



**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS  
SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

---

---

**CON LOS PIES EN LA TIERRA:  
Una exploración de vivencias con el peyote en el Desierto  
Chihuahuense**

**T E S I S  
QUE PARA OPTAR AL GRADO DE  
MAESTRA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

**P R E S E N T A  
Paula Bizzi Junqueira**

**DIRECTOR DE TESIS  
José Enrique Eroza Solana**

**San Cristóbal de las Casas, Chiapas  
Diciembre de 2023**



**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS  
SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**



---

**PROGRAMA DE MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

**CIESAS SURESTE-NORESTE**

Promoción 2020-2022

**Con los pies en la tierra: Una exploración de vivencias con el peyote en el  
Desierto Chihuahuense**

Paula Bizzi Junqueira

**COMITÉ DE TESIS**

**Director:**

José Enrique Eroza Solana

**Comisión Evaluadora:**

Mauricio Genet Guzmán Chávez

María Elena Martínez Torres

Rubén Muñoz Martínez

A mi papá Randal, quien me alentó a caminar sin miedo y  
ahora vuela alto por los rumbos del más allá.

Y a mi mamá Márcia, quien me ha inculcado profundo aprecio  
por los enigmas que rondan nuestra existencia.

*Las plantas silvestres permanecen  
como eran en el momento de  
la creación. Ellas son las  
humildes guardianas del secreto.*

La Montaña Sagrada (México, 1973)

## Agradecimientos

Quiero empezar agradeciendo a mis interlocutoras e interlocutores que, desde su sabiduría y sensibilidad, compartieron conmigo sus trayectorias de manera tan honesta y generosa, ofreciendo una riqueza inestimable para este trabajo. Agradezco también al peyotito, que me ha nutrido la vida y el corazón con su sublime compañía, haciendo florecer en mí una suave firmeza. A Enrique, mi tutor, un aprecio sin tamaño por la libertad y por la guía certera que siempre despeja mis reflexiones, que sigamos compartiendo nuestro sentido antropológico poco ortodoxo.

A Pipe, mi compañero de vida, gracias por contemplar conmigo este universo extraordinario del peyote y transformar toda angustia en risa, con tus apapachos todo fluye más bonito. Un agradecimiento enorme a mi familia que tanto extraño por el apoyo y el aliento inagotables, los llevo adentro desde las montañas de Chiapas hasta lo recóndito del desierto. También a mis compañeras y compañeros de la línea de salud, que hicieron de la maestría un proceso sorprendentemente bello, de sabroso compañerismo, ustedes me hacen creer en la academia! Y a nuestra bandita, que alegró y calentó mi corazón en incontables encuentros, haciéndome saber que en Sancriis también tengo mi casa.

Agradezco también a los lectores del comité, Mauricio por su valiosa orientación y *parceria*, mi querida María Elena por su entusiasmo y apoyo infalible, y Rubén por el gentil direccionamiento. A nuestro gran Raúl, secretario de CIESAS-Sureste, gracias infinitas por su apoyo sereno y por enseñarnos el respeto a los pueblos de este territorio. También a Aaron, coordinador del programa, quien me tranquilizó y brindó un apoyo muy afectuoso mientras transitaba el duelo por mi papá en medio a la escritura de la tesis. Y finalmente un agradecimiento a Conahcyt por proporcionarme la beca que me dio la oportunidad de realizar la maestría y esta investigación.

## **Resumen**

Esta etnografía busca explorar las vivencias de personas que comulgan con el peyote en el espacio del Desierto Chihuahuense a partir de un análisis a profundidad sobre qué les ha motivado a incursionar en una búsqueda por el cactus, cómo son vivenciados los estados de consciencia causados por su ingesta y en qué medida las experiencias vividas han afectado sus trayectorias de vida. La investigación fue realizada con base a un trabajo de campo conducido de agosto a diciembre del año de 2021 con un grupo heterogéneo de personas, utilizando la metodología de los relatos de vida para recopilar narrativas extensas sobre la dimensión subjetiva de la experiencia y sobre cómo esta reverbera en aspectos de la vida cotidiana y social. El análisis otorga centralidad a las trayectorias personales de los interlocutores a fin de apreciar cómo se vive la experiencia misma de ingesta del cactus y, en particular, cómo esta puede llegar a ser benéfica para las personas. Identificando generalizaciones así como rasgos distintivos de sus discursos, se expresan algunas sutilezas de este universo desde una caracterización de los sentidos y afectos que la planta es capaz de movilizar a partir de cuatro grandes temáticas: las diferentes prácticas y propósitos en torno al peyote en el entorno del desierto, las formas en que las personas se relacionan con el cactus y reciben sus enseñanzas, formulaciones en torno a los procesos de sanación y aspectos relacionados a la vida espiritual.

## Índice

INTRODUCCIÓN .....	07
Apuntes teórico-metodológicos .....	13
Panorama histórico-geográfico .....	17
Población de estudio .....	29
DEL TRABAJO EN EL TERRENO .....	32
El campo tejido por mis interlocutores .....	32
COMER PEYOTE EN EL DESIERTO .....	68
Cantidades, efectos y contextos .....	68
Prácticas y propósitos .....	83
El peyote en el desierto y el desierto más allá del peyote .....	90
LA RELACIÓN CON EL PEYOTE .....	105
Regaños, apapachos y aprendizajes .....	105
Responsabilidad y reciprocidad .....	127
SANACIÓN .....	152
Revuelo y liberación .....	157
“La chamba está después” .....	186
UN CAMINO DE VIDA .....	197
<i>Tuttipotencialidad</i> y el más allá .....	197
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	226

# INTRODUCCIÓN

México cuenta con una vasta biodiversidad de plantas, hongos y animales que producen compuestos psicodélicos, entre ellas el peyote, un pequeño cactus que crece naturalmente en algunas porciones del Desierto Chihuahuense. Se trata de una cactácea endémica del norte del continente americano que se encuentra en diferentes estados del centro, norte y noreste del territorio de México hasta el sur de Texas, en Estado Unidos. El peyote ha sido un elemento fundamental de diversas cosmologías indígenas en América del Norte, siendo reconocido como una planta sagrada, de conocimiento y medicinal. El nombre científico designado al cactus es *Lophophora williamsii* y se ha identificado que puede contener más de 40 alcaloides, entre ellos la mescalina<sup>1</sup>, responsable por producir la mayor parte de las sensaciones experimentadas bajo sus efectos y que, según el etnobotánico Jonathan Ott (2004), fue el primer enteógeno<sup>2</sup> a ser aislado y purificado en laboratorio a partir de una planta.

Vestigios de peyote han sido encontrados en diferentes sitios arqueológicos de la región, aportando fuertes evidencias de que se trata de una planta empleada por los seres humanos desde hace miles de años – la muestra con datación más antigua tiene una edad promedio de 5700 años (Bruhn et al., 2002), aunque se estima que su consumo se remonte a más de 7000 años (Schultes y Hofmann, 2000). En lo que se refiere a los registros históricos, la historiadora y antropóloga Nidia Hernández (2015) apunta que las primeras descripciones del cactus fueron realizadas por los misioneros europeos en la época de la invasión colonial. La autora cuenta que una de las primeras menciones al peyote fue la del fraile franciscano Sahagún en el siglo XVI, quien lo denominó “manjar de los chichimecas” y relató que causaba una especie de emborrachamiento en las personas, afirmando que estas tenían visiones que les causaban espanto y también risas.

Hernández (2015) explica que los colonizadores asociaron las prácticas relacionadas con la cactácea a la hechicería, la superstición y la idolatría, razón por la

---

<sup>1</sup> La mescalina es conocida por ser uno de los psicodélicos clásicos, clasificación de la neurociencia para designar las sustancias que modifican, alteran e interactúan con el sistema de neurotransmisión de la serotonina, particularmente la actividad del receptor 5-HT2A (Forstmann y Sagioglou, 2017).

<sup>2</sup> Término formado por las palabras griegas *éntheos* y *génos*, que significa literalmente “Dios adentro”. Se trata de un neologismo acuñado en 1979 por Carl Ruck, Jeremy Bigwood, Danny Staples, Jonathan Ott y Gordon Wasson como una alternativa a términos considerados por ellos como inapropiados o ambiguos, tales como intoxicantes, psicotrópicos, alucinógenos, psicodélicos, etc. Se refiere a sustancias que provocan éxtasis y han sido empleadas tradicionalmente en contextos chamánicos o religiosos (Ott, 2004).



cual el peyote fue blanco de la que parece haber sido la primera prohibición de drogas en México. A finales del siglo XVI fue publicado el Edicto General de Fe, en el cual se prohibía el uso de sustancias que entorpecían los sentidos, siendo este considerado uno de los pecados abominables en los manuales de la Inquisición, objeto de multas y excomunión (Hernández, 2015). En 1620 fue decretado un edicto específico para el peyote, lo que indica que, más que una práctica localizada, el consumo de este cactus se extendía por muchas regiones del territorio mexicano.

El historiador Alexander Dawson (2017) presenta un dato interesante sobre este edicto al apuntar que el cactus fue formalmente prohibido solo para los europeos y sus descendientes. Según el autor, esto sucedió porque los colonizadores veían a los indígenas como salvajes, criaturas paganas que todavía no llegaban al estado civilizado y eran comparables a los animales, de modo que no eran considerados plenamente humanos y, por lo tanto, no estaban sujetos a las mismas leyes que los cristianos. La interpretación de Dawson (2017) sobre esta orientación racial de la prohibición es que el consumo de peyote por parte de personas no indígenas representaba en este entonces un desdibujamiento de la frontera que los europeos buscaban establecer entre las razas y, consecuentemente, una amenaza al orden jerárquico de la sociedad colonial.

El botánico Richard Schultes y el químico Albert Hofmann (2000) afirman que la primera descripción de un ritual de peyote fue realizada a finales del siglo XVII con base en una ceremonia náayari (cora). En el icónico libro *Plantas de los Dioses: Orígenes del uso de los alucinógenos* (2000), donde realizan una extensa recopilación de las propiedades y usos de diversas plantas psicodélicas, Schultes y Hofmann narran el origen de la Iglesia Nativa Americana, congregación religiosa que emerge en territorio estadounidense y tiene al peyote como sacramento ritual. Los autores afirman que las prácticas en torno al cactus se difundieron por el sur de Estados Unidos durante la segunda mitad del siglo XIX, a partir del contacto entre indígenas del norte de México y grupos nómadas de kiowas y comanches que se desplazaban por el Desierto Chihuahuense. Con ello, el peyote pasó a conformarse como un importante elemento de reafirmación de la

identidad indígena en el territorio estadounidense, contribuyendo a la emergencia de nuevas formas de resistencia frente a la sociedad dominante<sup>3</sup>.

A lo largo del siglo XX el interés científico y popular por el peyote fue incrementando gradualmente, haciendo despuntar un nuevo horizonte de concepciones sobre el cactus que desafiaban la perspectiva construida desde el periodo colonial, panorama que abordaré con más detalle en el curso de la tesis. En la actualidad, el consumo de la cactácea y de otras plantas sagradas viene expandiéndose en contextos urbanos, conformándose como un fenómeno cada vez más notable en el creciente flujo de intercambios culturales característico de la globalización. Esta proliferación de nuevas prácticas empieza a mover diversos agentes en torno al peyote, incluidas personas provenientes de contextos en que tradicionalmente no se consume el cactus, formando redes de relaciones interculturales bastante complejas y suscitando diversas cuestiones dignas de examen.

Primeramente, es importante notar que el cactus ha sufrido un proceso de mercantilización dada la relevancia que viene ganando en circuitos de turismo con finalidades místico-espirituales. En segundo lugar, el aumento de la demanda por el peyote combinado con el desarrollo de actividades económicas perjudiciales al bioma donde crece naturalmente, ha contribuido a una significativa disminución de sus poblaciones, llevando a que fuese incluido en la Lista Roja de la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN) como una especie en estado vulnerable. Además, está el tema de la ilegalidad del consumo, dado que México es signatario del modelo de clasificación ratificado en la Convención de Sustancias Psicotrópicas de las Naciones Unidas de 1971. En este modelo, la mescalina está clasificada como una droga de Clase 1, es decir, como una sustancia con alto potencial de abuso y sin ningún valor terapéutico aceptado (Lozaiga y Lozaiga, 2019; Schaefer, 2006; Labate et al., 2016).

A consecuencia de la adopción de este acuerdo internacional, el gobierno mexicano ha prohibido las prácticas en torno al peyote, señalándolo como una droga lúdica que puede traer serios riesgos para la salud. Gracias a las resoluciones del *Convenio Núm. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales*, donde se halla una declaración

---

<sup>3</sup> En el año de 1918, en el estado de Oklahoma, fue creada formalmente la Iglesia Nativa Americana, conformándose un grupo que maneja elementos religiosos sincréticos (indígenas y cristianos) y que actualmente cuenta con miles de adeptos en Estados Unidos, México y Canadá (Guzmán y Labate, 2018).

de las Naciones Unidas que garantiza “el derecho de los pueblos indígenas a mantener y fortalecer sus culturas, formas de vida e instituciones propias, y su derecho a participar de manera efectiva en las decisiones que les afectan” (OIT, 2014: 8), algunos países se han visto obligados a autorizar las prácticas de ciertas poblaciones indígenas en torno al peyote – como las de las etnias wixárika (huichol), rarámuri (tarahumara), náayari (cora) y o'dam (tepehuán) en México y los grupos asociados a la Iglesia Nativa Americana en Estados Unidos y Canadá<sup>4</sup>.

La prohibición de la mescalina y de otros psicodélicos a partir de los años 70 fue motivada por la popularización que estos ganaron en la década anterior, cuando se convirtieron en una pieza clave del movimiento contracultural. Junto a los ideales de la contracultura que cuestionaban la organización de la vida moderna y diseminaban discursos que exponían las desigualdades causadas por el sistema capitalista, los psicodélicos se configuraron como elementos que impulsaban una interpelación de las normas sociales dominantes. La atmósfera de insurgencia incitó a las autoridades de diversos países a tomar providencias para frenar la agitación social que se desplegaba del movimiento, entre ellas, la clasificación de estas sustancias como drogas de abuso. El antropólogo Oriol Romaní explica que esta motivación política de la guerra contra las drogas “fue paulatinamente complementada y envuelta en argumentaciones con lenguaje científico, referidas sobre todo a la salud” (2016: 9), entrañando en el cuerpo social la noción de que las sustancias psicodélicas son lesivas y peligrosas<sup>5</sup> – pese a las innumerables investigaciones que señalan también potencialidades terapéuticas y las nefastas repercusiones sociales que tienen las políticas prohibicionistas<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Cabe aclarar que los miembros de la Iglesia Nativa Americana están autorizados por el gobierno de Estados Unidos a hacer rituales con peyote desde finales del siglo XIX con base a la enmienda constitucional que protege los derechos a la libertad religiosa y de culto.

<sup>5</sup> Erika Dyck y Chris Elcock (2020) tejen reflexiones sumamente interesantes al respecto al explorar las interpretaciones científicas y culturales que se han otorgado a las reacciones adversas al consumir sustancias psicodélicas. Los investigadores afirman que la noción de “mal viaje” ha sido estratégicamente utilizada para convertir a los psicodélicos en sinónimo de peligro, galvanizando así el apoyo público a su prohibición y sirviendo de justificativa para la intervención estatal. Con todo, a partir de una minuciosa exposición de evidencias históricas y etnográficas sobre los llamados “malos viajes”, Dyck y Elcock (2020) muestran que estos juegan un papel importante tanto en contextos rituales como psicoterápicos en que se da la ingesta de psicodélicos, como exploraré más a fondo en el último capítulo.

<sup>6</sup> La prohibición hace con que el comercio de drogas sea uno de los negocios más lucrativos del mundo, lo que termina generando conflictos sangrientos en todo el globo, fomentando asimismo coaliciones ilícitas entre organizaciones criminales y autoridades gubernamentales – coyuntura que hoy conocemos bajo el término “narcoestado”. Además, en nombre de la lucha contra las drogas se justifican acciones violentas y represivas sobre todo hacia los actores y poblaciones periféricas involucrados en el eslabón final de la

Esta articulación entre perspectivas médicas y penales ha propiciado una actualización de los argumentos históricamente utilizados para la prohibición, que en la época de la colonia se basaban sobre todo en preceptos religiosos y raciales. Eso se verifica en el marco legal del Código Penal Mexicano, donde consta que todas las personas que produzcan, extraigan, posean, distribuyan o consuman peyote y no formen parte de aquellos grupos indígenas están cometiendo un delito (Código Penal Federal Mexicano, 2020). Efectivamente, la ley figura en la sección de “Delitos Contra la Salud”, en el Título Séptimo del Código Penal, lo que evidencia esta transfiguración de los argumentos formulados para justificar la prohibición. No obstante, hay que observar que el componente racial de la prohibición sigue presente, pues la excepción que se presenta como una conquista derivada de la lucha por autodeterminación de los pueblos originarios revela también que se sigue implementando una lógica racista en la contemporaneidad.

Dawson (2017) reflexiona que o bien al estado le importa menos la salud de los grupos indígenas al no regular el consumo de una sustancia supuestamente tan dañina, o bien significa que las normas jurídicas todavía se basan en una concepción colonialista de raza, según la cual gozamos de humanidades diferentes. Por otra parte, es inevitable preguntarnos cómo una planta que es empleada hace milenios y reconocida como promotora del bienestar desde los saberes indígenas puede, a la vez, representar un grave riesgo a la salud y carecer de valor terapéutico según la perspectiva estatal. Así, reconocer al peyote como una planta nociva es, implícitamente, subestimar las prácticas y desconsiderar el conocimiento que ha sido construido a lo largo de los siglos por estas poblaciones. Paradójicamente, como advierte con discernimiento el antropólogo Mauricio Guzmán, “el carácter de excepcionalidad otorgado por el Estado mexicano a ciertos grupos indígenas [...] representa en la actualidad un discurso políticamente discriminatorio, más que un modelo ideal de la nación pluricultural” (2013: 13).

Los psicólogos Anya Loizaga y Armando Loizaga afirman que esta discrepancia entre la perspectiva indígena y la estatal sobre el peyote radica principalmente en la actitud que se adopta con relación a los estados modificados de conciencia, visto que “las sociedades industriales no valoran la transformación de la conciencia como un valor

---

cadena del tráfico (es decir, consumidores y traficantes menores), dejando impunes los complejos industriales, grandes puertos e instituciones bancarias involucrados en la estructura más amplia del mercado de drogas. Finalmente, el manejo prohibicionista hace con que las drogas sean tratadas como un tema criminal y no de salud, estigmatizando consumidores y agravando los riesgos asociados a ellas por la falta de información y las condiciones de consumo que se generan.

positivo o adaptativo, la entienden solo desde una óptica lúdica, como el alcohol y las drogas narcóticas” (2019: 106). Pero además de albergar posibilidades de autoconocimiento y transformación personal, las vivencias y reflexiones derivadas del consumo de psicodélicos confrontan a las personas con problemáticas más amplias de la sociedad hegemónica (como el racismo, las violencias patriarcales, el belicismo, las diferentes formas de explotación neoliberal, etc.), siendo capaces de provocar cambios a nivel colectivo, así como reposicionamientos políticos importantes<sup>7</sup>. Así, la estrecha relación que se observa entre ciertas sustancias psicodélicas y diferentes movimientos sociales revela que, más allá de un prejuicio hacia los estados modificados de conciencia, los psicodélicos parecen representar también una amenaza al orden social establecido.

En lo que toca a las experiencias con peyote, estas a menudo hacen que las personas cuestionen las instituciones modernas y busquen desarrollar modos de vida alternativos, conformándose así como un elemento capaz de desestabilizar la estructura social dominante. Dawson también menciona este aspecto al reflexionar sobre la prohibición en torno al cactus, argumentando que este “produce fenómenos que permiten a sus usuarios deslizarse fuera del alcance del estado moderno. En otras palabras, el peyote genera cuerpos fuera de control, liberados de las estructuras de estricta racionalidad que la modernidad exige” (2015: párr. 7). En efecto, como demostraré a lo largo de la tesis, las prácticas contemporáneas en torno al peyote están profundamente influenciadas por actores que reúnen diversas inquietudes con relación a la modernidad. Así, se hace importante observar que la búsqueda que muchas personas urbanizadas emprenden por el cactus coincide con una búsqueda por nuevos horizontes de vida, capaces de llenar los vacíos de sentido que marcan las sociedades modernas.

En todo caso, como bien lo proclama el escritor Aldous Huxley, un gran entusiasta de la mescalina y otros psicodélicos, “la prohibición absoluta de todas las sustancias transformadoras de la mente es algo que se puede decretar, pero no imponer en la práctica, y tiende a generar más males que los que cura” (2015: 654). Así, encontramos en la realidad contemporánea cada vez más contextos en que se emplean estas sustancias, que no dejan de multiplicarse pese a la ilegalidad. La criminalización del consumo de peyote

---

<sup>7</sup> Existen investigaciones que analizan, por ejemplo, cómo el incremento de la relacionalidad con la naturaleza durante la experiencia con psicodélicos puede provocar un aumento del compromiso con comportamientos ecológicos (Forstmann y Sagioglou, 2017; Harms, 2021), identificando asimismo una correlación entre el auge de la cultura psicodélica y la expansión del movimiento ambientalista durante la década de 1960 (Kettner et al., 2019).

por parte de personas mestizas hace con que estas prácticas se desarrollen de manera clandestina, exacerbando problemáticas relacionadas al encarcelamiento, a la seguridad de los consumidores e incluso a la conservación de la especie – lo que llama la atención a una necesidad urgente de mejorar los parámetros de su regulación. Además, la prohibición ha obstaculizado la investigación científica sobre los contextos mestizos en que se comulga el peyote, “la cual se ha mostrado refractaria o limitada para abordar y dar cuenta de los usos contemporáneos de estas sustancias entre los grupos no indígenas” (Guzmán y Labate, 2018: 120).

De este modo, la concepción del peyote como una droga lúdica que pone en riesgo la salud se revela sesgada e inadecuada para apreciar las vivencias que tienen lugar al comulgar el cactus. Como expresan Loizaga y Loizaga, tales vivencias pueden incluir “enseñanzas de orden superior, mensajes divinos o advertencias, comprensiones importantes sobre uno mismo, catarsis emocionales, experiencias transcendentales acompañadas por un deseo de transformar comportamientos desadaptativos” (2019: 104) y varias otras experiencias que dan cabida para que contemplemos un horizonte mucho más amplio de concepciones en torno a la planta. Así, la propuesta de esta investigación radica en explorar las vivencias de personas que comulgan el peyote a partir de un análisis a profundidad sobre qué les ha motivado a incursionar en una búsqueda por el cactus, cómo son vivenciados los estados de consciencia causados por su ingesta y en qué medida las experiencias vividas han afectado sus trayectorias de vida. Para tanto, he elegido como contexto investigativo el Desierto Chihuahuense, espacio donde convergen muchos grupos y personas que comulgan el cactus.

### **Apuntes teórico-metodológicos**

Antes de dar paso a una descripción más detallada del lugar y de la población de estudio, cabe realizar algunas observaciones sobre cómo se llevó a cabo el presente estudio. Se trata de una investigación cualitativa de tipo etnográfico, más específicamente un estudio de caso, realizado con base a un trabajo de campo conducido de agosto a diciembre del año de 2021 con un grupo heterogéneo de personas que comulgan el peyote en el Desierto Chihuahuense. Durante este periodo realicé entrevistas formales con 17 personas, totalizando alrededor de 35 horas de grabación que fueron transcritas y cuyos fragmentos reproduzco a lo largo del documento como forma de fundamentar las reflexiones y dejar entrever las particularidades de sus discursos.

Debido a la naturaleza ilegal de las prácticas en torno al peyote en México, he ocultado algunos datos sensibles como los nombres y local de residencia de las personas que colaboraron en la investigación. Asimismo, para evitar que mis interlocutores sean expuestos a cualquier tipo de persecución, no indico la zona específica del Desierto de Chihuahua en que realicé el trabajo de campo, difuminando también otros detalles que podrían facilitar su identificación. Cabe apuntar aún que, pese a que algunas restricciones relacionadas a la contingencia sanitaria causada por la Covid-19 todavía estuvieran presentes durante este periodo, la coyuntura pandémica interfirió muy poco en la realización del trabajo de campo. Por una parte, porque los efectos de la pandemia fueron bastante reducidos lejos de los grandes focos de contaminación urbanos, de modo que en las pequeñas comunidades del desierto prácticamente no había medidas de aislamiento social en este entonces. Por otra parte, porque muchos de mis interlocutores ponían en tela de juicio los discursos biomédicos sobre cómo enfrentar la crisis, considerando además el peyote como un elemento que fortalecía su salud, por lo que mantenían sus prácticas en torno al cactus.

Visto que el análisis conducido en este trabajo está orientado a ahondar en las percepciones y sentires provocados por el peyote, hay que observar primeramente que estas son experiencias que evocan significados y sentidos de vida bastante particulares. Se tratan de vivencias profundamente intuitivas que activan memorias, pensamientos y sensaciones complejas, animando dimensiones sensibles y afectivas del ser que están más allá del ámbito de la racionalidad. En este sentido, se trata de una realidad de investigación que requiere herramientas y rutas teórico-metodológicas capaces de desentrañar estos aspectos sutiles. A tal efecto, en lugar de privilegiar temáticas que dicen respecto a cuestiones de género, raza y clase o ritual y performance, he decidido otorgar mayor centralidad a la experiencia misma de ingesta del cactus y a las trayectorias personales de mis interlocutores.

Por ello, las problemáticas relacionadas a la mercantilización, la conservación de la especie y la prohibición aparecen de manera tangencial en este trabajo, recibiendo atención secundaria en pro de una apreciación más atenta de las maneras en que se vive la experiencia y, en particular, sobre cómo esta puede llegar a ser benéfica para las personas – lo que se muestra pertinente teniendo en vista que “aún son prácticamente inexistentes las aproximaciones que se propongan estudiar los efectos terapéuticos [del peyote] tomando en cuenta el punto de vista de los propios actores involucrados. Incluso

podríamos afirmar que tampoco existen investigaciones que aborden la dimensión terapéutica dentro de las propias culturas peyoteras indígenas y mucho menos de los consumidores no indígenas en México” (Guzmán y Noyola, 2022: 187).

A propósito, debido a tales lagunas en la literatura académica, ha sido un gran desafío encontrar conceptos teóricos que auxilien a realizar una exploración más minuciosa de las experiencias que se tienen al comulgar la planta. Ante la dificultad de desarrollar un marco teórico fructífero para trabajar los objetivos planteados, elegí dejar que el propio trabajo de campo revelara las categorías, conceptos e ideas pertinentes para pensar la realidad de estudio a partir de inferencias inductivas. Siendo así, no tomo ningún concepto o teoría particular como punto de partida de la investigación, sino que busco evidenciar las nociones que se mostraron relevantes para mis interlocutores, tomándolas como eje analítico y evocando a lo largo de la tesis un pequeño número de propuestas teóricas que arrojan luz sobre sus reflexiones.

El método utilizado para recolectar información fueron los relatos de vida, reunidos a través de entrevistas cualitativas no-estructuradas orientadas a recopilar narrativas extensas sobre la dimensión subjetiva de la experiencia y sobre cómo esta reverbera en aspectos de la vida cotidiana y social. A este respecto, hay que observar que al aprehender sutilezas de la vida subjetiva no se busca analizar simplemente al individuo, sino también su relación con el mundo. Comunicar una experiencia vivida es al mismo tiempo buscar darle sentido y relacionarla con otros ámbitos de la vida, de modo que la reconstrucción de las experiencias individuales termina facilitando un puente entre fenómenos personales y sociales. Entonces más que simplemente reunir relatos sobre vivencias con el peyote, lo que he buscado fue construir una perspectiva amplia sobre la experiencia con la planta a partir de las percepciones y reflexiones que me fueron compartidas.

Ahora bien, la compleja sinergia de sensaciones, pensamientos y sentires orquestada en la experiencia con el peyote hace con que esta adquiera una cualidad inefable, que no puede ser aprehendida solamente a través del discurso. Valiéndome de las palabras de la antropóloga Jeanne Favret-Saada, se tratan intensidades que deben ser experimentadas en lugar de imaginadas, “por la sencilla razón de que lo que ocurre en su interior es literalmente inimaginable” (2014: 63). Siendo consciente de ello, busqué acercarme al universo del peyote de manera más intuitiva, participando en el circuito de relaciones y prácticas que me propuse a estudiar y comulgando yo misma con la planta



en diferentes ocasiones y circunstancias. Este tipo de acercamiento metodológico es cada vez más utilizado por antropólogos que buscan acceder a aspectos sutiles de la realidad etnográfica estudiada, cultivando una perspectiva más sensible al vivenciar experiencias similares a las de las personas que forman parte del universo de investigación (ver Ariza, 2016; Le Breton, 2013; Savage, 2004).

Pero tal cual reflexiona Favret-Saada (2014) a respecto de los afectos en la conducción del trabajo de campo, ser afectado no significa colocarse en el lugar de los demás y tratar de conocer el universo etnográfico a través de la empatía, sino exponerse a experimentar los mismos esquemas y fenómenos que experimentan los interlocutores, haciendo de la participación un instrumento para el conocimiento. Como explica la autora, asumir una posición en la estructura nativa y dejarse sacudir por las sensaciones y pensamientos que se experimentan en este contexto “no me informa nada sobre los afectos del otro; ocupar tal lugar me afecta, es decir, moviliza o modifica mi propio bagaje” (Favret-Saada, 2014: 64). En este sentido, además de ayudarme a establecer una convivencia y una forma de comunicación más espontánea con mis interlocutores, sumergirme en el universo del peyote me brindó referencias importantes para comprender ciertos aspectos de la relación con el cactus y con el desierto, muchos de los cuales solo pude captar a partir de mis propias experiencias.

Claramente el lenguaje y los requisitos académicos imponen límites para abordar experiencias tan sensibles como las que el peyote brinda, pues como reflexiona Paul Stoller, “se supone que no debemos incluir en el discurso nuestras confrontaciones con lo extraordinario porque no son científicas” (1989: 39 traducción propia). Sin embargo, cuando nos ocupamos solamente de los aspectos tangibles de los fenómenos que estudiamos, perdemos de vista que las tramas de la vida entrelazan eventos y sensibilidades de maneras mucho más sofisticadas que las que podemos medir o verificar de manera objetiva. Un análisis a profundidad de universos sensibles como el del peyote requiere una apertura para embarcar en la exuberancia del imaginario y de la experiencia vivida, sin interponer presupuestos racionalistas como límites para la exploración de dimensiones más sutiles que pueden, igualmente, informarnos sobre los intrincados fenómenos de la vida social. En este sentido, considero que explorar el valor etnográfico de mis vivencias me ayudó a dar sustancia digna a las extraordinarias reflexiones y experiencias compartidas por mis interlocutores, que podrían terminar siendo

cómodamente minimizadas o excesivamente racionalizadas en favor de una descripción sistemática del universo peyotero en el Desierto Chihuahuense.

Con todo lo anterior en mente, busqué expresar en esta etnografía algunas sutilezas de este universo desde una caracterización de los sentidos y afectos que la planta es capaz de movilizar. He sistematizado la información recolectada en los relatos tratando de relacionarlos a partir de las grandes temáticas que pude identificar en campo, a saber: las diferentes prácticas y propósitos en torno al peyote en el espacio del desierto, las formas en que las personas establecen una relación con el cactus, formulaciones en torno a los procesos de sanación y aspectos relacionados a la vida espiritual – temáticas que exploro en los capítulos dos, tres, cuatro y cinco respectivamente.

Finalmente, cabe aclarar que las generalizaciones y particularidades expresadas a lo largo de la tesis están basadas fundamentalmente en los testimonios que me fueron compartidos por las personas que conocí en el ámbito del Desierto Chihuahuense, de modo que se tratan de posturas y discursos que corresponden a este contexto específico. Además, vale resaltar que se trata de una primera aproximación, visto que no he podido acompañar detenidamente los procesos de vida de los interlocutores a largo plazo ni contrastar los discursos manifestados con sus prácticas cotidianas, debido al tiempo limitado de cuatro meses de trabajo de campo.

### **Panorama histórico-geográfico**

Los desiertos, comúnmente imaginados como territorios yermos, están lejos de revelar una naturaleza estéril. Aunque menos favorables para el desarrollo de la vida por las condiciones climáticas extremas y largos periodos de sequía, son entornos que promueven la formación de una ecología muy particular. En lo que se refiere al Desierto Chihuahuense, ecosistema donde crece el peyote, este conforma una de las regiones áridas de mayor riqueza biológica del mundo (González, 2023). Se halla mayoritariamente en territorio mexicano, comprendiendo regiones de los estados de Chihuahua, Coahuila, Durango, Nuevo León, Zacatecas y San Luis Potosí, así como porciones de los estados de Arizona, Nuevo México y Texas en Estados Unidos. El área del desierto se sitúa entre dos grandes cordilleras de México, la Sierra Madre Oriental y Occidental, responsables en gran medida por el clima árido en la región al actuar como barreras geográficas que impiden el arribo de las nubes de lluvia.



**Mapa 1:** Desierto de Chihuahua (Instituto de la Candelilla, 2023).

El Desierto de Chihuahua mezcla formaciones montañosas y diversos sistemas de cuencas, conformando así un hábitat de alta biodiversidad que alberga una amplia gama de especies endémicas de flora y fauna que se han adaptado para poder habitar este espacio semiárido (Sanabria y Fernández, 2022). Aunque existan zonas con clima húmedo y frío en las porciones más elevadas, en la ecorregión predomina un clima seco y templado. El paisaje se caracteriza por extensas planicies de pastizales donde se encuentra una vegetación de matorral desértico compuesta por numerosas especies de cactáceas, como las nopaleras silvestres y las biznagas, así como arbustos achaparrados, agaves y algunos árboles de baja estatura<sup>8</sup> (Granados-Sánchez et al., 2011). La fauna incluye, además de una pluralidad de insectos y arácnidos, mamíferos terrestres como venados, coyotes, ratas y tlacuaches, numerosas especies de pájaros, patos y aves rapaces, también diferentes reptiles, en especial lagartos y serpientes como la víbora cascabel.

---

<sup>8</sup> Cabe destacar la presencia abundante de las gobernadoras (*Larrea tridentata*), abajo de las cuales suele nacer el peyote. Otras especies de planta comunes incluyen el mezquite (*Prosopis glandulosa* var. *torreyana*), el maguey lechuguilla (*Agave lechuguilla*), el cardenche (*Cylindropuntia imbricata*), el ocotillo (*Fouquieria splendens*) y diferentes especies del género *Yucca* (ver Granados-Sánchez et al., 2011).





**Fotografía 1:** Cardenche (Archivo personal, 2021).



**Fotografía 2:** Peyotes (Archivo personal, 2021).



**Fotografía 3:** Yuca (Archivo personal, 2021).



**Fotografía 4:** *Mammillaria* (Archivo personal, 2021).

Se sabe que antes de la llegada de los españoles y otros frentes colonizadores había grupos nómadas con bandas cazadoras-recolectoras que habitaban la región y trazaban innúmeras rutas tanto para buscar alimento como para recolectar peyote (Guzmán, 2017). En cambio, la ocupación reciente del Desierto Chihuahuense se ha caracterizado sobre todo por “la confluencia de una cultura minera, pastoril y agroganadera” (Guzmán, 2017: 98). Las comunidades rurales establecen en el desierto un paisaje pecuario, dado que tienen el pastoreo de ganado como principal actividad. El manejo pastoril en estas zonas áridas demanda un desplazamiento de los rebaños a lo largo del año en busca de pasto y agua (práctica de trashumancia), movilidad que hace con que la explotación del terreno sea rotativa y diversificada, contribuyendo así a un óptimo aprovechamiento de la tierra (Mora y Rodríguez, 2020).

A lo largo de la incursión en campo, transité por siete localidades de la zona en que estuve. Algunas eran comunidades rurales como las descritas previamente, conformadas por rancherías aledañas que contaban con menos de 100 habitantes (a veces apenas cuatro o cinco familias), sobre todo campesinos y ejidatarios. En estas comunidades solía haber muy pocas o incluso ninguna opción de comercio y movilidad, a veces tampoco servicios de electricidad y agua entubada. Otras eran poblados en los cuales vivían alrededor de 800 personas y que contaban con al menos un mercado, algunas tiendas, servicio de internet<sup>9</sup> y opciones de transporte interurbano. Elegí quedarme en uno de estos poblados, que era estratégico por ofrecer tales servicios y también algunas facilidades para realizar recorridos desierto adentro, así como traslados entre las localidades – lo que en mi caso se daba sobre todo a través de aventón o raid (adaptación del inglés *ride*), algunas veces con y otras veces sin aporte financiero, dado que prácticamente no había transporte público.

Las localidades del desierto sufren un creciente despoblamiento dada la escasez de agua, la inestabilidad económica y la falta de acceso a servicios de educación, salud e infraestructura, que se convierten en importantes factores de emigración hacia los centros urbanos (Aguilar y Ortiz, 2020). Por otra parte, la instalación de megaproyectos en la zona genera graves problemáticas para toda la región. Los monocultivos agroindustriales, proyectos mineros, parques eólicos, basureros tóxicos, maquiladoras y otros tipos de

---

<sup>9</sup> En la zona en que estuve, recientemente había sido instalada una antena de Telcel que permitía que la cobertura de red de celular llegara hasta a algunos puntos recónditos del desierto.

actividades económicas que se instauran en la zona acarrear una sobreexplotación de los acuíferos y devastan inmensas áreas del desierto, agravando la falta de agua (o deteriorando su calidad a través de la contaminación) y provocando la pérdida de biodiversidad, la degradación de los suelos, además de condiciones insalubres para los habitantes (Aguilar y Ortiz, 2020; Guzmán, 2017; Mora y Rodríguez, 2020).

Los intereses de explotación del territorio se sostienen a partir de una perspectiva neoliberal que concibe las regiones desérticas como “*desertus* en la definición más estricta de desierto: espacio inhabitable, territorio inhóspito cuya aridez sugiere la aptitud para grandes obras ligadas a la reproducción global del capital” (Gavilán, 2020: 68). Durante mi estancia pude observar *grosso modo* algunas de estas actividades productivas que se realizan en el desierto y que carecen de regulación prudente desde el punto de vista ambiental y social – como por ejemplo las agroindustrias tomateras, que con la instalación de extensos invernaderos devastan enormes áreas del desierto<sup>10</sup>, o las industrias del sector avícola y porcícola que han generado condiciones de insalubridad para diversas comunidades locales al instalar vertederos donde se desechan toneladas de excretas de gallinas y cerdos al aire libre. El ecosistema es afectado aún por el tráfico ilegal de cactáceas silvestres, debido a la creciente demanda de coleccionistas y del mercado de paisajismo por especies exóticas de la flora del desierto.

Estos tipos de negocios tienen efectos devastadores sobre el bioma, conformando también la principal amenaza para el peyote al mermar las condiciones ecológicas que posibilitan su crecimiento. Como puntúa Guzmán, si bien en la prensa los turistas peyoteros siguen siendo señalados como los principales responsables del saqueo y disminución de las poblaciones del cactus, cuando consideramos la conservación del peyote “el núcleo del asunto es la falta de una valoración social que reconozca la importancia patrimonial de los ecosistemas semiáridos en general y, particularmente, una ceguera de las autoridades mexicanas para admitir la dimensión biocultural del peyote como patrimonio vivo de México para el mundo” (2017: 98).

Estas problemáticas de las cuales fui testigo durante el trabajo de campo no están en el núcleo del análisis aquí desarrollado, sin embargo, se hace relevante mencionarlas en la medida que revelan aspectos importantes sobre el entorno en que se establece la

---

<sup>10</sup> Además de valerse de los acuíferos locales, se dice que estas empresas bombardean las nubes para dispersarlas e inhibir lluvias desfavorables para sus cultivos, agravando la escasez de agua en la región.

relación de mis interlocutoras e interlocutores con el peyote. Asimismo, dado que las personas con quienes trabajé en su mayoría llegaron a la región buscando el cactus, cabe esbozar un antecedente histórico que indique cómo el peyote empezó a ser conocido más allá de las tradiciones indígenas y la manera en que el campo de relaciones en torno a la planta se fue volviendo más complejo.

Como se ha mencionado, hay cuatro grupos indígenas que son reconocidos hoy por mantener una relación ancestral con el peyote en México, que son los de las etnias wixárika (huichol), rarámuri (tarahumara), náayari (cora) y o'dam (tepehuán). Entre ellos, las prácticas en torno al peyote que han sido más estudiadas son las de los wixáritari<sup>11</sup>, las cuales se conforman como la principal referencia para las personas mestizas que se acercan al cactus. Según la antropóloga Stacy Schaefer (2006), ellos son el único grupo indígena que sigue realizando una peregrinación anual para cazar el *hikuri*<sup>12</sup>, tradición que les permite recrear las bases de su cosmología año tras año. Se trata una peregrinación que se realiza desde la Sierra Madre Occidental, donde se encuentran las mayores comunidades del pueblo wixárika, hasta Wirikuta, reserva ecológica que se encuentra en la porción del Altiplano Potosino en el Desierto de Chihuahua.

Además de ser un área protegida esencial para la conservación de la biodiversidad local y para la preservación del ciclo hidrológico de la zona, la reserva de Wirikuta conforma un importante patrimonio biocultural de México, decretado como Sitio Sagrado Natural debido a la relación ancestral que el pueblo wixárika sostiene con el territorio, un “lugar sagrado al cual han peregrinado por cientos de generaciones para la renovación de los acuerdos de vida” (Gavilán, 2018: 17). Esta peregrinación realizada por el pueblo wixárika desde tiempos inmemoriales reproduce la travesía que hicieron “las deidades antiguas que crearon el mundo tal como es ahora” (Kindl, 2003: 88). Se trata de un trayecto de aproximadamente 500 kilómetros que tiene inicio en el litoral Pacífico rumbo a la reserva de Wirikuta, pasando por los cinco puntos cardinales referidos en la cosmogonía wixárika.

La mitología cuenta que los primeros antepasados del pueblo wixárika peregrinaron desde el mar hasta el desierto buscando la luz que alumbraría el mundo cuando todo era oscuridad. Cuando estos ancestros finalmente llegaron a *Reu'unari*,

---

<sup>11</sup> Wixáritari es el plural de wixárika, lo mismo que “huicholes”.

<sup>12</sup> Nombre wixárika para el peyote.



conocido como Cerro del Quemado en Wirikuta, el Sol emergió por primera vez en el horizonte, permitiendo a los wixáritari contemplar la vida con claridad y alcanzar el *nierika* (visión de conocimiento), sabiduría que pasaron a sus descendientes (Montiel, 2021). Estos ancestros míticos son los *kakauryari*, los cuales a lo largo del camino de aquella primera peregrinación se fueron convirtiendo en cerros, manantiales, ríos, plantas, animales y otras entidades naturales que dieron forma al paisaje y se volvieron sitios sagrados de la cosmografía wixárika (Olvera, 2015).

Se dice que el *hikuri* es el maíz de los *kakauryari* (Medina, 2013), que nació de las huellas que fue dejando *Kauryumari*, el venado azul que guio los peregrinos hasta la tierra sagrada de Wirikuta. Así, el peyote juntamente con el venado y el maíz forman una importante trinidad en la cosmogonía wixárika. Durante las peregrinaciones que emprenden anualmente, los wixáritari visitan los diversos lugares sagrados de aquel camino primordial, dejando ofrendas y llevando a cabo rituales y rezos por la salud, el retorno de las lluvias y la renovación de la vida en la Tierra. Repetir y revivir ese viaje de reconstrucción de los orígenes es parte de lo que se nombra *yeiyari*, traducido como *el* costumbre (en masculino), “un esfuerzo ritual permanente, que incluye sacrificios y la búsqueda de visiones” (Montiel, 2021: 3).

Tanto en la cultura wixárika como en otras tradiciones indígenas el peyote está vinculado a elementos cosmológicos complejos y diferentes prácticas de iniciación, siendo manejado para establecer una comunicación con los ancestros, hacer diferentes tipos de peticiones, así como dar gracias por el bienestar y prosperidad alcanzados a través de sus bendiciones. Aunque las prácticas contemporáneas en torno al peyote estén profundamente influenciadas por estas tradiciones, vehiculan sentidos y propósitos bastante particulares para la planta, como veremos a seguir. Para lograr abordarlos y comprender mejor el circuito contemporáneo que involucra en torno al cactus actores, discursos y prácticas provenientes de múltiples contextos, cabe realizar un breve panorama de la historia reciente del peyote.

Fue durante las décadas de 50, 60 y 70 del siglo pasado que se produjo un periodo de gran notoriedad para el cactus a partir de la diseminación de diversas obras artísticas y literarias. Entre las más prominentes están los escritos de Huxley, quien en 1954 publica *Las puertas de la percepción*, uno de sus ensayos más célebres en el cual relata su primera experiencia con la mescalina, desde la cual desarrolló un profundo interés filosófico e intelectual por los psicodélicos. En la década de 50 también se dieron a conocer las obras



de Antonin Artaud y Henri Michaux, el primero un poeta surrealista que relata sus experiencias con peyote en *El país de los Tarahumaras* y el segundo un artista que pintaba y escribía bajo los efectos de sustancias psicoactivas, quien también había empezado su camino exploratorio con la mescalina. En el mismo período, autores como Allen Ginsberg y William Burroughs también retrataron sus intensos viajes con peyote y otras sustancias en la literatura *beat*, que inspiró una generación de lectores y aventureros a buscar en los estados alterados de consciencia nuevos horizontes de vida alejados de la estructura social dominante.

En las décadas de 60 y 70 los libros de Carlos Castañeda, en especial el relato iniciático plasmado en *Las enseñanzas de Don Juan* en que cuenta su trayectoria espiritual iniciada con el peyote bajo la guía del brujo yaquí, también influenciaron significativamente la ola psicodélica que acompañaba la corriente contracultural de la época. En México, el exponente de esa literatura que alimentaba nuevos imaginarios en la búsqueda de un sentido de vida más profundo – aunque desde un enfoque periodístico – fue Fernando Benítez, principalmente con la difusión de su monumental obra de cinco tomos *Los indios de México*. En el segundo tomo, el autor describe por primera vez la peregrinación wixárika a Wirikuta, texto que recibió en 1968 una edición propia intitulada *La tierra mágica del peyote*. También los escritos de Robert Gordon Wasson (famoso por su encuentro con la curandera mazateca María Sabina en Huautla de Jiménez, Oaxaca) y el extenso trabajo de Schultes y Hofmann contribuyeron para poner a México como un lugar destacado en el mapa de la psicodelia.

Estas y otras obras impulsaron la difusión de una cultura psicodélica en el seno de los valores y tendencias de la contracultura, penetrando asimismo el ideario de un movimiento contiguo conocido como Nueva Era. Según la antropóloga Sonia Maluf, la Nueva Era o *New Age* se refiere a “la emergencia de un vasto campo de experiencias y discursos orientados hacia la articulación entre lo terapéutico y lo espiritual y la confluencia de diferentes prácticas, higienes corporales y saberes” (2005a: 149, traducción propia). El término remite a una serie de creencias y prácticas que toman elementos de diferentes tradiciones religiosas y terapéuticas, abarcando un espectro bastante ecléctico que incluye prácticas como yoga, veganismo, acupuntura, reiki, hipnosis y técnicas chamánicas, juntamente con discursos como los del ayurveda, la ecología profunda, la astrología, el gnosticismo y muchos más.

El florecimiento de la Nueva Era suele remontarse a la ideología de la contracultura y a los años 60, cuando los discursos de corrientes espirituales alternativas a la religiosidad cristiana hegemónica encontraron eco en las expresiones de las subculturas que empezaban a surgir entre las clases medias urbanas de los países occidentales<sup>13</sup>. Por lo tanto, la Nueva Era está íntimamente vinculada a la irrupción de estas sensibilidades disconformes con las grandes ideologías de la modernidad, siendo frecuente en el campo de las ciencias sociales la interpretación de que constituye una forma de resistencia a los patrones de pensamiento y conducta predicados por las instituciones modernas. Con todo, acompañando a otros autores, la antropóloga Viola Teisenhoffer (2008) llama la atención al hecho de que el *New Age* no es simplemente una reacción a la modernidad ni tampoco se presenta como una alternativa para superarla.

La autora explica que, en efecto, tratase de un movimiento que se expresa en gran medida a partir de valores modernos como “la libertad, la autenticidad, la responsabilidad, la autosuficiencia, [...] el individuo como autoridad, la fe en el cambio, la desconfianza hacia la tradición y la importancia de liberarse de las obligaciones sociales impuestas en el pasado” (Teisenhoffer, 2008: 36). De este modo, Teisenhoffer afirma que el *New Age* no debe ser visto como un movimiento de resistencia a la modernidad, siendo más acertado “verlo como una expresión particular de la apropiación de los valores de la sociedad global” (2008: 37). Esta llave analítica colabora a una mejor comprensión del fenómeno de la Nueva Era, dado que este se caracteriza por el manejo y sobreposición de manifestaciones que no se vinculan a espacios geográficos precisos, sino que son típicas de los intrincados procesos de globalización. Pese a la alta heterogeneidad de dichas prácticas, Teisenhoffer explica que una lógica común las une es

lo que se podría llamar una *lingua franca* fundamental; es decir, un discurso basado en constataciones similares acerca de la condición humana. En efecto, el ejercicio de prácticas tan distintas y su conjunción se explican por una serie de concepciones comunes, señaladas por distintos autores, que marcan los contornos del movimiento. Se trata de la sacralización de la naturaleza, de la referencia constante a una energía cósmica y del papel central desempeñado por el cuerpo [...]. El desarrollo personal es posible gracias a la implicación del cuerpo del individuo, sea por medio de una práctica corporal o mediante el

---

<sup>13</sup> Viola Teisenhoffer (2008) explica que las raíces del movimiento en realidad son más antiguas, siendo las concepciones medulares del *New Age* heredadas de corrientes espiritualistas del siglo XIX que anunciaban la llegada de una nueva era para la humanidad. En todo caso, la antropóloga afirma que, si bien la contracultura no generó las representaciones y prácticas del *New Age*, “contribuyó a perfeccionarlas y a volverlas accesibles a un público más amplio, dándoles una visibilidad social más importante” (Teisenhoffer, 2008: 37).

cambio de la alimentación, por lo tanto siempre a través de la experiencia individual, sin mediación institucional propiamente dicha (2008: 34).

El énfasis que la autora hace sobre la implicación del cuerpo revela cómo la exaltación del cuidado de la salud conforma un componente fundamental de estas nuevas formas de espiritualidad. Asimismo, María Julia Carozzi (2004) resalta que, aunque la Nueva Era sea más frecuentemente estudiada como un movimiento religioso, se apoya en y difunde su mensaje sobre todo a través de un circuito terapéutico alternativo. Pensar la amplia categoría de la Nueva Era en términos de un circuito alternativo permite entender mejor las dinámicas del movimiento, pues ofrece “la posibilidad de tener en cuenta la movilidad de los adeptos entre los distintos grupos, la organización de los movimientos en red y el hecho de que representan, en algunos casos, alternativas terapéuticas y religiosas ante las instituciones que gozan de una legitimidad social mayor” (Teisenhoffer, 2008: 35). Por lo tanto, cuando hablamos del *New Age* estamos haciendo referencia a grupos que se empeñan en desarrollar modos de vida alternativos al *statu quo* a partir de variadas prácticas espirituales que involucran una noción holística de salud – es decir, una noción que abarca, además de la salud física del individuo, también el cultivo del desarrollo personal y la valorización de un equilibrio humanitario y ecológico.

Si bien la *lingua franca* fundamental a la cual Teisenhoffer se refiere remite a un ideal de espiritualidad universalizante que desdibuja fronteras, lo que se identifica como *New Age* cuenta con diferentes expresiones en cada país. Para entender algunas particularidades del movimiento en México y la manera en que el peyote ganó notoriedad en esos círculos, el trabajo de las antropólogas Renée de la Torre y Cristina Zúñiga (2016) resulta fundamental. Las autoras comentan que los ideales *New Age* se difundieron en México en los años 60 y 70 principalmente a través de doctrinas orientales que predicaban prácticas de salud vinculadas a la vivencia espiritual. A esta difusión, se suma “la sacralización de un pasado indígena imaginado a partir de los grandiosos vestigios arqueológicos” (de la Torre y Zúñiga, 2016: 63), que a lo largo del siglo XX pasaron a ser considerados símbolos de la identidad nacional mexicana.

Las autoras describen la emergencia de una adaptación mexicanista de aquellas corrientes de espiritualidad alternativa de la Nueva Era, promoviéndose un retorno a las costumbres de origen indígena y también una valoración de “las prácticas conservadas « vivas » por los grupos indígenas y las culturas populares como fuentes de sabiduría” (de la Torre y Zúñiga, 2016: 64). Así, en los años 80 comienza en el país un proceso que las

autoras caracterizaron como una indigenización de la Nueva Era: un movimiento de rescate de la mexicanidad y valorización de las tradiciones de raíz indígena como fuentes de un saber ancestral que se mezclaría con los referentes ecológicos, místicos y terapéuticos *New Age*. Y no solamente en México, sino en toda América Latina, empieza a configurarse un “imaginario panindigenista como fuente de acceso a los conocimientos y prácticas necesarios para curar las deficiencias de los modelos hegemónicos de relacionamiento” (Scuro, 2015: 167).

