del recorrido de campo, visitó distintos grupos indígenas (*wixaritari*, yaquis, coras y tepehuanes) con el fin de seleccionar las piezas que conformaron su exposición. Sin embargo, al encontrarse con los huicholes se dio cuenta de que su producción artística no era comparable con la de los demás grupos indígenas que, además, resultaban también más mestizados. Al respecto, el mismo Soria comentó que "toda la información del libro de Lumholtz era útil, porque de hecho el grupo huichol estaba en las mismas condiciones en que lo había encontrado él a finales del siglo pasado […] El único cambio realmente importante que había es que los indígenas, los hombres, ya usaban pantalones" (*ibídem*: 138). En continuidad con los estereotipos de los primeros investigadores, también motivados y financiados por museos, Soto Soria reiteró el tópico del "indio artista, aislado y bien conservado"; aunado a eso, como afirma Marín, "el representante del estado se erigía en arbitro de lo autentico, lo puro, lo tradicional y lo que era arte y no arte". (2011: 147).

Un año después, en 1955, la exposición fue llevada a Guadalajara bajo la invitación del gobernador del estado Agustín Yañez quien, gracias a la visibilidad obtenida por la exhibición de Ciudad de México, otorgó a los huicholes el Premio Jalisco de la sección Arte. El museógrafo comentó el evento con las siguientes palabras:

> "[…] La exposición que hicimos de los huicholes y las investigaciones que se hicieron con motivo de esta exposición, pusieron de moda a los huicholes en Guadalajara, al grado que el gobernador, el licenciado Yáñez, decidió que el premio arte de un año se entregara a los huicholes por su producción artesanal; para justificar esta decisión, porque era un premio que normalmente se daba en el área de artes plásticas a pintores o escultores, pidió que le organizábamos una gran exposición *ya no con el concepto de artesanías sino de arte*" (Vázquez Olvera, 2015: 146, cursivas mías).

[106] La expresión "productos degenerados" se inserta dentro de la concepción que Alfonso Caso tenía con respecto al arte popular. La consideraba como una manifestación estética cuyo producto representaba la expresión espontanea del pueblo mexicano. Esta se diferenciaba de la expresión artística *stricto sensu*, en la que el artista, por medio de la inspiración y de la técnica, se hace portavoz de su cultura (1971: 221).

Soto Soria fue un importante agente de transformación en el proceso histórico que llevó a la definitiva consagración de la producción artesanal *wixarika* en obras de arte; podría definirse como un prototipo de Juan Negrín, que en las décadas de los 70 y 80, llevará a cumplimiento el proceso en curso. Ambos, como afirma Liffman, "abrieron así un espacio para la representación globalizada de la cultura wixarika en varios niveles del mercado del arte y en los museos" (2007: 153).

Muchas de las piezas expuestas en las exhibiciones del museógrafo mexicano fueron comisionadas y compradas; las tablas de estambre presentadas resultaron de una negociación dictada por las exigencias estéticas, de transporte y por las necesidades de espacio y tamaños que requerían las salas de exposición. Al respecto, el mismo museógrafo, después de 50 años comentó que la ferviente actividad de aquella época respondía a una museografía pragmática:

> […] la exposición tenía como objetivos dar a conocer las artesanías huicholas, incrementar la posibilidad económica de los huicholes y tener más cosas para vender en el museo, sin preocuparnos mucho por teorizar o por pensar que es lo que iba a pasar al dar a conocer un grupo y demás. Yo creo que toda la filosofía que ha salido en relación con los museos y toda la nueva forma de manejar sobre todo los mensajes educativos es muy posterior a toda esta primera etapa de actividad museográfica (Vázquez Olvera, 2015: 1468).

El pragmatismo al que se refiere Soto Soria era orientado por la mercadotecnia y por la ideología del Estado, ocupado en integrar los indios para forjar una nueva imagen de Estado-nación. Siguiendo el hito museográfico y tomando en cuenta lo expuesto en el capítulo tres. Con respecto al papel que los museos desempeñaron entre final del siglo XIX y principio del XX, vale la pena mencionar otras exposiciones de arte *wixarika*, con el fin de resaltar qué tipo de narrativa se construyó y bajo cuál patrón relacional.

Paul Liffman (2007) refiere otro importante acontecimiento, la construcción del Museo Nacional de Antropología (MNA) de Ciudad de México en 1964 y la relativa organización e instalación de las salas de exhibición. A cargo del espacio destinado a la cultura *wixarika* estaba nuevamente el museógrafo Soto Soria junto con su equipo de antropólogos, arquitectos y consejeros. Entre ellos figuraba Pedro de Haro, un mestizo "indianizado" huichol adoptado desde niño por una familia de la comunidad de San Sebastián Teponahuaxtlán. En los 50, Pedro de Haro lideró una lucha agraria para la restitución de las tierras comunales reconocidas a través de un título otorgado por los españoles a los *wixaritari* a principio del siglo XVIII. Tras la invasión de los vecinos mestizos con sus ganados, Haro emprendió una acción armada acompañada por

una lucha legal que le costaron el encarcelamiento por dos años.[107] Sin embargo, gracias al respaldo del gobernador de Jalisco Yáñez y del presidente López Mateos, Haro fue liberado y a la comunidad de San Sebastián se le reconocieron sus tierras.

La popularidad alcanzada por Haro, el hecho de que era un bilingüe con astutas capacidades de moverse entre los dos mundos, el mestizo y el *wixarika*, el ser reconocido como artista por parte de su grupo (Neurath, 2021), hizo que Soto Soria lo agregara a su equipo de consultores, cubriendo el rol de "asesor científico" (Liffman, 2007: 150) a la par del antropólogo Villa Rojas. Haro se encargó de comisionar y dirigir la elaboración de las piezas necesarias para las instalaciones; un intermediario etnográfico que, junto con otros *wixaritari*, sus conocidos, asesoró la construcción de los espacios. El mismo Soto Soria declaró que

> para facilitarnos el trabajo, mejor nos traíamos a los constructores; ellos no necesitaban estudiar ni pensar ni registrar, ellos hacían automáticamente sus casas […]. Y así sucedió. El adoratorio huichol debe tener, no sé, de cien a ciento cincuenta objetos dentro, entre mazorcas de maíz, cuernos de venados, tecomates, botellas con agua lustral y ojos de dios; es tal la cantidad de cosas que le meten que para colocarlas se hubiera requerido un registro muy completo; en cambio, fue uno de los chamanes de los huicholes que sabía cómo acomodar las cosas tal como tenían que estar (Vázquez Olvera, 2005: 179).

Es relevante señalar la impersonalidad con la que Soto Soria se refiere a "uno de los chamanes huicholes", al igual que a los demás indígenas que participaron en la instalación de otras salas. El nombre de Pedro de Haro y de sus colaboradores, no aparecerá en ninguna leyenda de los paneles expuestos, en entrevistas o conversaciones; formará parte del anónimo grupo de trabajadores y colaboradores. De acuerdo con el modelo político asimilacionista, el museo reflejaba el proyecto nacional indigenistas, en el que los sujetos se conciben cosificados dentro de un pasado arcaico. A pesar de la real y documentada colaboración que hubo, la agencia indígena fue totalmente silenciada. Se comisionaron obras de artistas de la época como Matías Goeritz y Carlos Mérida,[108] "pero las obras de los creadores indígenas nunca se exhibían como arte, sino como artefactos etnográficos anónimos" (Neurath, 2021).

Pedro de Haro y Soto Soria también colaboraron en ocasión de los Juegos Olímpicos de México 68; en aquella ocasión el museógrafo y el Comité Organizador de los Juegos encargaron a Haro una propuesta de logotipo que representara el evento. Cuentan que la misma noche Haro soñó el símbolo y buscó un grupo de artesanos huicholes de Santa Catarina que trabajaban en el

[107] Para profundizar este acontecimiento, consultar la entrevista que Fernando Benítez hizo a Pedro de Haro y que aparece en Benítez (1968). De ahí se desprende que el encarcelamiento del líder huichol tuvo razones políticas, aunque le imputaron acusaciones de actos violentos debido a la expulsión con fuerza de algunas familias mestizas.
[108] En el documental de Omar Ramírez de 2009 titulado *Alfonso Soto Soria, museógrafo*, se refiere que las obras de Carlos Mérida expuestas en la sala del Gran Nayar, "expresaban el mundo como lo ven los huicholes cuando están bajo efecto de peyote".

mercado de la Ciudadela. Reprodujeron los símbolos, los colores y las letras en varios estambres que fueron sucesivamente entregados al grupo de diseñadores que elaboraron la propuesta final a partir de la idea de Haro (Malvido, 2017). Por segunda vez, a pesar de la importante aportación y colaboración, el nombre de Haro fue silenciado, no se le reconoció ningún crédito (Neurath, 2021), tampoco a los artistas de la Ciudadela.

Retomando el tema museográfico, Liffman cuenta del proceso que interesó el rediseño de la galería del Gran Nayar del Museo Nacional de Antropología en 1999, cuya curaduría fue encomendada al antropólogo Johannes Neurath. La interesante descripción e interpretación que Liffman proporciona de la sala huichol y del museo en general, no cabe en esta disertación. Lo que es relevante destacar es que según al autor la agencia indígena, comparada con las anteriores experiencias referidas, es menos directa; refleja más bien el trabajo etnográfico que Neurath llevó a cabo con el experto ceremonial *wixarika* José Robles Cosío de la comunidad de Santa Catarina Cuexcomatitlán (Liffman; 2007: 147). El autor concluye que, en la exhibición de Neurath, el aspecto visual predomina sobre la densidad narrativa y que la exposición muestra una voz indígena sintetizada dentro de un contexto etnológico más amplio que abarca las cuatro culturas del Gran Nayar y, más en general, los matices de las civilizaciones mesoamericanas. El discurso chamánico, a excepción de la sala huichol, es ausente; lo cual podría derivar de una clara intención política para desinflar el creciente interés del movimiento *New Age* hacia estos temas (*ibídem*: 147-149).

Por lo contrario, estética y narrativa chamánica fueron más evidentes en la sala *Our People* dedicada a los *wixaritari* del *National Museum of the American Indian* (NMAI) en Washinghton DC, inaugurada en 2004 por la *Smithsonian Institution*. El propósito del museo era presentar "las filosofías, historias e identidades contemporáneas de los indígenas" (Medina, 2012: 12); en específico, con la sala destinada a los *wixaritari*, se pretendía "superar la imagen limitada e imprecisa de los pueblos indígenas difundida por los libros de historia" (*ibídem*). A cargo de la consultoría indígena estaban Catarino Carrillo, Julio Carrillo y José Cayetano de la comunidad Bancos de Calítique (también conocida como Banco de San Hipólito o *Uweni Muyewe*), en el estado de Durango, el antropólogo mexicano Héctor Medina Miranda y, posteriormente, Paul Liffman quien se incorporó en las últimas sesiones como revisor de los textos en idioma *wixarika* que Santos de la Cruz Carrillo y Héctor Medina habían transcrito y traducido (Medina, 2012).[109]

[109] El primer encuentro que Medina tuvo con la gente del Smithsonian fue en una sesión del Seminario del Gran Nayar; dos curadores expusieron sus propósitos y pidieron algunas recomendaciones para hacer trabajo de campo entre los huicholes. De la historia que seguirá Medina relata los acontecimientos en la introducción del libro *Relatos de los caminos ancestrales* (2012: 11-16). Es relevante destacar que los integrantes *wixaritari* que formaron parte del equipo consultor, fueron incorporados por el antropólogo mexicano en cuanto amigos e informantes de antaño,

Los objetivos de todos los involucrados (el equipo del Smithsonian, los responsables de diseño, los curadores indígenas y los antropólogos) se superpusieron, mostrando cómo un espacio museístico pueda convertirse en una arena de disputas con intereses y estrategias diferentes. Parafraseando a Clifford, Liffman refiere que los pueblos indígenas comúnmente combinan la museografía, la política y el comercio. Carrillo y Cayetano no estuvieron exentos de esta lógica y utilizaron la exposición en Washington para visibilizar y reclamar las luchas agrarias; sus objetivos eran demostrar que sin tierra no hay maíz y también promover la venta de artesanía étnica. Sin embargo, la política del museo, como expresó el director de aquél entonces, Richard West, iba hacia otra dirección, o sea "proteger, apoyar y mejorar el desarrollo, el mantenimiento y la perpetuación de la cultura y la comunidad nativa" (Liffman, 2007: 145). En esta divergencia se perfilan las dos perspectivas: por un lado una idea museística que, en continuidad con el siglo XIX, considera a los indígenas y sus artefactos como algo para cuidar y conservar frente a una posible desaparición o "contaminación cultural"; por otro lado, la voz indígena que, a través de estos espacios, busca ubicarse dentro del discurso histórico como agente contemporáneo con sus derechos, problemáticas y necesidades derivadas del contexto relacional interétnico que el discurso museístico tiende a ocultar.

El antropólogo Medina comentó que ambos objetivos de los representantes *wixaritari* (comercial y de visibilidad territorial) se vieron obstaculizados por las distintas aspiraciones de los responsables y curadores del Smithsonian. Con respecto a la cuestión territorial, los diseñadores querían encajar las versiones históricas de los *wixaritari* dentro de un modelo museográfico previamente elaborado sin consultar directamente los indígenas interesados. Los organizadores buscaban relatos en torno a la "Historia de la nación huichola" que dieran cuenta de los acontecimientos de la Conquista y de la Revolución Mexicana, entre otros, desde la perspectiva indígena. Los informantes se inclinaron hacia la narrativa mítica, ya que no tenían memoria de dichos eventos. Al equipo del Smithsonian les trasmitieron cinco relatos mitológicos, pero "las narraciones no cumplían con las expectativas planteadas […] La inclusión de las imágenes católicas, restaurantes o aviones en los relatos, les hizo pensar que los narradores no eran "auténticos" huicholes. Creían que los habitantes de Bancos de Calítique se habían amestizado y estaban perdiendo la tradición. Decidieron enviar otro grupo a San Andrés [Cohamiata] para contractar a los 'verdaderos huicholes'" (Medina, 2012: 14).[110]

puesto que Medina hizo cinco años de trabajo de campo en la comunidad de Bancos de Calítique para llevar a cabo su tesis de licenciatura *Los hombres que caminan con el Sol*.

[110] Las narraciones mitológicas que sirvieron para elaborar el guion museológico fueron publicadas *en Relatos de los caminos ancestrales* (2012) junto con otros textos que el antropólogo Medina recopiló entre 1998 y 2004.

La cuestión de los conflictos territoriales era de absoluta relevancia para Catarino Carrillo, Julio Carrillo y José Cayetano; a través del museo veían la oportunidad de denunciar las irregularidades en el litigio de tierras entre Bancos y la comunidad agraria de San Lucas de Jalpa (*ibídem*: 13). Por esta razón, tras la insistencia de los *wixaritari*, los organizadores cedieron a incluir en la exhibición la copia de un plano que representaba los linderos reconocidos por el titulo virreinal, donde se mostraban las grandes porciones de la comunidad original de San Andrés que habían sido dotadas a los pueblos de mestizos de fundación reciente. Sin embargo, el espacio que concedieron al plano fue de menor al esperado y esta reclamación quedó en segundo plano.[111]

Con respecto a la cuestión de la venta de artesanía, Medina comentó que los representantes *wixaritari* pedían un espacio dentro de la tienda del museo, cuya venta beneficiara especificadamente a la comunidad de Bancos de San Hipólito. Esto era parte de los acuerdos que los emisarios del Smithsonian hicieron cuando visitaron la comunidad huichola, junto a una contribución económica para la peregrinación a Wirikuta y la posibilidad de denunciar los litigios territoriales. Sin embargo, los organizadores solo concedieron un espacio de venta entre los trabajadores del museo durante el tiempo de estancia de los *wixaritari*. Mientras tanto, los responsables de la tienda del museo viajaron a Nayarit para comprar otras piezas, rompiendo parte de los acuerdos (Medina, comunicación personal).

Con respecto a la cuestión del mapa agrario, Liffman resalta que la negociación implicó un grado sin precedente de agencia indígena en la representación pública de su identidad, más aún en un país extranjero frente a una audiencia global (2007: 144-146). Sin embargo, de acuerdo a los testimonios de Medina en torno a los sucesos de la cuestión territorial y de la venta de artesanía, el conjunto de las relaciones entre todos los actores involucrados revela más bien un desacuerdo, una negociación fallida en la que la interacción no fue exitosa porque no coincidieron los objetivos. Dicha situación afectó particularmente a los *wixaritari* de la comunidad de Banco de San Hipólito, en palabras de Medina "los huicholes quedaron decepcionados: la tienda del museo no vende la artesanía elaborada en Bancos, el apoyo económico para la peregrinación no fue suficiente y la denuncia acerca del litigio de tierras no ha surtido el efecto esperado. Incluso, me han pedido que no vuelva a llevar gente de fuera" (2012: 15).

[111] El equipo del Smithsonian y algunos consultores decidieron no dar mucha relevancia al mapa agrario y a las disputas territoriales para no incurrir en problemas diplomáticos con el gobierno mexicano (comunicación personal de Héctor Medina).

Otro acontecimiento que da cuenta de esta negociación fallida se dio años más tarde, cuando, para celebrar un evento del museo, el equipo del Smithsonian invitó a algunos *wixaritari* de Nayarit en vez de recurrir a "los curadores originales" de Bancos. Los representantes nayaritas se enfadaron y se ofendieron al ver la sala del museo destinada a la cultura *wixarika*; argumentaron que se mostraban objetos y escenas sagradas que no podían ser exhibidas con fines lucrativos, arguyeron que se estaba "vendiendo la tradición". Los reclamos de los *wixaritari* llevaron al cierre y a la cancelación de la sala *wixarika* del *National Museum of the American Indian* (Medina, comunicación personal).

En el marco de estas negociaciones fallidas cabe destacar también el caso del cuadro de gran formato *Pensamiento y alma huichol* del artista *wixarika* Santos de la Torre expuesto en la estación del metro Palais Royal/Museo del Louvre en París. En 1997 el presidente mexicano Ernesto Zedillo obsequió la pieza artística a Francia. Sin embargo, al evento inaugural no fue invitado el autor de la obra. Esto causó mucha indignación por parte de los medios mexicanos y el caso fue retomado por el director Nicolás Echevarría. En su documental *Eco de la Montaña* (2015), el artista Santos de la Torre comenta que no solo no fue invitado a la inauguración, sino que tampoco le pagaron el valor del cuadro. Además, refiere que la obra del tamaño de 2.40 por 3 metros, fue mal instalada; se alteró el orden de las piezas que lo componían y esto afectó la narrativa original con la que la obra fue concebida[112].

El acontecimiento de Paris revela una vez más las disputas en las interacciones con los artistas *wixaritar*i, con su arte y, más en general, con su capital material y simbólico por parte de instancias estatales e institucionales. También da cuenta de la presencia y relevancia del arte *wixarika* en la museografía global. Al respecto, cabe mencionar que hay muchas piezas expuestas en diferentes lugares del mundo: México, Berlín, Nueva York, California e Italia entre otros.

Por ejemplo, en Italia, desde los años 90, hay una efervescente actividad en torno al arte *wixarika* promovida por galeristas y promotores culturales que en décadas anteriores tuvieron contactos con los huicholes. En 1992, se llevó a cabo la Exposición de estambres *wixarika* en la galería del Museo Nueva Era de Bari; en 1996, la Exposición de Arte Wixarika en ocasión del festival "Sostanze e Culture Visionarie", en el Café Procope de Torino, organizado por la revista *Altrove* de la Societá Studi Alterati della Coscienza (SISSC); en 2003, la exposición titulada

[112] A partir del caso del artista Santos de la Torre, el autor del documental relató su vida acompañándolo y filmando la peregrinación a la tierra del peyote en Wirikuta. El pretexto del ocultamiento de la subjetividad del artista wixarika dio ocasión al director de visibilizar la centralidad del peyote en las tradiciones *wixaritari*. Aprovechando también de la particular coyuntura socio-política que veía el auge de las luchas para la defensa de las tierras sagradas en el altiplano potosino (Wirikuta) en contra de las concesiones mineras. Al respecto, el éxito del documental contribuyó a difundir a nivel global las peticiones *wixaritari*.

"Cercando le origini: verso Wirikuta, la Terra Sacra dei huichol" en el marco del evento Etnobotánica 2 que hubo lugar en el Centro Polifunzionale di Perinaldo (Milano); en 2009, la exposición en el evento "Riti e Ritmi di transe. Suoni e Visioni del Mediterraneo…e dintorni", en el Palazzo Legari de Alessano (Lecce); en 2010, la exposición "Peyote Mandala" en el Spazio Apulia de Bari; en 2019, la exposición en el marco del congreso "Vita, vitalitá e vitalismi dei campi alterati di coscienza" organizado por SISSC en Taviano (Lecce); y, en 2021, la exposición en el marco del congreso "Piante e Popoli" organizado por SISSC en Sava (Taranto).

Otros eventos se dieron en el *Ashram Bhole Baba* en Cisternino (Brindisi), en Liguria, en Salento y en Assisi, este último en colaboración con el Santo Daime Italia.[113] Algunos eventos contaron también con la colaboración del Cónsul honorifico de México, del difunto Riccardo Mantovani (otro estudioso y simpatizante de la cultura huichol) y del catedrático Giuliano Tescari. Este último es profesor de Antropología Cultural en la Universidad de Turín, autor del libro *Vamos a Turikye: sciamanesimo e storia sacra wirrarika* (2010), resultado de su trabajo de campo entre los *wixaritari* de *Tateikei* (San Andrés Cohamiata).[114]

En México, el caso del "Vochol"[115] tuvo mucha resonancia mediática: se trata de un proyecto artístico cuyo fin era transformar un modelo de carro (Sedán Volkswagen) en una obra de arte; fue patrocinado por el Museo de Arte Popular (MAP) y la Asociación de los Amigos del Museo de Arte Popular (AAMAP), en conjunto con la Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Jalisco y el Consejo Estatal para la Cultura y las Artes del Estado de Nayarit. La obra fue realizada por ocho artistas *wixarika* procedentes de dos distintas familias e inaugurada en el 2010 en el MAP.[116] Después, fue exhibida en varios eventos culturales de la República mexicana (Ciudad de México y Guadalajara), en Europa (Alemania y Francia), en Asia, en Suramérica y en los Estados Unidos (Nueva York y Denver), donde el ya citado museo estadunidense NMAI, en el 2012 organizó una exposición titulada "*Vochol: Huichol Art on Wheels*" (Vochol: arte huichol sobre ruedas) e inaugurada con la presencia del Embajador de México en EE.UU. y del director

[113] El Santo Daime es un culto religioso heterodoxo y ecléctico que surgió en Brasil en la década de 1930. Sus prácticas se basan sobre la ingesta ritual de la ayahuasca combinada con una doctrina de matiz católica, chamánica y espiritista. Desde los años 80 el culto se ha institucionalizado y legalizado, actualmente existen sedes en muchos países del mundo, entre ellos en Italia. Para profundizar sobre la historia del Santo Daime, sus significados y su expansión, consultar a Guzmán Chávez (2013).

[114] Información proporcionada por Luigi Picinni Lepoardi, de quien he referido en el capítulo anterior, quien fue curador de estos eventos artísticos-culturales.

[115] El nombre procede de la asociación de dos palabras: "vocho" y "huichol". La primera es un vocablo utilizado en México para designar al modelo de carro Sedán de la Volkswagen; la segunda es el término con el que los mestizos denominan a los wixaritari.

[116] Las dos familias involucradas en el proyecto fueron los Bautista del estado de Jalisco y los Ortiz del estado de Nayarit, en el especifico: Francisco Bautista, Kena Bautista, Roberto Bautista, Diego Díaz González, Emilio González Carrillo, Víctor González Carrillo, Álvaro Ortiz y Hermino Ramírez. Fuente: https://www.travelbymexico.com/blog/10499-el-vochol-arte-huichol-sobre-cuatro-ruedas/

del museo. Posteriormente, la pieza fue subastada a beneficio de la Asociación de los Amigos de Arte Popular que apoya los artesanos mexicanos en la exportación de su trabajo.[117]

El Vochol fue exhibido también en ocasión de los juegos Panamericanos de Guadalajara en 2011, otro evento en que se generó una controversia con respecto al uso impropio del capital artístico y simbólico de la cultura *wixarika*. El comité organizador utilizó un venado, figura sagrada del panteón huichol, como mascota representativa al que le dieron el nombre de Huichi (clara referencia a los huicholes), adornada con motivos *wixaritari* y desde la cual se produjo una gama de productos para la venta (Le Mur, 2015). Los *wixaritari*, a través de la voz de Olegario Mejía, se indignaron frente a la representación folclórica que las instancias gubernamentales, en algunas ocasiones, ofrecían de los indígenas y de sus seres venerados; al mismo tiempo denunciaron el desalojamiento forzado, por parte de patrullas de la policía municipal, de un grupo de vendedores *wixaritari* instalados a un lado del Teatro Degollado, en el centro de la capital tapatía (López, 2011). He aquí una paradoja entre la percepción simbólica unificadora del mundo indígena/mestizo que, destilada en el arte, viene presentada hacia afuera y las problemáticas con las que algunos *wixaritari* lidian cotidianamente, sobre todo en el contexto urbano. Lo indígena, en sus rasgos artísticos y artesanales, adquiere valores distintos dependiendo del contexto de referencia.

En el ámbito museográfico podemos observar dos procesos que dan forma al entramado de interacciones. Por un lado, en continuidad con la primera etapa mostrada en el capítulo tres, se asiste a una creciente visibilización y globalización de la cultura *wixarika* que, de acuerdo con Lira, asume una doble acepción: "cómo objeto de conocimiento y cómo objeto de cosificación" (2015: 24). Por otro lado, considerando también los ámbitos literarios, académicos, religiosos y socio-políticos a los que me he referido anteriormente y que han moldeado diferentes registros de interacción con los *wixaritari*, resulta evidente cómo en la arena artística se impone la idealización del indígena en sus rasgos artístico-chamánicos y también la relación conflictiva. Cómo sugiere Medina en su análisis histórico en torno al peyote (en prensa), la idealización y la controversia son aspectos inseparables al tratar los asuntos interétnicos entre *wixaritari* y mestizos en los diferentes ámbitos de interacción. Los "encuentros y los desencuentros", cómo propone el antropólogo mexicano, deben ser parte del análisis para comprender las dinámicas relacionales en su proceso y profundidad histórica.

[117] El sitio oficial https://vochol.com.mx actualmente solo muestra las imágenes de la pieza, las demás informaciones acerca del proyecto y de los fondos recaudados no son consultables.

El recorrido que hemos realizado por algunos museos da cuenta de los cambios discursivos y performativos; así como de la ambivalencia relacional en términos de "encuentros y desencuentros" que ha interesado el arte *wixarika* y la manera en que esta ha sido disputada dependiendo del contexto, de la época y de los actores involucrados. Sin embargo, aún falta explicar la articulación de los elementos, de los acontecimientos dispersos y algunos de los factores que han contribuido de manera definitiva a la canonización del arte huichol.

5.2. Detrás de la obra: los entramados relacionales en el proceso de "canonización" del arte *wixarika*.

En 1961 el fraile franciscano Ernesto Loera Ochoa, "un sacerdote admirador de la cultura huichol" (Kindl y Neurath, 2003:443), inauguró el Museo de Arte Wixarika en una sala adyacente a la Basílica de Zapopan en el homónimo municipio. El objetivo era recaudar fondos, a través de la venta de los artefactos, para financiar las misiones franciscanas en la sierra *wixarika*. Gracias a sus contactos *wixaritari* y con comerciantes mestizos, el padre Loera activó también un circuito de venta en las ciudades de Tepic (Nayarit), Zacatecas y Ciudad de México. A partir de los 60, la ciudad de Tepic, debido a la presencia de *wixaritari* que migraban estacionalmente por trabajo, se volvió el epicentro de la venta de artesanía gracias también a la acción de los antropólogos Miguel Palafox Vargas y Salomón Nahmad Sitton. El primero abrió un taller de artesanía en la capital nayarita; el segundo, fue director del CCI Cora-Huichol y desde su cargo público gestionó varios proyectos de promoción artesanal (Arriaga, 2019:50-51).

En las décadas de los 60 y 70, los ámbitos religioso y antropológico-intelectual se empalman y generan una serie de acontecimientos cruciales para la versión globalizada del arte *wixarika* como la conocemos hoy en día. En este sentido, el museo fundado por el padre Loera se volvería un centro neurálgico y detonador de acontecimientos cruciales, pero vamos en orden.

Mientras el padre Loera inauguraba el museo en Zapopan, en los Estados Unidos estallaba el movimiento contracultural y psicodélico que he referido en el capítulo anterior. El creciente interés en el chamanismo y su identificación con los pueblos indígenas atrajo una ola de investigadores interesados en la cultura huichola. Aquí entran en escena el antropólogo Peter Furst y la antropóloga Barbara Myerhoff quienes, según Znamenski–tomando prestada una expresión del historiador Alston Chase–, fueron parte de la "cosmología de California" (Znamenski, 2007: 195). En el ambiente de la *University of California in Los Angeles* (UCLA) de las décadas 60 y 70, se formó un grupo de personas que se reunieron en torno al interés por el

chamanismo, los rituales y los psicodélicos; entre ellos destacaron Carlos Castaneda, Carlo Ginzburg, Micheal Harner, Furst y Myerhoff (*ibidem*). La UCLA, y el estado de California en general, se convirtieron en la meca de la espiritualidad alternativa; en este clima, Furst (1969, 1972, 1980) fue un pionero en introducir una cierta idea de chamanismo a partir de su etnografía con los *wixaritari* que influenció notablemente la antropología estadunidense y también la arqueología mesoamericana. Como señala Héctor Medina (2021: 139-140), el antropólogo estadunidense vinculó los rasgos de autenticidad *wixarika* a la recolección y culto del peyote, ya que consideraba que en el cactus residía el corazón de la filosofía huichola. Furst sostenía que "el complejo religioso que tiene la búsqueda del peyote como su centro sagrado, parece ser la única supervivencia importante de la religión y las ceremonias relativamente indígenas puras, sin mezcla de elementos católicos, en el México actual" (Furst en Medina: *ibidem*). Con la publicación de Myerhoff (1974), *Peyote Hunt: The Sacred Journey of the Huichol Indians*, ambos alimentaron un paradigma antropológico peyote-céntrico acerca de la cultura *wixarika*, evidentemente sesgado e influenciado por el clima cultural estadunidense del momento, expuesto y analizado en el capítulo anterior.

Al respecto Weigand y Fikes (2004) han expresado severas críticas a los trabajos de Furst, particularmente en relación a la recopilación de los datos etnográficos y su sucesivo manejo, derivados por un único informante: el chamán-artista Ramón Medina. Según los autores de *Sensacionalismo y Etnografía*, la dependencia de Medina y de su grupo restringido, que además vivía en las afueras de Tepic (El Colorín), considerados por los autores "menos auténticos", provocó una descontextualización con respecto a los significados vinculados con el consumo de peyote. En este sentido, decían Weigand y Fikes, "Furst transformó a Medina en algo que realmente no era: un chamán formalmente entrenado y conocedor de las formas de vida tradicionales, un huichol tradicional, y alguien capaz de representar al cosmos de los huicholes con exactitud y profunda visión" (*ibídem*: 56).

La transformación a la que alude Weigand es la de haber creado un "indio profesional", un perfil no auténtico cuyos testimonios no son confiables por presentar una apariencia indígena desvinculada de la tradición y al servicio del mercado turístico. Sin embargo, como resalta Héctor Medina, Weigand termina por reproducir el mismo estigma al considerar que las estructuras políticas *wixarika* son el resultado de "estratos organizacionales", cuya gradación se encuentra en las comunidades: auténtica en la sierra, más nueva en la periferia. La consecuencia de este planteamiento es reforzar la esencialización sierra/autenticidad (2021: 140). A pesar de que

Weigand y Fikes resaltaron, con razón, el sensacionalismo romántico en torno al peyote y a los rasgos chamánicos, eso no autoriza a descalificar los informantes de Furst (*ibidem*).

Furst y Myerhoff tuvieron en Ramón Medina su informante clave, en torno a sus comunicaciones elaboraron una narrativa centrada en el chamanismo como un proceso individual de iniciación y adquisición de poderes donde el peyote resultaba un elemento fundamental.[118] Este tipo de planteamiento responde al código cultural en boga, de corte universalista, sensacionalista y psicodélico, que reflejaba los gustos y las expectativas del público estadunidense de la época. Además de esta vertiente seguramente relevante, para la argumentación que nos ocupa en este capítulo, cabe destacar que Medina era un artesano y que la relación como informante y amigo que tuvo con Furst, fue otra pieza fundamental para el proceso de reconocimiento de los artefactos *wixarika* como arte.

Al vender las obras a privados y a museos estadunidenses, el antropólogo se convirtió en intermediario de Medina. Cómo he mostrado en los párrafos anteriores, no fue el único ni el primero en comercializar las piezas *wixarika*; sin embargo, su novedosa aportación deriva del tipo de narrativa con que Furst presentaba las obras. En palabras de Weigand y Fikes, "la promoción de las pinturas con estambre como un medio auténtico de la visualización de la religión, el chamanismo y la mitología huicholes fue otro corolario de la posición de Medina como informante central […] Medina fue promovido como un artista–y ciertamente lo era–pero el diseño psicodélico que tuvo tan enorme atractivo para el mercado masivo de los sesenta, fue flagrante e inequivocable" (2004: 57). Debido a la popularidad adquirida y a una estancia en Guadalajara, Ramón Medina "empezó a traducir narraciones mitológicas en forma pictórica por pedido del padre franciscano Ernesto Loera Ochoa para el museo y la tienda de artesanías huicholas de la Basílica de Zapopan" (Kindl y Neurath, 2003: 443).

He aquí otra vez el museo como centro neurálgico de acontecimientos cruciales. En otoño de 1970, durante un viaje a Guadalajara, Juan Negrín Fetter, junto con su esposa Yvonne da Silva, visitaron el museo de Zapopan; de aquel acontecimiento comentará que "fueron los cuadros de estambres que 'descubrí' por primera vez […] que abrieron mis ojos a su realidad [de los *wixaritari*]. Para una persona con cierta formación en filosofía y en estética, eran impactantes tanto por su estilo original como por los conceptos que expresaban a través de un rico lenguaje simbólico*"* (Negrín Fetter en Negrín da Silva, 2019: 37-38). Esta consideración remite a una

[118] Con respecto a los poderes chamánicos, Furst y Myerhoff, a partir de una foto tomada a Medina mientras estaba en la cima de una cascada en las afueras de Guadalajara durante un día de campo, elaboraron una teoría del "equilibrio chamánico". Además de referirse a una parte del planteamiento de Mircea Eliade, su intento fue un claro paralelismo con el don Genaro de Castaneda (Weigand y Fikes,2004: 58).

visión de arte en la que la contemplación de las obras permite acceder al universo sagrado, a la demora de los dioses. De la misma manera en que Huxley, experimentando con la mezcalina, abrió las "puertas de la percepción", para Juan Negrín la contemplación estética de las piezas fue el acceso hacia la cultura y "el costumbre" *wixarika*.

Se considera que la estética y los símbolos que caracterizan la producción artística de los *wixaritari* son el resultado de sueños y experiencias visionarias experimentadas con el peyote. Un postulado atractivo en el auge de los movimientos psicodélicos que arroja luz sobre el vínculo entre la contemplación estética y los estados alterados de conciencia, una combinación que a partir de los 60 generó una corriente artística especifica conocida cómo arte psicodélico. Entre los fenómenos que ocurren durante la experiencia psicodélica, algunos tienen una importancia particular para los artistas por las imágenes que les permiten ver: "el contenido del inconsciente se hace accesible, los límites del yo retroceden, el pensamiento se hace más ágil y más eficaz […] las constantes de la percepción se rompen, se reciben espontáneamente visiones o espectáculos imaginados, los símbolos y los mitos se conciben fácilmente […]" (Masters y Houston, 1968: 88). El arte se hace expresión y representación de lo experimentado simbólicamente y emotivamente; el lenguaje estético toma varias formas estilísticas que comparten una representación de visiones cosmológicas a través de una complejidad formal, detalles obsesivos y ensimismados diseños abstractos (Población Romero, 2016: 126). El arte psicodélico se percibe visualmente con formas incorpóreas, colores y luces que expresan el viaje físico, emotivo y mental en el que espacio y la razón quedan suspendidos. La percepción trasciende los componentes visuales, auditivos o táctiles para alcanzar el nivel experiencial de la sinestesia (*ibídem*: 69-69).

Otro aspecto que caracteriza las obras de arte psicodélicas es la significativa ilegibilidad que se empleaba deliberadamente, lo cual revela "un intento de elaborar un código inteligible solo para los iniciados […] se pretende apelar más a los sentidos que a la razón (Barnicoat en Weinrichter, 2015: 42). Los iniciados que podrán descifrar el código son, supuestamente, aquellos que han experimentado con psicodélicos o que logran una contemplación estética desvinculada de la búsqueda de significados lógicos, lineares y racionales para dejar espacio a libres asociaciones hermenéuticas orientadas por la vivencia de la sinestesia.

Se deduce entonces que el arte asociado al consumo de psicodélicos es la expresión de una conjugación de símbolos e imágenes coloridas combinados para suscitar y transmitir una percepción de sobrecarga sensorial; un intento de representar lo que la psique ha manifestado y revelado. Con estas premisas podemos suponer que la contemplación estética de un estambre

huichol no es solamente la expresión derivada de la mente de su autor, sino que esta coincide con la manifestación de rasgos culturales descifrados a través de los símbolos y de los relatos mitológicos.

"Fueron los cuadros de estambres que 'descubrí' por primera vez […] que abrieron mis ojos a su realidad [de los *wixaritari*]", decía Juan Negrín (en Negrín da Silva, 2019: 37-38). Las piezas artísticas fueron para él la puerta de acceso hacia la cultura y las costumbres *wixarika*. A partir de aquel encuentro, la pareja Negrín se involucró en el tema viajando hacia distintos lugares para profundizar sobre la producción de los artefactos que cautivaron su atención. Al conocer más artesanos y sus obras, Negrín se dio cuenta del enorme impacto que tuvo Ramón Medina en la estandarización de una estética, a su vez influenciada por la relación con Peter Furst. Notó que la mayoría de las piezas eran repeticiones y copias del catálogo *Myth in Art: a Huichol Depicts His Reality* que el antropólogo estadunidense publicó en 1969 con base en la producción artística de Medina.

Ese tipo de producción con fines comerciales y de difusión se caracterizaba por su impersonalidad, era el reflejo de una indefinida y genérica cultura *wixarika* filtrada por los cánones estéticos multicoloridos y los temas atractivos que imperaban en el movimiento psicodélico. Considerando el papel que desempeñaron el INI, Soto Soria, los franciscanos, Peter Furst y los demás antropólogos de las décadas 50 y 60, resulta evidente que "las piezas de estos años son testimonios de negociaciones y permutas entre los artistas *wixaritari* y demás actores de la cadena de producción-venta de los cuadros de estambre" (Arriaga, 2019: 57).

Juan Negrín, que bien conocía los atractivos chamánicos y psicodélicos de la época, particularmente del peyote, los consideraba (a los atractivos) como un engaño que condujo a una ola de jóvenes hacia un interés frívolo y distorsionado de la alteridad. En aquel contexto socio-cultural, Negrín evidenció la astucia estratégica de Furst en capitalizar su encuentro con Medina; al respecto, comentó que el antropólogo estadunidense "reconoció el valor chamánico de la cultura wixarika que Lumholtz ya había planteado, y la colocó en la perspectiva de la visión psicodélica del peyote. Ramón Medina codifica mitos de una manera simplificada para hacerlos comprensibles con una virtuosidad que se acerca al arte a través de la artesanía folclórica" (Negrín Fetter en Negrín da Silva, 2019: 81).

Este tipo de producción artística destinada a la venta produjo una división entre la que se considera arte ritual y arte comercial. Los artefactos de estambre derivan de los *nierikate*, o sea objetos (tablas de madera con estambre y cruces *tsik+rite*) decorados que se realizan para pedir algún favor a los dioses, engraciárselos o agradecerlos; conforman parte de las ofrendas dejadas

en espacios sagrados y son dirigidos exclusivamente para el ojo divino (Arriaga, 2018; Neurath, 2015).

Por lo contrario, las piezas elaboradas para el circuito comercial y museográfico, son elaboradas fuera del contexto ritual; se destinan al ojo extranjero con el fin de un intercambio monetario a través de una combinación icónica, simbólica y estética. Al respecto Neurath comenta que, para satisfacer los gustos y las expectativas de los compradores, evitando los significados rituales y religiosos, la estrategia de los *wixaritari* es combinar de manera aleatoria sus símbolos e íconos; de esta manera, "al crear un discurso chamánico apto para la comercialización y el consumo por parte de los *teiwarixi,*[119] los huicholes protegen lo que consideran lo más valioso de su tradición" (Neurath, 2015: 43).