Este ideal indigenista y la efervescencia psicodélica convergen generando nuevas formas de ritualización en torno a las plantas con características psicoactivas empleadas ancestralmente en prácticas chamánicas. Con la popularización de la perspectiva de que estas son plantas sagradas capaces de proporcionar un entendimiento esotérico profundo, el trance psicodélico empieza a ser asociado con el viaje chamánico, inspirando un sinnúmero de personas cercanas a estas convicciones a buscar caminos para explorar su consciencia en la senda del chamanismo. Estas nuevas prácticas y filosofías que incorporan técnicas y conocimientos chamánicos en contextos urbanos u occidentalizados pasaron a ser denominadas como neochamánicas en el campo de las ciencias sociales. El antropólogo Ismael Apud ofrece un buen panorama para entender mejor el contexto en el que surgen esos fenómenos:

Tenemos la equivalencia entre psicoterapeuta y chamán, la popularización del uso de sustancias psicoactivas, la concepción de los estados alterados de conciencia como vía regia para conocimiento del *self*, la reivindicación política del uso de sustancias para la liberación de la conciencia, la identificación de la experiencia extática como contacto con lo trascendental y sagrado, y los movimientos contraculturales críticos de la cultura occidental en sus diversas manifestaciones: feminismo, ecologismo, psicodelia, rock, indigenismo, movimiento hippie, movimientos antinucleares y antibelicistas. El neochamanismo será el producto de múltiples emergencias históricas, de allí los diversos discursos que lo recorren (2013: 20).

En esta coyuntura, países como México y Perú se conforman como destinos prominentes del circuito Nueva Era por reunir, por un lado, sitios arqueológicos que enaltecen el pasado indígena imperial y empiezan a ser reconocidos como cunas de un conocimiento esotérico prehispánico y, por otro, un alto número de comunidades indígenas que llevan a cabo rituales con plantas como el peyote y la ayahuasca. Como explicitan de la Torre y Zúñiga, estas plantas también se han convertido en elementos importantes para “grupos no tradicionales, entre los cuales destacan los médicos alternativos, los psiconautas, los neuro-psicólogos y una rama importante de buscadores espirituales que procuran las experiencias psicodélicas como parte de su itinerario de

búsqueda de lo sagrado y de nuevos estados de conciencia basados en las percepciones extrasensoriales” (2016: 73). A lo largo de la tesis, abordaré importantes aspectos de tensión generados por estas nuevas prácticas en torno a las plantas sagradas.

Desde los años 80, el Desierto Chihuahuense se ha convertido en uno de los destinos más explorados por estos buscadores, que vienen desde diferentes partes del país y del mundo atraídos por el peyote<sup>14</sup>. Estos viajeros, conocidos en la región como “mochileros”, “hippies” o “peyoteros”, se volvieron una presencia constante en distintas localidades del desierto. Se tratan de personas cuyos discursos y prácticas coinciden en parte con los principios y valores propugnados por lo que se ha convenido llamar Nueva Era. En todo caso, aunque esta categoría sirva de apoyo para tener un panorama general de la coyuntura en que emergen estas dinámicas y, además, se haya convertido en una clave importante para pensar los circuitos de enteógenos y plantas sagradas en la contemporaneidad, se trata de un concepto también bastante problemático.

En primer lugar, existe una cuestión basilar relacionada a la autoidentificación, habida cuenta de que las personas que circulan por estas redes raras veces deliberadamente se identifican como *new agers* o se ven a sí mismas como integrantes de la Nueva Era. Por otro lado, como señala Rodrigo Toniol (2017), su gran potencia descriptiva es un arma de doble filo en la medida que, al cubrir tantas prácticas y discursos heterogéneos, se vuelve un término cuyo empleo sistemático mengua los aspectos más complejos por detrás de la multiplicidad de experiencias vividas en estos ámbitos. Debido a estas debilidades y a otras discrepancias que abordaré a lo largo del manuscrito, no ubico mis interlocutores en el espectro de la Nueva Era, evocando la categoría tan solo en momentos puntuales en que esta colabora a dilucidar algún aspecto de su relación con el peyote.

Un marco más preciso para apreciar las perspectivas que mis interlocutores sostienen en torno al cactus se encuentra en la noción de campo peyotero, concepto propuesto por Guzmán para referirse al “conjunto de grupos o individuos que consumen o han consumido peyote ligados o no a una tradición ancestral, que interactúan de una u

---

<sup>14</sup> Algunos autores identifican un nuevo nicho de turismo en el tránsito de estos buscadores en las últimas décadas, modalidad denominada “turismo místico-espiritual”. Las personas que van al Desierto Chihuahuense en busca del peyote pueden ser identificadas como practicantes de este tipo de turismo, que se configuraría a partir “de una mezcla de distintas filosofías, de ideologías *New Age*, de prácticas y de creencias neochamánicas, con el fin de obtener un desarrollo personal” (Basset, 2012: 250).

otra forma y acaban por constituir una comunidad epistémica” (2013: 13). Bajo la concepción de campo peyotero es posible hacer referencia a los diferentes grupos que sostienen prácticas en torno al peyote en la contemporaneidad, ya sean indígenas, mestizos o de la Iglesia Nativa Americana, constituyendo así “un campo cultural que integra y no discrimina cosmologías o mundos de vida particulares, y en esa medida se constituye como un campo cultural heterogéneo de conocimientos y prácticas” (Guzmán, 2013: 13). La noción de campo peyotero es interesante porque no se guía por una discriminación étnica, sino que busca plasmar las interacciones entre estos conocimientos y prácticas heterogéneas, reflejando los préstamos, intercambios y tensiones existentes entre los diversos grupos que gravitan en torno al peyote.

Este giro es muy significativo en vista de las diversas disputas que se dan alrededor de la planta en la actualidad. Las problemáticas relacionadas con la apropiación cultural y con la disminución de las poblaciones naturales del cactus en las últimas décadas han hecho que muchos actores condenen las prácticas mestizas con el peyote, defendiendo que el derecho a consumir la planta debería permanecer restringido a los grupos indígenas y a la Iglesia Nativa Americana – contextos en que el cactus está íntimamente vinculado a las costumbres culturales y creencias espirituales. Se trata de un debate que divide opiniones y levanta importantes cuestiones sobre despenalización, comercialización y conservación de la especie, que serán abordadas con más detalle en los próximos capítulos. Por ahora, me interesa solamente resaltar la relevancia de la idea de campo peyotero<sup>15</sup> como un concepto que ayuda a examinar las negociaciones que envuelven tales dinámicas, conformándose como un parámetro bastante provechoso para explorar la complejidad de la coyuntura contemporánea.

### **La población de estudio**

A fin de explorar a profundidad las prácticas y vivencias que se tienen con el peyote en el Desierto de Chihuahua, busqué inicialmente conformar una población de estudio bastante ecléctica, que me permitiera captar la mayor diversidad de discursos posible. Quería entrevistar tanto personas con poca experiencia como personas más experimentadas y, preferencialmente, que frecuentaran contextos diferentes – que

---

<sup>15</sup> La noción de “campo” es utilizada por Guzmán (2013) en el sentido que se le atribuye desde los estudios de antropología política, es decir, en contraste con la noción de “arena”.

incluían ceremonias indígenas tradicionales, ceremonias de la Iglesia Nativa Americana de México, ceremonias de carácter intercultural (que involucran actores, discursos y prácticas provenientes de múltiples contextos) y contextos independientes –, esperando poder identificar coincidencias y variabilidades entre las distintas circunstancias.

Sin embargo, con el trabajo de campo estas referencias tajantes de contexto fueron perdiendo contorno en la medida que me percataba de que las personas a menudo transitaban entre estos contextos que yo había supuesto que eran casi mutuamente excluyentes. Además, percibí que la idea de “ceremonia” como yo la había concebido no era interesante para analizar la relación de las personas con el cactus en el desierto, porque me hacía suponer dos polos: uno donde habría una comunión guiada por un ritual con directrices bien definidas y otro donde el consumo sería enteramente libre. Pero con el pasar del tiempo quedó patente que las diferentes relaciones con el peyote en la región no pueden ser clasificadas así, visto que hay contextos independientes que son altamente ritualizados, así como contextos colectivos muy flexibles.

Por otra parte, a partir de los primeros encuentros y conversaciones en campo constaté que los temas que me interesaban requerían un respaldo mayor de vivencias con la planta. Así, elegí no entrevistar personas que habían tenido pocas experiencias, apostando por trayectorias más largas con el peyote, que sentí que podían aportar relatos más densos y elaboraciones más sofisticadas sobre la experiencia. Entonces las personas con quienes trabajé tienen una amplia experiencia con el peyote, comulgan con el cactus desde hace muchos años – con excepción de una interlocutora que lo hacía apenas hace cuatro meses cuando la entrevisté, pero de manera asidua. Entre mis interlocutores, estuvieron siete mujeres y diez hombres con perfiles que categoricé según el lugar de origen y residencia de la siguiente manera: un residente nativo (nacido en la zona); seis residentes nacionales (nacidos en México, pero no en la zona); cinco residentes extranjeros (nacidos en otros países); cuatro visitantes nacionales (mexicanos que visitan periódicamente la zona); y una viajera extranjera (que visitaba por primera vez y llevaba meses en la región).

La distinción que realizo entre visitantes y viajeros alude a la frecuencia de las visitas. Califico como viajeros a los que van al desierto por primera vez en medio a un viaje más extenso que están realizando por México. Por lo que he podido observar, en su mayoría viajan por cuenta propia o en compañía de una persona más, especialmente los que emprenden viajes internacionales. Con relación al tiempo de la estancia, hay viajeros

que disponen de pocos días para visitar, entonces llevan un cronograma más delimitado que puede incluir, además de la entrada al desierto, conocer otros atractivos de la zona en que estén. Hay otros mochileros que llegan sin fecha de partida y se quedan por un período prolongado, mientras se sienten a gusto en la región y conforme se van presentando las condiciones. Pueden ser personas que trabajan de manera remota, que venden algún tipo de mercancía o que eligen invertir sus ahorros así, siendo bastante común que transiten por distintas localidades de la región.

Los visitantes son los que viajan periódicamente al desierto, ya sea por periodos reducidos y determinados o por temporadas. Son personas que están muy familiarizadas con el espacio y visitan la zona en fechas específicas a lo largo del año o cuando tienen la oportunidad de liberarse de sus actividades regulares. Por lo general estos visitantes regulares son mexicanos o viven en México, siendo más usual que viajen en carro, lo que permite que las visitas se den en grupos mayores. Por las más variadas razones, muchos de estos viajeros y visitantes eligen radicarse en la región. En el caso de los nacionales que deciden quedarse a vivir, me he encontrado con muchas personas originarias de la Ciudad de México y algunas de Monterrey. Con relación a los extranjeros, he coincidido con muchos italianos y franceses. Varios de esos foráneos que se vuelven residentes terminan comprando un terreno propio en alguna localidad de la región, incorporándose a las comunidades locales y desarrollando diversos tipos de actividades económicas que permiten que se establezcan en la región, principalmente comercio – siendo relevante observar que escasas veces esas actividades tienen algún nivel de relación con el peyote.

Finalmente, cabe resaltar que todas las personas entrevistadas son mayores de edad y que ninguna se autodenomina indígena. Cuanto a lo último, aunque yo haya convivido con algunos grupos wixáritari durante el trabajo de campo y hubiera sido supremamente interesante poder entrevistar a algunos de ellos, cuando me acercaba desde la posición de investigadora se mostraban más reservados y con poco interés en participar, así que no quise sostener una situación de *rapport* forzado para hacerlo. A seguir, trato de entretejer una presentación más detallada de mis interlocutores con los giros de comprensión que cada uno de ellos me proporcionó a lo largo del trabajo de campo.



## **DEL TRABAJO EN EL TERRENO**

### **El campo tejido por mis interlocutores**

Puesto que tienen una larga trayectoria con el cactus, es pertinente presentar mis interlocutores destacando las circunstancias que marcaron sus primeras experiencias con el peyote. También es valioso destacar que son personas con quienes conviví y que, en mayor o menor medida, me han guiado en la construcción de mi propia relación con el peyote, debido a que llegué a campo sin ninguna experiencia previa con el cactus y sin nunca haber visitado el desierto antes. Elegí presentarlos de manera cronológica, es decir, de acuerdo al orden en que los conocí, con el objetivo de vincular mi relación con ellos con el progreso del trabajo de campo. En la práctica esta elección configura un ejercicio de reflexión analítica, en la medida que reconstruye el cambio gradual que fui verificando en la calidad de los encuentros y entrevistas conforme mi propia relación con el peyote y con el desierto se iba desarrollando.

Como recién mencionado, me he comprometido con todos los interlocutores a resguardar sus identidades para evitar cualquier inconveniente legal, por lo tanto, no especificaré las localidades en dónde residen y tampoco me referiré a ellos por sus nombres, sino a través de alias. Dado que la investigación fue realizada con la colaboración de muchas personas, me pareció que una manera interesante de crear sus alias sería haciendo referencia a algo distintivo de cada una de modo que pudieran ser identificadas más fácilmente, casi como personajes. Así, las designé valiéndome de los referentes simbólicos que traigo del campo y también a partir de elementos de sus discursos que me llamaron particularmente la atención.

Antes de llegar a campo, mi único contacto en la región era Eslabón, un hombre de 57 años nacido en la Ciudad de México. Eslabón trabajaba como funcionario del Instituto Nacional Indigenista (INI) con comunidades wixárika de la Sierra Madre Occidental, donde vivió por cinco años en la década de 90. En este período, trabajó también en otros institutos, hasta que llegó a vivir en el desierto hace 25 años, en 1997:

Mi idea era tratar de beneficiar a las comunidades locales y que ellas cobraran consciencia de lo que es vivir en este territorio. Entonces mi trabajo fue venir a trabajar con las comunidades. Y primero vine, según yo, por un tiempo corto, pero me fui quedando, me fui quedando... y es muy difícil, ¿no? Pero así entré, por eso me vine, de la sierra huichola me vine para acá. [...] Entonces viví ahí cinco años y me vine acá y también hice proyectos aquí con la gente. Desde el principio hicimos pomadas, tinturas, a mover la gente, ¿no? Trabajos con los niños. Y una de mis visiones era ¿cómo podemos hacer que

los visitantes logren dejar algo de lo que obtienen a la comunidad? Que no vengan, coman peyote, se la pasen bien y se vayan, sino que dejen algo si son biólogos, si son teatreros, si son lo que sean, que vean qué pueden dejar a la comunidad. Y a partir de eso se dieron experiencias muy ricas de gente que le aportó a la comunidad y que se enamoró de la comunidad (Entrevista con Eslabón, octubre de 2021).

En diversas ocasiones he sido testigo de cómo Eslabón busca difundir entre las comunidades del desierto la perspectiva wixárika de la importancia trascendental de este territorio, especialmente en la organización de un conjunto de trabajos ceremoniales realizado desde el inicio de 2021 en el cual él viene siendo un puente esencial entre una comisión wixárika y varios ejidatarios de la zona. Esa es la razón principal por detrás de su alias, pero también se debe al hecho de que él ha sido como un padrino en campo, brindándome una acogida muy afectuosa en su casa – que, dígame de paso, encarna textual y generosamente el significado de la expresión “puertas abiertas” –, donde conocí a muchos wixáritari y a varias otras personas que me apoyaron en la investigación. Con todo, la relación de Eslabón con el peyote es anterior a su trabajo en la sierra huichola. Él lo conoció haciendo paseos y caminatas en sitios a las afueras de la ciudad de México a la edad de sus 20 años:

Gracias a esas primeras experiencias que tuve con el peyote, tuve un freno a mi vida desenfadada [se ríe]. Le pude poner un “alto” y ver la maravilla que ofrecía este camino. Entonces dejé poco a poco el alcohol y me convertí en un caminante de montañas, dejé de vivir en un departamento con mi hermano, que era un departamento donde llegaban artistas, música y era reventón sin fin y me fui a la casa de mis papás y todo el exceso de dinero que malgastaba lo convertí en frutas y en acompañamiento con mi papá que estaba grave, ya estaba en sus últimos dos años, su último año, y pues me acompañé con ellos. Aprecié otra manera de vivir mi vida y utilizaba los fines de semana para irme a alguna montaña a caminar, muchas veces solo también. Y me llevaba algo de *hikuri* o hongos. Y después de eso me salió la oferta de ir a trabajar con los huicholes y la tomé. [...] Entonces en mi caso me dio un poco más de orden, y además me sacó de un ambiente más alcohólico que tenía. Yo estaba mucho más cercano de la poesía maldita, de escribir poesía y aventarte contra los muros (Entrevista con Eslabón, octubre de 2021).

Estos primeros contactos con el peyote acarrearón cambios en su rutina y ritmo de vida, siendo notorio un giro de valores que terminó alejándolo del contexto más bohemio en el cual solía convivir y acercándolo a otras preocupaciones de vida como son el cuidado de la familia y la cercanía con la naturaleza. Con el pasar de los años, la profundización de su relación con el *hikuri*, el largo trabajo con los wixáritari y la vida en el desierto hicieron con que los cambios en su vida también se volvieran más complejos, como veremos más adelante. Por ahora lo que cabe señalar es que, desde su vasta experiencia, Eslabón multiplicó los ángulos de mi mirada sobre todo lo que rodea el peyote.

Ya habíamos platicado por teléfono un par de veces y yo ya estaba en la zona hacía una semana cuando finalmente nos conocimos en persona. Eslabón me invitó a su casa y allá conocí a alguien que se volvió un amigo muy querido y que, a pesar de nunca haberle realizado una entrevista formal, fue quien provocó mi primer desencaje en campo. Cuando llegué a la casa estaba muy entusiasmada, haciendo muchas preguntas y explicando a los presentes todo sobre mi investigación. En la excitación del momento ya quería empezar a cuadrar entrevistas con todos los que se mostraban interesados y dispuestos, hasta que este señor me paró y preguntó: “¿pero tú ya comiste peyote?”, y yo con tranquilidad le contesté que no, pero que había leído mucho sobre él y que además conocía muchos círculos de ayahuasca, entonces por eso tenía una idea de qué se trataba la experiencia. Luego de decirle esto, él sonriente me niega con la cabeza.

Lo primero que me explicó fue que la ayahuasca y el peyote eran como el alemán y el español, es decir, dos lenguajes muy distintos, que hasta pueden versar sobre los mismos asuntos, pero que no se comunican de la misma manera. Luego, él y Eslabón empezaron a platicarme sobre los wixáritari y sobre el desierto, contando también sobre el trabajo que venían haciendo con el *hikuri* aquel año, haciéndome caer en cuenta de la importancia del espacio que yo estaba adentrando y de la amplitud del tipo de vivencias que yo venía a explorar. El caso no era que yo fuera ignorante en cuanto a la sacralidad que marca el territorio del Desierto Chihuahuense y el peyote, pero era como si yo estuviera aterrizando por primera vez el acercamiento excesivamente intelectual que había sostenido en torno al tema a lo largo de los meses anteriores.

Ellos me aconsejaron que, antes de hacer cualquier entrevista, yo entrara al desierto a comer peyote, pero no sencillamente eso; su consejo era que yo, antes de emprender más profundamente la labor antropológica, me presentara al peyote y pidiera permiso al desierto para hacer mi investigación allí, que les ofreciera mi sensibilidad y pidiera su bendición para realizar mi trabajo. Inmediatamente constaté que había invertido mucho en mi planificación académica y poco en mi preparación personal para vivenciar este tipo particular de trabajo de campo. No obstante, el entusiasmo sobrepasaba cualquier vacilación, entonces mi reacción fue coger mi libreta, plasmar todas las cuestiones que empezaron a surgirme y luego pedir orientaciones a todos sobre cómo llevar a cabo mi primer encuentro con el peyote y el desierto al día siguiente.

Platiqué con varias personas de la comunidad durante el día y empecé a observar que compartían una manera similar de acercarse al peyote. La primera orientación básica

era no comer el primero que encontrara, sino que hacerle una ofrenda y dejar mi rezo. Como no iba preparada, Eslabón me regaló una vela naranja grande y una hoja para dibujar y dejarlas como ofrenda, mientras la maestra de la comunidad me regaló un poco de pinole<sup>16</sup>, diciéndome que era buena ofrenda porque al *hikuri* le gusta el maíz. La segunda directriz tenía que ver con cómo cortar el peyote y todos coincidían en que debería escarbar suavemente la tierra alrededor del cactus y cortarle uno o dos dedos abajo de la tierra, manteniendo la mayor parte de la “raíz” para que pudiera volver a crecer<sup>17</sup>. La última recomendación se refería a cómo comer y consistía simplemente en que sacara la corteza de la parte que estaba bajo la tierra y los “pelitos” blancos que se ven en la parte de arriba del cactus porque me harían daño al estómago.



**Fotografía 5:** Peyote (Archivo personal, 2021).



**Fotografía 6:** Peyote (Archivo Shutterstock, 2023).

A modo de esclarecimiento, cabe explicar que el peyote tiene capacidad regenerativa, entonces cuando es recolectado de manera apropiada aparecen nuevos brotes del cactus. En todo caso, es una planta de crecimiento muy lento, que lleva por lo

---

<sup>16</sup> El pinole es un polvo fino que proviene de la harina de maíz tostado, utilizado desde la época prehispánica. El nombre proviene del náhuatl y en el México antiguo era usado como bebida energética.

<sup>17</sup> Cuando avistamos los peyotes en el desierto, la parte visible que está sobre la tierra es la corona o cabeza, generalmente de un color verde grisáceo. Subterránea está la parte muchas veces referida como “raíz”, aunque técnicamente sea el tallo o camote, revestido por una corteza marrón.

menos seis años para desarrollarse desde la semilla y hasta ocho años para volver a crecer y llegar al mismo tamaño de cuando fue cosechada (Terry, 2021). Y aunque las recomendaciones de cosecha que menciono son las que he recibido por parte de la mayoría de las personas con quienes he platicado en campo, el experto en cactus y conservación Martin Terry (2021) orienta que, para maximizar la probabilidad de que la planta forme nuevos brotes y asegurar su regeneración, lo más indicado sería cortar solamente el tejido verde de la corona sin interferir en el tallo. El biólogo también llama la atención para el hecho de que la recolección repetida tiene límites, pues la planta necesita de años para recuperarse plenamente, corriendo el riesgo de no volver a dar brotes y morir si la nueva cosecha se da prematuramente.

Por añadidura, hay indicios de que las poblaciones naturales de peyote están disminuyendo, lo que ha llevado a que fuera incluido en la Lista Roja de la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN) como una especie en estado vulnerable. Por estas razones, existe una preocupación de enseñar a los novatos cómo cortar correctamente, dado que la recolección inadecuada acaba convirtiéndose en una amenaza más para la especie – aunque, como expuesto anteriormente, todo indique que las actividades más perjudiciales sean las relacionadas a grandes proyectos industriales que devastan su hábitat natural, tales como la minería, la exploración petrolera, la agricultura intensiva, la construcción de plantas eólicas, entre otras.

Volviendo a las orientaciones de las personas de la comunidad, hubo tan solo una pregunta a la cual no había una respuesta muy concreta, que fue la pregunta sobre cuántos peyotes sería recomendable comer en la primera vez. De manera general, todos me dijeron que eso lo tenía que ir sintiendo en el momento, lo que me parecía muy vago, entonces insistía en la pregunta y luego cada uno me decía una media de cuanto solía comer, pero enfatizando siempre que mientras yo los fuera comiendo sabría cuánto. También tenía cierta inquietud de que iba a comer sola, pues en mi imaginario no se comía peyote de manera solitaria, pero luego percibí que era una práctica bastante común en este contexto y entonces me tranquilicé.

Al día siguiente, poco antes de las ocho de la mañana, estaba saliendo de la casa de Eslabón rumbo al desierto. Iba un poco nerviosa porque en la semana anterior algunos locales me habían inculcado la idea de que tenía que ser extremadamente cautelosa al adentrar el desierto. Me habían platicado de espinas que hacen heridas muy dolorosas, de cascabeles venenosos que podrían aparecer a cualquier momento, que a veces había

narcos en la región y que probablemente no habría nadie en kilómetros para ayudarme si algo pasara adentro, así que entré un tanto prevenida y tomando pequeños sustos ante cualquier ruido que rompiera con el tranquilo silencio del ambiente.

Además, como nunca me había adentrado a un desierto, tenía cierto temor a perderme, pero me aseguraron que no debía preocuparme porque era muy fácil ubicarse desde cualquier lugar, había únicamente que hallar la sierra más sobresaliente de aquella zona y que ahí sería donde está el nacimiento. Si me perdiera, independientemente de donde estuviera, debería solamente caminar hacia estas montañas y en algún momento llegaría a la vía principal, desde donde podría coger un *raid* para llegar a alguna localidad. El día anterior había caminado por las afueras de la comunidad para explorar un poco y decidir qué ruta tomaría el día siguiente. Al final decidí coger por la dirección contraria de donde había ido el día antes, es decir, hacia el sur, para conocer más del desierto. A continuación están algunos fragmentos de mi diario de campo de este día:

Cuando dejé de ver las casas, prendí un tabaco y pedí permiso para entrar al desierto. A una media hora de haber salido de la casa miré hacia atrás y ya no estaban las montañas, estaba todo nublado. Pensé “¡hijole! ya perdí la principal referencia para volver”, pero me calmé y dije “bueno, una hora ha de despejarse”. Caminé unas dos horas buscando *hikuri* y no lo encontraba, me estaba poniendo un poco desanimada haciéndome la idea de que por alguna razón él no quería presentarse para mí. Y la verdad es que en este inicio estaba sintiendo como que miedo, me asustaba con los ruidos, tenía ansiedad de perderme de pronto, me inquietaban las espinas por todos lados, pensaba que cualquier ruido podría ser una serpiente... después de un tiempo empecé a cantar y a tocar la flauta de búho, haciendo la petición al peyote de que confiara en mí y tratando de soltar la ansiedad a no encontrarlo. De repente vi uno y ¡ahhh, que emoción! Que chido encontrar un peyotito tan suave y jugoso, parecen unos bebecitos en medio al desierto que es todo brusco, seco y espinoso. Me puse a hacer mi rezo, canté un poco y ofrecí la vela, el pinole, un peche [tabaco], copal y agüita, estuvo bonito (Diario de campo, 09/09/2021).

A menos de dos minutos de allí me encontré otros dos, corté el más pequeñito, un venadito de cinco gajos y me lo comí pensando “el sabor no es tan feo como lo dice Jonathan Ott, oye, de hecho es como riquito”. Caminando pocos metros encontré más *hikuri* y de una comí otro venado, también de cinco gajos, pero más grande. Caminé unos metros más y me di cuenta de que llegué a la misma zona donde había caminado el día anterior, percibí por un círculo de piedras que había. Que risa, no entendía nada, “¿cómo fue que salí caminando hacia el sur y llegué al norte?!”. Caminando en el desierto con la vegetación toda muy parecida, mirando hacia el piso buscando peyote y cambiando de dirección a cada rato para desviar de las espinas, una que no está acostumbrada pierde completamente el rumbo. [...] Después de como media hora ya comí el tercer peyote, también mediano. Descansé tantito acostada bajo la sombra de su gobernadora y luego seguí. A eso de las 13h ya estaba muy caliente y me costaba encontrar la energía para caminar, porque además del calor, había ayunado. Después me di cuenta de que era el efecto del peyote también, me sentía bastante lenta, mis movimientos como de un oso perezoso, bien chistosa la sensación. Me senté de nuevo un ratito bajo la sombra de una yuca – que no es mucha – y ahí ya estaba bien a gusto y tranquila, ya no tenía miedo de nada, ni entendía muy bien miedo de qué exactamente estaba sintiendo antes. [...] Luego el sol se movió y se acabó la sombra, entonces fui a caminar un poco más sin rumbo cierto y decidí que iba



a buscar otro peyote. Lo encontré, lo comí y pensé un rato en mi papá. Me vino un llanto un poco desesperado, lo saqué junto con un par de gritos. Muy liberador este llanto en la soledad infinita del desierto, como un llanto muy genuino. Medité un poco sobre cómo le voy a llevar presencialmente a mi papá este soplo de vida que hace tanto deseo brindarle (Diario de campo, 09/09/2021).



**Fotografía 7:** Primera ofrenda en el desierto (Archivo personal, 2021).

Después de estar casi nueve horas caminando por el desierto al final del día logré llegar con facilidad de regreso a la casa de Eslabón. El encuentro con todos que me habían dado orientaciones el día anterior fue muy agradable y con ellos presencié un atardecer bellísimo. En la noche me sentía conmovida por todas las reflexiones personales que habían capturado mi atención, al tiempo en que apreciaba una suavidad muy disfrutable de mis sentidos. Y a pesar de que mis intenciones académicas se habían deslizado para segundo plano durante todo el día, antes de dormir constataba como la idea que había construido sobre el viaje de peyote estaba de hecho bastante desubicada. Después de esta experiencia inaugural, la primera providencia que tomé fue descartar casi por completo mi guion de preguntas para las entrevistas. Entendí que aquel había sido un guion pensado

desde referencias ajenas al peyote y al desierto, un guion que servía más para explorar experiencias con la ayahuasca que con el *hikuri*. Además, percibí que hasta entonces no había realmente tomado en cuenta la relevancia del lugar en que estaba realizando la investigación y que era necesario indagar no solamente sobre la relación con el peyote, pero también con el desierto.

Ya con todas estas reformulaciones en marcha conocí a Desertero, un joven de Zacatecas con quien hice la primera entrevista formal. Coincidimos mientras andábamos buscando transporte o *raid* para ir a un poblado vecino y compartimos una grata convivencia en los días que él se quedó en la región. Él me cuenta que la primera vez que fue a la zona tenía 21 o 22 años y su intención no era realmente ir al desierto ni conocer al peyote, sino que pensaba que iba no más a acampar con unas amigas. Sus amigas, con todo, iban invitadas por dos chavos que ya conocían el desierto y el peyote:

Pues se escuchaba todo el camino las pláticas y todo y ya empecé a agarrar la onda a qué veníamos y adónde veníamos. [...] Nos trajeron más así para que conociéramos, no de cotorreo, porque ellos tenían más vueltas al desierto entonces ya venían más en plan de sanar, de curar, de enseñarnos algo, de aprender, platicarnos del peyote. [...] Nos dijeron lo mismo que a ti, así de que el primero no lo cortes, ofrenda y platica con él, pídele permiso y así (Entrevista con Desertero, septiembre de 2021).

Actualmente Desertero tiene 32 años de edad y hace diez años visita el desierto prácticamente todos los años, a veces dos veces al año. Me cuenta que ya ha ido alrededor de diez veces a la región, siendo esta la primera vez que iba solo. Elegí el alias Desertero porque fue una palabra que él utilizó para referirse a las personas que, como él, frecuentan el desierto. Adicionalmente, en su discurso esta palabra tenía una connotación que aludía al concepto de “desertar”, identificando a los deserteros también como desertores, es decir, como personas que abandonan los patrones de mentalidad y conducta predicados por el sistema dominante en la sociedad.

En nuestra entrevista corroboré mi intuición de que era necesaria una mayor profundización acerca de la importancia del desierto en la experiencia con el peyote, porque él hizo muchas alusiones a los elementos naturales del lugar al hablar de su relación con el cactus. Cuando le pregunté sobre qué tipo de aprendizajes él había tenido con el peyote, Desertero me contestó que el *hikuri* le había enseñado la importancia del sol y de los movimientos de los astros para la vida, lo que me sorprendió, porque esperaba que él me platicara sobre lecciones más personales. En este momento, percibí que mi acercamiento estaba siendo reduccionista de cierta manera, porque solamente estaba



tomando en consideración enseñanzas a nivel psíquico y social, sin contemplar la incidencia más amplia que puede tener con respecto a nuestra vinculación con la naturaleza y el planeta. A partir de su relato también pude elaborar con más claridad el sentido de la primera experiencia que yo había tenido días antes con el peyote:

El peyote, para mí, yo lo veo como un psicólogo. Te pone a reflexionar, a pensar realmente. Y en medio de la nada, cuando ya estás allá adentro que no tienes la tienda así a un lado, que de plano te despegas de todo y estás ahí en el hábitat natural del peyote, está favorable. [...] Te hace reflexionar mucho y te hace sacarlo para estar bien contigo mismo más que nada. Y uno puede sacarlo hablándolo, gritándolo, cantándolo, no sé, pero sacarlo, que salga. [...] Empiezas a apreciar mucho la naturaleza, apreciar los detalles, ves más la belleza. Y luego, no sé cómo explicarlo, pero te vas enfocando a lo que venías, “a ver, ¿por qué me pasa eso?”, como te digo, empieza el psicólogo, empiezas a preguntar y a querer saber varias cosas (Entrevista con Desertero, septiembre de 2021).

Mientras él me compartía su perspectiva, percibía como describía bien lo que yo había vivenciado. Sentí que los efectos del peyote habían sido relativamente sutiles, de tal forma que pienso que hubiera sido posible actuar y comunicarme normalmente si hubiera estado en otro contexto. Sin embargo, la serena inmensidad del desierto fue un contexto favorable para que mi experiencia tomara un rumbo espontáneamente reflexivo. Y, sin que yo me diera cuenta, “empezó el psicólogo”; varios cuestionamientos surgieron y cuestiones delicadas para mí se corporificaron – cuando saqué sentimientos relacionados a mi padre en forma de llanto y grito, por ejemplo.

La segunda entrevista fue la de Flechero, un extranjero de 52 años que tiene una vasta experiencia con plantas con características psicoactivas y llegó a la región hace 30 años buscando justamente introducirse en el universo del peyote. Lo conocí cuando iba a la tienda en que él trabaja buscando a un chavo con quien yo iba a realizar una entrevista. Flechero me dijo que dicho joven no se encontraba, pero que yo podía aguardar allí a que llegara. Luego, me preguntó de qué se trataba tal entrevista y así empezamos a platicar. Él es un señor italiano dotado de una genial *parlantina*<sup>18</sup> y que además lleva décadas comulgando con el peyote, así que terminamos en una conversación super entretenida, a punto de que en un momento le pedí para grabar y él accedió. El siguiente fragmento evidencia la inspiración por detrás de su alias:

Tienes que poner un propósito, es lo mismo en la vida. Si te quedas solo esperando a que venga un milagro y vas flotando en la vida, ya no ves los obstáculos en frente, los vas a agarrar todos. El peyote es un gran terapeuta, un grandísimo psicólogo, psicoanalista, el más grande psicólogo que puede tener, si te dejas y tienes un propósito. Si no, es un viaje.

---

<sup>18</sup> “Una gran facilidad de expresión; locuacidad” (<https://educalingo.com/es/dic-it/parlantina>).

De todo modo fantástico, un bonito lugar, pero si pones un propósito es más fuerte (Entrevista con Flechero, septiembre de 2021).

Elegí llamarle Flechero porque lo más distintivo de su discurso ha sido la primacía que él le otorga al propósito, la manera en que recalca la importancia de apuntar hacia algún objetivo cuando se busca la planta – tema que abordaré de manera más puntual en el próximo capítulo. Además, a lo largo de su trayectoria con el peyote Flechero ha convivido mucho en contextos wixárika, en los cuales la flecha constituye un elemento ritual importante. Aunque provengan de contextos muy diferentes, algunas de sus percepciones se correlacionaban estrechamente con perspectivas compartidas por Desertero, dando más peso a las reflexiones que yo venía tejiendo. Un ejemplo claro es la analogía del peyote como psicólogo, pero más notable fue la manera en que algunos comentarios de Flechero arrojaron luz al tema de la importancia del mundo natural en la experiencia:

¿Y el enseñamiento cuál es para nosotros *teiwari* en eso? Propiamente que nos despierta esa sensibilidad en nuestro corazón, en acercarnos más a la naturaleza, en creer a todo lo que se mueve al alrededor de nosotros, los animales, los vegetales, el agua, la importancia del agua, la importancia del sol, la importancia de cada ser que se mueve en todo eso, el peyote nos ayuda a acercarnos a eso. Entonces esa es una medicina del espíritu, nos sensibiliza (Entrevista con Flechero, septiembre de 2021).

Según él, *teiwari* es “como nos dicen los indígenas huicholes, los blancos”, pero en el contexto lingüístico wixárika puede significar “vecino”, “distante”, “mestizo”, “otro” e incluso “enemigo” (Neurath, 2008). En todo caso, su explicación me hizo comprender de manera más clara la razón por la cual una de las grandes enseñanzas del peyote para Desertero había sido comprender la importancia del sol, porque este acercamiento a la naturaleza es precisamente uno de los componentes más importantes de la experiencia para los que venimos de entornos en que se tiene poco contacto con el mundo natural. El peyote incita a observar más detenidamente los seres que integran el universo que está más allá de la sociedad humana, a la cual nuestra atención está dirigida la mayor parte del tiempo. Como afirma él, nos sensibiliza a presenciar el movimiento de la vida que nos rodea.

A partir de este comentario también pude entender por qué se me quitó el miedo al desierto después de algunas horas caminando adentro, pues ya no lo sentía como algo ajeno, sino más bien como algo que me abarcaba, algo cercano a mí. Puesto que en medio al desierto hay mucho más espacio para que se dé este acercamiento con la naturaleza que en una ciudad, este es un elemento que seguramente diferencia la experiencia con el

peyote en su hábitat natural de las experiencias en ámbitos más urbanizados. Esta fue una dimensión muy recalcada por Cardinal, el joven que yo iba a entrevistar cuando conocí a Flechero, quien afirma que la experiencia con el peyote en su lugar de origen es esencialmente distinta a la que se tiene en otros contextos:

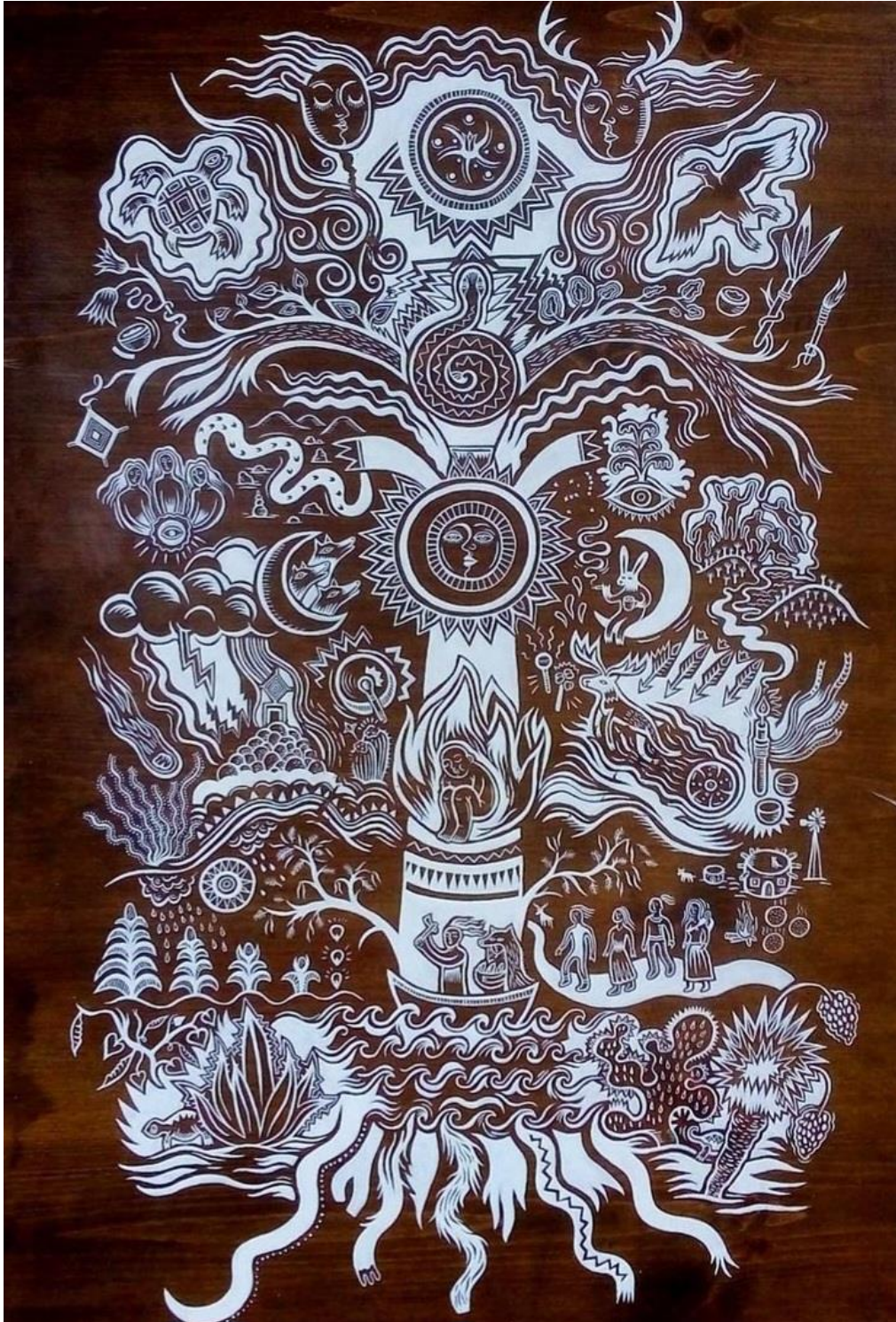
La magia del peyote se vive también en el lugar, con el lugar. Porque es todo lo que conlleva, ¿no? Si tú estás en el desierto y comes el peyote vas a tener una visión y vas a tener una sanación. Si tú comes peyote en una ciudad, es como si te tomaras un éxtasis o te fumaras un churro de mota, no es la misma visión. Porque ahí ya sería como una sustancia, como el consumo de un estupefaciente. Para que se convierta en una medicina, insisto, aparte de lo que tú tienes que ponerle de energía propia, está el que creas y el que estés en el lugar, que vivas el lugar de origen del peyote también, porque eso es una experiencia mágica ya como tal (Entrevista con Cardinal, septiembre de 2021).

Conocí a Cardinal cuando fui a comprar un artículo en la tienda en que él trabaja. Siendo ambos muy comunicativos, nuestra charla se extendió y descubrí que sus padres son extranjeros que se conocieron en el desierto y decidieron construir sus vidas allí, siendo él alguien que tiene su trayectoria de vida muy vinculada al mundo del peyote desde que nació. Es el único residente nativo y es también el más joven de todos, tiene 25 años. Con su alias busqué reflejar esta condición de nativo y también la manera contundente en que él se expresa, como alguien que marca puntos cardinales en su visión de mundo, lo que se puede notar en el fragmento arriba. La mayor parte de las personas con quienes he platicado no comparten esta perspectiva de que las propiedades del peyote cambien completamente en la ciudad, sin embargo, es interesante observar cómo el hecho de haber crecido en la región le ha proporcionado referentes muy bien definidos y arraigados sobre cómo debe darse la experiencia con el cactus.

A pesar de ser el más chavo, Cardinal dista de ser un aprendiz; comió peyote por primera vez a los diez años de edad con su papá y desde entonces ha estado continuamente en contacto con la planta. Desde su experiencia, él me contó historias sobre la gente que visita el desierto, platicó de su convivencia y aprendizajes con los wixáritari que circulan por la región y también sobre algunas problemáticas alrededor del peyote, como el tráfico y la mercantilización espiritual de la planta, aportando así perspectivas imprescindibles para que yo pudiera entender mejor algunas dinámicas de la zona.

La siguiente entrevista fue bastante curiosa y estimulante porque proporcionó un prisma que contrastaba en muchos aspectos con los anteriores. La interlocutora era Ermitaña, una viajera de 36 años que ha visitado muchas regiones del globo y venía desde Polonia a conocer México. La conocí en una de las comunidades en que convivía y escogí

llamarle así no porque sea una persona insociable, sino por su costumbre de hacer por cuenta propia largas caminatas por el desierto – tanto caminatas diarias como de varios días seguidos acampando. Es una artista extraordinaria que logró plasmar expresiones recónditas del *hikuri* en los cuadros que pintó a lo largo de su estancia, como este a continuación que ella me autorizó a compartir:



**Fotografía 8:** Pintura de Ermitaña (Archivo personal, 2023).

A pesar de que fuera su primera vez en el desierto, ella tuvo un proceso bastante intenso con el peyote:

Durante estos cuatro meses casi siempre estoy comiendo y estoy viendo que, con el tiempo, este venado muestra más de sus caras. Al empezar es amor, todo y todo amor, belleza y todo, pero con el tiempo ves más. Porque otro lado es también, no es que sea peligro, no es que sea algo malo, todo es uno, todo hace parte de la experiencia, todo te da algo, todo significa algo. [PBJ: ¿Pero que sientes que son estos momentos más densos? ¿Sientes que es como si el peyote te estuviera mostrando algo sobre los conflictos que traes? ¿Como tus sombras y ese tipo de cosas?] Yo personalmente nunca he tenido esta idea de que “mis sombras, demonios que tengo adentro”, yo no tengo ese sentimiento. Hay gente que come peyote porque quiere sanarse de algunas cosas muy duras, yo no tengo cosas así (Entrevista con Ermitaña, octubre de 2021).

Con Ermitaña me percaté de que mi concepción en torno a la experiencia con el peyote era más sesgada de lo que imaginaba. Hablar de “medicina”, de “sanar”, de “sombras”, todo este vocabulario lo tomaba como si fuera inherente al mundo de las plantas sagradas, probablemente porque en los círculos donde he convivido en distintos lugares de Latinoamérica este lenguaje es moneda corriente. Por otro lado ella, oriunda de Europa Central y con una trayectoria muy independiente con el peyote, no tenía una perspectiva tan axiomática sobre los significados y sentidos de las vivencias con estas plantas. Además, Ermitaña fue la primera persona en ser más incisiva con relación a lo que serían las otras caras de este venado, poniendo de manifiesto una concepción más compleja de este ente que no solamente transmite belleza y amor. Lo más significativo con respecto a eso fue el hecho de que ella no asociaba directamente con temas personales los momentos delicados y muchas veces angustiantes que suelen darse cuando se comulga el cactus, sino más bien los explicaba en términos de energía, como veremos más adelante. Este nuevo panorama generó un viraje definitivo en mi manera de concebir el peyote y de acercarme a los interlocutores.

La persona a quien yo entrevisté después fue Luna Nueva, una mujer italiana de 42 años que hace más de una década frecuenta la región por temporadas y en aquel momento llevaba dos años corridos viviendo en el desierto. Debido a la pandemia, ella no había podido realizar los traslados que costumbraba hacer hacia Italia, para visitar la familia, y Estados Unidos, hacia donde iba en las temporadas de *trimming*<sup>19</sup> de las granjas

---

<sup>19</sup> La actividad conocida como *trimming* se refiere a un proceso de poda posterior a la cosecha de la planta de cannabis en el cual se eliminan de los cogollos (flores) de marihuana todo lo que no se deba fumar (como ramas, tallos, hojas y semillas), mejorando así la calidad del producto final y agilizando el proceso de secado y curado. En la industria cannábica de EEUU el trabajo de *trimming* es bastante bien



de cannabis de California para ahorrar dinero y poder quedarse en México el restante del año. Con su sonrisa fácil y genio divertido, me recibió literalmente de brazos abiertos desde la primera vez que la conocí y nos volvimos buenas amigas. Ella me cuenta que siempre tuvo la idea de venir a México a conocer el peyote y, alrededor del año 2012, vino con su compañero de la época específicamente a eso. Con las indicaciones que le dio un conterráneo que ya conocía el desierto y el peyote, ella comulgó el cactus por primera vez:

Nosotros no veníamos en búsqueda de tener una experiencia, usar una droga, no, no. Yo sabía que era algo de muy especial, que era un regalo de la Madre Tierra y sabía que era una medicina, porque con este señor en Italia, que es ayahuasquero del Santo Daime, yo tomé ayahuasca con él y yo hablaba con él mucho sobre estas medicinas. [...] Esa primera vez no sabía muy bien cuánto tenía que comer, le entré bien, comí bastante para sentirla bien y no entendí nada [risas]. No entendí nada, andaba flotando yo, volando arriba de las gobernadoras, que es esta planta que crece aquí en el desierto. Estaba bien, pensando “yo soy parte, como las nubes, de ese universo, pero con una energía diferente”. Sentía que aquí podía estar toda mi vida. Pura energía que vibraba bien y que estaba todo bien, que no tenía que sentir miedo de nada. Pero no entendía nada más que eso, es difícil entender bien porque al empiezo es un remolino, un remolino de emociones que sientes que anda trabajando dentro de tu cuerpo, se siente mucho que corre, que corre, que corre (Entrevista con Luna Nueva, octubre de 2021).

Este relato de su primera ida al desierto expresa de manera muy vívida la sensación de unión con el todo narrada por muchas personas al comulgar con plantas como el peyote. Como señala Flechero, este sentir está íntimamente relacionado con el despertar de una mayor sensibilidad hacia el mundo natural, con todo, refleja también un sentimiento más sutil que es el de hacer parte efectivamente de la naturaleza, una comunión en sentido más amplio. Esta sensación de bienestar pleno que Luna Nueva describe seguramente es la razón por la cual ella siempre me decía que el *hikuri* es puro amor, que es supremamente amoroso. No obstante, como la entrevista con Ermitaña me había dejado más inquieta con relación a eso, le pedí que elaborara un poco más esta idea y que me comentara si ella ya había tenido momentos nebulosos con el peyote:

Sí, ya viví la parte oscura con la medicina, pero esta parte oscura fuerte que me llevó tan abajo me enseñó que lo bonito está en todos lados, que esta oscuridad es parte también de nosotros y que para levantarnos necesitamos de eso, de entender cómo actuamos en este sentido para levantarnos más. Lo bonito es que todo tiene una solución y con ganas, con fuerza, nos podemos levantar todos, en nosotros mismos. Esta oscuridad es conocernos nosotros como seres humanos más a fondo, más adentro. Está difícil, está difícil, porque eso es camino de uno mismo, como somos a final nosotros mismos, es como ir a un psicólogo a analizarse solitos (Entrevista con Luna Nueva, octubre de 2021).

---

remunerado (siendo posible ganar hasta 20.000 dólares en tres meses) y atrae todos los años miles de extranjeros a trabajar ilegalmente en las plantaciones de cannabis, especialmente las de California.

En este momento entendí que cuando ella afirmaba que el *hikuri* era puro amor, no lo decía desde una connotación puritana como si fuera un ser que emana exclusivamente luz y bondad. Lo que ella estaba expresando era el hecho de que el peyote, aun llevándola a conocer profundamente todo lo depreciable que implica ser humana en ese mundo, la hizo percibir que lo que ella concibe como amor abarca incluso los rincones más oscuros de la existencia. A lo largo de la entrevista terminamos desarrollando más esta idea de la oscuridad (que será abordada en otro capítulo), siendo esta la principal razón por la cual elegí llamarle Luna Nueva, pero también porque es su fase preferida de la luna y ella es la única persona que conozco que dice odiar la luna llena – según ella, la noche está hecha para ser calma y oscura, pero se agita e ilumina demasiado cuando la cara visible de la luna refleja totalmente la luz del sol.

Ya llevaba poco más de un mes en la región y algunas incursiones más en el desierto cuando conocí a Pechita y Perla-Rojo en la tienda que manejan en una de las localidades que frecuenté. Ella tiene 35 años y él 39 y son una pareja que lleva muchos años viviendo juntos en la región. Ambos hacen parte de un movimiento de búsqueda de espiritualidad llamado Camino Rojo, muy difundido en México y en otros países latinoamericanos. Al empezar la entrevista que les hice en conjunto, pedí que me explicaran un poco sobre qué es el Camino Rojo y Pechita contestó primero:

Mira, el Camino Rojo es el camino del corazón. Compartimos una sangre, un color, que es el rojo. Somos una misma tribu, somos humanos, no hay razas, somos la humanidad y esa es la raza humana. Entonces eso es a lo que se refiere el Camino Rojo en mi entendimiento, tal vez vas a encontrar muchas verdades en diferentes lugares, pero es eso, a final de cuentas es esa parte que se sigue de la medicina, de seguir el camino del corazón. Y en ese camino vienen integradas muchas doctrinas, sobre todo con las alianzas que se están haciendo. Nosotros bajo el fuego que estamos, te puedo hablar de lo que yo conozco, que es el fuego de Itzachilatlán, ese camino se conecta así de norte a sur, dicen que es el vuelo del águila y el cóndor. Entonces ese Camino Rojo abraza todas las doctrinas nativas que existen en América o en Abya Yala, como se le llamaba antiguamente (Entrevista con Pechita y Perla-Rojo, octubre de 2021).

Luego Perla-Rojo complementó:

La profecía de la alianza significa unir las razas en una sola y es también la alianza de las medicinas, que son las tribus. Una tribu es la que conserva su conocimiento de una sola planta y pues es lo que se han basado por generaciones y en lo que esta alianza se unifica (Entrevista con Pechita y Perla-Rojo, octubre de 2021).

En sus discursos es posible notar que, entre los adeptos del Camino Rojo, se pueden identificar más claramente los valores vinculados a la Nueva Era, como la valorización de las tradiciones nativas y la conjugación de distintas doctrinas bajo el ideal

de una humanidad compartida. En efecto, según Ornelas y Jiménez el Camino Rojo “es un movimiento espiritual que, en una primera instancia, recupera prácticas de la tradición Sioux-Lakota para colocarlas en otros circuitos vinculados a la *New Age*” (2017: 44). Los autores explican que el Fuego Sagrado de Itzachilatlán es una de las dos principales vertientes del Camino Rojo que, siguiendo la profecía de la alianza del águila y el cóndor, cultiva relaciones también con líderes espirituales nativos de los Andes y la Amazonía. Como explican Pechita y Perla-Rojo, esta es una profecía que prevé la unión de las medicinas del norte de América o Abya Yala con las medicinas del sur del continente, siendo el peyote considerado una de las grandes medicinas del norte. Una particularidad de algunas ceremonias del Camino Rojo que recrea dicha profecía es la costumbre de ingerir de manera conjunta “el abuelo” y “la abuela”, es decir, el peyote y la ayahuasca, que es una de las grandes medicinas del sur. Perla-Rojo cuenta que conoció al peyote ya en la doctrina del Camino Rojo a través de un amigo:

Yo vivía en la playa y trabajaba en bares, en el caribe, y conocí un amigo que llegó ahí también a trabajar y él ya estaba en esta onda del Camino Rojo, pero fue poquito a poquito compartiendo. Y así, en las pláticas, de repente él dijo “es que yo voy a salir, voy a ir al desierto”. Llegó y me dio un peyote en una maceta y dijo “ese es para ti, tú puedes hablar con él”. [...] Al fin del cabo fuimos a un temazcal, de ahí fuimos a una ceremonia de peyote y pues ya de ahí, de la primera ceremonia, fue lo que yo necesitaba, me destapó un montón de cosas. [...] El peyote me hace regresar a estar en mi corazón, me hace estar mucho en mi sentimiento. Es que a mí la vida me hizo ser una persona de estar muy cerrado, tener una barrera, una defensiva. Y me gusta estar abierto y compartir de mi corazón y ser así. Entonces a veces yo me encierro y soy así como un caparazón, y soy muy así, muy recio, ¿no? Muy rígido. Entonces con *el abuelo*<sup>20</sup> no, me destapo (Entrevista con Pechita y Perla-Rojo, octubre de 2021).

Mientras transcribía este fragmento de nuestra entrevista, me vino a la mente la imagen de una concha que, con su rígida coraza, tapaba algo suave y valioso como una perla. Y así surgió su alias, representando el rojo del camino que él sigue y el sentido de apertura que él vivencia con el peyote, tema que exploraré con más profundidad posteriormente. En el caso de Pechita, el contacto con la planta se dio muchos años antes de que ella conociera esta corriente del Camino Rojo, allí mismo en el desierto:

Cuando llegué aquí no fue bajo ninguna doctrina, no fue bajo ningún camino, es como te digo, en una relación de inocencia todavía, de “voy a ver a qué me ayuda”. Entonces yo llego aquí a los 13 años a probar el *hikuri* y fue como bien fuerte para mí el trabajo, fue fuerte. Mucho más porque había cosas que yo no entendía y porque venía como en una edad muy interesante, pues estás en preadolescencia, ¿no? Estás en una nube donde pues todo es super fácil, todo es así como que... y cuando comí, *el abuelo* me aterrizó, o sea, me bajó de esa nube y dijo “a ver, estás aquí, mi amor”. [...] Y eso fue así [estallido de dedos], me bajó del avión que yo traía. Y era como que “güey, ¿qué está pasando?”, y me

---

<sup>20</sup> Cuando “el abuelo” aparezca en cursivas es para indicar que se refiere al peyote.



hizo llorar, y me hizo vomitar, y me hizo revolcarme, y me hizo verme adentro, y me hizo estar en el fuego, estar con la tierra, porque yo era una chica que sí le encantaba salir, pero como chica de ciudad, pues era como “ay es que la tierra, ay es que se me metió al zapato”, cosas así, ¿no? Entonces sí fue algo muy interesante y me enamoró de la medicina. [...] Cada vacaciones que tenía de la escuela, yo me acuerdo que mis vacaciones favoritas eran las playas, ya después fue de que “regresar al desierto, regresar al desierto, regresar al desierto”. Y era entrar así como que “híjole, me va a dar una revolcada...”. De estas cosas que te asustan, pero te gustan, ¿no? [se ríe]. [...] Yo creo que de repente mi trabajo personal es muy fuerte porque tengo una importancia personal que a veces no se ve y se me olvida, entonces creo que a mí las plantas me hablan de eso, ¿no? Me recuerdo mucho de una abuela que siempre me dice “de a pechito”, o sea, no puedes estar todo el tiempo con esta postura de que “¡yo!” y así, no, de a pechito y récele de a pechito porque ahí tenemos la nariz bien cerquita de la tierra. Y pide ayuda si necesita. Entonces me acuerdo mucho de esta frase, de la humildad, y *el abuelo* me hablaba de esa parte (Entrevista con Pechita y Perla-Rojo, octubre de 2021).

Este relato de Pechita sobre su primera experiencia revela una particularidad curiosa acerca del tipo de relación que las personas mantienen con el peyote. Frecuentemente hay momentos arduos o de pesadez que, al ser procesados, generan una especie de satisfacción, como demuestra el comentario de ella al hablar sobre sus ganas de siempre regresar al desierto a pesar de las revolcadas que *el abuelo* le daba al empiezo. Ya cuando se consumen sustancias psicodélicas en un contexto de recreación o relajación, la expectativa es la de una experiencia sobre todo placentera; posiblemente bastante sensible, pero no a punto de provocar llanto, vómito, etc.

En este sentido, observando más atentamente la dinámica de las experiencias con el peyote, es posible constatar que la calificación de “uso recreativo” no es apropiada, dado que ignora por completo esta dimensión intrínseca a la experiencia. Este tema será profundizado en el próximo capítulo, pero desde ya es relevante señalar que tal satisfacción hacia algunas vivencias difíciles que pueden darse con la planta surge porque estas vehiculan, de alguna manera, aprendizajes que las sobrepasan. En el caso de Pechita, se trataban de lecciones sobre la humildad, que ella dice haber estado presente en todo su proceso con *el abuelo* y sobre la cual se explayó en nuestra entrevista, inspirando así su alias – a través del cual busco reflejar también la amabilidad que caracteriza su personalidad.

Al siguiente entrevistado lo conocí también en una situación espontánea, cuando estaba cenando en su restaurante y empezamos a conversar. Brújulo es un hombre de 46 años que ha vivido en la calle durante un periodo largo de su juventud. Hace más de dos décadas él vive en la región y también tuvo una primera experiencia con el peyote que

marcó un parteaguas en su vida. Cuando le pregunté qué le había llevado hasta allí, él me contestó que llegó al desierto buscando adentrarse en la sabiduría del peyote:

Fue una visión. Con la misma medicina, fue cuando la conocí por primera vez a los 19 años. Es que esa visión tocó mi alma, o mi espíritu, no sé cómo puedo decir. Tocó una parte de mí que yo no sabía que existía. Y pues salí volando, volando así. Volaba en la colonia donde estábamos, que era una ciudad, en la noche volaba así, entraba a las casas, en los patios. Y me veía las alas, alcanzaba ver el pico, como si yo fuera un águila. Y había una voz que me platicaba. [...] Pues tuve suerte, fue una bendición así grandísima. Y yo dije “no, pues yo lo voy a buscar, quiero saber qué es esto” (Entrevista con Brújulo, octubre de 2021).

Así como Luna Nueva, Brújulo también sentía que volaba sobre el espacio en su primera experiencia. En efecto, escuché esta expresión algunas veces en campo cuando las personas me platicaban sobre el peyote, “volando como un águila” – no simplemente en sentido literal para referirse a las sensaciones o visiones, pero también metafóricamente, haciendo alusión a la amplitud de perspectiva que el peyote proporciona, como veremos más adelante. También es interesante notar que la referencia del águila no es exclusiva de los adeptos del Camino Rojo y no necesariamente apunta hacia referentes asociados al *New Age* como la profecía de la alianza del águila y el cóndor. Antes, parece ser una referencia más general del imaginario colectivo que tiene el águila como ave insignia de Norteamérica. Volviendo a la trayectoria de Brújulo, al contar sobre el camino de aprendizaje que tuvo con el peyote desde que llegó al desierto él aludía bastante a los wixáritari y su cosmogonía, así que le pregunté si él había trazado su conocimiento a partir de la convivencia con diferentes grupos wixárika, a lo que él contestó:

No, solo tuve un maestro wixárika, mi abuelo. Así lo decía al principio, pero pues sí, fue mi maestro. Con él aprendí muchas cosas, caminé con él 16 años. Ya murió. [PBJ: ¿Entonces fue él quien te pasó gran parte del conocimiento que tienes hoy sobre el peyote?] Pues ahí anduve con él estudiando, nunca platicamos así. Este estudio se vive. Y llega la energía, él decía “a mí no me pregunten nada, ahí está la energía, pregúntenle a ella. Está el aire, está el agua, está la tierra, está el fuego”. Pero siempre había una palabra que completaba lo que estabas viviendo. [...] Mira, esa tradición es como un libro. Entrás en el libro y tú misma con tu mente abres la página. Por eso te dije que nada más diez páginas, a lo mejor cinco páginas, porque si abres muchas páginas en un corto tiempo, no lo vas a entender bien (Entrevista con Brújulo, octubre de 2021).

Brújulo ya acompañó la iniciación de algunas personas en esta tradición y a veces asiste a sujetos que buscan al peyote para algún proceso de sanación. El hecho de que él conciba su relación con la planta bajo esta óptica de estudio dice mucho sobre el empeño concentrado con el cual él se dedica a ella. En efecto, él fue el interlocutor que más me demandó que yo expusiera con precisión el propósito de la investigación – no desde una

justificación académica, sino que expresara el sentido primordial que la inspiraba. Cuando él habla sobre las diez páginas está haciendo referencia a que, cuando le pedí que me concediera la entrevista, me dijo que podía hacerle nada más diez preguntas. Al principio esa demarcación se quedó como una gran incógnita, pero luego entendí que fue su manera de indicarme que el mundo del peyote es demasiado vasto para que yo pretendiera entender todo de un tirón. Creé su alias a partir de este juego entre brújula y brujo por su manera categórica de dar dirección tanto al trabajo esotérico que él realiza como a nuestra conversación.

Cuando él me cuenta que nunca platicó con su maestro de aquella manera en que estábamos platicando y que este es un estudio que se vive, Brújulo me estaba señalando que, según su perspectiva, la manera de aprender sobre el peyote no es haciendo preguntas a las personas, sino comulgando con él. En este momento, recordé que al inicio de la entrevista con Pechita ella me había comentado como le parecía delicado escribir una tesis sobre *el abuelo*, explicando que “eso es transmitido oral y lo que tú tienes en el corazón es diferente, si tú vienes por una instrucción, vienes a un trabajo, lo que tú vas a transmitir también va a ser así” (Entrevista con Pechita y Perla-Rojo, octubre de 2021). Lo que ella me estaba dando a entender era que, si mi trabajo se diera desde una aproximación puramente intelectual, lo que lograría transmitir en mi escrita estaría circunscrito a eso. También me acordé del amigo que me dijo que fuera a comer peyote antes de realizar cualquier entrevista y de todas las personas que me habían dicho que entrara más al desierto, que hablara directamente con el peyote sobre todas estas cuestiones que traía. Cierta vez Eslabón me dijo inclusive que hacía falta que yo platicara más con mi interlocutor principal, es decir, con el *hikuri*.

Claramente mi pretensión no era desvendar todo sobre el peyote, sino más bien comprender de qué manera este transformaba la vida de las personas que lo comulgan en el Desierto Chihuahuense. En este sentido, lo que estos comentarios y sugerencias instigaban no era exactamente a un cuestionamiento de mi postura metodológica, sino más bien me mostraban los límites de la indagación racional en mi emprendimiento de acceder al universo del peyote. Por un lado, me incitaban a reflexionar sobre cómo comunicar de manera sensible la magnitud de las vivencias que me compartían – consciente de que ya había un desfase considerable entre las experiencias en sí y los relatos sobre ellas. Por otro, el hecho de que enfatizaran reiteradamente que parte de lo que yo buscaba conocer solo sería asequible desde mi propia vivencia con la planta, me

hizo empezar a reconocer que era posible trabajar también con el peyote, en el sentido de no solamente observar cómo él actuaba en mí, sino plantearle los temas que me interesaban al comulgar con él.

Los entrevistados siguientes fueron justamente las personas que me ayudaron a comprender con más profundidad este tema de trabajar con la planta. Se trata de una pareja que vive en la región y construyó en el terreno en que está su casa un centro de sanación donde se realizan diferentes tipos de retiros y rituales, entre ellos ceremonias con el peyote. Conocí a Mochuela y a su esposo Cantacuentos a través de Eslabón y ellos me invitaron muy amablemente a su casa para hacerles la entrevista, que fue realizada tanto en conjunto como por separado con cada uno. Desde este primer encuentro simpatizamos mucho, sosteniendo una rica conversación que duró desde las once de la mañana hasta las ocho de la noche. Después de un tiempo volví a visitarlos para profundizar algunas cuestiones que me interesaban, ocasión en que pasamos nuevamente todo el día hasta la noche platicando sobre los más variados temas que se relacionan con el peyote y el chamanismo<sup>21</sup>. Mochuela es una mexicana de 45 años nacida en la Ciudad de México, quien frecuenta la región hace casi tres décadas:

Yo vine hace como 30 años, en el 95, todavía no había tanto... no sé cómo llamarle, este movimiento *New Age*. Nos gustaba, eso sí, había anarquistas, zapatistas, participamos en el movimiento zapatista en aquellos tiempos, entonces era otro nuestro contexto, ¿no? Y en ese contexto lo que teníamos era que eran plantas maestras y eran plantas sagradas por nuestros pueblos originarios. Entonces veníamos mucho con esa idea de respeto, que incluso el entrar caminando era la ofrenda, para podernos ganar el poder hacer comunión con la planta. Y era entrar cargando tiendas de acampar, mochilas, comida, agua y caminar horas, era como todo esto nuestra experiencia en ese momento. Y pues sí, en nuestro contexto no estaba como esta onda de que nuestras sombras, no, era como que estábamos en un camino de aprender a vivir, teníamos 17, 18 años, entonces era nuestra búsqueda de vida, de “¿qué vamos hacer?, ¿quiénes somos?, ¿qué estamos viviendo?, ¿qué nos están diciendo?”. Como éramos activistas estábamos muy en contra de las normas establecidas por el sistema, entonces era también como una forma tal vez de cuestionar indirectamente, como “lo que nos están diciendo acá no nos convence, entonces vamos a ver qué nos dicen las plantas”. Y las plantas nos mostraban otras cosas. [...] Para mí esa primera vez fue super fuerte, nunca he vuelto a tener una experiencia igual como esa, o sea fue muy visionaria, muchísima percepción, incluso vi un venado enorme que lo traigo tatuado. Ahí yo entendí que efectivamente había algo más que solo esta vida material que nos enseñan. Yo entendí que había otros seres, otras energías, otro plano. Y eso creo que fue mucho de lo que cambió en mi vida, porque entonces cuando regreso a la ciudad, pues ya no puedo ver la vida de la misma forma, ¿no? Ya no creo que simplemente tengo que trabajar y tener familia y tener una vida así, ya no, como que ya

---

<sup>21</sup> Mochuela y Cantacuentos son los únicos interlocutores a quienes entrevisté más de una vez, acumulando alrededor de diez horas de grabación con ellos.

no es así tan simple. Como un poco la película de Matrix que, si tomas la píldora roja, la tomaste, ya no puedes dar vuelta atrás (Entrevista con Mochuela, octubre de 2021).

Ella cuenta que desde de esta primera experiencia siguió visitando la zona de manera muy seguida, cada vez que había un puente o vacaciones (aproximadamente a cada tres meses), porque en esta época era muy económico llegar al desierto desde la capital. Al observar su relato queda patente que la búsqueda por el peyote fue impulsada por una disconformidad con el sentido de vida propugnado en el contexto urbano de donde ella y sus compañeros provenían, aspecto que ha estado presente en la trayectoria de muchos otros interlocutores. Y lo interesante a ser analizado en su narrativa es que el cambio que se dio en su percepción al comer el peyote no fue simplemente sensorial ni tampoco transitorio, sino que al apreciar estas manifestaciones que están más allá de lo palpable, hubo un giro definitivo en su concepción del mundo – como puede ser constatado a partir de la analogía que ella hace con la película Matrix. Con Mochuela hablamos bastante sobre las transformaciones que vienen ocurriendo en los circuitos de plantas sagradas en la última década y ella me platicó sobre las referencias que ella tenía sobre el peyote antes de llegar al desierto:

Llegamos con esa idea de respeto y de apertura, de lo que la planta nos quisiera enseñar. Entonces nosotros veníamos más en una idea de aprendizaje, no teníamos ese concepto de medicina ni de sanar nada. [...] Por eso digo que es muy subjetivo a final de cuentas, porque cada uno vamos a interpretar conforme nuestra propia visión de vida y cuáles han sido nuestras influencias. O sea, yo porque leí que eran plantas maestras fue de la primera forma que las tomé, tal vez si en aquel tiempo hubiera habido más influencia, como ahora, de que “es medicina, es medicina”, tal vez hubiéramos venido con la misma idea. [...] Con los wixas<sup>22</sup> creo que son contextos muy diferentes. O sea, nosotros estamos hablando de medicina y puede ser que para ellos no es medicina. O sea, para ellos es una entidad, el peyote es el hermano mayor, hay otra cosmovisión. Claro que hay los *mara'akames*, hay los curanderos, hay los sanadores y que puede que sí usan la medicina, bueno, el peyote. Porque ahora utilizamos la palabra medicina indistintamente, ¿no? Porque se ha vuelto de moda, pero por ejemplo a mí, en el tiempo que me tocó venir, nosotros no hablábamos de medicina, para nosotros era planta maestra. Que era eso lo que habíamos leído que era, era un maestro, es el hermano mayor, que te guía, que te enseña, que te muestra. Ya los *mara'akames* ellos saben si curan o no curan y cómo curan. Porque no necesariamente van a curar con peyote (Entrevista con Mochuela, octubre de 2021).

Al escucharla constataba nuevamente como la idea de que el peyote es una medicina, concepción tan familiar para mí, de hecho está relacionada al contexto más reciente en el que fui familiarizada con estas plantas. Mientras yo las conocí en la contemporaneidad como “medicinas” que ayudan a sanar procesos, para Mochuela en los

---

<sup>22</sup> “Los wixas” es una abreviación de “los wixáritari”, expresión utilizada por algunos interlocutores para identificar a las personas pertenecientes al pueblo wixárika.

90s se trataban de “plantas maestras” con la cuales ella podía aprender sobre la vida – en efecto, elegí este alias para simbolizar esta búsqueda por sabiduría y la sesuda perspectiva que ella sostiene sobre el peyote, como veremos en los próximos capítulos. En este sentido, está claro que la preponderancia de una u otra nomenclatura apunta hacia transformaciones que se fueron dando a lo largo del tiempo en el contexto occidental de aproximación con estas plantas. Por ejemplo, si a finales del siglo pasado las noticias y estudios sobre ellas estaban apenas volviendo a emerger después de dos décadas de recesión (que siguieron a la prohibición generalizada de sustancias psicotrópicas en 1971) y eran algo aventurados, en la actualidad abundan los relatos y trabajos científicos que destacan especialmente sus potenciales terapéuticos.

En todo caso, si analizamos el origen del término “plantas maestras” podemos verificar un desdibujamiento de la distinción entre estas perspectivas. La expresión fue sugerida por el antropólogo colombiano Luis Eduardo Luna (1983) en un artículo sobre el vegetalismo amazónico en Iquitos (Perú), que se hizo popular fuera de los círculos académicos e influenció esta generación de exploradores a la cual pertenece Mochuela. En dicho trabajo, Luna explica que estos chamanes amazónicos adquieren sus poderes a través de los aprendizajes que tienen con los espíritus de estas “plantas maestras”, que son quienes enseñan sobre los misterios de la existencia. Ahora bien, hay que notar que ya en este estudio el antropólogo afirma que estas son plantas que “enseñan medicina”, enseñan los chamanes a curar, refiriéndose a ellas también como “plantas doctores” (Luna, 1983). En este sentido, más allá de determinar cuál nomenclatura las define mejor, lo significativo es reconocer que ambas concepciones están informando sobre características elementales de la relación humana con estas plantas.

Esto queda muy claro en el comentario de Mochuela sobre la función desempeñada por los *mara'akate*<sup>23</sup>, que son los líderes religiosos entre los wixáritari. El *mara'akame* utiliza el canto y la palabra “para comunicarse con los ancestros, dialoga con ellos, con el cuerpo del enfermo y, en caso necesario, con brujos, para restablecer el equilibrio individual y comunitario” (Verdín, 2012: 129). Siendo así, si tomamos la acepción clásica del término chamán en la bibliografía antropológica, caracterizado como el mediador entre el mundo humano y el mundo de los espíritus y como quien domina los

---

<sup>23</sup> *Mara'akate* es el plural de *mara'akame* en la lengua wixárika, referidos por Mochuela como *mara'akames*.

estados de trance para diferentes fines religiosos y curativos, es posible concebir a los *mara'akate* como chamanes. Así como el chamán, el *mara'akame* es el responsable por el manejo de las plantas sacramentales o de conocimiento, que “ayudan a mejorar la comunicación con los dioses. Con el peyote, el *mara'akame* entiende mejor la palabra divina” (Verdín, 2012: 135). Entonces en la comunión con el peyote el *mara'akame* puede profundizar el diálogo con las deidades y desempeñar mejor sus funciones, entre las cuales están incluidos trabajos de cura, pero no necesariamente.

En un próximo capítulo abordaré en detalle cómo se dan algunos procesos de sanación con el peyote. Por ahora, lo que se hace relevante apuntar es que Mochuela me estaba incitando a notar que, ya sea como *mara'akame*, chamán o simplemente alguien que come el cactus de manera independiente, se busca el peyote por muchas razones, entre las cuales puede estar presente un propósito de sanación, pero no se resume a esto. Así, me hizo estar doblemente atenta al uso de la palabra “medicina” en ese contexto, porque no solamente se come el peyote para curar o curarse – menos aun en el sentido estricto de curación como indicando un restablecimiento de la salud a través de un tratamiento. Esta constatación no excluye el hecho de que el cactus tiene, entre otras, una potencia terapéutica. Con todo, al asociar “peyote” y “medicina” como sinónimos, se induce a un pensamiento de que la planta sana espontáneamente. A este respecto, el comentario de Mochuela sobre el hecho de que los *mara'akate* deciden si curar o no llama la atención a que la potencia sanadora del peyote es algo que tiene que ser activado en cierta manera, lo que me llevó a buscar un entendimiento más refinado sobre cómo se dan los procesos de sanación con el cactus.

Cantacuentos, esposo de Mochuela, es un hombre francés de 56 años que vive en México hace más de una década. Aunque él no esté vinculado a una comunidad étnica específica como en el chamanismo tradicional, en el centro de sanación gestionado por ellos Cantacuentos ejerce el oficio de chamán. Él me cuenta que alrededor de sus 25 años, después de siete años de servicio militar, recibió un diagnóstico de tiroiditis de Hashimoto (un tipo de trastorno autoinmunitario) que le incitó a emprender una búsqueda por el significado espiritual de la vida:

Fui tallero de piedra, fui cuentacuentos y me metí un poco en todo, me metí al fondo, me metí a un curso de quince días de los católicos radicales, después los cristianos ortodoxos radicales, casi me convertí al islam, me fui con los sufíes, me fui a la India, me metí una búsqueda intensa. Y en mis lecturas cada vez me regresaba al chamanismo, porque también me interesaba las culturas celtas, de los druidas, los nórdicos, las runas. Y yo vi que no había más, estaba perdido, que para mí, la esencia del conocimiento estaba en las

historias, los cuentos, ahí estaba el conocimiento. Y este conocimiento venía del chamanismo. Entonces en un momento yo decidí, como conocí, apenas estaban saliendo libros sobre la ayahuasca en Francia en esta época, no había la moda de la ayahuasca como ahora, no, apenas estaba empezando. Leí sobre la ayahuasca y pensé “ah, es la forma que yo puedo encontrar al chamanismo”. Entonces ahí dejé todo, tenía un poco de dinero y me fui a Brasil. Llegué a Brasil y no encontré nada de chamanismo. No que ahí no hay, es que no encontré, es diferente. [...] Fue un buen rato, en Brasil, con los Santo Daimistas, la experiencia de los kaxinawá, tátátátátá, hasta llegar a Perú. Llegué a Leticia, de Leticia llegué a Iquitos, en Iquitos tuve diferentes ceremonias, hasta que encontré un chamán que me habló de la dieta (Entrevista con Cantacuentos, octubre de 2021).

Así, después de un periodo de exploración en Brasil, Cantacuentos finalmente llegó a Perú, donde se enteró de un proceso de iniciación chamánica conocido como “la dieta”. La primera vez que leí sobre la dieta fue justamente en el artículo de Eduardo Luna mencionado hace poco. El autor explica que, en la formación chamánica del vegetalismo amazónico, “la necesidad de guardar una dieta muy estricta y una abstinencia sexual total durante el periodo de aprendizaje es de importancia suprema” siendo “por medio de la dieta como las plantas se revelan a sí mismas al iniciado en sus visiones o en sueños. La duración de la dieta determinará su conocimiento y su fuerza” (Luna, 1983: 55). Tenía entendido que esta dieta se refería sencillamente a restricciones alimentarias y sexuales y no comprendía muy bien con cuál objetivo, pero platicando con Cantacuentos empecé a entender por primera vez de qué realmente se trataba.

Primeramente, me explicó que efectivamente es una dieta bastante estricta en la cual están prohibidos sal, azúcar y carnes, así como el contacto con cualquier persona a parte del chamán que guía la iniciación. Sin embargo, lo que realmente se dieta es la propia planta; esto es, el periodo de la dieta (que puede ser de mínimo una semana y hasta un año) es un periodo en el cual el aprendiz toma el extracto o la savia de una planta utilizada en las prácticas chamánicas para incorporar su espíritu de manera progresiva – “es como una semilla adentro que va a crecer”, dice Cantacuentos. Él explica que en esta etapa la planta se instala adentro de la persona y le enseña a cantar y a sanar. Así, con la ayuda del chamán que en ocasiones aparece para cantar a la planta, el espíritu de la planta con la cual se trabaja se vuelve un aliado. Él cuenta que ha dietado doce plantas (acumulando poco más de un año de dieta en total) con diferentes chamanes en un proceso de años que ha sido de mucho aprendizaje, pero también de equívocos y dificultades.

Después de algunos años en Perú, Cantacuentos vivió un incidente familiar que cambió la trayectoria de su aprendizaje chamánico. Su hermano se suicidó y, debido a eso, él regresó a Francia por un año para estar con su familia y apoyarlos en el proceso de



duelo. Luego de eso pretendía volver a Perú, sin embargo, la popularización de libros como los de Castañeda y otros mencionados anteriormente le incitaron a pasar por México antes de seguir de regreso a la selva amazónica peruana. Ya en territorio mexicano, conoció a un chavo que le llevó al desierto y le presentó el peyote:

Entonces ahí pues empecé yo a comer peyote, comer peyote, casi a diario. [...] Y me di cuenta que esta medicina del peyote me pedía mucho más que solamente tomar. [PBJ: ¿Cómo te diste cuenta?] Lo que pasó es que en un momento la medicina me dijo “todo lo que quieres aprender, aquí lo tienes”. No soy de muchas visiones o revelaciones, pero hay un momento claro que me dijo eso. Entonces me quedé. [PBJ: Como “todo eso que vienes buscando hace años, aquí lo vas a encontrar”.] Exacto, “aquí vas a aprender”. Y como es muy lento el aprendizaje, pues siempre me quedaba porque “todavía me falta, todavía me falta”, entonces yo me quedaba y me quedaba. [...] Y después que yo estaba trabajando con mucha medicina una pregunta que tenía, que en la selva yo no tenía, era “¿qué estoy haciendo aquí?, ¿realmente quién soy para mover tanta energía?”, empecé a cuestionarme. En este momento encontré este *mara'akame*, que él me dio el permiso, entonces ahí yo me sentí con más confianza. Y entonces empiezo el camino de iniciación con el *mara'akame*, que es totalmente diferente, que es mucho más difícil de entender. Porque tú vas a hacer ceremonias en los cuatro puntos, en las cuatro direcciones, y el *mara'akame* poquito a poquito te pone en contacto con los espíritus y son los espíritus que te van a enseñar. Por ejemplo, hay toda una cuestión de saber cómo manejar el fuego, cómo manejar la visión, cómo manejar las plumas, él no me explica nada, nada. Hay otros *mara'akames* más jóvenes que te pueden explicar un chingo de cosas, él no me explicó casi nada. Entonces es todo realmente en la relación con el otro mundo. A mí, de ver cómo voy a integrar todas estas plantas que están conmigo, todos estos aliados, y cómo yo manejo esta iniciación con el venado, esta iniciación de la selva amazónica y también mi conocimiento como occidental (Entrevista con Cantacuentos, octubre de 2021).

Mochuela fue quien me explicó un poco mejor este proceso de iniciación wixárika vivido por Cantacuentos. Ella cuenta que a finales del 2009 ambos estuvieron en una ceremonia wixárika en la cual él pidió al *mara'akame* encargado que preguntara a las energías del desierto si él tenía permiso de trabajar allí como chamán con todas las plantas aliadas que él traía de la selva. Después de cierto tiempo, el *mara'akame* le dijo que las energías le habían dado el permiso y le propuso a Cantacuentos que hiciera un trabajo de compromiso con él para aprender sobre la tradición wixárika, en la cual normalmente recomiendan que se trabaje en pareja, porque “dentro de su cosmovisión la mujer es como la jícara, el bol que recibe toda la información” (Entrevista con Mochuela, octubre de 2021). Así, pese a que nunca se interesó por tener una formación chamánica o ejercer un oficio relacionado al peyote, Mochuela aceptó entrar al compromiso con Cantacuentos porque entendió que era una oportunidad que se presentaba para profundizar su camino de aprendizaje.

Ella comenta aun que la iniciación chamánica demandó de Cantacuentos un gran empeño personal para romper con los condicionamientos occidentales en que fue

socializado. Siendo un europeo iniciado en aprendizajes chamánicos oriundos de entornos tan diversos como la selva y el desierto, Cantacuentos tuvo que conciliar las diferentes posibilidades de conocimiento que su trayectoria le ha proporcionado. El trabajo de compromiso que él y Mochuela sostuvieron con el *mara'akame* se mantuvo por 10 años (dos ciclos de cinco años) y fue finalizado el 2019. De manera concomitante, en los últimos años Cantacuentos ha regresado a Perú algunas veces para hacer nuevas dietas y perfeccionar los cantos chamánicos empleados para trabajos de curación que aprendió con un maestro shipibo – generalmente referidos en la literatura antropológica como icaros. Así, su alias hace referencia al canto, su principal técnica de sanación, y a los cuentos que, según él decía anteriormente, guardan la esencia del conocimiento.

La siguiente entrevistada fue Alba, quien llegó al desierto específicamente para sanarse con el peyote y ha compartido el relato que para mí fue el más impactante. Yo la conocí caminando en la calle con un amigo cuando nos detuvimos en el puesto en que ella vendía artesanías y ella muy dulcemente nos atendió. Tiene 52 años y nació en la Ciudad de México donde se graduó en una licenciatura en turismo, profesión que ejerció por muchos años hasta que tuvo un vuelco inesperado en su vida:

Si quieres te puedo contar lo que es la historia de cómo el peyote entró a mi vida, cómo lo conocí. Bueno, pues fue a través de un golpe de la vida durísimo que tuve y que cambió radicalmente mi vida. [...] Se fueron de fin de semana mis hijas con mi media hermana mayor y no regresaron. Se mataron en un accidente automovilístico. Un borracho con droga se estrelló con ellas y todos murieron; mi media hermana mayor, mi hija de veintiún años, Arián, y mi hija Dina, de once años. En ese entonces yo tenía 45, no, 44. Entonces en eso pues no regresaron y yo entré en un shock, en un shock emocional. [...] En el primer año después del accidente como que no quise entender, estaba así como en la negación total de que ellas ya no estaban, ya no estaban y ya no estarán, entonces me fui un año a viajar por el sureste. [...] Cuando llegué a Tapachula no podía llorar, ¿me entiendes? Entonces había una peluquería ahí y en esa peluquería le dije al señor “préstame sus tijeras, me quiero cortar el cabello”. Y me dijo “ok”, me las prestó y me empecé a tuser todo el cabello y le dije “ahora sí, puede rasurarme la cabeza, dejármela así, el pelo chiquitito”. Salí pelona de ahí, me puse un paño y solo dije “por las lágrimas que no puedo llorar, por todas las lágrimas contenidas que no puedo sacar” (Entrevista con Alba, noviembre de 2021).

Alba me compartió que esa temporada en que estuvo viajando fue importante porque le hacía recordar las vacaciones con sus hijas, siendo también la manera que ella encontró de moverse frente a la paralización que el shock causó en su vida. Ella realizó todo el viaje de *raid*, intercambiando estancia por trabajo y aprendiendo a hacer artesanía. Es relevante apuntar, con todo, que su modo de vida y sus condiciones materiales eran bastante distintas antes de este acontecimiento trágico. Ella me cuenta que era agente de viajes en American Express y trabajaba con los clientes más exclusivos de la compañía,

conviviendo en un ámbito de mucho dinero y disfrutando de una vida de clase media alta bastante confortable. Cuando emprendió su viaje al sureste del país, ella abandonó su casa y su trabajo. Después de un año viajando volvió a la Ciudad de México, ya asumiendo este medio de vida hippie, como lo describió ella, llegando incluso a vivir en la calle por ocho meses:

Y entonces empecé a contactarme con gente que nunca hubiera contactado, porque ellos vivían en otra esfera, como por ejemplo Antonio, que me recomendó el peyote. Y no digo que el peyote es de baja vibración, sino que creo que nunca lo hubiera hecho, por mi ritmo de vida y mi círculo, nunca lo iba a manejar. [...] Entonces lo que pasó fue que Antonio me contó su historia de que al divorciarse le dolió muchísimo, fue un golpe muy fuerte para él, no lo resistió, nunca pensó que su esposa y él iban a dejarse de ver en algún momento de sus vidas, y finalmente él quedó muy mal emocionalmente y vino a hacer el peyote. Y entonces me dijo a mí que viniera a hacer el peyote, el viaje del peyote (Entrevista con Alba, noviembre de 2021).

Estas observaciones de Alba ayudan a identificar a grandes rasgos el perfil de las personas que suelen llegar al universo del peyote. Por un lado, provienen de círculos en que, ya sea desde una curiosidad ingenua o desde una indagación más concienzuda, hay un cuestionamiento de los fundamentos de vida preconizados por el sistema dominante – como queda claro en los casos de Desertero, Ermitaña y Mochuela, por ejemplo. Por otro lado, también pueden ser personas que han vivido sufrimientos complejos para los cuales no han encontrado respuesta en las vías de apoyo habituales de su círculo social y, por eso, emprenden en una búsqueda por un sentido espiritual o de vida más profundo – como por ejemplo en los casos de Perla-Rojo, Brújulo y Alba. Así, en medio a su búsqueda, se abrió para Alba la posibilidad de conocer al peyote. Siguiendo el consejo de su colega, ella se dirigió al desierto con sus artesanías y, poco tiempo después, un cliente le comentó que iba a comer peyote con sus amigos y entonces ella pidió para ir con ellos:

Al siguiente día nos fuimos a hacer la búsqueda del peyote temprano, siete de la mañana ya estábamos de pie rumbo al desierto. Y nos fuimos al desierto, empezamos a hacer campamento, a buscar ramas para la fogata, arreglar nuestras casas de campaña y todo, y empezamos a caminar por todos lados buscando peyote con nuestros hilos, a cortar y todo, yo corté tres, nada más la parte de arriba. Y finalmente pues tuve mi encuentro y empecé a llorar, gracias a Dios, en ese momento empecé a llorar, no había llorado... empecé a llorar, pero yo les expliqué a ellos mucho antes que yo había llegado aquí por eso de mis hijas. Pues cuando ellos estaban tocando música, todos cantando, todos en su viaje, cuando me escucharon que empecé a llorar todos se me quedaron viendo y pues yo seguí llorando, abrí mi casa de campaña y me metí y pues nadie se sintió mal, porque sabían lo que estaba pasando. Y entonces pues fue muy padre porque los chicos eran más jóvenes que yo, pero se abrieron a esa experiencia y me dieron el respeto necesario (Entrevista con Alba, noviembre de 2021).

Ahí empezó su proceso de sanación con el peyote, que trataré con más detalle posteriormente. Desde entonces, con excepción de un año, Alba empezó a ir anualmente al desierto a comulgar con *el abuelo*. Cuando nos conocimos era el sexto año que ella regresaba y la primera vez que se quedaba por varios meses – en los años anteriores pasaba tan solo algunos días. Pese a las repercusiones dramáticas que la pérdida de sus hijas generó en su vida, ella dice que hoy la alegría volvió a hacer parte de sus días y que ella vive un renacimiento, que está resurgiendo como una nueva persona. Elegí llamarla Alba para retratar este alborecer personal que ella ha vivenciado después de años viviendo una etapa muy oscura, siendo un nombre que remite también a su largo cabello blanco.

El próximo entrevistado también ha reconocido su vivencia con el peyote muy marcadamente como un proceso de sanación. Caleido es un hombre de 47 años que tuvo su primer contacto con el cactus en un viaje que hizo al Desierto Chihuahuense cuando tenía alrededor de 30 años. Ahí compró un botón de peyote de un señor indígena, pero decidió no comerlo durante el viaje y llevarlo hasta la Ciudad de México:

A los diez días por ahí vi que se iba secando, y como no tenía ni idea si estaba bien o estaba mal, un día en una fiesta ahí en mi casa que lo agarro y que me lo empiezo a comer. Sin pelarlo, sin quitarle los pelitos, no sabía nada. Entonces dije “bueno, pues a ver”. Me salí a la calle, olía a pescado, olía mucho a pescado, no sé por qué me dio así, pero dije “que raro” y empecé a ver y dije “eso ni pega, ni pone, no más veo colores por todos lados, el cielo rojo y azul y así morado, eso ni hace nada, pues nada más se ven colores y las nubes así bailando y haciendo el amor, eso... ah no, sí pega” [risas]. Y pues ya, ahí empezó. Y luego años después entré a trabajar con un grupo, invitado por un amigo, [...] y él me presentó con su prima, que su prima andaba trabajando con un grupo del camino de tradición. Y su prima me presentó con el maestro de ese camino, de ese grupo. Y ese maestro, pues aprendí yo a trabajar con ellos, con un grupo ya de trabajo espiritual, vamos a decirlo así, y en esa chamba empecé a meterme y él me trajo por primera vez aquí al desierto (Entrevista con Caleido, noviembre de 2021).

Entonces él conoció al peyote en una circunstancia muy exploratoria, pero posteriormente se involucró en un grupo que comulgaba con la planta de manera más comprometida, con una finalidad espiritual – siendo este un trazo bastante común en las trayectorias de muchos psiconautas<sup>24</sup> que llegan al peyote. A través de este colectivo, Caleido conoció a otro grupo de caminantes que empezó a ser formado por Eslabón y algunos compañeros hace diez años. El grupo no tiene un nombre oficial, pero lo identificaré como Caminantes de la Serpiente. Eslabón me explica que se trata de una iniciativa de mestizos que llevaban una larga trayectoria de aprendizaje con los wixáritari

---

<sup>24</sup> El término es utilizado para designar personas interesadas en explorar estados alterados de consciencia por medio de diferentes técnicas, entre ellas, el consumo de sustancias psicodélicas.

y empezaron a realizar, como ellos, una peregrinación anual por el Desierto Chihuahuense – que es realizada sin la tutela de ningún *mara'akame*, pero buscando honrar el mismo espíritu wixárika. Ellos se reúnen en la Semana Santa para realizar una larga caminata de petición de lluvias, organizando encuentros también en otras fechas del año. Conocí a Caleido justamente en una bella ceremonia que ellos hicieron en el Día de Muertos en agradecimiento a la temporada de cosechas, después de la cual tuve una rica convivencia con él y otros caminantes por unos días. En nuestra entrevista, él destacó cómo relacionarse con estos grupos ha cambiado su perspectiva de mundo:

Entonces ahí empezó el camino y poco a poco con la gente que conocí ahí, que son la gente de esta familia, de esta banda, pues empecé a tener relación con ellos y hace más o menos seis años, pues regresé por invitación de un amigo y empecé un proceso muy curativo, muy sanador y muy doloroso. Pero una bendición, porque todo lo que yo pensaba que era verdad y realidad, incluso la cotidianidad, me di cuenta pues que eran puras locuras, puras cosas deformadas de mi percepción, pues supongo por la vida tan difícil que he tenido desde niño. Una vida muy, muy complicada, una vida de mucha violencia. [PBJ: ¿En casa?] Sí, en casa, mucha, mucha violencia. Entonces yo creo que cuando alguien, cuando un niño crece así, pues crea fantasías y locuras y a través de eso intenta sobrevivir. Y cuando llega con gente que no está en esa dinámica, en ese registro, pues sí, los demás lo ven loco y el loco no entiende que está loco, ¿no? Lo ve todo normal y cree que los demás están locos. Entonces despertar de ahí ha sido un trabajo de muchos años (Entrevista con Caleido, noviembre de 2021).

La razón por la cual su alias remite a un caleidoscopio quedará más explícita posteriormente, pero con ello pretendí representar tres aspectos centrales en su discurso. El primero es que Caleido cuenta que tenía viajes muy confusos y enredados cuando comía peyote, justo por esta dinámica psíquica y emocional que él describe brevemente arriba, así que la geometría altamente estimulante del caleidoscopio ayuda a hacer referencia a estas sensaciones laberínticas. Asimismo, su característica cambiante alude a una preciosa reflexión que él me ha compartido sobre qué es lo que el peyote proporciona a las personas, que según él es la posibilidad de cambiar la percepción, como veremos más adelante. Por último, con esta analogía busqué aludir también al hecho de que él, a pesar de la confusión y del dolor que ha vivenciado en sus procesos, hoy aprecia todas esas vivencias desde una óptica que le posibilita ver la armonía y la belleza del cuadro más amplio, lo que también sucede con el caleidoscopio.

Después de la entrevista con Caleido me quedé muy pensativa en cuanto a las experiencias difíciles e incluso aterradoras que pueden darse con el peyote. Ya había pasado una vez en que mi viaje con el *hikuri* había sido espinoso, sin embargo, no tenía reflexiones muy elaboradas al respecto. Lo que muchos me decían era que se trataban de

regaños, es decir, que era el mismo peyote reprochándole a uno por alguna falta que se ha cometido. El siguiente entrevistado, por otra parte, me dijo muy contundentemente que no estaba de acuerdo con esta perspectiva de que las experiencias duras son regaños, que este era solamente el reflejo de un gran tabú en el universo del peyote.

Se trataba de Concretero, un curandero suizo bastante conocido y respetado en la zona. Eslabón fue el primero a mencionarlo, pero luego empecé a escuchar comentarios de variada gente sobre los trabajos de cura que él viene realizando en la región desde hace décadas. Fue relativamente difícil conseguir una entrevista con él; le llamé en varias ocasiones y por tres veces fui directamente a su casa, la cual encontré fácilmente porque muchas personas en la localidad sabían indicarme dónde era. Después de todo, aunque un poco a disgusto, él accedió a mi insistencia.

Por cierto, él ha sido el único interlocutor que no me dio permiso para grabar la conversación e incluso al principio me atendió de pie, como quien tenía la expectativa de que yo me fuera rápidamente, así que empezamos a hablar los dos parados en la puerta de su casa. Pasados unos quince minutos, él cogió una silla para mí y pasamos a su jardín, que fue cuando percibí que algo había despertado su interés. Al final, terminamos hablando por más de dos horas y me di cuenta que la gente que me había platicado sobre él no conocía realmente su perspectiva o su enfoque terapéutico en cuanto curandero. La manera en que me lo habían descrito remetía a alguien que trabaja con una orientación fundamentalmente esotérica, con una metodología mágica, digamos. Sin embargo, desde el inicio de nuestra conversación él empezó a utilizar términos como “neuronas”, “genes” y “células” y una de las primeras cosas que dijo fue que el manejo energético es una ciencia práctica, que no hay ni bien ni mal, solo causa y efecto – razón por la cual quise describirlo como un curandero de lo concreto. Al notar mi sorpresa con relación a su postura un tanto científicista, él se rio y dijo algo curioso que alcancé a registrar en mis apuntes: “yo soy práctico, soy un obrero, no soy tan poético o tan elevado” (Entrevista con Concretero, noviembre de 2021).

Él tiene 58 años y hace más de 40 vino a México a estudiar técnicas de curación con diferentes grupos indígenas. Es casado con una mujer wixárika, entonces ha tenido un amplio intercambio con los wixas y también un trabajo bastante sólido con el *hikuri*. En todo caso, él hizo hincapié en que ocupa varias otras plantas y que utiliza el peyote solo cuando necesario. Con relación a por qué está en desacuerdo con la idea de que las experiencias duras son regaños, lo que él enfatizó fue que esta sería una perspectiva que

pone al peyote como algo externo para poder justificar ciertos pensamientos y acciones que serían en verdad personales – como afirmar, por ejemplo, “el peyote me dijo que tengo que ser más generosa” o “el peyote me dijo que me separe de mi pareja”. Según él, el peyote no dice nada a nadie ni tampoco cura a nadie, solamente hace manifiesto lo que está latente adentro de las personas y eso puede tanto desencadenar una experiencia de sanación como puede también llegar a provocar daño, a depender de la interpretación y reacción de cada persona. Trataré sobre las vivencias arduas y posiblemente perjudiciales con el peyote en un apartado específico, pero es relevante destacar que esta advertencia fue de las cosas más marcantes de su discurso: el hecho de que el peyote sea una planta sagrada no significa que deba ser tomada como inofensiva.

A propósito de los regaños, así como Caleido, la siguiente entrevistada también es alguien que solía tener experiencias muy difíciles con el peyote al empezar. Flora es una mujer de 33 años que vive en el Desierto Chihuahuense hace alrededor de ocho años. Visitó la región por primera vez en 2012 acompañada del novio que tenía en ese momento, quien hacía viajes de voluntariado desde la Ciudad de México hacia diferentes lugares. En esta ocasión, ambos colaboraron en proyectos para apoyar a las comunidades del desierto haciendo trabajos en la milpa y trabajando en construcciones de adobe. Yo la conocí con su actual pareja, Catalejo, a quien también realicé una entrevista después. Ambos son personas muy queridas con quienes conviví y aprendí mucho y que también hacen parte del grupo de los Caminantes de La Serpiente. Flora me cuenta que el peyote fue un gran incentivo para que ella quisiera participar de este voluntariado, pues ya hacía tiempo que se sentía un poco frustrada en la ciudad y estaba buscando experiencias que le aproximaran a un sentido de vida distinto. En el siguiente fragmento, ella relata cómo se dio su acercamiento con el peyote:

Entonces venimos y justo hubo una ceremonia, al día siguiente lo probé, pero a mí se me hizo muy rudo desde el principio. Porque a mí, yo estaba trabajando en Green Peace en ese tiempo, pero sentía que no hacía nada por la Tierra. Tenía mucho ese viaje de darle a la Madre Tierra algo y yo sentía que no lo estaba haciendo. Y entré a trabajar al Green Peace, pensé que ayudaba, pero al entrar ahí vi otras cosas que no... realmente no se protege a la Tierra, no se hace nada, solo se habla, se habla y se genera dinero para gentes, ¿no? En mi experiencia. Entonces como que me sentía frustrada y le dije al *hikuri* “¿cómo le hago para ayudar? Yo quiero ayudar”. Y vomité, que me chocaba vomitar, me hizo vomitar y me dijo “es que tú no estás haciendo nada realmente, ¿de qué te quejas si tú no estás haciendo nada?”. Y era verdad, o sea, así lo sentía, me ponía como en un lugar cómodo a hacer cosas de pedir dinero en una asociación, pero realmente se sigue una burocracia, o sea, no hay un cambio realmente, ¿no? Y sí lo sentí, entonces se me hizo muy fuerte, ¿no? Muy enojón [se ríe]. Entonces yo me quedé así de “ay güey... está bien...” [se ríe]. Como un regaño de tu papá o de tu abuelo, ¿no? [PBJ: ¿Y lo sentiste

literalmente como una persona diciéndotelo o fue más como algo que fuiste reflexionando?] No era una persona, pero era una energía que no era yo que sí me lo decía claro, lo sentí claro. O era mi intuición, tal vez se me abrió el portal, no sé, pero me lo dijo muy claro, no fue algo que fui pensando (Entrevista con Flora, noviembre de 2021).

La pregunta que le hice al final reflejaba la inquietud que había quedado instalada en mí después de la entrevista con Concretero y la respuesta de Flora me daba algunas pistas para seguir reflexionando sobre el tema. En todo caso, lo que la experiencia con el peyote le generó fue una incomodidad muy grande con relación a su circunstancia laboral y, en última instancia, consigo misma. Según cuenta, por muchos años sus interacciones con el *hikuri* le causaban el mismo sentimiento de desasosiego, lo que me sorprendía un poco porque contrastaba con los relatos de la mayor parte de las personas con quienes yo había platicado, a excepción de Caleido. De hecho, fue muy enriquecedor que estas tres entrevistas en que nos ahondamos en el tema del malestar con el peyote se dieran una seguida de la otra, pues me permitieron complejizar y matizar aún más el entendimiento que yo estaba buscando sobre la relación de las personas con esta planta.

La indagación que me quedaba era por qué razón las personas volvían a buscar algo que les provoca esta suerte de sentimientos. En el caso específico de Flora, fueron las coincidencias de la vida que la llevaron de regreso al desierto. Luego de la experiencia con el *hikuri*, ella abandonó el Green Peace. Entonces a pesar de no sentirse a gusto con el carácter del peyote, aquella primera ceremonia finalmente le motivó a hacer frente a la incomodidad que ella sentía con respecto a su trabajo. Su preocupación por ser útil a la causa ambiental y hacer algo más contundente por el planeta le incitó a estudiar restauración forestal, razón por la cual elegí llamarle Flora. Ya soltera, ella seguía realizando los viajes de voluntariado al desierto, en los cuales ella conoció a Catalejo y decidió mudarse para allá. En sus palabras, “lo chistoso de la vida es que me trajo aquí, a un lugar que yo no soy afín a esa planta” (Entrevista con Flora, noviembre de 2021). No obstante, ella afirma que con el pasar de los años empezó a reconocer en el peyote una figura muy amorosa y que se siente feliz con la decisión de irse a vivir en el desierto.

Por su parte, Catalejo cuenta que llegó a la región en medio a un largo viaje que decidió emprender a los 30 años de edad. Su alias hace referencia a este anhelo de explorar tierras lejanas y también a Cataluña, su país de origen. Él decidió viajar buscando nuevos horizontes de vida y terminó llegando a México influenciado por los libros de Carlos Castañeda y atraído por los misterios de las antiguas civilizaciones indígenas. Catalejo cuenta que estuvo un tiempo viajando por el país antes de ir al desierto, donde llegó en el



año de 2012. Luego de su llegada, se organizó la primera peregrinación de los Caminantes de La Serpiente:

Fue llegar aquí y había toda esta banda así trabajando y pues apoyando a la comunidad, moviéndose proyectos y me sumé. Y de golpe hubo la primera caminata, ahí empezó. Si era marzo, en abril se empezó. [...] Entonces se armó lo de la caminata, muy rupestre, así como sin coches de apoyo, a como saliera, pero salió. Ahí ya también hubo un amarre. [PBJ: ¿Cómo así?] Pues ya entras en un proceso, pues a parte de comer *hikuri*, como en un proceso de recordar la ofrenda, ¿no? Un proceso de pedir por la lluvia, primer paso para la vida. A parte del viaje, pues también le empecé a mezclar mi viaje con una intención colectiva. Y ya ahí empiezas a hacer como un lazo con el lugar, con la tierra, con la gente, se crea una familia así circunstancial, ¿no? Y acabó la caminata, a parte nos metimos en un ayuno de dos meses de sal, sexo, azúcar, marihuana, así como cositas, carnes. Pues lo típico, uno quiere volar, ¿no? Y “¿qué hay que hacer?”, “un ayuno”, “ah, pues hacemos un ayuno, ¡de todo!” [se ríe]. Como que te emocionas, ¿no? Y empiezas así, quieres volar, quieres que te lleve el venado así, ahhh... hay como un enamoramiento y luego se genera un amor maduro, ¿no? Un amor que se va dando así en cada momento y no es tan explosivo, pero está, o sea, ya no es una llamota, sino es una brasa que va manteniendo el fuego, ¿no? Pero cuando prendes el fuego, zzzz, es como la leña, al principio hace la luz muy grande y abarca mucho la flama y ya luego que se consume, ya se va quedando ahí en su lugar (Entrevista con Catalejo, noviembre de 2021).

Esa fue su respuesta cuando le pregunté por qué eligió quedarse en el desierto en lugar de seguir con su viaje, que llama la atención hacia dos aspectos muy interesantes de la relación con el peyote y con el territorio. El primero se refiere a lo que él nombró como “amarre”. Catalejo llegó al desierto queriendo conocer al peyote, pero participando en los proyectos que se dieron esta época en la región y también en la caminata, él pasó a concebir la comunión con el cactus como algo que iba mucho más allá de sus aspiraciones personales. Acompañado de esta colectividad y empapándose de la cosmología wixárika, empezó a entender el *hikuri* como algo que le permitía vincularse con las fuerzas que sostienen la vida y a percibir la ofrenda como una forma de alimentar ese vínculo. Todo eso empezó a inculcarle un sentido de compromiso con las personas, con el lugar y con la misma planta.