Es evidente cómo, en el proceso de estandarización y reconocimiento de la producción artesanal como arte, se haya creado una ambivalencia en la que los *wixaritari* han actuado estratégicamente con el fin de separar lo que es sagrado y relacionado al aspecto ritual (con todas sus implicaciones en términos de salud individual y colectiva) de los aspectos comerciales y de la mercadotecnia. Juan Negrín resaltó que los "huicholes estaban por primera vez dedicados al desarrollo de un medio artístico novedoso, moderno. Significaba para el huichol un cambio esencial: esta obra ya no era producida para atraerse la benevolencia divina sino para conseguir el sostén monetario necesario a la vida urbana" (1986: 3). La mayoría de los artistas con quien colaboró Negrín vivían en contextos urbanos. Sin embargo, la creciente visibilidad del arte *wixarika* tuvo repercusiones favorables para todos los artesanos y dio pie a una red de alianzas con compradores y simpatizantes cuyas aportaciones económicas no servían solamente para solventar las necesidades de la vida urbana. Con el transcurso del tiempo, también se convirtieron en un recurso fundamental para financiar las peregrinaciones tradicionales, de las cuales hablaré más adelante y que son distintas a las que se ofrecen para los mestizos.

Debido siempre al contexto urbano de sus principales interlocutores (José Benítez, Guadalupe González Ríos, Tutukila Carrillo Sandoval, Pablo Taizán, Juan Ríos Martínez, Lucia Lemus de la Cruz), Juan Negrín declaró que "el artista wixarika es un hombre desasosegado por cierta dualidad cultural. Es un hombre inadaptado, no surge ni de los wixaritari inmersos en la cultura puramente tradicional, ni de los artesanos adaptados al régimen proletario de la ciudad. Es decir, el artista wixarika se encuentra suspendido entre dos mundos: el tradicional y el occidental/mexicano moderno" (Negrín: 1986: 7).

[119] Plural de *teiwari*: "mestizo, vecino, otro" (Neurath, 2008: 30).

En términos interétnicos, creo que fue precisamente experimentar esta "tierra media" lo que permitió la combinación de elementos endógenos y exógenos que confluyeron en una estética acompañada por una narrativa específica de las piezas artísticas capaces de insertarse en un discurso globalizado. La "suspensión entre dos mundos" amplió las redes de interacción de los *wixaritari* al adquirir, incrementar y manejar nuevos y diferentes registros relacionales con la alteridad. En el encuentro con los comerciantes y con los simpatizantes, la habilidad del artista *wixarika* logró adaptar y combinar los gustos estéticos vigentes en el mercado con la carga simbólica e icónica procedente de la mitología.

La ambivalencia cultural, expresada en la separación y variación de las prácticas, de los símbolos y de los discursos entre los contextos tradicionales y extranjeros, proyectada en el ámbito artístico se está replicando, con las debidas diferencias, también en las ceremonias con peyote encabezadas por *mara'akate* en circuitos mestizos y extranjeros. Efectivamente, hay una ambivalencia cultural al considerar que esta forma de consumo no coincide con el contexto agrícola, mitológico y ritual del "costumbre huichol"; más bien, responde a las exigencias y a las expectativas de un cierto público contemporáneo. Seleccionando solo algunos elementos simbólicos, iconográficos y performativos de su cultura, quizás los más atractivos (los cantos, las danzas, el fuego, la sacralización de los espacios, las limpias, etcétera), algunos agentes *wixaritari* han logrado armar un "paquete cultural" trans-portable, trans-cultural y trans-geográfico, protegiendo así el consumo y, a la vez, el significado tradicional. Sin embargo, he aquí una diferencia: el reconocimiento del estatus de arte resultó de una negociación, impulsada desde afuera, que condujo a fijar un modelo estético específico acompañado por narrativas cambiantes, pero relativamente estático en el tiempo.[120] En cambio, las ceremonias contemporáneas de peyote con mestizos, aunque fuertemente solicitadas por impulsos externos, en sus prácticas y

[120] Me refiero a qué, desde las décadas de los 60, 70 y 80 no hay otros artistas *wixaritari* que se han destacado o que han sido impulsados como tales (Ramón Medina, José Benítez Sanchez, Guadalupe González Ríos, Tutukila Carrillo Sandoval, Juan Ríos Martínez, Pablo Taizán y Lucia Lemus de la Cruz). Muestra de esto es la última exposición de *Grandes Maestros del Arte Wixarika* en el Mueso Cabañas de Guadalajara (2019), en la que se apreciaban las obras de los artistas que han finalmente establecido el canon estético en aquellas épocas. Con esto quiero evidenciar que el *estatus* de arte *wixarika* se ha mantenido estable en los años; ha reforzado el capital simbólico de la cultura a su vez aprovechado por un sinfín de actores *wixarika* y extranjeros en distintas latitudes y en los ámbitos más disparados. Desde la impersonalidad inicial de sus artefactos, se pasó a la subjetivación del artista huichol (Aguilar Ros, 2021: 18) para "regresar" a una renovada impersonalidad que ha elevado a arte cualquier artefacto de la cultura *wixarika*, muchos de los cuales reproducidos en serie. El ligado de la subjetivación se conserva en los cuadros de estambre vendidos en las tiendas de artesanía; detrás de ellos aparece el nombre del artista y su explicación de la obra. Una práctica que se estableció por las influencias de intermediarios cuales Juan Negrín y Peter Furst. Al respecto Arriaga señala que el texto que aparece detrás de las tablas "además de orientarnos en su interpretación, nos habla de la red social que se estableció desde aquella época detrás de los cuadros de estambre como producto de arte" (2019: 55-56). Una consideración que muestra la manera en que "el turista moderno no se conforma ya con los simples objetos exóticos, también quiere adquirir los significados" (Neurath, 2005: 39).

protocolos son el resultado de una interacción, de un proceso de co-construcción en el que se observa la influencia de imaginarios y códigos culturales que se han conformado globalmente a partir de procesos multifactoriales, cómo he evidenciado en el capítulo anterior.

En resumen, tanto el arte como el ritual son producto del dialogo y de la interacción, sin embargo, existe una diferencia de matices. El canon estético-artístico *wixarika* parece haberse estandarizado y estabilizado (esto no quiere decir que haya dejado de mutar), adoptando una forma más concreta con el tiempo y separando lo que es arte ritual (endógeno) del arte comercial (exógeno), según las interacciones y las tendencias del mercado. Por otro lado, las ceremonias con peyote entre mestizos, por ser un espacio ritual-performativo, están sujetas a continuos ajustes y re-configuraciones, están en constante transformación y experimentación resultado de la constante interacción en las ceremonias entre los *wixaritari* y los *teiwarixi*, con sus respectivos imaginarios. El protocolo ceremonial se estructura en torno a una serie de elementos que resultan de una negociación, de una co-construcción. Esto hace del ritual algo dinámico y sujeto a continuos cambios, pero quizás, en algún momento, alcance un nivel de "estandarización relativa". De esta manera los *wixaritari* han logrado separar el consumo tradicional de la cactácea que se da en sus comunidades, del consumo exterior que responde a otras lógicas y exigencias.

De la misma manera en que el arte, en las décadas 60 y 70, representó el acceso hacia la cultura *wixarika*, así hoy en día, las ceremonias de peyote abren nuevas maneras de acercamiento a la cultura y también formas de vivirla, puesto que, más frecuentemente, grupos de mestizos acceden a las celebraciones de las festividades en la sierra y a las peregrinaciones hacia los lugares sagrados. De esto hablaré detenidamente en el siguiente capítulo describiendo el caso paradigmático del grupo ceremonial de Guanajuato.

Retomando el argumento acerca de Juan Negrín es relevante subrayar que, en su afán de hallar los artesanos más destacados para aprender sobre el significado de los mitos y del universo simbólico *wixarika* que representaban en sus obras, contribuyó de manera decisiva al reconocimiento artístico de los artefactos, dándole visibilidad global. Aún más interesante es la forma en que lo logró. Negrín contribuyó a que el arte *wixarika* pasara de la impersonalidad de sus artefactos al reconocimiento de la subjetividad del artista huichol resaltando sus trayectorias individuales (Aguilar Ros, 2021: 18; Le Mur, 2015); una etapa determinante para la canonización de su arte. A Negrín, también se le debe reconocer el mérito de haber marcado un código de interacción basado en la amistad con sus interlocutores y en el compromiso con la cultura en general, estableciendo un patrón relacional que influenciará los acercamientos posteriores de otros sujetos. Para él, los artefactos representaron un acceso para entrar en la cultura, a través de

sus interlocutores la exploró y la vivió para finalmente terminar influenciando la producción artística misma.

El caso de José Benítez Sánchez es emblemático. Negrín lo conoció en 1971 en un taller de Tepic notando su talento y su originalidad expresiva; acerca de su biografía cuenta que desde los nueve años emprendió la carrera chamánica que incluye severas prescripciones como la abstinencia sexual, evitar el consumo de la sal y realizar las peregrinaciones a los lugares sagrados, entre otras. Debido a un trágico acontecimiento familiar, después de cuatro años rompió su iniciación y se mudó a Tepic (desde la comunidad de San Sebastián Teponohuastlán) trabajando como jornalero, como artesano y, más tarde, desempeñando algunas funciones para el INI en el contexto de la implementación del Plan HUICOT. Al conocerlo, Negrín lo impulsó a retomar su carrera chamánica pidiéndole que le permitiera acompañarlo. Fue así que durante cinco años peregrinaron juntos hacia los lugares sagrados de la sierra, a *Teakata*, a *Wirikuta*, a *Haramara*, a *Xapawiyemeta*, acompañados por los dos *mara'akate* Francisco y Pablo Taizán.[121] De estas andanzas, con respecto a la producción artística de Benítez, Negrín comentará que "su expresión estética se fue volviendo más compleja y logré elucidar un significado profundo de sus cuadros gracias a nuestras experiencias compartidas […] Estaba consciente de que muchos de los cuadros *que había producido como mi socio* eran un reflejo del mundo de sus antepasados" (*ibídem*, cursivas mías).

Gracias a su formación filosófica, artística y cosmopolita, Negrín descifró los estilos artísticos de sus interlocutores filtrándolos por los códigos estéticos de occidente (algunas obras de Juan Ríos Martínez las comparó a la visión de Henri Matisse), pero ubicándolos dentro del especifico matiz mitológico y espiritual de la cultura *wixarika*. A partir de los 70, muchas de las obras de Benítez, como de los demás artistas, se exhibieron en los museos de Estados Unidos y Europa gracias a su mediación e influencia.

El tejido relacional y los estrechos vínculos construidos por Negrín fueron tales que, "lo aceptaron [los *wixaritari*] como representante en la defensa de sus intereses legítimos; por ejemplo, en el rescate de sus tierras, la lucha contra los talamontes y ganaderos invasores" (De la Peña, 2019: 16). De hecho, las comunidades de Santa Catarina (1979) y de San Andrés Cohamiata (1980) lo nombraron asesor político externo para negociar los asuntos de protección territorial frente a las instancias gubernamentales del estado mexicano (Arriaga, 2019: 50). La misma suerte que tocó a sus predecesores Lumholtz y Zingg un siglo antes (véase capítulo III). Su compromiso con la cultura, además de la esfera artística, se desempeñó también en al área

[121] Información recabada por Centro de Investigación Wixárika, (26 de junio 2022), https://wixarika.org/es

socio-ambiental con la institución, en 1986, de la Asociación para el Desarrollo Ecológico de la Sierra Madre Occidental (ADESMO), fundada como complemento de la ya existente AICAW-Casa Huichol en la que Negrín ya participaba con varias actividades (Rojas Paredes, 2019: 235).[122]

Guillermo de la Peña asegura que "en su largo peregrinar con los huicholes, Juan [Negrín] se fue convirtiendo en una especie de *mara'akame* honorario" (2019:17); seguramente se convirtió en un profundo conocedor, promotor y embajador de la cultura *wixarika*. Efectivamente, Negrín se sirvió del arte *wixarika* con fines colectivos e individuales: por un lado "estaba convencido que ese medio podía servir al propósito de acercar un público nacional y global a la cultura *wixarika*, con el objetivo de concientizarlo sobre el estado político y social en el que se encontraba este pueblo originario" (Negrín da Silva, 2019: 256). Esta aspiración se complementa con un deseo personal, cómo se deduce por los distintos fragmentos que ha dejado. Negrín anhelaba instruirse en el conocimiento religioso y esotérico de los huicholes, en el que el arte *wixarika* le proporcionó sus visiones iniciáticas. De ahí sus andanzas de más de cuarenta años por la sierra madre occidental acompañado por los amigos *wixaritari*. El haberse adentrado en los conocimientos profundos de la cultura *wixarika* no quiere decir que los *wixaritari* acepten que los *teiwarixi* se puedan convertir en *mara'akate*; sin embargo, como veremos más adelante, esto confirió mayor valor simbólico y mercadotécnico a sus colecciones.

Consecuentemente, las obras de los artistas *wixaritari* que gracias a Negrín alcanzaron una visibilidad internacional deben ser descifradas por su carácter mercantilista, además que por sus cánones estéticos. En términos marxistas, las relaciones sociales se cosifican como propiedades naturales que pertenecen a los objetos independientemente del contexto social en que se encuentran (Ruiz Sanjuán, 2011). En este sentido, las obras *wixaritari* contienen la subjetivación de las relaciones sociales. La biografía de las obras revela el entramado de las interacciones de los miembros que participaron en el proceso creativo y mercadotécnico, cuyo valor artístico reside en el sistema social de interpretaciones colectivas (González Villarrruel, 2010). Desde esta perspectiva, adquiere otro sentido la convivencia que Negrín tejió con José Benítez como impulsor para terminar su aprendizaje chamánico y promotor de una renovada estética y estilo artístico. Bajo esta premisa, la definición de "una especie de *mara'akame* honorario", atestigua de la forma "privilegiada" con la qué Negrín accedió a la cultura *wixarika* a través de una iniciación. Ser aceptado por las comunidades al compás de peregrinaciones, ofrendas y experiencias compartidas le otorgó un estatus que no todos los *teiwarixi* alcanzan. Su

[122] Para profundizar sobre la historia y el desempeño social, político y jurídico de estas asociaciones, consultar Rojas, 2019: 230-233; 235-237.

influencia en la mercadotecnia de las piezas artística tiene eco hasta hoy. Él no compró simplemente las piezas, sino que adquirió la capacidad de entender, soñar y vivir su cultura, el objeto artístico fue para él una vía de iniciación.

Juan Negrín, junto con Peter Furst, aunque con las debidas diferencias que ya he aclarado, crearon un puente comunicativo que facilitó un cierto tipo de acceso hacia la cultura *wixarika*. Confeccionaron, en torno a los artefactos, narrativas que los visibilizaron a nivel global; parte de ellas fue una estratégica combinación entre una estética codificada bajo los estándares occidentales en boga (los colores y los estigmas del arte psicodélico) y los relatos cargados de elementos mitológicos y culturales que resaltaban la profunda espiritualidad de la cultura a través del tópico del artista-*mara'akame*, cuyo legado histórico se remonta a la época de Lumholtz y Preuss.

Desde la época de los primeros investigadores y sus relaciones con los museos (Lumholtz, Diguet, Preuss y Zingg), pasando por la acción indigenista, la museografía y la influencia de figuras claves en los ámbitos religiosos y académicos-intelectuales, es evidente cómo el arte *wixarika* ha sido un ámbito disputado por diferentes intereses y que terminó por construir y cristalizar un estereotipo que reforzó el capital simbólico de la cultura *wixarika*. Mismo que es aprovechado por algunos *wixaritari* que "se han vuelto astutos en la interpelación de su identidad espiritual, y unos cuantos han buscado oportunidades económicas y sociales ante su visibilidad como un pueblo de chamanes y artistas" (Arriaga y Negrín, 2018: 429).

5.3. Del arte a la acción socio-política

Cómo he mostrado hasta el momento, a través de las primeras investigaciones del siglo XIX, pasando por los ámbitos literarios, académicos, museográficos y artísticos que han caracterizado el siglo XX, la cultura *wixarika* ha acumulado un capital cultural y simbólico heterogéneo, articulado en torno a los ejes del arte, del chamanismo y de la espiritualidad, a su vez, estructurados en torno a unos tópicos recurrentes como el "arcaísmo", el "aislamiento" y la "autenticidad" que les confiere un valor específico dependiendo del contexto de uso.

Con respecto a estos elementos que conforman el capital simbólico, el sociólogo francés Pierre Bourdieu (2011) habló de capital objetivado, aludiendo a los aspectos materiales como obras de arte, escritos y objetos, entre otros. En analogía con el ámbito económico, el capital remite a una acumulación de valores, virtudes, símbolos y otros elementos inteligibles que puede ser aprovechado para obtener algún "beneficio social". Se trata de una propiedad adquirida a través de las interacciones y de las relaciones sociales, es un fenómeno intersubjetivo. Los

conceptos polisémicos de capital simbólico y cultural introducidos por Bourdieu en el marco de su teoría de la práctica que incluye también el *habitus* y el campo, remiten al prestigio, al honor y al reconocimiento de un individuo o de un grupo social (*ibídem*). De acuerdo con el sociólogo francés, Jesús Eduardo Oliva define el capital cultural como

> la reserva de símbolos, imágenes, narrativas, ideas y valores que toda comunidad humana posee, y que materializa en prácticas y bienes de valor cultural. Las obras artísticas y literarias, las artesanías, los contenidos gráficos y audiovisuales, entre otras expresiones creativas, son manifestaciones objetivadas del capital cultural, y constituyen actividades basadas en sistemas de creencias, estimaciones, saberes y actitudes que caracterizan a individuos y a comunidades enteras (2018: 346).

Los *wixaritari* poseen su proprio capital simbólico, empero, en los múltiples procesos de interacción y representación, ha sido interpretado de diversas maneras por la alteridad, lo cual ha influido contundente en la percepción sobre ellos. De esta distorsión se ha apropiado también el mercado, capaz de fagocitar el capital simbólico *wixarika* en sus distintas expresiones (arte, turismo, cultura, chamanismo, etcétera), bajo las lógicas comerciales del capitalismo. Esto arroja luz sobre el entramado relacional que subyace a la construcción del capital simbólico y también nos alerta acerca de considerar el "efecto de retorno", o sea la manera en que la agencia *wixarika* ha seleccionado de manera diferencial algunos elementos del discurso construido sobre ellos, para re-significarlos, ponerlos en circulación y capitalizarlos estratégicamente en distintos ámbitos: socio-políticos, artístico-comercial y espiritual.

Con base en estas premisas, y con lo expuesto en este capítulo en torno a las expresiones artísticas y los modelos de interacción que las caracterizaron, mostraré las distintas maneras en que el capital simbólico-cultural se disputó en el ámbito de la lucha para la defensa de Wirikuta; y también en los contextos de otros eventos culturales-performativos y turísticos. Desde una perspectiva analítica es necesario comprender las razones de las acciones en el contexto de las interacciones; Canclini afirmó que "solo una ciencia social para la que se vuelvan visibles la heterogeneidad, la coexistencia de varios códigos simbólicos en un mismo grupo y hasta en un solo sujeto, así como los préstamos y transacciones interculturales, será capaz de decir algo significativo sobre los procesos identitarios en esta época de globalización" (2009: 125).

Un importante antecedente del movimiento que encabezó la denominada "Lucha para Wirikuta" nos remontan al pacto de *Hauxa Manaka* firmado en el 2008 entre la Unión Wixarika de Centros Ceremoniales de Jalisco, Durango y Nayarit (A.C.) y los gobernadores de los mismos estados. El fin último del acuerdo, desglosado en vertientes ambientales, jurídicos y culturales,

era la preservación de los lugares sagrados y el desarrollo de la cultura *wixarika*.[123] Sin embargo, dos años más tarde, en 2010, la minera transnacional de origen canadiense *First Majestic Silver Corp* obtuvo 22 concesiones en el desierto de Wirikuta por un total de 6 mil 326.58 hectáreas, poniendo en riesgo uno de los lugares sagrados de los *wixaritari*. Frente a esta amenaza y a la falta de respeto de los acuerdos establecidos en el pacto *Huaxa Manaka*, se tejieron una serie de alianzas entre las instancias gubernamentales *wixaritari* y otros sectores y organizaciones de la sociedad civil. Cómo señala Gavilán, distintas voces se alinearon bajo intereses comunes, es decir, "gestaron un proceso socioespacial donde habitantes de ciudades agrupados en colectivos o de manera individual, fungieron como mediadores que planificaron y ejecutaron acciones fuera del territorio ancestral" (2018: 242).[124]

En 2011, durante un encuentro en San Luis Potosí, se instituyó el denominado Frente en Defensa de Wirikuta (FDW) que acomunaba las distintas partes interesadas en salvaguardar el territorio del semi-desierto potosino de las amenazas mineras; figuraban los *wixaritari* que, a través de la intervención de una Asociación Civil llamada AJAGI,[125] se constituyeron como Consejo Regional Wixarika, juntos con asociaciones y organizaciones civiles como: The Wixarika Research Center, Huicholes y Plaguicidas, AJAGI, Conservación Humana, Tamatsima Wahaa y Nierika, entre otras. Las distintas voces presentes permitieron visibilizar y validar las reclamaciones ante el público mestizo e internacional alrededor de distintos tópicos: el histórico, el ecológico, el espiritual y el de la defensa de los derechos humanos. Esto debido a que Wirikuta "es un espacio compartido por numerosos grupos e individuos, un patrimonio social donde confluyen distintas tradiciones y concepciones del mundo" (Sánchez Domínguez-Guilarte, 2020: 114). La defensa se articulaba en torno a dos ejes principales: 1. Wirikuta cómo Área Natural protegida y 2. lugar sagrado de profunda raigambre histórica.

---

[123] *Hauxa Manaka* es uno de los lugares sagrados al que peregrinan los *wixaritari*; se ubica en el Cerro Gordo del Estado de Durango. Los términos y los detalles del pacto abarcaban la protección de los demás lugares sagrados: *Tatei Haramara* (San Blas, Nayarit), *Tee´kata* (Santa Catarina Cuexcomatitlán, municipio de Mezquitíc, Jalisco), *Xapawiyemeta* (Lago de Chapala, Jalisco) y *Wirikuta* (San Luis Potosí). El convenio puede consultarse en: https://www.wixarika.org/sites/default/files/public-files/2.pactohauxamanaka.pdf

[124] El semi-desierto de Wirikuta se convirtió en una arena de disputas socio-políticas por parte de los actores involucrados: *wixaritari*, empresarios, mineros, catorceños, asociaciones civiles, etcétera. Todos sostenían razones diferentes orientadas por intereses específicos, lo cual generó muchas tensiones sociales y narrativas contrastantes sobre la soberanía del territorio. Para profundizar detenidamente en las etapas sociales, políticas y jurídicas que marcaron la Defensa de Wirikuta, consultar a Álvarez (2013; 2014) Gavilán (2018) y Sánchez Domínguez-Guilarte (2015, 2016, 2020).

[125] La Asociación Jalisciense de Apoyo a los Grupos Indígenas (AJAGI) fue fundada en 1990 con "la encomienda de las comunidades wixarika de recuperar y rehabilitar, por la vía legal, las alrededor de 85,000 hectáreas invadidas en todo el territorio huichol […] Así, su trabajo se orientó a representar legalmente a las comunidades ante los tribunales agrarios demandando la restitución de tierras huicholas." (Rojas Paredes, 2019: 238).

Cómo parte de las acciones, el 6 de febrero del 2012 se organizó el Gran Peritaje Tradicional que tuvo lugar en el Cerro Quemado de Wirikuta, lugar icónico de la cultura *wixarika*. El evento ceremonial encabezado por los *mara'akate wixaritari* tenía el propósito de consultar los ancestros para obtener respuestas acerca de las acciones por emprender para la defensa del lugar sagrado. Participaron mestizos, activistas, investigadores, periodistas y otros medios de comunicación que otorgaron una amplia difusión del evento y del movimiento. El pronunciamiento que siguió la ceremonia comunicó la tristeza que sentían los dioses por ser amenazados frente a la invasión minera y apeló a una histórica alianza entre *wixaritari* y los demás seres humanos para proteger el "corazón de la Tierra". Al respecto, reproduzco unos fragmentos del pronunciamiento del Consejo Regional Wixarika en el que se resalta el papel del peyote:

> […] Nos transmite [el peyote] sabiduría, energía, vida y el don de ver y de soñar más allá del espacio. Pues es el Hicuri el que nos convierte en Mara'akame, desde luego si cumplimos todas las obligaciones y juramentos que hizo Tamatsi Kauyumarie. Si no se cumplen dichos juramentos. Simplemente fracasamos. Todas estas prácticas espirituales son las que tenemos que hacer ahora, pues ya no solo se trata de renovar las velas de la vida que son los cimientos y soporte del mundo. Sino que también se trata de que nos curemos todos los humanos del planeta de las enfermedades que padecemos en el cuerpo, en el alma y en nuestro Iyari (corazón) […] Por ello en Wirikuta, el centro ceremonial viviente y mágico, el hícuri o Tamatsi Kauyumarie se nos revelará para encontrar nuestras vidas; él cómo guia, maestro y sabio que ha sido, nos enseñará como cuidar el mundo […] (en Gavilán, 2018: 186).

En términos discursivos, el pronunciamiento y las demás acciones del FDW contenían algunos elementos capaces de vincular distintas ontologías. El tópico histórico, el ecológico y el patrimonial tenían un peso específico sobre todo en los asuntos jurídicos que encausaron; sin embargo, la resonancia mediática que canalizó la atención de la sociedad civil nacional e internacional, y que presionó las instancias gubernamentales hacia una solución del asunto, se articuló en torno a lo sagrado, que alude a una construcción particular de la realidad. Hablar de lo sagrado significa adentrarse en un universo colectivo que no necesariamente remite a la vida ritual de los huicholes. Lo que imperaba en la comunicación era una recuperación de aspectos míticos y religiosos de la cultura huichola, y su consecuente difusión, como mecanismos para ganar simpatizantes y mostrar la riqueza cultural del pueblo huichol. En palabras de Álvarez, "el FDW hace de la inalienabilidad, como lo sagrado, una semántica de protesta, es decir, un lenguaje que le permite reivindicar los derechos de un grupo sobre un territorio que los miembros y simpatizantes del movimiento social consideran invaluable" (2013: 35).

El fragmento citado es muestra de que, a pesar de la complejidad socio-política que caracterizó el conflicto Wirikuta, se mediatizó el papel sagrado del peyote junto con otros rasgos

culturales de los *wixaritari*. Elementos que se amalgamaron en una narrativa universalista al postular la necesidad de una sanación de la humanidad en "cuerpo, alma y corazón" como parte de los remedios para proteger el lugar sagrado de Wirikuta, presentado como centro energético para toda la humanidad. El fragmento recuerda los postulados de los años 60 en los que se apelaba y se vinculaba la sanación holística, entendida como una toma de conciencia, a la transformación del individuo y, por ende, de su entorno social, político y ambiental.

La resonancia internacional de la lucha arraigó sobre un trasfondo cultural existente en torno a lo cual se construyó un discurso particular. He aquí una estrategia para aprovechar el capital cultural que los *wixaritari* han acumulado históricamente, sobre todo en su profundidad espiritual y su valoración artística, para encausar la atención de la sociedad civil hacia la defensa de un lugar presentado como universalmente sagrado. Muestra de esto fue también el Wirikuta Fest, un evento artístico-musical que hubo lugar unos meses después del Peritaje Tradicional (mayo 2012) y en el que participaron diferentes representantes del mundo artístico con el fin de recaudar fondos para la defensa legal y sensibilizar la opinión pública hacia la causa de Wirikuta.

Figura 9.- Anuncio promocional Wirikuta Fest 2012

Fuente: https://n9.cl/tsu9n, consultado el 13 de septiembre 2022.

El cartel promocional del evento es una síntesis emblemática de los elementos que articularon una específica narrativa a pesar de la complejidad del conflicto y de los distintos discursos que se sobreponían. Con base en el capital cultural *wixarika*, el mensaje se codificó por medio de icónicos fácilmente inteligibles por un público cosmopolita y multicultural: el peyote dibujado como un sol (Wirikuta es el lugar del amanecer y el sitio donde se encuentra el cactus), los *muwierite* al centro (plumas utilizadas por los *mara'akate* representan el "poder chamánico"), las serpientes (símbolos de la lluvia). A estos sigue la leyenda "por el derecho a lo sagrado", un enunciado dominante en torno al cual se articuló la difusión y la visibilización a gran escala. Cómo evidencia Álvarez:

> […] hay un mercado de consumidores de la indigeneidad, mismos que están dispuestos a apoyar económicamente y políticamente un movimiento de protesta que se opone a un problema específico en un área acotada. A cambio, estos simpatizantes y espectadores tienen la oportunidad de acompañar a indígenas verdaderos, de ser espectadores y participantes en rituales indígenas y *new age*, así como de compartir experiencias 'espirituales' colectivas […] (2014).

De estos eventos, además de la narrativa sagrada que se refiere a la amenaza de desaparición del peyote que, a su vez, se vincula con la supervivencia misma de la cultura *wixarika*, hay que considerar también un "efecto bumerán": muchas personas se enteraron de Wirikuta, de la cultura *wixarika* y del peyote, de sus propiedades y de sus significados, a partir de estos eventos masivos y mediatizados. Wirikuta ya era parte de un mapa sagrado que se popularizó en los 60 por los experimentadores psicodélicos; después de los eventos masivos que he relatado (el peritaje y Wirikuta Fest), Álvarez visitó los poblados que orillan el desierto (Estación 14 y Estación Wadley) y pudo comprobar que muchos individuos estaban ahí por efecto de las proclamas y de las noticias difundidas por los eventos y por el FDW. También había chamanes huicholes que acompañaban grupos para realizar ceremonias. Al respecto comentó que "la difusión de la causa política a grandes audiencias se caracteriza por su iconografía psicodélica, con referencias constantes al consumo de sustancias alucinógenas" (2013: 100). A pesar de que varios líderes *wixaritari* expresaban su decepción con respecto a las prácticas místico-espirituales ejecutadas por turistas en Wirikuta, la amenaza de la minería aglutinó a ambos, huicholes y turistas, en una alianza temporal (*ibidem*).

Los *wixaritari* mostraron una hábil capacidad socio-política para llamar la atención mestiza a través de un código narrativo procedente del capital simbólico-cultural que los mismos *teiwarixi* han contribuido a forjar. Las referencias a los rasgos sagrados y espirituales de su cultura fueron re-significadas y descifradas como una causa primordial de la que toda la humanidad es participe; asimismo, los objetos artísticos (ojos de dios, bordados, plumas, etcétera) se convirtieron en símbolos de protesta por parte del público mestizo y extranjero, pero también en marcadores de un estatus moral y cultural que apelaban a un discurso pan-indigenista: la lucha de los *wixaritari* era la lucha de todos los pueblos indígenas.

Diez años más tarde, las alianzas tejidas a lo largo de las acciones para la "Defensa de Wirikuta" se renovaron y reforzaron a través de otro evento masivo que se articuló nuevamente en torno a los referentes simbólicos mencionados: lo sagrado-espiritual y lo artístico. Frente a las nuevas amenazas para el lugar sagrado (expansión de empresas agro-industriales, propuestas de un basurero para desechos tóxicos, incumplimiento de los acuerdos gubernamentales establecidos, la no cancelación de las concesiones mineras, entre otras), el comité Wirikuta-Flor de la Conciencia (lo que antes era el Frente para la Defensa de Wirikuta), a nombre del Consejo Regional Wixarika convocó una nueva ceremonia en el Cerro del Quemado, denominada Renovación del Mundo, para el día 18 de marzo 2022.

Promocionada a través de las redes sociales, la convocatoria se proponía nuevamente una mediatización masiva para propiciar efectos de respeto hacia Wirikuta en las políticas públicas. Para lograrlo, invitaron a "sincronizarse" con la ceremonia del Cerro Quemado armando un Altar Espejo: "desde el lugar donde te encuentres realiza una ofrenda, un rezo personal o colectivo a través del arte y la creatividad por la vida y por la tierra. Tu energía sumará en la transformación que nos piden las deidades de la naturaleza para mantener la vida".[126]

En estos términos, los altares espejos remitían a un concepto fractal en el que, a partir de la ceremonia principal (del Cerro Quemado), sus propósitos se sostienen y multiplican a la distancia a través de una expresión artístico-performativa heterogénea. Quizás la idea del altar espejo alude también a la categoría polisémica de *nierika*, como un objeto de ofrenda que "refleja" las imágenes de los antepasados y que se relaciona con el poder de la visión y de la creación del mundo. En un informe[127] se mencionó que se levantaron 457 altares espejo: 2 en África, 3 en Asia, 1 en Oceanía, 92 en Europa, 66 en Latinoamérica, 27 en Norteamérica y 266 en México. A estos deben sumarse también los que no se registraron en la plataforma, de los cuales tengo registro de que 3 de ellos fueron en Italia. El éxito fue masivo.[128]

Además de la invitación a "sincronizarse" con la ceremonia principal, no había ninguna instrucción específica sobre cómo armar el altar espejo, lo cual dio pie a una ecléctica manifestación artístico-performativa. Como reporta el informe supra citado, hubo ceremonias ancestrales, círculos de chanupa, danzas de la luna, temazcales, cantos, encuentros poéticos, son jarocho, velaciones de fuego, actividades en escuelas, sesiones de reiki, murales, danzas originarias, danzas contemporáneas, ofrendas a los cuatros rumbos, creación de ojos de dios, talleres, charlas, meditaciones, ruedas de medicina, peregrinaciones, cantos al agua, conciertos, círculos de palabra, narraciones de cuentos, mesas de trabajo y reflexión.

El propósito del evento (renovar la vida) fue descodificado, interpretado y manifestado a través de una pluralidad de expresiones culturalmente definidas que reflejaban el intento originario (fractal). Lo que permitió trascender las especificidades culturales, geográficas y temporales fue, cómo se dice en la jerga de algunos circuitos espirituales, "intencionar" las acciones. Aunque este verbo no existe, debe entenderse en su referente original, o sea, el

---

[126] Información obtenida en: https://nientepaura.org/conexion-wirikuta-a-levantar-altares-espejo/

[127] Las informaciones inherentes a la iniciativa, incluido el monto de dinero recaudado a través de donaciones y de rifas de arte, han sido resumidas en un informe en el que se desglosan los puntos principales de la iniciativa y los propósitos a breve, medio y largo plazo. Documento consultable en: https://drive.google.com/file/d/1_KUfE0g6aaYSwheLCXm9ARSqAhxryqua/view

[128] Las fotos de los altares levantados en el mundo pueden consultarse en las siguientes cuentas:
Instagram: https://www.instagram.com/sincroniawirikuta/
Facebook: https://www.facebook.com/sincroniawirikuta

sustantivo "intención" que la RAE define como: "designio de aplicar una oración, una misa u otro acto del culto en favor de una persona determinada o de la consecución de un bien espiritual o temporal".

El arte y la narrativa sagrada-espiritual de matiz *wixarika*, anteriormente utilizadas por su valor simbólico y poder de convocatoria, fueron esta vez canalizadas y fundidas como instrumentos para elaborar y experimentar una vivencia personal y/o colectiva a la distancia, bajo la premisa universalista del cuidado de la tierra y de la naturaleza de las que los *wixaritari* son los "guardianes".[129] Sin duda, la estrategia fue adecuada y eficaz en el contexto de la pandemia de coronavirus.

En continuidad con el peritaje del 2012, el pronunciamiento que siguió la ceremonia en el Cerro Quemado se dirigió a las instancias gubernamentales pidiendo la cancelación de todas las actividades empresariales en el altiplano potosino (mineras, tomateras, etcétera). La argumentación se sostenía nuevamente por la necesidad urgente de replantear el paradigma de convivencia entre personas y naturaleza lo cual, hasta la fecha, ha sido causa de enfermedades. Se reiteró, además, la exigencia expresada por las deidades de tejer nuevas alianzas entre toda la humanidad al fin de evitar la destrucción del planeta. Es fundamental, refiere el informe, la transformación de cada persona para sostener de manera colectiva el trabajo que implica la renovación del mundo. En el pronunciamiento anterior (2012) había una referencia explícita al papel desempeñado por el peyote que, "por su don de ver y de soñar más allá del espacio […] cómo guia y maestro nos enseñará cómo cuidar al mundo" (Pronunciamiento del Consejo Regional Wixarika, Peritaje Tradicional 2012, en Gavilán, 2018: 186).

Al respecto, es relevante señalar la miniserie de cuatro capítulos *How to Change Your Mind* (2022)[130] en la que, al final, la voz narradora de Micheal Pollan se pregunta si los psicodélicos, por su capacidad de reanimar el mundo natural, nos ayudarían a abordar la crisis ambiental que la humanidad está experimentando. La supervivencia de nuestra especie –termina Pollan– podría depender de ellos. Es interesante destacar este discurso universalista pronunciado desde una perspectiva que se pretende indígena, aunque no siempre coincide con su forma de pensar; más

[129] Esta expresión alude al documental "Los últimos guardianes del peyote" del director Hernán Vilchez (2014).

[130] El documental producido por Netflix consta de cuatro capítulos, cada uno dedicado a una sustancia psicodélica: LSD, psilocibina, MDMA y mezcalina. Adaptado al homónimo libro de Micheal Pollan (2018), que es también narrador de la producción, la mini-serie abarca la historia de estos psicodélicos en sus vertientes médico-científicas, jurídicas y antropológicas para resaltar las propiedades curativas en las adicciones y las depresiones; también los replanteamientos que producen en torno al papel de la muerte, de la conciencia y de la trascendencia.

bien se amalgama con algunos postulados del "renacimiento psicodélico" avalado por nuevos estudios clínico-científicos.

Al igual que en los años 60, se resaltaban los efectos de las sustancias como herramienta de transformación individual capaz de hacer frente a los desafíos colectivos como la crisis climático-ambiental. En la nueva amalgama discursiva, la psicodelia y el indigenismo terminan por presentarse como un "remedio panacea" de repercusión ambiental a nivel global. El caso Wirikuta, abordado desde su mediatización, muestra la manera en que la articulación discursiva en torno a un problema ambiental, ha capitalizado el valor simbólico que la cultura *wixarika* ha acumulado en su historia a través de un conjunto de imaginarios y representaciones, resultado de distintos niveles de interacción con la alteridad.

En las últimas décadas, también el asociacionismo civil ha desempeñado un papel fundamental en alimentar su capital simbólico (también aprovecharlo para recaudar fondos públicos y privados) y moldear una serie de patrones relacionales con los *wixaritari*. Al respecto vale la pena mencionar el caso de Rocío Echavarría Ortiz que, de formación enfermera, trabajó en la comunidad de San Andrés Cohamiata desde los años setenta en el marco de los programas de salud instituidos dentro del Plan Huicot. Como lo relata Rojas Paredes, en aquellos años (1973-1978), mismos en que Juan Negrín se vinculó con la cultura a través del arte (de hecho, terminarán por colaborar):

> Rocío recorrió prácticamente todo el territorio *wixarika* promoviendo los servicios de salud, conociendo la cultura y cosmovisión de los wixaritari; en esta época de su vida tejió una red de amistades con las diversas familias wixaritari y con los más importantes ancianos y Marakames [sic.] de las comunidades; fue adquiriendo un compromiso que hasta la fecha la mantiene ligada a las comunidades huicholas y a su cultura (Rojas Paredes, 2019: 230).

Debido a las dificultades de brindar un servicio sanitario satisfactorio en la sierra, Rocío funda la asociación Casa Huichol en Guadalajara (1983) con el intento de ofrecer asistencia y apoyo a los pacientes *wixarika* y sus familias, acompañándolos también a través de la telaraña burocrática del sistema de salud, lo cual resultaba un obstáculo para los *wixaritari* debido al idioma y a las distintas concepciones en torno a la salud/enfermedad. A decir de Rocío –cómo refiere Rojas Paredes– lo hizo por encargo de las autoridades tradicionales wixaritari (*ibidem*).

Años más tarde (1985), Casa Huichol se convirtió en la Asociación para la Investigación, Capacitación y Asistencia Wixárika (AICAW, A.C.)[131] que existe hasta la fecha y cuyos objetivos fueron redefinidos en dos ejes principales. El primero mantuvo el origen de la misión, o sea la asistencia y la salud con los que se compromete a apoyar los enfermos *wixaritari* de 2º y 3er nivel

[131] En este nuevo proyecto figuraba también Juan Negrín como primer presidente de la A.C. Para profundizar sobre la historia de la asociación consultar Rojas Paredes (2019: 230-233).

a través de la orientación, la rehabilitación y los medicamentos. El segundo eje se refiere al ámbito de la cultura y de la tradición, fomentando el apoyo a diversos centros ceremoniales, buscando la preservación y fortalecimiento de la cultura *wixarika*, de su cosmogonía y tradiciones milenarias con proyectos de apoyo, investigación y documentación.[132] Como parte de las actividades dentro del albergue de Guadalajara, está la elaboración de artesanías que los *wixaritari* confeccionan durante su estancia. A lo largo del tiempo dicha actividad, creada en 1985 para mantenerlos ocupados, se ha convertido también en una fuente para recaudar fondos.

Además del desempeño socio-asistencialista por medio de Casa Huichol, el involucramiento de Rocío en la cultura *wixarika* la llevó a comprometerse como "carguera" del Cristo *Apaxuki*. Aguilar Ros (2008)[133] cuenta que la estatua de este Cristo se veneraba en Tenzompa (Huejuquilla, Jalisco) y fue sustraído por el coronel Oscar Ramírez durante la Cristiada para salvarlo de la destrucción. El coronel, que conoció a Rocío en la sierra *wixarika*, custodió la estatua hasta poco antes de su muerte cuando convocó a Rocío para entregársela pidiéndole que la regresara en la sierra. Con el auxilio de algunos *mara'akate*, y también a través de la vinculación de un exponente del grupo de danzantes concheros otomíes de Monterrey, el *Apaxuki* fue trasladado en la comunidad de San Andrés Cohamiata donde se empezó a venerarlo en el calihuey de San José. En 2004 Rocío y el exponente conchero, fueron nombrados por un *mara'akame* como danzantes y cargueros principales (el cargo dura cinco años), lo cual implicó una serie de obligaciones ceremoniales y el festejo anual durante la Semana Santa de San Andrés Cohamiata.[134] Hasta la fecha se sigue "danzando al *Apaxuki*" en *Tatei Kie*, lo cual conlleva una masiva presencia de mestizos, algunos de los cuales se han integrado por el lado de los danzantes otomíes o por parte de Rocío, cuyos familiares también han recibido el cargo.