El segundo aspecto se verifica en la comparación que él hace al evocar las ideas de enamoramiento y de amor maduro. A través de esta analogía, Catalejo está describiendo la evolución de su relación con el peyote; al inicio hay un deslumbramiento eufórico por todas las posibilidades de entendimiento y de sensibilidad que se abren, haciendo con que la persona se sienta atraída y haga lo posible para adentrarse cada vez más en este universo. Con el tiempo, se empieza a navegar con más familiaridad en este mar de posibilidades y las emociones se asientan, dando paso a un momento en que, más que descubrir nuevas sensaciones y percepciones, se vuelve importante vivenciar con

cadencia lo que se ha logrado conocer, haciendo con que se convierta en un amor maduro, un fuego duradero. Es una analogía que ayuda a comprender cómo la relación de las personas con el peyote se va transformando con el tiempo, como veremos más adelante.

Finalmente, la última entrevistada fue Tipi, una mujer de 39 años y espíritu audaz nacida en la Ciudad de México. Ella también hace parte del grupo de los Caminantes de La Serpiente y, aunque la conocí en la misma ceremonia en la que conocí a Caleido, solamente realizamos la entrevista un tiempo después de manera virtual, siendo ella la única interlocutora que yo entrevisté fuera del desierto. En todo caso, el formato no perjudicó la fluidez de nuestra conversación, que fue muy placentera y duró poco menos de tres horas. Como otros interlocutores, ella llegó al desierto desde una motivación más exploratoria:

Cuando yo empecé a consumir el peyote pues era más bien desde una curiosidad, ¿no? Desde los psicodélicos, yo estaba con el LSD y con otros psicodélicos y era mi búsqueda más de esta parte, también como una búsqueda espiritual, pero sin saberlo, ¿no? Porque desde muy niña era muy curiosa de la espiritualidad, porque yo no crecí en un hogar católico, cristiano, mi familia era gente intelectual, ¿no? Revolucionarios, con esta onda de que la iglesia es el opio del pueblo y que la espiritualidad nos tiene totalmente dormidos. Entonces nunca me hablaron de Dios, nunca me hablaron de nada espiritual, todo era como lo práctico. [...] Y una vez conocimos una chica que nos dijo “yo voy a ir al desierto a comer peyote y si quieren pueden venir conmigo”. Yo estaba con un novio y “vámonos”, a los 15 años. [...] Y como que primero fue como “ah, ¿esto es todo?”, pues si lo comes de día, ¿no? Y justo en la noche ya cuando empecé a sentir más, [...] como que me empezó a dar mucho miedo, de la noche, estas energías, y no logré pasar ese miedo, me quedé ahí muy trabada. E iba con un novio y con problemas y fue una experiencia muy dura, nos peleamos en el desierto, mucha rabia, mucho miedo, inseguridad, todo eso. Como que me dejó, no sé si peor de lo que estaba, pero me sacó muchos miedos y me quedé con muchas cosas. Y a pesar de que me quedé así y me fui del desierto así, yo en mi interior decía “es que tengo que regresar, tengo que regresar porque sí siento que dejé algo no resuelto que esto me va a ayudar a resolver”, o sea, sí sabía que tenía esta connotación de que me podía ayudar a sanarme cosas de mi ser (Entrevista con Tipi, diciembre de 2021).

Nuevamente se manifestaba el relato de una experiencia sobre todo negativa seguida de un deseo de regresar y volver a probar el cactus, lo que no deja de ser curioso. En el caso de Tipi, al parecer fue porque ella entendió que la misma planta que le expuso a todos estos miedos y problemáticas podría ser también la que le iba a ayudar a enfrentarlos. Aproximadamente un año después de esta primera vez ella volvió al desierto con otras personas y tuvo una experiencia más gentil, pero todavía no sabía muy bien qué significado dar a todo aquello. Fue hasta la tercera visita que ella empezó a entender mejor de qué se trataba el peyote, cuando fue a una ceremonia con el grupo que apenas empezaba a formarse con Eslabón:

Esa vez fue como una revelación en la que yo cerré los ojos y pum, el venado azul, y se empezó a manifestar adentro de mí todo eso y “guau, ahora entiendo de lo que hablan, del venado, ahora veo”. Y ya como desde un lugar de “ah, bueno, esto es algo sagrado”, entonces pues sí, hay que hacer un altar, hay que hacer una preparación. Pero aun así tardé muchos años en abrirme más a la medicina, porque el papá de mi hija estaba muy metido, entonces yo empecé a ir con él, pero pues venían los huicholes y hacían la ceremonia y yo no entendía nada. Es más, me iba a dormir, siempre en las ceremonias yo salía y me iba a dormir. Ya despertaba en la mañana cuando ya había terminado todo [risas]. [...] En mi proceso personal como que yo no sentía ningún, este... pues ningún avance, ni ninguna sanación en nada, ¿no? Y finalmente fue años después cuando nos fuimos a vivir a Canadá, que en Canadá conocimos a gente indígena y un día nos invitaron a ceremonia de peyote en Canadá. [PBJ: ¿De la Iglesia Nativa Americana?] Sí, la *Native American Church*. Y me acuerdo que esa primera ceremonia yo dije “no, esto es peor que con los huicholes”, porque hay que estar sentado toda la noche en un cuarto así lleno de gente, mi hija tenía seis meses, la tenía en brazos, y yo estaba en un espacio así, sin poderme recargar, fue una tortura para mí, una tortura. Pero cuando escuché los cantos de esa ceremonia, que son cantos específicos, con un tambor de agua que es una cosa, ahí fue cuando yo dije “guau, ¡¿qué es esto?! ¿Qué son estos cantos?”. Y a pesar de que tuve una experiencia muy dura físicamente, muy agotadora, los cantos me... uff, me dejaron ahí como vibrando (Entrevista con Tipi, diciembre de 2021).

Tipi dice que en estas ceremonias le nació el deseo de cantar y que el canto es uno de los grandes regalos del peyote para su vida. Fue interesante descubrir que es una destreza que ella desarrolló de manera relativamente tardía, casi a los 30 años, porque en la ceremonia que la conocí me quedé fascinada con la presencia potente que tiene su voz. Aunque en los últimos años ella haya convivido más en el desierto, vivió muchos años en Canadá y fue allá, con miembros de la Iglesia Nativa Americana, que ella entró de lleno al universo del peyote. Quise destacar este diferencial de su experiencia con su alias, que lleva el nombre de las tiendas cónicas en donde generalmente se realizan las ceremonias de la *Native American Church* – ceremonias que se extienden por hasta 12 horas en las cuales se emprenden rezos colectivos por la salud de los miembros y sus familias, así como para celebrar cumpleaños, matrimonios y cambios de estación, entre otros propósitos.

Sus francos comentarios sobre cómo era frustrante para ella estar en ceremonias en las que le costaba entender los propósitos y dinámicas me hizo recordar de una observación de Mochuela. Ella me decía que algo interesante para las personas que participan en las ceremonias que ella y Cantacuentos organizan es que son realizadas con pocas personas y direccionadas hacia un trabajo personal, lo que hace con que difícilmente los viajes sean poco significativos. En contraste, en ceremonias más tradicionales como las wixárika, que se desarrollan en una lengua y a partir de una cosmología que los participantes muchas veces no conocen, puede ser más difícil

otorgarle sentido a la experiencia. Estos y otros aspectos sobre los distintos modos de acercarse a la planta en el entorno del desierto serán abordados con más detalle en el próximo capítulo. Aquí, la presentación de mis interlocutoras e interlocutores entrelazada con las reflexiones progresivas del trabajo de campo sirvieron al propósito de proveer un umbral hacia la complejidad de las experiencias con el peyote.

## COMER PEYOTE EN EL DESIERTO

Este capítulo responde al interrogante de cómo se da la experiencia de comulgar el peyote en el Desierto Chihuahuense. Serán tomados en cuenta aspectos que pueden reflejar concretamente la manera que las personas se acercan al cactus en este ámbito, tales como la cantidad ingerida, los diferentes contextos y propósitos, así como particularidades referentes al entorno del desierto. Estableciendo un diálogo entre los relatos que me han compartido, pretendo describir las prácticas que guían la relación de mis interlocutores con el peyote de modo a trazar algunas generalizaciones que identifico en su conjunto, a la vez que resaltar rasgos distintivos de la experiencia de cada uno. En este sentido, lo que será expuesto a continuación no conforma una descripción exhaustiva sobre las diferentes maneras de comulgar la planta, sino simplemente procura delinear los principales códigos y concepciones manejadas por el grupo con que trabajé a partir de testimonios basados en sus vivencias al igual que en mi propia experiencia.

### **Cantidades, efectos y contextos**

Como mencionado en el capítulo anterior, cuando llegué a campo pensaba que la pregunta sobre la cantidad de peyote<sup>25</sup> que las personas ingieren fuera bastante objetiva, sin embargo, esa era una expectativa de alguien que no conocía muy bien la dinámica de la planta. Todavía insistí durante un tiempo en las preguntas sobre cuántas veces habían comido peyote en la vida o cuánto comían cada vez, pero gradualmente fui reconociendo que, en definitiva, no eran muy provechosas. Por ejemplo, cuando pregunté a Flechero si él tenía idea de cuántas veces ya había comido, él me dijo “uhhh... ¡perdimos la cuenta a mil!” (Entrevista con Flechero, septiembre de 2021). Esa respuesta me mostraba que, más interesante que saber cuántas veces habían comido peyote, era saber en qué ocasiones y momentos de vida lo buscaban.

Los residentes de la zona, por ejemplo, dada la cercanía con el desierto, por lo general desarrollan una relación de mayor familiaridad con el cactus, en que pueden buscarlo cuando tienen algún conflicto personal, algún evento importante en sus vidas y quieren agradecer o pedir bendiciones, cuando desean vigorizar la espiritualidad que

---

<sup>25</sup> En este trabajo tomo como referencia solamente el cactus fresco, que es la forma más común cuando se está en el desierto.

cultivan o simplemente cuando hay la oportunidad de una ceremonia. Que sea una relación habitual no quiere decir necesariamente que sea asidua; con quienes he conversado, hay algunos que lo comen una vez al año, hay otros que lo hacen todas las semanas, varía bastante. Las motivaciones de los visitantes no son necesariamente distintas, más bien se diferencian por la no-cotidianidad del consumo, pues las ocasiones en que van al desierto son más excepcionales, requieren una organización previa y suelen cumplir con una periodicidad (cada año, dos veces al año, etc.) o darse en fechas específicas del año cuando hay ceremonias (como en Año Nuevo, Semana Santa, Día de Muertos, etc.). El siguiente fragmento de Desertero también evidencia que mis preguntas sobre las cantidades estaban un poco fuera de lugar:

No los andamos contando, sino siempre fluye, pues el cuerpo lo que va pidiendo. Hay veces que con uno o dos a lo mejor ya tienes lo que buscabas, la respuesta que buscabas, o te pega así fuerte y te dice “ya, mejor hasta ahí”. Siento que el mismo peyote te dice qué tanto comer (Entrevista con Desertero, septiembre de 2021).

Llama la atención en su respuesta el entendimiento de que el cuerpo y el peyote son los que indican cuánto comer cada vez – lo que, *de facto*, resonaba con mi experiencia. Luego hablaremos del peyote, pero con relación al cuerpo, este informa, en una primera instancia, a través del sentido del gusto. El sabor del peyote suele hostigar, conlleva un fuerte amargor que provoca salivación y por eso es muy común acompañar la ingesta con alguna fruta. De todos modos, es un sabor en general bastante tolerable y es posible comer peyotes enteros sin mayores problemas. Sin embargo, hay veces en que es necesario hacer un verdadero esfuerzo para lograr tragar tan solo un gajo<sup>26</sup>, especialmente después de ya haber comido cierta cantidad. Entonces que el sabor del cactus se vuelva espeluznante o repulsivo es una de las señales que el cuerpo puede emitir y que normalmente marca un límite con relación a la cantidad que se ingiere<sup>27</sup>. El cuerpo también puede dar señales a través de sensaciones que combinan malestares físicos y subjetivos, cuando se siente una especie de mareo que no es simplemente corpóreo, pero también psíquico, que hace saber que la cantidad, al menos para aquel día y momento, es suficiente. Entonces los referentes de cantidad cambian de un día a otro y también con el pasar del tiempo, como podemos ver en este relato de Brújulo:

---

<sup>26</sup> El cuerpo del peyote se divide en gajos de manera parecida a algunas frutas, como la mandarina.

<sup>27</sup> Si se insiste sobre el rechazo del cuerpo, lo más probable es que se termine muy indispuerto o vomitando, lo que no es tan común como con la ayahuasca, por ejemplo, pero tampoco es anormal y no impide que se siga comiendo después.

Sí había estos días donde comíamos demasiada medicina, como que perdías ya la noción. Pero ahora ya no, ya no como tanto. ¿Ya para qué quieres comer más? Ya se abrió, ya está abierto. Eso es cuando apenas todavía no se abre, ¿no? Ya cuando se abre, pues tú sabes con cuánto se abre, cuántos te comes en el día y cuántos te comes en la noche (Entrevista con Brújulo, octubre de 2021).

Su comentario remite a lo que decía Catalejo anteriormente sobre el ímpetu de buscar una flama intensa al comienzo, hasta que esta se convierte en un fuego más manso que se mantiene a través del tiempo. Luna Nueva, por ejemplo, comenta que al principio solía comer alrededor de ocho botones<sup>28</sup> de peyote cada vez, pero hoy día come no más tres o cuatro, a veces incluso apenas algunos gajos. Muchas personas con quienes he platicado relacionan el comer una cantidad menor con tener una postura más respetuosa hacia la planta. Con todo, Brújulo ofrece una explicación más reveladora cuando dice que ya no come tanto peyote porque “ya está abierto”. Lo que se entiende es que antes comía mucho porque cargaba cierto nivel de resistencia hacia lo que la experiencia le brindaba, es decir, estaba cerrado.

Para pensar sobre su afirmación, hay que tener presente que al consumir el peyote las posibilidades de la percepción se dilatan, es decir, la persona pasa a recibir e interpretar estímulos *extra-ordinarios*. Entonces es posible que haya cierta renuencia porque muchas de las nociones sobre lo que es posible conocer y experimentar se desarman, ensanchando el margen de lo que es concebido como real. Se puede conjeturar que en las primeras experiencias las personas se demoran más tiempo procesando aquella nueva manera de relacionarse con la realidad y, con el tiempo, en la medida en que la van asimilando, la vivencia ya puede ser apreciada sin tanta dilación, pues ya es un universo conocido. Desde este punto de vista, entiendo que la afirmación de Brújulo indica que cuando la persona ya está familiarizada no necesita consumir una cantidad muy alta porque de cierta forma ya rompió aquella barrera, ya puede llegar más rápidamente a un estado contemplativo.

En cualquier caso, es pertinente apuntar que los efectos del peyote suelen ser un tanto imprevisibles con relación a la cantidad consumida. Claramente esta es una característica de la experiencia con compuestos psicodélicos en general, sin embargo, en el caso del peyote la correspondencia entre dosis ingerida y efecto percibido es particularmente fluctuante; hay veces en que se comen siete botones y se pasa con placidez, así como también hay veces en que se comen uno o dos y la exaltación es

---

<sup>28</sup> Se utiliza “cabeza” o “botón” para referirse a un peyote completo.

pulsante. Muchas personas me han comentado igualmente de ocasiones en que tuvieron percepciones sensoriales vigorosas que nunca más han vuelto a tener por mayor que sea la cantidad que ingieren. Esta impredecibilidad me parece muy curiosa y está relacionada al hecho de que son cactus silvestres que presentan cada uno distintas concentraciones de mescalina y otros alcaloides, pero aisladamente este dato no explica la gran disparidad entre una experiencia y otra. Hay muchos otros factores que pueden influir, como el estado de ánimo de la persona y el contexto en que se consume, por ejemplo. Sobre esta cuestión, hay un comentario muy interesante tejido por Ermitaña cuando le pregunté por qué es tan difícil prever qué tan intenso será el viaje:

Es que el peyote te da lo que necesitas. Hay veces que necesitas energía para hacer cosas porque tienes que cocinar, tienes que limpiar, por ejemplo, porque todo el mundo está viajando en la ceremonia o después de la ceremonia y la tienes, tienes esta energía, te da. Y normalmente con esta cantidad de peyote que comas, en otras ocasiones, te pueden poner en el viaje total, por ejemplo uno o dos peyotes de cinco gajos, pero en este momento, en este día, te hace hacer cosas que necesitan disposición, que alguien necesita hacerlo. Entonces puede ser tú, puede ser otra persona, para mí es así. Cuando estamos en la ceremonia estamos como un organismo, ¿no? Entonces para mí parece que el venado está decidiendo cuál persona va a ir al viaje, cuál va a trabajar y eso. Por ejemplo, no siempre las mismas personas están trabajando, a veces están viajando, cambia para que una pueda viajar en un día, otra el otro día, a mí me parece así. [...] Por ejemplo, un día que decidí de quedarme en el desierto sin caminar tuve un día fantástico con el viaje, fui muy lejos, porque pude relajarme, no tenía que hacer cosas. Ya el otro día por la tarde había mucha lluvia, mucha lluvia y yo no tenía un buen lugar. Llovió muchísimo y tenía que olvidar el viaje, tenía que organizarme y logré. En este momento me di cuenta que así es, cuando necesitas algo, lo tienes (Entrevista con Ermitaña, octubre de 2021).

Entonces para Ermitaña los efectos del peyote son imprevisibles porque él brinda lo que el momento requiere. En ese sentido, hay diversos factores contextuales que se conjugan, pero antes de mencionarlos me gustaría destacar el papel que cabe al peyote en su reflexión: es él, como ente dotado de intención, quien dicta el ritmo y la intensidad del viaje de cada persona, y esto es parte del porqué dosis similares pueden ocasionar experiencias completamente distintas. Si hay tiempo y espacio propicios, puede llevar a un viaje profundo; ya si hay necesidad de organizar demandas más urgentes como lidiar con la lluvia mientras se acampa, aporta la disposición para hacerlo. También es notable la metáfora que ella utiliza al hablar de la ceremonia como un organismo en que el venado estaría distribuyendo las funciones a través de la disposición que brinda a cada participante: hay personas que van a tener condición de apoyar las actividades necesarias para el proseguimiento de la ceremonia (buscar provisiones, cuidar el fuego, cantar, tocar instrumentos, etc.), mientras otras van a estar más sensibles a los efectos de la planta,



viviendo procesos más introspectivos, de pronto lidiando con algún malestar, y pueden no sentirse dispuestas para hacerlo<sup>29</sup>.

La observación de Ermitaña es muy significativa porque invita a una revisión del corriente paradigma *set-setting*, que desde los años 60 ha sido ampliamente difundido y evocado para comprender cómo los psicodélicos actúan sobre las personas. En dicho modelo, el *set* hace referencia a las características y expectativas individuales de la persona que consume una sustancia psicodélica y el *setting* se refiere al entorno físico y social en que se da la experiencia. Es fundamental tomar en consideración estos factores porque los efectos psíquicos y sensoriales de los psicodélicos no son experimentados de manera mecánica o no-reflexiva como los efectos de otras sustancias (como los medicamentos, por ejemplo), sino que requieren una interpretación por parte de quien las consume. Como explica el antropólogo Anthony Henman en una entrevista con Beatriz Labate (2013), de ahí viene la importancia del ritual en el consumo de sustancias psicodélicas, para que el sujeto tenga referencias que ayuden otorgar un significado a las singulares experiencias que derivan de la ingesta. Así, el paradigma *set-setting* ha empujado la investigación científica a contemplar aspectos que están más allá de los mecanismos de acción farmacológicos a la hora de pensar la experiencia, constituyendo un marco crucial para un mejor entendimiento sobre los psicodélicos.

Ahora bien, si por una parte el ritual puede moldear ciertos aspectos de la experiencia, como bien recalca Guzmán, “aun en los rituales más estrictos, nunca dejarán de sorprenderme señales para las cuales no tenía una inmediata interpretación. A esto le llamo la simbiogenética en el consumo de plantas o sustancias psicoactivas de origen natural. Hay algo así como la ecología de la planta que le abre un sendero epistemológico” (Guzmán, 2013: 18). Al hablar sobre la simbiogenética del peyote el autor realiza un giro que permite reconocerlo como ente participativo, un ser que está en interacción con las personas. Se trata de reconocer en el peyote y en otros psicodélicos de origen natural una intencionalidad – entendida como una disposición no-pasiva, no necesariamente como una capacidad reflexiva.

Entonces además del sentido brindado por el contexto de consumo (*setting*) y por la trayectoria de vida de la persona (*set*), está también el rol del peyote como ente capaz

---

<sup>29</sup> Estas funciones están relacionadas también a compromisos que se desarrollan al interior de los colectivos, pero lo que quiero resaltar aquí es la influencia que el peyote tendría sobre esa ordenación.

de abrir un sendero epistemológico en la medida que faculta sensaciones y percepciones particulares. Por otra parte, en tratándose de una interacción, la experiencia de cada persona también modula la forma que adquiere la influencia del peyote. Este acercamiento establece una noción expandida de la alteridad, que abarca las relaciones entre humanos y no humanos y, en los contextos de las plantas sagradas, es extendida también a entidades no solamente no humanas, pero también inmateriales, espirituales.

Esta concepción quedó expresa en las palabras de Mochuela cuando discutíamos la imprevisibilidad de los efectos del peyote: “por eso yo te decía la parte de que es el hermano mayor y él sabe, ¿no? Él te guía, es él el que te lleva. También pues depende de dónde es el peyote, la edad que tiene, si llovió, si no llovió...” (Entrevista con Mochuela, octubre de 2021). Su comentario me recordaba algo que escuché en muchas ocasiones sobre cierta capacidad que el peyote tendría de conocernos íntimamente a cada uno. Mi interpretación personal al respecto es que, cuando lo comemos, es como si le diéramos permiso para accedernos por completo; él pasa a conocer nuestra índole, nuestra biografía, nuestras circunstancias y, así, sabe lo que necesitamos y nos orienta hacia eso. En todo caso, dado que las interpretaciones son tan diversas como las personas, el interés aquí no es tratar de definir cuál sería más idónea o fidedigna, sino simplemente dar cuenta del hecho de que el peyote a menudo es percibido como un ente que ejerce una influencia intencional sobre las personas.

Finalmente, entre el *set*, el *setting* y los atributos del peyote hay una infinidad de aspectos que pueden influir en la variación entre una experiencia y otra. Podríamos tratar de describir un rango de posibles efectos y correlacionarlos con ciertos factores a fin de crear un modelo para la acción del peyote<sup>30</sup>, sin embargo, este se revela como un intento poco fructífero en la medida que estarían pasados por alto una serie de factores que son determinantes para la experiencia, los cuáles Cantacuentos identificó como factores desconocidos. Se tratan de aspectos que tal vez nunca tengamos el repertorio para descifrar, sino intuitivamente. Sentires inenarrables y vivencias místicas que se experimentan al estar con la planta, elementos que no son identificables desde una observación objetiva y que conforman lo que algunos interlocutores identifican como el Gran Misterio. En este sentido, una búsqueda exhaustiva por definir los aspectos tangibles

---

<sup>30</sup> Ver, por ejemplo, el modelo propuesto por Kevin Feeney (2014) a partir del concepto de *meaning response* para analizar los procesos terapéuticos de personas que comulgan el cactus en ceremonias de la Iglesia Nativa Americana.

de la experiencia con el peyote siempre mitigará su complejidad, como podemos corroborar al leer el siguiente fragmento de Flechero:

Me dijo una vez un *mara'akame*, le pregunté “¿cuánto tiempo puede durar el efecto de un peyote?” y él me mira, un anciano tan bonito, y me dice “mmm, el efecto de un peyote... cada peyote puede durar 40 años.” Y yo le dije “pero comí cuatro”, y él “entonces toda tu vida”. Y yo una risa, pensando que era alguna broma o algo, pero en el transcurso de mi experiencia vi que tenía toda la razón. El peyote dura toda la vida. La experiencia que te haces hoy es de una forma, mañana de otra, en ceremonia de otra, todas las veces es diferente y siempre te quedará por toda la vida (Entrevista con Flechero, septiembre de 2021).

Desde un acercamiento más pragmático, se mensuraría que los efectos de un peyote duran aproximadamente tantas horas. Sin embargo, tratar de entender cómo un peyote puede durar toda la vida informa mucho más sobre la experiencia, además de ser mucho más interesante. Si tomamos en cuenta otros referentes, como por ejemplo los cambios y redireccionamientos que causa en la vida de las personas, podemos ver cómo estos efectos se propagan en el tiempo. La incidencia del peyote no se restringe al momento en que se ingiere el cactus, sino que este abre un espectro de contemplación que no solamente puede marcar un divisor de aguas en la vida de la persona, pero también reverberar perennemente en su trayectoria. Como indica Luna Nueva, a partir de lo aprendido se sigue aprendiendo: “una vez que tú estás con la medicina y conoces lo que te ofrece comiéndola, eso ya te lo llevas contigo toda tu vida, siempre. Nunca te lo vas a olvidar, esto ya está dentro de ti, está en la memoria, recordar ese sentido, esa enseñanza” (Entrevista con Luna Nueva, octubre de 2021).

Otro aspecto que resultó bastante enigmático para mí fue percibir cómo cambia la experiencia que se tiene en un contexto informal con relación a la que se tiene en un contexto ceremonial. Como antropóloga, pensaba estar consciente de la potencia que una ceremonia puede conllevar, pero la verdad es que la había subestimado. La primera ceremonia a la cual acudí había comido menos peyote que en todas las ocasiones anteriores, entonces pensé que sería una noche tranquila. Con todo, los cantos coloridos del *mara'akame* entraban como olas dentro de mi pecho con tal intensidad que por un lapso prolongado yo mal lograba mantenerme erecta ni tampoco abrir los ojos o mantener una conversación. Ha sido de las veces en que sentí los efectos del peyote con más intensidad, aunque haya comido relativamente poco. Cuando hablé sobre esto con Perla-Rojo y Pechita ellos me ayudaron a dilucidar esta cuestión, empezando por él:

Por eso están los trabajos ceremoniales. Una vez vino una amiga y me dijo “yo fui la semana pasada y me comí 15 cabezas”, que se comió 15 peyotes, eso me dijo. Fuimos a hacer una ceremonia, no se comió ni dos. Porque pues en la ceremonia están rezándole a la planta, porque estás cantando, porque está el fuego, está la energía reunida de la gente, es muy diferente. El rezo que se pone a la planta, la intención, el trabajo. Para eso son las ceremonias, para darle una dirección al trabajo. Todo el tiempo se está direccionando el rezo, la energía, el trabajo de las plantas, por eso es una ceremonia (Entrevista con Pechita y Perla-Rojo, octubre de 2021).

La noción común de un entorno o *setting* adecuado para estar con plantas como el peyote por lo general remite a la idea de un ambiente natural, con una atmosfera tranquila y en compañía de gente amable. Con todo, Perla-Rojo expone aspectos más sutiles y clarificadores sobre el entorno a partir de la importancia que él atribuye al trabajo orientado que se hace en un contexto ceremonial. Es plausible suponer que los rezos, cantos e intenciones que impulsan la ceremonia generen un ambiente más propenso a la cavilación y hagan con que los participantes estén más susceptibles a los efectos del peyote. Pero más allá de eso, lo que estimula la reflexión en su relato es el componente que trasciende lo cognitivo, que es la energía. Lo que haría con que los efectos del peyote sean más intensos sería la energía que se congrega en el trabajo ceremonial, que conmueve aún más el sentir de los participantes. Pechita trae a colación un aspecto que permite entender mejor de qué se trata esta dirección que se gestiona en las ceremonias:

Cuando se asiste a una ceremonia cualquiera va, aprende, ve y lleva. Y ya, “yo hago ceremonias”, porque vieron cómo hacen un fuego, vieron cómo hacen un altar, vieron cómo se manejaban los tiempos, la estructura. Pero una cosa es estructurar y otra cosa es intencionar, o sea, otra cosa es llevarlo más allá, tener la conexión. Yo por ejemplo cuando veo a los abuelos en una ceremonia es así de que ya tienen un camino recorrido. He podido llegar a percibir sus contratos, o bueno, esa conexión que tienen, yo le llamo contratos, con seres que nosotros ni siquiera nos damos cuenta que están, de qué pasa con la energía, que nosotros ni siquiera estamos enterados de que estamos rodeados de eso. Estamos enterados a través de nuestras células y nuestro conocimiento biológico, pero no estamos conscientes de esas conexiones (Entrevista con Pechita y Perla-Rojo, octubre de 2021).

Cuando hablan de energía, intención, trabajo y conexión, Pechita y Perla-Rojo utilizan un léxico que es marcadamente vinculado a los circuitos y valores de la Nueva Era. Francisco Martínez (2018) explica que la noción de energía es particularmente importante porque desempeña un rol fundamental en el discurso *New Age*. En la medida que se refiere a una energía cósmica-universal que anima todo lo que existe, esta permitiría identificar una esencia común a todas las tradiciones místicas y abriría camino para el ensamblaje de saberes y técnicas que tiene lugar en estos círculos. En efecto, entre mis interlocutores el concepto de energía es manejado como una especie de fuerza vital, como una esencia que permea no solo los cuerpos y elementos, pero toda manifestación

de vida. Entonces las personas, plantas y montañas, el fuego y el agua, seres no encarnados, así como los pensamientos y palabras serían todos canales por los cuales la energía fluye.

Apropiándome de esta definición, creo posible afirmar que el rasgo más básico de la experiencia con el peyote sería justamente la sensibilización que suscita para percibir la energía, la presencia de vida en variadas formas. No se trata de una sensibilidad acabada, sino continuamente construida y que puede ser cultivada hacia algún propósito, como por ejemplo el de poder llevar a cabo trabajos de cura. Como explica Pechita, el desarrollo de esta sensibilidad presupone un trabajo prolongado de conexión con las energías para lograr incorporar la intención al trabajo, pero muchas de las personas que se proponen a guiar ceremonias con peyote se pautan más por la forma que por esta interrelación, como también menciona Mochuela:

A veces tengo la impresión de que muchas de estas personas que trabajan y hablan de la medicina sí saben que son plantas que curan, pero empiezan a retomar mucho de esto del *New Age* y toman como muchos argumentos para tener una estructura y darle forma a sus ceremonias, pero son argumentos como muy superficiales a veces, ¿no? [...] Hay cosas que están tan en el inconsciente o tal vez en otro lugar que no identificamos, que no es solo con que cantes bonito funciona, sino que es el manejo de, pues si queremos decir de otra manera, las energías. El realmente llamar a los guardianes, que si llegan o no llegan, o el invocar al espíritu del venado, por ejemplo, eso es lo que se trabajó en el compromiso, ¿no? Que le dieran [a Cantacuentos] el permiso, que el *mara'akame* abogara por él para que los guardianes lo reconocieran en este lugar y cuando él los llame ellos lo puedan recibir y puedan venir. O sea, hay ese trabajo que tal vez no es palpable y no todo el mundo lo pueda ver, pero es real (Entrevista con Mochuela, octubre de 2021).

Así como Pechita y Mochuela, los demás interlocutores critican un acercamiento liviano hacia el universo del peyote, postura que ha sido asociada en las últimas décadas a la Nueva Era. En este sentido, aunque sostengan discursos y prácticas que en la literatura antropológica podrían ser ubicados en el espectro *New Age*, queda evidente lo inapropiado que sería ubicarlos como entusiastas del movimiento. Lo que ambas están llamando la atención en los últimos relatos es que, en este universo de las plantas sagradas, están intrincadas fuerzas que exigen que la labor de conducir procesos con estas plantas conlleve mucho más que simplemente organizar una estructura. Cuando Mochuela menciona el compromiso de diez años que sostuvieron con un *mara'akame* para que Cantacuentos obtuviera el permiso de los guardianes para trabajar en la región, por ejemplo, nos remite a lo que decía hace poco Pechita sobre los contratos con las energías. El comentario sobre no ser una cuestión de cantar bonito también capturó mi atención porque, efectivamente, cuando me recuerdo del canto del *mara'akame* en aquella primera

ceremonia, este no sonaba particularmente bello como algunos cantos que he escuchado en otras ceremonias, que conmueven por su sutileza, pero tenía un vigor que hacía con que permease todo el espacio y penetrase el cuerpo.

Con relación a la labor de las personas que conducen las ceremonias, Mochuela me dice que, cuando conoció a Cantacuentos, estaba muy cierta de que en el desierto no hacían falta ceremonias porque quien guiaba el proceso era la propia planta: “con él mi pelea principal era « no, aquí no necesitamos chamanes, el chamán es el peyote »” (Entrevista con Mochuela, octubre de 2021). Con todo, alrededor del año 2008 un incidente particular le hizo reconsiderar su postura, que fue la muerte de una joven que había entrado al desierto con sus amigos a comer peyote. No se sabe muy bien cuál fue la situación, pero al parecer el grupo mezcló el peyote con otras sustancias y, en medio a una irrupción afectiva y psicológica, uno de los muchachos asesinó a la compañera. Justo en este periodo Mochuela había conocido a Cantacuentos, quien le platicaba mucho sobre la importancia y las funciones del chamán en lo que toca las plantas sagradas. Impactada por la noticia y embarcando en una relación más cercana con él, ella empezó a replantearse sus opiniones sobre la intervención humana en el trabajo con el peyote.

Concretero, el curandero suizo, me decía que no le parece malo, pero tampoco recomendable que la gente entre sola al desierto a comer peyote, porque se trata de una experiencia que podría ser muy peligrosa para personas provenientes de una cultura soberbia como la occidental. Cuando le pedí para desarrollar más esta idea, me explicó que es una cultura egoísta en la que las personas no están integradas y los que se arriman al conocimiento lo hacen para obtener poder, especialmente poder de manipulación sobre otros. Como para él lo que el peyote hace es activar la información que uno ya tiene, entonces si lo que la persona tiene adentro son sentimientos corrompidos puede colapsarse, o si lo que tiene son devaneos de poder, cuando come una planta que la activa lo que interpreta es que le están dando el aval para actuar desde su ambición. Así, sin nadie que acompañe el proceso para conducir o contener una situación de este tipo, las cosas pueden salirse de control – eso sin mencionar la falta de información que lleva algunas personas a hacer mezclas de sustancias de manera imprudente, como pasó en este incidente que cuenta Mochuela.

Como llegué a campo con referentes que traía de círculos ayahuasqueros en Colombia y en Brasil, de hecho me era muy extraña la idea de consumir una planta sagrada de manera independiente, ya fuera sola o con un grupo de amigos. Sin embargo,

con el tiempo entendí que el hecho de que el peyote no demande una preparación – es decir, que pueda ser consumido tal cual se encuentra en el desierto – cambia radicalmente la relación de las personas con la planta. Con la ayahuasca, por ejemplo, se necesita un intermediario que prepare la bebida, que generalmente también organiza las ceremonias para repartirla. Ya en el caso del peyote, sin este imperativo, muchas personas acaban prefiriendo comer el cactus por cuenta propia en lugar de buscar la guía dudosa de alguien que puede no tener un conocimiento real sobre la planta o simplemente ser un charlatán, alguien que busca sobre todo lucrar con ella.

Desertero, por ejemplo, comulga con el peyote hace diez años sin nunca haber acudido a una ceremonia. También la gran mayoría de los demás interlocutores, aunque vayan a ceremonias, tienen la costumbre de comer peyote autónomamente. Entonces a pesar de que haya incidentes lamentables, tampoco sería justo afirmar que el consumo de peyote sin supervisión es siempre negligente. De hecho, muchas personas han enfatizado la importancia de las experiencias solitarias con el cactus como siendo el momento de estar cara a cara con él, en una relación más personal, como explicita Flora: “en la ceremonia adentro del círculo a veces la energía es como para otra cosa, siento yo que se usa grupalmente, pero cuando uno se sale del círculo tienes tu momento, ¿no? Tu intimidad de la medicina y tú” (Entrevista con Flora, noviembre de 2021). En todo caso, comer peyote de manera autónoma exige cautela, pues se adentra un estado delicado, como cuenta Ermitaña a partir de su amplia experiencia sola en el desierto:

Es importante que uno va con los huicholes y ve cómo se hacen las ceremonias, que hay un sistema, hay partes. Es muy importante que no duermas, por ejemplo, ¿no? O bueno, sí duermes si sientes que de verdad tienes sueño, pero no es sueño. Sientes que no puedes abrir tus ojos y estás así, como que duermes, pero no es sueño de verdad, viajas, estás viajando, no estás controlando tu alma, no estás controlando lo que está pasando. Es muy importante si estás sola tener como cafecito siempre, no olvidar de tener como foco, atención. Te pones como un venado, porque el venado es una presa de todos los animales, entonces siempre tienes que estar despierta. En las ceremonias es más fácil dejar la atención, porque hay mucha gente, si algo te pasa te pueden ayudar, te pueden decir una palabra, te pueden tocar, te pueden hacer algo, hay música, la gente toca instrumentos, eso ayuda también (Entrevista con Ermitaña, octubre de 2021).

La analogía entre la persona en el viaje y el venado como presa evidencia que el estado causado por el peyote puede implicar cierta vulnerabilidad, siendo muy recomendable el acompañamiento de otras personas. Entonces la directriz de alguien

realmente apto a guiar un trabajo es siempre valiosa, ya sean *mara'akate*<sup>31</sup>, chamanes, abuelos, curanderos o simplemente mentores experimentados. Su labor va a depender del tipo y del objetivo de la ceremonia, pudiendo estar dirigida a apoyar procesos individuales de autoconocimiento y sanación (más común en ceremonias mestizas), así como perseguir propósitos colectivos de mayor alcance (más común en ceremonias indígenas). Estos guías deben contar con la aptitud para establecer una comunicación con las energías que se manifiestan y conferir intención al trabajo, de modo a generar un entorno que sea seguro para los participantes y potente para alcanzar el propósito de la ceremonia. Así, un trabajo ceremonial bien conducido no se sustenta por el mero cumplimiento de una forma específica, pero principalmente por la capacidad del guía de canalizar la energía colectiva:

La ceremonia tiene mucha fuerza porque, como dicen algunos más pragmáticos, es masa crítica, es decir, reúnes a una cantidad que, si logran estar en la misma frecuencia, hay un prendón energético mayor. Un prendón energético que, en la confianza que le otorgamos al cantador, está llevando a puntos muy íntimos y muy profundos del contacto con las energías que permiten la vida. Entonces pues eso es una maravilla (Entrevista con Eslabón, octubre de 2021).

Este fragmento de la entrevista de Eslabón evidencia la responsabilidad involucrada en el trabajo de quien guía, en este caso el cantador, que es el *mara'akame* que dirige la ceremonia a través de su canto. Como fue explicitado hace poco, este contacto con las energías no se da simplemente como un reflejo espontáneo de consumir peyote, sino que debe ser labrado a través del tiempo, de permisos y de acuerdos – a los que Pechita llama más formalmente “contratos”. Entonces los que acuden a la ceremonia están confiando en la capacidad del guía de manejar el prendón energético y tratar con estas energías – lo que puede potencializar el trabajo con el peyote, pero no garantiza una experiencia positiva o transformadora para los participantes. De igual manera, afirmar que existe una potencialidad latente en las ceremonias tampoco implica que en contextos más informales las vivencias no se den con profundidad, cómo explica nuevamente Eslabón al contestar mi pregunta sobre qué cambia en la fuerza del peyote cuando una persona entra sola al desierto a comer y cuando está en ceremonia:

Yo creo que las dos son igualmente importantes. Yo creo que hay un gran potencial de profundizar cuando te metes solo, pues porque si bien te va, no vas a tener distracciones. Te vas a tener que clavar y vas a tener que enfrentarte contigo también. Y participar en una ceremonia colectiva, pues también. Digo, en ambas puedes distraerte, en ambas

---

<sup>31</sup> Entre las funciones de los *mara'akate* está la de conducir las ceremonias con *hikuri* a través de cantos que permiten la comunicación con los ancestros (Olvera, 2015).



puedes navegar en la superficialidad, y en ambas puedes profundizar (Entrevista con Eslabón, octubre de 2021).

En su afirmación está implícita la opinión de que no hay que jerarquizar el valor de las experiencias de acuerdo con el contexto en que se dan. A mi ver, no se trata de pensar que una coyuntura sea más indicada o adecuada que otra, sino que cada contexto estimula cierto tipo de vivencia. Por ejemplo, un aspecto importante de las ocasiones ceremoniales es la convivencia entre los participantes. Al comulgar peyote en compañía de otras personas, a menudo se producen entrañables sentimientos de empatía y estima por los acompañantes. Desde luego, es presumible que el sencillo hecho de vivir colectivamente experiencias intensas como las que el peyote proporciona genere un estrechamiento de las relaciones, como apunta Desertero al hablar sobre sus recorridos en el desierto: “me gusta venir con mis mejores amigos, gente que aprecio mucho, porque nos une más. Al estar ahí adentro refuerzas la amistad, porque sí son días y experiencias que te llevas para toda la vida” (Entrevista con Desertero, septiembre de 2021).

Sumergirse en este universo junto a personas queridas, compartiendo momentos repletos de júbilo y también de fragilidad, puede aportar a las relaciones niveles de conexión sorprendentes que renuevan y fortalecen los vínculos. Paralelamente, cuando se comulga peyote en un círculo más amplio, muchas personas expresan sentir una apertura de antemano incluso hacia personas no conocidas. Ya sea en contextos ceremoniales o más informales, la dinámica grupal generalmente promueve una coyuntura segura para ponerse vulnerable, infundiendo el sentimiento de estar amparado ante un posible malestar, como comentaba Ermitaña. En muchas ocasiones, se configura un ambiente de cuidado recíproco que hace oportunas expresiones de desahogo y acogimiento, favoreciendo asimismo un entorno para desprenderse de la pesadez de los conflictos y vivir momentos amenos, filosofar despreocupadamente y también para demostrar la estima que sentimos por quienes nos acompañan.

Para Cantacuentos lo excepcional de la dinámica colectiva está en el intercambio de ideas y sentires, lo que proporciona a los participantes nuevas perspectivas sobre las cuestiones con las que se enfrentan: “hay uno que viene con una problemática y en el otro hay esta sensibilidad que le va a responder, entonces está bien padre también esta parte, este trabajo de cohesión del grupo. [...] La cosa que quiero dejar aquí es esta parte de mucha posibilidad con esta medicina, esta parte efectivamente de la posibilidad de comunicación” (Entrevista con Mochuela y Cantacuentos, noviembre de 2021). La

interacción en esta atmosfera de sensibilidad genera un sentimiento de compenetración entre muchos participantes, que pueden ayudarse mutuamente a comprender y sobrellevar las cargas que les afligen. Y como indica Cantacuentos, si por un lado la cercanía entre las personas adviene de un sentido de sintonía más sutil, por otro, también se apoya en un proceso consistente de comunicación.

Las conversaciones que se desarrollan bajo los efectos del peyote suelen ser marcadas por una mejor capacidad de expresión y también una mayor receptividad para escuchar, incitando diálogos que se caracterizan por una sinceridad afectuosa. Al tratar de asuntos tensos que rondan las relaciones con familiares, amigos o parejas presentes en el momento, esta forma de comunicación propiciada por el peyote estimula una postura conciliatoria que facilita arreglos y el establecimiento de nuevos compromisos. Además de los diálogos de persona a persona, también suelen haber círculos de palabra en los que se expresan públicamente los retos y reflexiones sobre las experiencias vividas, ocasiones claves para entender cómo se establecen los lazos interpersonales entre los participantes. Caleido comenta que estos momentos solían causarle nerviosismo porque, en sus palabras, él había sido un hombre “extremadamente infiel y cobarde” y se sentía “un culpable desgraciado con la gente”, alguien que nunca lograba cumplir con las expectativas sociales. Aun así, en una oportunidad decidió exponerse ante el grupo con el que estaba:

En el momento de hablar y decir qué es lo que hice, me daba miedo, “me van a juzgar y voy a acabar como la porquería del mundo”. Y el día que lo hice en un círculo de curación dijeron “oye, gracias”. “¿Cómo gracias?!” , “sí, pues nadie se atrevió a decirlo, todos estamos aquí, sabemos qué nos duele y nadie se atrevió a venir y a decir”. Entonces me dieron las gracias en vez de acabar estigmatizado, crucificado y corrido. Claro, fue en este contexto. Si lo hago en mi familia o con mis cuates o en una iglesia, me van a poner más estigma de que ya había. [...] Con esos enredos horribles varias veces me he puesto mal de que la gente tiene que ir a levantarme del piso arrastrándome y dicen “ya”, y no me calmo en dos días. Mal, mal. Y en ese amor de gente que no era mi familia de sangre, me he preguntado: ¿por qué me vuelven a levantar? ¿Por qué, si ven como soy y me pongo mal, no me dicen “ya lárgate”? Y aunque se llegan a quejar o no, “vente, no pasa nada”, y me ayudan a levantarme. Y hoy entiendo un poquito mejor esa parte. [...] Porque es gente que pasó por lo mismo y no sabía, que se sentía identificada con el fracaso, con la derrota, con lo defectuoso, lo insuficiente y un día vio la luz después de tanto trabajo y de tanto dolor o de tanto lo que haya pasado. Entonces sabe que el otro está pasando lo mismo, ya lo puede ver de manera mucho más profunda. [...] No es un discurso desde una ideología, es algo que después de tanto miedo y tanta separación, de pronto uno va y, de la manera más hermosa, ve belleza en la otra persona y la abraza (Entrevista con Caleido, noviembre de 2021).

En diversas entrevistas me impresionaba que mis interlocutores me compartieran tan abiertamente ciertos tipos de conflictos morales de los cuáles se suele hablar sobre

todo con personas más íntimas. Llegaba a pensar que tenía que ver con mi capacidad para dejar las personas confortables para hablar, pero con el paso del tiempo caí en cuenta de que esta apertura franca guardaba relación con los aprendizajes que tenían con el cactus, que les motivaban a tratar de ser más honestos con relación a sus propias ambigüedades, ejercicio estimulado en estos círculos de palabra. Los conflictos compartidos por los demás hacen eco en la experiencia de uno mismo, de modo que los participantes se transforman temporariamente en confidentes unos de los otros, forjando un contexto donde la exposición pública de cuestiones bochornosas es menos estigmatizada. Claramente, ello no significa que se suspenda por completo el juzgamiento o que la convivencia en los grupos sea plenamente armoniosa, pero revela un entorno en el que existe mayor disposición a tener una actitud compasiva hacia los demás. Ahora bien, retomando la discusión anterior, cabe a cada persona decidir cuál contexto buscar, como también explicita hábilmente Caleido:

Ese mismo espíritu en estos diferentes contextos permiten un acomodamiento distinto en la forma que va a dar otra percepción, pero lo que te permite es conocerte. [...] La diferencia entre una estructura y otra, entre una tradición y la otra, tienen sus lineamientos y eso le hace saber a uno, más que de ellos, de uno. ¿Más estricto te gusta? ¿Te ayuda? ¿Te hizo regresar? ¿Te hizo correr? ¿Te empujó y te motivó a ir hacia otro lugar a que te consientan más? ¿O mejor más libre? Otra forma, otra manera, aunque el espíritu con el que se comulga es el mismo (Entrevista con Caleido, noviembre de 2021).

Esta ponderación de Caleido, que ha comulgado peyote en ceremonias wixárika, mestizas, de la Iglesia Nativa Americana y también de manera independiente, ofrece un buen remate para este tema. Es interesante su razonamiento de que la preferencia por una u otra coyuntura informa más sobre la persona que sobre el espacio, pues revela qué tipo de experiencias y percepciones le confortan más o le propician más crecimiento. Tomando en cuenta todo lo anterior, podemos ver que los atributos del peyote combinados con la configuración del campo peyotero en el desierto posibilitan una vasta pluralidad de modos de relacionarse con la planta, existiendo múltiples criterios y parámetros válidos para definir cuáles conductas serían más acertadas a la hora de buscarla. A continuación, trataremos de algunos elementos que guían las distintas prácticas en torno al peyote en el desierto, caracterizando los diferentes propósitos que se persiguen al comulgarlo.

## Prácticas y propósitos

Dependiendo de la región del desierto en que se esté, la búsqueda por el peyote puede ser más larga o más corta: puede ser que se encuentre en cuestión de minutos si es una zona más despoblada o, si es más transitada, se puede llevar horas e incluso no encontrar. Como indiqué en el primer capítulo, cuando se halla el primero por lo general la indicación es que no se debe cortarlo, sino que este es el momento de pedir permiso y dejar la ofrenda. Pedir permiso para cortar y comer es una manera de ponerse en posición de humildad ante las energías y demostrar el respeto que se tiene por el peyote y por este espacio que es su morada. Cuando se pasan muchas horas buscando y no se encuentra, se puede interpretar que por alguna razón ese permiso no se dio, pues como afirman muchos, en verdad es el peyote que encuentra a uno, o sea, es él quien elige presentarse o no. También puede pasar como a una mujer que encontré cierta vez y me contaba que aquel día el venado no le había dado el permiso para comer, pues al lado del primer peyote que encontró había una víbora, luego halló otro que tenía una ofrenda y que según ella no se debe cortar, así que tomó como una señal de que aquel no era un día propicio. Entonces pedir permiso es también una forma de entrar en acuerdo con la planta, reconocer su espíritu.

La ofrenda es una de las monedas de intercambio que tenemos con el peyote, son obsequios que se ofrecen como contrapartida de todo lo que nos imparte y proporciona. Las más habituales son el maíz (generalmente el pinole), el tabaco y el cacao, pero también es muy usual llevar velas, inciensos, copal, objetos significativos para uno, dibujos y otros artículos confeccionados por la persona, como jícaras decoradas con chaquira o *tsikuri*, que son rombos de estambre más conocidos como “ojos de Dios”. Al observar las ofrendas queda notorio que son pensadas desde varios referentes wixárika, habiendo muchas que aluden al número cinco, por ejemplo, que es central en su cosmología por remitir a los cinco rumbos del universo. El siguiente testimonio de Brújulo permite considerar esta cuestión de manera más sustancial:

Mira a la medicina le gusta el chocolate. Chocolate en polvo molido con maíz y le hechas un puño de chaquira, lo revuelves todo. Y después cuando vas al desierto sacas tu bolso y das de comer a la medicina. Le das al sur, le das al norte, le das al poniente, le das al naciente y le das al infinito, haces la cruz, das en cruz, que es lo que somos. Y luego le das a la medicina, le das a la Madre Tierra. Y luego después ya le pagas a la medicina, dejas una vela, más chocolate y así. Pero, a la medicina le gusta algo, es como nosotros. Por ejemplo, digamos que el platillo que te gusta más es el pescado, pero si un día llegan y te ofrecen unos tacos, te los comes, ¿no? Pero vas a decir “yo todavía quiero pescado”. Así es la medicina. A ella le gusta el venado. La máscara del venado, el corazón del

venado, la sangre del venado, eso es lo que a él le gusta. Esto es lo que te pide cuando ya hay algo que sabemos, ya te dice “vas a venir para acá, pues tráeme algo”, así dice, “conságrame”, ¿no? Entonces para eso, pues hay que ir de cacería, ahí esto es otro estudio. Ahí está fuerte porque vas a agarrar la vida de un animal, ahí es donde a muchos hermanos les da miedo, ya no quieren (Entrevista con Brújulo, octubre de 2021).

Las expresiones “pagar” y “dar de comer” a la medicina sintetizan el cometido de la ofrenda, que es un agradecimiento desde la materialidad y es también una manera de alabar y alimentar el ánimo de las energías. Además, dichas expresiones ponen de manifiesto la concepción wixárika de las ofrendas, como trataré de mostrar. Es importante resaltar que no solamente las ofrendas son pensadas desde referentes wixárika, sino que el propio hábito de ofrendar así como el de pedir permiso devienen de su tradición. Como mencionado en la introducción, el *yeiyari* o *el costumbre* es para los wixáritari un esfuerzo ritual continuo que incluye muchas actividades, entre ellas la peregrinación que revive la travesía que hicieron sus antepasados para crear el mundo. En este recorrido que pasa por los cinco puntos cardinales referidos en la cosmogonía wixárika, los peregrinos visitan varios sitios sagrados donde estos ancestros míticos (los *kakauyari*) se convirtieron en manantiales, cerros y otros elementos del paisaje, realizando peticiones, rituales y dejando numerosas ofrendas.



**Fotografía 9:** Ofrendas wixárika en un sitio sagrado (Archivo personal, 2021).

Llegando a estos sitios sagrados, los wixáritari ofrendan jícaras, flechas, cuadros de estambre, *tsikuri*, monedas y cabezas de venado, alimentando a las deidades que allí habitan con maíz y sangre de toro o de venado para después pedir por la lluvia y por el bienestar del mundo (Olvera, 2015). Por lo tanto, desde la tradición wixárika las ofrendas no son solamente para el *hikuri*, sino también para los *kakauyari*, para quienes constituyen tanto alimento como tributo. En la relacionalidad con los *kakauyari* los wixáritari rinden homenaje y también hacen peticiones, por eso son realizados sacrificios, tanto de comportamiento (como el ayuno de relaciones sexuales o ciertos alimentos, por ejemplo) como de la vida de algunos animales. Cómo explicitó Brújulo, el tema de los sacrificios puede llegar a chocar algunas personas que se acercan al universo wixárika, generalmente demarcando un límite para lo que se asimila de la tradición.

El hecho de que todos mis interlocutores realicen estas dos acciones rituales de pedir permiso y dejar ofrendas cuando adentran el desierto en búsqueda del peyote muestra que *el costumbre* wixárika conforma el gran referente a partir del cual las personas generan prácticas y significados en torno al cactus en el desierto. Con todo, cada persona cultivará su relación con el peyote también a partir de sus referentes culturales y personales, desarrollando así concepciones y marcos propios. A seguir, trataré de revelar estas distintas formas en que la relación con el cactus se desarrolla exponiendo a la vez cuatro relatos de modo a resaltar el contraste entre ellos, empezando por un fragmento de Luna Nueva, seguida de Catalejo, Flechero y Mochuela:

El día mismo que llegué aquí fui a una ceremonia grande, pero al día después yo ya no tenía medicina. Yo quería comunicar con el peyote, pero no sentía que tenía el permiso para entrar al desierto. Pasaron semanas antes que yo entrara al desierto a cortar medicina sola, ¿sabes? *Piano, piano* empecé a entrar, pedir permiso a los Dioses, haciendo una vela con un rezo, con lo que pedía yo, agradeciendo, como me enseñaron (Entrevista con Luna Nueva, octubre de 2021).

Pues llegué y el primer día que llegué comí uno. Con esta banda me dijeron “vamos a saludar aquí a la lomita y ya ves con lo que quieras, como quieras hacerlo” y dije “sí”. Pues fuimos a la lomita y ahí me corté tres y no, fue una sensación bien bonita llegar a la lomita a verlo, así como en su tapete, en su lugar, en su casa, ¿no? [...] Y estuvo bonito, como que no me dio el reparo ese de “tiene que ser de una manera”, quería comulgar y ya (Entrevista con Catalejo, noviembre de 2021).

Yo en tantos años que estoy aquí ni tanto lo tomé porque yo siempre lo hago de una manera ceremonial. Con los huicholes hice muchísimas ceremonias y he seguido los pasos con ellos mucho tiempo. Y ahorita las pocas veces que lo hago con amigos, amigas, compañeros, hermanos, siempre lo hago de una manera ceremonial. Con los cantos, los tambores, respetando. Con ofrendas y todo. El peyote para mí es igual a ceremonia, no así no más (Entrevista con Flechero, septiembre de 2021).

Ha habido así algunas ocasiones que viene alguien de visita y que pues quiere comer peyote, pero que no viene para un trabajo de ceremonia y que son amigos sobre todo, ¿no? Con amistad. Para mí eso es lo que me gusta, compartir la experiencia así no más, sin tener algo tan estructurado ni nada. Y también funciona, ¿no? También ayuda. [...] Y lo que tiene que salir pues damos su espacio a eso, pero pues también contamos chistes o decimos pendejada y media, ¿no? [risas] (Entrevista con Mochuela, octubre de 2021).

En el caso de Luna Nueva, ella llegó al desierto consciente de la sacralidad que envuelve el peyote y por eso sentía que no tenía permiso para simplemente adentrarse a su casa y cortarlo por cuenta propia. Seguramente ella también había escuchado, como yo escuché, muchos comentarios reprochando la postura despreocupada de algunos viajeros que llegan al desierto interesados más que todo en el viaje psicodélico, sin dimensionar la importancia de la planta y muchas veces portándose de manera predatoria – por ejemplo, cortando montones de cabezas que no logran comer y después dejan tiradas por el camino. Con todo, cabe esclarecer que algunos mochileros, pese a que no estén del todo enterados de la significación profunda que tiene el peyote, tampoco tienen un comportamiento considerado depredador o irrespetuoso hacia él, como elucida Pechita: “hay personas que no tienen el más remoto conocimiento de nada, pero a ellos les encanta las plantas, ¿no? Y de alguna manera en su espiritualidad ellos llevan una conexión. Vienen a dejar su ofrenda, vienen a dejar su tabaco, caminan la tierra, cortan solamente lo que van a comer, lo respetan, se van, vuelven a dejar su ofrenda... eso también es respetable” (Entrevista con Pechita y Perla-Rojo, octubre de 2021).

Volviendo a los otros relatos, no obstante a considerar el peyote como una planta sagrada, Catalejo se sintió comfortable para comulgar de manera informal con él desde el principio. Mochuela también demuestra sentirse muy a gusto con esta manera más desinhibida de estar con el *hikuri*, al contrario de Flechero que considera que los actos ceremoniales son una manera de demostrar su respeto y estima hacia el cactus. Al final, el acercamiento de cada uno probablemente se pauta, además de por su personalidad, por la manera en la que fueron iniciados en el universo del peyote. En cualquier caso, lo que me interesa demostrar con estos relatos particulares es cómo la pluralidad de maneras de relacionarse con la planta también se expresa en esta aparente uniformidad de las prácticas de pedir permiso y hacer ofrenda.

En lo que se refiere a los factores personales que influyen la experiencia (generalmente abarcados por la noción de *set*), podemos citar diversos: incluyen características más o menos estables como el rango de edad, el género, el lugar de origen, la trayectoria de vida, el tiempo que se lleva conociendo la planta, los rasgos de

personalidad, creencias, etc., así como características más transitorias como el estado de ánimo, la fase de vida, las cuestiones afectivas patentes en el momento y las expectativas del día. Entre los aspectos personales que tienen un impacto sobre la experiencia, uno que ha sido mencionado reiteradamente en las entrevistas como uno de los factores más importantes es el propósito con que se busca al peyote, como indica Flechero:

Si vas al desierto y comes el peyote o cualquier medicina y dices “voy a esperar a ver qué me dice...”. Creo que no te va a decir mucho. Tiene que tener un propósito según mi opinión. [...] ¡Recuérdense, el propósito! Es lo que te hace en la vida los cambios, el propósito. Y la medicina está ahí para que tú vayas, con respeto, para que tenga un propósito. “Vine hasta aquí, tierra sagrada, medicina, para eso” (Entrevista con Flechero, septiembre de 2021).

Para él y muchos interlocutores, el propósito es lo que hace con que un viaje sea profundo, fructífero e incluso respetuoso hacia la planta, desde la perspectiva de que si la persona va sin tener en mente ningún propósito, podría acabar simplemente entretenida con los intrigantes estímulos sensoriales que el peyote provoca – lo que sería un desperdicio considerando la magnitud de las experiencias y aprendizajes que él puede desencadenar. Mochuela me compartió un buen ejemplo sobre cómo ella ha trabajado sus propósitos con el peyote. Cuando todavía estaba en la universidad, ella pasó por una etapa en que tomaba mucho alcohol y sentía que este estilo de vida ya no le apetecía, así que un día fue al desierto y le pidió al *hikuri* que le limpiara porque ya estaba cansada de estar en esta situación de exceso. Ella cuenta que no suele vomitar, pero que esta vez vomitó muchísimo: “pues pedí yo este trabajo de limpieza y pasó. Desde ahí por mucho tiempo ya no tomé, pero entonces pues también yo aprendí que podía trabajar con él, fui entendiendo pues que él me podía ayudar, ¿no? Solo que yo tenía que ser clara en qué era lo que ocupaba o necesitaba” (Entrevista con Mochuela, octubre de 2021). Así como Flechero, en su relato ella resalta que debe haber una intención clara para que se pueda trabajar el propósito con la planta y lograr realizar cambios efectivos.

Analizando los comentarios de otros interlocutores, es posible identificar que los propósitos están vinculados al entorno en que se da la experiencia y son diferentes según cada contexto. En los contextos ceremoniales, los propósitos suelen estar direccionados hacia un intento general, es decir, tratan de asuntos colectivos, como por ejemplo una petición de lluvia, el agradecimiento por una cosecha o un llamamiento para impulsar alguna cuestión social. Ya cuando se comulga de manera solitaria o en pequeños grupos, se trabajan propósitos más personales, que pueden estar asociados tanto a la vida cotidiana (para estimular el sistema inmunitario y el bienestar de manera general) como a la vida



psíquica (para incitar una postura reflexiva ante las vivencias que afectan a la persona). Además de propósitos personales y colectivos, en nuestra entrevista Brújulo trajo a colación todavía otro tipo de propósito:

Tú tienes que enfocarte; “quiero saber esto, quiero saber esto y quiero saber esto” y vas estudiando esto. Pero la medicina te va a querer llevar por otro camino, te quiere enseñar cosas, te quiere llevar a pasear, y dices “no”. En otra ocasión te puedes dejar ir, que te lleve. Pues es que son dos cosas, está la parte humana y está la parte de ellos. Entonces ¿qué es lo que tú quieres saber? Y cuando te quiere presentar otras cosas, solo haces una pausa. Cuando viene la energía así, de ahí arriba, de ellos, qué es lo que ellos quieren (Entrevista con Brújulo, octubre de 2021).

Brújulo hace una diferenciación entre la parte humana y lo que define como “la parte de ellos”. En la parte humana está todo lo que buscamos al entrar en contacto con el peyote, ya sean cuestiones colectivas o personales: lo que se quiere aprender, sanar, pedir, agradecer. En la parte de ellos, entiendo que están las entidades que integran el mundo del peyote, seres que igualmente tienen sus propósitos, sus propias lecciones a enseñar y que también quieren algo de nosotros – concepción que remite a los acuerdos con las energías mencionados hace poco, en el sentido de una relación que se establece entre los humanos y estas entidades. Es curiosa la manera en que él se refiere a esta parte, comentando que toca abstenerse de dar el paseo con ellos y seguir firme en el estudio que uno se propone. Otras personas tienen una postura más flexible, como Cantacuentos por ejemplo, quien resalta que debe haber espacio para lo que el peyote quiera mostrar: “tampoco te puedes quedar con la mente en la intención que tienes toda la noche, también te relajas y observas, ahí está el trabajo de la medicina. Por eso que a mí lo importante es que hay humildad y respeto” (Entrevista con Mochuela y Cantacuentos, noviembre de 2021).

Entonces para Cantacuentos también es válido distraerse un poco, pues justamente en tales momentos desprevenidos puede estar la brecha para que la fuerza del peyote sobresalga y sorprenda a la persona con lo desconocido. En este sentido, la humildad y el respeto son claves porque comportan una abertura para recibir algo que esté más allá de lo que la persona conoce y espera. En efecto, tanto él como Mochuela afirman que a veces el trabajo es más potente con las personas que se acercan a la planta de manera más ingenua, sin prepararse tanto, porque quienes llegan demasiado enfocados hacia un propósito tienden a pasar por alto muchas oportunidades de aprendizaje que la planta proporciona. Para ellos lo deseable sería tener un propósito al tiempo en que se sostiene una postura abierta hacia el peyote porque, en las palabras de Mochuela, “si la planta está

para abrir estas puertas de la percepción, pues habría que dejarse, ¿no? Como decimos nosotros, flojitos y cooperando [se ríe]. Y que pase lo que tenga que pasar” (Entrevista con Mochuela y Cantacuentos, noviembre de 2021).

Considerando que las personas acuden al peyote buscando precisamente estar más conscientes de las cuestiones y procesos que les tocan, sería previsible y hasta oportuno que los propósitos establecidos por ellas se metamorfoseen en el curso de la experiencia. En efecto, es muy común que durante la ceremonia las personas se den cuenta de que el problema que se habían planteado trabajar no era realmente la fuente de su angustia. Asimismo, a menudo sucede que las personas llegan al entendimiento que buscan por caminos inusitados, cuando algún episodio fortuito durante la experiencia las lleva a tener un *insight* importante con relación a la problemática que traen. Hay un testimonio de Pechita con relación a los propósitos que aporta más peso a esta reflexión. Se trata de una vivencia que tuvo lugar en una ceremonia con ayahuasca (la abuela), pero que ella afirma valer igualmente para el peyote:

Antes de que muriera mi mamá, jamás lo voy a olvidar, yo fui a una ceremonia, una búsqueda, y la abuela me muestra así como la partida. Porque yo tenía mucho miedo a la muerte, entonces la abuela me muestra como esta parte de mi no entendimiento de la muerte y me muestra cómo van ascendiendo los espíritus de todos los seres, de plantas, de animales, de todos los seres, cómo van ascendiendo al infinito. Y realmente yo no iba con esa pregunta, realmente yo iba más con la situación de que me iba a doler, de cómo iba a hacer yo para poder pasar esa transición de mi mamá, ¿no? Entonces me muestra como esa parte de la partida que fue muy mágica y me dejó muy tranquila. Y gracias a eso pude pasar el proceso de transición de mi mamá bien, porque creo que de otra manera me hubiese vuelto loca, que fue muy rápido el proceso de su enfermedad. [...] Cuando empiezo a ver esa partida, empiezo a ver ella cómo se va despidiendo, cómo le está costando irse por no dejar la familia, pero al momento que voltea a ver cómo van subiendo estos seres en una situación de paz, es como que “todo va a estar bien”. Y se soltó, se dejó ir. En esa toma de abuela yo sentí todo ese proceso en mi interior. Lo vi, lo viví. Entonces como que dije “ok, todo está de regreso a esa paz, esa fuente, esa cosa indescriptible que es tan hermosa” (Entrevista con Pechita y Perla-Rojo, octubre de 2021).

Su relato pone de manifiesto la manera en que la experiencia con plantas como la ayahuasca y el peyote puede conducir a un desenlace reconfortante a través de rutas inesperadas. Lo que ella buscaba era una orientación sobre cómo lidiar con la muerte de su mamá, con todo, la experiencia no le llevó a respuestas concretas sobre cómo hacerlo, sino que le mostró de manera vívida y alentadora qué era lo que le aguardaba a su mamá en el más allá. La angustia con relación a su partida fue atendida de manera indirecta cuando ella pudo concebir a la muerte no simplemente como el final de la vida, sino como un regreso a esa fuente de paz, siendo ese vislumbre lo que la tranquilizó y permitió que

ella tuviera otra postura ante el duelo. Así, el propósito particular con que ella iba fue contemplado a través de una enseñanza extraordinariamente holística. De ahí la importancia de mantener una apertura, como reflexiona Eslabón:

El propósito no puede ser un aferre. El propósito no es “ahora me cumples, cabrón, yo te pregunté eso y me tienes que decir”. O sea, tú tienes una pregunta y la sueltas. Una vez formulada, la sueltas, quiere decir, ya no te estás ocupando de ella. Tú te abres y dices “bueno, yo dije eso, pero me abro a lo que tú me quieras dar”. [PBJ: No se trata solo de lo que tú quieres aprender, pero de lo que te quiere enseñar también.] ¡Lo que te quiere enseñar! Y generalmente van a coincidir, o sea, generalmente sí hay una respuesta a tu propósito. Sin duda llega, siempre, no hay manera de que no llegue esa respuesta. El *hikuri* es muy certero (Entrevista con Eslabón, octubre de 2021).

Eslabón señala que comer peyote con un propósito no implica estar en una meditación imperturbable en torno a un objetivo, sino más bien en confiar que el *hikuri*, en su sabiduría, podrá impartir algo de claridad sobre la cuestión que se lleva al buscarlo. Como en el caso de Pechita, no se trata de encontrar respuestas concretas con relación a los propósitos que la persona se plantea, sino de considerarlos bajo la luz de las enseñanzas que el peyote imparte. En este sentido, trabajar un propósito con el peyote se refiere sobre todo a la disposición de extraer lecciones particulares del sentido holístico que él proporciona. Se tratan de enseñanzas que parecen conformar, en la mayor parte de los casos, entendimientos más abstractos y generales capaces de sensibilizar las personas para una comprensión concreta de sus cuestiones. Así, interesa comprender cómo este balance entre enfoque y apertura culmina en aprendizajes para las personas, tema que será abordado a detalle en el siguiente capítulo.

### **El peyote en el desierto y el desierto más allá del peyote**

Antes de pasar a los aprendizajes, exploraremos en este apartado cómo el entorno del desierto otorga contornos particulares a la experiencia con el peyote. Para ello, se hace pertinente empezar caracterizando de manera general cómo se da una incursión desierto adentro para comulgar con la planta. Usualmente, se sale temprano en la mañana llevando todo lo que se necesita para pasar el día y, en dado caso, acampar: agua, frutas, castañas, protección para el sol, cuchillo, encendedor, tienda de campaña, etc. Además de comida y utensilios prácticos, se lleva también la ofrenda. A veces se va hacia algún sitio específico, pero también se suele caminar por el paraje hasta encontrar un espacio en que la persona o el grupo se sienta a gusto. Pechita ofreció un buen panorama de cómo se da la rutina y la convivencia en el espacio del desierto:

Somos de las personas que van así sin casa de campaña, o bueno, ahora por los niños, mi sobrina, con ellos sí de repente necesitas la casa de campaña para dormir, ¿no? Pero normalmente las visitas que nosotros tenemos al desierto son así nada más con una cobija, entonces no vas a tener frío, te vas a quedar pegadito ahí al fueguito, con medicina toda la noche, estar cantando, estar en círculo así con la familia. Y al día siguiente siempre buscar un arbolito que te de sombra en el día, puedes poner una cobijita ahí y descansas... es más como ese proceso. Y caminar, dejar la ofrenda, ¿no? [...] Desde la caminata empieza el trabajo, o sea, no nada más es llegar a comer. A mí me gusta mucho caminar porque es como una meditación. Empezar a soltar, a liberar, tu cuerpo empieza a trabajar, empieza a agregar otros químicos, tu cerebro se empieza a oxigenar más, empiezas a sentir el espacio, vas caminando, vas caminando... a mí se me hace como un rezo de alguna manera; caminando, caminando, caminando. Llegar al espacio, preparar todo con la gente que vas, es como empezar a entrar en esa parte de armonía, ¿no? No es que “te espero a tal hora y vamos a hacer el trabajo”, o sea, no, ese compartir es importante también (Entrevista con Pechita y Perla-Rojo, octubre de 2021).

Es relevante hacer hincapié en que la comunión con el peyote puede llevarse a cabo en un contexto familiar e incluso con niños, perspectiva que desentona con la noción vulgar de que la planta es buscada únicamente por jóvenes entusiastas de la psicodelia, permitiendo asociar la búsqueda por la planta con otros contextos. Como cuenta Pechita, cuando se pasa la noche en el desierto comiendo peyote las personas se sientan alrededor del fuego y se acompañan de la lumbre, lo que genera un ambiente de congregación y contemplación – por eso la mayor parte de las ceremonias se da en la noche. Con la oscuridad circundante, la experiencia se reviste de un aura más mística y todo se siente con más intensidad. Ya durante el día los efectos del *hikuri* suelen ser más suaves, pues la atención no está tan concentrada. Como indica Ermitaña, en el día se va caminando y disfrutando de las bellezas del entorno: “estás mirando y estás viendo la maravilla de lo que te rodea. Ahí yo no estoy pensando mucho, estoy solo como aquí y ahora con los árboles, con la naturaleza, estoy sintiendo la energía del lugar” (Entrevista con Ermitaña, octubre de 2021).

El comentario de Pechita también elucida por qué los peyoteros suelen ser referidos como caminantes, pues la caminata es un imperativo incluso cuando se va en carro, dado que hay que caminar para buscar el cactus. Pero además de eso, como se puede apreciar en el relato, las caminatas vinculan una dimensión determinante para la experiencia. Se pueden pasar muchas horas caminando en el desierto, más aún si se come peyote durante la caminata, pues él brinda mucha disposición. Mi sensación personal muchas veces es que después de cierto tiempo mis piernas empiezan a caminar solas y el peso de mi cuerpo se disipa en el ambiente. Cuando está caluroso, tal como lo describió

el poeta Mario de Andrade en referencia a Belém<sup>32</sup>, “el calor intenso dilata mis huesos y mi cuerpo queda exactamente del tamaño de mi alma” (2015: 77, traducción propia).

El paisaje fusionado con las brisas en el silencio conforma una atmosfera muy apacible no solamente a los sentidos, sino al ancho del ser – a fin de cuentas, en la vivencia del sujeto “no son sus ojos los que ven, sus orejas las que escuchan o sus manos las que tocan; él está por entero en su presencia en el mundo y los sentidos se mezclan a cada momento en la sensación de existir que experimenta” (Le Breton, 2007: 46). También el hecho de que se pueda ver el horizonte todo el tiempo trae una amplitud a la percepción, una sensación radical de libertad ante el paisaje inacabable. Así, toda la coyuntura induce a un estado de serenidad que conlleva un sentido de liberación, como describe sensiblemente el poeta Bruno Doucey: “desierto, deseo de otro lugar, llamado a la deserción... En todas las épocas, han sentido ese llamado los habitantes de [...] las ciudades saturadas de ruido. [...] Muchos han encontrado en el desierto el lugar de la búsqueda y la superación de sí. [...] Toda travesía del desierto hace soñar con una travesía del conocimiento” (2022: 23-24).



**Fotografía 10:** Vista del Desierto Chihuahuense (Archivo personal, 2021).

---

<sup>32</sup> Capital del estado de Pará en Brasil, Belém es la entrada a la parte baja del Amazonas.

El poeta afirma que las regiones desérticas son territorios que nos confrontan con lo increíble (Doucey, 2022). Como bien dice Pechita, caminar por el desierto es como hacer un rezo, una meditación que ayuda a colmar algunas de nuestras indagaciones más trascendentales, “por eso el desierto es tan bueno para la vida interior, su aridez permite concentrarse, imaginar, percibir el resplandor oculto de la existencia” (Comensal, 2022: 37). En el caminar se siente el robustecer del cuerpo, los pies sobre la tierra brindan una solidez de espíritu que genera importantes metáforas sobre el peyote, como veremos más adelante. Cuando en grupo, la caminata es también la ocasión para compartir reflexiones y acoplar los ánimos, pero ante todo es un momento de cercanía en que las risas y conversaciones amenas aproximan las personas. Por cierto, he referido muy modestamente esa faceta amistosa hasta el momento, pero ella constituye una parte vital de la experiencia con el cactus, que combina sin contradicciones etapas de contemplación elevada con momentos terrenales de disfrute y afecto:

Un rato estamos todos conviviendo, echando hasta carrilla, a veces llevamos cartas y eso. Y pues convives, a ver quién va por la leña, el otro se queda cocinando, haciendo otras cosas. Pero siempre hay un momento en que cada quien toma su espacio, casi siempre en la recolecta. A la hora de ir recolectar o cazar como dicen acá, te vas solo y es cuando empiezas a caminar y empiezas a pensar, poner intención. [...] Y ahí, en medio de la nada, cuando ya estás allá adentro que no tienes la tienda así a un lado, que de plano te despegas de todo y estás ahí en el hábitat natural del peyote, está favorable. [...] Nada como estar aquí en su lugar (Entrevista con Desertero, septiembre de 2021).

Al acudir a una ceremonia de peyote, sea en un entorno urbano o más natural, se toma parte en un ritual que marcadamente rompe con el flujo de la vida cotidiana. Cuando se adentra el desierto a acampar y comer peyote de manera independiente, lo que se produce es más bien un giro en la rutina y percepción cotidianas. Al tiempo en que cambian radicalmente el entorno y las actividades, se mantiene una forma de cotidianidad por los quehaceres necesarios. Además de los momentos reservados a la cavilación, hay ocasiones de descanso y ligereza, así como para definir temas prácticos. En todo caso, como menciona Desertero, trátase una rutina sencilla y sin tantas distracciones a la mano, lo que favorece que la atención se dirija hacia inquietudes silenciosas y cuestiones más sutiles.

Estar en el desierto también hace con que las reflexiones que se tienen con el peyote empiecen a tomar cuerpo en tiempo real, pues el espacio y las actividades son un terreno fértil de metáforas para rematarlas. Por ejemplo, buscar leña para prender el fuego puede conectarse con una reflexión sobre la voluntad y recordar el valor de hacer algo

con las propias manos, así como ser sorprendido por una espina que se entierra en la mano cuando pensabas estar siendo absolutamente cauteloso puede relacionarse con una enseñanza sobre la imposibilidad de controlar todo. En fin, son innumerables las posibilidades que, por discretas que sean, guardan un potencial de hacer inmediatamente palpables lecciones más abstractas.

Desertero menciona también otro aspecto importante, que es el hecho de que el desierto es el hábitat natural del peyote. Como expresa Tipi, en el desierto hay algo de excepcional que intensifica la experiencia: “el lugar en donde más siento la medicina y donde realmente me conecto así muy fuerte con ella es en el desierto, definitivamente hace una gran diferencia. Pues ¿qué mejor que hacerlo en su casa, en su lugar de origen, donde está su raíz?” (Entrevista con Tipi, diciembre de 2021). También Pechita me decía que “al estar en su casa, en su energía, en su tierra, pues obviamente tú lo vas sintiendo diferente” (Entrevista con Pechita y Perla-Rojo, octubre de 2021). He identificado algunos factores que ayudan a reflexionar sobre lo particular que es tener la experiencia con peyote en el desierto. El primero se relaciona con la espacialidad, es decir, la vinculación del fenómeno con el espacio, descrita magistralmente por Cantacuentos:

En la selva, por ejemplo, lo que es central digamos que es el tronco. Estamos en un mundo donde no hay horizontal, no hay horizonte, no ves lejos. Lo que ves es por arriba, entonces hay la noción de verticalidad. Entonces la noción de “enderezar” es muy importante, se percibe un poco la energía como un tronco que va creciendo. Aquí en el desierto hay horizonte, entonces hay el centro. En la selva, eso es mi propia especulación, yo digo, es la noción de eje, abajo, arriba. En el desierto, centro, cuatro direcciones. En la selva yo estoy así [cercado], entonces es mucho más por dentro. Y las plantas, ahí es interesante, ¿el *hikuri* cómo es? Es redondo. Y las plantas que se toma en la selva, es la ayahuasca que sube, son plantas que van para arriba. El peyote se abre así, crece en todas las direcciones. Entonces ahí podemos ver cómo no podemos separar la fuerza vital energética y el simbólico, ¿ves? No es solamente simbólico las cuatro direcciones, es también una percepción del espacio en el cual estamos (Entrevista con Mochuela y Cantacuentos, noviembre de 2021).

Por haber pasado por un proceso de iniciación con un *mara'akame*, Cantacuentos relaciona la espacialidad del desierto con la cosmogonía wixárika, cuyo “territorio cosmológico está definido culturalmente por los cuatro rumbos y el *axis mundi* en medio” (Liffman, 2005: 54). El mito de creación wixárika determina una geografía sagrada trazada a partir de cuatro direcciones y un eje central, cinco puntos del universo que forman un *tsikuri* (ojo de Dios) y que demarca la división entre el cielo y la tierra (Medina, 2013). Aunque esta sea una concepción presente en diversas otras cosmogonías alrededor del globo, la reflexión de Cantacuentos es interesante por resaltar que la noción geográfica

no es simplemente simbólica, sino que está íntimamente vinculada a la vivencia en el espacio, especialmente si consideramos el espacio del desierto: “por donde uno mire sólo hay matorrales. Tremendo chaparral que se extiende hasta el infinito en cualquier dirección y da la impresión de estar en el centro de un enorme disco de flora desértica; ni más ni menos que parados en el centro del universo, en el ombligo del mundo” (Blanco, 1992, como se citó en Carrillo, 2006).

Así, el espacio como medio vital por excelencia (García y Jiménez, 2005) proporciona referentes materiales y simbólicos que influyen significativamente las vivencias de las personas. En este sentido, es inequívoco asumir que estar en el desierto afecta la experiencia con el peyote. Dado que la percepción está inextricablemente ligada al espacio, las referencias de sentido y asimismo las vivencias subjetivas se desarrollan desde la relación con el entorno. Y para Cantacuentos, más allá de producir una influencia sobre la experiencia humana, la diferencia entre el espacio de la selva y del desierto se ve reflejada también en las diferentes energías que tienen la ayahuasca y el peyote. Por su parte, Catalejo también hizo referencia a la espacialidad al hablar de las dos plantas. Según él, el peyote es como el desierto, entonces su espíritu es más calmo, mientras el de la ayahuasca es como la selva, más agitado<sup>33</sup>.

Las perspectivas de ambos apuntan hacia la noción de que el espacio no envuelve y determina solamente las vivencias humanas, sino todas las formas de vida que se manifiestan. En otras palabras, no solamente nuestra percepción del desierto otorga una configuración particular a la experiencia con el peyote, pero también la planta en sí, en su constitución, carga la relacionalidad con el desierto – como afirman Tipi y Pechita, el desierto es su casa, por alguna razón el cactus crece naturalmente ahí y no en otros lugares. Y el desierto, como espacio salvaje, tiene un ordenamiento característico, se rige por una lógica propia, bajo la cual el sentido exclusivamente humano que caracteriza la mayor parte de nuestras vivencias pierde expresión:

Cuando tú vas a la casa de las plantas, no gobierna el hombre, no gobierna la mente, no gobierna una estructura que a final de cuentas viene de una persona. [...] Ahí se manifiesta todo en la energía de ellos, de esos seres. Y no nada más *del abuelo*; del mezquite, de la yuca, del coyote, de toda esa casa que nos está recibiendo, que estamos nosotros yendo de visitantes. Totalmente son las leyes de la Tierra, ¿no? De ese lugar. [...] Mucho tiempo yo me manejé por las estructuras cuando iba empezando y llegué al

---

<sup>33</sup> Debido a que varias de las personas entrevistadas han convivido en círculos en que se comulga con diferentes plantas sagradas, en especial el peyote y la ayahuasca, es común que realicen algunas comparaciones.



Camino Rojo. Llegué como a los 18 años y fue ese proceso que me abrió a esta estructura. Y me envolví mucho como en esa parte que te decía de “es que cada cosa tiene su tiempo, eso tiene un porqué, eso tiene un para qué, porque así dijeron los abuelos, porque esta línea la están resguardando desde muchos miles de años, entonces tiene que ser de esa manera”. Y en el desierto fue un regresar con *el abuelo* y también me enseñó esa parte de que “mijita, deja la mente, deja las estructuras, estás bajo un régimen, no, siente la casa *del abuelo*, aquí no vienes a decir cómo va a ser, o que vas a ver, o que vas a sentir, o que vas a sanar, ábrete” (Entrevista con Pechita y Perla-Rojo, octubre de 2021).

De por sí, la experiencia con el peyote suele romper con la congruencia de nuestras expectativas al brindarnos lógicas de vida alternativas. El relato de Pechita es interesante para notar que el entorno del desierto es un componente que da más fuerza a ese rompimiento, desafía aún más la perspectiva de control sobre el mundo con su vivacidad silvestre. No hay estructura formal que se acople a la belleza anárquica e incógnita del desierto; estar ahí con peyote invita a abrirse a la estructura propia del lugar, a abandonar los sistemas coherentes que forjamos para concebir las cosas y encontrar nuevas coherencias en este devenir natural. Así, el relato de Pechita hace ver que no se trata de una relación solamente con el peyote, pero también con el desierto.



**Fotografía 11:** Vista del Desierto Chihuahuense (Archivo personal, 2021).

Como afirma el artista e investigador Ariel Guzik al describir la vista desde una casa en el Desierto de Chihuahua, la cruda naturaleza incita la fascinación: “abro la ventana que mira hacia el poniente y puedo contemplar desde ahí el valle que celosamente

guarda los senderos, espinas, raíces, piedras, animales, flores, elixires y estrellas que encarnan, en su desnuda y vibrante exposición al cosmos, mis últimos reductos del misterio” (2022: 17). Por eso, como afirma Flechero, la experiencia de comer peyote en el desierto es singular: “siente el sabor de esta tierra, los olores, los seres, este es el momento mágico, porque cuando sales de aquí, siempre sabe diferente. Nunca será de la intensidad que es aquí, creo. Como la ayahuasca en la selva, todo tiene lo suyo” (Entrevista con Flechero, septiembre de 2021). Esta intensidad se relaciona, entre otros factores, con el deslumbramiento causado por el entorno natural, como afirma Mochuela:

De lo que hablabas hace rato de los agentes no-humanos, el hecho que se haga el trabajo en el desierto pues también es otro factor, ¿no? Porque gente que no está acostumbrada a ver las estrellas, o sea... eso también ya es super impactante. A muchísima gente eso le abre, le hace despegar, entender cosas. Sentir el amanecer, ver el horizonte con el sol naciendo detrás de las montañas y todo el cielo rojizo, fue... después de un trabajo de toda la noche ver esos amaneceres es super significativo para las personas, ¿no? Puede ser que hasta eso mismo sea lo que les da la curación, la sanación. [...] El hecho que pasaron toda la noche en vela, el hecho que tal vez no estaban acostumbrados a llenarse de tierra y se llenaron de tierra y se dieron cuenta que no pasa nada, ¿no? [tono de risa]. Escuchan a los coyotes... todas esas cosas son parte (Entrevista con Mochuela, octubre de 2021).

En un círculo de palabra después de una ceremonia que fui en el desierto, un muchacho llamó la atención a que miráramos lo untados de tierra que estábamos y sintiéramos como eso era placentero. Ahí me percaté de que este era un detalle pertinente para los que venimos de la ciudad y solemos adentrarnos en la naturaleza desde una especie de formalidad, prevenidos, cuidando de no ensuciarnos. En aquel momento se sentía bien estar untados porque indicaba que nos habíamos movido despreocupadamente durante la velada, entablando una relación más espontánea con el entorno. Y después de pasar la noche en penumbra, a menudo experimentando un flujo y reflujo físico, emocional y reflexivo, el amanecer puede en efecto volverse profundamente significativo, como explicita Mochuela.

El albor del día alumbra incertidumbres y renueva la esperanza, es una suerte de metáfora vivida que el lugar proporciona. Además, los amaneceres y atardeceres en el paisaje del desierto son de un esplendor impresionante, nos hacen maravillarse. Por las noches, escuchar de cerca el festejo de los coyotes causa una excitación que se intercala con la serenidad del océano de estrellas en lo alto, con un brillo disperso que llega a aturdir. El escritor Jorge Comensal narra este sentimiento en un texto que relata una visita al desierto después de un largo período de encierro debido a la pandemia del covid-19:

Mi pareja y yo queríamos estirar el alma, entumida por el confinamiento urbano y el bullicio de las redes sociales; necesitábamos encoger nuestras angustias a la luz del firmamento. [...] Puesto que crecí bajo el domo de luz eléctrica y smog de la Ciudad de México, estaba acostumbrado a ver dos o tres luceros en el cielo. Allá eran tantos que me mareaba tratando de contarlos. No lo podía creer, tanta abundancia. Formaban manchones blancos. [...] A riesgo de ser cancelado por alburero y cursi, diré que en esa ocasión galáctica se me vino encima el universo y se quedó brillando para siempre dentro de mí (2022: 33-34).

Los escenarios mayestáticos del desierto tienen todo para conmover el espíritu desde una simplicidad que es, al tiempo, grandiosa. Me decía Alba que lo que tiene el desierto es el poder de asombrar, de hacer apreciar la maravilla del mundo que vivimos. En la experiencia con peyote, este deslumbramiento con la naturaleza gana un peso aún mayor. En efecto, es un componente crucial de la experiencia, como podemos inferir por el comentario de Mochuela cuando ella conjetura que este puede influenciar incluso los procesos de sanación de las personas. Entonces además de la espacialidad, la relación con el mundo natural y el arrebatamiento provocado por el paisaje también son factores que revelan lo particular que es tener la experiencia con peyote en el desierto.



**Fotografía 12:** Atardecer en el Desierto Chihuahuense (Archivo personal, 2021).

La sensación de deslumbramiento con la naturaleza vivida durante una experiencia psicodélica es descrita por Kettner et al. (2019) como “*experience of awe*”: un sentimiento de reverencia inspirado por lo sublime que combina asombro y admiración (Merriam Webster, 2022). Según los autores, este deslumbramiento hace con que la persona se perciba en relación con algo más grande que sí misma a través de “estímulos que son vastos, que trascienden los marcos de referencia corrientes y que requieren nuevos esquemas para acomodar lo que está siendo percibido” (Kettner et al., 2019: 15, traducción propia). Así, la experiencia con peyote en el desierto es capaz de desconcertarnos, de deshacer la escala de valores que hemos fabricado a lo largo de la vida. Deslumbrarse con el desierto estimula a salir de sí, voltear la atención hacia afuera y ser testigo de la infinitud del mundo. Al apreciar esta cualidad inconmensurable de la naturaleza, redimensionamos nuestra importancia personal; como en la narrativa de Comensal, nuestras angustias se encojen, la relevancia de nuestras cuestiones personales se disipa ante la magnitud de la vida.

Como describe el escritor al decir que el firmamento quedó brillando perpetuamente dentro de él, no se trata de una percepción efímera; queda registrada en la memoria y transforma algo en nosotros. Kettner et al. (2019) también afirman que, aunque experimentados de forma aguda durante la vivencia psicodélica, estos cambios en la percepción de la naturaleza que encausan una mayor apreciación de la vida parecen ser duraderos, pues vuelven a ser reportados meses e incluso años después de la experiencia. Los autores afirman que se ha evidenciado que esta sensación de deslumbramiento suele darse con mayor frecuencia en entornos naturales, no obstante, indican que “aumentos duraderos en el sentido de conexión o apreciación de la naturaleza no dependen enteramente del entorno en el que la experiencia psicodélica tiene lugar” (Kettner et al., 2019: 15, traducción propia), siendo más bien algo inherente a la vivencia. Luna Nueva me ha indicado lo mismo: “yo pienso que, donde estés, el espíritu del peyote te va a llevar amor. Ahí es donde te despierta de conocer adonde crece” (Entrevista con Luna Nueva, octubre de 2021).

Cantacuentos también me recordó que no hay que ser puristas con relación al lugar en que se comulga con el peyote: “bueno, claramente en el desierto hay algo muy fuerte, pero hacemos ceremonias en otros lugares como en Oaxaca y el trabajo es bien parecido. Los wixas toman en la sierra, ¿no?” (Entrevista con Mochuela y Cantacuentos, noviembre de 2021). Habiendo dicho eso, no tengo la intención de proclamar el desierto como el

ámbito más apropiado para comer el cactus, tan solo busco retratar su hábitat y contemplar las particularidades de estar con él en su casa. Cardinal es uno de los interlocutores que más ha hecho hincapié en la relevancia de comulgar con el peyote en su lugar de origen, afirmando que solo el hecho de estar en el desierto ya es de por sí una experiencia extraordinaria:

Esta vez que me invitaron a ir al desierto yo venía de quebrar con una relación, entonces yo emocionalmente no estaba muy estable, estaba confundido. Entonces fuimos y, desde que entré al desierto, ¿tienes presente cuando eres un niño y te están regañando todo el tiempo? Pues haz de cuenta. Entre al desierto, espinazo. Camino más, lechuguilla. Todo el camino. [PBJ: Como me dijiste la otra vez, ¿no? Que el desierto es un reflejo de lo que tú tienes]. Exacto, entonces fíjate como estaba yo. Yo espiritualmente y emocionalmente estaba muy mal y el desierto me estaba diciendo “¿ah, estás mal? Pues levántate, despiértate, ¿así te vas a quedar? ¡Órale, órale!”. El mismo desierto. Es que es un psicólogo la verdad. Entonces claro, la magia del peyote se vive también en el lugar, con el lugar. [...] Yo recuerdo muchas idas al desierto mágicas, caminatas así que fueron, guau, son recuerdos que trascienden, ¿sabes? Que cuando pasas por el lugar no solo te llevas el recuerdo sino el aprendizaje del recuerdo. No es lo que viviste, sino lo que aprendiste. Solo de estar ahí sientes ya la energía, ya está penetrando en ti la medicina (Entrevista con Cardinal, septiembre de 2021).

Así como en ciertas memorias sinestésicas en que un olor remite a un viaje o un paisaje hace recordar una época, el desierto emana las vivencias y aprendizajes con el peyote a quienes han comulgado con él ahí. En efecto, diversas personas me han comentado que a veces van al desierto buscando entrar en un estado reflexivo y solo caminan, sin comer el cactus, pues el simple hecho de estar en este espacio ya les permite conectarse con el peyote y reactivar los aprendizajes vividos ahí. Igualmente, varios interlocutores han afirmado que con el pasar de los años comen cada vez menos peyote, en especial los que residen en la zona. Estas declaraciones indican, en primer lugar, que la idea de que se incurre en una dependencia química o psicológica del peyote no parece aplicarse a la mayor parte de las personas. Por otro lado, corroboran que los peyoteros del desierto cultivan una relación no solo con la planta, pero también con el entorno.

Al escuchar este tipo de comentarios siempre me acordaba de la observación de Flechero sobre el efecto del peyote durar toda la vida; los aprendizajes con él reverberan en el tiempo y, especialmente, en el espacio del desierto: “aquí son momentos especiales que vas al desierto, uno, dos, tres días, tienes que concentrarte, porque es un momento muy especial, aún más si no vives acá. Nosotros que vivimos acá casi ni vamos ya, lo tenemos aquí [en el corazón]. Y puedes estar ahí sin comer peyote porque el desierto es muy fuerte también” (Entrevista con Flechero, septiembre de 2021). Más allá de un escenario donde se desarrolla la experiencia con el peyote o un espacio que incita una

postura reflexiva, el desierto se presenta como una entidad que nos entona. Como también decía Flechero anteriormente, el peyote “nos despierta esa sensibilidad en nuestro corazón, en acercarnos más a la naturaleza, en creer a todo lo que se mueve alrededor de nosotros” (Entrevista con Flechero, septiembre de 2021). En otras palabras, nos despierta para la posibilidad de reconocernos en una relación de contigüidad con el mundo que nos rodea. Desde su terreno y atmosfera el desierto se comunica con nosotros, algunas veces de manera más ruda, como en este caso de Cardinal, otras veces de modo más amable, como en este episodio de Flora:

Esta última ceremonia fíjate que igual me salí, pero me tengo que salir, porque adentro del círculo no me pasa eso. Me salgo y me siento a gusto, sí siento que el desierto me lo pide, como “salte”, porque a parte siento que es como un mensaje de la energía de aquí hacia mí, ¿no? Y esta última sí fue de que “yo te amo”, o sea, el lugar, él me ama. Y sentí como ese amor, de que me ama y yo también, entonces fue como una intimidad así muy bonita (Entrevista con Flora, noviembre de 2021).

Todavía es predominante en el pensamiento científico el paradigma naturalista que concibe el mundo natural como un sistema inexpresivo, un conjunto de fenómenos regidos por regularidades y relaciones mecánicas de causa y efecto. Tal perspectiva plantea una oposición entre lo que serían los procesos naturales (desencadenados de manera espontánea) y los procesos culturales (deliberadamente desarrollados por el ser humano), enraizando así la clásica distinción entre naturaleza y cultura en el pensamiento occidental moderno. Como reflexiona el ecólogo y filósofo David Abram, esta concepción del mundo natural como un conjunto formado por seres inanimados y cuerpos inertes “cierra nuestros sentidos a la inagotable extrañeza y salvaje alteridad de las cosas que nos rodean” (2008: 2, traducción propia), haciéndonos percibir a la naturaleza como un amontonado de fenómenos ajenos a nosotros.

De esta forma, terminamos pasando por alto el hecho de que estamos inmersos en y sostenidos por una compleja red de relaciones con las plantas, los animales y diversos otros seres y presencias elementales como los suelos y ríos. En otras palabras, se invisibilizan los vínculos que existen entre nosotros y estas entidades. A contracorriente de tal perspectiva, la sensibilidad relatada por Cardinal y Flora frente al desierto demuestra cómo “el paisaje o la naturaleza, en su sentido más amplio, es mucho más que un recurso o la escenografía en la que discurre la actividad humana” (Ruíz y del Cairo, 2016: 194). Sus testimonios a partir de la experiencia con el peyote incitan a pensar el mundo desde una perspectiva relacional, desde la reciprocidad que sostenemos con esta alteridad circundante. El cactus conmueve los sentidos y hace percibir la vida que pulsa

a nuestro alrededor, invita a un acercamiento con el mundo natural. Nos permite desbordar el estrecho ámbito de la sociabilidad humana para reconocer que estamos entretejidos con todas estas otras formas de sensibilidad, no meramente viviendo entre ellas.

No solamente el peyote, pero diversos psicodélicos tienen el potencial de hacer que las personas experimenten niveles profundos de identificación y fusión con el mundo natural. Esta mayor relacionalidad con la naturaleza y el sentimiento de unión con el ambiente circundante suele ser descrito en la literatura psicodélica como la experiencia de unidad (*experience of “oneness” or “unity”*) (Forstmann y Sagioglou, 2017; Harms, 2021; Kettner et al., 2019). Esta experiencia, causada por una disolución de las fronteras personales (muchas veces referida como “pérdida del ego”), culmina en la percepción de que hay una continuidad entre uno mismo y el mundo. En este sentido, no se trata simplemente de una mayor apreciación de lo natural, pero de reconocerse parte de ello, una comunión.

La artificial distinción entre nosotros y la naturaleza se desdibuja por momentos y, combinada con la sensación de deslumbramiento mencionada hace poco, suscita un sentimiento sublime de conexión. La dimensión mística o espiritual de la experiencia con peyote está íntimamente relacionada con este sentido de unidad, pero va más lejos. Esta apertura de los sentidos no solo proporciona a la persona sentirse parte del todo circundante, sino que entraña una percepción amplificadora de todo cuanto nos circunda y de la vida en sí misma, como se evidencia en este relato de Pechita: “me acuerdo que lo primero que me mostró *el abuelo* es que « no eres más grande que una hormiguita en toda esta creación, pero tienes tu lugar y cada ser es indispensable, es necesario para poder coexistir todos ». Cada uno tiene su papel, es un engrane, pero es un pequeñito engrane con otro pequeñito engrane, con otro, que hace una gran cosa” (Entrevista con Pechita y Perla-Rojo, octubre de 2021). Más allá de ofrecer una mirada interior, el peyote muestra cómo el ámbito personal está interconectado con el entramado más amplio del mundo. El cactus nos hace participar en esta relacionalidad ampliada que remite a entendimientos sutiles sobre la vida, ensanchando nuestra existencia más allá de nosotros mismos y haciéndonos conscientes de que estamos inherentemente enlazados con el mundo que nos rodea, como explicita Eslabón:

Yo creo que el más grande aprendizaje es la unidad. El sentido no metafórico de que la Tierra está viva, el viento está vivo, no de decir “ay la Pachamama”, sino que

verdaderamente son nuestra familia consanguínea y que en esa medida estamos involucrados con ella. En nuestros mejores momentos somos su palabra cuando hablamos, somos su espontaneidad, somos su jugueteo y somos su gracia. Y cuando llevamos bien esta naturalidad, entonces el camino se torna mucho más gozoso, porque comprendes que tu fuerza es una potencialidad de servir compartiendo. Que tu ingenio, tu creatividad, forman parte de un tejido mayor, [...] del tejido profundo que sostiene la vida. Y eso te lo dicen tal como es, lleno de colores, lleno de movimiento, y dices “oye, esto no es una alucinación, esto es el tejido que nos fundamenta, esto es exactamente cómo está acomodado”. Entonces que mi palabra sea producto o que honre este tejido fundamental. Mi palabra y mis actos. [...] Entonces el regalo más grande es como tener una alegría por imprimirle a tu palabra una fuerza que haga resonancia con la vida (Entrevista con Eslabón, octubre de 2021).

Su relato sintetiza como los portentosos escenarios que el peyote presenta parecen poner de manifiesto la faceta invisible del mundo, el espíritu de todo cuanto nos rodea y el movimiento continuo que rige la vida. Flechero también afirma que el cactus “nos da una sensibilidad, empezamos a poder sentir más los animales, nuestra misma Tierra respirar, las plantas, todo el movimiento de la vida” (Entrevista con Flechero, septiembre de 2021). Como explica Eslabón, el peyote genera un sentido de consanguinidad con estas alteridades diversas, haciendo ver no solo el planeta en sí, pero la propia existencia como una trama donde todo se entrelaza, un tejido pulsante donde todo respira y está siempre tomado por movimiento. Especialmente cuando se está en un entorno natural como el desierto, es posible percatarse y apreciar el ritmo de la naturaleza que nos envuelve y los principios que esta revela sobre la vida, lo que pude comprender mejor a través del comentario de un muchacho en un círculo de palabra después de una ceremonia.

En su intervención, él agradeció a la medicina del peyote y también a la medicina del maíz, lo que al principio me desconcertó un poco, pero al seguir escuchándolo pude captar el sentido más profundo de su agradecimiento, que iba más allá del maíz como alimento. La medicina del maíz refería a todo lo que se puede aprender con su cultivo: el labrado requerido para poder sembrarlo, la espera paciente en cada etapa de su desarrollo, el entendimiento del balance necesario para que ni la falta ni el exceso de ciertos elementos perjudiquen su crecimiento, la dedicación continua, el grato trabajo de la cosecha, en fin. Todos estos son procesos que dejan traslucir el ritmo natural de la vida, por eso pueden enseñar sobre sus dinámicas. Entonces sembrar maíz es una manera de conocer la vida, de acercarse a la naturaleza y sus ritmos. La contemplación del mundo natural genera metáforas potentes para entender la existencia, por eso el simple hecho de estar en el desierto ya es de por sí una experiencia cargada de posibilidades. Por su parte, el peyote potencia estas posibilidades conformándose como una especie de catalizador,



un elemento que nos recuerda esta cadencia natural y nos anima a buscar una mayor consonancia con ella, como expresó Mochuela cuando le comenté sobre esta reflexión:

Son conocimientos a final de cuentas, vas aprendiendo que se siembra en este tiempo, que florea en tal tiempo, que germina en tal tiempo. Y a veces no lo vivimos así, pero tenemos contacto con una planta de estas que nos puede recordar o mostrar que hay estos ciclos de la vida también. [...] Porque a final de cuentas ahí es donde se quebró mucho del ser, el desconectarnos de esto que en tiempos prehispánicos era lo sagrado, ¿no? O sea, esa interacción, esa relación con el ambiente, con los ciclos naturales, eso era lo sagrado. Porque nos entendíamos, nos sentíamos parte de todo eso, y eso es lo que ahora está separado. Como occidentales, no nos sentimos parte de, somos superiores, ¿no? Porque nosotros podemos explotar, probar, extraer, quemar, quitar y pues, nuevamente, ahí es donde está el desequilibrio, porque no somos superiores, somos parte de todo un sistema. Y eso es lo que podría crear la consciencia del respeto con ese planeta y con todos los que habitamos aquí (Entrevista con Mochuela, octubre de 2021).

El peyote presenta la oportunidad de reconocer los vínculos que sostenemos con el mundo natural y sus ciclos, suscitando así un sentimiento de revigorización espiritual importante. Por otra parte, como explica Mochuela, la alienación de la naturaleza que experimentamos en el mundo moderno no solo nos priva de esta posibilidad de conexión, sino que también abre paso para que la humanidad actúe de manera extremadamente predatoria a través del extractivismo, la deforestación y la contaminación desenfrenadas, conductas flagrantes en el ecosistema del Desierto Chihuahuense. Pensar la naturaleza simplemente como un escenario inanimado en el cual se desarrollan los proyectos humanos es la premisa que da pie para que esta sea tratada como mera fuente de recursos.

El peyote como ente que nos envuelve profundamente en esta trama natural y, en las palabras de Eslabón, nos incita a honrar este tejido fundamental, puede inspirar nuevos sentidos de vida que nos permitan trascender nuestros intereses meramente humanos. Y en el desierto, inmersos en y absorbidos por este mundo viviente y vibrante, las posibilidades de transcendencia de nosotros mismos son formidables. Tal vez por eso diferentes grupos que consagran el cactus reconozcan que “el lugar en donde crece el peyote es una universidad, una escuela en la cual se aprende el sentido de la vida” (Guzmán, 2017: 98).

# LA RELACIÓN CON EL PEYOTE

## Regaños, apapachos y aprendizajes

Hasta el momento, han sido abordados sobre todo los discursos y prácticas relacionados con la forma en que las personas comulgan con el peyote. En este capítulo, ahondaré en las dimensiones más subjetivas de la experiencia a fin de describir la manera en que la relación con el cactus incide sobre la trayectoria de vida de las personas y, posteriormente, los modos que estos sujetos encuentran para retribuir lo que reciben de la planta. Está claro que la perspectiva adoptada en este trabajo no es la de que el peyote sea una sustancia inerte que las personas usan, sino que se trata de un ente con el cuál se interactúa. Partiendo de esta noción expandida de alteridad, trataré de caracterizar la manera en que las personas se relacionan (en sentido literal, no figurado) con la planta. Para tanto, se hace pertinente primero que nada demostrar cómo la perspectiva ontológica que la mayor parte de mis interlocutores sostiene sobre el peyote da pie para que hablemos de esta interacción en términos de una relación:

Siempre siento que estoy con una persona, que hay la presencia de alguien, presencia del venado, de su espíritu, para mí es una persona. Dicen “parece como si fuera una persona”, pero es, lo es. Entonces me siento como que estoy pasando el tiempo con alguien. Es super difícil tratar de explicar, super difícil. No es como... porque tengo mucha experiencia con psicodélicos, sobre todo LSD, siempre era mi favorita. Y cuando vine aquí pensaba “ok, puede ser que sea un poco como LSD”, pero ya cuando empecé a comer peyote, me di cuenta que es otra cosa, ¡otra cosa! Es una persona, es un ser viviente, no puedes saber que va a pasar en el viaje. Con LSD tampoco, pero más o menos tienes una idea (Entrevista con Ermitaña, octubre de 2021).