La consolidada y comprometida vinculación por parte de Rocío con la cultura *wixarika*, tanto por el lado asistencialista como ceremonial, ha marcado un parteaguas en las relaciones interétnicas de las últimas décadas entre los *wixaritari* de San Andrés Cohamiata y los mestizos. Tras haber entregado su vida a la causa *wixarika*, se ha ganado la confianza y el prestigio por parte de la comunidad; además, entre su extensa red de aliados y patrocinadores del mundo mestizo, Rocío es considerada un punto de referencia para lo que acontece el mundo huichol. Más allá de una mediadora cultural (también ha colaborado con el INI) en términos socio-

[132] Información recabada en sitio internet de AICAW, consultable en línea: https://casadesaludhuichol.org
[133] En este artículo se hace referencia a Rocío Echavarría con el seudónimo de Roxana; Rigo también es un seudónimo. Obtuve esta información en una comunicación personal con la autora Alejandra Aguilar Ros (julio 2022).
[134] Los detalles de esta historia, de la vinculación entre Rocío, el coronel, Rigo, los *wixaritari*, el *Apaxuki* y su celebración dentro de la Semana Santa en *Tatei Kie*, pueden consultarse en Aguilar Ros (2008: 159-192).

políticos, puede definirse como la fundadora de un "linaje mestizo". Con esto me refiero a que Rocío ha abierto caminos para muchas personas deseosas de conocer desde cerca el mundo *wixarika*, los ha involucrado por medio de sus actividades marcando relaciones sociales que abarcan transversalmente las esferas de la vida comunitaria *wixarika*.

Muestra de ello es el caso de Isabel Gómez, colaboradora de Rocío que desde hace 10 años fundó, junto con Benedek Mendoza, *Fuego Azul Arte*. Como lo definen en su página de internet, se trata un proyecto de "moda ética"[135] con el objetivo de crear prendas que fusionan el diseño contemporáneo con detalles artesanales de la cultura *wixarika*. Los bordados de las prendas son tejidos por un grupo de mujeres *wixaritari* y el proyecto, además de basarse en los principios éticos del comercio justo, tiene como misión el apoyo de iniciativas sociales que contribuyen a la preservación de la cultura *wixarika* y al desarrollo comunitario de los pueblos indígenas. Bajo estos principios, gestionan otros proyectos como *Ojos de la Sierra*, que se dedica en atender la vista de los artesanos *wixaritari* a través de consultas oftalmológicas, cirugías y entrega de lentes; *Colores de la Tierra*, con el que se proponen generar un espacio de interacción entre las comunidades *wixaritari* y jóvenes mestizos por medio del arte y de la permacultura; para concluir con *Maíz Azul* que pretende rescatar los diseños ancestrales elaborados en estambres y bordados para reproducirlos en libretas con hojas recicladas.[136]

Los fundadores del proyecto Fuego Azul Arte, juntos con algunos colaboradores, también organizan eventos artístico-performativos o rifas de arte *wixarika* para recaudar fondos y financiar sus iniciativas o por algún acontecimiento particular, como en el caso de la peregrinación de los jicareros pertenecientes al centro ceremonial *Tseriakame* de Cohamiata.[137] También en este caso el arte ha sido la puerta de entrada para la vinculación con la cultura *wixarika*; asimismo, en torno a la expresión artística se ha moldeado un patrón relacional basado en la colaboración, la alianza, la reciprocidad, el compadrazgo y el compromiso. Para los gestores de los proyectos mencionados, si el arte ha representado el interés primario que ha orientado sus relaciones, la cultura *wixarika*, en sus expresiones ceremoniales y espirituales, se ha convertido en un atractivo y en un "estilo de vida". En las misiones de los proyectos se amalgama una conducta basada en la participación a la vida civil y religiosa de los *wixaritari*, marcada por eventos

[135] La moda ética, o moda sostenible, es una parte de la creciente filosofía del diseño y tendencia de la sostenibilidad, cuyo objetivo es crear un sistema que pueda ser apoyado indefinidamente en término de ambientalismo y responsabilidad social (fuente: https://greenforestwear.com/moda-sostenible/).
[136] Más informaciones consultables en: https://fuegoazularte.com
[137] En mayo 2022, en colaboración con el centro holístico "Casa Diosa" ubicado en el centro de Guadalajara, se organizó una ceremonia de cacao seguida por un concierto y acompañada por la venta de bebidas, comida, prendas, piezas de arte y artesanía. Con el dinero recaudado se financió el traslado de 50 peregrinos *wixaritari* del Centro Ceremonial *Tseriakame* de Cohamiata, hacia Wirikuta.

ceremoniales, rituales, peregrinaciones y ofrendas, entre otros. El capital simbólico-cultural viene de esta forma negociado, vivido y experimentado en primera persona; lo cual confiere a los proyectos un sentido ético y moral diferente, que a su vez adquiere un valor especifico dentro de una tendencia contemporánea, por parte de algunos circuitos, en la que apoyar la "causa indígena" (en su rescate y valoración), en sus vertientes socio-políticas y culturales, coincide con una ideología alternativa al sistema dominante.

A pesar de la expresada horizontalidad de las relaciones basada en la reciprocidad o redistribución, que vinculan dichos proyectos con sus exponentes, es importante señalar que la esfera cultural no puede eludir los imperativos del mercado. Como evidencia Ricardo Pérez Montfort, al integrar en los circuitos comerciales el arte, la enseñanza, el conocimiento y la religión, la cultura pierde su autonomía relativa para sujetarse a las leyes de la oferta y la demanda (2019: 33-34). Este aspecto resulta aún más evidente en el sector turístico donde el capital simbólico-cultural ha sido máximamente aprovechado bajo la lógica mercantilista. La manera en la que el turismo ha influenciado las relaciones interétnicas entre *wixaritari* y mestizos merece un estudio aparte; sin embargo, a través de un ejemplo, quiero resaltar la manera en que la poderosa influencia de la industria turística, "por su acceso privilegiado y control de los medios de comunicación masivos, puede crear y vincular los discursos hegemónicos que le convienen sobre las culturas locales" (Le Mur, 2015: 127). En el mismo proceso la revitalización y el aprovechamiento del capital simbólico es estratégicamente reivindicado por los indígenas mismos para legitimar o reclamar un conocimiento ancestral con el fin de vincularse y apoderarse con sectores específicos del mercado.

Figura 10.- Promoción turística en Tepic (Nayarit)

Fuente: https://n9.cl/rpvxej, consultado el 13 de septiembre 2022.

Los promotores turísticos particulares del municipio de Tepic, por la mayoría instalados en la plaza principal de la ciudad, promueven a los visitantes una amplia gama de tours mostrándole un folder publicitario con las propuestas detalladas. Entre ellas, destaca un paquete denominado "Huicholes de la Sierra del Nayar" y lo presentan como una "auténtica experiencia huichola".[138] He aquí un aspecto sumamente relevante que marca una diferencia con la relación estereotipada del huichol que venía mediada en los contextos museográficos a través de la exhibición de piezas artísticas y artesanales. La centralidad de la experiencia, aunque vendida como nuevo modelo de "turismo ético y sustentable" y a pesar de no quitar una visión museográfica de la alteridad, es el nuevo impulsor del turismo dentro de la lógica capitalista. Cómo señalan agudamente Ricardo Pérez Montfort y Ana Paula de Teresa, los bienes y los servicios se convierten en una plataforma

[138] La ciudad de Tepic (Nayarit), que visité durante mis recorridos de campo en julio 2019, representa uno de los centros principales en que se articulan las dinámicas turísticas y de ventas de artesanía *wixarika*. Esto debido a una relevante presencia indígena que se asienta de manera permanente (en el barrio Zitakua) o temporal (por motivos laborales).

para la representación de significados sociales que "son cada vez menos 'objetos de' y más 'instrumentos para' la representación de experiencias de vida […] Se trata de seleccionar retazos de referentes significativos para engalanar una transacción económica con una experiencia vital (2019: 29-30; 32).

Finalmente, las implicaciones entre la política indigenista, el arte, la museografía y algunas corrientes académicas, han generado una serie de juicios o proposiciones que no coinciden con la manera en que los *wixaritari* manejan y entienden el peyote. La selección y la esencialización de algunos principios fundantes de la cultura *wixarika*, ha marcado tajantemente la forma en la que la alteridad percibe al indígena, envuelto en un aura de misticismo y espiritualidad vinculada al consumo del cacto. Sin embargo, la etnografía contemporánea revela "rasgos" de los *wixaritari* que son "desconocidos" y que han sido ignorados u ocultados dentro del proceso selectivo. Muestra de ello es el complejo ciclo ritual estructurado en torno a principios mitológicos, a la agricultura y a las estaciones climáticas en el que se inserta también el consumo y los significados del peyote. En el siguiente apartado referiré de este ciclo ritual y de los principios que lo rigen, ya que deberé contrastarlo con las ceremonias que se llevan a cabo en el grupo de mestizos de Guanajuato, bajo la guía de un *mara'akame wixarika*. Para ello, es preciso que revisemos algunos rasgos generales de los ciclos rituales indígena.

5.4. Los *wixaritari* "desconocidos": la etnografía contemporánea

En el 1907, el etnólogo alemán Konrad Theodor Preuss (véase capítulo 3) resaltó, a través de los relatos mitológicos y del ciclo ceremonial de la cultura *wixarika,* la existencia de un principio dual que asocia y opone categorías como luz y obscuridad, día y noche, masculino y femenino, entre otras. Dichas oposiciones se reflejan en las acciones rituales cuyos códigos y lógicas se relacionan con el entorno geográfico y natural. Los ciclos ceremoniales corresponden a dos temporalidades la "época de secas", asociada con el mundo de arriba, el tiempo diurno y lo masculino; mientras que la época lluviosa es el inframundo, la noche y lo femenino. No ahondaré en ello, pero conviene señalar que esa división temporal, es el principio que organiza las prácticas agrícolas y rituales que son consideradas parte de una misma actividad, simultáneamente, productiva y religiosa (Medina, 2002).

Esta dualidad ha inspirado a los estudios etnográficos contemporáneos sobre la región del Gran Nayar, que incluye también a los coras, los tepehuanes y los mexicaneros. Estas investigaciones etnológicas han demostrado que el principio estructural de los mitotes es la escenificación ritual de una lucha cósmica en la que la victoria de la luz (deidades solares) sobre

la oscuridad (deidades del inframundo) equivale al amanecer, a la transición de la época de lluvia a la de sequía y al renacimiento de la vida (Jáuregui y Neurath, 2003; Neurath, 2002).

Del conjunto de las etnografías contemporáneas en torno a los *wixaritari* (Gutiérrez del Ángel, 2002 y 2010; Jáuregui y Neurath, 2003; Kindl, 2003; Medina, 2002 y 2012; Neurath, 2002) se desprende que el ciclo ceremonial es marcado, principalmente, por los movimientos de los astros y por la alternancia climática entre la temporada de lluvias y de secas. Las acciones rituales consecuentes representan la división entre el pasado mítico (nocturno, primordial, obscuro y femenino) y el presente (solar, masculino), cuya instauración depende de los sacrificios y de las prácticas de austeridad que establecen una síntesis jerarquizada entre los opuestos (Neurath, 2002: 80-81). Bajo estas premisas, es importante evidenciar que cada ritual adquiere significado dentro del más amplio complejo ceremonial *wixarika*. Al respecto, como señala Gutiérrez del Ángel, cada rito debe considerarse como un sintagma, una pieza dentro de una narración más grande a las que pertenecen otras unidades del ciclo ceremonial completo (2010: 50).

Como ya he mencionado, el calendario ceremonial *wixarika* se divide en dos partes: la temporada de lluvia y la de sequía. Además, dentro de este sistema, el ciclo ceremonial se divide en dos subsistemas: las festividades ejecutadas en las cabeceras y las que se realizan en los ranchos o rancherías con templos denominados, generalmente, *tukipa* o *xirikite*. Las celebraciones que corresponden a la cabecera son: el Volteado de Mesa (otoño), el Cambio de Vara (año nuevo), el Carnaval o *las Pachitas*, la Semana Santa, el Volteado de Mesa (junio) y el Cambio de Mayordomos. Las ceremonias *neixa* (danzas o mitotes) que se realizan en los centros ceremoniales *tukipa* y *xixiki*, y que están a cargo de los grupos rituales de jicareros, corresponden a los cambios estacionales y sirven para asegurar las transiciones entre "secas" y "lluvias", o viceversa. Estas celebraciones son: *Tatei Neixa*, la peregrinación a Wirikuta para recolectar el peyote, el *Hikuri Neixa* y *Namawita Neixa* (Neurath, 2002).

A pesar de esta separación elaborada para fines analíticos, cabe recordar que los rituales no operan por separado, sino que son parte del conjunto ceremonial que responde a los criterios estructurales previamente mencionados. Enseguida, resaltaré dichos criterios describiendo brevemente las celebraciones a partir de las etnografías contemporáneas que han registrado los rituales en distintas comunidades *wixaritari*: San Andrés Cohamiata (*Tateikie*), Santa Catarina Cuexcomatitán (*Tuapurie*), San Sebastián Teponahuastán (*Waut+a*) y Bancos de Calítique (*Uweni Muyewe*). Pese a las variantes importantes, en la acción ritual, que existen entre una comunidad y la otra, los antropólogos coinciden en torno a los criterios estructurales que los caracterizan. Describiré brevemente el ciclo ritual, pero me detendré más en aquellas celebraciones que han

sido "replicadas" por el grupo de mestizos de Guanajuato (*Tatei Neixa*, *Hikuri Neixa* y la peregrinación a Wirikuta) para posteriormente contrastarlas.

La celebración del Volteado de Mesa se ejecuta a principio de octubre antes de la pizca de maíz y la recolección de los primeros frutos. La acción ritual marca el comienzo de la época de secas y de las actividades rituales y políticas de las cabeceras de las comunidades tradicionales. En el específico consta en colocar una gualdra de encino sobre dos pedestales de cantera, formando la mesa sagrada de la casa de gobierno. Mitológicamente simboliza el triunfo solar sobre las deidades acuáticas que se escenifica ritualmente con la colocación de la mesa en su posición original ("mirando hacia arriba"). Para celebrar el triunfo y las deidades femeninas se queden tranquilas en su regreso al inframundo, las autoridades sacrifican una cabra (Gutiérrez del Ángel, 2010: 33; 2002: 145).

El otro Volteado de Mesa se ejecuta en el mes de junio, que coincide con el comienzo de la época de lluvias. La acción ritual consiste en quitar la gualda de encima de los pedestales y recostarla en el piso para que "mire hacia abajo". Este gesto señala la llegada de la noche que coincide también con la desaparición del poder y de los diferentes cargos civiles, momento en el que el universo regresa al origen y al caos primordial (*ibídem*). Con la intención de propiciar las lluvias, los *mara'akate* rocían con el agua sagrada traída de los manantiales de Wirikuta, todos los objetos y la parafernalia votiva colocada debajo de la mesa (Kindl, 2003: 142).

Otra celebración que se ejecuta en las cabeceras, es el cambio de mayordomos (*marituma* o *maritumatsire*). Esta festividad suele celebrarse el 12 de diciembre, día de la virgen de Guadalupe, o de todas maneras antes del cambio de las autoridades civiles (el cambio de varas a principio de enero). En esta ocasión los mayordomos, quienes tienen la función de cuidar las imagines religiosas del templo católico, supervisar y realizar las celebraciones cristianas, entregan el cargo a sus sucesores. Los salientes reciben comida y bebidas como agradecimiento para su labor. Los cargos de mayordomo tienen un año de duración, a excepción de *Xaturi Ampa* (considerado como el Padre-Sol) y de *Xaturi Chumpe* (asociado a la Virgen de Guadalupe y a lo femenino) que son los cristos más importantes de San Andrés Cohamiata y cuyo cargo dura cinco años, al igual que los jicareros (Gutiérrez del Ángel, 2002: 153-156; Kindl, 2003: 140; Neurath, 2002: 303).

A principios del mes de enero, en proximidad con el solsticio de invierno, se realiza la celebración del Cambio de Varas, con la cual se reemplaza a los funcionarios de los centros políticos comunales. Los cargos son los de *tatuwani* o gobernador, el comisario, el juez-alcalde, alguacil, los topiles y las tenanches; cada uno es representado por una vara fabricada de madera

de palo de brasil. Al respecto, como señala Medina, el origen mítico[139] de las varas atestigua que no solo son insignias de poder, sino que son las autoridades en sí; según la exégesis nativa, son sustancia solar no creada por los humanos. Las varas de mando son concebidas por los *wixaritari* como deidades que, por efecto de los sacrificios, pueden brindar salud, buenas cosechas, suerte en la cacería y éxito en las actividades políticas y comerciales (2002: 98; 100).

La actividad ritual de esta celebración se prolonga por varios días. Los relatos recopilados por Kindl y Medina en la comunidad de San Andrés Cohamiata, destacan la importancia de un lugar llamado *Upari Muu Kumani*, donde se reúnen las autoridades entrantes con las salientes, ubicado a una hora de camino de la comunidad. "Upari" se refiere al taburete sin respaldo (Medina, 2022: 119) y el nombre del sitio significa "lugares donde se encuentran los asientos" (Kindl, 2003: 141). Se trata del lugar donde el sol toma su asiento en el solsticio de invierno, momento en el que renacen el sol y las varas de mando. Es el sitio donde el astro solar descansa antes de desplazarse hacia el norte para seguir el recorrido por la bóveda celesta y el inframundo. Debido a la delicadeza del momento (el poder está vacío) los *mara'akate* ejecutan cantos y sacrificio antes de encaminarse hacia la plaza central de la comunidad, donde ocurren otras prácticas rituales que concretan el cambio de vara y la instalación de los nuevos cargos políticos.[140]

La siguiente celebración, según el calendario cívico-religioso, es el Carnaval, al que los *wixaritari* llaman *Naxiwiyari*, "el canto corazón de la aurora" o lluvia de cenizas, nombre que se debe al trabajo agrícola de la época, o sea a la quema de del monte donde se realizarán los cultivos, y también se refiere al Miércoles de Cenizas del calendario litúrgico tridentino (Gutiérrez del Ángel, 2010: 25).

Esta festividad, está estrechamente relacionada con la Semana Santa, tiempo en el que se escenifica una serie de inversiones simbólicas en las que las autoridades pierden su mando y se consolida el grupo de los transgresores conocidos como "los judíos". Estos parodian todo el tiempo los cargos civiles inhabilitados por la irrupción de las deidades del inframundo (*ibidem*). El ritual, entre danzas y cantos, dura dos días y se realizan numerosas acciones relacionadas con

[139] El mito recopilado por Medina (2002: 99) en la comunidad de Bancos de Calítique narra que "muchos años atrás el poblado de San Andrés Cohamiata estaba azotado por lluvias muy fuertes y parecía que el mundo se iba a acabar. Un *mara'akame* soñó que para acabar con la lluvia era necesario que algunas deidades se materializaran en forma de *kuruxi* (águilas) y con tal fin cantó hasta que salieron. En el cielo aparecieron dos águilas que se dirigieron hacia un árbol de Brasil. A un lado encontraron dos serpientes de cascabel, esas eran las varas, una era el *tatuwani* y la otra el alguacil. En el mismo árbol las tallaron.

[140] Para profundizar los detalles rituales consultar a Gutiérrez del Ángel (2002: 156-162), Medina (2002: 114-127) y Kindl (2003: 141-142).

la fertilidad. Finalmente se restablece el orden con las autoridades que retoman su poder el Domingo de Resurrección.[141]

Según refiere Gutiérrez del Ángel, la Semana Santa representa una síntesis de la cultura *wixarika* debido a la confluencia de todos los cargos civiles, religiosos cristianos y religiosos tradicionales dentro de un único espacio ritual (2002: 242). Para Medina, esta celebración es clave dentro del ciclo ceremonial por la cantidad de asociaciones que se establecen, a través de las prácticas rituales, entre los símbolos católicos y las creencias de los *wixaritari*, garantizando así la reproducción de la organización social (2002: 142).[142]

Los etnógrafos que han descrito esta celebración coinciden en que la asociación entre la deidad solar y las deidades cristianas, así como su muerte y resurrección son el tema central. Se trata de un momentáneo regreso de la oscuridad, un retorno al caos original encarnado por los judíos y vencido por medio de las prácticas rituales con las que las autoridades reafirman su existencia y su presencia en la realidad cotidiana (Medina, 2002: 142; Gutiérrez del Ángel, 2010: 304). Finalmente, esta celebración también está estrechamente vinculada con la peregrinación a Wirikuta (que describiré más adelante). El sol alcanza su punto más alto y transita por el cenit, fenómeno que expresa el momento culmen de la creación del universo, el triunfo del sol que más tarde se sacrificará en el poniente para dar lugar a las lluvias. Después de haber alcanzado este punto máximo, el sol debe desaparecer para que todo regrese al origen y pueda volver a empezar, lo cual se concretará con la celebración el *Hikuri Neixa* (Gutiérrez del Ángel, 2010: 242-244). En el ciclo ritual, a la Semana Santa sigue el Volteado de Mesa del mes de junio, de lo cual ya he escrito anteriormente.

En lo que concierne a los *neixa,* relacionados con las celebraciones en los *tukipa* o *xixiki*, su calendario también se rige por los fenómenos climatológicos y los procesos agrícolas, el *Tatei Neixa* ("La Danza de Nuestra Madre") se celebra en el mes de otoño para cerrar la temporada de lluvias y agradecer la fertilidad proporcionada en la época húmeda. De hecho, se la conoce también como la fiesta del tambor, del elote o de los primeros frutos; ejecutarla es requisito indispensable para luego poder cosechar la milpa (Medina, 2002: 55).

En esta festividad destaca sobre todo el papel de los niños, los cuales son iniciados a la religión *wixarika* por medio del canto del *mara'akame* que, con el fin de presentarlos a las deidades, los acompaña en un viaje imaginario hacia los diferentes lugares de culto, que son las estaciones

[141] Para ahondar en las prácticas rituales que estructuran el carnaval, consultar a Kindl (2003: 156) y a Gutierrez del Ángel (2002: 163-171; 2010: 251-283)

[142] La semana santa ha sido registrada y analizada detalladamente en distintas comunidades *wixarika* por Gutiérrez del Ángel (2002: 241-254; 2010: 293-305), Kindl (2003: 137-140), Medina (2002: 137-145) y Neurath (2002: 306-317).

de las rutas de peregrinaje y los extremos del universo cosmogónico. Los niños están asociados con los elotes, las calabazas tiernas, las nubes y las lluvias. Mitológicamente, esta temporada del año, corresponde al amanecer y a la primera salida del sol, cuando el mundo se hizo sólido. Por dicha razón, los niños menores de cinco años dejan de ser cómo dioses de la lluvia (asociado a lo blando y a lo acuático) para convertirse en verdaderos humanos (Neurath, 2002: 283-285). Como señala Gutiérrez del Ángel, *Tatei Neixa* puede resumirse en tres significados generales relacionados entre sí: 1. Se trata de un rito de paso para los niños que aún no han cumplido cinco años; 2. Se bendicen los primeros frutos, identificados con los niños, para acceder a su consumo; 3. Celebra la despedida de las madres (*tatei*) de las lluvias que mediante sus danzas (*neixa*) representan su partida (2010: 171).

Según la descripción de Neurath (2002: 283-293), que observó la celebración en la ranchería de Las Latas, el ritual, que dura un día entero, se divide en dos partes: la primera, ejecutada a lo largo del día, es cuando el cantador realiza su canto en el centro del patio ceremonial mirando hacia oriente; la segunda fase ritual se da en la noche en el interior del *tukipa*. Alrededor del cantador se disponen los segunderos (los que ayudan a cantar) y los padres de los niños que se colocan en forma de semicírculo abierto hacia el este, todos sentados en equipales. Las mujeres se acomodan sobre petates detrás de las sillas de sus maridos y llevan en los brazos los niños; los hombres que están sentados en ambos extremos del semicírculo representan las "aguilas". Niños y mujeres llevan pintura facial (*uxa*), misma que se usa para la peregrinación a Wirikuta y para el *Hikuri Neixa*; los niños llevan también una sonaja de bule.

El canto del *mara'akame* conduce los niños, a través de un viaje simbólico, hacia *Paritek+a*, el lugar del amanecer en Wirikuta; los pequeños peregrinos van volando sentados sobre las alas de las águilas representadas por los dos señores sentados en el extremo del semicírculo. A diferencia de la peregrinación real, en este viaje imaginario no se omite ninguna parada y el cantador ofrenda a través de acciones rituales verbales. Los niños tocan las sonajas todo el tiempo acompañando el canto. La peregrinación simbólica ocupa todo el día, de manera que de vez en cuando hay unas breves pausas en las que se reparten gajos de peyote para poder aguantar el calor y el esfuerzo. La llegada al Cerro del Amanecer coincide con algunas prácticas rituales en las que se bendicen los niños y los frutos, se asperjan con agua a través de una flor de cempasúchil, se ofrendan pequeñas bolas de maíz y pinole a *Tatewari* lanzándolas en la fogata (aunque apagada). Antes de emprender el viaje de retorno, hay un descanso en el que se reparten frutas frescas como guayabas, mandarinas, plátanos y trozos de caña de azúcar.

El regreso desde Wirikuta es más breve, el cantador sigue en el mismo lugar, pero esta vez se coloca de cara a poniente. En la noche inicia la segunda parte del ritual que escenifica el viaje hacia el mar y el inframundo; el tambor sigue acompañando el canto cuyo texto describe los detalles de cada estación que atraviesa todo el inframundo para luego aparecer nuevamente en Wirikuta, desde lo cual se emprende el viaje de regreso. En esta fase, hombres y mujeres ejecutan varias danzas en dirección levógira alrededor de la fogata, zapateando al compás del *xaveri* y del *kanari*. Este segundo regreso desde Wirikuta coincide con el amanecer, cuando finalmente se comparte la comida de los primeros frutos, entre ellos los elotes y las calabazas que durante la noche hirvieron en ollas de barro. Un procedimiento que marca la separación ritual entre los niños y los frutos para que estos últimos puedan ser consumidos.[143]

Al *Tatei Neixa* sigue la peregrinación hacia los extremos del territorio sagrado, que se ejecuta entre los meses de noviembre y marzo, una de las prácticas rituales más compleja y también la más "mediatizada" debido a que uno de muchos destinos en la tierra del peyote (Medina, 2002: 90; 2003).[144] Hablar de peregrinación significa contemplar que, más allá de la recolección del peyote en Wirikuta, el evento ritual se enmarca dentro del complejo ceremonial que incluye otras peregrinaciones y ceremonias cuyos principios están vinculados con los ámbitos familiares, sociales y religiosos de acuerdo con las relaciones de sus ancestros (Gutiérrez del Ángel, 2002: 173).

A lo largo de este acto total que es la peregrinación, se desempeñan intensos procesos ceremoniales acompañados por desplazamientos hacia otros sitios sagrados; además de Wirikuta, deben visitarse el centro del territorio en *Tea'akata*, ubicado en la Sierra Madre; el extremo poniente en *Haramara*, que no es otro que la costa del Pacífico en San Blas; *Xapawiyeme*, la laguna de Chapala en Jalisco, que es el límite meridional, y *Hawxamanaka*, al norte, El Cerro Gordo ubicado al sur de Durango.

Para que este gran rito tenga éxito, los jicareros (*xukurikate*) deberán cumplir estas visitas y dejar ofrendas en cada lugar sagrado, pero no se limitan a estos puntos, sino que incluyen muchos otros lugares sagrados que se encuentran en los trayectos. La eficacia dependerá del

[143] Otras variantes del *Tatei Neixa* pueden consultarse en Gutiérrez del Ángel (2010: 171-196), quien la registró en la comunidad de San Andrés Cohamiata, o en Medina (2002: 55-66) quien asistió en la comunidad de Bancos Calítique.

[144] Con respecto al origen mítico con el que se crean las asociaciones a lo largo de la peregrinación, Neurath refiere que "[…] todas las cosas, especies de plantas, animales y seres humanos formaban una unidad indiferenciada, conviviendo en ausencia de reglas y sin problemas de comunicación […] luego se estableció el orden en diferenciaciones categóricas, reglas de intercambio […] y una alternancia rítmica de segmentos temporales[…] Por diferentes circunstancias, un antepasado se transformó en *x* cosa y otros en *y* […] Pero todos los seres animados del universo descienden del mismo grupo de ancestros deificados " (Neurath en Medina, 2002: 90).

correcto cumplimiento de las acciones rituales durante la peregrinación y buscan obtener salud y bienestar por cada participante y sus familiares, así como pedir las lluvias y llevarlas a la sierra. A lo largo de ese enorme periplo los jicareros se desplazan en fila india, encarnando una serpiente, la diosa madre de la lluvia (Medina, 2002: 71; Gutiérrez del Ángel, 2002: 221).

Otro objetivo de la peregrinación es recrear el universo siguiendo los pasos de los ancestros míticos, revivir sus hazañas y reconocerlas en el paisaje, transformarse en ellos, quienes emergieron del océano Pacífico para delimitar el universo y dar lugar al nacimiento del sol. La peregrinación recorre los lugares en los que pasaron los antepasados en el peregrinaje primigenio: cerros, cuevas y manantiales que son considerados *kakauyarite* (ancestros deificados), a los que dejan ofrendas: jícara, flechas y velas, entre otras cosas (Medina, 2012).

La peregrinación también escenifica un proceso de inversión simbólica que empieza desde que el *mara'akame* convoca los jicareros antes de la partida, momento en el que se sacrifica un becerro y se les dan a los neófitos (los que peregrinan por primera vez) algunas instrucciones de lo que ocurrirá durante el trayecto. Desde este momento, los peregrinos se convierten en dioses, adquieren otro estatus que manifiestan a través del despojo de las necesidades humanas y guardando severas prácticas de austeridad: se ayuna, se niega el hambre y la sed, se detestan los excesos sexuales y todo lo que concierne las actividades reproductivas. Por haber adquirido la condición de dioses, cualquier necesidad humana es relegada al mundo de los mortales. Además, en este proceso de inversión se les cambia los nombres a las cosas: al desierto se le llama agua, al coche le dicen lancha, los hombres son mujeres, etcétera. El objetivo de esta inversión de la realidad es regresar el caos original. Es necesario partir del momento primigenio para recrear el universo, de la misma manera en que los ancestros lo hicieron (Medina, 2002: 81; Gutiérrez del Ángel, 2002: 208; 221).

Antiguamente, como señala Medina, la peregrinación a Wirikuta se hacía caminando y eran necesarios aproximadamente quince días para recorrer la ruta (ida y vuelta). Actualmente los peregrinos viajan en camión y ocupan, al menos, cinco días para recorrer los lugares sagrados que marcan las etapas del camino. Sin embargo, muchos de estos lugares ya no son accesibles tampoco en camión, debido a que en la ruta hay vallas que cercan los terrenos (2002: 71-72).

Me he limitado a mencionar algunos rasgos generales que caracterizan la peregrinación a Wirikuta para resaltar que, la recolecta fundamental del peyote está relacionada inevitablemente con otras peregrinaciones y actividades dentro del más amplio complejo ceremonial. La complejidad del fenómeno, de las etapas y los lugares que marcan la peregrinación; así como el simbolismo y las asociaciones polisémicas de elementos como la cuerda, la confesión de los

pecados, las ofrendas (velas, jícaras, flechas, ojos de dios, *nierakate*, etc.), el papel del fuego, del maíz y de sus derivados, del tabaco, de la sangre, del agua, del peyote, del venado, de los cantos, de los familiares que se quedan en las comunidades, del intercambio, de la reciprocidad, de los sacrificios, entre muchos otros, no caben en esta disertación.[145]

Debido a su estatus de iniciados, los peregrinos, cuando regresan a las comunidades con las canastas de peyote tras haber cumplido con las obligaciones rituales, no pueden reincorporarse a la comunidad sin haber antes cazado algunos venados, un acto que da pie a un procedimiento gradual de reintegración de los jicareros. La condición no humana por ser encarnación de los antepasados, confiere a los jicareros un estado de liminalidad, son "delicados" por haber alcanzado la condición de pureza, la única que permite ser peregrinos. La reintegración a la comunidad y a los labores cotidianos consta de cuatros momentos: 1) la entrada de los peregrinos con su condición liminal y de donadores (traen los peyotes) en los alrededores de la comunidad; 2) el sacrificio de un toro permite desacralizar su condición de peligrosidad; 3) el poder que han adquirido en Wirikuta, viene otorgado a las autoridades por medio de un sacrificio; 4) el acceso al tukipa ceremonial y al convivio se da por medio de otro sacrificio (Gutiérrez del Ángel, 2002: 221-222; 231).

Estas acciones rituales se desempeñan a lo largo de un par días y culminan con la reintegración de los peregrinos dentro del *tukipa* a la presencia del fuego que, de manera excepcional con respecto a todas las demás ceremonias, se prende de día. Esta reintegración no quita los deberes que los peregrinos están obligados a cumplir con las ofrendas a los demás lugares sagrados (*ibidem*: 239). La culminación del regreso de los peregrinos desde Wirikuta se alcanza en la celebración del *Hikuri Neixa* (Danza del peyote), en la que se reciben las serpientes de las lluvias que los *xukurikate* han traído del este. Este ritual coincide aproximadamente con el solsticio de verano en junio, es el momento en el que se celebra el ocaso del padre sol, al que se le considera sabio y poderoso, pero viejo (Gutiérrez del Ángel, 2010: 357). Con su celebración se aproxima la época de oscuridad húmeda en la que, además de la llegada de las lluvias, los centros políticos pierden su poder procedente de las fuerzas solares encarnadas en las varas de mando. Con esta celebración se accede a la fase de la oscuridad fértil la cual es controlada y motivada por los personajes solares, quienes asumen un lugar privilegiado (Medina, 2002: 208).

[145] Para profundizar y acercarse a la complejidad del gran rito de paso que es la peregrinación a Wirikuta, consultar los trabajos de los antropólogos Héctor Medina (2002: 70-97) y Arturo Gutiérrez del Ángel (2002, 2010) quienes acompañaron, respectivamente, a los jicareros representantes de los patios ceremoniales de Bancos de Calítique y de San Andrés Cohamiata.

En resumida cuenta, Neurath considera que el *Hikuri Neixa* celebra una doble transición. Por una parte, es la definitiva reintegración de los peyoteros (peregrinos) a la vida cotidiana, puesto que con esta celebración quedarán libres de obligaciones rituales. Por otra parte, por ser la última fiesta de las 'secas', marca el comienzo de la transición entre la temporada seca y la temporada de lluvias. Esta transición se escenifica por medio de los peyoteros que por haber encarnado los ancestros deificados del centro ceremonial que representan, se transforman en una gran serpiente de nubes, que es la diosa *Tatei N+a'ariwame*, la madre de las lluvias (2002 :246).

El *Hikuri Neixa* tiene una duración de cinco días en los que tienen lugar distintos procedimientos rituales que buscan promover la transición antes mencionada. Describir detalladamente de cada momento, requeriría de un capítulo aparte que no es objeto de esta disertación.[146] Me limitaré a señalar algunos pasajes destacados de la celebración con respecto al papel de los cantos, de las danzantes y de la escenografía; elementos descritos por Neurath que observó la fiesta en la ranchería de Las Latas.

En los primeros dos días se ejecutan actividades rituales preliminares que tienen lugar en el coamil. De hecho, como señala Kindl, para poder ejecutar esta fiesta, es indispensable haber terminado de coamilear, actividad durante la cual se efectúa un pequeño ritual en la milpa perteneciente a cada centro ceremonial. Se realizan rezos, se siembran peyotes y se depositan ofrendas en un hoyo situado al centro de la milpa para favorecer la futura cosecha. Se trata de rituales propiciatorios que son parte del propósito más relevante de la celebración del *Hikuri Neixa*: "pedir las lluvias" (2003: 122).

En esta fase preliminar, los peyoteros siguen en ayuno y no han comido otra cosa que el peyote. Al terminar las actividades en el coamil, ingresan en el *tukipa* recibiendo tamales por parte de las mujeres de los demás ranchos como signo de agradecimiento por el esfuerzo y el sacrificio. Estos tamales se ponen en el altar y serán consumidos en la madrugada, después de haber velado toda la noche, junto con un caldo preparado con la carne de venado cazado por los peyoteros. A esto seguirá la recolecta de la leña, actividad llevada a cabo por los mismos peregrinos; un acto que, junto con los trabajos llevados a cabo anteriormente en el coamil, evidencia la importancia del trabajo comunitario y de la reciprocidad que rige las actividades agrícolas del *tukipa*. Esto evidencia cómo cada actividad, así como la celebración en sí, tenga un fin y un carácter colectivo.

[146] Con respecto a la celebración del *Hikuri Neixa*, pueden consultarse las descripciones detalladas y los análisis exhaustivos de Gutiérrez del Ángel (2002: 256-270; 2010: 329-360), Medina (2002: 171-178), Neurath (2002: 241-266).

Desde la noche del segundo día empiezan los preparativos para el canto: se colocan los equipales del cantador y de sus ayudantes de manera que la fogata quede a sus espaldas y se prepara el altar sobre un *tapeistle* con toda la parafernalia necesaria. El cantador de esta celebración, llamado *hikuri kuikame*, ejecutará los cantos para 48 horas, o sea, hasta la medianoche del cuarto día de fiesta. Tiene un papel muy importante al recitar los largos fragmentos de la narrativa mitológica en la que se explica el origen de todo: del venado, de la luna, de las estrellas, del fuego, del sol, del peyote y de los peyoteros (Neurath, 2002: 246-250).

Las danzas empiezan en el transcurso del tercer día y el escenario principal es el patio del *tukipa* ceremonial, lo cual representa el desierto oriental de Wirikuta, de manera que el *tuki* es el poniente y la fogata en su interior es el centro. Sin embargo, cada espacio (tukipa y patio ceremonial) conserva las cinco direcciones como puntos de referencia. A pesar de la complejidad coreográfica que caracteriza las danzas, se destaca el simbolismo de la serpiente de nubes (*haiku*), la diosa madres de las lluvias, escenificada por los danzantes y ejemplificada por medio de algunos simbolismos, cuales los trajes con plumas blancas y la vara ondulada que porta el puntero de la danza (*tekwamana*). Al puntero suceden una pareja que viste trajes con referencias simbólicas a las divinidades solares; ellos dan comienzo a las danzas trazando un pequeño circulo levógiro alrededor de la plaza. Gradualmente aumentan de velocidad y se les unen los peyoteros (pintados con la raíz amarilla *uxa*) con sus esposas; de esta manera se forma la serpiente encabezada por el puntero y los *awatamete*, peyoteros que simbolizan los primeros cazadores e identificables por llevar arcos, flechas y rifles.

La coreografía escenifica la visita de las serpientes de las lluvias a los cincos puntos cardinales, con el objetivo de "limpiarlos". En el interior del *tukipa* cada punto está marcado no solamente como referencia coreográfica, también señalan los lugares de descanso para los danzantes. El centro está marcado por la fogata, los puntos norte, sur y poniente están marcados por pequeños pinitos, el este es representado por el altar y es el único punto que no se visita porque desde ahí proviene la serpiente de la lluvia. El cantador y sus ayudantes son también los encargados de una jícara grande en el que está el peyote molido y diluido con agua que reparten a los danzantes cuando descansan en este punto. El orden secuencial de las visitas a estos puntos es sur-norte-centro-oeste.

Otro momento de esta danza esta relacionado con la cacería del venado, simbolizada por las cornamentas amarradas a los troncos de pinos que marcan los puntos de referencia para la danza y también por las fuertes pisadas de los danzantes que representan los brincos del animal.

Simultáneamente a estas acciones, se conforman otros grupos de danzantes procedentes de los centros ceremoniales y que zapatean "a la manera huichol" al compás de la *xaweri* y el *kanari*.

El ápice de la celebración llega en la mañana del cuarto día cuando, después de haber bailado ininterrumpidamente por un día y una noche, los peyoteros forman un círculo y queman el bule de tabaco (*yakwai*) que los ha acompañado desde que emprendieron la peregrinación. En esta ocasión recitan por última vez los nombres de los lugares sagrados que han visitado y, visiblemente emocionados, queman las cuerdas con nudos que representan las estaciones de la peregrinación (*ibídem*: 263).

En el quinto y último día de fiesta, además de algunas actividades rituales que varían dependiendo de la comunidad, destaca la preparación de palomitas, granos de maíz tostados sobre un comal. Las palomitas evocan nubes, el maíz es el fruto de la lluvia y las nubes aparentan nacer de la semilla. La fiesta termina con la repartición del maíz tostado, frijoles y semillas de maíz. Los participantes guardan las semillas para llevarlas a sus ranchos y sembrarlas en sus coamiles. Nuevamente se reafirma el enlace entre la actividad agrícola y el ritual comunitario (*ibídem*: 265).