Sería posible afirmar que Ermitaña personifica el peyote, es decir, que otorga propiedades humanas al cactus. Sin embargo, puesto que la personificación consiste en “atribuir vida o acciones o cualidades propias del ser racional al irracional o a las cosas inanimadas” (Real Academia Española, 2022), analizar su discurso en estos términos implicaría en asumir, por un lado, que la consciencia es un atributo exclusivo de los seres humanos y, por otro que el peyote es un ser inanimado. Desde luego, tanto la premisa del excepcionalismo humano como el razonamiento de que las plantas son cuerpos inertes e inexpresivos reflejan concepciones que se están volviendo cada vez más desfasadas con relación al conocimiento construido en torno al universo vegetal en las últimas décadas (ver los excelentes trabajos de Coccia, 2018; Durand, 2022; Mancuso y Viola, 2015). Ahora bien, más allá de corroborar los nuevos planteamientos científicos sobre las plantas, lo que me interesa señalar es que la idea de personificación nubla el

entendimiento de que el peyote tiene un devenir propio, es decir, que ejerce en el mundo una influencia particular, distinta de la que ejercen los seres humanos.

Entonces para comprender cómo el cactus afecta la vida de las personas y participa en las redes de la socialidad humana, debemos primeramente reconocer que las relaciones humanas son constituyentes de una relacionalidad cosmológica más amplia, aspecto notablemente reconocido por mis interlocutores. En efecto, investigaciones de diferentes campos de estudio demuestran que hay una conexión positiva entre el consumo de psicodélicos y lo que se denomina una mayor relacionalidad con la naturaleza (*nature relatedness*) (Forstmann y Sagioglou, 2017; Harms, 2021; Kettner et al., 2019). En esta relacionalidad ampliada, los seres y elementos naturales ganan un estatus ontológico que posibilita que las personas interactúen con ellos a través de intercambios morales y emocionales tal como lo hacen en las relaciones humanas. Este ámbito relacional se extiende hacia el peyote que es en sí mismo un ente natural, un ser viviente, como afirma Ermitaña al marcar una diferencia entre el cactus y una sustancia sintética como el LSD. El siguiente fragmento de Catalejo ayuda a visualizar mejor cómo se desarrolla esta relacionalidad en el caso del peyote:

El *hikuri* lo considero como mi abuelo. Pero literal, o sea, como alguien que me apapacha, alguien que está ahí. Intento como ser educado, pero familiar a la vez, o sea, como llevarnos de tú a tú. [PBJ: Con respeto, pero con intimidad también.] Sí, ándale. Como que no sea tanto... sino que estamos ahí y gracias *al abuelo* por presentarte la vida. Sí, a lo mejor no de un punto de venerar, pero sí de un punto de familiaridad y de cariño por todo lo que nos comparte (Entrevista con Catalejo, noviembre de 2021).

Nuevamente el peyote aparece como una persona, como “alguien que está ahí”, pues finalmente este es el repertorio de que disponemos para expresar que la relación con él se da de manera muy parecida a las relaciones que tenemos con otras personas. Este es un aspecto fundamental de la experiencia con el peyote, porque tanto la vivencia subjetiva bajo sus efectos como las transformaciones posteriores en la vida cotidiana van a modularse por la manera en que esta relación se desarrolla. Tal como Catalejo, varias personas ven al peyote como un abuelo, remitiendo a esta figura de sabiduría y respeto que a la vez es familiar. Muy probablemente esa es la razón por la cual el cactus muchas veces es referido como alguien que apapacha, que ofrece cariño y un apoyo reconfortante, pero que también regaña cuando se necesita:

El peyote no es cariñoso siempre. A veces es... no puedo decir que sea una experiencia dura, mala, no es algo malo, pero es muy intenso. [...] Esta vez sentía como si estuviera mi abuelo regañándome, como si tuviera un adulto mayor diciéndome “mira, es que eres

un pendejo, tú también te lo buscaste”. Y no es que me estaba martirizando, me estaba ayudando, me estaba sanando, o sea, estaba abriendo mi perspectiva, dándome claridad sobre todo con mi emoción, como ser claro con mi corazón, con lo que estaba viviendo en ese momento. [...] Y cuando regresé a mi vida cotidiana yo ya me había perdonado, yo ya estaba en paz conmigo mismo. Yo ya no sentía esa presión en mi corazón por haber dejado a esta persona. O sea, no te puedo decir que mágicamente sané, porque no funciona de esta manera, pero esta ida me dio herramientas para guiarme emocionalmente (Entrevista con Cardinal, septiembre de 2021).

Se suele decir que el peyote está regañando a la persona cuando se tienen experiencias difíciles o incómodas al comerlo. El peyote puede regañar de muchas maneras; en este caso de Cardinal, se trata de una voz áspera que señala el descuido hacia alguna cuestión, es un regaño textual. No se trata, con todo, de una reprimenda llana, sino de un llamado de atención hacia uno mismo que posibilita mayor clareza mental y emocional para enfrentar los desafíos de vida que le tocan. Cardinal hace un apuntamiento importante cuando recalca que el hecho de que él se sintiera mejor consigo mismo después de estar con el peyote no debe hacer creer que el cactus simplemente otorga una solución mágica para los problemas que las personas enfrentan; lo que posibilitó que él pudiera guiarse mejor emocionalmente fue la amplitud de perspectiva que la experiencia le aportó para que él pudiera aprender algo sobre sí mismo y sobre la situación en que se encontraba. Ahora bien, hay regaños que se dan de manera menos literal o más etérea, digamos, y que son fenomenológicamente muy interesantes, como este que compartió Alba cuando le pregunté sobre las experiencias difíciles que ella había tenido con el peyote:

Bueno, es que él no me regañaba, pero sí hubo un regaño porque había como un cliché, como algo que yo siempre hacía, que él dijo “ya no debes hacer eso”. Y entonces, no sé si has visto, en los desiertos se encuentran unas ramas llenas de espinas que se hacen esferas y que van rodando con el viento. [PBJ: Rodadoras dicen aquí, ¿no?] Rodadoras, sí, yo las llamo enjambres. Entonces él me metía en ese enjambre cada vez que yo hacía eso y yo no podía salir, y cuando me daba cuenta estaba haciéndome así, “¡ay!”, como si las espinas me picaran por todos lados, entonces ahí entendía que eso ya no lo debía hacer, y ya, no lo hacía y ya calmaba. Hasta que me lo desarraigó, como que él empieza a picarte para que salga esa raíz fea. Y yo nunca supe bien qué fue, porque estaba como entre el shock, entre viviendo, yo solo sentía y decía “ok, ok” [suena engasgada y se ríe]. Pero como yo sentía las espinas, que me picaban, hasta ya después, que te dura un año el efecto, sentía sus espinas y “ay”, no sé cómo explicar qué era, pero... es que muchas veces no sabes decir qué es, pero sí sabes qué era, pero ahorita, verdaderamente te juro por Dios que no sé decir qué fue, pero me lo quitó, me lo quitó. Y ya no lo hago más, era como una postura negativa que yo tenía. [...] Entonces te ayuda, te muestras cosas que no te das cuenta, o que a veces te enoja, que te descubre, dices “me acabas de quitar mi máscara, ¡dámela, dámela!” [risas] (Entrevista con Alba, noviembre de 2021).

Al comer peyote en el desierto, es muy común que las espinas aparezcan en el viaje a través de algún sentido, como la vista o el tacto. Supongo que esta sea una

particularidad de la experiencia en este contexto, como un reflejo de lo que el cuerpo registra cuando se hacen caminatas adentro. Ahí las espinas se vuelven metáforas pujantes para generar reflexiones sobre uno mismo. La metáfora vivida en piel de sentirse atrapada en una rodadora repleta de espinas al tener una postura específica y darse cuenta de que se libera de este enjambre en la medida que abandona tal postura, permitió a Alba comprender que aquella era una actitud que le hacía daño y que, al prescindir de ella, podría estar mucho más comfortable. Para afianzar esta reflexión, un ejemplo concreto podría ser el de una persona que asume reiteradamente una postura derrotista. Entonces en el viaje con peyote cada vez que piensa “no lo voy a lograr, eso siempre me pasa”, empieza a sentirse atrapada por las espinas y, eventualmente, se da cuenta que puede liberarse de ellas en la medida que cultiva su autoconfianza. Prolongando este ejemplo para demostrar lo que Alba dice al final, podría pasar todavía que el viaje de esta persona la llevara a percatarse flagrantemente de que ella adopta el mismo papel de víctima para manipular a las personas próximas a ella, desenmascarándose y quedando extremadamente incómoda consigo misma.

Entonces en la experiencia con el peyote las sensaciones muchas veces se presentan como alegorías de la vida cotidiana, visibilizan el mundo interior al ofrecer un retrato de sentimientos y pensamientos más abstractos. Las sensaciones físicas se conjugan estrechamente con lo que va pasando a nivel psíquico – pues, como bien describe Le Breton, “el cuerpo no es una sucesión de indicadores sensoriales bien delimitados, sino una sinergia donde todo se mezcla” (2007: 47) – y a través de esta compleja sinergia el peyote imparte sus enseñanzas. En algunos momentos nos cuesta procesar esta conjunción de sentidos, ideas, emociones e intuiciones a punto de sentir que se está adentrando una especie de vórtice. Esa nebulosidad es parte del misterio que marca la experiencia e ilustra por qué Alba no fue capaz de describir exactamente cuál era la postura que tenía, pero al fin del cabo entendía el contexto general de qué se trataba. Profundizaré este aspecto en el próximo capítulo, pero lo que sucede es que en el momento de la experiencia en sí, cuando hay una percepción más sutil de los estímulos recibidos, se logra captar el sentido de estas vivencias difusas. Y, aunque después no se logre traducir o expresar con palabras exactamente lo que sucedió, lo que se procesa queda registrado en la persona – como recorrer un camino sin percatarse completamente de la ruta, pero aun así desplazarse.

Volviendo a los regaños, así como Alba varias personas afirman que las experiencias de mucho malestar físico o mental (como cuando se vomita demasiado, se tiene dolores de estómago, se siente pánico o mucha confusión) son regaños que vienen por hábitos tóxicos de la persona que el peyote está detectando, poniendo de manifiesto y purgando. Son regaños que pueden decir respecto a temas como mala alimentación, comportamientos prejudiciales o relaciones dañinas, por ejemplo. También parece ser un consenso general la percepción de que mientras más la persona se resista a reconocer sus fallos y problemas o más control quiera tener sobre la experiencia, más duro será el regaño. Y, como afirma Flechero, “es un regaño que sí es fuerte cuando lo comes, pero este regaño sigue después también, hasta que tú no te pones otra vez este propósito de decir « quiero cambiar »” (Entrevista con Flechero, septiembre de 2021).

Los relatos anteriores ayudan a entender por qué, pese a todo, las personas suelen apreciar a los regaños. Estos no son aleatorios, sino que informan sobre el carácter y las conductas personales, ocasionando que la persona tome consciencia de sí y contemple cambios en su vida para estar mejor. Cardinal utilizó una metáfora interesante para explicar los regaños, diciendo que el dolor que se experimenta cuando el peyote regaña es como un dolor de tatuaje, que incomoda pero que también se disfruta en algún nivel porque implica una motivación, especialmente cuando se vislumbra el resultado final. Aun así, la vivencia de los regaños puede ser muy poco grata, como muestra el caso de Caleido, que conjuga diversos factores que hicieron con que su trayectoria con el peyote fuera bastante complicada:

Cada vez que venía, pues entraba con expectativas de la ambición del poder. [PBJ: ¿Qué tipo de poder?] Un poder energético, de conocimiento, que domina y mueve la gente. Como “llegaré al desierto y el *hikuri* me va a iluminar y les voy a decir qué hacer porque yo ya entendí”, una fantasía. Y lo que me ha sucedido es que cada ceremonia acababa en el terror total, un miedo irracional, unos enredos horribles. Y cada vez más enredo, más enredo... y entonces parece ser que eso me ha acompañado durante toda la vida, pero en la consciencia de esta luz, de esta medicina, lo hizo consciente. Como lograr observarlo, y antes no. [...] El regaño es como “a ver, ¿qué vas a hacer con eso que acabas de perder? Ah, ¿no te quieres enterar? Bueno, ¿y qué vas a hacer con eso que mentiste?”, contra la pared, contra la pared. [...] Y los últimos años han sido así, cada despertar un terror. Terrorífico, mal. [PBJ: Y si han sido experiencias así tan difíciles, llenas de enredos, ¿por qué es que uno elige volver?] Esa es una de las preguntas más interesantes, ¿a qué regresa uno? Por lo que he notado, es que después de ese terror y de esa consciencia de lo que uno va descubriendo, después de un tiempo he regresado a mi percepción habitual, a esa identidad en donde otra vez quiero el poder, como si se me hubiera olvidado. Entonces ya se diluye un poco ese recuerdo y se presenta esa ansiedad, esas ganas de ser el que está encima de los demás (Entrevista con Caleido, noviembre de 2021).

Su honesto testimonio da prueba de que, tal como lo expresó Concretero, el acercamiento occidental a las plantas de conocimiento puede realmente involucrar una búsqueda de poder. Asimismo, sus enredos terroríficos con las ansias de dominación muestran que, aunque los regaños aporten aprendizajes que son valorados a largo plazo, en el momento de la experiencia provocan sobre todo un malestar ingente. Esta faceta ardua es bastante relevante para una mejor comprensión de la experiencia, especialmente para refutar la noción corriente de que las personas recurren al cactus para evadir sus problemas o que el viaje con peyote sirve como una válvula de escape de la realidad. Antes, la sensación de sentirse regañado y de estar contra la pared informa sobre un afrontamiento que es en cierto modo ineludible.

En este sentido es interesante notar que el terror y la consciencia aparecen lado a lado en su relato; el regaño con peyote consiste en esta experiencia dual de sentirse acongojado y al tiempo despierto, genera una especie de preocupación motivadora. Entonces es una amonestación que incita el cambio y, como decía Flechero, el regaño sigue en la vida cotidiana hasta que la persona logre realmente cambiar – lo que no pasaba con Caleido, quien terminaba reincidiendo en la misma postura altiva después de pasado cierto tiempo y por eso volvía a buscar el peyote pese a toda la angustia que sentía. Ahora bien, ¿sería efectivamente el peyote quien regaña a la persona? Este ha sido un interrogante que me ha acompañado durante toda la investigación y he tratado de mancomunar una respuesta a ello a partir de las diferentes perspectivas que me han compartido.

En una punta del espectro estaría una perspectiva más escéptica como la de Concretero, quien sostiene que el peyote no dice nada a nadie y que la idea de regaño es simplemente un gran tabú. Para entender su argumento, haré un compacto resumen de los preceptos que él me compartió. Lo primero que explicó fue que vivimos a través de la información que conocemos y enviamos a nuestro cuerpo. Así, lo que se tiene que hacer para curar a alguien, por ejemplo, es cambiar la información que llega hasta las células de la persona para entonces cambiar las influencias en su salud. Luego explicó que este cambio de información puede darse espontáneamente cuando se come el peyote, porque él es un activador de información, un vaso dilatador – y por eso cuando lo comemos la percepción se vuelve muy fina y comprendemos todo con más claridad, captando muchos ángulos de los procesos de vida que nos tocan. Según su raciocinio, si esta percepción expandida no llega a ser realmente incorporada por la persona a un nivel consciente en su

vida cotidiana, “solamente te curas un ratito” (Entrevista con Concretero, noviembre de 2021), porque no se cambia realmente la información enviada al cuerpo. Para que haya una verdadera curación, la persona tiene que actuar en conformidad con la percepción ampliada a que tuvo acceso, hacer cambios efectivos en su vida, por eso él enfatiza que el cactus por sí solo no cura a nadie.

Entonces para Concretero las experiencias duras no son regaños, sino conflictos que surgen porque la persona ya tiene la información, pero no actúa conforme a esta – es decir, ya es consciente de sus fallos, sin embargo, no cambia su comportamiento. Él dice que “la gente lo diviniza para que sea algo exterior que haga el trabajo por ti” (Entrevista con Concretero, noviembre de 2021), pero según su percepción el peyote no ofrece una energía exterior, sino que activa energías interiores, “multiplica lo que la persona es” (Entrevista con Concretero, noviembre de 2021). Podemos encontrar resonancias de su perspectiva en el relato de Caleido cuando él cuenta sobre el peyote hacerle consciente de algo que le había acompañado toda la vida, pero él no lograba verlo – es decir, activó una información que él ya tenía – y sobre volver a depararse y sufrir con sus cuestiones relativas al poder después de pensar ya haberlas superado – generando un conflicto interno por no actuar de acuerdo con la consciencia que él ya tenía. También Cardinal, al elaborar más la idea del regaño, muestra tener una interpretación parecida:

A veces cuando te regaña es porque está dentro de ti este regaño, no es el peyote el que te está regañando, eres tú mismo que sabes que estás en una situación o en una emoción que no trabajaste, que la quieres enmascarar, que quieres no verla, y pues sí, con el *hikuri* tus emociones puras salen a flote. Entonces es así, pies en la tierra, ponte al tiro. Porque luego también nos gusta hacernos pendejos espiritualmente hablando, como de “ah, sí, eso luego lo trabajo” y le sigues dando vuelta, y le sigues... no hombre, con el peyote haz de cuenta que lo que no querías escuchar, pum, todo lo que no querías saber de ti, órale. Va tan adentro de ti mismo que abre cosas que tú a veces ni siquiera sabías que estaban ahí o que lo estabas queriendo ocultar. Pero es algo bueno, porque quiere decir que es algo que no está bien en ti y que tú tienes que trabajar, por eso el peyote te lo saca a flote (Entrevista con Cardinal, septiembre de 2021).

Entonces en un extremo está la perspectiva de que el peyote en sí no se comunica, siendo los regaños reflexiones de la propia persona. En la otra punta del espectro, se defendería la agencia absoluta del peyote, afirmando que sin duda es él quien habla directamente a la persona. Esta perspectiva me ha generado inquietud desde cierta vez que, todavía antes de llegar al desierto, conocí a una mujer que afirmaba que el peyote le había dicho que ella tenía la misión de matar al diablo. Para mí esta afirmación ciertamente devenía de su propio imaginario y podía incluso ser peligrosa en la medida que, cuando un alegato cualquiera es puesto como un mensaje divino, acciones



inadmisibles bajo parámetros ordinarios pueden ser justificadas. Ni yo ni ninguno de mis interlocutores formales sostiene esa perspectiva, pero la idea de que sea meramente las personas diciéndose cosas a sí mismas, como si se tratara simplemente de que el peyote facilita conexiones neuronales distintas que permiten dar nuevas interpretaciones a los eventos, tampoco parece caracterizar bien lo que pasa cuando se come el cactus. Hablando de este tema con Tipi, ella demostró tener una posición más balanceada en este espectro:

El peyote finalmente te muestra tu propio ser, te muestra a ti. Y tu miedo, pues eres tú mismo, tu belleza, eres tú mismo. Y yo creo que no solo el *hikuri*, todas las medicinas, en mi experiencia, tienen la misma finalidad, conocerte a ti mismo, conocer tu esencia creativa. Y finalmente es quitar todas esas capas y condicionamientos de cosas que no eres, para realmente descubrir quién eres, ¿no? Quien chingados eres y atreverte a ser quién eres. Eso siento con el *hikuri*, que es un maestro que te enseña a través de ti mismo, pero sí es una planta maestra y sí es un espíritu que viene. [...] Entonces sí te muestra a ti mismo, pero pues no eres tú simplemente, estás utilizando un vehículo, un ser, para poder llegar a ese entendimiento dentro de ti mismo. [...] Por ejemplo, en una de las últimas caminatas un amigo me dijo “es que el peyote me dijo que yo ya no iba a encontrar una mujer y que yo me iba a quedar solo”. Naaa, pues esto son tus miedos, güey, tú te lo estás diciendo. ¿El *hikuri* por qué te va a decir eso? No mames [risas]. O sea, el peyote te abre, es un ser que, cómo yo lo entiendo, sacrifica su vida, te da su vida, para que tú puedas conectarte con tu propio corazón y con tu propia voz, pero pues no es que él te va a decir “tal y tal”. O sea, a través de él pues más bien escuchas realmente lo que tu corazón te está diciendo, ¿no? (Entrevista con Tipi, diciembre de 2021).

Pensando los relatos anteriores a la luz de esta perspectiva de que es un maestro que enseña a través de uno mismo, no es que el peyote enmarañe y ponga contra la pared para enseñar, sino que coloca la persona en profundo contacto consigo misma, lo que muchas veces resulta difícil o doloroso, pero a través de esta consciencia más clara de sí la persona puede liberarse de estructuras psicológicas y sociales dañinas y tomar mejores decisiones en su relación con el mundo. Luna Nueva también dice que a veces el regaño es simplemente el peyote haciéndote consciente de ti mismo, mostrándote que no estás realizando tus propios anhelos, entonces te interpela para que hagas honor a lo que quieres ser y hacer. Así, según esa perspectiva, el peyote sí es un ente externo que enseña, pero las enseñanzas son moldeadas por las idiosincrasias de cada persona.

La investigadora Maria Betânia Albuquerque (2009) aporta una reflexión sobre los saberes de las religiones ayahuasqueras en Brasil que ofrece buen apoyo para encontrar una vía de entendimiento a esa cuestión. La autora realiza una reflexión sobre la epistemología de la ayahuasca para mostrar cómo la relación humana con la planta se configura como una situación de comunicación y aprendizaje que se da en términos de lo que ella denomina una ecología de saberes. Albuquerque (2009) explica que hay una primera ecología que tiene lugar entre plantas y humanos, dado que la fuente del saber es

la planta misma y este saber se revela cuando una persona la ingiere. Una segunda ecología se daría entre sujetos de saberes, pues diferentes personas y grupos reconocerán distintas formas de interpretar y generar conocimiento a través de la relación con la planta. Por lo tanto, la potencia cognoscitiva de la experiencia reside en las propias plantas, que tienen conocimiento, y en la articulación que los sujetos harán de estos conocimientos al hacerlos tangibles, configurándose como un saber epistemológico-activo:

En la interacción entre las personas y la ayahuasca se produce una ecología de conocimientos en la medida en que existe un saber aportado por las personas y el consumo de la bebida trae otros saberes cuyo acceso está mediado por las propiedades psicoactivas de la bebida. Este carácter psicoactivo es, en realidad, epistemológico-activo puesto que abre para otros conocimientos, configurando una sabiduría ayahuasquera (Albuquerque, 2009: 24, traducción propia).

Tal como explicaba Tipi, se puede decir que la planta vehicula una sabiduría o una apertura para conocer, pero no se tratan de enseñanzas o mensajes expresos, sino de conocimientos adquiridos activamente, entendimientos que se elaboran a partir del bagaje personal y cultural de cada persona. Así gana más sentido la declaración de Flora (mencionada en el primer capítulo) cuando le pregunté si ella sentía que era literalmente como si el peyote o alguna entidad le hubiera hablado y su respuesta fue: “no era una persona, pero era una energía que no era yo que sí me lo decía claro, lo sentí claro. O era mi intuición, tal vez se me abrió el portal, no sé, pero me lo dijo muy claro, no fue algo que fui pensando” (Entrevista con Flora, noviembre de 2021). Entonces hay *de facto* una comunicación en la medida que el peyote no solamente propicia una sensibilidad, pero también revela informaciones, transmite posibilidades de percepción que serán exploradas de manera particular por cada persona. El siguiente testimonio de Mochuela ofrece un buen ejemplo de cómo el peyote puede comunicarse y enseñar de esta forma más indirecta: “si alguien tiene la visión de que la Tierra está respirando, bueno, nos está enseñando, nos está mostrando que la Tierra está viva, que no es un ente inerte” (Entrevista con Mochuela, octubre de 2021).

Por lo tanto, desde una epistemología de las plantas de saber como el peyote y la ayahuasca, las relaciones entre sujetos no ocurren solamente en el contexto de la sociedad humana. Como afirma Albuquerque, “si el espíritu traspasa todo cuerpo vivo, esto expande enormemente la perspectiva de alteridad, generalmente limitada al mundo humano, incluyendo a todos los seres en sus más diversas formas de manifestación” (2009: 19, traducción propia). En el contexto de estas plantas también están presentes las entidades espirituales, es decir, entidades que no solamente no son humanas, también son

inmateriales – lo que ensancha aún más la noción de alteridad. Según la perspectiva de Albuquerque, esta dimensión definiría aun otro tipo de ecología además de la ecología entre plantas y humanos y entre sujetos de saberes, una ecología que ocurre “entre este mundo y los otros mundos” (2009: 23, traducción propia). Cantacuentos trajo a colación este aspecto cuando hablábamos acerca de qué tanto las percepciones con el peyote pueden ser proyecciones propias de uno y qué tanto pueden ser informaciones transmitidas por la planta:

A través de ciertas visiones yo he podido ver la capacidad de la mente de crear realidad y de fantasmear. [...] Tuve un ejemplo con un muchacho que empezó a imaginar que él estaba en el infierno, sufría ahí, pero él veía los otros participantes de la ceremonia que son sus amigos igualmente en el infierno, viviendo un infierno como él, pero por su culpa. Que visión. Pero entonces ahí fue su creación realmente, ya podemos decir, porque los otros la pasaron muy bien. Hay una capacidad mental de proyectar una realidad. En otros casos podemos decir “bueno, ¿será una sensibilidad?”. Entonces ahí es bien delicado este asunto, cuando tú empiezas a ir al otro mundo. Porque realmente en el otro mundo hay cosas que están pasando, así es mi creencia, son cosas iniciáticas que acontecen en el alma de la persona, a otro nivel. [...] Esta visión de cuando estamos trabajando con el peyote, “que me regaña, que no sé qué”, es una visión puramente occidental. ¿Por qué? En la visión occidental a partir de un momento, a partir de Freud, Jung y todo eso, cuando pasa algo, es que viene de por dentro, es psicológico. Realmente esa es la visión fundamental. De forma general, en el chamanismo, no es eso. Si hay un problema, es algo que viene de fuera. Entonces si en la visión tú vas a ver un espíritu, vamos a decir “es algo de tu sombra, es algo que tienes que trabajar”. En el mundo chamánico, o es que hay un brujo que te atacó, o es porque pisaste un árbol, o le faltaste de respeto, es algo de exterior. Lo interesante es que los dos puntos de vista son reales. Solamente que en el mundo *New Age* lo va a ver de una forma exclusivamente occidental y entonces va a tener como una visión de la realidad que, a mi sentido, es reduccionista. No está falsa, pero es reduccionista (Entrevista con Mochuela y Cantacuentos, noviembre de 2021).

En la experiencia con peyote hay una línea delgada – probablemente indefinible – entre proyectar una realidad interna y contar con la sensibilidad para percibir manifestaciones externas más sutiles. En cualquier caso, naturalmente estas percepciones se mezclan, pues “todo conocimiento cósmico es un punto de vida (y no tan solo un punto de vista) [...]. Nunca se podrá conocer el mundo como tal sin pasar por la mediación de un viviente. Al contrario, encontrarlo, conocerlo, enunciarlo significa siempre vivir de acuerdo con cierta forma, a partir de cierto estilo” (Coccia, 2018: 25, traducción propia). Por mucho que en el pensamiento científico persista la convicción de que la realidad tiene una expresión objetiva que puede ser apreciada en términos de lo que es palpable y mensurable, bajo ningún concepto la percepción del mundo puede ser imparcial, está siempre mediada por quien percibe. Y en el caso de la experiencia con peyote existe todavía la mediación de la planta que, tal como indica Cantacuentos, permite transitar otro mundo, acceder a otras capas u otros planos de realidad. Reconocer la factibilidad de

este tránsito es esencial para adentrar el universo del peyote, siendo en este sentido que los paradigmas occidentales quedan cortos, porque las interpretaciones recaen casi siempre sobre la individualidad y sobre una concepción de mundo materialista, sin considerar que la planta efectivamente abre un sendero fenomenológico distinto.

Virtualmente todos con quienes he platicado consideran que el peyote “te muestra a ti mismo”, de modo que está claro que esta capacidad de auto concienciación es un aspecto crucial de la experiencia. Sin embargo, la vivencia no se resume a esto. Como afirma Cantacuentos, circunscribir todas las sensaciones y percepciones a este nivel psíquico sería reduccionista; sería asumir acríticamente la perspectiva cartesiana de “la mente-en-la-cuba” tal como describe Bruno Latour, una mente que construye todo por sí misma, “una mente colocada en la más extraña de las situaciones, mirando el mundo de dentro hacia fuera y no relacionada con el exterior” (2001: 16). Además, sería descartar la posibilidad ontológica de diversas manifestaciones supraordinarias que tienen lugar durante la experiencia – por ejemplo, los factores desconocidos que mencionaba hace poco y de los cuales me ocuparé en un próximo capítulo. Habiendo dicho todo lo anterior, la inferencia general que trazo sobre este aspecto es que el peyote en efecto se comunica con las personas y presenta fenómenos que trascienden la realidad del mundo material, pero todo lo que se manifiesta es procesado de manera particular por cada persona.

Ahora bien, no solo a base de regaños se comunica el peyote; como afirma Desertero, “sí te da su regañada, eso es segurito, pero lo bonito del peyote es que después del regaño siempre te da una experiencia chida, como « bueno, ya te regañé, ahora mira lo bonito que es la vida »” (Entrevista con Desertero, septiembre de 2021). Esta belleza de la vida puede verse manifestada de muchas maneras: en la grandiosidad del paisaje, en el sentimiento de unión con el todo o en la intuición inequívoca de que, no importa lo que haya pasado, siempre se puede seguir adelante mejor. Y la relación con los regaños va cambiando, como en el caso de Pechita, quien comenta que pasó los primeros cinco años comiendo peyote siempre con miedo de las revolcadas que le daba, pero dice que “posterior a eso *el abuelo* la verdad ha sido super, super lindo. Hoy siento que como que voy y me muestra, pero como que me apapacha” (Entrevista con Pechita y Perla-Rojo, octubre de 2021). Aunque la experiencia no esté encauzada hacia la recreación o relajación, el balance general a menudo es el de una vivencia placentera y reconfortante. Entonces si el regaño es cierto, también lo es el apapacho:

Es siempre diferente, pero siempre te da el apapacho, te da esta cobija de amor que nunca te sientes solo, mismo si estás solo. En eso está lo bonito de esa medicina, es una medicina que cuando tú la comes no es agresiva, tiene un espíritu que te espera, espera que tú estés listo para presentarse a ti y para trabajar contigo. Personalmente a mí nunca me pasó de comerla y sentir agresividad de ella. Puede pasar un descontrol, puede haber un tiempito que uno se la pasa mal, pero va a salir siempre en la luz, todos. Te deja siempre con un sentido de esperanza, que todo pueda seguir bien. Te encamina, te focaliza (Entrevista con Luna Nueva, octubre de 2021).

Este relato de Luna Nueva me resonaba porque mi sensación personal con el peyote siempre ha sido como si él me tomara por la mano y fuera caminando calmamente conmigo, enseñándome la vida con serenidad, de modo que contrastaba con la ayahuasca, mi principal referencia anterior, que pareciera jalarme abiertamente la alfombra y hacerme caer derecho en sus amables brazos. Flechero, quien tiene amplia experiencia con las dos plantas, me dijo que por esa razón el trabajo con el peyote era más difícil, lo que me sorprendió, porque justamente me parecía más rigurosa la experiencia con la ayahuasca, que suele restregar más, además de muy a menudo causar severas purgas – o, como bien resumió Pechita, “*la abuela* es más pegadora” (Entrevista con Pechita y Perla-Rojo, octubre de 2021). Sin embargo, lo que Flechero me explicó fue que estas características de la ayahuasca hacen que la persona llegue inexorablemente al quid de sus cuestiones, ya el peyote demanda más trabajo personal porque funciona de manera más dialógica, como si el peyote se acoplara más al ritmo de la persona. Independientemente del contraste entre las dos plantas, lo que interesa resaltar aquí es esta cualidad compañera del peyote, aspecto que se hizo particularmente importante en la trayectoria de Alba:

En este primer año pasó que empecé como a reaccionar y el peyote empezó a hablarme, me decía “tienes una voz preciosa, pero parece que estás en un ataúd”. Y me dice “necesitas regresar a México a hacer tu vida, yo voy a estar dentro de ti por un año y voy a acompañarte en estos momentos”. Entonces me fui y todo y a la segunda vez ya me fue mucho mejor, después de un año. Yo sentí cómo el peyote en mí entró como un abuelo, como algo caliente, como una cobija, entonces fue hermoso que él me empezó a decir cómo me sentía yo, cómo estaba yo, entonces me sentí acompañada. Y el segundo año estaba conmigo en mis luchas, en cualquier reto, el peyote aparecía. Pero aparecía verdaderamente, dentro de mí, y entonces me sentía así super acompañada, fortalecida para pasar ese reto que me tocó, ¿no? Entonces fue muy, muy bello, como muy sacro. Y el tercer año lo que pasó es que también fue muy bonito, el encuentro con el peyote fue así como que mi super amigo, mi super cuate, como que lo sentía en mi corazón, en silencio le decía lo que estaba en mi corazón. No hablaba sola, sino le decía “siento esto, siento lo otro”, ¿me entiendes? Así como mi super amigo, una palabra confiable de alguien que no tenía ego alguno. [...] A veces es un poco difícil porque tengo algunas cosas que son pues del católico, ¿no? Pero estoy en este viaje, en esta experiencia de vida, y le doy gracias a Dios y le doy gracias al peyote, porque el peyote salvó mi vida, porque sin él no hubiera podido experimentar esta vida ya. Entonces lo que yo encuentro en la

Iglesia Católica me da sentido en seguir adelante, pero no tienes a un verdadero amigo como él, tan sabio, tan sabio, es increíble (Entrevista con Alba, noviembre de 2021).

En este testimonio Alba describe a grandes rasgos el proceso de recuperación de su duelo y cómo el peyote le ayudó o, más precisamente, le acompañó. Además de mostrarle a ella misma cómo ella estaba (aspecto que ha sido bastante resaltado en los relatos hasta el momento), el peyote se volvió una compañía duradera; más allá del momento en que ella lo comía, la acompañaba todo el año. Como ella cuenta, es como si él la cuidara, la escuchara y la aconsejara tal como lo hace un gran amigo. Así como Luna Nueva, Alba también utiliza la analogía de la cobija, que remite a algo que calienta, protege y permite descansar. Entonces la idea del apapacho hace referencia a esta relación de intimidad y acogimiento que trasciende el momento de la ingesta, esta especie de compañerismo que se siente con el peyote, que puede volverse una presencia cuidadora junto a la persona.

Además, como afirma Alba, es una relación con alguien sabio, alguien que tiene una sabiduría de vida profunda y estima por la bienaventuranza de la persona. Considerando su comentario final, creo que este último aspecto es el que indica la distinción fundamental entre el apoyo que ella pudo encontrar en la doctrina católica y en la relación con el peyote. Por un lado, la interacción con el cactus ubica lo divino en una proximidad, pues ella siente este ente sagrado que le ha guiado en su proceso de duelo como un super cuate. Por otro, mientras en la iglesia ella encontraba palabras de consuelo y la promesa de bienaventuranza a los que sufren, el peyote le estaba ayudando en el aquí y ahora, le ofrecía una prospectiva de bienestar cercana, una esperanza palpable.

También Flora, entre sus experiencias difíciles, habla sobre sentirse acompañada con el peyote. Lo mencionó al hablar de un episodio de cuando llegó a vivir en el desierto y estaba tratando de sembrar un jardín en el patio de su casa, un gran desafío por la aridez del espacio y del suelo. Una cantidad considerable de plantas había prosperado cuando, de un momento a otro, todas murieron, dejándola profundamente molesta:

Me acuerdo una vez, cuando se derritieron estas plantas, estuvo bonito. Yo me comí un *hikuri* de diez gajos, uno muy grandote, porque quería entender por qué, por qué uno le echa ganas y te lo destruye. Era muy inmadura en ese tiempo, ¿no? Lo tomaba como si fuera algo personal. Entonces me lo comí y no, un alucine... o sea, me tiré al piso así, “aghhh” [risas]. Entonces le dije “¿pero por qué? ¿Por qué destruyes las cosas? Yo te lo estoy dando con tanto amor y tú lo destruyes”. Y me acuerdo que veía muchos ojos en el cielo, en las nubes, yo lo entendí que me estaban viendo, que sí me estaban acompañando en mi caminar, por eso tantos ojos. Y me dijo algo que me dejó muy marcada y se me hizo muy tierno y ya me bajó mi tristeza, me dijo “es que todo lo que tú entregues aquí

es como entregárselo al mundo”, o sea, “al momento en que tú siembras y pones esa intención, pones ese amor, aunque muera, estás sembrando para todos”. Entonces yo entendí como que, al final, sí estaba entregando lo que quería, pero de una manera en la que no esperaba. Entonces me sentí observada, me sentí amada con tantos ojos que me veían y después me dijo esto y me relajé, ¿no? Y ahí no vomité, fue de las pocas veces que no vomité, y me sentí muy acompañada (Entrevista con Flora, noviembre de 2021).

Antes de seguir explorando el sentimiento de compañerismo con el peyote, es interesante hacer una digresión sobre la hermenéutica de las visiones. Las posibilidades de interpretación para esta visión de los ojos en las nubes, por ejemplo, pueden ser diversas. En este caso, lo que le permitió a Flora llegar a esta significación fue el hecho de que la visión estuvo complementada por la nítida sensación de estar siendo observada con cariño, entonces eran ojos que le transmitían este sentido de acompañamiento. Por lo tanto, no se trata de interpretaciones al azar, sino más bien de una conjunción de sentidos, sentires y pensamientos que guía la interpretación, remitiendo nuevamente a la compleja sinergia a través de la cual el peyote imparte sus enseñanzas. Por otro lado, en una experiencia que puede ser profundamente esotérica como la del peyote, la búsqueda por otorgar un sentido a todo lo que es experimentado puede llevar a un terreno incierto, por eso también es interesante que haya espacio para simplemente apreciar lo insondable, como hace Cantacuentos: “las mejores visiones que tuve, las guardo, no las interpreto” (Entrevista con Mochuela y Cantacuentos, noviembre de 2021).

Volviendo al caso de Flora, su percepción le llevó al entendimiento de que ella no tenía que indignarse porque su esfuerzo no había sido en vano, solamente que ella debía considerar una noción de fertilidad más amplia para comprenderlo. Al sentirse acompañada, ella pudo entender que el episodio de la muerte de su jardín no demostraba un desprecio del peyote hacia su empeño, pues allí estaban todos aquellos ojos amparándola<sup>34</sup>. Este sentido de acompañamiento con el peyote ha sido expresado por muchos interlocutores y conforma un factor esencial para pensar la relación de las personas con la planta. Para considerar la idea del apapacho y de esta compañía acogedora del peyote, se hace interesante tomar el concepto psicoanalítico de desamparo. El término adquiere una dimensión específica en la teoría freudiana al referir el estado del recién nacido que, marcado por su impotencia para llevar a cabo las acciones que cesarían la

---

<sup>34</sup> Vale mencionar que este episodio no constituyó una razón para que ella abandonara el proyecto de su jardín, que hoy es una frondosa mancha verde en el desierto, sino que le permitió resignificar su relación con la tierra.

tensión interna que sus necesidades causan (hambre, sed, etc.), es empujado a clamar por el otro y se ve completamente dependiente de su cuidado (Rendo, 2012; Resstel, 2015).

Para el psicoanálisis, esta dependencia radical del otro influye de manera decisiva en la estructuración del psiquismo y en la formación del sujeto. La psicoanalista Carmen Rendo explica que aquel desamparo originario se reactiva en la vida adulta “cuando la soledad esencial que nos habita atenta contra los recursos del sujeto. Esa soledad se precipita por diferentes motivos, por los varios encuentros con el vacío que ofrece la vida” (2012: 45). Así, la autora explica que el sentimiento de desamparo termina constituyéndose como un rasgo del ser, es decir, como un aspecto fundante de la condición humana. Considerando la relación con el peyote desde esta fundamentación psicoanalítica, es como si la vinculación íntima y duradera con la planta ayudara a subsanar esta persistente sensación de desamparo. En su apapacho el peyote ofrece un refugio, se vuelve un compañero al cual se puede recurrir siempre, una figura ante la cual se puede estar vulnerable, incluso cuando no se comulga:

A veces no es tanto que lo coma, pero es como ya ese contacto con él, como ya tener esa sensación que sé que cuando lo como es eso de quitar la máscara, ¿no? No sé si es la palabra ponerme humilde, como algo así. [...] Hay esta parte de que él es el hermano mayor, el venado, entonces yo creo que por eso tomo esa actitud con él, de que es como una entidad o un ser con el que sí puedo como bajarme, ¿no? Como doblegarme y decir “ok, vamos a ver, voy a confiar”. Como a través de él confiar. [...] Por ejemplo, con mis amigos con los que venía, me di cuenta cómo se caen muchas máscaras cuando comes el peyote. Que te puedes sentir el muy rudo y el muy sabelotodo o lo que sea, pero pues cuando comes el venadito... o sea, se caen esas máscaras, ¿no? Hay esa apertura, se caen las armaduras, ese estar en la defensiva, y se muestra el ser que está ahí, el ser que está dolido, triste, o que tiene miedo, pues ves lo humano que somos, ¿no? Porque pues todos, a final de cuentas, quitándonos máscaras y armaduras, somos seres sensibles, seres sintientes que, no es que sea bueno o malo, ni para justificar las actitudes de las personas, pero sí hay razones, ¿no? De por qué nos comportamos de tal o cual manera (Entrevista con Mochuela, octubre de 2021).

Como menciona Mochuela, el peyote genera esta apertura para mostrar la faceta más frágil del ser, hace caer las máscaras que forjamos para no revelar nuestra susceptibilidad – en otras palabras, el peyote despoja de las armaduras que nos defienden de la sensación de desamparo. Con todo, el sentimiento que acompaña este desnudar no es el de quedarse a la deriva, a merced del mundo, sino el de una humilde conexión con nuestra humanidad bajo el amparo de este ser capaz de abrigar las angustias. Por eso ante el peyote Mochuela puede doblegarse, liberarse de su actitud defensiva y confiar. Esta relación de confianza y cuidado permite considerar la idea de estar vulnerable ya no como un signo de debilidad, pero como una expresión franca y compasiva de lo que somos.



Entonces lejos de facilitar una evasión, lo que la relación con el peyote implica es una disposición de ser sinceros y de ponerse en una posición de humildad para aprender, como corrobora Desertero:

Pues es que cada vez te enseña algo diferente. La verdad ahora no sé qué me vaya a enseñar, o cómo voy a estar. [PBJ: ¿Y a veces te da miedo pensar en qué te va a enseñar?] Sí, pues porque sí te quita dos, tres máscaras, ¿no? Cosas que sabemos, pero no las afrontamos. Te enseña como a ser cada vez más real, cada vez más sincero con lo que dices y haces, o sea, no decir una cosa y hacer otra, que es como lo que hacemos. Y eso hace daño, no ser sincero contigo mismo. Esta es de las cosas que más he aprendido, porque puedes mentir a cualquier persona, pero en realidad sabes que te mientes a ti mismo (Entrevista con Desertero, septiembre de 2021).

Escuchando posteriormente la entrevista me quedé intrigada por mi propia pregunta; a fin de cuentas ¿por qué temer una enseñanza? La respuesta de Desertero ayuda a entender: porque son aprendizajes que demandan una profunda implicación personal, un enfrentamiento de problemáticas que en la cotidianidad eludimos, ya sea inadvertida o conscientemente. Como explica Pechita, “nos cuesta vernos con sinceridad [...], entonces *el abuelo* te muestra esa parte, eres tú, desnúdate, es un momento muy íntimo” (Entrevista con Pechita y Perla-Rojo, octubre de 2021). Esta sensación de ser expuesto a sí mismo de manera tan explícita puede ser incómoda, pero es parte elemental de lo que se busca con el peyote. En esta circunstancia, el refrán de que al mentir a otros tan solo mentimos a nosotros mismos gana un sentido más profundo, pues esta autopercepción tan lúcida hace con que la noción de sinceridad comporte más significancia.

La escritora bell hooks realiza una sensible reflexión acerca de la importancia de la sinceridad al afirmar que “estamos tan acostumbrados a crearnos una imagen falsa para enmascarar nuestros miedos e inseguridades que a menudo olvidamos quiénes somos y qué sentimos debajo del disfraz de la simulación. Superar esa negación es siempre el primer paso para descubrir nuestro deseo de ser sinceros y claros” (2021: 57). Al enmascarar nuestros sentimientos de manera sistemática tenemos una menor consciencia sobre nuestra vida emocional y, consecuentemente, menos posibilidades de transformarla. Acceder a estos sentires que a menudo negamos permite percibir que esta negación conlleva una carga importante pues, tal como apunta Desertero, no ser honestos con nosotros mismos hace daño. De ahí el deseo de ser sinceros y claros del que habla hooks, corroborado por Cardinal en el siguiente pasaje en que él habla sobre cómo esta confrontación personal termina fortaleciendo asimismo un proceso de autoafirmación:

Te da más seguridad contigo mismo, genera algo, espiritualmente hablando, que te activa, te da una energía, no sé, tiene un poder el peyote que como que te levanta, te despierta. Te quita la cortina de humo que tienes a veces, en que ves y no ves, ¿me explico? Te quita esa pinche cortina, te enseña a ser más claro con tus emociones. Esto es algo que yo aprendí mucho con el peyote, a ser claro con las emociones y muy claro con lo que dices, antes que todo ser claro contigo mismo (Entrevista con Cardinal, septiembre de 2021).

Son muy significativas las expresiones que las personas utilizan para describir cómo sienten que el peyote actúa. Las metáforas de quitar las máscaras o la cortina de humo caracterizan tanto una idea de enfrentamiento como una agudización de la percepción, una especie de lucidez que despeja los devaneos habituales. Al describir cómo la vivencia suele encauzar una mayor claridad con relación a la vida interior, Cardinal también habla sobre una activación, un despertar que la experiencia conlleva. En efecto, el peyote tiene una acción estimulante que puede, por ejemplo, ayudar a aliviar dolores musculares, así como a mitigar el hambre, la sed y la fatiga (Schaefer, 2006; Mendo, 2000). Sin embargo, más allá de tales efectos fisiológicos, Cardinal se refiere a un vigor anímico que la experiencia produce y que traspasa el momento en que se comulga con la planta, que no simplemente induce un estado de bienestar, sino que puede conducir la persona a tener una postura más dispuesta ante la vida. Su testimonio da cuenta de que en la experiencia hay algo que suscita una manera afianzada de estar en el mundo, idea reforzada de distintas maneras por otras personas, como Flechero, Pechita y Cantacuentos respectivamente:

Nos ayuda a plantar nuestros pies en la tierra, a ser más seguros de dónde caminamos y adónde vamos. Como que te firma mucho, te da una fuerza de carácter (Entrevista con Flechero, septiembre de 2021).

Es la planta que me ha conectado con el corazón, también le veo mucho que te enseña esa humildad, es una planta de humildad, que está ahí en la tierra, crece hacia abajo. Era lo que te decía, me habló de eso, de tener los pies en la tierra y tener esa forma (Entrevista con Pechita y Perla-Rojo, octubre de 2021).

La ayahuasca “boom”, media hora estás limpio, tienes la visión y cantas. Ahí aprendí a cantar, pero aquí aprendí a aguantar el frío, a aguantar el hambre, a estar solito en el desierto, ¿ves toda la dimensión que va alrededor? Entonces es un aprendizaje humano que estuvo, para mí, muy importante (Entrevista con Cantacuentos, octubre de 2021).

El último fragmento de Cantacuentos llama la atención hacia algunos aspectos cruciales de la experiencia en el desierto, especialmente en términos de superación personal. La dimensión alrededor marca las vivencias y también conlleva aprendizajes. La soledad del desierto, el frío penetrante de las noches y las largas caminatas entre la sequía y las espinas – a menudo cargando mucho peso y agua limitada – son todos elementos que transforman nuestra manera de encarar los desafíos de vida. Hay un sentido

de aguante que se relaciona con la activación de que hablaba Cardinal; la experiencia del peyote en su hábitat natural demanda tenacidad, requiere una compostura que termina incitando una fuerza de carácter, una voluntad más firme.

Lo que los relatos anteriores permiten inferir es que una de las enseñanzas fundamentales del peyote radica en este sentido de resiliencia y arraigo que inculca en la persona – en efecto, la expresión “tener los pies en la tierra” es posiblemente la que más he escuchado a lo largo del trabajo de campo. Este parece ser un componente de la experiencia independientemente del contexto en que se comulgue, aunque ciertamente caminar las sendas del árido entorno del desierto hace con que este sentido sea recalado. De esta manera, la experiencia con peyote parece reproducir algo de su propia complejidad: el suave y jugoso cactus que crece en medio a la áspera sequedad del desierto provoca un trance gustoso, que acobia y es, sin embargo, marcado por una rigurosidad. Es desde la propia aspereza que el peyote da el apapacho y conmueve la persona hacia una disposición de más ternura:

Fue tanto el sufrimiento y la soledad y la tristeza de tantos años, que esta medicina me dijo “contra las cuerdas, contra las cuerdas...” prrrff, pues ya no hay pa donde, de frente. Y me ayudó mucho, porque ahora mi palabra está más sostenida desde el amor. Y estoy más atento, porque sé que si creo que ya tengo la verdad, que ya no miento, pues puedo acabar en alguna perversión mucho más terrible de lo que era antes, o sea, vestirme de chamán, de iluminado. Es peligroso, ¿no? Entonces una de las cosas que me ha cambiado la medicina, algo práctico que me transformó, fue darme cuenta que estaba caminando en la mentira y en la traición con la gente. En los celos, en la envidia. Entonces ya me puedo hacer cargo de eso ahora. De mejor manera, de manera más amorosa. No quiere decir que simplemente desaparece, y esto creo que es la tentación de muchos, que desaparezca. No, creo que nunca desaparece, tal vez eso nunca se va, pero entonces uno empieza a adquirir su propio poder y colocarlo, en esta administración de lo privado y lo público, a colocar esa energía en un mejor lugar (Entrevista con Caleido, noviembre de 2021).

En el caso de Caleido, la difícil sensación de estar contra las cuerdas con el peyote le forzó a reconocer abiertamente sus sentimientos más engorrosos hacia los demás en lugar de rechazarlos, permitiéndole así transformar sus relaciones y sostenerlas de modo más amoroso. Entonces esta autoaceptación o esta aptitud para asumirse de manera más franca afecta la manera de relacionarse con los demás, favoreciendo un estrechamiento de los lazos en la medida que “decir nuestra verdad, desvelar nuestros pensamientos más íntimos y mostrar nuestra aspereza es como quitarse la máscara; una actividad sagrada que permite a dos almas encontrarse y establecer un contacto más profundo” (Welwood, 1996, como se citó en hooks, 2021).

Las observaciones de Caleido son de gran valor reflexivo porque ponen de relieve aspectos importantes de cómo se dan los cambios y aprendizajes con el peyote. Primeramente, él recalca que esta capacidad de ser sincero con uno mismo no implica dejar de mentir, pues creer que esto puede conducir a la persona a tener una conducta impecable sería una perversión mucho mayor. Por otra parte, él concluye con una reflexión clave que indica que lo que se alcanza es, más que una resolución total, una manera saludable de administrar los diferentes conflictos que nos habitan. Esto es muy significativo habida cuenta que muchos discursos en torno a la salud mental predicaban la superación como clave para el bienestar psico-emocional – es decir, la transición a un estado en que ciertas aflicciones dejarían de afectarnos. Con todo, en nuestra experiencia concreta raras veces se llega a este estado de superación ideal, lo que culmina en una sensación de fracaso. Lo que Caleido destaca es que estos conflictos pueden ser administrados, experimentados de un modo que refleje esta capacidad de percibirnos cómo somos, no desde una perspectiva moralista de cómo deberíamos o quisiéramos ser. Como resume Perla-Rojo, “así es el peyote, es lo que hace, darte cuenta tú misma de quién eres y cómo estás” (Entrevista con Pechita y Perla-Rojo, octubre de 2021).

Además de hacernos encarar nuestros puntos vulnerables, esta autoconsciencia también permite conocer nuestras potencialidades. Por ejemplo, Catalejo me contaba que antes tenía muchos conflictos de confianza en los trabajos que realizaba, que siempre pensaba que no serían suficientemente buenos, hasta que empezó a tomarlo de manera distinta: “me acuerdo una vez que había tomado un *hikuri* así y que me decía « el pedo no es cagarla, lo que tienes es la capacidad de solucionarlo ». Entonces eso ayuda como que a agarrar confianza en uno mismo” (Entrevista con Catalejo, noviembre de 2021). En esta ocasión el *hikuri* le estaba mostrando que él no tenía que temer al error, sino cultivar su capacidad de reconducir las situaciones a un buen desenlace. Así, dirigir su atención hacia la solución le hizo ganar autoconfianza – a fin de cuentas eso le induce a reconocer, más allá de sus errores, sus destrezas. De hecho, varios interlocutores han compartido distintas maneras en que sus aprendizajes con el peyote les ha generado un sentido de confianza que permite redireccionar sus preocupaciones hacia algo más fructífero. Mientras Catalejo hizo referencia a la confianza en uno mismo que dirige su ansiedad a equivocarse, en el último relato de Mochuela ella hablaba sobre bajar la guardia y aprender a confiar en los demás a través del peyote. Otras personas mencionaron aún un sentido de confianza más amplio:

Ha sido una vida bastante bendecida. O sea, a pesar de que ves así solo, siempre hay alguien que viene y me compra algo y hace mi día y puedo seguir adelante. Vivo aquí en el desierto con esto y soy la única mesa aquí. Podría ir a otros lados los fines de semana, pero no lo hago, porque creo que siempre hay un cliente que vendrá. Y si no vendrá, no moriré de hambre, ¿sí? O sea, son lecciones del desierto que voy aprendiendo, de la confianza. Que no es mi trabajo, sino es mi espíritu, mi esencia, mi fuerza que va a llamar a alguien que va a comprar algo, lo que sea (Entrevista con Alba, noviembre de 2021).

Este sentido más amplio se refiere a una confianza en la vida de manera general, muy bien sintetizada por Catalejo en una frase cuando me dijo que ha perdido el “temor a que la vida no provea” (Entrevista con Catalejo, noviembre de 2021). También Luna Nueva me decía que con el peyote ha aprendido a “tener fe que todo lo que uno necesita va a llegar. Confiar, vivir en el aquí y ahora, esto me dio más fe, me dio más confianza en mí misma. Porque ahorita es lo que vives, ahorita es, la medicina te lo dice bien claramente” (Entrevista con Luna Nueva, octubre de 2021). De manera afín, Flechero me comentaba que “el peyote te enseña a vivir hoy. Hoy es un buen día para gastar la luz del día. Amanece, vamos a gastar la luz del día, toda una aventura” (Entrevista con Flechero, septiembre de 2021).

Estos relatos ayudan a comprender de dónde viene este sentido de confianza en la vida, que encuentra su dimensión más elemental en la idea de “vivir hoy”. Para abordarlo, me gustaría compartir un aprendizaje personal que tuve en campo. En mis incursiones con el peyote en el desierto he desarrollado precisamente esta intuición de la que hablan ellos, de que hay que ocuparse del aquí y ahora. Por ejemplo, cuando de repente me entraba el miedo a topar con una víbora o me asaltaba la ansiedad de pensar que la leña no alcanzaría para toda la noche, me calmaba concentrándome en que estas situaciones no estaban sucediendo y que entonces no tenía que apurarme por ellas todavía. Terminé percibiendo que, pese a que todas las veces que entré al desierto estas dos preocupaciones estuvieron presentes, yo jamás encontré a una serpiente y la leña siempre alcanzaba con sobra. También me di cuenta que nunca había siquiera escuchado una historia de que a algún caminante le hubiera mordido una cascabel y que, si llegara a ocurrir que la leña no alcanzara, tampoco sería tan grave pasar frío un par de horas.

Noté que mis recelos tenían un peso desproporcionado y empecé a desafiarme un poco más. Con el aliento de Eslabón e inspirada por las animosas excursiones de Ermitaña, me preparé durante un par de semanas para realizar una travesía de dos días al interior del desierto. Un señor del pueblo en que vivía me ayudó a llegar al punto donde yo iniciaría la ruta y, cuando llegamos, él me preguntó si yo no tenía miedo a quedarme

sola por ahí, “a la mitad de la nada”, y me acuerdo de contestarle que sí, que de hecho me generaba bastante nerviosismo, pero que confiaba en que todo fluiría bien. Y así fue; pasé una noche increíble en compañía del peyote dándome cuenta de cómo muchos miedos sin razón de ser tantas veces nos paralizan y entorpecen nuestro discernimiento. Ya caminando durante el día, me sentía completamente preparada para cualquier reto; estaba conectada con el entorno, segura de que sabría qué hacer si encontrara una cascabel y también cierta de que, pese a que no sabía con precisión qué ruta coger para llegar a mi destino, lo lograría – y si no lo lograra, sin duda encontraría a alguien que pudiera ayudarme. En otras palabras, ya no me causaba ansiedad el porvenir; tenía ahora yo los pies en la tierra y plena confianza en mí misma, en el *hikuri* y en la vida, y así llegué sana y salva a la comunidad.

Proponerme a vivir estas situaciones que solían causarme miedo y ver que todo salía bien fue liberándome de mis preocupaciones y toda la composición de la experiencia me fue invistiendo de este sentido de confianza en la vida. Como en el caso de Alba, fueron lecciones del desierto que yo fui aprendiendo y aprehendiendo para mi vida, pues se volvieron metáforas para mi cotidianidad. A lo largo del tiempo, estos giros aparentemente discretos en mi percepción me hicieron experimentar una inflexión más profunda: empecé a aplicar este “estar en el aquí y ahora” también a otras inquietudes más subjetivas y comprendí que gran parte de mis aprensiones eran igualmente frutos de especulación, problemáticas que yo podía manejar con tranquilidad en lugar de enfrentarlas desde la ansiedad o del arrepentimiento.

Me he explayado sobre cómo este sentido de confianza se sustenta en mi experiencia concreta, dado que mis vivencias me han mostrado que puedo lanzarme a explorar rumbos inciertos sin miedo a que estos culminen en fracasos o tragedias. Con todo, vale notar que este confiar también se fundamenta en una clase de fe, en la creencia de que hay un principio más sutil capaz de ofrecer una protección y una guía. En mi caso esta creencia no es resultante de la relación con el peyote, pues me habita desde hace muchos años, pero él ha sido excepcional en acompañarme a desvendar más capas de este principio de vida y recordarme que puedo confiar en ello. Cuando Alba afirma que lo que le hace segura de que siempre habrá un cliente no es su trabajo en sí sino su espíritu, o cuando Catalejo dice no temer que la vida no provea, ellos también están hablando de un principio más sutil. Por supuesto no necesariamente la manera que ellos conciben este principio está en consonancia con la concepción descrita por mí, pero es de vital

importancia resaltar esta cualidad intangible del confiar que las vivencias con el peyote inculcan. Y así como las experiencias concretas ofrecen las bases que sustentan un sentido de confianza en la vida, este empieza a servir de apoyo para la vida cotidiana:

Atreverte a vivir desde tu corazón, aprender a escucharlo y dejar de estar en la mente y en la supervivencia, en este “¿qué es que necesito hacer para sobrevivir?”. A ver, escucha tu corazón, qué necesita tu corazón. Cuando empiezas a escucharlo realmente y vivir desde ahí, todo lo que necesites y todo lo que quieras va a venir a ti. Entonces pues quitarse todos esos miedos de “¿dónde voy a comer?” y “¿qué voy a hacer?” y “¿dónde voy a dormir?”. Me ha dicho como “olvidate de eso, eso ya está dado güey, no te va a faltar adonde comer, no te va a faltar adonde dormir, ahora toca poder vivir desde el corazón”. Ahorita he estado mucho en eso (Entrevista con Tipi, diciembre de 2021).

En el caso de Tipi, estas preocupaciones han estado presentes porque ella ha cultivado un estilo de vida itinerante en que no siempre tiene afianzada una estabilidad material. Cuando el peyote le comunica que estas necesidades básicas serán saciadas y que ella debe ocuparse más bien de entender qué es que lo que su corazón necesita, eso abre espacio para pensar y actuar desde el deseo, ya no desde el recelo, pues si lo básico está dado, la disposición personal puede dirigirse hacia necesidades más sensibles. Así, al decir que todo lo que se necesite va a llegar ella no está predicando una pasividad ante la vida, sino más bien una postura proactiva con respecto a su voluntad. Tal sentido de confianza a despecho de la incertidumbre muestra que, más allá de un discurso de positividad, hay algo en la vivencia que da cabida a esta especie de fe, como veremos con más detalle al discurrir sobre el lado espiritual de la experiencia con peyote en un próximo capítulo. A modo de conclusión, traigo el siguiente fragmento de Alba sobre su primer contacto con el peyote que condensa varios de los aspectos traídos en este apartado:

Fue como si un médico te dijera “basta ya de creencias, te vas a morir en tres meses”, o sea, cortarte toda la esperanza, tenerte en este momento y decirte “sí, se murieron tus hijas”. O sea, fue enfrentarme con lo que no quería enfrentarme. Muchas veces pasamos por cosas que sabemos, las vemos y decimos “no, ahora no”. Entonces me tuve que enfrentar con lo que no quería aceptar. Y para poder llegar en una sanación, tienes que entrar; entrar al dolor, entrar a la realidad. [...] La muerte, al entrar en la vida de nosotros que estamos vivos, nos avienta como lejos y todo empieza a ser como un recuerdo. [...] Te vas a una lejanía de la realidad, ya no estás viviendo el presente, sino estás viviendo el dolor, el recuerdo, lo que fuiste, lo que no fuiste, lo que no dijiste, lo que te dijo, o sea, pero no estás viviendo el presente. Y el peyote lo que hizo fue tomarme y tenerme en el presente y decir “se murieron”. Y entonces “aaaggghhh”... empecé a llorar, o sea, empecé a llorar unos sollozos, pero unos sollozos que por eso mejor abrí mi casa de campaña y la cerré [se ríe], porque me dio muchísima pena, no podía seguir en frente, les dije “con permiso, ya me voy”. Y eran sollozos de sanación. “Estás aquí, quedaste viva, ellas se fueron”. [...] Y cuando empecé a llorar fue que ya el peyote me puso en la realidad, en el carril correcto, me arraigó, me enraizó en la tierra nuevamente (Entrevista con Alba, noviembre de 2021).

La narrativa de Alba muestra que la cualidad implacable del regaño tiene un sentido catártico; el corte brusco que le forzó a enfrentar la muerte de sus hijas fue lo que le permitió enraizarse en el presente, dando inicio así a su proceso de sanación. Su emocionante relato evidencia asimismo cómo los diferentes aprendizajes que fueron abordados separadamente a lo largo del apartado en realidad están entretnejidos; se trata de una constelación de enseñanzas propiciadas por el peyote que lleva la persona a vislumbrar nuevas formas de llevar la vida. El sentido de afrontamiento que se describe bajo la concepción de los regaños y el acompañamiento que se encuentra en la sensación del apapacho hace con que las personas experimenten un vigor fortalecido y encuentren la motivación para confiar en sí mismas, en los demás y, en última instancia, en la vida. En esencia, tanto los regaños como los apapachos son maneras que la planta tiene de enseñar – en las palabras de Cardinal, “es como si tuvieras una escuela de valores” (Entrevista con Cardinal, septiembre de 2021). Así, el contrapeso entre aspereza y ternura, autocrítica y aceptación, culmina en importantes aprendizajes, posibles a partir de la relación que las personas mantienen con el peyote.

### **Responsabilidad y reciprocidad**

Como mencionado brevemente en la introducción, las prácticas y discursos en torno al peyote generan tensiones entre los actores que se insieren en el campo peyotero, en especial una disputa por legitimidad cuanto a las diferentes formas de relacionarse con la planta. Aunque en lo personal no considere que la ingesta del cactus deba justificarse moralmente, a lo largo del trabajo de campo me interesaba conocer las distintas posturas que mis interlocutores sostenían frente a las problemáticas que rondan el universo del peyote – al tiempo en que también me preocupaba por posibles impropiedades que yo pudiera cometer. Ahora bien, en el capítulo anterior quedó patente que existe una amplia variedad de formas de comulgar, siendo bastante delicado tratar de establecer criterios que puedan apuntar cuán legítima sería una forma frente a otras.

Mientras para algunos interlocutores es apropiado comerlo de manera cotidiana, otros se reservan para hacerlo exclusivamente en ocasiones especiales. Asimismo, en tanto que algunos afirman que la coyuntura idónea para estar con el cactus es la de un contexto ceremonial, varios otros prefieren hacerlo de manera más independiente. Por otra parte, si para algunos es inadmisibles la idea de mezclar el peyote con cualquier otra sustancia, para otros no parece problemático comulgar con él a la vez en que se consumen



otras plantas como la marihuana o incluso cierta cantidad de alcohol. En otras palabras, en este contexto diverso cada actor desarrolla de manera más o menos autónoma directrices y preceptos propios para establecer los vínculos con la planta.

Como investigadora principiante en este universo, preguntaba siempre por recomendaciones que me apoyaran a entablar la relación con el peyote y el desierto. En algunas entrevistas había interlocutores que me indicaban de manera muy tajante cómo hacerlo, pero luego se daban otras en que, al comentar sobre dichas indicaciones, era alertada de que tales parámetros estaban lejos de ser válidos para todos. En este vaivén de posicionamientos, debo confesar que en un momento caí en un relativismo absoluto en que me parecía que no había manera de señalar, ni siquiera a grandes rasgos, formas negligentes o irrespetuosas de comulgar con el cactus. Sin embargo, seguía notando en algunos interlocutores cierta urgencia en enfatizar que su relación con el peyote, al contrario de otras, era seria y respetuosa, así que empecé a reflexionar sobre las razones por las cuales lo hacían.

Una primera razón se relaciona con el hecho ya mencionado de que el cactus puede ser comido crudo, sin la necesidad de ser preparado y repartido por un mediador, lo que confiere mayor flexibilidad para su consumo. Además, sus efectos pueden ser relativamente moderados cuando comparados a los de otras plantas con que se comulga sobre todo de manera ceremonial, lo que permite que se puedan llevar a cabo actividades cotidianas. Estos factores abren espacio para que se busque el cactus de manera más libre, pudiendo haber una diferencia muy tenue entre lo que sería una comunión menos formal y una relación descuidada o superficial con la planta. Otro motivo es la preocupación con las poblaciones silvestres de peyote que vienen disminuyendo en las últimas décadas. Por ello, si bien es cierto que los debates sobre tradición, apropiación y autenticidad están en disputa en todos los contextos en que se comulga con plantas sagradas, el caso del peyote presenta dificultades aún más intrincadas.

Como vimos, hay indicios de que los impactos ambientales causados por grandes proyectos industriales en distintas zonas del desierto chihuahuense (relacionados a la minería, la expansión de la agroindustria, la construcción de infraestructura vial y de plantas eólicas, etc.) constituyen la principal amenaza para la sostenibilidad del peyote a largo plazo (Labate et al., 2016). Con todo, el aumento de la demanda por el cactus en las últimas décadas combinado con técnicas de cosecha inapropiadas (empleadas tanto para consumo propio como para abastecer las redes de tráfico ilegal), también son factores que

comprometen la perpetuación de la especie. Así, tal coyuntura propicia que el consumo negligente de peyote sea juzgado con aún más severidad, dado que pone en peligro la continuidad de prácticas tradicionales que reconocen el cactus como un elemento profundamente sagrado. Las razones mencionadas quedan implícitas en la siguiente respuesta de Mochuela cuando le pregunté cuáles maneras de acercarse al peyote ella consideraba irrespetuosas:

Para mí, cuando estás alcoholizado y vas y tomas, puede ser una. También si traes coca, tachas, ¿no? Yo creo que esas sí son formas irrespetuosas, porque tiene su espíritu la planta y si vienes desde lejos a hacer comunión con ella, pues creo que lo mejor sería estar con ella directamente, ¿no? Pero pues creo que es porque lo veo desde el sentido que es una planta que tiene un espíritu y que, además, biológicamente hablando tarda años en crecer, ¿no? Entonces creo que ese sería el mínimo respeto (Entrevista con Mochuela y Cantacuentos, noviembre de 2021).

Se puede decir que hay unanimidad entre mis interlocutores en cuanto a estos aspectos, siendo por lo general considerado negligente comer el cactus con ánimos de juerga, desconsiderando su condición de planta sagrada y su situación biológica delicada. Una tercera razón que alimenta esta necesidad de explicitar la seriedad del vínculo con la planta está relacionada con las múltiples formas en que personas occidentalizadas vienen relacionándose con el peyote en los circuitos de la llamada Nueva Era. Estas formas más recientes surgen en un contexto de globalización y, como explicitan de la Torre y Zúñiga, en esta articulación de referentes globales y locales hay una “constante deslocalización de prácticas o creencias que son fragmentadas y descontextualizadas de los sistemas culturales en que se inscriben” (2016: 83). Al reubicar elementos provenientes de diferentes tradiciones espirituales y terapéuticas, estos sujetos de orígenes étnicos diversos movilizan lógicas de apropiación cultural que son blanco de duras críticas.

En términos generales, tal postura de reproche se basa en el argumento de que este dislocamiento es congruente con una lógica de exotización y mercantilización de las cosmologías y costumbres indígenas. Se critica, por ejemplo, la suplantación irreflexiva de símbolos y técnicas chamánicas por parte de sujetos occidentalizados que, al asociar superficialmente el trance psicodélico con el viaje chamánico, colaboran a crear una imagen desfigurada del chamán por no tomar en cuenta que sus capacidades y funciones están inmersas en un sistema cultural complejo que se nutre de la tradición del grupo al que pertenece (Basset, 2012; Porras, 2003). Según Vincent Basset (2012), quien investiga las actividades relacionadas al turismo místico-espiritual en la reserva de Wirikuta, se tratan de nuevas maneras de pensar la relación occidental con la indianidad, lo que para

el autor se da desde una suposición de que la alteridad amerindia podría encontrarse en cada uno de nosotros.

Con relación al peyote, Basset (2012) afirma que éste juega un rol de mediador de esta reapropiación de prácticas y creencias chamánicas tradicionales, en la medida en que una de las características de estas nuevas modalidades de chamanismo es considerar que la absorción de plantas psicoactivas dispensaría a los participantes de todos los otros ejercicios espirituales que los chamanes llevan a cabo. Para el autor, las prácticas neochamánicas occidentales se basan en un exotismo primitivista y aparecen como un medio para acercarse a la cultura amerindia de manera superficial. Otro aspecto controvertido es traído por Juan Scuro (2018), quien ha estudiado extensamente los aspectos constitutivos del neochamanismo en Latinoamérica. El autor explica que, aunque estas nuevas sensibilidades generen discursos que interpelan las formas de pensamiento hegemónicas, se tratan de discursividades producidas en el marco de una colonialidad, lo que las llevaría a ser incorporadas por la sociedad capitalista dominante. De este modo, para el antropólogo se tratan de prácticas que, al tiempo que tienen un potencial transformador y hasta subversivo, están sujetas a los mismos mecanismos que atacan, constituyéndose así en una dialéctica de difícil salida.

Frente a este panorama, es predecible que las personas que se integran al universo del peyote busquen alejarse del estereotipo que revelaría un acercamiento superficial a las tradiciones indígenas y a la planta. Ahora bien, pensar las nuevas modalidades de cuidado y espiritualidad que conforman el campo peyotero (y el campo enteogénico en general) simplemente como imitaciones espurias de las tradiciones indígenas nos imposibilita profundizar en el entendimiento de estos fenómenos. Se trata de una lectura que deja sin espacio y termina por condenar inexorables procesos de hibridación cultural. Como argumenta Teisenhoffer, el hecho de que estos saberes y procedimientos estén siendo reapropiados para responder a preocupaciones modernas indica mucho más que simplemente una lógica de exotización:

El proceso de cambio que implica la modernidad, o mejor, la transformación constante que instaura, es comprendida en estos análisis como una ruptura con la tradición. Es cierto que la edad contemporánea implica atributos inéditos respecto de los tiempos anteriores, sin embargo, parece reductor ver la modernidad en términos exclusivos de crisis, o incluso, en lo referente a la religión, en términos de degradación con relación al pasado, como lo hacen la mayoría de los análisis del *new age*. Su estudio puede, al contrario, revelarse rico en enseñanzas, porque este fenómeno expresa precisamente el cambio de los valores, así como la adaptación constante al cambio (2008: 28).

Los análisis que se desarrollan con miras a situar las diferentes prácticas en función de un marco de autenticidad dejan en suspenso una serie de reflexiones relevantes para aprehender las dinámicas contemporáneas. Tales debates tienen un peso considerable no solamente en el ámbito académico, pero también en la esfera pública, como podemos constatar tomando en consideración la controversia sobre quienes deben tener derecho legal a comulgar con el peyote, por ejemplo. Existen partidarios del argumento de que este debería seguir restringido a las comunidades indígenas porque las prácticas mestizas serían menos legítimas y estarían poniendo en peligro las tradiciones nativas. Por un lado, es comprensible la resistencia que muchos grupos indígenas han tenido en consentir que más personas que las permitidas actualmente por ley tengan el derecho a acudir a la planta, dado que las repercusiones más graves de un eventual desaparecimiento del peyote recaerían sobre las comunidades que lo tienen como parte fundante de sus prácticas y cosmogonía. Con todo, la prohibición claramente no ha servido para disminuir la búsqueda por la planta y, además, ha dificultado la implementación de proyectos que incentiven la cosecha y cultivo sostenibles de peyote.

Estas controversias generan quiebres entre las personas que comulgan el peyote y terminan por estropear significativas oportunidades de intercambio y acción articulada. En lugar de incitar un antagonismo entre los distintos actores que conforman el campo peyotero, más provechoso sería establecer redes de comunicación y colaboración para la protección del cactus, pues como afirman Labate et al., la legalización juega un rol fundamental para su preservación: “hasta que el cultivo sea legalmente autorizado en México, Canadá y Estados Unidos, vamos a seguir observando disputas significativas por el derecho a ganar acceso a lo que es, para todas las intenciones y propósitos, un menguante recurso” (2016: xxiv, traducción propia). Con el debate estancado en la discusión sobre legitimidad, se pasa de largo las valiosas contribuciones que las descripciones etnográficas son capaces de ofrecer:

a pesar del indudable interés que la sociedad civil, los académicos y las instituciones del Estado tienen en el tema de los enteógenos, las referencias etnográficas, básicas para el entendimiento del fenómeno, aun insisten y con ello se limitan a la indianización, por no decir folclorización, lo que deja de lado las expresiones contemporáneas. Expresiones que, desde nuestro punto de vista, delatan interesantísimos fenómenos de interculturalidad, préstamo, contagio, articulación, adaptaciones, emergencias y resignificaciones (Guzmán, 2016). Vale afirmar que las mismas ontologías y cosmovisiones amerindias – y no sólo el neochamanismo – no son modelos acabados, sino procesos en construcción (Guzmán y Labate, 2018: 120).

Lo que Guzmán y Labate (2018) describen como una indianización del campo enteogénico hace referencia a una suerte de disputa étnica en la que los discursos que movilizan mayor legitimidad son los de las tradiciones indígenas, mientras las expresiones contemporáneas quedan poco exploradas por figurar como menos auténticas. En el caso del peyote en México, la tradición wixárika es la que ha sido más estudiada y también evocada por diferentes actores para movilizar mayor credibilidad en la relación con la planta. Si bien es indudable que los conocimientos y prácticas wixárika construidos a lo largo de los siglos han de ser reverenciados, tomar simplemente la cercanía con esta cosmología como referente puede mostrarse arbitrario. Por ejemplo, existen chamanes y curanderos que se muestran fielmente atentos a la tradición wixárika, pero son conocidos por tener una conducta de charlatanería. Por otra parte, tal perspectiva deja implícita la asunción de que las costumbres wixárika en torno al peyote se pautarían por referentes muy bien delimitados – o modelos acabados, en las palabras de Guzmán y Labate (2018) –, lo que termina por reproducir una imagen reificada de estos conocimientos y sujetos.

Cuando se trata de identificar de manera categórica cuales prácticas serían más “originales” o “auténticas”, se termina imponiendo sobre el pueblo wixárika una unicidad idealizada que no refleja sus manifestaciones culturales reales. Al tiempo en que existen grandes lineamientos cosmológicos que caracterizan su relación con el *hikuri*, claramente hay una infinidad de variaciones mitológicas, discursivas, técnicas y morales entre los diversos actores wixárika insertos en el campo peyotero. Observando más de cerca sus ceremonias, nuevamente se tropieza con la imposibilidad de definir criterios de validez precisos para comulgar con el peyote, pues también entre los indígenas hay hábitos que pueden ser calificados como imprudentes dependiendo de la perspectiva sostenida. En este sentido, Eslabón afirma que es de vital importancia conocer y respetar las tradiciones del pueblo wixárika que tiene una relación ancestral con el peyote, pero que cada persona debe establecer también referentes y límites propios, tal como lo hacen ellos:

Ahí entre los huicholes hay quienes después de una ceremonia se emborrachan y hay quienes no, y tú debes entender en ti qué es lo que mejor funciona. Porque unos tragos después de la ceremonia pueden ayudar como a aterrizar un poquitito, ¿no? Pero si te pasas de la cuenta, pues te arrastra al otro polo de donde llegaste. En ese ayudarte a bajar puede ser que te sigas de largo. [...] Sin entrar en moralismos, es importante observar por nosotros y otra vez preguntarnos qué nos toca a nosotros (Entrevista con Eslabón, octubre de 2021).

El relato de Eslabón hace ver que es apropiado reflexionar sobre los moralismos que marcan el campo peyotero, dado que en la búsqueda de diferentes actores por

legitimar la relación que construyen con el cactus, se movilizan distintos valores morales. Particularmente entre personas que provienen de contextos occidentalizados, es muy común que se realice una diferenciación tajante entre lo que sería un “uso recreativo” y un “uso espiritual” o “uso terapéutico” de peyote. Más allá de no estar de acuerdo con la noción de que el peyote sea algo que se use, vengo tratando de demostrar que tales demarcaciones entre distintos modos de acercarse a la planta reflejan una concepción fragmentada de la experiencia humana y, por ende, de la experiencia con el peyote. Se trata de una perspectiva especializada y sectorizada (típica de las instituciones modernas) según la cual la vida se reparte en distintas áreas, como si la educación, el cuidado a la salud, el trabajo, la experiencia lúdica, etc., fueran esferas independientes de la vida. Sin embargo, así como estos dominios de vida se atraviesan y se sobreponen continuamente, también en la experiencia con el *hikuri* las vivencias sanadoras pueden estar entrelazadas, por ejemplo, con momentos de gozo y contemplación profunda.

Las vivencias de las personas con el peyote se desarrollan al margen de cualquier clasificación que se imponga para distinguir entre tipos de acercamiento. Incluso las personas que se acercan al cactus con una intención exploratoria, desde la curiosidad y sin proponerse a tener una experiencia catártica o espiritual, frecuentemente se sienten tocadas por la planta y pasan a atribuirle una importancia significativa, como ha sido el caso de varios de mis interlocutores. De hecho, incluso en un ambiente desprovisto de intención sutil, es muy improbable que la persona se quede indiferente ante la amplitud reflexiva que el peyote proporciona. En este sentido, es importante notar que esta concepción fragmentada de la experiencia humana muchas veces desemboca en juzgamientos superficiales sobre las diversas formas en que las personas se acercan al peyote, dado que son muy variados los referentes que permiten cultivar un sentido de respeto hacia la planta.

Adicionalmente, hay que observar el peso que ciertas concepciones morales y tabús provenientes de las religiones hegemónicas tienen en estos contextos, entre ellas la imponente dicotomía entre lo sagrado y lo profano. Este dualismo implica en una moralidad restrictiva desde la cual las conductas de las personas son fácilmente enmarcadas en uno de los dos ámbitos, lo que genera disyuntivas importantes a la hora de estar con el cactus. Por ejemplo, la ingesta de cerveza o de Coca-Cola durante una ceremonia sagrada es inconcebible para muchas personas, pues son elementos asociados al mundo terrenal. Con todo, es interesante observar cómo este tipo de moralismos

parecen ser más frecuentes entre mestizos que entre indígenas, dado que en las ceremonias wixárika estos elementos a menudo están presentes sin que eso implique un rompimiento con la sacralidad del ritual. Por lo tanto, dicho sentido maniqueísta tiende a reducir las posibilidades de acercamiento a lo sagrado, así como a oscurecer los diferentes matices que marcan las conductas humanas, siendo muy poco oportuno para considerar la multiplicidad de perspectivas sobre el peyote.

Se me hacía bastante difícil juzgar cuáles conductas reflejaban un irrespeto hacia el *hikuri* sin incurrir en ciertos moralismos, porque además en ninguna ocasión vi personas cosechando el cactus de manera descomedida o teniendo una postura vulgar al comerlo; incluso las personas más despreocupadas que he conocido en este contexto del desierto parecían tener su propia forma de respeto hacia la planta. Sin embargo, cuando mencioné eso en la entrevista con Pechita ella me llamó la atención: “aquí está lleno de eso. No lo ves, no está muy tangible cuando vienes así por un tiempo, sobre todo cuando es la primera vez, ¿no? Porque empiezas a maravillarte con la magia del lugar” (Entrevista con Pechita y Perla-Rojo, octubre de 2021). Luego Pechita comentó sobre las movidas de las que ella y Perla-Rojo se han percatado en los años que llevan viviendo en la zona, de gente que va al desierto a coger grandes cantidades de peyote para hacer ceremonias en las ciudades, también sobre las personas que saquean el cactus para hacer todo tipo de productos (mermeladas, pomadas, aceites, etc.), de los jóvenes que entran al desierto a emborracharse con peyote y chamanes charlatanes que hacen negocio con la planta sin conocer realmente su espíritu y sin comprometerse con ella. Perla-Rojo fue bastante incisivo en este punto, dando un basta a mi relativismo indiscriminado:

Al principio pues sí, llegas de curioso, no sabes, y puedes pasártela de ceremonia, en ceremonia, en ceremonia, entonces ni respetas la planta ni te respetas a ti, porque es fuerte para el cuerpo, para la cabeza, para todo, ¿no? Y es fuerte para la Tierra, porque los consumimos y no revisamos ni regresamos nada. [...] [PBJ: ¿Por qué dices que no regresamos nada?] Pues a ver dime, vas a una ceremonia y pagas 1.500 pesos [mexicanos], te tomas la medicina que tú quieras y ¿qué regresas a la Tierra? ¿Los abuelos? Dime quién viene a sembrar peyote, ¿quién? De todos los que se llevan. De toda la gente que come peyote aquí, ¿quién viene a sembrar peyote? ¿Quién viene a rezar la semilla al desierto? No más a cobrarle su billete, ¿no? [...] No regresamos nada, nada más consumimos, entonces por eso cada vez hay menos peyote. No regresamos nada a la Tierra. Ahí dicen “me fui a Europa a hacer una ceremonia y me gané 20.000 euros”. Y no vienen a comprar una hectárea que cuesta 25.000 pesos [mexicanos] para cuidar al desierto donde crece la medicina (Entrevista con Pechita y Perla-Rojo, octubre de 2021).

Otros interlocutores también hablaron sobre esta cuestión delicada de hacer negocio con el peyote, como Tipi en este fragmento:

Yo creo que, mira, una manera irrespetuosa sería, por ejemplo, el querer lucrar con él. “Lo voy a vender y voy a hacer mis *tours* y voy a lucrar con esta medicina y voy a ver qué saco de ahí”. Para mí esa es una forma irrespetuosa, porque pues la Tierra te lo está regalando finalmente, la Tierra te está diciendo “ahí está, agárralo”. A mí lo irrespetuoso se me hace querer ponerle un precio o quererlo poner ya como un producto. Van y cortan mucha medicina, hacen lana, un montón de dinero, y jamás van al desierto a darle nada a la gente de ahí, jamás van con los huicholes a decir “oye, gracias”, ¿no? [...] Yo creo que la forma irrespetuosa es esa, tomar sin dar a cambio, la voracidad de esta parte de “¿qué obtengo yo de esto? ¿Cómo yo me beneficio?”, sin pensar en lo que es, en cómo tener este balance en la reciprocidad, ¿no? (Entrevista con Tipi, diciembre de 2021).

Estos relatos evidencian las complejas problemáticas que se desdoblán de la relevancia que el peyote viene ganando en los circuitos de turismo místico-espiritual y en los círculos neochamánicos en general. Como argumenta Scuro (2018), aunque estas nuevas modalidades religiosas y terapéuticas surjan en contraposición al ordenamiento hegemónico, el hecho de que sus actores provengan de esta estructura hace con que estas prácticas y saberes frecuentemente terminen respondiendo a motivaciones típicas del sistema dominante. Esta voracidad, como la denomina Tipi, puede verse reflejada tanto en la realidad material, cuando estas prácticas se ven capturadas por una lógica mercantil, como en la realidad anímica, es decir, en la ambición de poder que arrebató los sentires de diversos participantes, como ya comentamos brevemente.

Entonces acercarse al peyote desde una ambición capitalista definitivamente demuestra un irrespeto hacia todo lo que él es capaz de movilizar. Y más allá de ofrecer parámetros para determinar si el vínculo con la planta es legítimo o no, estos relatos me estaban dando la clave para identificar el componente que hace posible honrar este vínculo desde distintos posicionamientos, que es la reciprocidad. En pocas palabras, el irrespeto está en no regresar nada en cambio de todo lo que el peyote proporciona, pues como indica Tipi, “finalmente hay que pagarle de regreso” (Entrevista con Tipi, diciembre de 2021). Pero entonces ¿cómo se paga? ¿En qué consiste la reciprocidad con el peyote? La trayectoria de Mochuela me daba algunas pistas para contestar estos interrogantes:

Cuando venía con mis amigos siempre antes de ir dábamos gracias al peyote porque nos permitió estar aquí y por todo lo que nos había mostrado. Entonces en algún momento, en alguna de esas ofrendas, me cayó el veinte, como una voz o una percepción que me dio a entender que la mejor forma para agradecer era venir a dar servicio. [...] [PBJ: Entonces lo que te llevó a venir para acá fue eso, fue la forma que encontraste para regresar a este territorio todo lo que recibiste.] Sí, para mí fue como un compromiso, o sea, yo ya había entendido que la única forma de agradecerle a la planta era devolver en forma de servicio, ofrendar trabajo, ¿no? Con estas comunidades. [...] Tampoco era así de “yo quiero vivir en el desierto”, sino que mi idea era “tengo que ir a cumplir mi trabajo, mi compromiso allá, mi ofrenda”. Para mí pues era eso, ¿no? Como un compromiso con



el más allá, con el venado, con las plantas, con la Madre Tierra. Entonces fue así y es por eso que estoy viviendo aquí. Porque de vivir, yo quería vivir en Oaxaca, ¿no? [risas]. Pero digo, estoy feliz de estar aquí, o sea, es así cómo se vino dando. Pues lo que dicen, ¿no? La vida te va llevando y es verdad (Entrevista con Mochuela, octubre de 2021).

Como mencionado anteriormente, una de las monedas de intercambio que tenemos con el peyote es la ofrenda que se entrega al pedir permiso para comulgar con la planta o para agradecerle por la experiencia. Entonces la ofrenda de por sí es un componente clave de la reciprocidad en la medida que supone una relación de doble mano con el peyote. En el caso de Mochuela, cuando ella utiliza la expresión “ofrendar trabajo” se nota que su manera de agradecer al peyote devino como un desdoblamiento de la idea de ofrenda. Con todo, en ese desdoblar surgió un factor que la ofrenda no necesariamente conlleva, que es el compromiso. Como en otras formas de relacionamiento, conforme se va profundizando la relación con el peyote y con el territorio donde crece, más atención se les dedica y más íntimos se vuelven los acuerdos. Entonces la retribución es una forma más madura de ofrenda, un compromiso que, como resalta ella, no es solamente con el peyote, pero con todas las entidades que conforman su universo.

Así, Mochuela empezó a hacer trabajos sociales en las comunidades de la zona con algunos compañeros y vinculada a diferentes asociaciones, especialmente proyectos para el desarrollo sustentable<sup>35</sup> que son de importancia decisiva en la coyuntura ambiental y administrativa del Desierto Chihuahuense. Al principio ella iba por temporadas, hasta que aceptó una oportunidad de trabajo que implicaba vivir en la zona, poco antes de conocer a Cantacuentos. Su comentario final sobre vivir en Oaxaca es pertinente porque cortó por la raíz un devaneo antropológico que empecé a elaborar durante la entrevista cuando conferí un sentido demasiado romántico a su respuesta, afirmando que en cierta manera era como si ella estuviera ofrendando su vida al peyote y a las comunidades del desierto, sin tomar en cuenta que sus elecciones de vida fueron también circunstanciales, es decir, de acuerdo a cómo se fueron dando las cosas, como dice ella. En todo caso, la relación con las comunidades realmente es parte importante de la reciprocidad con el peyote, como corrobora Desertero en el siguiente fragmento:

Mis amigos vienen mucho a esta zona del desierto, no van a otros lados, porque están muy agradecidos con ese lugar. Porque les pasaron unas ondas bien locochonas, sanaron, y ahora son otras personas, andan en el camino este de la danza del sol, de temascales.

---

<sup>35</sup> Mochuela trabajó especialmente con la aplicación de ecotecias, a partir de las cuales desarrollaron instrumentos para aprovechar de manera eficiente los recursos disponibles de la región a través de fuentes de energía limpias, como cisternas de captación de agua de lluvia y paneles solares.

Pues cambiaron, son buenas personas, ya con familia, trabajo y todo. Y antes eran morros que no más andaban de vagos, de aquí para allá. Como que los centró y están muy agradecidos con esa comunidad. Hasta tienen un colectivo y cada año vienen en diciembre a traer cobijas, chamarras, traen una piñata y hacen una posada o matan un chivo y hacen la comida para todo el pueblo, siempre vienen y traen algo como de agradecimiento. [PBJ: Sí, me estoy dando cuenta que la gente vuelve no solo por el peyote, pero por eso también, porque está muy agradecida y quiere regresar de alguna manera todo lo que recibe]. Sí, dejar algo, no te duele venir y traer algo que por acá lo ocupan. Si está en ti y puedes, pues ayudas a la gente de esos lados que no les ayuda mucho el gobierno. Por ejemplo, en el grupo de whatsapp que tenemos los que vinimos, ahí hicimos la despensa para el señor que nos recibe, ellos saben que tienen que dejar algo, o bueno no tienen, pero ya les nace, ¿no? Saben la situación y todo y todos tienen un buen trabajo ahorita, no les cala por traer 500 pesos [mexicanos] de despensa y dejársela al señor que nos va a recibir. Ahí dejas tu granito de arena mientras puedas, te lo van a agradecer el peyote y el desierto que siempre están aquí (Entrevista con Desertero, septiembre de 2021).

Entonces el compromiso es algo que se desarrolla con el pasar del tiempo, revela una relación más amplia con el lugar y su gente, dado que estos tienen una participación importante en los procesos transformativos que las personas experimentan con el peyote. Las ofrendas extrapolan el carácter personal y pasan a tener un peso social. En este sentido, es interesante observar que el vínculo con el peyote se expande y pasa a comprender un vínculo también con el territorio, estableciendo una continuidad entre el cactus, su hábitat natural y las personas que ahí radican. A la larga, se trata de la emergencia de una nueva comunidad de referencia (Guzmán y Noyola, 2022) que surge a partir de la relación con el peyote, un sentido de comunidad extendido entre peyoteros que tienen en común el universo de vivencias y valores que la relación con el cactus inculca. Así, la retribución al espacio y a la gente que lo habita es también una forma de agradecer al peyote y al desierto.

Localmente se conforma una red de reciprocidad que es enseñada a los que, como yo, llegan por primera vez. Por ejemplo, muchos moradores me han auxiliado gratuitamente en mi temporada en la región con incontables raids, comidas, estadía y todo tipo de cortesías que me permitieron llevar a cabo la investigación. Percibí que estas gentilezas eran habituales entre muchos que están acostumbrados a los caminantes peyoteros que circulan por la región, aunque también están los que tratan de tomar ventaja de ello inflando los precios de algunos servicios. En todo caso, lo que percibí con el tiempo fue que, aunque muchas veces no se pidiera nada a cambio, los visitantes daban. De hecho, en una ceremonia tuve un viaje difícil en el que me identifiqué con una sanguijuela al percibir que, mientras la mayoría de los caminantes llegaban a las comunidades llenos de contribuciones para el espacio y los moradores, yo vivía de los favores y ayudas que ellos me brindaban.

Con el tiempo me fui concientizando más de la coyuntura de la zona y desarrollando, digamos, mis técnicas de reciprocidad. Aunque no tenía muchos recursos para aportar, trataba de colaborar comprando los productos de las personas que me brindaban informaciones, por ejemplo, o limpiando la casa de los que me recibían, llevándoles algo de mercado o incluso algún agrado culinario para saborear juntos. Poco a poco fui aprendiendo las maneras en que podía agradecer por la colaboración de las personas y, como dice Luna Nueva, una de las compañeras que más me ayudó mientras estuve en el desierto, “aquí encontré gente muy bonita, muy generosa en todos los sentidos, y aprendí a ser así” (Entrevista con Luna Nueva, octubre de 2021). A fin de cuentas, de todas formas siento que no alcancé a ser suficientemente recíproca con las personas que colaboraron conmigo. Sin embargo, futuros encuentros vendrán y, así como es posible retribuir al peyote a través de la relación con las comunidades, espero también poder expresar mi gratitud en el trabajo que desarrollo. Ahora bien, si parte de la reciprocidad está en la colaboración comunitaria, otra parte se encuentra “afuera”:

Nosotros venimos aquí para tomar, tomamos, tomamos, agarramos todo lo que nos da el peyote, todo lo que necesitamos, no siempre todo lo que queremos o imaginamos, pero lo que necesitamos nos da y tenemos muchos regalos de él. Entonces él nos da, da, da, da, da. Pero llega la hora en que tú tienes que dar, y la manera que das a él, que le regalas algo, es que te vas afuera, te vas a compartir con el mundo, con la gente diferente de aquí. Puede ser que sea difícil, pero lo que tienes que hacer es que todo este aprendizaje vas a poner en el mundo con tu vida, con las cosas que haces. Por ejemplo, si tienes hijos, le pones todo tu aprendizaje, es tu fruto, es tu aprendizaje en una forma física. En lo que sea, yo no tengo hijos, por ejemplo, pero yo pinto, yo dibujo. Esta también es una manera de compartir con el mundo y la gente lo que tienes, lo que te regaló él. Y para mí es muy importante que no solo tomes, tomes, tomes. No se puede, te llenas. Te llenas y ¿qué vas a hacer con esta energía? (Entrevista con Ermitaña, octubre de 2021).

El relato de Ermitaña hace ver que la noción de reciprocidad es más extensa; además de la retribución local, otra manera de agradecer al peyote es compartiendo sus enseñanzas en otros espacios, haciendo que alcancen a más personas, así que al salir del desierto hay que seguir cultivándolas. Al plasmarlas en la crianza de un hijo o en la ejecución de un oficio, estas lecciones ganan cuerpo y se propagan más allá de los círculos en que se comulga con el cactus. Tal como lo indica Ermitaña, es de hecho oportuno que se sobrepase este nivel comunitario, pues afuera de esta coyuntura pueden estar los mayores desafíos para la puesta en práctica de los aprendizajes adquiridos, como la convivencia familiar y el estrés urbano, por ejemplo. Pero en esencia, ya sea al interior o afuera de las comunidades, para rendirle tributo al peyote es menester aplicar sus enseñanzas en la vida cotidiana:

Pues agradecimiento sería que realmente lo que te está dando la medicina lo compartas con la gente, o sea, que lo lleves en tu vida, adentro, no que regreses la otra vez igual, a lo que me refería hace rato. Y realmente la planta no se deja, también el espíritu del peyote es muy poderoso, ni sabemos cuánto. Entonces, así como te da, te exige. En tu vida. Hay gente que “ah, yo vine a rezar por la paciencia, quiero ser más paciente”. Pues ahí sale, a ver, para que trabaje la paciencia en tu vida. Y entre menos lo hagas, más te lo va a poner en frente. Entonces si no lo chambeas como persona, si no trabajas con lo que fuiste a pedir a la planta, pues obviamente te va a poner las pruebas cada vez más duras o los regaños cada vez más duros. En tu propia vida, ¿no? No es cuando lo comes, es en tu propia vida. Porque la chamba está afuera, en tu propia vida. Que cambies en tu persona, que lleves la medicina adentro de ti, la compartas en tus relaciones. Entonces cuando la gente no lo trabaja, pues a los diez años ya se te olvidó la humildad, cabrón. Ya se te olvidó que rezaste por respetar a las mujeres, entonces llegan las mujeres y tú eres el del poder, tú eres el chamán y sales chamaneando a una y a otra y dejas tu esposa allá botada, y otra esposa por allá con otros hijos, “pero yo soy el jefe y hago las ceremonias”. Entonces a eso me refiero, de que no comparten la medicina. Se te olvida y no la chambeas en tu vida. [...] Esas son las pruebas que te exige también la misma medicina. Ahí es donde hay que regresar, el agradecimiento, compartir la medicina del peyote que llevas dentro (Entrevista con Pechita y Perla-Rojo, octubre de 2021).

En este fragmento Perla-Rojo recalca que la negligencia está en no hacer justicia a las enseñanzas recibidas. Él comenta sobre cómo algunas personas pierden de vista los propósitos primarios del trabajo espiritual con el transcurso del tiempo, lo que puede suceder, por ejemplo, cuando no hacen lo que se proponen o creen poder apropiarse del conocimiento que el peyote proporciona para ejercer control o imponer su voluntad sobre lo demás – siendo común que estas sean descritas como personas con un “ego espiritual” inflado. Él menciona también otra problemática latente en los círculos de plantas sagradas al hablar de hombres que salen “chamaneando” a mujeres en las ceremonias, es decir, valiéndose de la posición de chamán para satisfacer un interés lascivo, lo que genera cuestiones delicadas como denuncias de acoso sexual y tensiones entre los participantes.

Entonces además del compromiso de retribuir algo, la noción de reciprocidad también implica ser responsable con respecto a las enseñanzas que el peyote imparte. Como indica Perla-Rojo, una manera efectiva de agradecerle es compartiéndolas con otras personas, buscando sostenerlas en el día a día. Es interesante la manera en que él amplía la noción de regaño, explicando que no sólo se da en el momento que se comulga con la planta, pero también en la vida cotidiana cuando no se toma responsabilidad por todo lo aprendido. Y como vimos, los aprendizajes que las personas tienen con el peyote frecuentemente se relacionan con importantes lecciones personales sobre posturas dañinas que se tienen con uno mismo y con los demás. Sin embargo, con el pasar del tiempo es común que la disposición para transformarlas pierda fuerza o incluso que estos aprendizajes se disipen en medio a las ocupaciones y turbulencias diarias. Así, las

personas reinciden en patrones de pensamiento y comportamiento que creían ya haber podido cambiar, como cuentan Desertero y Eslabón:

A veces cuando hago cosas que me puedo arrepentir, que me hecho una mentira o algo, cómo que digo “no, ¿entonces para que sirven esas vueltas al desierto, a qué estás jugando?”. Yo que soy muy creyente del peyote, entonces de repente sí le faltó el respeto, ¿no? Y digo “agh, ¿pues no que muy consciente?” y luego haciendo esas cosas que sé que no están bien. [...] [PBJ: Sí, yo siempre digo que somos como tornillos, nos aflojamos con el tiempo.] Sí, yo pienso que hasta por eso el tatuaje, para que no se te olvide a los tres meses a lo que viniste, porque sí pasa (Entrevista con Desertero, septiembre de 2021).

Pues siempre te interpela, o sea, te hace recordar bien tu camino y tu misión. Y siempre sobre cosas que tienen que ver con tu manera, cómo estás llevando la vida. Porque a veces uno lo olvida, ¿no? Entonces el peyote tiene una manera muy directa y amorosa de decírtelo. Aunque puede doler, pues a veces es bochornoso darte cuenta de pendejadas que tú creías que ya las habías pasado y que vuelven a brotar y dices “ay, cabrón...” (Entrevista con Eslabón, octubre de 2021).

Sus relatos muestran que, independientemente de los años de experiencia, nadie está exento a recaer en actitudes que se ha propuesto a erradicar. En el caso de Desertero, su tatuaje dedicado al peyote es un elemento coadyuvante en el esfuerzo de mantener vivo lo aprendido; esta manera de encarnar la experiencia, de inscribirla en el cuerpo, constituye tanto un homenaje a la planta como un recordatorio personal. Cuando él comenta que actuar de modo inapropiado es una forma de faltarle el respeto, reitera la correlación que hay entre la postura personal y la reciprocidad con el peyote. Tal correlación también quedó explícita en un comentario de Brújulo cuando le comenté sobre mi preocupación de querer ayudar más, ofrecer una mejor retribución al *hikuri*, al desierto y a las comunidades: “pues mira nada más con el hecho de que ya no la estés cagando, ya está. Porque siempre tuve esta inquietud cuando conocí esto, « ay yo quiero ayudar, yo quiero ayudar ». Y en un momento me dije « no, yo lo que tengo que hacer primero es ayudarme yo a mí mismo, ya, suficiente »” (Entrevista con Brújulo, octubre de 2021).

Los comentarios anteriores evidencian la importancia de la conducta individual en la relación con el peyote y remiten a un aspecto importante, que es la noción de crecimiento personal. Como ya fue señalado, aunque la categoría Nueva Era no sea precisa para analizar el contexto del campo peyotero, a partir de ella surgen aportes que arrojan luz sobre algunos fenómenos de los circuitos contemporáneos de comunión con plantas sacramentales. En particular, aquí interesa notar un ideal de perfeccionamiento de sí, que distintos estudiosos han reconocido como un aspecto fundante de lo que se conoce como el movimiento Nueva Era (ver D’Andrea, 2000; Maluf, 2005b; Toniol, 2017). En

términos generales, desde diferentes perspectivas se apunta que en estos contextos el camino espiritual es tomado como un proyecto de transformación personal que se relaciona con un ideal de autorrealización y conforma, en este sentido, una búsqueda relativamente individualizada. Como explicita Toniol (2017), muchos autores señalan que este énfasis en la valorización del yo se constituye como una de las principales expresiones de que, por mucho que se predique una transcendencia de los valores de la modernidad hegemónica, se sigue manteniendo una identificación moral con estos.

Con todo, cabe resaltar que la preocupación con el comportamiento individual no es exclusiva de la modernidad y sus valores. Por ejemplo, se observa que la postura personal tiene peso también en la relación wixárika con el peyote, habiendo la costumbre de confesarse ante el fuego antes de las ceremonias, lo que denota que las acciones y fallas individuales tienen gran importancia en este contexto. Caleido hizo una consideración importante a este respecto al observar que, en términos occidentales, decir que “se trata de uno parece que cae en un egoísmo, pero no, estamos hablando de registros distintos, de conceptos distintos, de palabras distintas, aunque suenen igual” (Entrevista con Caleido, noviembre de 2021). En el ámbito de estas prácticas, el sentido del cultivo de sí no refiere a un principio meramente individualista, sino más bien a otro principio basilar en las filosofías de estos grupos, que es la noción de que existe una continuidad entre el sujeto y el mundo.

Toniol (2017) explica que, desde este principio de interconexión, se concibe que la transformación de la consciencia individual reverbera en los demás ámbitos de la existencia, configurándose como el primer paso hacia un cambio más amplio. Así, es fundamental notar que, en lo que se refiere a la reciprocidad con el peyote, la importancia de la postura personal se expresa sobre todo en la relación del sujeto con el mundo. La trayectoria de Brújulo, quien está iniciando un proyecto de instalación de una nave industrial para ofrecer talleres de carpintería, herrería, talabartería, joyería y cocina a jóvenes en situación de calle, ofrece un óptimo ejemplo de cómo las personas también movilizan formas de retribución que trascienden el ámbito personal:

Esta tradición me ha dado todo lo que yo he querido, me ha dado cosas y un día las voy a pagar. Pero no las voy a pagar con dinero, las voy a pagar de otra forma. Yo hago mis planes, que he hecho con la misma medicina. Mira yo vengo de la calle, me crié un niño de la calle. A los siete, ocho años salí a la calle por diferentes circunstancias y bueno, de ahí vengo yo. Entonces un día, hace como unos diez años, tuve una visión. [...] Ahí nació ese plan que yo tengo, que es que voy a hacer algo por esos jóvenes. Va a ser mi manera de regresar. [...] Quiero enseñarles a los jóvenes, a los chavitos, que existe una mejor

forma de vivir, o que existe otra forma de vivir. Que se enseñe un oficio, porque es importante el trabajo, estar ocupado. O sea, no nada más es terapia, no nada más es sanación, no nada más es el abrazo, el cariño, la palabra. No, también hay que ponerse a trabajar, hay que mover las manos, enseñarles a hacer algo en la vida. Porque si no, ¿después qué van a hacer? [...] Es que hay que entender cómo está la onda. Y hay que regresar algo. Si me ha dado todo, después de no tener ni en qué caerme muerto. Dormir en la calle, conozco el frío, el hambre, o sea, es la impotencia de no saber, es que yo no sabía hacer nada (Entrevista con Brújulo, octubre de 2021).

Retribuir al peyote a través de una iniciativa con estos jóvenes que, como él, crecieron en condiciones difíciles y con pocas perspectivas, revela el ímpetu de realizar cambios que superen el nivel individual para involucrar una motivación más colectiva. Como afirma Cantacuentos, si en un primer momento la comunión con el peyote es impulsada por un propósito de crecimiento personal, las transformaciones que el cactus provoca inextricablemente llevan a cambios en la manera cómo la persona se posiciona y actúa en el mundo: “cuando una persona dice «yo vengo para conocerme mejor», siempre tiene a ver con cómo la persona está en el mundo y cómo se relaciona con los otros, siempre es esto que sale. Entonces eso es un primero nivel, que es muy importante, pero ¿cómo empieza a sanar eso? A depender de dónde tú estás, vas a poder tener una acción política en el mundo, que sea en tu trabajo o que sea a nivel familiar, ¿ves?” (Entrevista con Cantacuentos, octubre de 2021).

La experiencia con el peyote a menudo desprende un sentido de transformación más amplio que impulsa a las personas a cambiar no solo sus vidas, pero también las circunstancias que las rodean. A este respecto, el comentario de Brújulo se muestra muy atinado cuando afirma que no se trata nada más de la promoción de bienestar y un espíritu de complicidad, sino también de generar oportunidades de transformación palpables (en el caso de estos jóvenes, la posibilidad de aprender oficios que puedan efectivamente aportarles nuevas perspectivas de vida), revelando una toma de consciencia que sobrepasa el sentido propio y puede adquirir incluso un carácter político, como explicaba Cantacuentos. La siguiente reflexión del psicólogo Bill Brennan también elucida este aspecto al manifestar que, cuando interactuamos con plantas como el peyote, “sentimos el encaje perfecto entre la inmediatez de nuestras experiencias psicodélicas y la urgencia de los problemas a nivel de especie que enfrentamos. Estas sustancias nos cambian y al mismo tiempo nos muestran la necesidad de un cambio global que vaya más allá de nuestro yo individual. Nuestra propia curación nos deja con un dolor más apasionado por los cambios sistémicos que también sanarían nuestra vida colectiva” (2020: párr. 1, traducción propia).