Con el *Hikuri Neixa* las madres de las lluvias han llegado a la sierra, sin embargo, es necesario asegurar su estancia a fin de evitar que la fuerza solar no se apodere de ellas antes de tiempo. Por dicha razón, se celebra la última ceremonia del calendario del tukipa: el *Namawita Neixa* (Gutiérrez del Ángel, 2002: 270). En algunas comunidades, estas celebraciones se alternan en el ciclo ritual, de manera que un año habrá fiesta del peyote, pero al siguiente el *Namawita* le sustituirá (Héctor Medina, comunicación personal).

Esta celebración es otra la fiesta de la siembra y, a la par de la ceremonia anterior, marca el inicio de la temporada de lluvias que para los *wixaritari* es un tiempo oscuro y sin gobierno. En esta celebra al maíz en su forma de semilla. Con mazorcas forman una escultura de la diosa maíz vestida con ropa tradicional (*Tatei Niwetsika*) y adornada con collares de chaquira y morrales. También se prepara un pan de maíz crudo (no nixtamilizado[147]) llamado *tamiwari*, operación llevada a cabo por cinco hombres que luego aparecerán como danzantes y representantes de las lluvias.[148] Este pan se prepara en el *tukipa* que, para esta ocasión y de manera excepcional dentro

[147] La nixtamalización es un proceso tradicional de preparación del maíz en el que los granos secos se cuecen y se sumergen en una solución alcalina, generalmente de agua y cal alimentaria (hidróxido de calcio). Después de eso, el maíz se escurre y se enjuaga para quitar la cubierta exterior del grano (pericarpio) y se muele para producir una masa que forma la base de numerosos productos alimenticios, incluidas las tortillas y los tamales (Fuente: https://www.cimmyt.org/es/)

[148] Habitualmente, este tipo de platillos los preparan las mujeres, pero en el contexto ritual pueden haber estas inversiones, especialmente en este caso donde los hombres danzantes representarán a las diosas madres de la lluvia.

del ciclo ritual, se convierte en una cocina. Bajo la fogata central del templo se arma un horno (*te'aka*) en el que se cocinará el pan. Simultáneamente, las mujeres preparan unas gorditas también de maíz crudo llamadas *karuanime*; según los *wixaritari*, el maíz no se nixtamaliza "para que la diosa maíz descanse por lo menos una vez al año (Neurath, 2002: 269-270).

Entre varias acciones rituales, los peyoteros elaboran una grande antorcha con pedazos de ocotes amarrados con tiras de sotol de cuatro metros de altura que simbolizan un *hauri*, árbol o vela que sostiene el centro del universo. En la noche del segundo día, los cincos hombres encargados de preparar el pan, y que representan las cinco madres de la lluvia, ejecutan una danza muy parecida a la del *Hikuri Neixa*. La diferencia está en los trajes que, en esta ocasión, llevan las plumas azules de urraca, un ave que se encuentra en la costa y que está asociada con las deidades de la fertilidad. Entre los danzantes también aparece una representación de *Takutsi Nakawe* (diosa de la fertilidad), representada con una falda de estilo antiguo, una máscara gris de madera y una peluca.

La danza se ejecuta en el interior del *tukipa* durante la cual, a lo largo de la noche, los danzantes salen por cinco veces al patio ceremonial para sacar a bailar la estatua que representa a *Niwetsika*. La parte más simbólica de esta fase es cuando se enciende la punta de la antorcha *hauri*, la cual posan encendida en el punto norte del tukipa. Sus llamas son apagadas por los mismos pasos de los danzantes que ejecutan las cinco procesiones; al terminar la última, también finaliza el canto y la figura de la diosa de maíz se deshace desgranando las mazorcas de su interior, cuyas semillas se reparten entre los presentes. En la tarde del día siguiente se comparte una comida festiva y en la noche se ejecuta otra procesión dirigida hacia el norte del centro ceremonial, lugar donde se queman el zacate de la ofrenda, las escobas usadas para barrer, las hojas de los tamales y los restos del *hauri*. Se piensa que el humo de la fogata se transforma en nubes de lluvia. La celebración termina con una bendición que las mujeres obsequian a todos los hombres y niños presentes (*ibídem*: 279).[149]

Con esta ceremonia se terminan las celebraciones marcadas por el ciclo agrícola. El objetivo de describir el complejo ceremonial de los *wixaritari* era mostrar la lógica de este. Su fundamento está en la alternancia cíclica de la dualidad (aguas/secas, sol/oscuridad, masculino/femenino, etcétera) que también estructura la organización socio-política, religiosa y familiar. Además, vemos que el consumo del peyote no es una constante y que el principal propósito de las ceremonias es procurar la lluvia, obtener buenas cosechas y garantizar la salud

[149] Para ahondar en la descripción detallada y en el análisis simbólico de *Namawita Neixa*, consultar a Neurath (2002: 267-282).

de las familias. Esto, al parecer, pasa desapercibido entre los consumidores de peyote que no son indígenas y quizás también entre los interesados en el arte. Sin embargo, también hay algunos que comienzan a tratar de imitar esos ciclos rituales, este es el caso de los mestizos que conformaron el grupo ritual de Guanajuato y del que hablaré a continuación.

6. CONTRAPUNTO Y CONSONANCIA: EL CAMINO HUICHOLERO DEL PEYOTE DEL GRUPO CEREMONIAL DE GUANAJUATO

Durante mi trabajo de campo en Guanajuato, he asistido a la consolidación de una asociación ceremonial de mestizos, encabezado por el *mara'akame* don Clemente y su familia, nativo *wixarika*, que ha ocupado cargos importantes como autoridad indígena. Su nombre completo es Clemente Navarrete de la Cruz, de 61 años, originario de la comunidad de San José, ranchería de la comunidad de San Andrés Cohamiata, de la cual fue gobernador durante el año 2019. Actualmente, es considerado *kawiteru*, miembro del consejo de ancianos, una de las máximas autoridades en la tradición *wixarika*.

Su intervención ha sido esencial en un intento de reproducción de las tradiciones *wixaritari*, las cuales han colocado al peyote y sus efectos, en el centro de dichas actividades. De ahí que este colectivo trascienda los límites que se establecen en otros grupos que aquí he analizado y se imponga la reproducción de patrones observados personalmente por los mismos mestizos, tras su participación en los rituales tradicionales *wixaritari* en la sierra y a lo largo de las peregrinaciones hacia los lugares sagrados. Este impulso imitativo los conduce al consumo de otros productos ofrecidos por los indígenas, a la adquisición y empleo de parafernalia e indumentaria *wixarika* e, incluso, los ha llevado a construir un centro ceremonial *tukipa*. En este lugar ejecutan, a su manera, algunos rituales que –como he mostrado en el apartado anterior– marcan las fases del ciclo agrícola *wixarika*. A esta peculiar interacción entre mestizos y *wixaritari*, mediada por el cactus y por la selección de algunos elementos de su cultura, le llamo el "Camino Huicholero del Peyote". En este capítulo, me propongo mostrar detalladamente los elementos que articulan esta relación tan peculiar.

6.1. Antecedentes del Camino Huicholero

El grupo de Guanajuato no representa el primer intento de estructurar, o estandarizar, una forma de interacción entre *wixaritari* y mestizos en torno a prácticas peyoteras y la reproducción de algunos rituales *wixaritari*; propósitos que se sitúan en un punto medio entre la tradición y la comercialización, permeadas por un profundo sentido de espiritualidad.

Al respecto, Aguilar Ros (2012) y Marín García (2012) relatan los acontecimientos ocurridos respectivamente en Tecate (Baja California) y en el municipio de Jesús María (estado de Aguascalientes). En ambos sitios observaron grupos que construyeron un templo huichol, al que siguió el intento de reproducir algunos rituales del ciclo ceremonial *wixarika*. Los dos grupos fueron encabezados por el *mara'akame* Pablo Taizán, cuya figura se suma a la lista de personas como José Benítez y Juan Negrín, entre otros (véase capítulo V), que han creado un hito en el panorama de las relaciones interétnicas. Su reputación de artista reconocido y chamán *wixarika*, le permitió adquirir un magnetismo particular para atraer seguidores y tejer redes con múltiples circuitos espirituales.

Los textos de Aguilar y Marín, entre otras cosas, describen los orígenes de las agrupaciones mestizas y las relaciones que establecen con el *mara'akame*. Ambos trabajos nos hablan también de organizaciones con un origen común: la comunidad de Teoplantli Kalpulli,[150] fundada en el 1983 por Domingo Días Porta y ubicada en Los Guayabos, en las cercanías de Guadalajara. Según relata Aguilar Ros (2012: 345), Taizán contactó con el Kalpulli en el 1989, gracias a un evento denominado *El kanto de la Tierra*, un movimiento internacional de reuniones intertribales. En dicha ocasión, el *mara'akame* se conectó con otros movimientos y buscadores espirituales, entre ellos algunos integrantes del grupo *Chicáuac Ollin* o Danza en Movimiento. Se trata de un grupo de danzantes de Tijuana conformado por integrantes de la Gran Fraternidad Universal (GFU),[151] en su versión latinoamericana. Estos invitaron a Taizán a Tijuana para dirigir una ceremonia de peyote, de ahí se sucedieron otras más, hasta que el *mara'akame* comunicó al grupo la voluntad de *Takutsi*, una diosa *wixarika*, la cual –aseguraba el chamán– deseaba estar con ellos. El grupo decidió "adoptar" al dios y Taizán talló un bulto de madera para que el alma de *Takutsi* pudiera morar en él. Desde aquel momento, los danzantes integraron al ídolo en sus

[150] En su perfil de Facebook, esta comunidad se define así:
"Somos una Comunidad intencional fundada en 1983, con objetivos y acciones para el rescate de las tradiciones originarias, de lo sagrado y del contacto con Nuestra Madre Tierra, con amor, respeto y armonía, mejorando así nuestra salud integral y calidad de vida; buscamos la autosuficiencia y compartimos lo aprendido en este andar. Se realizan Temazkales, Teepee, Yoga, Meditación, Danza Azteca, Talleres de Horticultura, Herbolaria, Medicinas Alternativas y de temas que conforman la Permacultura, Búsqueda de Visión, Campamentos, entre otras actividades […]". Fuente: https://www.facebook.com/pg/teopantli.kalpulli/about/?ref=page_internal

[151] La GFU fue fundada en el 1948 por el francés Serge Raynaud de la Ferriére en la ciudad de Caracas (Venezuela). Se trata de una ONG cuya misión es: "La Red Cultural para la Fraternidad Humana RedGFU es una organización internacional cultural y educativa que tiene por objeto propiciar el diálogo entre la ciencia, el arte, la filosofía y las disciplinas espirituales, para el desarrollo humano, por medio de una educación integral, la comunicación y el intercambio entre los individuos, los grupos, las asociaciones, las sociedades humanitarias, filosóficas, culturales, técnicas, artísticas y espirituales". Fuente: https://www.redgfu.org/mundial/somos
Para profundizar acerca de su fundación y de su evolución en las vertientes suramericanas y, particularmente, acerca del contexto mexicano y el vínculo con otras realidades locales (mexicanidad, MAIS, etcétera), consultar a Marín García (2012: 204-233).

actividades rituales, pero Taizán les advirtió que aceptar a la diosa implicaba llevar a cabo las ceremonias "como lo hacen los huicholes", o sea, ejecutando el ciclo ritual que los *wixaritari* acostumbran.

A partir de esta petición, se puso en marcha un proceso que condujo a la construcción de un espacio ceremonial al que llamaron *Samurawi*, compuesto también por un templo *wixarika* (*kaliwei*) dedicado a *Takutsi*. Para sostener este templo ceremonial según "el costumbre", se integraron la siembra del maíz con todas las actividades rituales a ella asociadas: la bendición del grano (julio-agosto), la fiesta del tambor (octubre), la fiesta de la cosecha (noviembre) y la fiesta del esquite (mayo). El conjunto de estas prácticas marcaba los pasos del "Camino Huichol" al que el grupo de danzantes, y demás integrantes que se sumaron a la causa, vivían y percibían como gratificante en términos de aprendizaje y de contacto con la naturaleza. Sin embargo, la contraparte de este entusiasmo era la elevada carga ritual a la que se asociaba un ingente gasto económico y de tiempo, razones que, más allá de la gratificación, revelaron la otra cara del "Camino Huichol": oneroso y sacrificado para el estilo de vida mestizo.

Estas razones generaron fricciones e incongruencias en el grupo, hasta llegar a un punto de quiebra que se detonó a partir de que Taizán exigió el sacrificio de un venado dentro del ciclo de la siembra. En el último párrafo del capítulo anterior hemos visto la importancia ritual, estructural y simbólica que los *wixaritari* asocian a la cacería del venado; sin embargo, para los danzantes de Tijuana, la mayoría de los cuales eran vegetarianos, el sacrificio del animal atentaba contra sus creencias, con respecto a la comunión con la naturaleza y con los demás seres vivos. Además, aunque no lo indica el texto, lo más probable es que no supieran cómo cazar, ni contaran con armas; más aún, dónde encontrarían venados en los alrededores de Tijuana. Los danzantes pensaban que los *wixaritari* también compartían su sensibilidad animalista, esa manera de relacionarse con el entorno, pero esta idea derivaba de una percepción idealizada que tenían del indígena como guardián del equilibrio natural. Esto generó lo que Neurath (2018) llamaría "fricciones ontológicas", una expresión que el antropólogo ha empleado para caracterizar los contrastes entre el pensamiento ambientalista y el *wixarika*, para el cual la naturaleza no es algo dado, sino algo que se crea a través de la actividad ritual, fortaleciendo la organización comunitaria.

El sacrificio se llevó a cabo como Taizán lo indicó, sin embargo, muchos integrantes del grupo se quedaron inconformes con lo ocurrido y empezaron a desatender las obligaciones rituales requeridas por Taizán, hasta llegar a abandonar el "Camino Huichol". Un suceso que, además de provocar la decepción del *mara'akame*, implicó una elaborada ceremonia para

"desenraizar" el vínculo pactado entre el dios huichol *Takutsi* y los seguidores mestizos.[152] Finalmente, en el marco de los encuentros y de los desencuentros que caracterizan las relaciones entre mestizos y *wixaritari*, el caso liderado por Taizán, con el fin de esbozar un "Camino Huichol" adaptado a las exigencias de los *teiwarixi*, resultó un intento fallido.

El acontecimiento relatado por Marín García describe el enraizamiento que se dio a través de la construcción de otro templo *wixarika*, en el municipio de Jesús María (estado de Aguascalientes), inaugurado en el año 2007 y denominado *Werita Ukuata*. El *mara'akame* protagonista de este nuevo intento fue otra vez Pablo Taizán que, gracias a su relación con Domingo Días Porta, fundador del Teoplantli Kalpulli y de la MAIS,[153] logró conectarse con un hombre llamado Raúl, a su vez fundador de la Fundación Madre Tierra (una ramificación de la mancomunidad MAIS), cuya finalidad es la revaloración y difusión de los conocimientos ancestrales indígenas del continente americano. El contacto de Taizán con este circuito espiritual de Aguascalientes, llevó a la construcción de un templo al estilo *wixarika* (*Werita Ukuata*) cuya diosa tutelar, elegida por el *mara'akame*, fue la Virgen de Guadalupe, cuya efigie fue labrada en piedra y enterrada dentro del templo para sellar el vínculo entre el grupo, la diosa y el *mara'akame*. Este suceso, a diferencia del caso de Tecate, no implicó la adopción del "Camino Huichol", más bien dio lugar a la organización de velaciones con peyote dentro de un espacio utilizado también para otras ceremonias lideradas por exponentes de otros grupos indígenas: rarámuri, otomí y grupos del suroeste de Estados Unidos (Lakota y Sioux, entre otros). El espacio ceremonial, además del templo *wixarika*, contaba también con un tipi y un temazcal.

De los antecedentes referidos, que son de suma importancia por su valor histórico, quiero destacar algunas cuestiones que me permiten arrojar luz e introducir el caso de Guanajuato, del cual he sido testigo. En primera instancia vale la pena resaltar que los lazos que generaron las relaciones entre el *mara'akame* Pablo Taizán y los demás grupos, se dieron a partir de redes establecidas previamente, que ya tenían una trayectoria en los temas de la espiritualidad, favoreciendo los contactos con sociedades indígenas y la organización de ceremonias. A la heterogeneidad de los grupos involucrados, correspondía una uniformidad de intentos circunscritos en torno al rescate y a la valoración de las tradiciones indígenas del continente

[152] Para profundizar acerca del ritual de desenraizamiento, consultar Aguilar Ros (2012: 347-348).
[153] MAIS, la Mancomunidad de la Amerika India Solar, fue fundada por Domingo Dias Porta en el 1977, con la finalidad de rescatar, incentivar y estudiar a las tradiciones autoctonas de América.
Para profundizar acerca de los origenes y de la evolucion del movimiento, consultar a Renée de la Torre (2008) y Marín García, J. (2012), *Rituales y arte huicholes: espacios de frontera entre la sierra y el pavimento*, el Colegio de Michoacán, Cap.3, pp. 210-229.

americano y a la experimentación de sus prácticas (incluyendo el consumo de plantas) para un desarrollo espiritual.

Finalmente, existía una base de ideas y valores a través de las cuales, Pablo Taizán capitalizó y fortaleció su reconocida reputación de *mara'akame* y artista *wixarika*, tejiendo redes e integrando seguidores hacia un "Camino Huichol", aunque dentro de un más amplio contexto de circuitos espirituales. He aquí una primera diferencia con el grupo ceremonial de Guanajuato. Este último, se ha conformado a partir de lazos interpersonales entre el *mara'akame* y algunos mestizos que, inicialmente, trascendían los propósitos rituales en torno al peyote. Es decir, el grupo no estaba previamente estructurado y tampoco tenía algún vínculo con circuitos espirituales. Lo que se ha generado en términos de estandarización del protocolo ceremonial y de la reproducción del ciclo ritual *wixarika*, ha sido un proceso marcado por etapas en las que el *mara'akame* ha desempeñado un rol decisivo de liderazgo; sin embargo, la fortaleza del grupo y su intento hasta la fecha exitoso, reside en la co-participación y en la co-construcción con los mestizos. Un aspecto relevante y decisivo que ha permitido, no solo superar las intrínsecas fricciones y disputas que se producen en cualquier grupo, también un cierto grado de influencia recíproca y de negociación para moldear el Camino a las exigencias mestizas, pero también a partir de las necesidades e intereses indígenas.

Durante las celebraciones de la Fiesta del Tambor y del *Hikuri Neixa* en Guanajuato, Antolín –que es el hijo don Clemente, el *mara'akame* que encabeza el grupo–, tras mis preguntas insistentes para comprender el sentido que ellos como *wixaritari* les daban a estos festejos ejecutados fuera de su comunidad, me reiteraba continuamente que: "¡Lo que nosotros hacemos acá es una muestra cultural!".

La referencia a la "muestra cultural" abre un espacio de reflexión entre las intenciones *wixarika* y la manera en la que los mestizos perciben y resignifican su participación. La idea de muestra cultural remite a una selección de rasgos y elementos que determina el acceso a la cultura de manera controlada. Aunque se desvían del sentido original, que he referido en el cierre del capítulo anterior, sería imprudente adscribir estas "muestras culturales" al folclore, en cuanto que su ejecución está pensada para integrantes de un grupo que están dispuestos a apropiárselas y reproducirlas bajo la guía indígena. Además, para los *wixaritari*, la ejecución de las ceremonias para mestizos, aunque sean "paquetes rituales a la carta", conllevan la invocación de los ancestros y esto implica hacerlos presentes y partícipes. La intervención de los mestizos resignifica el sentido originario de las celebraciones a través de un código de referencia heteróclito permeado

de sanación, chamanismo, espiritualidad y contacto la naturaleza que le confiere una "renovada autenticidad".

Bajo estas premisas de selección y acceso controlado, la muestra cultural a la que se refería Antolín, remite nuevamente a una visión museográfica de la cultura *wixarika*, pero esta vez mediada por la experiencia directa del público a la que está dirigida, con todas las implicaciones epistemológicas que conlleva. En el espacio intersticial entre la estrategia *wixarika*, orientada también por fines comerciales, y la percepción y resignificación mestiza, reside el entramado relacional que sostiene el "Camino Huicholero del Peyote".

6.2. El primer acercamiento al grupo ceremonial de Guanajuato

A finales de mayo del 2018 esperaba los resultados para la admisión al doctorado. Decidí viajar para reducir la ansiedad y, a lo largo de un itinerario no programado, llegué por primera vez a la ciudad de Guanajuato. Fascinado por el bullicio de sus callejones, recorrí todo el centro histórico; una librería de viejo instalada en un sótano, llamó mi atención y entré. No buscaba nada en particular; sin embargo, me dirigí hasta la sección de historia y pueblos indígenas de México para escrudiñar algún texto que pudiera acompañar mi viaje. En aquella sección, no sé si por un error de catalogación o por casualidad, figuraba un libro de Carlos Castañeda. Mientras lo ojeaba, la joven empleada de la librería me dijo:

> –¿Estás interesado en estos temas?
> –Relativamente –respondí sorprendido.
> –Él escribió bastante sobre el tema del peyote, ¿lo conoces?
> –Pues, algo. Acabo de aplicar a un doctorado con un proyecto sobre el peyote.
> –¡Qué padre! ¿Y ya lo has probado?
> –La verdad, no.
> –¡Ah! Pues mira, este sábado habrá una ceremonia en la sierra de Santa Rosa, la dirige un chamán huichol. Yo y mi marido ya hemos participado en varias y también le entraremos en esta. Es una experiencia muy bonita. Estás invitado, si gustas.
> Sorprendido y luego de un momento de silencio, durante el cual pensé en la afortunada coincidencia y en la posibilidad de poder acceder a mi campo de investigación, a pesar de no saber si me aceptarían al doctorado, pregunté:
> –¿Y quién la organiza?
> –El señor Gonzalo, es un odontólogo que tiene su consultorio acá a la vuelta. Te paso su teléfono y la dirección, contáctalo por si quieres saber más del asunto.
> –Muchísimas gracias, ¿tu nombre es?
> –Sandra.
> –Gracias Sandra.

Eufórico, compré el libro y salí. No lo pensé ni un segundo. Entré al consultorio y me formé juntos a los pacientes en espera. A la hora de mi turno, Gonzalo, un hombre cincuentón con

una expresión muy amigable y apacible, me recibió en su oficina privada preguntándome de mi padecimiento. Le dije que mis dientes estaban bien, que estaba ahí para saber más de la ceremonia de peyote del sábado, que nunca había participado en una y que me interesaba conocer más al respecto, que me mandaba Sandra. Como si frecuentemente sucediera que sus clientes le preguntaran acerca del peyote, en vez de consultarle por sus padecimientos, Gonzalo me explicó brevemente en qué consistía la ceremonia, subrayando la presencia del *mara'akame* como elemento de "autenticidad" y "seriedad". Terminó diciéndome que lo mejor era tener la experiencia en vez de explicármela. Me recomendó conseguir una cobija, una veladora, un vaso y algo de comida para compartir. Me dijo la hora y la dirección del punto de encuentro, de ahí partimos con rumbo a la sierra de Santa Rosa.

Al llegar al lugar de la cita casi no reconocí a Gonzalo, de haberlo dejado con su bata blanca en el consultorio, lo encontré con un traje huichol y un sombrero emplumado. Juntos a él, otros chicos y chicas vestían al estilo *wixarika*. En aquel momento, aún no podía entender de que se trataba, así que me limité a observar.

Figura 11.- Gonzalo con su traje *wixarika*. Guanajuato, 2 de junio 2018

Fotografía por Alfonso Romaniello.

Adentro de un círculo con más de cincuenta personas, durante una larga velada nocturna acompañada por cantos y danzas, viví mi primera ceremonia de peyote dirigida por un *mara'akame*. Era el 2 de junio del 2018. Fue, solamente, después de ser aceptado al doctorado y de haber afinado mi proyecto de investigación, que llamé a Gonzalo para compartirle mis propósitos de investigación. Él me invitó a otra ceremonia. Era el 25 de mayo del 2019. Esta vez fui presentado al *mara'akame*, le expliqué qué tipo de investigación quería llevar a cabo y le pedí su autorización para trabajar con el grupo. Me escuchó atentamente y dijo: "antes que a mí, hay que preguntar a *hikuri*. Mañana te digo". En la madrugada, después de otra larga y animada ceremonia, el *mara'akame* se me acercó diciéndome: "¡Está bien tu investigación, el venado dijo que tienes buenas intenciones!"

Esta noticia no solo me alivió a mí, sino también a algunos integrantes del círculo que empezaban a observarme de reojo cuando sacaba mi libreta para tomar algunas notas. Pero no fue hasta dos meses más tarde, en julio, cuando fui invitado a la siembra de la milpa que me pidieron que expresara públicamente, frente a los otros integrantes y al *mara'akame*, cuál era exactamente el propósito de las entrevistas. Esto lo hice a petición de Kupieri, seudónimo que emplearé para un hombre menor que Gonzalo, junto al cual llevaba diez años acompañando don Clemente en las ceremonias.[154] Les comenté, a grandes rasgos, mi interés en analizar de qué manera los mestizos se vinculan a la cultura *wixarika* a través del peyote; que las entrevistas me ayudarían a reconstruir este proceso histórico de diez años. Parecieron satisfechos e interesados en mis propósitos. El *mara'akame*, por segunda vez, dio su consentimiento. Estos fueron los acontecimientos que me introdujeron con el contexto ceremonial de Guanajuato, el primer hilo de la historia, del entramado que se tejió; de las observaciones y del análisis sobre los que se fundamentó este trabajo.

En el primer capítulo he profundizado en las velaciones con peyote, en aquellos contextos ceremoniales que, por su lógica estructural y de difusión, he definido como esporádicas. Se trata de eventos que no siguen ningún calendario ritual programado, su organización es el resultado de coyunturas determinadas por las relaciones, las intenciones y la disponibilidad de los agentes involucrados, que suelen ser un *wixarika* y uno o más mestizos. Dichos eventos rituales conforman una particular configuración, una red que trasciende los límites geográficos y culturales, la cual permite la circulación y reproducción de prácticas,

[154] El entrevistado decidió ser citado con su nombre *wixarika*, Kupieri, que significa: "él que alimenta el fuego". Kupieri es un tronco grande, un árbol que ya vivió su ciclo y se convierte en leña para alimentar el fuego, dice él mismo. El nombre *wixarika* le fue otorgado por el *mara'akame* cuando le confirió el cargo de "cuidar el fuego" (conversación telefónica, marzo 2021).

símbolos y significados en torno al peyote. Sin embargo, a pesar de su intrínseca condición efímera, la estructura ceremonial de las velaciones y las vivencias de los participantes, producen significados y discursos que contribuyen a su difusión, generando y alimentando una meta-narrativa. Esta se centra en las propiedades sanadoras del cactus, particularmente en el plano emotivo y espiritual, en una idealización de los agentes *wixaritari* como chamanes y garantes indígenas de autenticidad y en nuevas prácticas mágico-religiosas.

En este panorama, el caso de Guanajuato resulta paradigmático. Además de insertarse en las lógicas de estos circuitos de difusión global, dicho contexto ceremonial representa un ejemplo particular de vinculación con el cactus y, más en general, con la cultura *wixarika*, por medio de la presencia y de las instrucciones del *mara'akame*, configurando lo que defino como el "Camino Huicholero del Peyote". Se trata de un nuevo tipo de espiritualidad que se está generando en torno al cactus y a algunos elementos de la cosmovisión *wixarika*, resultado de un proceso de interacción y co-construcción que, en el caso del grupo de Guanajuato, ha empezado desde hace ahora más de diez años.

El "Camino Huicholero del Peyote" es una categoría con la cual intento diferenciar las vivencias del grupo ceremonial de Guanajuato con las ceremonias esporádicas que he observado en otros contextos. Con base en la historia del grupo, en las experiencias de los que lo conforman y en mis observaciones etnográficas, considero que el Camino Huicholero del Peyote es un modelo de interacción entre *wixaritari* y mestizos que está alcanzando una estandarización, que muestra ciertos rasgos estructurales que lo orientan. Estos elementos que he identificado son: el peyote, la presencia del *mara'akame*, la adquisición mestiza de indumentaria y parafernalia *wixarika*, la participación en eventos rituales de la cultura *wixarika* (principalmente procedentes de San Andrés Cohamiata) y la reproducción material y simbólica de elementos de la cultura huichola en un contexto mestizo (construcción de un *kaliwey*, la siembra y la cosecha de la milpa con sacrificios de animales, la cacería del venado, la Fiesta del Tambor y la Fiesta del Peyote, entre otros).

Lo defino "Camino" por tratarse de un modo de vivir una cierta espiritualidad, o forma religiosa, marcada por etapas que no son previamente establecidas; más bien, se bosquejan dependiendo de las aspiraciones de cada participante y de un cierto grado de compromiso. En estos bosquejos he identificado dos ejes principales que motivan a los integrantes: la adquisición de supuestos poderes chamánicos y la búsqueda de alguna forma de sanación. Acerca de las razones históricas y de los significados que hoy adquieren dichas motivaciones he hablado ampliamente en el capítulo cuatro.

Este "Camino" lo considero "Huicholero" por tener rasgos, elementos y prácticas que pertenecen a la cultura *wixarika*, aunque sea de manera idealizada o distorsionada. Sin embargo, la presencia y la guía del *mara'akame* confiere un aura de autenticidad para los integrantes mestizos. Según Neurath, "el termino huicholero se usa para los amigos y fanes de los huicholes, tanto de su arte como de su chamanismo […] Cuando hablo de los huicholeros me refiero tanto a experiencias directas como a lo que se ve reflejado en innumerables publicaciones escritas, videos, blogs y otros medios" (2018: 169). En los contextos que he observado y, particularmente el de Guanajuato, el ser "huicholero" es marcadamente caracterizado por una idealización chamánica y espiritual de todos los elementos que conforman la cultura *wixarika*. La adquisición de marcadores culturales (trajes, parafernalia, instrumentos, entre otros) y la participación en eventos ceremoniales *wixarika*, seguramente forman parte de la fascinación mestiza; sin embargo, el elemento principal alrededor del cual se estructura el "ser huicholero" es el peyote.

El cactus, con las propiedades psíquicas, curativas y visionarias que los integrantes le atribuyen, es el elemento que caracteriza y justifica el proceso espiritual y la consecuente vinculación con la cultura *wixarika*. Más allá de una planta, los consumidores consideran el peyote como una entidad, un ser espiritual capaz de otorgar poderes y curaciones. En una escala jerárquica, los consumidores, con base en sus experiencias con el cactus, lo colocan en la cumbre, considerándolo como un "maestro". En el segundo escalón colocan al *mara'akame*, considerado como el guía del camino e intermediario entre la cultura *wixarika* y los mestizos.

En conjunto, según mis observaciones, el Camino Huicholero del Peyote conforma un modelo particular de relaciones interétnicas entre *wixaritari* y mestizos basados en una forma de intercambio en que ahondaré más adelante. Sin embargo, los integrantes del grupo ceremonial no lo piensan o definen en estos términos. Al respecto, es oportuno aclarar algunas cuestiones. Aunque los considero como un grupo ceremonial, formalmente no constituyen legalmente ninguna asociación; tampoco poseen un organigrama interno de cargos, roles y liderazgo. Afuera de las ceremonias con peyote y de las demás prácticas ceremoniales en que coinciden, casi no tienen otro tipo de vínculos. El grupo opera a partir del ciclo y las actividades que ha planteado el *mara'akame*, así como a las convocatorias adicionales por parte de don Clemente. Esto es relevante en cuanto que los integrantes poseen distintas razones que los motivan a congregarse; por ende, las experiencias y las aspiraciones personales vehiculan su sentido de pertenencia, generando una heterogeneidad de posturas y perspectivas con respecto al Camino, al tiempo que muestran una aparente aspiración de institucionalización de sus actividades, en cuanto a su repetición normada.

Los mismos integrantes reconocen ser parte de un camino espiritual genérico, compartido por muchos otros. Algunos lo viven de manera más ortodoxa, generando una estrecha vinculación con el *mara'akame* y con la cultura a través de algunas obligaciones, las cuales conforman "el compromiso" (ofrendas, sacrificios de animales, peregrinaciones, etcétera). Otros lo viven de manera más heterodoxa, en el sentido que la "doxa"[155] *wixarika* es complementada e integrada con otras "doxas" procedentes de otros tipos de conocimientos culturales y espirituales. Al preguntarles acerca de la existencia de una estructura, de un posible "Camino Huicholero el Peyote", algunos integrantes argumentaban que:

> No hay una definición para el camino porque cada quien lo está viviendo de manera diferente […] No compartimos entre nosotros los procesos espirituales, cada quien vive el suyo; pero sabemos que todos estamos caminando […] En lo personal el camino es una manera de vivir tu religiosidad y espiritualidad de una manera muy profunda […] Ir a las ceremonias, a las peregrinaciones, a la sierra, a hacer ofrendas son cosas que marcan una línea para seguir, pero no estructuran el camino. Cada quien es libre de vivirlo como siente y comprometerse hasta donde quiere.[156]

> Seguramente existe un camino y es lo de ofrendar tu tiempo, tu dinero y tu disponibilidad. Es estar en el compromiso y sentirte comprometido a ir a las peregrinaciones y a las fiestas. Definitivamente el camino, como quisiéramos definirlo, es caro. Se requiere dinero y si no tienes dinero no se te facilita hacer todo lo que uno tiene que hacer: desde adquirir animales para los sacrificios, hasta desplazarse hacia los lugares sagrados y hacer todas las ofrendas […].[157]

> Existen un Camino *Wixarika* de ellos, de los *wixaritari*. Los *mara'akate* están enfocados en cumplir con sus obligaciones según la forma y el estilo de su cultura. Sin embargo, entre ellos [los *mara'akate*] hay algunos que han decidido compartir y difundir partes de este camino pensándolo para un contexto globalizado […] El riesgo es que nosotros, *teiwari*, por tener otros referentes culturales, otra idea de comunidad y liderazgo convertimos sus enseñanzas en un culto con reglas y compromisos, lo cual espanta a la gente […] Yo percibo que el camino es algo que tú puedes ir estructurando hasta donde tú lo quieras llevar […]. [158]

> El camino existe, es uno y es derecho como la flecha. Si te metes al peyote, a ser peyotero, hay que comprometerte con la forma de la cultura *wixarika*, porque ellos lo hacen bien.

[155] Con este término me refiero al conjunto de las de las opiniones y de las interpretaciones que conforman una creencia común. En el contexto investigado, es interesante poner en relieve que el componente más vinculado a los "preceptos" de la cultura *wixarika* mediados por el *mara'akame*, tiende a convertir la doxa en episteme, o sea en un conocimiento justificado como verdad o como la "manera correcta".
[156] Gonzalo Martínez Gaytán, 15/07/2020, Guanajuato.
[157] José Luis Cortéz González, 17/10/2020, Guanajuato.
[158] Nikan Ashkan, 04/08/2020, video llamada.

> No puedes estar en esto mezclando otras "medicinas" [ayahuasca, hongos] y prácticas. Pero esta es una fricción que estamos generando nosotros los mestizos […] nosotros somos mestizos, pero lentamente nos vamos adaptando a vivir como ellos desde un sentido espiritual […].[159]

Estos testimonios muestran la diversidad y la heterogeneidad de los sentidos que los integrantes atribuyen al camino espiritual y a la vinculación con la cultura *wixarika* a través de don Clemente.

En este proceso de vinculación, el *mara'akame* ha tejido una amplia red que, actualmente, acompañado siempre por parte de algunos integrantes del grupo de Guanajuato, lo lleva a dirigir velaciones con peyote en Morelia y Ciudad Hidalgo (Michoacán), Ciudad Juárez (Chihuahua), Ixtlahuacán de los Membrillos (Jalisco), Tecomán (Colima), Coacalco de Berriozábal y Teotihuacán (Estado de México). Estos eventos responden a la lógica de las ceremonias efímeras, no siguen algún criterio de calendarización ritual y son el resultado de encuentros y coyunturas que se dan en el espacio ceremonial de Guanajuato, un centro neurálgico que, por su actividad decenal, logra convocar un promedio de setenta personas por cada ceremonia. En la actualidad, se registran unas doce ceremonias al año en Guanajuato, aproximadamente una cada mes. Sus anuncios se dan a través de Facebook, en una página especifica que se llama "Ceremonias de Hikuri con Marakame don Clemente de la Cruz",[160] gestionada por algunos integrantes del colectivo. Además, existe un grupo de WhatsApp denominado "Ceremonias con don Clemente", en donde se agregan todas aquellas nuevas personas que entran en contacto con algún evento ceremonial; actualmente cuenta con más de doscientos miembros y su fin es informar sobre las fechas y los lugares de los eventos ceremoniales.

Actualmente, el espacio ceremonial en un terreno de San José del Transito (a veinte minutos de Guanajuato), se compone de un *tukipa* (un centro ceremonial *wixarika*) denominado *Tatuwani Wexikɨa* (Templo del Padre Sol), construido e inaugurado en el 2020; una milpa de una hectárea y media que es cultivada por los integrantes del grupo y un temazcal. A partir del año 2020, a los rituales sacrifícales que conforman la siembra y la cosecha de la milpa según el "estilo *wixarika*", siguió un primer intento de reproducción del ciclo ritual huichol con el festejo de la Fiesta del Tambor (*Tatei Neixa*), precedida por la cacería de venado en la Sierra de Santa Rosa, en las cercanías de Guanajuato. En 2021 se realizó nuevamente esta fiesta y en julio del 2022 se llevó a cabo por primera vez el *Hikuri Neixa* (la danza del peyote).

[159] Simón Aceves, 08/06/2020, Guanajuato.
[160] https://www.facebook.com/events/ciudad-juárez/ceremonia-de-hikuri-con-marakame-don-clemente-de-la-cruz/617400272458343/

Los integrantes que actualmente conforman el grupo ceremonial y que trazan los pasos y las etapas del Camino Huicholero del Peyote son trece: Gonzalo, de profesión odontólogo con 55 años de edad; Kupieri, comunicólogo de formación que ejerce la profesión de periodista en una plataforma digital, tiene 45 años y es egresado del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO) de Guadalajara. Chimi es un músico de 39 años; Simón, de 34 años, tras haber ejercido varios oficios, actualmente trabaja en una cervecería artesanal; Robert, con 38 años de edad es empleado en una cerrajería; Alejandra es abogada de formación y trabaja para el poder judicial, tiene 47 años; Andrea es empleada en administración pública y también se dedica a terapias holísticas, tiene 45 años de edad; Katia es licenciada en biología y tras haber trabajado por años en una empresa, actualmente imparte clases de yoga y meditación, tiene 46 años de edad; Alicia, de 49 años, es licenciada en comunicación y maestra en relaciones públicas, actualmente ejerce la profesión de periodista en una plataforma digital; Roger es comunicólogo y tiene 35 años; Nikan Ashkan (seudónimo), ingeniero de formación, es actualmente consultor de innovación, tiene 33 años; Fabiola es terapeuta emocional especializada en abusos sexuales, tiene 39 años; Alberto es asesor de servicio en Toyota y tiene 33 años. Desde una perspectiva sociológica su edad, formación y profesión revelan una variedad de procedencia de estatus social. Cabe agregar que todos son mexicanos y guanajuatenses. Recientemente, se ha incorporado por añadidura el esposo de Andrea, pastelero de origen francés, que contrajo nupcias con ella en una ceremonia guiada por don Clemente. Entre los miembros hay relaciones de noviazgo, de compadrazgo y de estrecha amistad, lo cual les permite identificarse como una gran familia, sin dejar de lado las confrontaciones y desacuerdos que surgen con frecuencia.

A ellos se suman los demás participantes que, por curiosidad y por vivir una experiencia anunciada como sanadora, acuden tras los anuncios públicos de los eventos ceremoniales. De esta manera, en cada ceremonia hay un círculo fijo compuesto por los seguidores del *mara'akame* antes mencionados, y otro compuesto por los participantes esporádicos u ocasionales, algunos de los cuales, dependiendo de las vivencias personales con el cactus, de sus intenciones y expectativas, pueden poco a poco integrarse en el camino peyotero.

En las ceremonias, don Clemente suele ser acompañado por sus dos hijos: Antolín y Clementillo, ambos, según cuentan, encaminados en el aprendizaje para convertirse en *mara'akate*. En algunos eventos particulares, como fue el caso de la inauguración del *tukipa* (julio 2020), la Fiesta del Tambor (octubre 2020), el *Hikuri Neixa* (julio 2022) y otros eventos previos a mis registros etnográficos, acude también otra parte de su familia: Margarita, la esposa del *mara'akame*; su papá Guadalupe, *mara'akame* de 98 años (fallecido en 2021); su primera hija Benita

y algunas nietas. Durante estos eventos, las mujeres de la familia *wixarika*, junto con las mujeres del grupo mestizo, se dedican a la preparación del tejuino y de la comida (tamales, tortillas de maíz azul y caldo de venado). Además, cuando las mujeres *wixaritari* están presentes, ellas se encargan de vender las artesanías.

Actualmente, las ceremonias con peyote llevadas a cabo en el centro ceremonial de Guanajuato, poseen un protocolo muy estructurado en que se asiste a la participación activa no solo del *mara'akame* que la dirige, sino también del grupo mestizo, particularmente en el acompañamiento de música y danzas. Además, los distinguen el uso de elementos y marcadores culturales: trajes y sombreros emplumados, la artesanía, los *muwierite*, los *takuatsi* (estuche de palma trenzada usado para guardar las plumas), las jícaras y el violín huichol (*xaweri*). Estos elementos confieren, a una primera mirada, un toque folclórico al evento ritual; sin embargo, asumen un significado más profundo por parte de los integrantes, que atañe al vínculo con la cultura *wixarika* y con el plano espiritual, cuyo centro es ocupado por el peyote y su dios tutelar, el venado *Kauyumarie*. Cabe especificar que, la vinculación con el *mara'akame*, con su familia y con su cultura, por parte de los integrantes del grupo ceremonial, ha sido y es parte de un largo proceso relacional. Asimismo, el Camino Huicholero del Peyote, no representa una estructura o una creencia pre-establecida, sino un proceso de interacción marcado por el ciclo ceremonial inventado y el original de la sierra, donde el *mara'akame*, los efectos del peyote, las visiones, los sueños, las intenciones y las expectativas personales de los integrantes, incluyendo el *mara'akame* y su familia, desempeñan un papel fundamental para decidir, negociar y marcar el porvenir.

Los mismos integrantes, como mostraré más adelante, conforman un grupo muy heterogéneo: tienen concepciones distintas sobre dicho camino, reflexiones contrastantes acerca de la manera de concebir y practicar el "compromiso" que, para algunos es con la familia de don Clemente, para otros con la cultura *wixarika*, para otros más con el panteón de los dioses venerados por los *wixaritari* en el que destaca el Venado Azul, *Kauyumarie*. También existen discusiones en torno a una cierta ortodoxia que se ha ido conformando a lo largo de los años y fricciones con respecto a cuestiones "mestizas" de liderazgo y comunicación. Cada integrante que hoy participa en las actividades, se ha unido al grupo en momentos y en circunstancias personales muy distintas, incluso ha habido personas que han abandonado dicho contexto a lo largo del proceso, y otros que siguen participando con intenciones espirituales bien firmes, pero con un agudo sentido crítico de las dinámicas y de los posibles escenarios futuros que dicho encaminamiento puede generar en términos de relaciones y de innovación en el "culto". De alguna manera, algunos temen al establecimiento de dogmas y prescripciones.

Estamos frente a un contexto que va marcando pautas y patrones relevantes en las relaciones entre mestizos y *wixaritari* en torno al peyote en el panorama contemporáneo; un campo donde las concepciones mágico-religiosas, las prácticas chamánicas y las expectativas espirituales, son la otra cara, y complemento, del plano material: la comercialización, la mercadotecnia y el dinero. Para algunos de los integrantes, no hay oposición entre el aspecto mercantilista y cultural-espiritual, sino una superposición. Es una forma de intercambio en la que al gasto económico y a los esfuerzos para cumplir con las obligaciones, corresponden beneficios físicos, emotivos y espirituales. Sin embargo, como me comentó un integrante del grupo, hablando del Camino: "¡Avanzar espiritualmente, cuesta!".

6.3. Cruces biográficos: la génesis del contexto de Guanajuato[161]

Gonzalo y Kupieri son considerados los "que abrieron el camino" por parte de los demás integrantes del grupo; de alguna manera son los referentes principales por estar al lado del *mara'akame* desde hace diez años. Sus trayectorias, al cruzarse con la de don Clemente, dieron pie al largo proceso de evolución en que actualmente se encuentra el grupo. Es importante reconstruir el origen de estos encuentros para dar cuenta de las etapas, de los eventos y de las lógicas que han marcado la historia del contexto investigado.

Antes del 2011, año de la primera ceremonia con peyote en que coincidieron Gonzalo, Kupieri y el *mara'akame* don Clemente, los tres no se conocían. Don Clemente frecuentaba la ciudad de León desde principios de los años noventa, donde logró forjarse un espacio para la venta de su artesanía en algunas ferias y tianguis de la ciudad. Sus andanzas entre la sierra huichola (San José, Mezquitic, Jalisco) y la ciudad de León, respondían a una exigencia económica: la artesanía representaba una considerable fuente de ingreso.

Gonzalo llegó a la ciudad de Guanajuato en el año 1993, cuando se mudó de San Luis Potosí y comenzó a ejercer su profesión de cirujano dentista. Unos años más tarde, en el 2001, empezó también un negocio de arte popular mexicano juntos a un socio. Iba a Zacatecas y a León para conseguir artesanía *wixarika* y, en unos de sus viajes hacia la capital guanajuatense, conoció a don Clemente y su hija Benita en una feria de artesanía, a quienes empezó a encargar y comprar piezas artesanales para luego venderlas en su tienda de arte popular. Cuenta Gonzalo que

[161] La historia relatada es el resultado de la reconstrucción, organizada y articulada por mi parte según un criterio cronológico, a partir de las entrevistas con Gonzalo y Kupieri, además de algunas conversaciones informales registradas a lo largo del trabajo etnográfico.

> Los huicholes con que me relacionaba eran un tanto herméticos, no había mucha abertura, todo era limitado al negocio: "¡me compras tanto, me das tanto y ya!" Con don Clemente fue diferente porque él siempre era muy amable y desde el principio, al verlo, tuve la sensación que era mi familia; sin embargo, nuestro trato amigable estaba circunscrito al negocio de la artesanía.[162]

Gonzalo cerró su negocio de artesanía en el 2005, pero siguió consolidando su relación con don Clemente, ofreciéndole hospedaje durante los días que se quedaba en la ciudad para vender artesanía e, incluso, ayudándolo a incrementar el número de compradores. Previo a conocer a don Clemente, Gonzalo tenía un conocimiento básico de los *wixaritari* filtrado por algunas lecturas de Fernando Benítez,[163] a las cuales había accedido luego de haber experimentado, de manera solitaria, con el peyote en el desierto de Wirikuta. Vivencias que lo marcaron profundamente y que lo empujaron a profundizar en el asunto del peyote y del autoconocimiento. Los textos de Carlos Castañeda fueron otra referencia importante que lo ayudaron a contextualizar y a enfocar sus vivencias con el cactus. Aunque pueda tratarse de una ficción, me comentaba Gonzalo, sus relatos le parecieron verosímiles comparados con su experiencia. La fascinación obtenida por estas lecturas, lo llevaron a que buscara un guía:

> Definitivamente estaba buscando un chamán, un maestro. Entonces estaba muy atento para reconocer quien hubiera sido mi Don Juan (risas).[164] Y pasó muchísimo tiempo hasta que lo reconocí, en el 2011, y jamás hubiera pensado en don Clemente, a pesar de que lo conocía ya desde diez años.[165]

Kupieri, tras egresar de la maestría en comunicación, se mudó a León en el año 2000 por motivos laborales. Según cuenta, siempre tuvo una fascinación por los pueblos indígenas mexicanos, sus referencias bibliográficas fueron algunos textos de Fernando Benítez, los cuales lo llevaron a los temas de las plantas y a las lecturas de Castaneda. El interés personal por estos temas, no lo convirtieron en un buscador de experiencias extrasensoriales a toda costa, a pesar que se le presentaron varias ocasiones: "Por la idea que tenía acerca de estos temas –comenta Kupieri– tenía claro que, si un día hubiese accedido a una experiencia, hubiera sido con personas originarias que manejan culturalmente las plantas de poder".[166]

---

[162] Gonzalo Martinez Gaytan, 01/06/2019, Guanajuato.
[163] Benítez, Fernando (1968). *Los indios de México*, Tomo II.
[164] Don Juan es el chamán protagonista del primer libro de Castañeda: "Las enseñanzas de Don Juan".
[165] Entrevista a Gonzalo Martinez Gaytan, 01/06/2019, Guanajuato.
[166] En los círculos investigados la expresión "plantas de poder" se refiere al peyote, a la ayahuasca y a los hongos, entre otras.

En el año 2010, Kupieri, paseando por un tianguis de artesanía, compró una pulsera: "vi un puesto *wixarika* y me acerqué. Una pulsera me llamó estéticamente la atención y la compré. Fue una pura y simple transacción comercial, no interactué con el encargado, el cual resultó ser don Clemente". El día siguiente encontró a un amigo, Alejandro, y durante la plática resultó que él también había acudido al mismo puesto para comprar una pieza; sin embargo, por su viejo interés sobre temas de chamanismo, le preguntó al encargado si estaba dispuesto a dar una ceremonia con peyote. Don Clemente asintió y Alejandro invitó a Kupieri a participar.

Fueron estas circustancias las que generaron la primera[167] experiencia ceremonial con peyote en León en el 2010, en la cual participaron don Clemente con su suegro (Gerardo) y cuatro mestizos, entre ellos Kupieri, su amigo Alejandro y otras dos personas invitadas por ellos. Con respecto a esta primera ceremonia, Kupieri comenta:

> Estábamos los seis en un lugar cerrado, en una casa privada en León. Clemente nos pidió conseguir una veladora, el cuadro de la Virgen y un crucifijo; elementos que me llamaron mucho la atención por la cuestión del sincretismo. Agradeció al Abuelo Fuego y a la Madre Tierra rezando en *wixarika* con su *muwieri* y nos repartió peyote fresco en gajos que circulaba entre nosotros en una jícara. Cada quien podía tomar la cantidad deseada a lo largo de la noche […] En aquel entonces aún no había fuego, ni cantos mestizos y ni danzas, como ocurre ahora […] La velada fue muy contemplativa y silenciosa, interrumpida solo por los cantos del *mara'akame* y no recuerdo cuantos fueron a lo largo de la noche, pero cantó mucho […] En lo personal, por haber sido mi primera experiencia con la planta, no tuve algún tipo de visión, pero sentí una profunda paz, una inmensa tranquilidad que nunca experimenté hasta aquel momento. El canto del *mara'akame* fue algo que me atrapó en lo profundo y, en retrospectiva, puedo afirmar que selló una profunda conexión con mi corazón […] Nos pidió una cooperación de 500 pesos.[168]

Desde aquella experiencia, Kupieri comienza a tejer una relación con don Clemente. Al enterarse de sus viajes para vender artesanía, le ofreció hospedaje y comida en León durante sus estancias en la ciudad, además de proporcionarle contactos para la venta directa de su artesanía. En una de estas ocasiones, Kupieri le propuso hacer otra ceremonia, pero en un lugar abierto, en una montaña; don Clemente dijo que lo pensaría. Pasaron muchos meses durante los cuales el *mara'akame* viajó por lo menos tres veces a León hospedándose con Kupieri, pero sin comentar nunca del asunto de la ceremonia. Hasta que un día el *mara'akame* puso una fecha para el evento ritual y compartió a Kupieri el contacto de Gonzalo, recomendándole que lo llamara.

---

[167] Según recuerda Gonzalo, don Clemente le contó que su primer acercamiento con los mestizos en un contexto ceremonial en donde cantó, fue años antes del 2010 en Tehotihuacán.

[168] Kupieri, 22/07/2019, Guanajuato.

En este evento las trayectorias se cruzaron haciendo coincidir al *mara'akame*, a Gonzalo y a Kupieri. Era enero del 2011 y se organizó la segunda ceremonia. Inicialmente programada en un área ecológica de San Diego de la Unión, lugar conocido por Kupieri y situado a una hora y media de la ciudad de Guanajuato. La ceremonia, por imprevistos ocurridos, tuvo lugar en la Reserva Natural de Las Palomas, en el cerro de Santa Rosa, a unos veinte minutos de Guanajuato. A esta ceremonia, además de don Clemente, Kupieri y Gonzalo (para quien era la primera experiencia con el *mara'akame),* participaron otras cinco personas, con un total de ocho participantes. En esta ocasión, dado que estaban al aire libre, decidieron, por primera vez, encender el fuego, alrededor del cual se colocaron los integrantes. Al respecto, Kupieri comentó: "nos dispusimos alrededor del fuego, don Clemente dirigido hacia el este, el lugar donde nace el sol. Nos dio instrucciones a mí y a Gonzalo de sentarnos a su lado, yo a su derecha y Gonzalo a su izquierda, los demás se acomodaron como quisieron". Gonzalo también agregó que: "se trataba de una manifestación de confianza hacia mí y Kupieri por parte de don Clemente, por tener un lazo previo a los círculos ceremoniales […] Eran sus primeras ceremonias con mestizos afuera de su comunidad, y se apoyó en nosotros".

Desde el momento en que Gonzalo y Kupieri coincidieron, unieron sus esfuerzos para brindar un mayor apoyo en las actividades de comercio artesanal que don Clemente desarrollaba entre las ciudades de León y Guanajuato. Antes de conocerse, cada uno proveía individualmente los insumos para satisfacer las necesidades logísticas del *mara'akame*, ofreciendo sus hogares y contribuyendo a acrecentar los canales de venta. No obstante, al estrecharse las relaciones, lograron definir y estructurar un modelo de apoyo conjunto. Consiguieron a don Clemente un pequeño departamento y un espacio pensado para el taller y para la venta de artesanía en el centro histórico de Guanajuato, actividad a la cual, sucesivamente, se integrarían de forma estable sus hijos Clementillo y Antolín. Dichos espacios fueron y son solventados económicamente por Gonzalo y Kupieri.

Regresando a la estructura ceremonial, es importante resaltar que Gonzalo y Kupieri mantienen los mismos lugares que ocuparon dentro del círculo en la primera ceremonia. Asimismo, el sitio para la ceremonia elegido en aquella ocasión, o sea la reserva Natural de Las Palomas, en el cerro de Santa Rosa, se mantuvo hasta enero 2020, para luego cambiarse al nuevo espacio ceremonial de San José del Tránsito, en marzo 2020. Ahí construyeron e inauguraron el "templo *wixarika* (*tukipa*)", del cual hablaré más adelante.

Volviendo a la segunda ceremonia, el protocolo no fue tan diferente al de la primera: cada quien llevaba una veladora, el peyote fue repartido fresco y en gajos adentro de una jícara y

el *mara'akame* cantó varias veces a lo largo de la noche. Durante los intervalos entre un canto y otro, guardaban silencio o conversaban en voz baja. La diferencia entre la primera ceremonia y la segunda fue la presencia del fuego, que será una constante hasta las ceremonias actuales. Más tarde, en una ceremonia celebrada en 2011, Kupieri sería designado como el responsable de cuidar el fuego, ante el cual don Clemente presentó a los participantes con su *muvieri* y rezando en su lengua nativa. Acerca de su designación, Kupieri cuenta lo siguiente:

> No sé si fue una asignación tal cual. Yo desde el principio me encargué del fuego por una actitud personal, con el fin de mantenerlo prendido para calentarnos durante las veladas. Luego don Clemente me explica que el fuego es el elemento más importante de la madre tierra, es su corazón. El fuego lo sabe todo, es como un libro en que todo está registrado –me decía– si le pedimos cosas él nos las muestra y nos enseña […] Y así, de repente, estuve en este cargo, aprendiendo cómo disponer y acomodar las leñas siguiendo las instrucciones del *mara'akame* […] aprendí que se disponían sobre la fogata de oriente a poniente[169] […] tuve este cargo durante cinco años, luego me sucedió Clementillo, el hijo del *mara'akame*, que apenas venía acompañando su papá en nuestras ceremonias […].[170]

> En noviembre del 2011, hubo otra ceremonia, la primera en que participó Alicia, otra integrante que conforma el grupo actual. Fue invitada por Kupieri, ya que eran compañeros de trabajo. Alicia había tenido una experiencia previa con el peyote nueve años antes, en el desierto de Wirikuta. Cuenta que la motivación que la empujó fue la curiosidad por haber leído un texto de Benítez: *Dioses y Demonios*.[171] En este, el periodista mexicano, relata sus experiencias con sustancias alucinógenas, entre ellas el peyote. Con respecto a los *wixaritari*, Alicia cuenta que solo sabía que eran uno de los pueblos milenarios de México, que comían peyote y que peregrinaban al desierto. Cuando Alicia participó en la ceremonia, se encontraba en un largo proceso de recuperación debido a un accidente en coche que la afectó físicamente y psicológicamente. Por esta razón Kupieri la invitó. Alicia comentó: "Yo no había entendido que íbamos a comer peyote, Kupieri solo me dijo que venía un huichol de la sierra, ni sabía que se trataba de un *mara'akame*, pues voy […]".[172] Con respecto al protocolo ceremonial, Alicia confirma la estructura de las anteriores:

> Recuerdo que éramos cinco personas: yo, Kupieri, Gonzalo, don Clemente y otra chica invitada por Gonzalo, Denise. Llegamos a Las Palomas, los chicos prendieron el fuego y nos sentamos en circulo alrededor de él. Clemente posicionado hacia el este, Gonzalo y Kupieri a sus lados y yo a lado de Kupieri, ya que solo lo conocía a él. Encendimos nuestras veladoras, don Clemente nos presentó al fuego con su *muvieri* y luego nos

[169] Este detalle sobre como acomodar el fuego, fue registrado por primera vez por Lumholtz (1902: 269).
[170] Kupieri, 22/07/2019, Guanajuato.
[171] Benítez, Fernando (1982). *Dioses y Demonios*, Editorial Offset, México.
[172] Alicia, 04/06/2020, León (Guanajuato).

> repartió el peyote. En aquel tiempo lo repartía en una jícara que circulaba cinco veces a lo largo de la noche. Podíamos comer lo que queríamos. Cantó cinco veces, me acuerdo, y en los otros momentos había puro silencio. Don Clemente casi no hablaba, su español era muy limitado respecto ahora y aún no estaba su hijo Clementillo, que siempre nos ha traducido […] No tuve ningún efecto visionario, pero me acuerdo que los demás vivieron unas catarsis muy fuertes con llantos y risas […] Desde aquel momento fui con muchísima frecuencia a las ceremonias cuando venía don Clemente a León y, al año, me acuerdo que siempre entraba más gente, invitada de boca en boca porque aún no se anunciaban en redes sociales […] y cuando el número de participantes empezó a aumentar, nos compartían el peyote molido y también ya se había integrado Clementillo, quizás por el año 2016, no me acuerdo bien, puesto que él se encargó del fuego que antes cuidaba Kupieri. Con Clementillo empezamos a recibir más informaciones durante la ceremonia porque nos traducía lo que decía don Clemente […] Eso de cantar en las ceremonias es bastante reciente, me refiero a los cantos mestizos y se dio conforme iban integrándose otras personas […].[173]

El testimonio de Alicia, por un lado, nos confirma la estructura ceremonial de aquel tiempo: el círculo alrededor del fuego, el posicionamiento del *mara'akame* hacia el este, los lugares asignados a Kupieri y a Gonzalo, las veladoras prendidas, la presentación de los participantes al fuego por parte de don Clemente con el *muwieri* y unas alabanzas en idioma *wixarika*, los cinco cantos del *mara'akame* y el peyote fresco repartido en una jícara cinco veces a lo largo de la velada. Por otro lado, nos informa de unos cambios que empezaron a generarse en el transcurso del tiempo: un numero siempre creciente de participantes, la presencia del hijo del *mara'akame*, Clementillo, encargado del fuego y de traducir al español las indicaciones de su padre, el peyote molido en vez que fresco y la inclusión de los cantos mestizos conforme se iban integrando otras personas. La introducción del peyote molido responde a exigencias prácticas debido al constante aumento del número de participantes; resulta más fácil para transportarlo desde la sierra hacia la ciudad.

Las ceremonias, en aquel tiempo (2011-2017), no superaban las 4 o 5 al año, dependiendo de los viajes del *mara'akame* desde la sierra, y costaban 500 pesos. Desde el año 2018, los eventos rituales comenzaron a tener mayor frecuencia hasta llegar, en la actualidad, a un promedio de una por mes. A estas se suman las que el *mara'akame* dirige en otras localidades de México, apoyándose en una red tejida a partir de los eventos rituales de Guanajuato. En el 2020 el costo de la ceremonia subió de 500 a 800 pesos (de 25 a 40 dólares); el año sucesivo, en el 2021, llegó a 900 pesos (45 dólares);[174] el promedio actual de participantes oscila entre 60 y 70 personas. El

[173] *Ibídem.*

[174] El cambio de tarifa, después de diez años, fue decidido por el *mara'akame*. La razón se debe al cambio de lugar ceremonial, lo cual implicó la renta de los baños químicos y la compra de la leña necesaria para la fogata. A esto se suma el incremento de los costos de transporte, comida y gasolina, necesarios para que la familia *wixarika* pueda viajar a Guanajuato (Gonzalo, julio 2022, comunicación personal).

lugar de las ceremonias cambió, del área ecológica de Las Palomas (sierra de Santa Rosa), hacia el espacio ceremonial del templo *wixarika* en San José del Tránsito, en el año 2020.

.

Figura 12.- Area Natural "Las Palomas". Espacio ceremonial 2011-2019. Guanajuato, 25 de mayo 2019

Fotograía por Alfonso Romaniello.

Como mencionaba anteriormente, el protocolo ceremonial se ha transformado a lo largo del tiempo, conforme a un proceso de interacción y vivencias entre la familia *wixarika* encabezada por don Clemente y la participación de los mestizos. En el siguiente apartado describiré detalladamente los momentos y las prácticas que conforman la actual estructura ceremonial; sin embargo, considero necesario este *excursus* hacia los orígenes del grupo guanajuatense para entender mejor los patrones y las lógicas que han generado el actual Camino Huicolero del Peyote. Esto a la luz de que, como he mostrado en el apartado 6.1, el grupo de Guanajuato no representa el primer intento de estructurar, o estandarizar, una forma de espiritualidad entre *wixaritari* y mestizos, centrada en torno a prácticas rituales peyoteras.

Los orígenes del grupo de Guanajuato son diferentes de los contextos descritos por Aguilar Ros y Marín García. En el caso de Guanajuato, ningún miembro procedía de contextos y circuitos espirituales estructurados en asociaciones o movimientos; en este caso la venta de artesanía sirvió como puente entre el mundo *wixarika* (don Clemente) y el mundo mestizo (Gonzalo y Kupieri). El primer patrón relacional era de tipo comercial, para luego convertirse en "asistencialista", en el sentido de apoyo y colaboración económica y logística hacia el *mara'akame*. Sólo en un segundo momento, con el comienzo de las actividades ceremoniales, resultado de las coyunturas biográficas y motivadas por intereses y expectativas personales, comenzó a forjarse otro tipo de relación. En este nuevo vínculo en torno al peyote, la interacción recíproca ha marcado las etapas de un proceso, en donde los eventos y las decisiones han

derivado de acontecimientos coyunturales, más que de una planeación o estructuración a medio y/o largo plazo.

Con el objetivo de marcar las diferencias con las ceremonias del comienzo, en seguida describiré la estructura y los momentos que conforman las actuales ceremonias con peyote del grupo de Guanajuato. Posteriormente, hablaré de las etapas y los eventos que han contribuido a los cambios del protocolo ceremonial, resultado del proceso relacional entre los mestizos, el *mara'akame* y la agencia atribuida al peyote.

6.4. La estructura de una ceremonia con peyote en Guanajuato

Gonzalo representa la memoria histórica del grupo y él mismo es testigo de las formas en que ocurrieron los cambios del protocolo ceremonial:

> Cuando todo empezó, jamás hubiera imaginado llegar a lo que tenemos ahora, las cosas se dieron paso por paso […] Antes, la ceremonia no tenía el procedimiento que tiene ahora, hoy se ha hecho sistemático y en aquél entonces apenas estábamos empezando: don Clemente en contacto con mestizos y nosotros mestizos en contacto con un chamán *wixarika*. Juntos, sin saberlo, estábamos creando las bases para lo que ahorita es una ceremonia de peyote entre mestizos y huicholes. En los comienzos se empezó a forjar un patrón que no estaba previamente establecido, se fue armando y dictándose en los momentos de convivencia […].[175]

Desde junio del 2018 hasta octubre del 2020, he participado en ocho ceremonias de peyote con el grupo de Guanajuato. Aun cuando he constatado algunas pequeñas variaciones en las ceremonias, he logrado observar, registrar y detectar los momentos sobresalientes que se repiten y que en el conjunto conforman el actual protocolo ceremonial. He sido testigo de la transición de las ceremonias desde el área ecológica de "Las Palomas" hacia el templo *wixarika* situado en San José del Tránsito. A pesar de la presencia del *tukipa*, la estructura ceremonial no ha sufrido cambios o variaciones; el templo, más bien, ha adquirido un fuerte valor simbólico para los integrantes, generando un sentido de pertenencia y solidaridad para grupo, así como una relación más sólida con la cultura *wixarika*. Con estas premisas, describiré los ocho momentos que estructuran las ceremonias con peyote, las cuales siempre tienen lugar durante las noches, en un lapso de tiempo que oscila entre las 10 de la noche y las 8 de la mañana. Los anuncios difundidos

[175] Gonzalo Martinez Gaytan, 01/06/2019, Guanajuato.

por las redes sociales, convocan a las personas desde las 3 de la tarde; sin embargo, la llegada de los participantes es progresiva y, algunos, llegan poco antes del comienzo de las actividades.

Considerando el evento ritual como un acto performativo, podemos pensar a los primeros tres momentos como actividades preliminares o propedéuticas. A estos les siguen otros dos, que corresponden a la parte central de la ceremonia (ingesta de peyote, cantos, danzas, etcétera). Luego, vienen otros tres momentos que marcan el cierre ceremonial y, al mismo tiempo, representan el comienzo de otra forma de convivencia.

Al primer momento corresponde la distribución de los asistentes formando un círculo, al centro del cual encienden la fogata. Previamente, el espacio destinado a la ceremonia es barrido con unas ramas de arbustos; en el centro del círculo se acomodan las piedras que marcan el perímetro destinado a la fogata. Cuando la ceremonia tenía lugar en el cerro, la leña se conseguía en el bosque mismo con la colaboración de los integrantes. En cambio, en el templo ceremonial, la leña se compra a unos vecinos.

Clementillo, el hijo del *mara'akame*, se encarga de prender la fogata con un encendedor, disponiendo las leñas de oriente a poniente. Esta actividad comienza con la puesta del sol, por supuesto, los horarios varían dependiendo de la época. En ese momento, comienzan a llegar los participantes, a los cuales se les dan instrucciones en torno a los lugares que pueden ocupar en el círculo. Parte de ellos están asignados y corresponden a los integrantes del grupo ceremonial,[176] los cuales se disponen en dos semicírculos, ocupando el lado izquierdo y derecho del *mara'akame*. Actualmente, la disposición es la siguiente: el *mara'akame* se coloca en el lado oeste del templo, frente a la entrada ubicada en la parte del este, mirando hacia el lugar del amanecer. A su lado derecho toma asiento su hijo Clementillo, a su lado se colocan Kupieri, Katya, Alicia, Roger, Marcelo con su esposa, Fabiola y Nicasio, respectivamente. Al lado izquierdo del *mara'akame* se sienta Antolín, el otro hijo de don Clemente, seguido por Gonzalo, Robert, Simón, Alejandra, Chimi y Andrea. Esta disposición todavía, está sujeta a cambios y variaciones que reflejan las relaciones interpersonales; estas en algunas ocasiones, son atravesadas por fricciones y conflictos que, en casos esporádicos, han determinado que algún integrante haya abandonado el camino, sea de manera temporal o definitivo. El espacio restante, sin restricciones, es ocupado por los demás participantes.

[176] La "política de los lugares" refleja algunas dinámicas internas al grupo, que tienen a que ver con un cierto grado de avance en el "camino espiritual". Son, además, indicadores de las relaciones entretenidas con el *mara'akame* y evidencian las distintas posturas respecto al "compromiso" y a la manera de vivir y considerar el Camino Huicholero del Peyote.

Antes del comienzo de la ceremonia, los integrantes del grupo acomodan sus pequeños altares con la parafernalia ceremonial y otros objetos delante de sus puestos. El altar principal es el del *mara'akame*, compuesto por una piel de venado sobre la cual coloca: su *takuatsi* con el *muwieri*, un crucifijo, unos cuernos de venado, una bolsita de plástico que contiene el peyote en polvo, una pipa, otra bolsita con tabaco *macuchi*, una botella de tequila y, en algunas ocasiones, unas cabezas de peyote fresco dentro de una jícara. Todos los integrantes del grupo ceremonial, poseen un *takuatsi* con un *muwieri* y, a estos se suman, una veladora y otros objetos como ojos de dios (*tsikuli* en idioma *wixarika*, considerado por los mestizos un amuleto protector), fotos familiares, imágenes de santos católicos, piedras (cuarzos, obsidianas, etcétera), sahumerios, inciensos e instrumentos musicales (tambores, tambores de agua, guitarras, sonajas, conchas marinas, entre otros). La mayoría de los integrantes del grupo ceremonial, viste con atuendos[177] *wixarika*: los hombres con trajes bordados, huaraches y sombreros (*xupurexo*) adornados con plumas; las mujeres con falda (*íwi*) larga de colores (algunas bordadas), un pañuelo (*xikuri)* atado en la cabeza y accesorios como aretes, pulseras y collares de chaquira. La mayoría de los hombres y de las mujeres del grupo ceremonial, trae también un morral bordado (*kutsuri*), adentro del cual traen la parafernalia descrita. Del círculo ceremonial, Kupieri, Marcelo, Nikan Ashkan y Fabiola son los únicos que no traen la vestimenta *wixarika* completa, solo utilizan un sombrero y algunos accesorios de chaquira.[178]

Los demás participantes, los ocasionales, solo llevan una veladora, requerida en los anuncios públicos del evento; algunos que ya se han familiarizado anteriormente con el contexto, llevan ojos de dios, fotos o elementos de artesanía *wixarika*. Después que los participantes se han sentado formando un círculo, Gonzalo y Clementillo se encargan de recaudar las cuotas de participación, pasando por cada participante y anotando su nombre y su número de celular que serán agregados al grupo informativo de Whatsapp. Gonzalo y Kupieri son los únicos que no pagan. Terminada la recaudación de las cuotas, Gonzalo ofrece en venta cigarrillos de tabaco *macuchi*[179] en paquete de tres, cinco o diez; en algunas ocasiones, también ponen a la venta unos *muwierite*.

---

177 Según las entrevistas recabadas, he podido averiguar que el uso de la vestimenta y de los demás accesorios *wixaritari*, no es una cuestión folclórica o un simple disfraz. Para los integrantes asume un profundo significado espiritual mediado por eventos oníricos o visionarios debido al consumo del peyote. Los momentos de adquisición de la indumentaria han sido siempre acompañados por una autorización y "bendición" del *mara'akame*. Concebida como una "armadura", una "protección" o un "elemento para ser reconocido por parte de los dioses tutelares de los *wixaritari*", la indumentaria representa un marcador cultural e identitario que sella y expresa una forma de vinculación con la cultura. Estos aspectos serán retomados y analizados en un siguiente apartado.

178 Durante la redacción de la tesis, también Kupieri y Nikan Ashkan recibieron el traje *wixarika*.

179 El *macuchi* es un tabaco cultivado por los *wixaritari*; en el capítulo tres, a través de los relatos de Lumholtz, Preuss y Zingg, hemos visto la importancia que este elemento asume durante algunas prácticas ceremoniales (peregrinación,

El segundo momento del protocolo coincide con la sacralización del espacio, un discurso de bienvenida y las instrucciones ceremoniales. A pesar de estar en el templo ceremonial, que de por si es un lugar sagrado, el *mara'akame*, acompañado por su hijo Clementillo, procede con algunos actos que destacan dicho carácter. Estos constan de unas invocaciones en idioma *wixarika* delante del fuego; con el *muvieri* en su mano derecha, se dirige a los cinco rumbos cardinales pidiendo protección a los dioses tutelares: Wirikuta al este, *Huaxamanaka* (Cerro Gordo, Durango) al norte, *Xapawiyemeta* (Isla de Los Alacranes, Jalisco) al sur y *Haramara* (San Blas, Nayarit) al oeste; un quinto punto sagrado, ubicado al centro es representado por el fuego, cuya residencia se encuentra en *Teakata* (la cueva de su origen mitológico), en las cercanías de Santa Catarina. Posteriormente, el *mara'akame* toma cinco ramos de flores[180] que siempre traen los del grupo ceremonial. Con estos, pasa por cada participante tocándole la cabeza, después los dirige hacia el fuego recitando unas plegarias en *wixarika* y los dispone marcando el espacio ceremonial del templo: uno al oeste (que coincide con su altar), otro al norte, al sur, al este y, finalmente, al centro, a un lado de la fogata.

Terminada esta fase, los participantes son invitados a ponerse de pie; Clementillo antes, y Gonzalo después, toman la palabra para dar un discurso de bienvenida y brindar algunas recomendaciones. En seguida reporto algunos fragmentos registrados. Aun cuando las palabras pueden cambiar de ceremonia en ceremonia, el contenido y el sentido suele ser el mismo:

> Bienvenidos a todos y gracias por acudir al llamado […] Estamos acá, alrededor de *Tatewari*, nuestro Abuelo Fuego y con nuestro Hermano Mayor, el venado *Kauyumarie* […] Venimos para encontrarnos, quizás para conectarnos con nosotros mismos y mirar en nuestros corazones […] Ahora les pasarán un hilo en donde anudarán sus pecados sexuales, un palito de madera para que se limpien energéticamente todo el cuerpo […] juntos con un puñado de maíz molido [pinole] y de cacao, ofrendarán todo al fuego, él se encargará de recibir y quemar todas nuestras impurezas […] Luego se les repartirá el peyote, nuestra medicina sagrada; para recibirlo hay que estar limpios, les invito a rezarlo

mitotes, etcétera) por representar a *Tatewari*, el Abuelo Fuego. En el contexto ceremonial investigado, el tabaco viene presentado como el complemento del peyote; ayudaría, supuestamente, a concentrarse durante la velación. El tabaco y los *muvierite* son conseguidos por Gonzalo durante sus visitas a la sierra, los recaudos de la venta son enteramente destinados a San José, la comunidad originaria del *mara'akame*.

[180] Lumholtz, relata que las flores son "como las plumas de las aves, solicitudes de lluvia y vida; sacrificándolas al Dios Fuego y a las demás deidades depositándolas en los nichos de los templos, en las fuentes y ojos de agua; en las cuevas y otros lugares sagrados" (1902: 212). Según Preuss "las flores aparecen en los cantos del mitote como fuerza mágica […]"; la Estrella de la Mañana es a veces identificada con alguna flor; en general representan las estrellas de la bóveda celeste (1998: 113). En otro apartado, refiere que las flores, a la par de los demás elementos naturales que aparecen en los mitos, "eran seres humanos, por eso actuaban como tales y se comunicaban hablando" (*ibidem*: 169). Zingg relata que las flores "se las asocian con la lluvia, el crecimiento, la fertilidad y la abundancia […]" (1982: 426). Esta última explicación proporcionada por el antropólogo estadunidense, quizás sea la más idónea para comprender el significado dentro de este nuevo contexto el que los mestizos, por medio del consumo del cactus, representan una nueva forma de ingreso económico (abundancia y prosperidad).

> antes de tomarlo para que les encarguen sus intenciones, sus deseos y sus rezos. No hay que tomarlo con temor o con miedo; el peyote, junto al fuego, nos guiará y nos brindará las respuestas que buscamos […] Yo soy el encargado del fuego y lo alimentaré; desde este momento y hasta nuevo aviso, está prohibido arrojar cualquier cosa al fuego que no sea autorizado por nosotros […] Si alguien está en un tratamiento con psicofármacos, favor de reportarse conmigo y con el *mara'akame*, puesto que podrían condicionar el efecto de la medicina […] Pamparios ["gracias" en lengua *wixarika*].

Luego, toma la palabra Gonzalo:

> […] Agradezco a don Clemente, a Clementillo, a Antolín y a todos los *wixaritari* que ellos representan y que nos acompañan en este camino. Les voy a dar unas instrucciones para la ceremonia que vamos a empezar. Como pueden ver, el circulo está interrumpido por un hueco que corresponde a la entrada del templo donde no dejamos sentar a nadie; se trata de una puerta imaginaria, frente a ella está sentado el *mara'akame* y esta puerta sirve para que él pueda hacer fluir y trabajar la energía. Se recomienda a los participantes, en sus movimientos y danzas nocturnas, de no cruzar esta línea imaginaria para facilitar el trabajo de don Clemente. Si necesitan ir al baño, que alguien los acompañe, nunca salir solos del círculo. Si nuestro vecino se acuesta, de vez en cuanto, enterarse de cómo está, cada quien cura y vigila a sus vecinos. En la madrugada, cuando don Clemente declarará terminada la ceremonia, tomaremos cerveza, esto no porque somos borrachos, sino porque la cerveza nos ayuda a restablecer nuestra condición psicofísica. Rezamos al Abuelo Fuego y al venadito para que nos acompañen en el descubrimiento de nosotros mismos; se recomienda no fumar marihuana durante la ceremonia ni usar algún otro tipo de sustancia. Buen viaje a todos. Pamparios

Es relevante destacar esta fase como parte del protocolo ceremonial que introduce, orienta y acompaña los participantes en la experiencia ritual con el peyote. Las palabras de Clementillo y Gonzalo, son el preámbulo a la tercera parte del protocolo ceremonial, que corresponde a las limpias de los participantes y a la repartición del peyote. Mientras los demás retoman sus lugares, Clementillo y don Clemente se acercan al fuego y entonan unas invocaciones agitando sus *muwierite* en todas las direcciones; después se separan (uno a la izquierda y otro a la derecha) para limpiar y presentar al fuego a cada participante. Este acto consiste en frotar el *muwieri* sobre la cabeza, los hombros y el pecho de cada uno de ellos; en cada limpia", el *mara'akame* dirige su *muwieri* hacia el fuego, sobre el cual mueve sus manos mostrando que deposita las impurezas extraídas del cuerpo de los presentes.

Terminada esta fase, los participantes entregan al *mara'akame* los hilos en donde anudaron los pecados sexuales.[181] Las instrucciones aclaraban que los pecados sexuales, consistían en las

[181] En algunas ocasiones, en vez del hilo, se usaron papelitos sobre los cuales escribir los pecados.

relaciones fuera del vínculo conyugal. Sin embargo, se recomendaba a las personas solteras que consideraran, haciendo un nudo, todas las relaciones sexuales que han tenido a lo largo de la vida. Don Clemente, acompañándose con unas invocaciones en *wixarika*, arroja al fuego los hilos. Enseguida, cada participante frota su cuerpo con el palito de madera y, con el pinole y el cacao, los arroja al fuego. Terminada esta fase, don Clemente y su hijo piden de sacar las veladoras, las toman de cuatro en cuatro, las dirigen al fuego y a los cuatro puntos cardinales haciendo invocaciones en su idioma. Cuando todas las veladoras han sido bendecidas y "presentadas", autorizan a encenderlas y a cuidar su flama durante toda la noche: la veladora representa la luz que guiará el camino, el viaje.

Con todos los participantes sentados en círculo con sus veladoras al frente, Clementillo reparte el peyote molido; cada quien es libre de tomar la cantidad de cucharadas que deseé y, a lo largo de la noche, se puede pedir más peyote acudiendo directamente con el *mara'akame*. Para disipar el sabor amargo, la toma es acompañada con algún jugo, se recomienda beber todo el peyote de una vez y evitar guardar una cantidad para más tarde.

La repartición e ingesta de peyote, nos conduce al cuarto momento que representa la parte central de la ceremonia. Esta fase tiene una duración aproximada de cuatro o cinco horas, se caracteriza por una incesante alternancia de cantos y danzas, en las cuales se orquesta una miscelánea de ritmos, discursos y prácticas protagonizadas por el *mara'akame* y por algunos integrantes del grupo ceremonial mestizo. Bajo la orden de don Clemente, la primera ronda de cantos está a cargo de Chimi o de Simón[182] que, con sus tambores de agua, entonan unas canciones procedentes de la tradición temazcalera, cuyos textos son alabanzas al fuego y al venado para propiciar la "llegada de los espíritus".[183] Durante la ejecución de los cantos mestizos, se forma un pequeño círculo alrededor del fuego compuesto por los demás integrantes que acompañan el ritmo con otros tambores y con sonajas. Todos los participantes, o quien conoce los textos, cantan al unísono, contribuyendo a crear una atmosfera sugestiva.

---

[182] Simón toca también el violín *wixarika* (*xaweri*); ha aprendido a tocarlo asistiendo a numerosas ceremonias en la sierra huichola y ejercitándose por su cuenta; el *mara'akame* dio su autorización para que se integrara durante las velaciones en Guanajuato. Antes del comienzo de cada ceremonia, don Clemente presenta el violín al fuego por ser un instrumento tradicional de su cultura (cosa que no ocurre por los demás instrumentos utilizados). Simón relata que el instrumento, para ser "autorizado" y "aceptado" fue sangrado durante una ceremonia *wixarika* en la comunidad de San José. De esta historia contaré en el siguiente apartado.

[183] El repertorio de las canciones mestizas, que es parte de las denominadas "canciones de medicina", es variable. Algunos textos han sido inventados o modificados para contextualizarlos al "mundo *wixarika*", poniendo énfasis en algunos elementos de su cosmovisión: el fuego, el venado, el peyote, el maíz e incluso el *mara'akame*, al cual ha sido dedicado un texto especifico redactado por Chimi.
Tengo registro de las mayorías de los textos de las canciones mestizas que, una vez sistematizadas, mostraré en un apéndice.

Esta primera ronda de canciones es interrumpida por la intervención del *mara'akame* que, desde su puesto y sin aviso previo, entona en falsete un canto en idioma *wixarika.*[184] Durante su ejecución, que dura entre veinte y treinta minutos, todos retoman sus lugares y guardan silencio. Los momentos en que interviene el *mara'akame* con su canto, no son fijos ni prestablecidos; al respecto, don Clemente me comentó que la duración del canto varía dependiendo de la intensidad de "energía" del círculo: más fuerte y densa se pone la ceremonia, más largo será el canto para equilibrarla. Las decisiones respecto a cuándo cantar, además, son mediadas por sus visiones y mensajes recibidos por sus dioses.[185]

A lo largo de la ceremonia, los cantos del *mara'akame* son cinco y, en los largos intervalos entre un canto y el otro, intervienen los mestizos ejecutando otras canciones, en español o en náhuatl. También es relevante señalar la ejecución de algunas melodías con el violín *wixarika* (*xaweri*) por parte de Simón, un integrante mestizo; al compás de su ritmo los demás integrantes escenifican unas danzas al "estilo *wixarika*", zapateando alrededor del fuego; en algunas ocasiones se integra también el *mara'akame*.

Durante esta larga e ininterrumpida fase de cantos y danzas, los demás participantes alternan momentos de intercambio con otros de descanso. Otro evento que marca esta etapa ceremonial es la "sahumada", actualmente llevada a cabo por Fabiola, quién obtuvo el "cargo" durante la ceremonia de inauguración del templo *wixarika* en junio del 2020 y fue nombrada *tenatsi.*[186] Con un sahumerio en el cual se quema el copal con unos carbones extraídos de la fogata, Fabiola recorre el círculo ceremonial y, ayudándose con unas plumas, sahúma a cada participante. El propósito de este gesto, según cuenta Fabiola, es alejar los malos espíritus y equilibrar las energías, puesto que las vivencias con el peyote pueden provocar una sensación de "alejamiento de la realidad"; los aromas como el copal ayudan a re-conectarse con el plano físico.

---

184 Por no conocer el idioma *wixarika*, por la prohibición de grabar durante las ceremonias y por no haber aún accedido a una entrevista en profundidad con el *mara'akame*, desconozco los significados y los textos de los cantos. Estos datos serán recabados durante este año a través de una entrevista con el *mara'akame* y sus hijos cuando los tiempos y la logística lo permitirá.

185 Conversación informal con Don Clemente, mayo 2019.

186 Lumholtz definió este cargo con el nombre de *tenancha* (1902: 124; 244-245; 254). Fue el primero en identificar este papel desempeñado por las mujeres refiriéndose a sus obligaciones domesticas (barrer, cocinar, poner flores a los santos, adornar las fiestas, etcétera). La *tenatsi*, en la cultura *wixarika*, se encarga de encender las velas o los sumerios durante las fiestas y su cargo dura un año.

En el caso de Fabiola, en el contexto de Guanajuato, al asignarle el cargo de *tenatsi* (copalera) le pidieron un compromiso de cinco años (asistir y sahumar en todas las ceremonias). Fabiola se integró al grupo en el 2016 y, por tener transcursos en los temazcales donde aprendió a sahumar, desempeñaba por propia iniciativa este papel durante las velaciones con peyote, hasta que le confirieron el cargo. "Se trata de sahumar con el copal que Don Clemente mismo me trae de la sierra […] El copal tiene un poder muy mágico, porque no es solo para alejar los malos espíritus, sino también para brindar un abrazo amoroso a las personas, darles una bienvenida a los espíritus nos están ayudando y apoyando, como para darle este alimento a *Kauyumarie*" (Entrevista con Fabiola, 24/07/2020, video llamada).

El quinto y último canto por parte del *mara'akame* coincide con el quinto momento del protocolo, el cierre de la ceremonia que, aproximadamente ocurre entre las cuatro y las cinco de la madrugada. Todos los participantes son invitados a ponerse de pie y tomar un instrumento musical. Sin parar su canto, el *mara'akame* se dirige a los cuatro puntos cardinales; por cada rumbo exhorta a los demás a levantarse y a tocar sus instrumentos (tambores, sonajas, conchas marinas, violín, etcétera); quien no trae instrumentos musicales acompaña la acción aplaudiendo y gritando. Este cierre escenifica la despedida de los espíritus que al principio de la ceremonia fueron invocados y convocados por don Clemente. Terminada esta "despedida" y sin cesar el canto, el *mara'akame* recoge las ramas de flores que, al momento de las invocaciones iniciales, había dejado en los cinco puntos cardinales. Con ellas y con su *muvieri*, otorga una bendición, tocando con estos objetos la cabeza de cada participante. Terminada la ronda, asperja agua sobre todos los presentes usando una flor como hisopo. La última acción del cierre consta de una bendición destinada solo a los integrantes del grupo ceremonial: con las plumas del *muvieri* "dibuja" un círculo sobre sus cabezas, a la altura de la fontanela, lo mismo ejecuta a la altura del corazón, para después dirigir el *muvieri* hacia el fuego. Este gesto, según me explicó don Clemente, sella y remarca el vínculo que existe entre él y sus seguidores.

Terminada esta acción, Clementillo declara concluido el trabajo del *mara'akame* y, por ende, la ceremonia. Desde este momento el fuego queda abierto para los mestizos, los cuales pueden ofrendarle algo de comida y pedirle sus deseos. El *mara'akame* reparte una cerveza a cada uno de los asistentes. Como los organizadores explican al comienzo, la cerveza tiene el propósito de suavizar los efectos del peyote para que cada quien comience su "aterrizaje".[187] Aunque declarada oficialmente terminada la ceremonia, Clementillo invita a los mestizos a seguir con sus cantos, los cuales se prolongan hasta las ocho o nueve de la mañana. A partir de este momento se pueden identificar los últimos tres momentos que acompañan el cierre del evento ceremonial.

Durante los cantos mestizos tiene lugar lo que podemos identificar como el sexto momento del protocolo ceremonial, que consta de la bendición y la repartición del desayuno. Sobre un pañuelo colocado al lado este del espacio ceremonial, Katia, ayudada por las demás mujeres del grupo, se encarga de acomodar toda la comida (semillas, vegetales, frutas, carne, etcétera), que cada uno ha traído. Después el *mara'akame* los bendice con su *muvieri* dirigiendo unas invocaciones hacia el sol, autorizando su consumo.

[187] Este término es parte de la jerga usada en el círculo para referirse a la disipación de los efectos del cactus. Cuando los efectos están en su ápice, se usa la expresión "está arriba".

Al mismo tiempo, o en seguida a esta operación, tiene lugar el séptimo momento ceremonial que corresponde a la exposición y venta de artesanía por parte del *mara'akame* o de su familia, cuando esta lo acompaña. Los participantes no solo acceden a la compra de objetos (pulseras, aretes, collares, etcétera), también tienen la posibilidad de "personalizar" sus compras, como hemos visto en el primer capítulo. Esto se hace a través de la presentación de las artesanías ante el fuego por parte del *mara'akame*: cerca de la fogata, don Clemente, con los objetos en la mano y su comprador al frente, los dirige hacia los cuatro puntos cardinales y hacia el fuego haciendo unas plegarias en su idioma, a final entrega el objeto al comprador después de habérselo colocado sobre la frente y el corazón. El mismo don Clemente me comentó que presentar los objetos al fuego corresponde a personalizarlos, convirtiéndolos en una protección para quien los lleva, una especie de amuleto. De la misma manera lo perciben los adquisidores, al preguntarles acerca del por qué no se limitan a la compra, sino que requieren esta "personalización", coinciden en que se trata en una protección energética que se materializa en el objeto por intercesión del *mara'akame*, de los espíritus y de las deidades tutelares de los *wixaritari*.

En el capítulo anterior hemos visto cómo, la producción de artefactos *wixarika*, pasó por un proceso histórico que separó las piezas destinadas a la venta comercial, de las que tienen una función estrictamente ritual. Sin embargo, por lo menos en los contextos ceremoniales observados, las piezas comerciales retoman un sentido simbólico-ritual por medio de los códigos y de la re-significación operada por los mestizos.

Al tiempo que venden artesanías ofrecen también "limpias". Como he explicado en el capítulo tres, "la limpia" es un procedimiento de curación ejecutado por el *mara'akame*; Zingg los definía como una "prestidigitación" (1982: 380) y consta en succionar, escupir y sacar elementos de la parte del cuerpo del enfermo donde se ubica la enfermedad, utilizando las plumas del *muwieri*. La práctica se inserta en un más amplio conjunto que atañe a una específica manera de concebir la salud y la enfermedad entre los *wixaritari*. En el contexto investigado, a pesar de la misma ejecución por parte del *mara'akame*, la limpia asume un significado distinto para los usuarios mestizos y se concibe como una práctica capaz de equilibrar y ajustar las energías "no visibles" que conforman el cuerpo.

El octavo y último momento de la ceremonia corresponde a la parte de la convivencia. Muchos de los participantes se quedan casi todo el día en el patio, ya sea para descansar o para convivir y platicar con los demás. Esta fase de informalidad resulta muy relevante por dos razones. En primer lugar, es la ocasión para compartir, particularmente con el *mara'akame* y/o su hijo, las vivencias visionarias de la ceremonia y recibir una interpretación y retroalimentación

desde la perspectiva *wixarika*; la cual, por tener, en la mayoría de los casos, un trasfondo chamánico y espiritual, empuja al interesado hacia un cierto grado de fascinación e involucramiento. En segundo lugar, durante esta convivencia informal entre los participantes, que proceden de distintos lugares de México (o del extranjero), se crean los vínculos que originan otros contactos y puntos nodales de la red. Por esta razón, al principio de la disertación, definí el contexto de Guanajuato como un "espacio neurálgico"; de ahí mismo el *mara'akame*, apoyado por los integrantes del grupo, ha acrecentado su red para que, actualmente, dirija las ceremonias también en otras ciudades mexicanas.

Comparando la estructura originaria con el actual protocolo ceremonial en el contexto de Guanajuato saltan a la vista los cambios ocurridos. Estos conciernen la introducción de los cantos mestizos y sus instrumentos, la sacralización del espacio ceremonial, los discursos de bienvenida y de instrucciones, la "purificación" de los participantes, el suministro del peyote en polvo en vez que fresco, la jerarquización de los lugares ocupados, el empleo de atuendos y parafernalia *wixarika*, la sahumada, el cierre ceremonial con la "despedida de los espíritus", la venta de artesanía y de servicios chamánicos (las limpias y la interpretación de visiones).

Como ya he reiterado, estos cambios son el resultado de una progresiva interacción entre el *mara'akame* y los mestizos, cuyo número ha aumentado gradualmente en el transcurso de los años, estableciendo vínculos que han dado pie a la participación mestiza en eventos *wixarika* como la peregrinación a Wirikuta, las celebraciones de la Semana Santa, del *Hikuri Neixa* (Danza del Peyote) y del Cambio de Vara en San Andrés Cohamiata. Un conjunto de experiencias que ha contribuido a la selección, a la integración y la "invención" de nuevos elementos. Al respecto, Simón afirmó que

> el círculo y todo lo que tenemos ahora en la ceremonia se conforma por piezas que se fueron ensamblando poco a poco. Ahora tenemos el templo que, para ser sostenido, pero mestizamente, necesitaba de otras piezas previas: la milpa (el maíz), la *tenantzi* (la copalera), el violinista que soy yo, el *mara'akame* que es el cantador principal, pero a su lado hay los ayudantes (yo, Chimi y los demás) […] igual poner las cosas en los altares: el venado, el tequila, los *muwieri* […] todas estas piezas que ellos (los *wixaritari*) tienen allá, las tenemos acá, pero mestizamente.[188]

Al respecto, es oportuno dar cuenta de la manera en que este ensamble de piezas es "mestizamente" vivido.

[188] Simón Aceves, 08/06/2020, Guanajuato.

6.5. Cambios en el protocolo ceremonial y espiritualidad huicholera

Para explicar de qué manera se han generado los cambios en el protocolo ceremonial, reportaré algunos ejemplos con base en las informaciones recabadas en las entrevistas de los participantes. Antes del 2015, los cantos mestizos no existían en las ceremonias, por si acaso –comentan– alguien llevaba un tambor para tocar una canción en la madrugada, pero muy esporádicamente. Fue con la llegada de Chimi que el asunto de las canciones mestizas empezó a estandarizarse; él tuvo su primera ceremonia con don Clemente el 14 de febrero del 2015, a la cual accedió por medio de las redes sociales, que en aquel tiempo ya anunciaban las ceremonias. En aquella ocasión, Chimi probó por primera vez el peyote y fue motivado por la curiosidad de experimentar sus efectos, ya antes había consumido ayahuasca. Con respecto a la experiencia y al impacto que tuvo con relación al canto, Chimi cuenta que:

> Ingerí el peyote y me quedé en silencio. De repente hubo un momento en que me empezó a sacudir la medicina, me tiró pecho tierra, ya no tenía las fuerzas para estar sentado, ni menos levantado. Don Clemente empezó a cantar y yo me tranquilicé, pero el cuerpo me jalaba hacia abajo y aunque hubiera querido levantarme no podía. De repente entro en comunicación con algo. Todo se daba adentro de mi cabeza, pero con una claridad desconcertante. Reconocí que se trataba del espíritu del peyote y me preguntó: "¿usted a qué viene?"; y le respondía: "solo vengo aquí a ceremonia, quiero saber que se siente con esta medicina"; y me dijo: "¿Y no va a cantar?"; y le decía "¿Cantar? No, yo no me sé cantos"; y él: "sí, cántele, ¿o a qué viene?, ¡ándale, cántale!" Me puse nervioso y temeroso porque yo sentía todo eso como una orden; así que le dije "si me sueltas y me dejas parar, voy a cantar". Me despegué y pedí un tambor que estaba incluso medio roto; empecé a cantar delante del fuego, como si existiera un canal directo entre él, mi voz y mi corazón, me sentía vigoroso, pero al mismo tiempo me sentía en un ensueño […] Canté solo una canción muy breve y terminé agotado. Viví todo eso como una prueba, una prueba de admisión.[189]

La música no era algo extraño para Chimi puesto que tocaba en algunas bandas de rock. Regresó a la ceremonia con don Clemente después de siete meses, en septiembre del 2015 y, en aquella ocasión cantó otra vez. Al respecto Chimi comentó:

> En esta ceremonia empecé a sentir la conexión con el canto, pero en un contexto donde el ego no encajaba porque no había aplausos, no era cuestión de reconocimiento, como cuando tocaba con mi banda en los bares. Ahí, en ceremonia, percibí que cantar era estar al servicio de algo […] Ahí pedí a don Clemente poder acompañarlos con la música y me dio su consentimiento […] Empecé a presenciar frecuentemente las ceremonias

[189] Chimi, 29/08/2019, Guanajuato.

> acompañándolas con la música, con mis cantos y tambor de agua, que había aprendido por haber frecuentado ceremonias con los lakota y los temazcales […] Una vez, durante mi primera ida al desierto con don Clemente, me encontré una plumas de tecolote y los *wixarixa* me comentaron que quien porta las plumas de tecolote es porque trae la fuerza del cantador.[190]

En síntesis, los elementos que han generado el cambio en el protocolo ceremonial con respecto a la introducción de la música mestiza, proceden de una experiencia visionaria con el cactus, de la interpretación simbólica de acontecimientos (el hallazgo de las plumas) y de la negociación con el *mara'akame*. Chimi es el encargado de "dirigir" los cantos mestizos y él lo relaciona al nombre *wixarika* que le fue asignado por el *mara'akame*:

> Me nombraron *Yuite*, "el que canta, el que mueve […]" y con el canto es lo que hago en ceremonia […] Las canciones que toco forman parte de un repertorio procedentes de otros contextos, de la tradición lakota o de los indígenas del norte; lo que hago es 'empeyotar' los textos, transformo el texto en un sentido más peyotero, estando en este proceso de mestizaje. Al final nosotros somos mestizos […].[191]

En los cantos lo acompañan otros integrantes. Simón es uno de ellos y, además de tocar el tambor de agua, utiliza el violín *wixarika* (*xaweri*), cuya introducción fue el resultado de acontecimientos ocurridos durante la convivencia con el *mara'akame* y su comunidad. Él accedió a las ceremonias con don Clemente a través de un amigo y su primera impresión del círculo fue:

> Lo veía como una moda, un "*rave* ancestral", una pachanga con cantos, música, gente disfrazada […] Además, escuchando los discursos y las pláticas que circulaban percibí una jerarquía bastante marcada […].[192]

A pesar de estas primeras impresiones, Simón accedió a la ceremonia también en otras ocasiones, motivado por la experiencia personal experimentada con el cactus. Las visiones y los sueños mediaron en su progresiva integración al círculo y con respecto a la introducción del violín cuenta que:

> don Clemente, a veces, llevaba a ceremonia su violín, pero casi nunca lo tocaba y a mí siempre me llamaba la atención […] Durante mi primera invitación a la sierra, en San Andrés Cohamiata, para el cambio de vara, vi a don Clemente cantar en su círculo de

[190] Con respecto a esta información del significado de las plumas del tecolote para los *wixaritari*, no he encontrado coincidencias en la literatura consultada.
[191] Chimi, 29/08/2019, Guanajuato.
[192] Simón, 08/06/2020, Guanajuato.

> ancianos y otros acompañarlo con el violín, los observé atentamente para ver cómo lo tocaban. De regreso a Guanajuato, pregunté a don Clemente si podía prestármelo para practicar, me lo prestó; después me consiguieron uno para mí y se lo compré, estuve meses practicando en la casa […] El mismo año me invitan también a la peregrinación a Wirikuta, empezamos el recorrido desde San José, la comunidad de don Clemente; yo llevé mi violín en aquella ocasión y cuando lo vio, don Clemente me dijo que para llevarlo al desierto se necesitaba un pago, una ofrenda. Entonces maté y ofrendé un toro en la localidad de los Tesoreros, don Clemente le cantó al animal y con los demás *wixarika* presentes, me sangraron el violín e hicimos el pago con San José […].[193]

Tras estos acontecimientos Simón integró las canciones con el violín en las ceremonias de Guanajuato y asumió su papel como un cargo, razón por la cual al comienzo de cada ceremonia su violín es presentado al fuego por parte del *mara'akame*. En algunas ocasiones, a las ceremonias asiste también Mónico, un nieto de don Clemente que toca un cordófono de rasgueo *wixarika* llamado *kanari*. Así, conforman un dúo que dicta los ritmos sobre los cuales los integrantes ejecutan sus danzas. También Clementillo suele acompañar a Simón con el *kanari*.

Los otros cambios ocurridos en el protocolo ceremonial, responden a necesidades estructurales. Los discursos iniciales y el empleo del peyote en polvo, por ejemplo, fueron una necesidad dictada por el creciente número de participantes. El cactus en polvo es más fácil de transportar con respecto a las cabezas de peyote, mientras que el discurso de bienvenida, en que se dan las instrucciones de la ceremonia, se debe a la organización y a la gestión del grupo. Asimismo, la presencia de Clementillo, hijo del *mara'akame*, generó un patrón relacional diferente en las ceremonias, debido a su manejo del español, lo cual lo convirtió en un traductor y mediador cultural, ya que explica a los presentes el significado de las prácticas ejecutadas en las ceremonias desde la perspectiva *wixarika*.

La bendición de los presentes, la sacralización del espacio, el cierre ceremonial del *mara'akame* con el consecuente uso del fuego por parte de los mestizos, la introducción de las limpias y de la venta de artesanía, la bendición de la comida, la presencia de los altares y la relativa parafernalia, constituyen variaciones que se han generado por iniciativa del mismo *mara'akame* y por parte del grupo ceremonial mestizo. Estos, con base en experiencias compartidas que trascienden la ceremonia misma: las celebraciones en las comunidades *wixaritari*, las peregrinaciones al desierto y a otros lugares sagrados y, por supuesto, las experiencias con el cactus. Las recíprocas incursiones en los dos contextos culturales, de los mestizos hacia la cultura *wixarika* y de los *wixaritari* hacia el mundo mestizo, ha generado un intercambio de elementos

[193] *Ibídem.*

cuya selección e interpretación son mediadas por estrategias y expectativas recíprocas. Estas se reflejan en la combinación y orquestación del protocolo ceremonial actual, siempre flexible y sujeto a variaciones, a pesar de un cierto grado de estandarización.

Para entender la creencia o la espiritualidad que sustenta el Camino Huicholero del Peyote, es necesario observar las prácticas que lo conforman. Las experiencias con el peyote representan, para los mestizos, una puerta de ingreso, quizás la más atractiva e inmediata en la contemporaneidad, para acceder a la cultura *wixarika*. Sin embargo, los elementos que conforman la compleja cosmovisión *wixarika* son selectivamente filtrados por algunos códigos culturales mestizos caracterizados por una visión espiritual, mística y mágico-religiosa.

Asimismo, el cactus y los nuevos significados que lo rodean, representan para los *wixaritari* el capital simbólico en torno al cual construir nuevos vínculos con el mundo mestizo que, si bien orientados por cuestiones de beneficio económico, representan una oportunidad para apropiarse y re-significar otra gama de elementos. En esta reciproca interacción actúan diferentes estrategias y expectativas que abarcan aspiraciones chamánicas, de sanación y cuestiones económicas, entre otras.

El caso de Guanajuato es paradigmático en este sentido y permite ahondar en una visión *emic* que atañe una significación mestiza de las prácticas *wixarika* en un contexto ajeno. El peyote y el *mara'akame* representan, sin duda, el eje central que marca, define y orienta las etapas de incorporación de los integrantes en el modelo de interacción. Con propósitos analíticos, podemos dividir estas etapas en dos partes: la primera tiene a que ver con la participación mestiza en las prácticas *wixaritari*, como la peregrinación al desierto de Wirikuta y la participación a los eventos ceremoniales en la comunidad de San Andrés Cohamiata o de San José, particularmente el Cambio de Vara, la Semana Santa y el *Hikuri Neixa* (Fiesta del Peyote). La segunda parte se refiere a la introducción y a la adquisición gradual, bajo la supervisión del *mara'akame*, de prácticas *wixaritari* en el contexto mestizo de Guanajuato, me refiero a la siembra y a la cosecha de la milpa al estilo *wixarika* (con sacrificios de animales y ofrendas), la construcción e inauguración de un templo ceremonial *wixarika* (*kaliwei*), la cacería del venado (en las cercanías de Guanajuato) y un primer intento de "reproducir" el ciclo ritual *wixarika* con el festejo del *Tatei Neixa* (fiesta del tambor o del maíz tierno) y del *Hikuri Neixa* (danza del peyote), según los últimos eventos registrados desde junio del 2018 hasta julio del 2022.

En seguida ahondaré en las prácticas *wixaritari* llevadas a cabo en el contexto mestizo de Guanajuato. Por circunstancias afortunadas, presencié cuando el *mara'akame* les comunicó que debían construir un templo *wixarika* en Guanajuato. Era el 15 de junio del 2019 y, después de

terminar algunas actividades relacionadas al cultivo de la milpa, don Clemente comunicó a Gonzalo, Kupieri y a los demás integrantes, su voluntad de edificar el centro ceremonial en el terreno de propiedad de Gonzalo. La noticia suscitó mucha emoción en los demás y, desde luego, el *mara'akame* dio las indicaciones sobre en qué punto del terreno construirlo y con qué criterios. Gonzalo invirtió su dinero para cumplir con la voluntad de don Clemente y, al cabo de cuatro meses, ya estaban marcados los cimientos del templo. Actualmente, el templo no está terminado, puesto que faltan algunos elementos fundamentales, en comparación con los templos de la sierra *wixarika*. De momento, el templo consta de un diámetro de doce metros, una puerta orientada hacia el este (el lugar del amanecer) de cuatro metros de ancho y un muro de piedras que marca el perímetro de la base circular de un metro y medio de altura, sobre la cual se edificará el techo. La suspensión de los trabajos en Guanajuato se debe a cuestiones económicas, pero también arquitectónicas; falta decidir qué tipos de materiales utilizar conforme al contexto específico (piensan instalar un techo de lámina sostenido por dos palos de cemento). A pesar de que la obra no ha sido concluida, el templo ya es utilizado para las celebraciones debido a que el *mara'akame* lo ha presentado a los dioses.

Figura 13.- Templo ceremonial "*Tatuwani Wexikia*". Estado actual (aún sin techo y sin los dos palos internos). San José del Transito, Guanajuato. 18 de julio 2020

Fotografía por Alfonso Romaniello.

No pude presenciar la presentación y no un tengo registro directo de este ritual; sin embargo, los integrantes me comentaron que en octubre del 2019 fueron convocados en el templo por don Clemente, que venía acompañado por su esposa Margarita, además de sus dos hijos, Clementillo y Antolín. Encendieron el fuego en la hoguera ceremonial ubicada en el centro del templo, el *mara'akame* entonó algunos cantos y plegarias, portando el bastón de mando (*kuruxite*) que había traído de San Andrés Cohamiata, puesto que en aquél entonces era el gobernador de la comunidad. Con la vara de gobernador en las manos se dirigió a los cuatro puntos cardinales y al centro, para después bendecir a todos los presentes que, mientras tanto, lo acompañaban de pie con una vela en la mano. Finalizando los cantos, al compás del violín tocado por Simón, ofrendaron al fuego las velas, un puñado de maíz molido y semillas de cacao.

En una ocasión, Antolín me comentó que su papá soñó el templo en Guanajuato y también su nombre: *Tatuwani Wexikɨa*, el "Templo de Padre Sol", así lo tradujo. Sin embargo, es licito suponer que el nombre deriva del cargo de gobernador que ocupaba don Clemente en aquel momento, el nombre *wixarika* que designa la figura del gobernador es *tatuwani*. Otro dato relevante –según me comentaron– es que la construcción del templo de Guanajuato fue autorizada por el consejo de ancianos (los *kawiterutsixi*) de San Andrés Cohamiata. De conformar esto, se abriría un espacio de análisis y reflexión sin antecedentes, puesto que podríamos hablar de un nuevo modelo relacional entre *wixaritari* y mestizos a partir de una estrategia planeada y que involucra a la cúpula de las autoridades comunales. Además, el mismo Antolín me comentó que la deidad a quien está dedicado el templo es *Tseriakame*, la misma que reside en su templo de procedencia en San José, dejando constancia de que existe una relación genealógica con el templo de la sierra.

Al ritual íntimo de presentación del templo frente al grupo ceremonial mestizo siguió, en julio del 2020, la inauguración oficial del templo anunciada por las redes sociales, en la cual participaron 76 personas, en una fiesta de peyote. El protocolo ceremonial, fue igual al que he descrito anteriormente. Sin embargo, al tratarse de un evento importante para todos los involucrados (el grupo mestizo, el *mara'akame* y su familia), pude observar algunas variaciones relevantes.

La primera atañe al discurso de bienvenida, antes de la ingesta de peyote. Fue la primera ocasión en que observé a don Clemente tomar la palabra públicamente en una ceremonia. Con su escaso español y visiblemente conmovido, agradeció en repetidas ocasiones a todos los presentes por seguir apoyándolo a él, a su familia y a su comunidad. Resaltó que la inauguración del templo significaba sellar definitivamente la alianza con los mestizos, significaba "ser familia".

Comunicó que su intención era de mudarse definitivamente a Guanajuato y construirse una casita al lado del templo, para seguir su costumbre ahí, puesto que en su comunidad había ya cumplido con todos los cargos. En un momento se dirigió exclusivamente hacia Gonzalo y Kupieri y, llorando, los agradeció por ser los pilares de la alianza.

Otra variación se refiere a los cincos cantos del *mara'akame* a lo largo de la velación. La entonación y el ritmo eran muy distintos de los demás cantos que había escuchado en otras ceremonias; además, pude distinguir claramente que los textos hacían continuamente referencia a *Tseriakame* y a *Paritsika*, las divinidades del templo ceremonial de San José. Antolín me confirmó que, en aquella ocasión, el *mara'akame* cantó igual a como cantaba en su templo de pertenencia. Esto, arroja luz sobre el hecho de que los cantos entonados en las otras ceremonias, proceden de un repertorio cuidadosamente seleccionado para el contexto mestizo; pero, también, la intención de reproducir, al menos eventualmente, las versiones originales de sus cantos tradicionales frente a los mestizos.

Otra relevante variación se dio al momento de compartir la comida, poco después del amanecer. Se repartieron tamales de maíz azul con frijoles y cinco cubetas de tejuino, cuya preparación estuvo a cargo de las mujeres de la familia *wixarika* en colaboración con las mujeres del grupo mestizo. Los preparativos iniciaron días antes de la ceremonia en el terreno mismo, donde se armó una cocina provisional para que las mujeres pudieran cocinar. La repartición del tejuino siguió el siguiente orden: las cinco cubetas fueron encargadas a cinco miembros del grupo mestizo que, a su vez, tenían el deber de distribuir y agotar la bebida ofreciéndola a todos los participantes. Por cada cubeta se usaba un solo vaso para distribuir el tejuino, el cual debían beber, preferentemente, en uno o dos tragos. Por ser la primera vez que se preparó y compartió la bebida en el contexto ceremonial de Guanajuato, los miembros del grupo mestizo que ya habían experimentado con ella durante sus visitas a la sierra *wixarika,* explicaban a los demás que el tejuino era una "bebida sagrada". Al ser preparada por las mujeres *wixaritari*, comentaban durante las pláticas, traía "el rezo femenino" representando el complemento del peyote, considerado una "energía" masculina. Esta clase de interpretaciones, más allá que ser consideradas verdaderas o falsas en su significado especifico, son evidencia de la apropiación y la re-significación mestiza de elementos culturales ajenos a través de un código marcadamente espiritual. Una espiritualidad que, a su vez, es un *bricolage* de elementos heterogéneos que conforman una meta-narrativa, a través de la cual, también la cultura *wixarika* pueda ser englobada.

La construcción e inauguración del templo *wixarika* en Guanajuato, ha marcado un hito que tendrá un impacto notable sobre el futuro del grupo, sobre un renovado simbolismo del Camino Huicholero del Peyote y, más en general, sobre un patrón relacional entre los *wixaritari y* los mestizos. Los integrantes del grupo se sienten honrados de tener a su alcance un elemento tan importante de la cultura *wixarika*; sin embargo, algunos, al considerar el conjunto del espacio ceremonial –que incluye la milpa, el templo y las actividades que albergan– han manifestado preocupaciones y dudas. Varios se preguntan si, la posesión de un templo, no convierte al "Camino" en un culto o en una religión; si el empleo de estos elementos no haría necesario poner normas y reglas más claras; si, por ser Guanajuato un atractivo turístico muy reconocido, podría transformarse aquel espacio ceremonial –resultado de un largo y progresivo proceso relacional– en una "huicholandia", palabra que se pronuncia pensando en la famosa Disneylandia.

Por el momento, quiero destacar que el templo y todo el conjunto ceremonial también refleja estrategias específicas. Por la parte mestiza, el centro ceremonial permite un rápido acceso a la cultura *wixarika* sin desplazarse a la sierra, lo que permite realizar un seguimiento más estrecho a el Camino. Reduce los gastos y facilita que cada quien persiga sus aspiraciones de manera más inmediata. Por la parte *wixarika*, el *mara'akame* ha declarado públicamente sus intenciones de mudarse en la ciudad; a esto hay que añadir que su hijo Clementillo, junto con su familia, ya reside establemente ahí gestionando una tienda de artesanía, de modo que, la recreación del espacio ceremonial es muestra de un proyecto de vida a largo plazo. De esta manera, no solo podrán continuar con "el costumbre", también contar con la red mestiza para incrementar sus servicios chamánicos y su mercado de artesanías. Don Clemente me confesó que su deseo es dedicarse ahora exclusivamente a hacer ceremonias con los mestizos. Su hijo parece encaminado a ser *mara'akame*, sin embargo, la pregunta es: ¿*mara'akame* de quién? Probablemente una nueva figura de *mara'akame* para *teiwarixi*.

Volviendo al templo, debo mencionar que la alianza, el encuentro de estrategias, parece consumarse en el cultivo colectivo del maíz. la primera siembra se hizo en el 2018, en un pequeño terreno de José Luís, un integrante del grupo. A partir del 2019 hasta la fecha, el maíz fue sembrado en el terreno de propiedad de Gonzalo, el mismo en el que se construyó el templo *wixarika* donde se llevan a cabo las actividades ceremoniales. Las actividades constan en preparar el terreno, sembrar, desyerbar y cosechar. Todos los integrantes del grupo participan acompañados por el *mara'akame* y sus dos hijos. Cada uno de ellos siembra su propio surco y

abrir la tierra implica un compromiso de cinco años, o sea, si alguien siembra una vez deberá hacerlo en cinco temporadas consecutivas.

Figura 14.- El terreno de la milpa en San José del Transito, Guanajuato. 18 de julio 2020

Fotografía por Alfonso Romaniello.

Cada etapa del cultivo es acompañada por una acción ritual dirigida por don Clemente; la primera se lleva a cabo con la siembra, a la que asistí, en abril 2020, fue muy breve: el grupo se reunió al centro del terreno, el *mara'akame* excavó un hueco donde puso cinco mazorcas, una cabeza de peyote y tres velas; los demás integrantes, dispuestos alrededor del hueco, tenían en la mano una vela cada quien. Don Clemente entonó un canto en idioma *wixarika* dirigiéndose con el *muwieri* hacia los cuatro puntos cardinales, acompañado por una melodía al compás de la *xaweri*, tocada por Simón, y de la *kanari*, que tocaba Mónico, nieto del *mara'akame*. Terminado el canto los demás pusieron sus velas prendidas en el hueco, repartieron unas cervezas, cuyas primeras gotas las ofrendaron en el hueco. Enseguida, don Clemente declaró cerrado el ritual, a través del cual, según dijo, había invocado a los espíritus para encargarles el maíz recién sembrado. Más adelante, anunció, sacrificarían una gallina para que el maíz siguiera creciendo.

El sacrificio corresponde a la segunda acción ritual que se ejecutó en julio, durante las actividades para deshierbar la milpa. El ritual del "maíz chiquito" tuvo lugar en el mismo sitio del primero. Alrededor del hueco excavado en el terreno, el *mara'akame* dispuso unas piedras

para marcar el circulo, alrededor del cual se colocaron los integrantes del grupo. En el hoyo destinado a la ofrenda, el *mara'akame* colocó una pequeña cruz anteriormente armada con dos palitos de madera y con monedas adheridas con cera, en una jícara reunieron algunas monedas donadas por lo presentes, una cabeza de peyote, tres veladoras y cinco brotes de maíz. El pequeño ritual comenzó con unas palabras del *mara'akame* explicando que el sacrificio de la gallina era necesario para "sangrar" y pedir a los dioses que cuidaran el cultivo; sucesivamente, cuando ya el maíz estaba más grande, sería necesario ofrendar un borrego para propiciar la lluvia y proteger las plantas de las plagas; por último, al momento de cosechar sería indispensable ir a la cacería del venado.

Los integrantes del grupo armaron sus pequeños altares compuestos por el *takuatsi*, el *muwieri*, las velas, algunos crucifijos y una efigie de Santo Domingo (*Paritsika*). Don Clemente empezó unas plegarias en *wixarika* dirigiéndose a los cuatro rumbos cardinales acompañado por la *xaweri*; en su mano derecha llevaba el *muwieri* y un sirio adornado con dos listones de color azul y rojo. Lo acompañaban también sus dos hijos y su esposa Margarita.

Figura 15.- Detalles de la ofrenda para el ritual del maíz chiquito. San José del Tránsito, Guanajuato. 18 de julio 2020

Fotografía por Alfonso Romaniello.

Sin cesar de recitar sus plegarias, en las que distinguí repetidas veces los nombres de *Paritsika* y *Tseriakame*, el *mara'akame* y su hijo Clementillo, bendijeron a todos los participantes con sus *muwieri* y les repartieron un puñado de maíz molido y unas semillas de cacao. En este momento también fue bendecida también la gallina, que traía atados al cuello dos listones iguales a los del cirio. Simón fue el encargado de comprar y sacrificar al animal. Al momento del sacrificio, don Clemente agarró la cabeza del animal y derramó la sangre encima de los brotes de maíz y de la parafernalia que componía su altar y la de los demás. Al mismo tiempo, los integrantes ungieron la sangre con sus *muwierite* recíprocamente, en una frenética y animada entrecruzada de brazos y plumas, durante la cual el canto del *mara'akame* fue incesante. Con la sangre del animal fueron sangradas también las velas que cada quien traía; una de ellas fue colocada con las demás ofrendas, otras cuatro fueron bendecidas y entregadas a cuatro personas que, bajo las indicaciones del *mara'akame*, fueron a colocarlas a los cuatro puntos que delimitaban el terreno de la milpa. Previamente, cada vela fue rezada dirigiéndola a la deidad del punto cardinal correspondiente (*Wirikuta*: este; *Haramara*: oeste; *Xapawiyemeta*: sur; *Hauxamanaka*: norte), sangrada y mojada con tequila y maíz molido y encendida con la veladora colocada en el hoyo de la ofrenda. Terminada esta operación, los integrantes echaron al hoyo el maíz y el cacao anteriormente repartido; don Clemente asperjó un poco de tequila sobre la ofrenda, posteriormente, sosteniéndolos con dos manos, agarró el *muwieri*, el crucifijo y la jícara con las monedas bendiciendo a cada participante. Con este gesto declaró terminado el ritual; luego, agarró los dos listones de la gallina y se los dio a Alberto, un integrante del grupo, al cual le encargó la compra del borrego para el sucesivo ritual.

Dicho ritual tuvo lugar en agosto, tenía el propósito de propiciar la lluvia y proteger la milpa de las plagas. El protocolo fue parecido a los dos anteriores: se reunieron en el medio de la milpa en torno al hoyo, prepararon los pequeños altares, entre los cuales había una efigie de *Tanana* en el altar de don Clemente, hicieron plegarias y bendiciones a los presentes. Para esta ocasión, al costado del hoyo destinado a la ofrenda, se puso un vaso que contenía cinco gusanos recolectados anteriormente durante las actividades para desyerbar la milpa. El borrego fue inmolado por Alberto, la sangre fue recogida en una jícara, el *mara'akame* derramó parte de ella sobre algunas plantas de maíz y, después, encima de la parafernalia, de las velas y de los *muwieri* que traían los integrantes el grupo, los cuales, imitaron sus gestos. Después, Clementillo agarró el vaso con los gusanos y, corriendo, fue a vaciarlo afuera del perímetro de la milpa; una acción

simbólica para que las plagas no atacaran las plantas. Para terminar, se colocaron en el hoyo las velas, un puñado de maíz molido, cacao y un poco de tequila.

En la cultura *wixarika*, el maíz es el elemento central alrededor del cual se estructura el ciclo agrícola y ceremonial. El maíz es el sustento alimenticio principal para los *wixaritari* y, como hemos visto en los capítulos tres y cinco, una mala cosecha se atribuye a un castigo divino, es parte de las "enfermedades", causada por no haber cumplido correctamente con "el costumbre" o con alguna ofrenda, provocando la ira de algún dios.

Figura 16.- Sacrificio del borrego para propiciar la lluvia y proteger la milpa de las plagas. Se destaca la parafernalia de los participante: ojos de dios, *takuatsi*, *muvierite* y veladoras. San José del Transito, Guanajuato. 10 de agosto 2020

Fotografía por Alfonso Romaniello.

Según la información recabada en Guanajuato, el comienzo del cultivo de la milpa se atribuye a una necesidad pragmática: Clementillo, el hijo del *mara'akame*, se mudó temporalmente con su familia en la ciudad y, para seguir con "el costumbre", necesitaba sembrar el maíz. De ahí, el grupo mestizo, al integrarse en las actividades de trabajo físico y ceremonial, ha desarrollado sus

propias interpretaciones con respecto a la milpa. Muchos están conscientes del rol y del significado que el maíz adquiere en la cultura *wixarika*:

> Conozco la importancia material y mitológica del maíz para todas las culturas mesoamericanas, nosotros como mestizos acá, jugamos a que lo estamos sembrando, a que lo cuidamos, a que nos integra […] acompañados por quiénes de verdad lo veneran, porque sino, no existiera su cultura: los *wixaritari*.[194]

> Es una milpa cualquiera, pero mestizamente y espiritualmente lo es todo […] El maíz es sagrado y en él se concentran todas las deidades: el sol, el agua, el viento, la tierra […] Para los *wixaritari* es la diosa *Nakawe* y representa el ciclo de la vida y de la muerte, sin maíz no hubiera cultura.[195]

> Nosotros sembramos para tener una mazorca y guardarla en nuestro *takuatsi* cómo algo simbólico, porque sabemos que el maíz es algo sagrado para los wixaritari; pero no dependemos, ni nos alimentamos con el maíz como ellos […].[196]

Otros integrantes conciben la milpa como una extensión del trabajo espiritual que están llevando a nivel individual y colectivo, en sus palabras:

> La milpa es un reflejo de lo que hacemos en lo colectivo, ahí salen todas nuestras broncas y fricciones entre mestizos […].[197]

> La milpa representa teóricamente tu vida y según cómo sale el maíz en el surco que sembraste, puedes hacer un diagnóstico de cómo la estás llevando […].[198]

Aquí, podemos averiguar cómo, a partir de una misma actividad, se desprenden diferentes interpretaciones motivadas por las distintas estrategias y expectativas. Sin embargo, hay un común denominador, todos coinciden en que el maíz es un fetiche que emplean para prácticas mágicas, pero que para los *wixaritari* es realmente un factor vital.

6.6. Fiesta del Tambor (*Tatei Neixa*) y la Danza del Peyote (*Hikuri Neixa*)

[194] Nikan Ashkan, 04/08/2020, video llamada.
[195] Simón, 08/06/2020, Guanajuato.
[196] Alicia, 04/06/2020, León (Guanajuato).
[197] Katia, 29/08/2019, Guanajuato.
[198] Entrevista a José Luis, 27/07/20, Guanajuato.

El último evento ritual para terminar el ciclo de la milpa con la cosecha, fue la cacería del venado que, por primera vez ocurrió en Guanajuato. No estuve presente en este acontecimiento, pero me comentaron que fueron Gonzalo, Simón y Robert, acompañados por don Clemente y Clementillo, a llevar a cabo la cacería en las cercanías de Guanajuato. Cazar el venado era fundamental para poder celebrar la Fiesta del Tambor. La cacería tuvo éxito y el venado fue traído hacia el centro de la milpa donde, con un ritual parecido a los anteriores, se ofrendó la sangre del animal. Luego, desmembraron al venado: la carne fue conservada para la siguiente celebración (*Tatei Neixa*), mientras que la cabeza entró a formar parte de la parafernalia que compone el altar del *mara'akame*.

El 23, 24 y 25 de octubre del 2020, se celebró la Fiesta de Tambor o del Maíz Tierno. Como he referido en el capítulo anterior, en la cultura *wixarika* esta ceremonia tiene el propósito de bendecir y presentar a los niños de la comunidad ante los dioses, pero también de agradecer la temporada de lluvia. El empleo del tambor huichol (*tepu*) y los cantos del *mara'akame*, acompañan a los espíritus de los niños en un largo viaje hacia los cincos principales lugares sagrados de la cultura *wixarika*. Los niños son asociados al maíz tierno, por esta razón la celebración se realiza en el mes de octubre, poco antes de la cosecha de la milpa.

Las actividades comenzaron en la noche del viernes. Estaba presente una parte de la familia del *mara'akame*: don Clemente, su esposa Margarita, don Guadalupe (papá de don Clemente), Antolín, Clementillo con su esposa Adriana y los dos hijos, Benita y Angélica (hijas de Don Clemente), Mónico y Camila (nietos de don Clemente), esta última con su esposo Alexis y sus tres hijos. Estaban también presentes los integrantes del grupo ceremonial.

Para la ceremonia del sábado se iba ofrendar un borrego, razón por la cual se procedió a amarrarlo y a ponerle algunos listones colorados en torno al cuello. Los *mara'akate* Clemente y Guadalupe agarraron tres cirios[199] adornados con listones y flores de papel de cinco colores cocidos con hilo y bendijeron a los presentes. Después, se colocaron al lado del tambor que estaba encima de una manta que fungía de altar, donde también pusieron los sirios y las sonajas. Siguió otra bendición asperjando agua sobre el altar, en el tambor, sobre el borrego y a los niños presentes. También ofrendaron pinole y flores. Este rezo, comentó don Clemente, tenía el propósito de preparar a los niños para que el sol los recibiera con alegría. Don Guadalupe se quedó toda la noche al lado del altar para velarlo y para recibir a los dioses que –según comentó– se manifestarían en la madrugada.

[199] Me explicaron que los tres sirios correspondían a: agradecer la lluvia, pedir salud y pedir el bienestar de los mestizos.

La mañana siguiente las calabazas cosechadas fueron adornadas con flores de cempasúchil. Mientras tanto, don Clemente y sus hijos armaron los altares dentro del templo ceremonial. Se dispusieron cinco flores a la entrada del templo; al oeste, frente a la entrada, armaron un altar con cinco ramas de elote tierno adornados con cinco flores de cempasúchil y se dejaron ahí los *muwierite*. El altar de la entrada fue preparado de la misma manera.

Entraron los niños, eran 18 (6 *wixaritari* y 12 mestizos) y, acompañados por sus padres, se colocaron en semicírculo armando cada quien un pequeño altar compuesto por una calabaza adornada con cempasúchil, una veladora, una sonaja, una mazorca y un *tsikuri* u ojo de dios. El tambor fue colocado al centro del semicírculo delimitado por los niños, don Guadalupe dispuso otras flores marcando el camino desde el tambor hacia la entrada del templo. Don Clemente bendijo a todos los presentes con el *muwieri* dirigiéndolo al fuego y a los dos altares; en seguida comenzó el canto entonado por don Guadalupe, Antolín tocaba el tambor.

Hubo una larga secuencia de cantos que duró un par de horas, pausados por breves recesos hasta que condujeron al borrego hasta el templo; don Clemente convocó a los presentes en torno al altar del oeste y entonó unas plegarias mientras ataba un listón verde al cuello del borrego y dejó en el altar un plato de carne de venado. Después, como en procesión, todos se dirigieron hacia el altar de la entrada donde se sacrificó el borrego y se dejaron unas monedas como ofrendas. Con la sangre recogida en una jícara, se "sangraron" los dos altares.

De regreso, en el altar de la entrada, convocaron a todos los niños, quienes tocaron las sonajas mientras el *mara'akame* entonó otro canto. Posteriormente, Margarita recogió todas las sonajas; estas fueron bendecidas por don Guadalupe con agua de *Haramara* (San Blas) y tequila. El *mara'akame* ejecutó la misma acción en los dos altares; el llanto acompañaba sus gestos.

A continuación, las mujeres *wixarika* y mestizas, repartieron la comida: un tamal, una tortilla con frijoles, una rebanada de sandia, unos gajos de naranjas y habas. Toda la familia *wixarika* y algunos integrantes del grupo mestizo habían ayunado, para ellos era la primera ingesta de comida en días. Después, siguió otra larga sesión de cantos acompañados por el ritmo del tambor; en esta fase se alternaron al canto don Clemente y don Guadalupe. Antolín y Clementillo se alternaron ejecutando el tambor hasta la puesta del sol, mientras los niños seguían en sus lugares tocando las sonajas. Una bendición con los *muwierite* cerró la larga ceremonia; sin embargo, siguió otra abundante repartición de comida y tejuino. La particularidad fue que esta ronda de comida fue repartida por aquellos que habían participado a la cacería del venado: Gonzalo, Simón y Robert. Los tres fueron acomodados sobre una silla en la parte oeste del templo, a sus pies fue colocada una cubeta de tejuino –una para cada uno de ellos– y la comida

que consistía en canastas de tortillas y de tamales, bandejas con fruta y ollas con caldo de venado y caldo de pollo. Toda la familia *wixarika*, encabezada por don Clemente, se colocó en circulo alrededor de ellos; el *mara'akame* bendijo la comida con el *muvieri* y, dirigiéndose a los tres, dijo: "Nosotros no tenemos nada, pero esta es nuestra manera de agradecer, con nuestra comida". Largos abrazos y lágrimas siguieron a estas palabras que, para dicha de los interesados, sellaba definitivamente la alianza y el "ser una familia".

Figura 17.- Fiesta del Tambor. Don Guadalupe, padre de don Clemente, tocando el tambor (*tepu*). San José del Transito, Guanajuato. 24 de octubre 2020

Fotografía por Alfonso Romaniello.

A este momento siguió la repartición de la comida entre todos, generando un momento de convivencia al que, luego, se sumaron las personas que iban llegando para la ceremonia con peyote. Esta empezó después de un par de horas y contó con 81 participantes. Cabe recordar que a las ceremonias que imitan la tradición *wixarika*, suele sucederles las velaciones o ceremonias con peyote contratadas.

Fue interesante detectar algunas variaciones relevantes con respecto al protocolo descrito en los párrafos anteriores: el *mara'akame*, junto con toda su familia, se dispuso al lado sur del templo en lugar del oeste, alterando la usual ocupación de los lugares del grupo mestizo; la

estructura de los cantos cambió; don Clemente y don Guadalupe cantaron sin interrupciones durante toda la noche acompañados por el incesante ritmo del tambor huichol (*tepu*), tocado también por integrantes del grupo mestizo. En un momento de la noche, las mujeres *wixaritari* mostraron a los presentes cómo danzar: agarraron por el brazo a sus parejas y, alrededor de la fogata, daban tres pasos adelante y uno atrás, zapateando. Muchos mestizos se integraron imitándolos.

Otro aspecto interesante fue que los mestizos también cantaron toda la noche sus canciones sin interrupciones; todo se sobreponía, como si se estuviera llevando a cabo dos ceremonias simultáneamente: los *wixaritari* prologando la fiesta del tambor y los mestizos en su velación peyotera.

Otra ceremonia que se llevó a cabo en el intento de reproducir el ciclo de las festividades *wixarika* en el contexto mestizo, fue el *Hikuri Neixa* (Danza del Peyote) que se ejecutó en julio del 2022. Previo a este festejo, algunos integrantes del grupo, elegidos por don Clemente (Gonzalo, Robert, Simón, Benito y Alberto), participaron en la peregrinación a Wirikuta en el mes de mayo, junto a la familia del *mara'akame*. También fueron a dejar ofrendas a *Haramara*, lugar sagrado de los *wixaritari* ubicado en San Blas (Nayarit). De regreso, se celebró la fiesta del peyote en la comunidad de don Clemente, en San José, y luego decidieron celebrarla también en Guanajuato por primera vez. Para su ejecución, era necesario cazar un venado y los peregrinos mestizos atendieron con éxito esta "obligación", cazando al animal en la sierra de Santa Rosa, ubicada en los alrededores de la capital guanajuatense.

Como ocurre para las demás celebraciones, también el *Hikuri Neixa* de Guanajuato fue anunciado en las redes sociales como parte de un evento especial al que se sumaría la "tradicional" velación con peyote. El cartel promocional resalaba que esta celebración consta de

> un rezo especial para pedir las lluvias, de él se obtendrán muchos beneficios gracias al canto del *mara'akame*, a las comidas (carne de venado y tamales) y a las bebidas tradicionales (tejuino y *tsinari*). Haremos un festejo de agradecimiento a Nuestra Madre *Niwetsika* (maíz) ya que se llevaron las ofrendas a los lugares sagrados. El costo de la ceremonia, que incluye también la velación nocturna con peyote, es de $1,300 por adulto.[200]

La celebración comenzó al caer la tarde del día 1 de julio de 2022, momento en el que se reunieron solo algunos de los componentes que conforman el grupo ceremonial junto a la familia de don Clemente. Dentro del templo, al lado oeste, el *mara'akame* armó un altar compuesto por

[200] Fuente: https://acortar.link/rQ3pUz

cuernos de venado, maíz, los *takuatsi* de los integrantes del grupo, un crucifijo (*tanana*) y, sobre todo, los bastones destinados a guiar las danzas de la fiesta. Estos mostraban en su extremo superior la raíz que es tallada para darle forma de cabeza de venado. También había cinco charolas de comida que contenían caldo de venado (cazado después de la peregrinación), tejuino, tamales con frijoles, y mango. Cada charola fue entregada a los que peregrinaron a Wirikuta: Gonzalo, Simón, Robert, Benito y Alberto. Sin embargo, había una más que fue entregada a Judith, una chica de Colima que por primera vez asistía a una ceremonia en Guanajuato. Al respecto, es oportuno abrir un paréntesis para contextualizar lo ocurrido.

Judith conoció a don Clemente y Clementillo en julio del 2021 en una ceremonia organizada por Diego en Ixtlahuacán de los Membrillos en las cercanías de Guadalajara (acerca de él véase el capítulo I). Tras esta primera experiencia con el peyote, Judith propuso a don Clemente organizar una ceremonia en Playa El Real, un sitio ubicado en la costa colimense a 10 kilómetros de Tecomán. Antes de acudir a Guanajuato, Judith ya había organizado dos ceremonias y, tanto don Clemente como algunos integrantes del grupo, mostraron su apreciación hacia el lugar debido a la posibilidad de ofrendar a las diosas del mar. Los participantes me refirieron que, por estar frente al mar, la experiencia con peyote en la playa fue totalmente distinta de las demás; también me comentaron que don Clemente cambió la configuración del círculo ceremonial, ubicando su lugar de cara hacia el mar (el oeste, el lugar de la oscuridad y de la fertilidad) y no hacia el este (el lugar del amanecer) como suele ocurrir.

Tras estas apreciaciones, la víspera del *Hikuri Neixa* en Guanajuato, a la que Judith fue invitada personalmente por el *mara'akame*, se convirtió en la ocasión para sellar el vínculo y "el compromiso" a fin de que, Playa el Real en Colima, se incluyera en la amplia red de don Clemente, para ejecutar ceremonias con peyote. Este acto se concretizó con la entrega de la charola de comida a la que siguieron las indicaciones y las explicaciones de Clementillo. Argumentó que esta era la forma "huichola" de agradecimiento, que la comida entregada, por su valor simbólico (del venado y del maíz) sellaba una alianza. También explicó que Judith debía entregar parte de la comida al fuego como ofrenda para que los dioses se enteraran del trato, puesto que ellos "se nutren del vapor y de la sangre caliente". Este ejemplo muestra la manera en la que las prácticas ceremoniales del peyote ocupan otros lugares. Judith se convirtió en otro actor nodo contribuyendo a ampliar el circuito que favorece la reproducción de las prácticas mismas y de los discursos que la acompañan.

Mientras se consumió la comida, que también fue repartida entre los demás presentes y fue ofrendada a los dioses del altar por medio de los *muwierite*,[201] se procedió con la quema de las cuerdas anudadas que contabilizaban los pecados. Todos los presentes, a excepción de los peregrinos, anudaron sus pecados en un hilo que fue sucesivamente arrojado al fuego por don Clemente. Al concluir esta fase, que duró aproximadamente una hora, el *mara'akame* nombró a Gonzalo y a Mitchel como "capitanes" que, al día siguiente, encabezarían las danzas, mientras que Simón fue designado como musico acompañante. La mayoría de las personas, incluyendo a la familia de don Clemente, se quedaron a dormir acampando en el terreno, mientras que otras regresaron a su casa.

En la mañana del 2 de julio, Clementillo, ayudado por su hermano Antolín, barrió el espacio delante del templo para convertirlo en el patio ceremonial cuyos extremos, y también el centro, fueron delimitados con unas ramas de pino. En el medio se dispusieron tres sillas y, encima de unos cartones, se armó el altar del *mara'akame* compuesto por su *takuatsi*, el *muwieri*, unas mazorcas, un crucifijo, los cuernos de venado, unas velas y una olla que contenía el peyote licuado. Al interior del templo, en el extremo oeste, estaba el otro altar que habían armado la noche anterior. Mientras barrían el patio, Simón talló una raíz de *uxa* sobre una piedra para recabar el pigmento amarillo con el que todos los presentes se pintaron la cara, dibujando figuras y símbolos *wixaritari*, como el sol, venados, serpientes lluvia y relámpagos, entre otros.

[201] A los bastones, al maíz, al venado y a Tanana, el crucifijo. Mojaban el *muwieri* en la comida para luego rociaban cada elemento presente en el altar.

Figura 18.- *Hikuri Neixa*. Simón preparando la *uxa*. San José del Transito, Guanajuato. 2 de julio 2022

Fotografía por Alfonso Romaniello.

Alrededor del mediodía ya habían llegado también las personas que habían estado presentes la noche anterior, el *mara'akame* convocó a todos frente al altar que estaba colocado en el centro del patio ceremonial. El total de los participantes era de 35 personas (8 *wixaritari* y 27 mestizos). Formados en fila, cada quien acudía delante del altar donde el *mara'akame* ejecutaba unas invocaciones. Después, don Clemente tomó de la olla una taza con el peyote licuado en la que mojó su *muwieri* y bendijo todos los elementos presentes sobre el altar y también la frente y los *muwierite* de sus familiares. Bebió el peyote e invitó todos los presentes a repetir los mismos gestos, esta fase tardó alrededor de una hora y, una vez terminada, Clementillo dio instrucciones acerca de la danza que se iba a ejecutar. Fueron traídos los bastones y entregados a Gonzalo y a Mitchel, los capitanes designados la noche anterior. Ambos encabezaron el grupo de danzantes, a ellos les seguían Simón y Clementillo encargados de tocar respectivamente la *xaweri* y el *kanari*. A continuación, los demás integrantes, formaron una fila única que –como comentó Clementillo– representaba la "serpiente de la lluvia".

Don Clemente estaba sentado frente al altar ubicado en medio del patio ceremonial, a su izquierda estaba Antolín y a su derecha Margarita, su esposa. El *mara'akame* empezó a entonar un canto y, al mismo tiempo, empezó la danza al compás de la música. Los danzantes seguían el ritmo de los capitanes e imitaban su zapateo; la danza se ejecutaba en sentido levógiro zigzagueando y pasando por las cuatro extremidades del patio marcadas por las puntas de pino, mientras el *mara'akame* seguía incesante sus cantos. La danza duró aproximadamente cincuenta minutos y terminó dentro del templo, frente al altar colocado en su interior. Esta danza se repitió cinco veces a lo largo de la tarde, entre una danza y la otra, se repartía el peyote licuado entre todos los participantes; durante los recesos también se ofreció algo de fruta.

Al finalizar la quinta y última danza dentro del *tukipa*, alrededor de las 5 de la tarde, se desató una fuerte tormenta con granizo. Todos se apresuraron a desarmar los altares para proteger los objetos ahí colocados; sin embargo, la mayoría de los presentes, a excepción del *mara'akame* y de su familia, se quedaron al aire libre bailando. Fue un momento extático con el que los participantes recibieron la lluvia para cuya llegada habían danzado todo el día y representaba la evidencia de que la danza había sido efectiva. Al concluir la lluvia, empezaron a llegar los demás participantes para la habitual velación de peyote convocada para la noche, a la que asistieron 77 personas y siguió el mismo protocolo referido anteriormente.

En estos eventos ceremoniales, la convivencia de los elementos que caracterizan lo "multifacético" del peyote adquiere su máxima expresión. Los aspectos mercadotécnicos, culturales, comerciales, chamánicos y de sanación, se superponen en el encuentro interétnico

motivado por múltiples y recíprocos intereses. De igual importancia, todavía, son los sentimientos, las emociones y los lazos amistosos que circulan en los eventos ceremoniales y que amalgaman a los participantes, contribuyendo a conformar una "comunidad afectiva" y desempeñando un papel igualmente relevante en la difusión de las prácticas ceremoniales.

Con lo descrito en este capítulo, la expresión "muestra cultural" con la que Antolín definió las celebraciones en Guanajuato, es esclarecedora. Evidencia el proceso selectivo de rasgos culturales *wixaritari* para hacerlos accesibles, por medio de la experiencia, al contexto mestizo. Asistimos a la transformación y adaptación del ritual *wixarika*, para ser mestizo, y del ritual mestizo para ser *wixarika*. De esta manera, la reproducción del ritual *wixarika* parece lograrse eficientemente entre grupos de mestizos, sin embargo, su ejecución está vinculada con las velaciones de peyote las cuales representan un importante ingreso económico para los *wixaritari*.

Figura 19.- *Hikuri Neixa*. Margarita, don Clemente y Clementillo durante un receso de los cantos y las danzas. San José del Transito, Guanajuato. 2 de julio 2022

Fotografía por Alfonso Romaniello.

Figura 20.- *Hikuri Neixa*. Participantes bailan bajo la tormenta después de las danzas. San José del Transito, Guanajuato. 2 de julio 2022

Fotografía por Alfonso Romaniello.

CONCLUSIONES

A partir de la descripción de los eventos ceremoniales contemporáneos que incluyen la ingesta del peyote, en la tesis he argumentado acerca de las lógicas, de los discursos y de las razones socio-históricas que han determinado la manera en la que ha cambiado la percepción y el empleo del cactus. El análisis histórico me ha proporcionado un abanico de factores en torno a los cuales, según el planteamiento de Hobsbawm, se han "fabricado" las ceremonias contemporáneas en las que converge el entramado de las interacciones entre *wixaritari* y mestizos, también las influencias recíprocas de las creencias y de los imaginarios generados por el arte, la literatura y algunas corrientes académicas.

Los eventos ceremoniales representan espacios intersticiales, son lugares geográficos y culturales en los que, simbólicamente y performativamente, se reproducen y representan imaginarios que influyen en el ámbito nacional y global (Aguilar Ros, 2012: 388). El consumo y el significado *wixarika* del peyote arraiga en el complejo ceremonial agrícola cuyo objetivo principal es procurar la lluvia. En cambio, para los mestizos, el empleo del cactus es orientado por aspiraciones que miran a la sanación física, emotiva y espiritual, además de la adquisición de supuestos poderes chamánicos. Estas divergencias, junto con otros elementos heterogéneos y significados provenientes de contextos diferentes, coinciden en las ceremonias contemporáneas y es la razón por la que las defino como "quimeras". El término alude a aquello que se propone a la imaginación como posible o verdadero, no siéndolo. Carlo Severi, a partir de esta definición, y de la referencia la mitología griega, en la que la quimera es un "cuerpo monstruoso que asocia serpiente, león y pájaro" (2007: 69-70), conceptualizó y popularizó el término para referirse a composiciones culturales heterogéneas y multiformes. Observando a las ceremonias contemporáneas con las lentes de Severi, asistimos a la "invención" de prácticas por medio de la combinación de elementos heteróclitos acompañada por una pluralidad de significados. Esto hace del ritual una quimera, un producto verosímil, o sea creíble por no ofrecer carácter alguno de falsedad, pero tampoco de verdad. Entonces, ¿las "quimeras ceremoniales" son auténticas?

Según su origen etimológico, la palabra "autenticidad" viene del latín *authenticus*, que significa "original, que responde a sí mismo"; a su vez, el latín la tomó prestada del griego *autentikós* o *authentéo*, que significa "tener autoridad". En una lógica discursiva, es auténtico aquello a lo que se le atribuye autoridad, lo cual implica que la autenticidad no es una calidad intrínseca, sino históricamente determinada. Esto se relaciona con el planteamiento de Foucault (2005 [1970]) sobre la verdad, la cual, en el momento en que esta se sitúa en el discurso mismo,

perdiendo la relación referencial con quien la pronuncia, adquiere una vida propia convirtiéndose en "efecto de verdad". Las ceremonias constituyen un campo fundamental para la generación y el establecimiento de códigos culturales, para la orientación y la formación de imaginarios; asimismo, contribuyen de manera decisiva a su reproducción y a la propagación de principios de verdad. Por lo dicho, a pesar de la ambigüedad que caracteriza las "quimeras ceremoniales", los participantes las consideran auténticas en cuanto que, los discursos que las acompañan (los efectos de verdad), aunque no sean "verdaderos", son persuasivos.

La autenticidad entonces, viene acompañada de densidad histórica que se construye por medio de las experiencias, directas e indirectas, de las audiencias, y no sólo de los productores de discursos. A su vez, la experiencia ceremonial, es considerada "más autentica" si el productor de discursos, ha construido históricamente una posición de autoridad. La experiencia de los participantes, entonces, condicionada también por los efectos del peyote, funciona como elemento que mide y certifica la autenticidad; a la vez que facilita la reproducción de las prácticas mismas a larga escala.

El análisis de las interacciones ha constituido el eje transversal de la argumentación y me ha permitido enfocar el fenómeno contemporáneo de empleo y difusión del peyote, más allá de una lógica centrada sobre lo falso y lo verdadero. El entramado relacional entre *wixaritari* y mestizos, que subyace a las distintas épocas históricas, me ha proporcionado el acceso a los procesos que han determinado el surgimiento de los elementos y de los patrones que conforman y orientan la percepción y el consumo actual del cactus. Desde épocas tempranas, el peyote ha sido un elemento controvertido y ha adquirido connotaciones que, en maneras diferentes, persisten hasta la fecha. Al respecto, su representación cómo "medicina" y mercancía constituyen los pilares de la difusión contemporánea. Estos se han reforzado en determinadas épocas históricas debido a particulares coyunturas socio-políticas en las que el arte, la literatura y algunas corrientes académicas han desempeñado un papel fundamental.

Las crónicas procedentes de la época colonial filtradas por la visión occidental, nos restituyen una caracterización del peyote en la que el cactus se consideraba una expresión de la idolatría, una "raíz diabólica", pero también una medicina, un remedio y una mercancía. Asimismo, el peyotismo estadunidense nos ha mostrado que la difusión del peyote, y la adquisición ceremonial por parte de los habitantes de las planicies, se dio a partir de elementos estructurales (vías, ferrocarril y correo) y culturales; sobre estos últimos arraigaron las propiedades "medicinales" y mágico-visionarias del peyote. En la actualidad, el rasgo demoniaco del peyote permanece como prohibición jurídica al considerarlo una droga. No obstante, la

difusión del cactus ha alcanzado distintas regiones del mundo y las prácticas ceremoniales que acompañan su consumo, se han estandarizado bajo una renovada concepción de la sanación y de los aspectos mágico-visionarios, transformando su percepción de "raíz diabólica" a herramienta para el alcance espiritual.

Las etnografías pioneras de Lumholtz, Diguet, Preuss y Zingg, impulsadas y financiadas por los museos entre los siglos XIX y XX, ahondaron en los significados ceremoniales y mitológicos del peyote entre los *wixaritari*. A pesar de haber contribuido al estigma del *wixarika* como "indio aislado", en varios fragmentos resaltaron los servicios chamánicos de los *mara'akate* fuera de sus confines. Las prácticas de curación, por las cuales recibían pago en dinero y en especie, se daban en un contexto cultural más amplio (coras, tepehuanes, entre otros) que compartía principios estructurales y cosmogónicos. Actualmente, a distancia de más de un siglo, observamos que los *mara'akate* recorren largas distancia en México y en el extranjero para ofrecer sus servicios chamánicos, particularmente ceremonias con peyote y limpias energéticas. Hay una cierta continuidad con el pasado, pero también un cambio, ya que la heterogeneidad cultural e ideológica de los contextos contemporáneos, se rige sobre otro paradigma médico y chamánico. Las valiosas aportaciones de las etnografías pioneras, también coincidieron con la caracterización de los indígenas como "tribu de artistas y chamanes".

Este tópico fue retomado y llevado a su máxima expansión, durante la época psicodélica de los 50 y 60. En ella, los aspectos mágicos-visionarios, chamánicos, de sanación y mercantilistas del peyote, junto a las demás "plantas sagradas", alcanzaron su ápice en términos de visibilidad y difusión. Los movimientos culturales estallados en Estados Unidos, junto a una cierta producción literaria, en la que se destacan las obras de Carlos Castaneda y Fernando Benítez, sentaron las bases y consolidaron un renovado paradigma chamánico y de sanación. Este representó un parteaguas en la manera en que se asoció, de forma esencialista, el consumo de psicotrópicos con prácticas indígenas, particularmente del peyote con los *wixaritari* y del hongo con los mazatecos. Emergió así un imaginario literario que contribuyó a la conformación de un código transcultural y cosmopolita, en el que la sanación y el chamanismo orientaban una multitud de buscadores espirituales.

En la misma época, y hasta los años 70 y 80, las políticas indigenistas de México, junto con otros factores, determinaron la conversión de la artesanía *wixarika* en arte, reforzando y mercantilizando los tópicos de "artistas y chamanes" y contribuyendo a generar una imagen "peyotecentrica" de los *wixaritari*. Por medio de este entramado relacional y multifactorial, se consolidó un capital simbólico sobre la cultura *wixarika*, centrado en las propiedades sanadoras

del peyote y en otros rasgos culturales. También los *wixaritari* han generado sus representaciones de la alteridad y, a través del capital simbólico que los demás han construido sobre ellos, han tejido alianzas con los mestizos para encausar luchas políticas y territoriales. Pero, sobre todo, han capitalizado las percepciones elaboradas sobre su cultura y el peyote, para forjarse un espacio dentro de los circuitos espirituales de consumo, elaborando prácticas ceremoniales *ad hoc* y convirtiéndolas en una redituable fuente de ingreso económica. Es decir, en las relaciones interétnicas que históricamente han caracterizado la interacción entre los *wixaritari* y los mestizos en torno al peyote, los huicholes han contribuido de manera determinante a crear las "quimeras ceremoniales" contemporáneas.

El caso de Guanajuato es paradigmático por contener el conjunto de las características que conforman dichas "quimeras ceremoniales". En él, observamos la manera en que los elementos, históricamente y culturalmente dispersos, han sido reconfigurados, resignificados y articulados en torno a un renovado y consolidado modelo relacional. Las propiedades curativas y visionarias del peyote, una constante resaltada en cada época histórica, junto con la fascinación por la cultura *wixarika,* alcanzan su ápice soportadas por los nuevos medios de difusión y fagocitadas por las dinámicas del modelo económico actual. Esta combinación ha dado pie a un tipo de intercambio donde a "la muestra cultural", o sea, las velaciones con peyote y la reproducción de rituales tradicionales *wixarika* diseñados *ad hoc* para foráneos, corresponde una progresiva "indigenización" de los mestizos marcada por etapas espirituales mediadas por el dinero. Será importante observar la evolución del fenómeno guanajuatense, en cuanto que, podría convertirse en un modelo consolidado replicable capaz de garantizar, para los *wixaritari*, un fuente de ingreso estable, al mismo tiempo que un medio para tejer redes y alianzas.

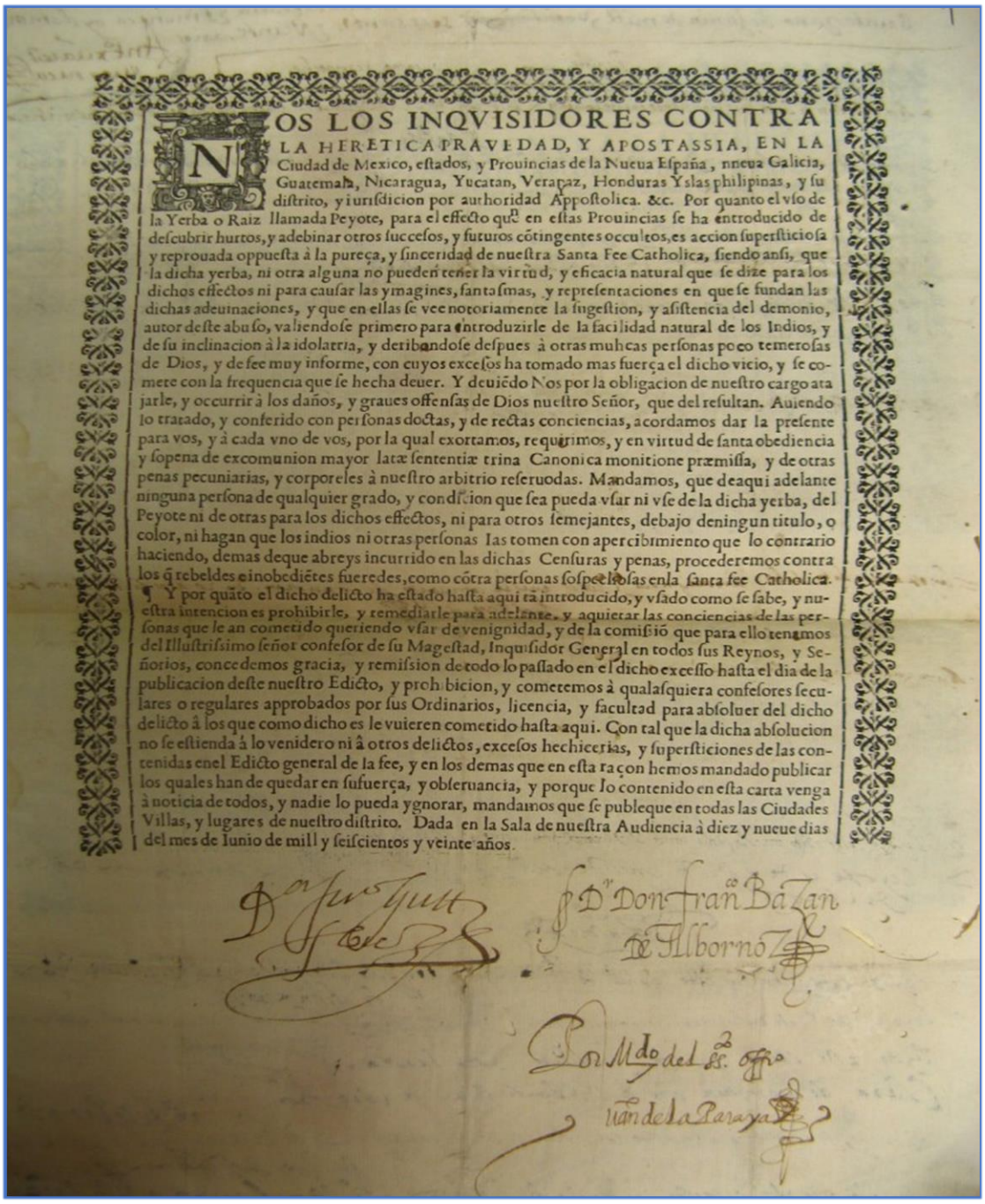
Del contexto de Guanajuato, máxima expresión de las "quimeras ceremoniales", se desprenden algunas pistas de investigaciones futuras. Es de sumo interés registrar los impactos, en términos sociales, económicos y políticos, que el fenómeno está generando en las comunidades *wixarika*. El tema de la legitimidad de vender el peyote y la cultura, es parte del debate entre los mismos *wixaritari*. La aparición de nuevas figuras como los *mara'akuike* (falsos *mara'akate*, chamanes), término acuñado por los mismos huicholes, es el resultado de las nuevas demandas espirituales procedentes del mundo occidental. La tensión entre la conservación de la tradición y la necesidad de "apoyarse" en los mestizos para generar nuevos recursos económicos, interesará particularmente los jóvenes *wixaritari*, a quienes tocará formular nuevas estrategias de una inevitable transformación. Al respecto, cabe mencionar que los mestizos se han convertido en una redituable "plataforma económica" para financiar actividades rituales y políticas de los

wixaritari. Los ingresos recaudados por los servicios a los foráneos, se invierten para respaldar las carreras políticas de las autoridades indígenas y otras actividades que sí son propiamente tradicionales. Con ese dinero se compran los animales inmolados en los rituales y se financian las peregrinaciones a los lugares sagrados y muchas otras cosas más.

En lo que concierne a las nuevas necesidades que orientan el consumo de peyote, sería oportuno ahondar más en profundidad sobre el paradigma de la sanación. Emprender una investigación exhaustiva, histórica y documental, sobre la genealogía de esta concepción que abarca distintas esferas de la salud. Al mismo tiempo, profundizar etnográficamente en las concepciones de los consumidores que acceden también a otras prácticas ceremoniales que contemplan el empleo de ayahuasca, hongos y *bufo alvarius*, entre otras. Averiguar los patrones que orientan al consumidor y detectar los elementos comunes que caracterizan el perfil del sujeto contemporáneo, capaz de atravesar confines geográficos y culturales, para acceder a distintas prácticas ceremoniales centradas en la asunción de diferentes sustancias. Asimismo, profundizar la relación entre los circuitos de consumo y el turismo, para mapear los nuevos destinos de los buscadores espirituales y medir los impactos que generan en términos socioeconómicos. Aún nos quedan muchas otras quimeras que perseguir y la cacería apenas ha comenzado.

ANEXO

Edicto de prohibición del peyote de 1620. El documento original se encuentra en el Archivo General de la Nación, Inquisición, vol. 289, exp 12.



NOS LOS INQVISIDORES CONTRA LA HERETICA PRAVEDAD, Y APOSTASSIA, EN LA Ciudad de Mexico, eſtados, y Prouincias de la Nueua Eſpaña, nueua Galicia, Guatemala, Nicaragua, Yucatan, Verapaz, Honduras Yslas philipinas, y ſu diſtrito, y iuriſdicion por authoridad Appoſtolica. &c. Por quanto el vſo de la Yerba o Raiz llamada Peyote, para el effecto que en eſtas Prouincias ſe ha introducido de deſcubrir hurtos, y adebinar otros ſucceſos, y futuros cõtingentes occultos, es accion ſupertſticioſa y reprouada oppueſta à la pureça, y ſinceridad de nueſtra Santa Fee Catholica, ſiendo anſi, que la dicha yerba, ni otra alguna no pueden tener la virtud, y eficacia natural que ſe dize para los dichos effectos ni para cauſar las ymagines, fantaſmas, y repreſentaciones en que ſe fundan las dichas adeuinaciones, y que en ellas ſe vee notoriamente la ſugeſtion, y aſiſtencia del demonio, autor deſte abuſo, valiendoſe primero para introduzirle de la facilidad natural de los Indios, y de ſu inclinacion à la idolatria, y deribandoſe deſpues à otras muchas perſonas poco temeroſas de Dios, y de fee muy informe, con cuyos exceſos ha tomado mas fuerça el dicho vicio, y ſe comete con la frequencia que ſe hecha deuer. Y deuiẽdo Nos por la obligacion de nueſtro cargo atajarle, y occurrir à los daños, y graues offenſas de Dios nueſtro Señor, que del reſultan. Auiendo lo tratado, y conferido con perſonas doctas, y de rectas conciencias, acordamos dar la preſente para vos, y à cada vno de vos, por la qual exortamos, requirimos, y en virtud de ſanta obediencia y ſopena de excomunion mayor latæ ſententiæ trina Canonica monitione præmiſſa, y de otras penas pecuniarias, y corporeles à nueſtro arbitrio reſeruadas. Mandamos, que deaqui adelante ninguna perſona de qualquier grado, y condicion que ſea pueda vſar ni vſe de la dicha yerba, del Peyote ni de otras para los dichos effectos, ni para otros ſemejantes, debajo deningun titulo, o color, ni hagan que los indios ni otras perſonas las tomen con apercibimiento que lo contrario haciendo, demas deque abreys incurrido en las dichas Cenſuras y penas, procederemos contra los q̃ rebeldes e inobediẽtes fueredes, como cõtra perſonas ſoſpechoſas en la ſanta fee Catholica. ¶ Y por quãto el dicho delicto ha eſtado haſta aqui tã introducido, y vſado como ſe ſabe, y nueſtra intencion es prohibirle, y remediarle para adelante, y aquietar las conciencias de las perſonas que le an cometido queriendo vſar de venignidad, y de la comiſsiõ que para ello tenemos del Illuſtriſsimo ſeñor confeſor de ſu Mageſtad, Inquiſidor General en todos ſus Reynos, y Señorios, concedemos gracia, y remiſsion de todo lo paſſado en el dicho exceſſo haſta el dia de la publicacion deſte nueſtro Edicto, y prohibicion, y cometemos à qualeſquiera confeſores ſeculares o regulares approbados por ſus Ordinarios, licencia, y facultad para abſoluer del dicho delicto à los que como dicho es le vuieren cometido haſta aqui. Con tal que la dicha abſolucion no ſe eſtienda à lo venidero ni à otros delictos, exceſos hechicerias, y ſuperſticiones de las contenidas enel Edicto general de la fee, y en los demas que en eſta razon hemos mandado publicar los quales han de quedar en ſufuerça, y obſeruancia, y porque lo contenido en eſta carta venga à noticia de todos, y nadie lo pueda ygnorar, mandamos que ſe publeque en todas las Ciudades Villas, y lugares de nueſtro diſtrito. Dada en la Sala de nueſtra Audiencia à diez y nueue dias del mes de Iunio de mill y ſeiſcientos y veinte años.

Fuente: https://drogaspoliticacultura.net/cultura/la-prohibicion-del-peyote-en-la-nueva-espana/

BIBLIOGRAFÍA

Adame, M. Á. (2005). Contribución conceptual y metodológica en torno al cahamán/chamanismo. *Boletín de Antropología Americana*, número 41, enero-diciembre, pp. 65-88.

Aedo, A.(2003). La región más oscura del universo. El complejo mítico de los huicholes asociado y al toloatzin de los antiguos nahuas, en Jáuregui, J. y Nuerath, J. (coord.). *Flechadores de estrellas: nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*. México: INAH/Universidad de Guadalajara.

_____, (2011). *La dimensión más oscura de la existencia. Indagaciones en torno al kieri de los huicholes*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de México.

Aedo, A.; Faba, P. (2017). Campos relacionales de las experiencias de conocimiento ritual entre los huicholes de México. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, volumen 49, número 2.

Aguilar Ros, A. (2008). Danzando a Apaxuki. Interacción entre mestizos y huicholes en la Semana Santa de San Andrés Cohamiata. Argyariadis, K., De la Torre, R., Gutiérrez, C. y Aguilar Ros, A(coord.) *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. México: El Colegio de Jalisco / Institut de recherche por le développement / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente.

_____, (2012). Los *wixaritari* en frontera con la mexicanidad. Centro ceremonial de Samurawi, Tecate, Baja California. De la Torre, R.(coord.), *El don de la ubicuidad. Rituales étnicos multisituados*, Ciudad de México: CIESAS.

_____, (2012). Dilemas culturales: espacios intersticiales en la producción de la territorialidad huichola. De la Torre, R. y Bastos, S. (coord.). *Jalisco hoy. Miradas antropológicas.* México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

_____, (2013). Estrategias de resistencia y negociación de los bienes culturales en el chamanismo *wixarika*: procesos de articulación. De la Torre, R., Gutiérrez, C. y Juárez, N. (coord.) *Variación y apropiación latinoamericanas del new age*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Jalisco.

_____, (2021). Extractivismo epistémico: el neochamanismo translocalizado y la ritualidad wixarika/huichol. *Revistas Pueblos y fronteras digital*, volumen 16, pp. 1-35.

Aguirre-Valdés, L. M. (2015). Los huicholes de Fernando Benítez: un relato de viaje. *La Colimena87*, julio-septiembre, pp. 25-37. Disponible en: http://web.uaemex.mx/plin/colmena/Colmena_87/docs/LC4.pdf (consultado el 20 de mayo 2022).

Ahearn, Laura M. (2001). Language an Agency. *Annual Review of Anthropology*, número 30, pp.109-137.

Alvarado, N. (2015). Inclusión/exclusión. Gámez, M. (coord.). *Minería y capital transnacional sobre un territorio en riesgo. Análisis interdisciplinario sobre el Sitio Sagrado Natural de Wirikuta.* México: el Colegio de San Luis Potosí.

Álvarez, I. (2013). *Después de Wirikuta. Patrimonio y conflicto en la Sierra de Catorce*. Tesis. Doctoral. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimapla,.

_____, (2014). El frente en defensa de Wirikuta: la construcción de lo sagrado. *Pacarina del Sur. Revista de Pensamiento Critico Latinoamericano*, disponible en: http://pacarinadelsur.com/dossier-12/977-el-frente-en-defensa-de-wirikuta-la-construccion-de-lo-sagrado#_edn8

Álvarez, J. (2019). Locura, muerte y amor: el doctor Salvador Roquet, el pionero mexicano de la psicoterapia con psicodélicos. Disponible en https://www.academia.edu/39741267/Locura_muerte_y_amor_El_doctor_Salvador_Roquet_el_pionero_mexicano_de_la_psicoterapia_con_psicodélicos

Álvarez, J.; Soler, M. (2011). *Las influencias del chamanismo mexicano en la psicología transpersonal. Conferencia en el marco del congreso transpersonal europeo*. Bulgaria: Varna.

Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada*. Buenos Aires: Edición Trilce.

Aréchiga Rojas, M. (2008). El controvertido peyote. *Ciencias91*, julio-septiembre, pp.44-49.

Argyriadis, K.; Capone, S.; De la torre, R. y Mary, A. (coords). (2012). *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*. México: Ciesas, Academia L'Harmattan, Institute de recherche pour le développment, Casa Chata,.

Arlegui, J. (1851). *Crónica de la provincia de N. S. P.S. Francisco de Zacatecas,* colección digital, http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080018076/1080018076.html

Arregui, Domingo Lázaro de (1946[1621]). *Descripción de la Nueva Galicia*, ed. Y est. François Chevalier y prólogo de John Van Hirne. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

Arriaga, I. (2019). La Colección Negrín: arte en perspectiva. Negrín da Silva, D. (coord.). *Grandes Maestros del Arte Wixárika. Acervo Negrín*. México: Secretaría de Cultura Gobierno del Estado de Jalisco–D.R. Arquitónica.

Arriaga, I.; Negrín, D. (2018). Artes y procesos creativos en la circulación de la espiritualidad wixarika. Steil, C.A.; De la Torre, R. y Toniol, R. (coord.). *Entre Trópicos. Diálogos de estudios Nueva Era*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social–El Colegio de San Luis Potosí.

Artaud, A. (1984[1945]). *México y viaje al país de los Tarahumaras*. México: Fondo de Cultura Económica.

Arth, M. J. (1956). A functional view of peyotism in Omaha culture. *The Plains Anthropologist*, número 7, pp. 25-29.

Bankmann, U. (2003). Uhle y Seler, el Museo de Berlín y la arqueología de Perú. Von Hanffstengel, R. y Tercero, C. (coord.). *Eduard Caecile Seler. Sistematización de los estudios americanistas y sus repercusiones*. México: UNAM/Instituto de Investigaciones Históricas. https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/seler/409_04_17_Seler_Peru.pdf

Barretto, M. (2007). *Turismo y Cultura. Relaciones, contradicciones y expectativas*. España: Colección Pasos Edita.

Basset, V. (2012). Del turismo al neochamanismo: ejemplo de la reserva sagrada de Wirikuta en Méxic. *Cuicuilco*, número 55, septiembre-diciembre, pp.245-266.

_____, (2016). New Age tourism in wirikuta: Conflict and Ritual. Labate, B. y Cavnar, C. (coord.). *History, tradition, politics and conservations*. Estados Unidos: Praeger Editor, Santa Barbara, California.

Beimborn M.; Peñaflor, A. (2009). Emigración y continuidad cultural de los wixaritari. Breve reflexión sobre una relación ambigua. *Revista LiminaR. Estudios sociales y humanísticos*, volumen 7, número 2, diciembre, pp. 13-29.

Benítez, F. (s.f). *Las drogas alucinantes de los huicholes*, https://www.revistadelauniversidad.mx/download/d844056c-17f8-44b6-b983-209c45d25ef3?filename=las-drogas-alucinantes-de-los-huicholes_

_____, (1964). *Los hongos. Alucinantes*. México: Serie Popular Era.

_____, (1968). *En la tierra mágica del peyote*. México: Serie Popular Era.

_____, (1968). *Los indios de México. Tomo II*. Ciudad de México: Ediciones Era.

Benzi, M. (1998). *Wixárika. Gli Sciamani della Sierra Madre*. Italia: La Piccola Editrice.

Bettini, M. (2105). Ídolo, idolatría, fetiche. *Cuadernos de Información y Comunicación*, vol. 20, pp.129-132.

Bonfiglioli, C.; Gutiérrez del Ángel, A. (2012). Peyote, enfermedad y regeneración de la vida entre huicholes y tarahumaras. *Cuicuilco*, volumen 19, número 53, enero-abril, pp. 195-227.

Bourdieu, P. (2011). *Las estrategias de la reproducción social*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Calvo, T. (1990). *Los albores de un nuevo mundo: siglo XVI y XVII*. México: Centre d'Etudes Mexicaines et Centraméricaines/UDG.

Canclini, N. G. (2009). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Debolsillo Editores.

_____, (2009). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalizació*. México: Debolsillo Editorial.

Caso, A. (1971). *La comunidad indígena*. México: SEP.

Castells, M. (1999). *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. Volumen I. La sociedad red*. México: Siglo XXI Editores.

Dawson, A. (2016). Peyote in the Colonial Immagination. Labate, B. y Cavnar, C. (coord.). *Peyote: History, tradition, politics and conservations*. Estados Unidos: Paraeger, Santa Barbara, California.

Deleuze, G.; Guattari, F. (1985[1972]). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paídos Editor.

De la Garza, M. (2012). *Sueño y éxtasis. Visión chamánica de los nahuas y los mayas*. México: UNAM/Fondo de Cultura Económica.

De la Peña, Francisco. (2018). Nueva Era, neochamanismo y utopía psicodélica. Steil,C.A.; De la Torre, R. y Toniol, r.(coord.).*Entre Trópicos. Diálogos de Estudios Nueva Era entre México y Brasil*. México: Ciesas.

De la Peña, Guillermo. (2019). La fascinación y el compromiso. Negrín da Silva, D. (coord.). *Grandes Maestros del Arte Wixárika. Acervo Negrín*. México: Secretaría de Cultura Gobierno del Estado de Jalisco–D.R. Arquitónica.

De la Torre, R. (2008). Tensiones ente el esencialismo azteca y el Universalismo *New Age* a partir del estudio de las danzas "conchero-aztecas". *Trace*, número 54, pp. 61-83.

De la Torre, R.; Gutiérrez Zúñiga, C. (2005). La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas. *Revista Desacatos*, número 18, pp.53-70.

_____, (2018). *Mismos pasos y nuevos caminos. Transnacionalización de la danza conchero azteca*. Guadalajara: Pandora Impresoras.

De la Torre, R.; Gutiérrez Zúñiga, C.; Juárez Huet, N. (2013). *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*. Méxic: Ciesas.

Díaz Cruz, R. (1998). *Archipiélagos de rituales: teorías antropológicas del ritual*. Barcelona: Universidad Autónoma Metropolitana, Edición Anthropos.

Diccionario de la Real Academia Española. Consulta en línea: http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtlle?cmd=Lema&sec=1.2.0.0.0.

Diguet, L. (1899). Contribution á l'Étude Ethnographique des Races Primitives du Mexique. La Sierra de Nayarit et ses indigénes. *Nouvelle Archives des missions scientifiques et littéraires*, Páis, IX.

_____, (1928). *Les Cactecées Utiles du Mexique*. Paris: Archive d'Histoire Naturelle, Societée Nationales d'Acclimation de France, volumenl. 4.

_____, (1992). "La antropología de Diguet sobre el Occidente de México". Jáuregui, J. y Meyer, J. (editores). *Por tierras occidentales. Entre sierras y barrancas*. México: Instituto Nacional Indigenista, CEMCA.

Doore, G. (Ed.) (1988). *El viaje del chaman. Curación, poder y crecimiento personal*. Barcelona: Editorial Kaíros.

Durin, S. (2003). *Sur les Routes de la Fortune: Commerce á Longue Distance, Endettemente et Solidarité chez. Les Wixaritari (Huichol), Mexique*. Ph.D. dissertation, Institut des Hautes Estudes de l'Amérique Latine, Université de Paris III.

Durin, S. y Aguilar Ros, A. (2008). Regios en búsqueda de raíces prehispánicas y wixaritari eculturísticos. Durin, S. (coord.). *Entre luces y sombras. Miradas sobre los indígenas en el área metropolitana de Monterrey*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Eliade, M. (1960)[1951]. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica.

Escohotado, A. (1998). *Historia de las drogas, vol. 3*. México: Alianza Editorial.

Estrada, Á. (1979). *Vida de María Sabina. La sabia de los hongos*. México: Siglo XXI Editores.

Estrada, Á. (2006). Albert Hoffmann. El sabio que deshechizó a los hongos sagrados mexicanos y los convirtió en pastillas. Glockner J. y Soto E. (comps.). *La realidad alterada. Drogas enteógenos y cultura*. México: Debate Editorial.

Fajardo Santana, H. (2007). *Comer y dar de comer a los dioses. Terapéuticas en encuentro: conocimientos, proyectos y nutrición en la Sierra Huichola*. México: Universidad de Guadalajara/el Colegio de San Luis.

Fericgla, J. (2000). *Los chamanismos a revisión. De la vía del éxtasis a Internet*. Barcelona: Editorial Kairós.

Fikes, Jay C. (2009). *Carlos Castaneda. Oportunismo académico y los psiquedelicos años sesenta*. Estados Unidos: Xlibris, Lexington.

_____, (2011). *Unknown Huichol. Shamans and Immortals, Allies against Chaos*. Estados Unidos: Altamira Press.

_____, (2020). *Beyond Peyote: Kieri and the Huichol Deer Shaman*, e-Book Edition.

Foucault, M. (2011[1978]). Primera conferencia, en *La verdad y las formas jurídicas*. México: Gedisa Editorial.

_____, (2005[1970]). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusqets Editories.

_____, (2002[1970]). La arqueología del saber. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.

Furst, P. (1969). *Myth in Art: a Huichol depicts his Reality*. University of California, Latin American Center.

_____, (1972). To find Our Life: The Peyote Hunt of the Huichol Indians, en Furst, P. (ed.), *Flesh of the Gods: The ritual Use of Hallucinogens*. Nueva York: Praeger.

_____, (1980[1976]). *Los alucinógenos y la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.

Gaitán, L; Echarte-Alonso, L.E. (2012). Del escepticismo al misticismo científico: el itinerario de Aldous Huxley. *Persona y Bioética*, volumen 16, número 2, julio-diciembre, pp. 108-129.

García Flores, M. (1968). Fernando Benítez: los indios de México o el fin de una cultura, Revista de la Universidad de México, disponible en: https://www.revistadelauniversidad.mx/download/953d5ffe-4b13-44d0-a0ff-e9fdafab4732?filename=fernando-benitez-los-indios-de-mexico-o-el-fin-de-una-cultura (consultado el 20 de Mayo 2022).

Gavilán, I. (2018). *Movimientos culturales en defensa del territorio: extractivismo y megaproyectos en el Altiplano Wirikuta*. México: Catedra Interinstitucional-Universidad de Guadalajara, CIESAS-Jorge Alonso.

Girola, L. (2012). Representaciones e imaginarios sociales. Tendencias recientes en la investigación. De la Garza, E. y Leyva, G. (eds.). *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*. México: FCE-UAM.

Glockner, J. (2006). Drogas y enteógenos. Reflexiones en torno a un problema cultural, en Glockner, J. y Soto, E. (comps.). *La realidad alterada. Drogas enteógenos y cultura*. México: Debate Editorial.

Gordon, C. G. (2012). Resen□ a del libro: Citro, Silvia (coord.) Cuerpos plurales: Antropologi□ a de y desde los cuerpos. Ed. Biblos, Buenos Aires, 2010. Educacio□ n Fi□ sica y Ciencia, 14, 105-111. En Memoria Acade□ mica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.5672/pr.5672.pdf

Gosso, F.; Camilla, G. (2017). *Dizionario della Psichedelia*. Italia: Stampa Alternativa.

Grof, S. (1970). The use of LSD in psycotherapy. *Journal of Psycoactive Drugs*, número 3, pp. 52-62.

Gruzinski, S. (1991). *La colonización del imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.

Güereca Durán, R. (2016). *Milicias indígenas en la Nueva España. Reflexiones del derecho indiano sobre los derechos de guerra*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas.

Gutiérrez Del Ángel, A. (2002). *La peregrinación a Wirikuta: el gran rito de paso de los huicholes*. Conaculta-Instituto Nacional de Antropología e Historia.

_____, (2010). *Las danzas del padre sol. Ritualidad y procesos narrativos en un pueblo del occidente mexicano*. México: UAM-COLSAN-Porrúa.

Guzmán Chávez, M. (2013). Discursos, saberes y prácticas contemporáneas en torno al peyote entre no indígenas. *Revista Alter, Enfoques Críticos*, año IV, número 8, julio-diciembre.

_____, (2013). El culto del Santo Daime. Apuntes para la legalización del uso de sustancias psicoactivas en contextos ceremoniales en México. *Revista de El Colegio de San Luis Potosí,* volumen 3, número 5, enero-junio.

_____, (2017). Interculturalidad en torno al uso del peyote. Un patrimonio biocultural en condición de ilegalidad. *Alteridades*, volumen 27, número 53, enero-junio, pp.95-106.

Harner, M. (1990[1980]). *The Way of the Shaman:a Guide to Power and Healing*. San Francisco: Harper & Row.

_____, (1988). Asesoramiento chamánico. Doore, G. (Ed.). *El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal*. España: Editorial Kairós.

_____, (1988). ¿Qué es un chamán? en *El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal*, (Doore, G.) (Ed.), Editorial Kairós, Barcelona: España.

Hartrick, A.; Ozyńska, D. (2022). *Mk-Ultra: The CIA´s secret pursuit of "mind control"*. BBC Reel, https://www.bbc.com/reel/video/p0by2ybb/mk-ultra-the-cia-s-secret-pursuit-of-mind-control- (consultado el 9 de mayo 2022).

Hartogsohn, I. (2017). *Construyendo los efectos de las drogas: una historia del set y setting*. https://www.jordipla-psicologia.cat/construyendo-los-efectos-de-las-drogas-una-historia-del-set-y-setting-por-ido-hartogsohn/

Havelock, H. E. (1897). The Phenomena of Mescal Intoxication. *The Lancet*, volumen 5, pp. 1540-1542.

_____, (1898). Mescal: A new artificial paradise. *The Contemporary Review*, volumen 73, pp. 130-141.

Hernández González, R. (2000). *El peyote en la Nueva España* (un viaje hacia nuestros días). Tesis de Licenciatura. México: UNAM.

Hernández, F. (1959). Historia Natural de Nueva España. *Obras completas*, volumen2. México: UNAM.

Hobsbawm, E.; Ranger, T. (Eds.) (2002[1983]). *La invención de la tradición*. Barcelona: Editorial Critica.

Hultkrantz, Å. (1997). *The attraction of peyote. An inquiry into Basic Conditions for the Diffusion of the Peyote Religion in North America*. Stockholm: Almqvist&Wiksell International.

Huxley, A. (1954[2009]). *Las puertas de la percepción. Cielo e Infierno*. Barcelona: Editorial Edhasa.

_____, (1960). Drugs that shape men's minds. *Saturday Evening Post*, pp.336-346. https://danassays.wordpress.com/collected-essays-by-aldous-huxley/aldous-huxley-essays-drugs-that-shape-mens-minds/

Islas Salinas, L. E. (2009). Persona sana, persona enferma. Cuerpo, enfermedad y curación en la práctica del chamán huichol. *Gazeta de Antropología*, numero 25(2), pp. 1-17.

Jáuregui, J. (1992). *Por tierras occidentales. Entre sierras y barrancas*. México: INI/CEMCA.

_____, (2008). La región del Gran Nayar como "campo de estudio etnológico". *Antropología Nueva Época*, número 82, pp. 124-150.

Kesey, K. (1976[1962]). *Alguien voló sobre el nido del cuco*. Barcelona: Argos Vergara Editorial.

Kindl, O. (2004). El arte huichol contemporáneo. López González P. et al. (org.). *Artes visuales de Nayarit y productos culturales*. Tepic: INAH/Gobierno del Estado de Nayarit/CONACULTA.

Kindl, O.; Neurath, J. (2003). El arte wixarika, tradición y creatividad. Jáuregui, J. y Neurath, J. (coord.), *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*. México: Conaculta-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad de Guadalajara.

Kinzer, S. (2019). *When the CIA was into mind control*. New York Times, 10 de septiembre 2019, https://www.nytimes.com/2019/09/10/books/review/poisoner-in-chief-stephen-kinzer.html (consultado el 9 de mayo 2022).

Kleinman, A. (1978). *Concept and a model forr the comaparison of medical systems as cultural systems*, Soc. Sci. & Med., volumen 12, pp. 85-93.

Kramer, J. (1988). Narraciones chamánicas como formas de adquisición de poder. Doore, G. (Ed.). *El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal*, Barcelona: Editorial Kairós.

König, S. (2011). La medicina indígena: un sistema de salud. *Revista Tukari. Espacio de comunicación intercultural*, año 3, número 16, febrero-marzo.

Labate, B.; Guzmán Genet, M. (2018). Notas sobre el uso de ayahuasca y peyote en México: un campo enteogénico emergente. Steil, C. A.; De la Torre, R. y Toniol, R. (coord.). *Entre Trópicos. Diálogos de Estudios Nueva Era entre México y Brasil*. México: Ciesas.

Langdon, J. (2013). La eficacia simbólica de los rituales: del ritual a la performance. Labate, B. y Bouso, J.C. (Eds). *Ayahuasca y salud*. La liebre de marzo.

La Barre, W. (1960). Twenty years of Peyote Studies. *Current Anthropology*, volumen 1, número 1, pp. 45-60.

_____, (1987[1938]). *El culto del peyote*. México: Premia Editora.

Le Mur, R. (2015). La evolución del arte huichol junto al turismo. Entre apreciación y apropiacion cultural. *Desacatos*, septiembre-diciembre, pp.114-129.

_____, (2018). Las estrategias discursivas de los artesanos huicholes en el marco turistico. *Alteridades*, volumen 28, número 56, pp. 97-108.

Leary, T.; Metzner, R., alpert, R. (1964). *The Psychedelic Experience: A Manual Based on the Tibetan Book of the Dead*. Estados Unidos: Carol Publishing Book.

Leary, T. (1980[1968]). *The Politics of Ecstasy*. Estados Unidos: Roning Publishing.

Lévi-Strauss, C. (1964) *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____, (1971[1950]). Introducción a la obra de Marcel Mauss. Mauss, M., *Sociología y Antropología*, Editorial Tecnos, Madrid: España.

Levitt, P.; Glick-Schiller, M. (2004). Conceptualizing Simultaneity: A Transanational Perspective on Society. *International Migrations Review*, número 38, pp. 1002-1039.

Lewin, L. (1894), On Analonium Lewinii and other Cactii. *Archives of Experimental Pathology and Pharmacology*, voumen 34, pp. 374-391.

Liffman, P. (2007). Museums and Mexican Indigenous Territoriality. *Museum Anthropology,* volumen 30, número 2, pp. 141-160.

_____, (2012). *La territorialidad wixarika y el espacio nacional. Reivindicación indígena en el occidente de México*. México: El Colegio de Michoacán/CIESAS.

Lira Larios, R. (2015). Carl Lumholtz y la objetualización de la cultura indígena en la Sierra Madre Occidental. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, número 50, pp. 8-27.

López, V. (18 de septiembre 2011). Huicholes denuncian uso de figura sagrada en Juegos Panamericanos, *Animal Político*. https://www.animalpolitico.com/2011/09/huicholes-denuncian-uso-de-figura-sagrada-en-juegos-panamericanos/

Lumholtz, C. (1893). Mr. Carl Lumholtz in Northern México. *Journal of the American Geographical Society of New York*, volumen 25, número 1, pp. 424-426.

Lumholtz, C. (1898). The Huichol Indians of México. *Bulletin of the American Museum of Natural History*, volumen X, pp.1-14.

_____, (1900). Symbolism of the Huichol Indians. *Memoirs of the American Museum of Natural History*, volumen III, pp.1-228.

_____, (1902). *México Desconocido*. Nueva York: Charles, Scribner's Son's.

_____, (1904). Decorative Art of the Huichol Indians. *Memoirs of the American Museum of Natural History*, volumen III, pp. 281- 327.

_____, (1912). *New Trails in México. An account of one year's exploration in north-western Sonora, México, and South-Western Arizona*. London: T. Fisher Unwin.

_____, (1986)[1902 y 1904]). *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*. México: INI, series artes y tradiciones populares, 3.

Lumholtz, C.; Hrdlicka, A.(1897). Trephining in México. *American Anthropologist*, volumen 10, número 12, pp. 389-396.

Malvido, A. (6 de diciembre 2017). México68, la versión huichol. Y Pedro de Haro. *El Universal*.https://www.eluniversal.com.mx/columna/adrianamalvido/cultura/mexico68-la-version-huichol-y-pedro-de-haro

Magriña, L.(2002). *Los coras entre 1531 y 1722*. México: INAH.

Mancera-Valencia, F.J. (2013). La educación indígena de la sierra tarahumara: en la perspectiva el desarrollo humano sostenido. Borunda, G. y Almeida, R. (comp.). *Visiones de la Educación del Estado de Chihuahua. Cuadernos de investigación*. México: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

Marcus, G. E. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, volumen 11, número 22, julio-diciembre, pp.111-127.

Marín García, J. L. (2014). Transformación de la imagen de los Wixaritari (Huicholes) en el imaginario teiwari (mestizo, foráneo). *Artigos*, 15(2), pp. 121-146.

_____, (2012). Ceremonia de velación *wixarika* en *Werita Ukuata*, en De la Torre, R. (coord.). *El don de la ubicuidad. Rituales étnicos multisituados*. México: CIESAS.

Marzal, M. (1998). *Historia de la Antropología. Volumen 1. Antropología Indigenista*, Abya-Ayala, Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador-Pontificia _Universidad Católica del Perú.

Masters, R.; Houston, J. (1966). *LSD: los secretos de la experiencia psicodélica*. Barcelona: Editorial Bruguera.

_____, (1968). *L´Art Psychédélique*. Paris: Pont. Royal.

Medina, H. (2002). *Los hombres que caminan con el sol: organización social, ritual y peregrinaciones entre los huicholes del sur de Durango*. Tesis de Licenciatura. Ciudad de México: INAH.

_____, (2012). *Relatos de los caminos ancestrales. Mitología wixarika del sur de Durango*. México: Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Editor Porrúa.

_____, (2013). Las personalidades del maíz en la mitología wixarika o como las mazorcas de los ancestros se transformaron en peyotes. *Revista de El Colegio de San Luís, Nueva época*, año III, número 5, enero-junio, pp.164-183.

_____, (2020). *Los wixaritari. El espacio compartido y la comunidad*. México: Casa Chata.

_____, (2021). Las comunidades wixaritari y las paradojas en torno a su estudio. *Carta Económica Regional*, número 127, enero-junio, pp. 125-147.

_____, (en prensa). *Los wixaritari, los teiwarixi y el peyote: reflexiones en torno a los encuentros y los desencuentros.*

Meyer, J. (1989). *El Gran Nayar*. México: Universidad de Guadalajara/Centre d' Etudes Mexicaines et Centraméricaines (Colección de Documentos para la Historia de Nayarit, III).

Mitchell, W. (1896). The Effects of Anhelonium Lewinii (The mescal button). *British Medical Journal*. Dec 5; vol. 2, pp. 1625-1629.

Mooney J. (1896a). The mescal plant and ceremony. *The Therapeutic Gazette*, volume XII, número 1, pp.7-11.

_____, (1897). The Kiowa Peyote Rite. *Der Urquell. Eine Monatschrift fur Volkskunde*, volumen 1, pp. 329-333.

Mota y Escobar, Alonso de la (1940[1605]). *Descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León.* México: Editorial Pedro Robredo.

Muñoz Camargo, D.(1982). *Historia de Tlaxcala.* México: Innovación.

Murray, W.; Narváez, Raul; Silva, L. (2018). El brebaje del desierto: usos del peyote (lophophora williamsii, Cactaceae) entre los cazadores-recolectores de Nuevo Leon. *Desde el Herbario*, CICY, Centro de Investigacion Cientifica de Yucatan, Numero 10, pp. 186-196.

Myerhoff, B. (1974). *Peyote Hunt: The Sacred Journey of the Huichol Indians*. Ithaca, Cornell University.

Navarrete, F. (2015). *Hacia otra historia de América. Nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Negrín, D. (2015). El indio que todo quieren: el consumo de lo 'huichol' tras la batalla por Wirikuta. *Sociedad y Ambiente*, año 3, volumen 1, número 8, julio-octubre, pp.54-74,

Negrín, D. (2019). El acervo Negrín: caminos y compromisos compartidos,. Negrín da Silva, D. (coord.). *Grandes Maestros del Arte Wixárika. Acervo Negrín*. México: Secretaría de Cultura Gobierno del Estado de Jalisco–D.R. Arquitónica.

_____, (2019). Aprendiz y filósofo: el acervo wixarika de Juan Negrín. *Revista Encartes Antropológicos*, volumen 1, número 2, septiembre. 2018-marzo 2019, pp. 255-263.

Negrín, J. (1986). *Nierica. Arte contemporáneo huichol.* Ciudad de México: Instituto Nacional de Bellas Artes/Secretaría de Educación Púbica.

_____, (2019). Manifestaciones del arte wixarika. Negrín da Silva, D. (coord.), *Grandes Maestros del Arte Wixárika. Acervo Negrín*. México: Secretaría de Cultura Gobierno del Estado de Jalisco–D.R. Arquitónica.

_____, (2019). Reflejos de una cultura desconocida: El costumbre wixarika. Negrín da Silva, D. (coord.). *Grandes Maestros del Arte Wixárika. Acervo Negrín*. México: Secretaría de Cultura Gobierno del Estado de Jalisco–D.R. Arquitónica.

_____, (26 de junio 2022). José Benítez Sánchez. *Centro de Investigación Wixárika.* https://wixarika.org/es/artists/josé-ben%C3%ADtez-sánchez

Neurath, J. (2002). *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichol.* México: Conaculta-INAH.

_____, (2002). Mitos cosmogónicos, grupos rituales e iniciación. Hacia una etnología comparada del Gran Nayar y del Suroeste de Estados Unidos. *Boletín Oficial del INAH*, *Antropología*, numero 68, octubre-diciembre.

_____, (2003). *Huicholes. Pueblos indígenas de México contemporáneo*. México: CDI-PNUD.

_____, (2005). Mascaras enmascaradas. Indígenas, mestizos y dioses indígenas mestizos. *Relaciones 101*, volumen XXVI, pp.22-50.

_____, (2005), (coord.). Arte huichol. *Artes de México*, número 75.

_____, (2007), (coord.). Arte Antiguo Cora y Huichol. *Artes de México*, número 85, agosto.

_____, (2008). Alteridad constituyente y relaciones de tránsito en el ritual huichol: iniciación, anti-iniciación y alianza. *Cuicuilco*, volumen 15, número 42, enero-abril, pp. 29-44.

_____, (2013). *La vida de las imágenes. Arte Huichol*. México: Artes de México–Conaculta–Dirección General de Publicaciones.

_____, (2018). Fricciones ontológicas en las colaboraciones entre huicholes y ambientalistas. *Relaciones Estudios y Sociedad*, número 156, pp. 167-194.

_____, (2021). *Templo de la nación y lugar sagrado wixarika*, disponible en https://www.politika.io/es/article/templo-nacion-y-lugar-sagrado-wixarika

Novelo, V. (1976). *Artesanías y capitalismo en México*. México: SEP-INAH.

Oliva, J. (2018). El concepto de capital cultural como categoría de análisis de la producción cultural. *Revista Análisis*, volumen 50, número. 93, julio-diciembre, pp. 337-252.

Opler, M. (1938). The use of Peyote by the Carrizo and Lipan Tribes. *American Anthropologist*, número 40, pp. 271-285.

Ortega, José de (1887[1754]). *Historia del Nayarit, Sonora, Sinaloa y ambas californias*, (s.f.)

Ott, J. (2001). *Shamanic Snuffs Or Entheogenic Errhines*. Suecia: Entheobotanica.

Pallarés-Piquer, M. (2018). Recordando a Freire en época de cambios: concientización y educación. *Revista Electrónica de Investigación Educativa*, volumen 20, número 2, pp. 126-136. Disponible en: https://redie.uabc.mx/redie/article/view/1700

Pérez Montfort, R. (2015). *México Contemporaneo 1808-2014*, Tomo 4. México: La Cultura, El Colegio de México, Fundación Mapfre, Fondo de Cultura Economica.

_____, (2016). *Tolerancia y prohibición. Aproximaciones a la historia social y cultural de las drogas en México 1840-1940*. México: Penguin Random House.

Pérez Montfort, R.; De Teresa, A. (2019). De la cultura mercantil a la definición de la cultura por el mercado. Algunas consideraciones teóricas. Pérez Montfort, R. y De Teresa, A. (coord.). *Cultura en venta. La razón cultural en el capitalismo contemporáneo*. México: Penguin Random House Grupo Editorial.

Piña, S. (2021). *Siguiendo al hongo mágico y la utopía psicodélica. Entre la mercantilización y medicalización de los hongos psilocibes*. Tesis de Maestría. Ciudad de México: Ciesas.

Pinchbeck, D. (2012). *Manifestare la mente. Un viaggio psichedelico nel cuore del moderno Sciamanesimo*. Italia: Libri per Evolvere.

Población Romero, J. (2016). *Estados alterados del arte: era de la psicodelia, evolución e influencia en el arte de hoy*. Tesis de Doctorado. España: Universidad de Granada.

Pollan, M. (2018). *Cómo cambiar tu mente: lo que la nueva ciencia de la psicodelia nos enseña sobre la conciencia, la muerte, la adicción, la depresión y la trascendencia*. Barcelona: Debate Editor.

Ponce, Pedro (1953). Breve relación de los dioses y ritos de la gentildad. *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, pp. 369-38, Edic. y comentarios de Francisco del Paso y Troncoso. México Ediciones Fuente Cultural.

Ponce, Pedro; Sánchez de Aguilar y Otros (1987). *El alma encantada*. México: FCE.

Porras Carrillo, E. (2003). Consideraciones sobre neochamanismo y chamanismo huichol. *Gazeta de Antropología*, número 19, artículo 7, pp. 1-16, http://hdl.handle.net/10481/7322.

Powell, M. S. (2010). *Huichol Art and Culture: Balancing de World: Featuring the Robert M. Zingg Collection of the Museum of Indian Arts and Culture*. Santa Fe: Editorial Jill C. Grady.

Prentiss, D. W.; Morgan, F. P. (1895). Anhalonium Lewinii (Mescal Buttons). A study of the drug, with especial reference to its physiological action upon man, with report of experiments. *The Therapeutic Gazette*, volume XI, número 9, pp.577-585.

Preuss, K. (1998) (Jáuregui, J. y Neurath, J., comp.). *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit*, Instituto Nacional Indigenista. México: CEMCA.

Real Academia Española: *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., [versión 23.5 en línea]. https://dle.rae.es [Consultado el 24 de mayo 2022].

Real Academia Nacional de Medicina Española (RANME): Diccionario de términos médicos, https://dtme.ranm.es [Consultado el 24 de mayo 2022].

Reed, B. (1972). *El INI y los huicholes*. México: SEP-INI.

Robertson, R. (2000). Globalización: tiempo-espacio y homogeneidad-heterogeneidad. *Zona Abierta*, número 92-82, pp.213-242.

Roszak, T.(1968[1970]). *El nacimiento de una contracultura. Reflexiones sobre la sociedad tecnocratica y su oposicion juvenil*. Barcelona: Editorial Kaíros.

Rojas, B. (1992). *Los huicholes: documentos históricos*. México: INI-CIESAS.

Rojas Paredes, R. (2019). *Las políticas públicas del olvido: los pueblos indígenas de Jalisco. Antes y después de la alternancia (1995-2012)*. Universidad de Guadalajara–Cátedra UNESCO Genero, Liderazgo y Equidad.

Rudín, I.A. (2000). En busca de la alteridad: autoexperimentaciones de Henri Micheaux. *Arte, Individuo y Sociedad*, número 12, pp. 171-184.

Ruiz Sanjuán, C. (2011). El fetichismo y la cosificación de las relaciones sociales en el sistema capitalista. *Praxis Filosófica*, número 33, agosto-diciembre, pp.191-206.

Sahagún, Fray Bernardino de (1989). *Historia General de las Cosa de la Nueva España*. México: Porrúa.

Sahlins, M. (1993). Goodbye to Tristes Tropes: Etnography in the Context of Modern World History. *Journal of Modern History*, número 65, pp. 285-313. http://doi.org/10.1146/annurev.anthro.28.1.0

_____, (1999). What is Anthropological Enlightment? Some Lesson of the Twentieth Century. *Annual Review of Anthropology*, volumen 28, número 1, pp.1-23.

Samorini, G. (2022). *Il paradigma della purezza sciamanica*, disponible en https://samorini.it/antropologia/asia/amanita-muscaria-siberia/paradigma-purezza-sciamanica/ (consultado el 2 de mayo 2022).

Samorini, G.; D'Arienzo A. (2019). *Terapie psichedeliche. Aspetti generali e storici*, Vol.1. Milano: Shake Ediuzioni.

_____, (2019). *Terapie psichedeliche. Gli studi moderni*, Vol.2. Milano: Shake Ediuzioni.

Sánchez de Miguel, M.; Iturbide, L.; Lizaso, I. (2012). La inteligencia militar norteamericana y el uso ambivalente de la psicología desde una perspectiva histórica: el programa Handicrafts (1941) y el proyecto Mkultra (1953). *Revista de historia de la psicología*, volumen 33, número 3.

Sánchez Domínguez-Guilarte, M. (2015). *La controversia Wirikuta: hacia un nuevo modelo de patrimonio*, Tesis Doctoral, Universidad de Salamanca.

_____, (2016). Los Wixaritari a través de la antropología, la historia y la literatura: la construcción y popularización de un estereotipo. *Fronteiras: Revista de Historia*, Dourados MS, volumen 18, número 38, julio-diciembre, pp. 51-75.

_____, (2020). El patrimonio Wixarika: historia, memoria y lucha política en el contexto del multiculturalismo. *REA-Revista Euroamericana de Antropología*, número 9, pp. 105-124.

Santoscoy, A. (1899). *Nayarit. Colección de documentos inéditos, históricos y etnográficos acerca de la sierra de ese nombre*, Guadalajara.

Schaefer, Stacy B. (2006). Shamans, peyote, and coca sacraments: a path that maintains indigenous traditions and identity in a time of globalization. *Cultura y Droga*, número 13, pp.145-172.

Schultes, E. R.; Hofmann, A. (2018[1982]). *Plantas de los Diose*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____, (1938). The Appeal of Peyote (Lophophora Williamsii) as a medicine. *American Anthropologists*, New Series, volumen 40, número 4, octubre-diciembre, pp.698-715.

Scuro, J. (2015). De religión y salud a espiritualidad y cura. El chamanismo como vehículo del cambio. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, volumen 17, número 22, enero-julio, pp. 167-187

_____, (2018). (Neo)chamanismo. Aspectos constitutivos y desafíos analíticos. *Horizontes Antropológicos*, número 51, pp. 259-288.

Sessa B. (2016). The History of Psychedelics in Medicine. Von Heyden, M.; Jungaberle H. y Majić T. (eds.). *Handbuch Psychoaktive Substanzen*. Springer Reference Psycologie.

Severi, C. (1996). *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradicion chamanica amerindia*. Quito: Abya-Yala Ediciones.

_____, (2007). *Le principe de la chimére. Une Anthropology de la Mémoire*. Paris: Ed. Rue d'Ulm, Msée du Quai Branly.

Shonle, R. (1925). Peyote, The Giver Of Visions. *American Anthropologist*, número 27, pp. 53-75.

Slotkin, J.S. (1955). Peyotism, 1521-1891. *American Anthropologist New Series*, volumen. 57, número 2, pp. 202-230.

Solange, A. (1988). *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*. México: Fondo de Cultura Económica.

Staszak, J. F. (2012). La construcción del imaginario occidental del "allá" y la fabricación de las "exótica": el caso de los Toi Moko Maorís. Hiernaux D. y Lindón A. (Dirs.) (2012). *Geografías del imaginario*. España: Anthropos Editorial. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Stewart, O. (1987). *Peyote Religion*. Estados Unidos: University of Oklahoma Press.

Strassman, R. (2001). *DMT: The Spirit Molecule: A Doctor's Revolutionary research into the biology of Nera-Death and Mystical Experiences*. Parka Street Press.

Underhill, R. (1948). *Ceremonial Patterns in the Grater Southwest*. New York: The American Ethnological Society, J.J. Augustin Publisher.

Universidad Iberoamericana Torreón (2015). *Fundamentación Teórica de la BioNeuroEmoción*. http://itzel.lag.uia.mx/publico/pdf/fundamentacion-bioneuroemocion.pdf

Urbina, M.(1993). El Peyote y el Ololiuqui. *Anales del Museo Nacional*, Tomo VII, pp.25-48.

Vázquez Castellanos, J. L. (1989). Médicos huicholes. La técnica del éxtasis. *México Indígena*, número 2, pp.13-18.

_____, (1992). Práctica médica tradicional entre indígenas de la Sierra Madre Occidental: los huicholes. Menéndez L. E. y García de Alba J. E. (coord..). *Prácticas populares, ideología médica y participación social. Aportes sobre antropología medica en México*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, Ciesas.

Vázquez Olvera, C. (2015). *Alfonso Soto Soria, museógrafo mexicano*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Velázquez, María del Carmen (1961). Colotlán, doble frontera contra los barbaros. México: Universidad Autónoma de México.

Villareal Palos, A. (2016). Marco legal del control de drogas en México. Los caminos posibles a propósito de la legalización. *Derecho Global. Estudios sobre Derecho y Justicia*, año 1, número. 3, abril-junio.

Wallace, A. (1959). Cultural determinants of response to hallucinatory experience. *Arch. Gen. Psychiat*, vol. 1, pp. 58-59.

Wallerstein, I.1998). The Rise and Future Demise of World-System Analysis. *Review Fernand Braudel Center*, volumen 21, número 1, pp. 103-112.

Wasson, G. (1957). Seeking the magicmushroom, en *Life*, 17 de mayo, pp. 100-120.

_____, (1993[1980]). *El hongo maravilloso: teonanácatl. Micolatría en México*. México: Fondo de Cultura Económica.

Wasson, G.; Ott, J. et al. (1979). Entheogens. *Journal of Psychedelic Drugs*, volumen II, números 1 y 2, enero-junio.

Wasson, R. G.; Hoffman, A.; Ruck, C.A. (1994[1978]). El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterioso. México: Fondo de Cultura Económica.

Weigand, P. C.; Fikes, J. C. (2004). Sensacionalismo y Etnografía: el caso de los Huicholes de Jalisco. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, volumen XXV, número 98, pp. 49-68.

Weirichter. R. (2015). *Ecos lisérgicos. El Rock Psicodélico y la Estética del Acido en la Industria Musical*, Trabajo de fin de grado en Historia del Arte España: Universidad Autónoma de Madrid.

Wolf, E. (2005[1982]). *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Yañez, R. (2001). *Rostro, palabra y memoria indígena. El occidente de México: 1524-1816*. México: CIESAS/INI.

_____, (2015). Conferencia dictada en el marco del 154 aniversario de la Biblioteca Pública del Estado de Jalisco "José Arreola" en julio del 2015. http://udg.mx/es/noticia/confesionarios-coloniales-evidencian-consumo-de-peyote-en-centro-de-mexico

Zingg, R. (1982). *Los huicholes. Una tribu de artistas*. Tomo I. Méxcio: Instituto Nacional Indigenista.

_____, (1998). *La mitología de los huicholes*. (Fikes, J.; Weigand, P. y Acelia García de Weigand) (Eds.). México: El Colegio de Michoacán, El Colegio de Jalisco.

Znamenski, A. (2007). *The Beauty of the Primitive. Shamanism and the Western Imagination*. New York: Oxford University Press.

Películas y documentales

Echevarría N. (director). (2015). Eco de la Montaña [documental; disponible en línea]. https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=197739021681229

Furst, P. (director) (1969). *To find Our Life: The Peyote Hunt of the Huichol Indians* [película], Berkeley Media Center, Universidad de California.

Hernán, Vílchez (director). (2014). Los últimos guardianes del peyote [documental; disponible en línea]. https://huicholesfilm.com/es/

Pollan, M. (director) (2022). How to Change Your Mind [documental; disponible en línea]. Netflix

Ramírez, O. (director). (2009). Alfonso Soto Soria, museógrafo [documental; disponible en línea]. INAH TV. https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/documental%3A94

Salvatores, G. (director). (1992). Puerto Escondido [película; disponible en línea]. https://puerto-escondido.azpelis.com

Walker, L.; Ellwood, A. (2022). How to Change Your Mind [documental; disponible en línea]. Netflix.