Las vivencias con el peyote propician un sentido de interdependencia que frecuentemente genera ansias de cuidar y redimir también nuestro entorno. En este sentido, el relato de Brújulo se muestra sumamente interesante porque evidencia cómo los gestos de retribución al peyote terminan engendrando redes más amplias. No obstante, el valor de estos esfuerzos más amplios no debe eclipsar la importancia de la conducta individual en la reciprocidad con el peyote, pues no anula el cometido de actuar en la vida diaria conforme lo que se aprende con el cactus. Y como dice Eslabón, en el caso de que la persona se descuide, el mismo *hikuri* reclama esta conformidad, se encarga de interpelarla para que se recuerde. Alba tiene una interpretación bastante parecida, como se puede observar en el siguiente relato cuando ella cuenta sobre un par de años que dejó de lado su promesa de ir anualmente al desierto a comulgar con el peyote y agradecerle por ayudarla a restablecer su vida:

Creo que hubo un pequeño regaño de que no había venido cuando él me dijo que viniera, porque, por extrañas razones, hubo una parte de mí que me dijo “tienes que regalar tus cosas”, o sea, mi joyería. Fue algo así que me llamó la atención, como que ya me había empezado a olvidar del peyote y él me hizo ver eso y me dolió. Y dije “bueno, yo no tengo a nadie a quien regalarle mis cosas, pero voy a ir a enterrarlas en el desierto”. Y entonces me hizo regresar y comer peyote. Entonces como un regaño muy sutil, no es un control, no está controlándome, pero sí me está diciendo “no debes olvidar cómo estuviste y cómo eras antes”, o sea, “no pierdas la consciencia”. [...] Como que él te jala un poquito la oreja. Y cuando me hizo recordar, que yo venía a enterrar mis cosas, como que es nuevamente retomar, retomar. Y él está en silencio en mí, no me está hablando todo el tiempo. Eso también es importante, porque puede creerse o caer en la historia de que eres esquizofrénico y que oyes cosas. No, él está en silencio, es una presencia dentro de ti. Entonces es precioso eso, es precioso que me regresara a retomar nuevamente el camino. [...] Y pues los regaños del peyote son como “no te salgas del camino, sigue tu propio camino” (Entrevista con Alba, noviembre de 2021).

Según su relato, cuando ella ya empezaba a olvidarse del peyote, él mismo convocó nuevamente su atención para recordarle de retomar el camino que venía trazando para recuperarse. Entonces, así como el peyote regaña para enseñar, también lo hace para revivir y renovar sus enseñanzas. Otro aspecto que llama la atención en el testimonio de Alba es que el regaño venía acompañado de un cobro; esta presencia dentro de ella le hizo entender que tenía que ofrendar algo a cambio de su incumplimiento, en este caso, su joyería. Como decía Perla-Rojo, el peyote también exige, demanda una contrapartida, pero no tanto a modo de resarcimiento, sino más bien de compensación, como Flora me permitió comprender mejor:

Siento que aquí lo equilibra todo. O sea, te da, pero también un poco quita. Yo así lo siento. Bueno, no sé si es porque los wixas vienen y hacen sacrificios y ya me quedé yo con la idea, pero, por ejemplo, cuando mi hija iba a nacer, teníamos una perra y la perra



se ofrendó, o sea, murió antes de que ella naciera. No sé si sea lo correcto, pero es lo que yo siento, ¿no? Como que se entregan vidas, siento que se van, los animales a veces se entregan porque algo tiene que equilibrarse en la familia, yo sí siento un poco eso aquí. [...] De nuestra parte siento que nuestro sacrificio es como intentar ser mejor personas, ¿no? O sea, tampoco cuando comemos *hikuri* es como “ah, ilumíname” o “dame esto”, no, nosotros no intentamos eso. Pero lo que intentamos ofrendar sí es nuestra vida. No es como tal, de decir “yo voy a dar mi vida”, pero al final lo estamos haciendo, porque vivimos aquí, intentamos ser mejores vecinos, mejores papás, mejores esposos, mejores amigos, intentamos siempre como dar lo mejor y eso es un sacrificio. O sea, no es como de dolor, pero sí es sagrado, para mí sí es sacro, porque al final es tu vida lo que estás dando, sacrificas tu confort, tu ego, muchas cosas, ¿no? O sea, sí es un trabajo la verdad, es mucha energía, son cosas que a veces duelen, son emociones reprimidas, son inseguridades, son anhelos, son muchas cosas que tienes que modificar con tal de hacer las cosas de la mejor manera que uno cree. Entonces yo sí creo eso, al final sí estamos ofrendando nuestra vida, estamos ofrendando con nuestra manera de ser (Entrevista con Flora, noviembre de 2021).

En la segunda parte del relato Flora estaba respondiendo a algo que le había comentado, que era la idea romántica de “ofrendar la vida” que yo había empezado a desarrollar en la entrevista con Mochuela y que luego me di cuenta de que era un tanto ingenua. Me pareció bastante sensible la manera en que ella la reelaboró dándole un sentido más anclado en la realidad, explicando que al final sí se ofrenda la vida, pero no de la manera simple que yo había concebido. No se trata de una abnegación total de la vida personal en pro del peyote o del desierto, sino de una serie de renunciaciones y esfuerzos cotidianos que configuran una consagración de sus enseñanzas y, de este modo, una valiosa ofrenda.

Con relación a la primera parte del relato, Flora identifica el punto-clave de la noción de reciprocidad, que es el equilibrio. En este caso, ella está hablando de lo que serían ofrendas involuntarias, que se darían de manera espontánea para equilibrar ciertos regalos o bendiciones recibidas. Lo que se puede deducir de su comentario es que las ofrendas conforman un sistema de compensación más complejo, reproducen un balance vital más amplio, y en este sentido proveen una lógica para interpretar diversos acontecimientos. En efecto, en el momento de la entrevista su reflexión me permitió formular una interpretación para algo que me había sucedido:

[PBJ] Me hiciste caer en cuenta de algo muy curioso que me ha pasado con las ofrendas. Mira que tenía un par de aretes que ofrendé en dos ocasiones, o sea, uno de ellos en un día y otro en otro. Y son aretes muy bonitos, están hechos con esta piedra de la luna, y para mí hacía sentido ofrendarlos porque pensé que había ahí una complementariedad entre el desierto solar, el peyote masculino, y la luna, ¿no? Este lado femenino, oscuro. Pero la verdad es que yo nunca los usaba, entonces como que fue fácil desapegarme de ellos, ¿sabes? Y bueno, yo soy como muy organizada con mis cosas, entonces es muy raro que yo pierda algo. Pero en este mes que pasó ¡perdí dos pares de aretes! Perdí el primero y dije “qué raro, nunca pierdo nada”, pero bueno. Incluso lo perdí en una

ceremonia. El otro no me acuerdo cómo fue, pero cuando lo perdí me llamó la atención porque hacía años no perdía unos aretes y perdí dos pares como en veinte días. Y además dos que realmente me encantaban, uno simbólicamente muy especial, que tenía una historia muy chida, y otro que usaba casi todos los días. Entonces pensé “híjole, me está enseñando”, como un regaño muy sutil de “ah, ¿estás ofrendando cosas que no son especiales para ti? Pues te voy a enseñar qué es una ofrenda”. Porque uno ofrenda lo mejor, ¿no? Lo más significativo, o prepara algo especial, no es una donación de cosas que sean convenientes para ti o fáciles de deshacerte, ¿no? Sino no hay equilibrio (la autora en entrevista con Flora, noviembre de 2021).

Antes de proseguir, me gustaría aclarar que yo también he ofrendado elementos de mucha valía personal; no obstante, la ofrenda específica de estos aretes realmente se dio desde una conveniencia. Aunque se trate de un ejemplo muy sencillo, me permitió vislumbrar algunas de las dinámicas que mis interlocutores venían presentando. Por una parte, al establecer yo misma esta correlación entre la ofrenda de unos aretes y la pérdida de otros (en lugar de pensarlos como sucesos aislados), me percaté que se moviliza una noción de causalidad particular, dado que un fenómeno no necesariamente tendría que estar relacionado al otro. Además, reflexionar sobre esta especie de regaño que experimenté a la luz del comentario de Flora me permitió ubicar la práctica de las ofrendas no sólo como un aspecto ritual del acercamiento al peyote, sino como un elemento en este sistema de compensación más amplio.

Al tratar de explicar cómo las cosas se equilibran, Flora dice que, así como el *hikuri* da, también quita. En mi caso, yo no estaba siendo recíproca porque mi ofrenda no representaba el valor de los regalos del peyote para mí, entonces es como si la pérdida de los aretes que estimaba equilibrara el desbalance que generé cuando pretendí intercambiar algo vulgar (como aretes con poca significación personal) por algo precioso (como la oportunidad de experimentar una sensibilidad profunda). Claramente esta es una implicación de carácter muy blando, pero sirve de base para comprender cómo se generan desequilibrios en la relación con el peyote. Entonces la idea de reciprocidad debe ser pensada desde una noción amplia de compensación<sup>36</sup>, que se vuelve más compleja cuando

---

<sup>36</sup> Un paralelo interesante puede ser trazado entre a idea de reciprocidad con el peyote y el carácter simbólico del don, conforme presentado por Marcel Mauss (2009). El autor indica que en la interacción entre seres se producen cadenas de intercambios de todo tipo de bienes (materiales e inmateriales), generando un sistema de prestaciones y contraprestaciones en el que cada bien que circula tiene su *hau*, es decir, una cualidad propia que carga la memoria de quien regala y, así, hace con que tenga un poder sobre quien recibe. En estos términos, Mauss (2009) formula una concepción del don como algo que conduce a la acción recíproca. Considerando el caso del peyote, se podría conjeturar que el cactus como actor en este sistema de prestaciones provee a las personas toda suerte de regalos (enseñanzas, consciencia, salud, realización, etc.) que cargan en sí su espíritu, su esencia, y en este sentido confieren al

tomamos en consideración que, al entablar una relación con el cactus, se entra en contacto también con una diversidad de energías, como explicita Mochuela al contar sobre el trabajo que ella y Cantacuentos realizaron para poder ejercer su labor con el peyote:

Yo le pregunté en algún momento “¿estás seguro de que quieres hacer este trabajo?”, porque había la cuestión de los sacrificios, ¿no? De los animales. [PBJ: Además porque eres veterinaria, ¿no?] Sí, pero sobre todo porque en esa ceremonia que hicieron, la primera que hicieron, se hizo el sacrificio de un becerro, o sea, se lo ofrendan, ¿no? A un *kakauyari*, que es una deidad petrificada, uno de los formadores que quedó petrificado en un lugar del desierto. Es a él que se le ofrenda la sangre y el aliento de este animal. Entonces justo al momento que muere, cuando sale su última exhalación, yo percibo cómo esta roca lo jala así, “rrrrrrrr”, y para mí fue así como super impactante. Entonces pues eso me hizo entender que realmente el compromiso y el trabajo es como de mucho... pues muy fuerte, ¿no? Porque, o sea, estás hablando con ellos. De verdad, no nada más es que te cura así y ya, sino que sí es un compromiso muy fuerte, en otros planos, ¿no? Entonces yo le dije “bueno, si estás seguro que quieres aprender, pues sí te apoyo, porque si no, pues yo no estoy dispuesta a que mueran animales así porque sí”, ¿no? A final de cuentas no es en el sentido moral de “pobrecito, lo estamos matando”, sino que desde la visión wixárika es que es un ser que está dando su vida por ti, para que tú aprendas. Hay este intercambio de energías para que tú aprendas. Entonces ya fue que nos metimos a este trabajo que es muy demandante porque se dedica tiempo, obviamente se dedica dinero, hay veces que hay ayunos o dietas y cosas así que hay que respetar, sí es un trabajo muy demandante, un compromiso muy fuerte (Entrevista con Mochuela, octubre de 2021).

El relato de Mochuela muestra que se realizan intercambios también con otras entidades que hacen parte del universo del peyote y que, por ende, están involucradas en esta red de reciprocidad. Y como explica ella, cuando hablamos de un compromiso con las deidades o seres de otros planos, las implicaciones de no ser recíproco se vuelven más delicadas. Si en el ejemplo anterior la pérdida de unos aretes compensaba cierto nivel de descompromiso, en el caso de un chamán como Cantacuentos, así como los espíritus con los que él está en contacto pueden intervenir para auxiliarle en su oficio, también pueden, si no hay una retribución o si él no cumple debidamente sus obligaciones, debilitar su salud o incluso despojarle de las aptitudes que él ha desarrollado a partir del conocimiento y del poder concedido por ellos. En este sentido, es interesante observar que el sacrificio animal, así como las otras disciplinas espirituales (como son los ayunos o la abstinencia sexual, que se configuran como especies de autosacrificio), son esfuerzos que se realizan no simplemente a modo de petición o como una demostración de obediencia, sino más bien como una forma de generar balance.

---

peyote la capacidad de intervenir en la vida de los que aceptan sus bendiciones a fin de que se produzca una contrapartida de lo que es recibido.

La reciprocidad de Mochuela y Cantacuentos con el *hikuri* se desarrolla en este entramado de intercambios más complejo que se conduce desde la tradición wixárika, donde existen conocimientos y prácticas muy antiguos que ofrecen directrices más precisas sobre cómo llevar a cabo la relación con el peyote y las entidades vinculadas a este universo. Mientras tanto, en el ámbito intercultural que viene desarrollándose en las últimas décadas, los diferentes actores elaboran sus propias nociones de reciprocidad de acuerdo con sus circunstancias de vida y su experiencia personal con el peyote, apoyándose asimismo en aquellos valores ancestrales a fin de cultivar su relación con la planta, como explica Tipi:

Por ejemplo Eslabón, que él pues ha estado mucho tiempo con los huicholes trabajando muy cerca de sus costumbres y viviendo sus ceremonias así muy tradicionalmente, ellos mismos le han dicho a él, pues como hermano mayor de nosotros, de los mestizos, “bueno, tú estás aquí en contacto con nosotros, nosotros te estamos transmitiendo esto, ahora tú ve y transmíteselo a tu gente y encuentren su forma, porque finalmente ustedes no son huicholes, ustedes no son indígenas, ustedes no viven como nosotros vivimos”. Y bueno, pues eso se tiene que adaptar. Nosotros a la medicina y la medicina también a que nosotros pues no somos indígenas, finalmente no somos huicholes, no somos lakotas, no vinimos con esa tradición de milenios, ¿no? Entonces también es eso, como mestizos encontrar nosotros nuestra propia conexión con la medicina. Y sí, basada en la antigüedad de las tradiciones milenarias, pero ya nosotros pues como gente moderna, del mundo moderno, cómo vamos a integrar eso en nuestra vida. [...] Yo creo que la manera de regresarlo es viviéndolo, viviendo todo ese entendimiento en tu día a día. Un *mara'akame* muy chido decía “los elementos lo único que quieren es que seas feliz, que estés bien, que te sientas chingón, que te sientas vivo”. ¿Cómo vas a pagarle? Pues así. Por ejemplo, eso aquí en México, aquí la ofrenda es esa, la danza y el canto, tu alegría, tu chidez, tu amor en forma de arte, en forma del trabajo que hagas, así es cómo tú das de vuelta todo ese entendimiento (Entrevista con Tipi, diciembre de 2021).

El comentario de Tipi es interesante porque invierte el discurso que presenta los modos más recientes de comulgar el peyote como expresiones deformadas y livianas de lo que serían las tradiciones legítimas. Lo que ella indica, al contrario, es que articular los referentes indígenas para responder a preocupaciones modernas, así como cultivar concepciones propias desde nuestra experiencia como occidentales, puede ser justamente lo que permitirá construir una relación auténtica con el peyote. Como argumenta la antropóloga Nofit Itzhak (2015), considerando la gran heterogeneidad y los diversos grados de involucramiento dentro del campo neochamánico en la actualidad, se vuelve insostenible seguir tipificando estas como prácticas inauténticas que distorsionan o diluyen las formas chamánicas originales. La autora sostiene que el neochamanismo en sus diferentes expresiones debe ser encarado como una práctica por derecho propio, que echa raíces en el seno de la cultura en la cual opera: “sugeriría que estas características deben entenderse no en referencia al chamanismo indígena, sino como un marco

coherente dentro del cual una práctica tiene sentido para sus practicantes y una manera en la que el « chamanismo » ha sido efectivamente recontextualizado dentro de formas culturales occidentales” (Itzhak, 2015: 293, traducción propia).

Asimismo, cabe recalcar que los procesos de hibridación cultural característicos del neochamanismo no son exclusivos de las dinámicas contemporáneas. Considerando el caso del peyote, podemos verificar que existen tanto peyotismos indígenas recientes (el ejemplo paradigmático es el surgimiento de la Iglesia Nativa Americana a inicios del siglo pasado) como peyotismos mestizos antiguos, desarrollados por sujetos no-indígenas que han comulgado el cactus desde la época de la colonia (Dawson, 2017). Labate et al. (2016) también afirman que durante el periodo colonial el peyote circulaba tanto entre poblaciones indígenas como no-indígenas, siendo empleado para una gran variedad de finalidades mundanas y espirituales, conformando prácticas y saberes en torno a la planta que se han interinfluenciado históricamente. Entonces el hecho de que referentes indígenas sean adoptados y reinterpretados por actores occidentales, por sí solo, no implica en un estropeo de estas referencias; antes revela que estas interacciones e intercambios son parte fundamental de las dinámicas sociales, aún más en las coyunturas contemporáneas. Como propone Scuro,

Tal vez a esta altura [...] sea más relevante dejar a un lado la idea de que se trata de “creencias” de unos que otros consumen, para pasar a considerar las prácticas y conocimientos de otros como reales agentes de transformación que pueden dialogar y establecer alianzas con otras formas de conocimiento (2015: 185).

Claramente las críticas relacionadas a la exotización y la mercantilización de las culturas autóctonas en el ámbito del neochamanismo tiene razón de ser y corresponden a muchos casos, pero es fundamental que la identificación de tales problemáticas no entorpezca la posibilidad de realizar un análisis minucioso de los singulares procesos que estos fenómenos de interculturalidad implican. Cuando consideramos con detenimiento las diferentes formas de reciprocidad con el peyote queda patente que, aun cuando no provienen de un entorno en que la planta se conforma como elemento central de una tradición, las personas también se implican en desarrollar con ella una relación responsable y recíproca. Como afirma Tipi, no se trata de prescindir de las enseñanzas indígenas ni tampoco de emularlas simplemente, sino que estos actores buscan construir con el peyote una relación que, inspirada por los conocimientos tradicionales, pueda entonar con sus propios referentes y trayectorias. Como bien sintetizó Guzmán,

más allá de un emblema o rasgo cultural folclórico, el peyote se encuentra dentro de un campo político cultural sumamente dinámico y a la vez híbrido, que posibilita la reafirmación de cosmovisiones y prácticas rituales de grupos nativoamericanos, pero que al mismo tiempo da la pauta para asimilaciones, contagios, adaptaciones y reinterpretaciones [...]. Esta presencia vital es sintomática de los valores trascendentes que posee la planta y que a lo largo de la historia se han mantenido y actualizado, además de su capacidad – en tanto no humano – para mediar y posibilitar relaciones interculturales y un camino de *religación* de los individuos con el mundo, con la vida (2017: 98).

El etnicismo que domina los debates en torno al peyote no solo termina esencializando los discursos indígenas, pero también eclipsa la apreciación de lo que Guzmán identificó como los valores trascendentes que posee la planta, su capacidad de conmover y alentar en muchos ámbitos de vida quienquiera que la busque. Además, se trata de una perspectiva que reiteradamente apunta hacia una lógica de exotización, cuando no necesariamente es el caso. En lo que respecta a mis interlocutores, por ejemplo, muchos han llegado al universo del peyote en una búsqueda que no involucraba un deseo de aproximarse a las costumbres indígenas o no las contemplaba como una fuerte referencia. Y aunque con el tiempo hayan adoptado parcialmente formas rituales y míticas propias de los indígenas (en especial los wixáritari), lo que les ha permitido desenvolver y mantener viva su relación con el peyote después de tantos años ha sido, más que una tendencia al exotismo, las formas en que la integración de estos conocimientos a su experiencia como occidentales les permitió transformar su relación consigo mismos y con el mundo. Por fin, la siguiente reflexión de Eslabón toca sensiblemente los temas abordados en este apartado sobre reciprocidad, siendo muy oportuno para dar un cierre al presente capítulo:

Te das cuenta de que lo que le gusta a esa energía es tu alegría. Que la alegría es una de las monedas principales con las que se va pagando. Yo creo que, en ocasiones, más importante que la sangre. Yo creo que con la sangre, como con todos los misterios de pago de reciprocidad, se vuelve nada cuando ya nada más son un formato vacío, cuando se hace porque se debe hacer. [...] Ahora, un punto importante: tenemos la oportunidad de encontrarnos con un pueblo que viene del paleolítico y que viene con modos, con maneras de aquellas épocas de relacionarse con la Tierra y despertar el diálogo, la palabra, de mantener vivo el diálogo. Ese modelo, esa manera, es enjuiciada por *New Age* que dice que todo es amor, que todo es tal y que eso ya no es necesario, que eso ya pasó. Mi postura personal es: no mamen, cabrón, no enjuicien, eso es así y ellos lo vienen haciendo así. Creo, sin saber a ciencia cierta, creo que a nosotros como mestizos sí nos toca más multiplicar que matar un venado. O sea, creo que lo que nos pide a nosotros la Tierra para ponernos al corriente un poquito en la reciprocidad con ella, de lo que recibimos de ella, creo que sí implica un esfuerzo por sembrar, cultivar y multiplicar la vida de todo lo que hemos destruido. Nosotros somos los sucesores de toda una corriente humana que se dedicó a partirle la madre al planeta. Somos los hijos, los nietos, de esos verdugos. Y eso no está para pegarnos, para culpabilizarnos, ni nada. Está solamente para aceptarlo, asimilarlo y decir “bueno, ahora tenemos esa posibilidad, que es seguir en la misma, o tenemos la posibilidad de construir y levantar vida”,

amparándonos también en las maneras en las que estos pueblos indígenas piden vida (Entrevista con Eslabón, octubre de 2021).

Como vimos en el apartado anterior, así como el peyote enseña sobre la humildad y el carácter a través de regaños, brinda el apapacho que conlleva aprendizajes sobre afecto, confianza, vínculo y contento. En este sentido, si tomamos en consideración que una manera clave de retribuir al peyote es honrando sus enseñanzas en la vida cotidiana, podemos empezar a comprender por qué Eslabón y Tipi afirman que la alegría es una de las principales monedas con las que se puede pagarle. Eslabón ofrece además algunas pistas para dar cuenta de porqué el mismo hecho de vivir conforme sus enseñanzas vehicula una forma de retribución al hablar sobre la ancestralidad mestiza. Él habla sobre cómo sucesivas generaciones en el Occidente vienen generando un desbalance profundo en la reciprocidad con la Tierra al establecer con ella una relación de extractivismo y explotación. Por otro lado, vimos que las ofrendas y la reciprocidad con el peyote advienen de una necesidad de equilibrar, de generar un balance en la relación con la planta y las entidades con las cuales entramos en contacto a través de ella.

Ambas perspectivas se conjugan en el comentario de Eslabón cuando él conjetura que, para que los mestizos puedan ponerse mínimamente al corriente en la reciprocidad con el planeta, cabría más la multiplicación de vida que su sacrificio, en la medida que considera que ya se ha sacrificado mucho con la devastación intrépida promovida por nuestros pares y ancestros. Así, al mismo tiempo en que defiende la pertinencia y el alcance transcendental de las prácticas de sacrificio, él conjetura que la ofrenda de la sangre y del aliento de un animal quizás no sería lo acertado para las personas que descienden de este linaje explotador, pero no porque sea innoble o ineficaz, sino porque habría otras faltas a cubrir para recuperar un balance – en otras palabras, es como si se trataran de deudas distintas y, por lo tanto, pagos distintos.

Frente al asolamiento social y ecológico promovido por el sistema del que provenimos, parece que sensibilizarnos sobre nuestra acción en el mundo y preocuparnos por vivir de acuerdo con esas enseñanzas de reciprocidad es lo que puede revelarnos una vía de compensación. Finalmente, las enseñanzas del peyote se refieren sobre todo a un sentido de responsabilidad en la relación con uno mismo, con los demás seres y, en última instancia, con la vida. De este modo, las vivencias con el cactus terminan por conformar un marco de referencia potente para que las personas que experimentan un sentido de anomia en la contemporaneidad conciben formas más recíprocas y equitativas de habitar

el mundo. Después de todo, trátase de una planta que navega sin reservas por las fronteras étnicas que hemos erigido, movilizando en cada persona que se acerca un ánimo transformador y un sentido de reciprocidad que pasa por distintos modos de agradecimiento y retribución.



## SANACIÓN

En los anteriores capítulos se hizo notable que las personas con quienes trabajé por diversas veces se refieren al peyote como “medicina”. Como vimos, esta asociación entre “peyote” y “medicina” como sinónimos es relativamente reciente y se verifica en diversos otros contextos en que se comulga con plantas u hongos sacramentales. Es relevante recalcar que los propósitos de cura no son necesariamente el aspecto central de la relación que se desarrolla con el peyote, pero es notorio que la potencia terapéutica es un elemento importante en la búsqueda por el cactus. En el presente capítulo ahondaré en el análisis de este aspecto y, a partir de los relatos de mis interlocutores y de mis experiencias con la planta, trataré de describir la manera en que el peyote desencadena procesos de sanación. A tal efecto, se hace oportuno presentar un breve panorama de la producción científica sobre las posibilidades terapéuticas del peyote y otros compuestos psicodélicos.

Según Ott (2004), fue a partir de la experiencia de los médicos Weir Mitchell y Havelock Ellis con el peyote que, a finales del siglo XIX, empezó a verificarse un interés científico por la mescalina. La narración de ellos daba cuenta principalmente de las visiones llenas de colores que acompañaban las intensas percepciones sinestésicas producidas por la planta. El autor explica que fueron los relatos de Mitchell y Ellis que incentivaron los científicos europeos a realizar estudios para entender mejor los efectos psicológicos de la mescalina y averiguar posibles aplicaciones terapéuticas. Estos estudios, llevados a cabo entre los años 1910 y 1940, sugerían muchas potencialidades psicoterápicas para la mescalina, además de constatar sus efectos positivos sobre la expresión artística.

A partir de estas y otras investigaciones se dio inicio a una prometedora época de pesquisas científicas con diversas sustancias psicodélicas que ganaron fuerza en la década de 1950 a partir de la comercialización del LSD como psicofármaco (Vidal-Ribas y Rodríguez, 2010). El psiquiatra Stanislav Grof (2008) afirma que los profesionales de la salud mental vieron en el LSD una oportunidad única para comprender la naturaleza de las condiciones mentales, reconociendo asimismo en otras sustancias psicodélicas una posibilidad de experimentar un mundo similar al de sus pacientes, buscando de esta manera estudiar cómo estos compuestos podrían ampliar el entendimiento del cerebro y la consciencia humana. Además de utilizar estos agentes psicoactivos para comprender

mejor la dinámica de las condiciones psíquicas y crear empatía entre médicos y pacientes, psiquiatras y psicólogos los investigaron también con el fin de abrir caminos para el tratamiento de enfermedades mentales.

El neurobiólogo Moheb Costandi (2014) afirma que fue a fines de la década de 1950 y principios de los 60s cuando la psiquiatría psicodélica alcanzó su punto máximo, con innumerables investigaciones que señalaban el potencial terapéutico de estas sustancias. Reconocidos psiquiatras de la época consideraron que ellas eran capaces de inducir un alto nivel de autopercepción que, aliado a la psicoterapia, podría aportar una significativa eficacia terapéutica. Así, como instrumentos de producción de diferentes estados de consciencia, los psicodélicos desempeñaron un papel importante en la constitución del campo de la psicología como ciencia (Albuquerque, 2014). Aunque estas primeras investigaciones apuntaran mayoritariamente hacia los beneficios de su uso en el campo de la salud mental, debido a la popularización creciente de los psicodélicos en el movimiento contracultura de los 60s, estos empezaron a ser señalados como sustancias riesgosas que pervertían el orden social. Debido a eso, el *boom* de investigaciones de las décadas de 50 y 60 fue interrumpido por la aprobación de nuevas regulaciones de seguridad de medicamentos en los Estados Unidos, que pasaron a clasificar diversas sustancias psicodélicas como drogas de abuso (Costandi, 2014).

Estas nuevas reglamentaciones fueron repetidas por diversos otros países, culminando en la Convención de Sustancias Psicotrópicas de las Naciones Unidas de 1971, que somete diversas sustancias psicotrópicas a una fiscalización internacional. Como se ha mencionado en la introducción, las restricciones legales en torno al peyote en México se derivan del hecho de que el país sea signatario de dicho tratado. En este documento, la mescalina y otros psicodélicos están clasificados como drogas de Lista 1, siendo caracterizados como sustancias con alto potencial de abuso y riesgos a la salud sin ningún valor terapéutico aceptado (Lozaiga y Lozaiga, 2019; Schaefer, 2006; Labate et al., 2016). Con todo, la noción de que los compuestos psicodélicos pueden tener aplicaciones terapéuticas es cada vez más apoyada por los estudios científicos actuales. Tras décadas de prohibicionismo, la medicina psicodélica vive su renacimiento desde los años 90, cuando se empieza a verificar nuevamente amplio interés científico por analizar las propiedades psicofarmacológicas y la eficacia terapéutica de los psicodélicos – especialmente posibilidades de tratamiento para ansiedad, depresión, trastornos de estrés postraumático y comportamientos adictivos (Briz, 2015; Tupper et al, 2015).

En el caso del peyote, existen diversas investigaciones que indican beneficios terapéuticos y el potencial del cactus para tratar una gran variedad de condiciones físicas y psíquicas (ver Calabrese, 2013; Feeney, 2014; Guzmán y Noyola, 2022; Halpern et al., 2005; Labate et al., 2016; Loizaga y Loizaga, 2019; Mendo, 2000; Schaefer, 2006; Wiedman, 1990; Winkelman, 2013). En lo que se refiere a su toxicidad, los psiquiatras Halpern, Sherwood, Hudson, Yurgelun-Todd y Pope (2005), quienes han investigado los efectos psicológicos y cognitivos del consumo del peyote a largo plazo entre miembros de la Iglesia Nativa Americana (INA), señalan la seguridad toxicológica del cactus<sup>37</sup>. Los autores destacan que no fueron encontradas evidencias de secuelas ni déficits psicológicos o cognitivos entre los navajos que comulgan con peyote regularmente y, además, que el consumo regular del cactus parece contribuir al bienestar psicológico de los sujetos que lo hacen en el contexto de la INA.

El trabajo del antropólogo Joseph Calabrese, quien es una gran referencia en los estudios sobre el peyote, es clave para entender un poco sobre cómo se da la relación con el peyote en el contexto de la INA. En su libro *A Different Medicine: Postcolonial Healing in the Native American Church* (2013) el autor busca comprender la manera en que los indígenas de la INA conciben al peyote, mostrando que entre los navajos este tiene una naturaleza dual: es tanto una medicina (en el sentido de una hierba medicinal natural) como una entidad omnisciente. Así, en este contexto el peyote es empleado para sanar padecimientos tanto orgánicos como espirituales – siendo muy difusa la diferencia entre estas clasificaciones – y se ha mostrado como una herramienta muy eficaz para tratar el alcoholismo y el abuso de sustancias.

Como medicina herbal, el peyote tiene muchas aplicaciones por contar con propiedades analgésicas, antibióticas y antisépticas, siendo empleado para una amplia variedad de afecciones, como por ejemplo para el alivio de molestias estomacales, dolores musculares y contusiones, para disminuir la fiebre, así como para mitigación del hambre, sed y fatiga, entre otras (Schaefer, 2006; Mendo, 2000). Dennis Wiedman (1990) afirma que hay indicios de que los estados de consciencia provocados por el peyote pueden incluso tener un efecto positivo sobre el sistema inmunológico, debido a la liberación de

---

<sup>37</sup> Los autores realizaron pruebas neuropsicológicas estándar de memoria, funciones atencionales y ejecutivas en un grupo experimental (compuesto por consumidores regulares de peyote en el contexto de la INA) y en un grupo control (compuesto por personas que informaban un uso mínimo de peyote, alcohol u otras sustancias) para evaluar el impacto del consumo continuado de peyote en la salud mental.

endorfinas que tienen una acción analgésica. Ahora bien, como apunta Kevin Feeney (2014), los beneficios de salud relacionados al peyote son sobre todo psico-espirituales, siendo el cactus buscado primordialmente para tratar cuestiones de naturaleza emocional, psicológica y comportamental. Así, el autor hace hincapié en que el valor terapéutico del peyote debe ser entendido en términos holísticos, no solo farmacológicos. Buscando esta comprensión holística de la sanación, Feeney (2014) examina los significados del proceso de cura y la manera en que se efectúa una restauración de la salud en el peyotismo de la Iglesia Nativa Americana.

El autor llega a la conclusión de que el peyote actúa como una eficaz medicina cuando es consumido en un contexto ceremonial, porque contribuye a que las personas entren en estados psico-espirituales en los cuales se abren emocionalmente, bajan sus mecanismos de defensa y aumentan la receptividad a nuevos conocimientos. Otro trabajo que nos ayuda a comprender los factores que contribuyen a la acción terapéutica del peyote es el de Loizaga y Loizaga (2019). A partir de la revisión de diversos estudios que documentan los efectos terapéuticos de las ceremonias con el cactus, los autores tratan de explicar sus impactos positivos desde la psicología, demostrando que existe una compleja dinámica psicosocial en torno a las ceremonias que pueden transformar la consciencia de sus participantes:

En una ceremonia de peyote la persona se encuentra entrelazada en una narrativa de autotransformación y renacimiento. El peyote altera los procesos de atención, de susceptibilidad y de autoconciencia, de tal manera que facilita aperturas que pueden conducir a cambios en la vida cotidiana. La estructura cuidadosamente calibrada de la ceremonia hace a la mente más sugestionable para recibir mensajes curativos e induce un estado espiritual de autorreflexión que permite una reestructuración cognitiva y emocional (Loizaga y Loizaga, 2019: 103).

Mauricio Guzmán y José Noyola (2022) también ofrecen un aporte interesante para considerar las posibilidades terapéuticas del peyote en el formato ritual de la Iglesia Nativa Americana. Los autores identifican una laguna en las investigaciones sobre la expansión de esta tradición peyotera en el territorio mexicano, así como una insuficiencia de trabajos que exploren las relaciones no indígenas con la planta – especialmente en lo que se refiere al análisis de sus efectos terapéuticos, dado que la mayor parte de los estudios realizados abordan sobre todo los mecanismos de interacción cultural entre distintos actores del campo peyotero en México. Así, Guzmán y Noyola combinan un enfoque antropológico y psiquiátrico para demostrar que existe un beneficio terapéutico

reconocible entre miembros no indígenas de la INA en México<sup>38</sup>, contribuyendo a “la discusión sobre los potenciales terapéuticos del peyote en contextos rituales [...] que se caracteriza[n] por un alto grado de formalidades y detalles” (2022: 195).

Como es posible observar, los estudios que exploran la relación con el peyote desde una perspectiva de salud se han desarrollado principalmente en contextos ceremoniales, en especial los de la Iglesia Nativa Americana, puesto que son entornos más propicios a la investigación por contar con una mayor homogeneidad de aspectos relacionados a la cantidad ingerida, frecuencia de consumo y estructura ritual. Además, como afirman Guzmán y Noyola, “las ceremonias de tipi podrían catalogarse como rituales de disciplina” (2022: 196), siendo esta una dimensión fundamental al considerar la eficacia terapéutica del cactus, pues es parte importante de lo que permite a los participantes realizar cambios decisivos en su forma de vivir. Feeney también destaca que los rituales en torno al peyote tienen una importancia central en el proceso de sanación, señalando que “los efectos del peyote no pueden ser adecuadamente comprendidos sin tomar en consideración los significados y métodos terapéuticos manejados en la estructura ceremonial” (2014: 209, traducción propia).

Está claro que el contexto en que se comulga el peyote desempeña un papel esencial en los procesos de sanación, dado que marca las relaciones y las maneras en las cuales son desarrolladas las herramientas que propician una experiencia sanadora con el cactus. No obstante, al trabajar con interlocutores que tienen modos ampliamente flexibles de consumir el peyote y que a menudo comulgan con el cactus de manera independiente (fuera de una coyuntura ceremonial), he podido observar que en contextos menos estructurados también son desencadenados procesos de sanación. En este sentido, la intención de este capítulo será analizar las perspectivas personales que los sujetos construyen sobre estos procesos de modo a caracterizar la manera en que son vividos y, asimismo, demostrar que las posibilidades terapéuticas del peyote no están necesariamente adscritas a la coyuntura ceremonial. Con ello, mi intención no es

---

<sup>38</sup> Fue utilizada una metodología que incluye una evaluación previa del perfil psiquiátrico de los sujetos de estudio (participantes activos de las ceremonias de tipi en al menos los dos últimos años) y la verificación de si posterior a la participación en la INA su diagnóstico ha desaparecido o atenuado. Los autores averiguaron que “la mayoría de los sujetos en la actualidad (después de su participación en el tipi), están asintomáticos. [...] Esto representa una mejora global de aproximadamente 85% de la muestra. Por lo tanto, la respuesta a nuestra pregunta de investigación es que sí se puede demostrar un cambio favorable en la salud mental de las personas que participan en las ceremonias de tipi” (Guzmán y Noyola, 2022: 198).

minimizar la importancia que los formatos rituales tienen con relación al potencial terapéutico del peyote, sino simplemente considerar las vivencias terapéuticas con el cactus más allá de la estructura ceremonial, priorizando la manera en que la sanación es experimentada a nivel íntimo.

## **Revelo y liberación**

En este apartado buscaré sintetizar los principales aspectos que mis interlocutores relacionan a la sanación con el peyote, desplazando el enfoque que suele darse sobre el manejo de diferentes técnicas y procedimientos hacia los significados que se otorgan a la experiencia con el cactus. Antes que todo, cabe señalar que entiendo por sanación todo proceso que, de manera intencional o fortuita, tiene una influencia positiva sobre las diferentes afecciones vividas por las personas. En este sentido, trabajaré con una noción amplia de salud, rescatando algunas concepciones que se articulan en los contextos contemporáneos de comunión con el peyote, en los cuales la salud no se limita a la unidad biológica del sujeto, sino que se caracteriza por ser multidimensional al abarcar también los ámbitos emocional, psíquico, espiritual, social y ambiental.

Por consiguiente, el sentido estricto de curación como un procedimiento que busca restablecer la salud orgánica o mental no conviene para pensar la sanación con el peyote, dado que no se trata simplemente de que el cactus aumente la inmunidad o ayude a comprender traumas, sino que hay una sofisticada sinergia que involucra el cuerpo, la percepción y diversos otros aspectos sutiles del ser, abriendo espacio para un nuevo estado de bienestar. Entonces la interrogante que guía la construcción de este capítulo es: ¿cómo las complejas vivencias que el peyote produce se transforman en una medicina para las personas? En otras palabras, ¿cómo es que el peyote sana o llega a ser terapéutico? Estas indagaciones me han acompañado en todo el proceso de investigación y ciertamente no hay respuestas capaces de agotarlas. No obstante, la amplia experiencia de mis interlocutores les ha permitido elaborar hipótesis sobre cómo el cactus actúa en las personas y, a partir de ellas, es posible arrojar luz sobre diferentes aspectos de la sanación con el peyote. Brújulo, tratando de responder a la difícil pregunta sobre cómo el *hikuri* sana, menciona el que parece ser el aspecto más elemental en el proceso de sanación:

Hay muchas enfermedades que existen en el mundo y la medicina [el peyote] tiene ese conocimiento. ¿Cómo se cura la diabetes? ¿Cómo se cura la osteoartritis? ¿Cómo se

puede curar un tumor? ¿Cómo se puede curar un problema de riñón? Un problema de páncreas, en fin, de todo tu cuerpo. La mente, ¿cómo se puede curar la mente? Cómo es todo eso, ella lo tiene. Pero tienes que estudiarlo y eso te va a llevar unos años, poco a poco. Primero, pues tienes que hacer el trabajo sucio. [PBJ: ¿Y cuál es el trabajo sucio?] Pues el tuyo [risas]. Primero tienes que hacer tu trabajo sucio, liberar. [...] Te tienes que morir, porque así como tú eres no lo vas a entender. Si tú lo quieres entender con tu capacidad intelectual, de cómo tú entiendes las cosas, no lo vas a poder entender. Haz de cuenta que tu vaso está lleno. Tíralo todo así al suelo, vacíalo, para que se pueda llenar (Entrevista con Brújulo, octubre de 2021).

El aspecto que he identificado como el más elemental se refiere a esta acción de liberar que él menciona. La idea de liberación tiene muchas dimensiones; primeramente, me gustaría explorar esta que se refiere al “vaso lleno”. Brújulo estaba remitiéndose directamente a mí, pero de manera más general lo que su discurso indica es que se llega al peyote colmado de presuposiciones sobre uno mismo y sobre la vida, repletos de las referencias que nuestra trayectoria nos ha incitado a cultivar. Para aprender sobre y con el peyote hay que vaciarse, abdicar de algunas certezas, de lo contrario no hay espacio para nuevos conocimientos. Y más allá de nuevos conocimientos, se trata de una nueva manera de conocer; lo que Brújulo estaba advirtiéndome es que existe un conocimiento inaccesible al intelecto, una sabiduría que solo puede ser alcanzada a partir de una entrega al vacío, prerrogativa común a varias tradiciones espirituales. Precisamente, la metáfora del vaso lleno me transportó a una importante enseñanza del budismo zen, condensada en este pasaje del maestro Shunryu Suzuki al afirmar que “cuando la mente está vacía, se encuentra siempre dispuesta para cualquier cosa, abierta a todo. A la mente del principiante se le presentan muchas posibilidades; a la del experto, pocas” (1987: 22).

El maestro zen recalca que solo se puede aprender algo verdaderamente cuando se mantiene la mente del principiante, la que todavía no abriga verdades absolutas, principio que guarda relación con la idea de vaciarse para poder aprender que trae Brújulo. Desde este punto de vista, se me hizo muy curioso analizar mi propia condición de principiante en el mundo del peyote, la cual Brújulo me recordó reiteradamente y que configura un aspecto metodológico determinante en la investigación. Si por un lado la corta experiencia es algo que limita los alcances de mi entendimiento, por otro es también una condición que me permite captar este universo de manera más abierta – siendo, tal vez, justamente lo que posibilita intuir perspectivas menos estables sobre el peyote, que tienen lugar antes de que ciertos entendimientos se cristalicen en un saber. Aun así, como relaté en el primer capítulo, claramente mi vaso venía lleno de ideas preconcebidas que tuve que ir soltando para poder sumergir más en este universo. Posteriormente, me enteré

que la metáfora del vaso lleno no era exclusiva de Brújulo, pues volvió a ser evocada por otras personas, como Catalejo cuando me estaba explicando cómo funciona la fuerza sanadora del *hikuri*:

Pues rompe creencias, básicamente inicias a dar espacio rompiendo creencias, lo que dicen del vaso lleno, ¿no? Si le voy a echar algo pues no cabe nada, ya está lleno, no pueden entrar nuevas cosas. Hay que al menos vaciarle un poquito pa que agarre el colorcito de lo que viene nuevo, ¿no? Y a lo mejor dices “ah, me gusta este color, pues lo vacío más para que llene de ese”. Y sí, claro, empiezan a caer pilares que conformaban así como el estandarte de tu vida. Y dices “ah cabrón, esto no era tan real” y poco a poco van cayendo esos pilares. Y pues empieza a haber espacio donde puede habitar una nueva manera, una nueva cosmovisión de uno mismo, para poder salir de los propios límites que uno se había generado, ¿no? (Entrevista con Catalejo, noviembre de 2021).

Flora, su esposa, utilizó términos parecidos al contestar mi pregunta sobre por qué ella creía que el peyote le daba tan duro al comienzo:

Yo creo que porque me aflojó muchas cosas que yo creía ciertas. Yo he cambiado muchísimo así desde que llegué, me he empoderado mucho de mí misma, que es algo que no traía. Estoy más segura de lo que soy, me he perdonado mucho, soy más paciente. Hay muchísimas cosas que hay que trabajar más, ¿no? Muchísimas, pero me siento feliz de lo que soy y de lo que me da la vida. Y siento que para lograr eso tuve que haber sacado muchas cosas. Y siento que me... pues me zarandeó, y a veces uno para cambiar necesitas que te zarandeen, porque uno está muy seguro de sí mismo, ¿no? “Soy muy chingón, así estoy muy bien”, pero cuando te zarandean ahí es cuando empieza a salir. [...] Crees que cómo actúas, cómo respondes o tus sueños, crees que son tuyos, pero de pronto te vas dando cuenta que lo que tú piensas que eres o los anhelos o cómo te comportas es algo que aprendiste para protegerte de lo que te pasó o porque tú familia te dijo que eras tal, y al final te das cuenta que tus anhelos ni siquiera son tuyos, es algo que aprendiste, ¿no? Entonces yo siento que ahora sí me estoy conociendo, [...] al vaciarme de todo lo que yo creía, puedo descubrirme verdaderamente (Entrevista con Flora, noviembre de 2021).

Las vivencias con el peyote tienen esta característica de desestabilizar ciertas premisas que sostienen el estar-en-el-mundo al ofrecer perspectivas distintas sobre eventos pasados y presentes, permitiendo además reconocer influencias que antes no eran concebidas al considerar tales eventos. Así, la solidez o consistencia de estas premisas se va socavando gradualmente, siendo este un elemento clave para pensar la sanación con el peyote: para sanar, de alguna manera la integridad perdurable de las narrativas y trayectorias de vida tiene que romperse – o al menos aflojarse, como dice Flora. El vaciar abre espacio para que pueda haber una reacomodación de afectos y memorias, así como para la incorporación de nuevos planteamientos de vida. En este sentido, la metáfora del vaso lleno es bastante eficaz en plasmar una asignatura clave para los que se inician en el mundo del peyote, que es justamente la idea de liberarse.



Para reflexionar sobre la importancia de metáforas como esta en el proceso de sanación, es interesante referir un trabajo del investigador Laurence Kirmayer (1993) en que él explora los componentes simbólicos de la curación a fin de comprender cómo el lenguaje actúa en la cura. Especializado en estudios sobre psiquiatría transcultural y antropología de la salud, Kirmayer (1993) reconoce en la contemporaneidad tres teorías interpretativas que dominan los debates sobre la curación simbólica: la psicodinámica, la estructuralista y la deconstructivista. El autor explica que, desde las interpretaciones psicodinámicas, se afirma que el discurso y la conducta del paciente son como síntomas que apuntan a una dinámica subyacente (oculta, no consciente) y pueden revelar las razones del sufrimiento, siendo la revelación de estas dinámicas encubiertas lo que conduciría a una cura. Ya la perspectiva estructuralista sostiene que se debe buscar el significado de las experiencias en las estructuras sociales más amplias, enfatizando así que la eficacia curativa se daría a través de la invocación de narrativas sociales (como los mitos, por ejemplo) que posibilitan que la persona restaure su sentido de estar-en-el-mundo. Y, finalmente, desde la perspectiva deconstructivista lo que se defiende es que todo discurso y toda experiencia son absolutamente particulares, siendo arbitrario cualquier intento de encontrar un significado determinante para la curación.

Para Kirmayer, la limitante común entre las tres corrientes es el hecho de que todas reducen en alguna medida el significado, ya sea a abstracciones sin cuerpo (impersonales) en el caso del estructuralismo o a significados asociales (altamente individualizados) a través del psicoanálisis y del deconstructivismo. A fin de tender un puente entre las interpretaciones culturales/sociales y corporales/individuales del significado, el autor pasa a la consideración de las metáforas, afirmando que las construcciones metafóricas son potentes para el estudio de la cura simbólica por incluir tanto la experiencia encarnada como la estructura social, dado que la metáfora refiere a mundos privados, pero adquiere su valor justamente cuando ingresa al mundo social. Así, Kirmayer indica que las metáforas son construcciones imaginativas que conforman un ámbito intermedio entre la experiencia dada por el cuerpo y las narrativas sociales. Para el autor, el significado de la curación simbólica surge en esta transacción entre procesos corporales, metafórico-imaginativos y sociales, siendo “una tarea central de la antropología médica mostrar precisamente cómo el cuerpo, la imaginación y la sociedad ocupan el mismo mundo” (Kirmayer, 1993: 174, traducción propia).

En consonancia con el autor, me parece que la consideración de este espacio imaginativo en el que las metáforas están implicadas es de vital importancia para comprender los procesos de sanación con el peyote, pues “lejos de las imágenes estáticas sugeridas por el término representación, las metáforas son herramientas o, más abstractamente, operadores que pueden actuar sobre sí mismos” (Kirmayer, 1993: 185, traducción propia). Considerando el caso de Flora, por ejemplo, ella invoca la metáfora del zarandeo para remitir a la brusquedad de sus procesos con el peyote, otorgando así un carácter específico a sus vivencias que tuvieron la característica tanto de perturbarla como de motivarla. Este espacio metafórico actúa como un operador en la medida que da impulso a los estímulos que ella experimenta, le permite construir un sentido que caracteriza la experiencia y al mismo tiempo la sobrepasa. Entonces las metáforas no solo describen, sino dan forma a la experiencia y, por ser de naturaleza dinámica, abren un espacio propicio para el cambio. Cuando Catalejo habla de sus creencias anteriores como pilares que conforman el estandarte de su vida y que al caerse dan paso a una nueva cosmovisión de él mismo, la metáfora materializa los cambios experimentados por él y lo instiga a vislumbrar una nueva imagen de sí.

Las metáforas remiten a una interacción entre aspectos sensoriales, afectivos y cognitivos de la existencia, ayudando a elaborar temas de vida sensibles que son difíciles de ser descritos conceptualmente – siendo bastante fructíferas para pensar la vivencia psicodélica, que suele darse de manera sinestésica. Cantacuentos, por ejemplo, dice que las metáforas son fundamentales en la práctica chamánica por su capacidad de ir alrededor de lo que no puede ser nombrado de forma directa o encerrado en un concepto. En este sentido, las construcciones metafóricas auxilian y sostienen el proceso de transformación (muchas veces concebido en términos de una sanación) en la medida que ayudan a retratar ciertas problemáticas y, además, permiten concebir nuevas posibilidades de comportamiento – como resume Kirmayer, “la metáfora/imagen que describe el problema contiene o admite sus propias posibilidades de resolución” (1993: 177, traducción propia). Para pensar más a fondo la idea de liberación, hay una metáfora bastante clarificadora traída por Caleido cuando le pregunté cómo él concebía su proceso de sanación con el peyote:

Hay veces en que es muy placentero y hay veces en que es encarnizadamente tortuoso. Y la sanación, hasta donde voy, es alcanzar a observar eso que está sucediendo y darse cuenta de que uno no es eso, dejar de identificarse con eso. Digámoslo así: a un huevo que tiene un cascarón muy duro, un día se rompe el cascarón y lo que estaba adentro empieza a salir. Pero cuando este cascarón es demasiado rígido, grueso, no sé, por las

capas de mugre que se le han ido colocando encima, desde adentro romperlo es mucho más complicado. Y algunos parece que lo rompen de manera más fácil y salen de ese huevo, y otros nos cuesta muchos años y mucho sufrimiento hasta que eso se rompa. Lo segundo es el miedo a romper ese cascarón. Todos queremos romperlo de alguna manera y cuando lo empezamos a romper y vemos que lo que está afuera no se parece en nada a lo que hemos imaginado, da pánico. Nos aterra porque es inexplicable, porque queremos algo que se parezca a lo que podemos tener control, y lo que nos está invitando es a abrir el corazón, o sea, a morir. Y en la realidad, cuando es a de veras, hay que hacer una renuncia. A la identidad, a la imagen de uno, eso es lo que ofrendas. Y hay partes de uno que no están en lo consciente y te enteras en ese momento. Sin una palabra guiada, sino más bien en actos de emociones, de sensaciones, de verdades que se despiertan, como esa tortura. Y dice “pues si quieres salir, pues ábrete y ya”. Se escucha fácil y muy bonito. A la hora de renunciar es como terminar con una pareja. [...] Y esa es otra de las medicinas, cuando uno se empieza a dar cuenta de que tiene que aflojarse, que tiene que dejarse. Y va aprendiendo a soltar el control, porque el apego lo que hace es una fantasía, una ficción de “yo voy a controlar este dolor, darle forma y yo digo cómo”. [...] Entonces cuando uno se entera, como yo ahorita, que el dolor surge de ese apego a esta realidad a la que tanto me quiero deshacer, pero cuando llega el momento de decir “está bien, cambiemos de realidad” a través de un espíritu, de una medicina como es esta gran medicina del desierto, entonces entra en acción eso que decimos ego, eso que se defiende tan fuerte. Entonces lo que he entendido es que cuando uno ha decidido hacer esa apertura, pero está tan apegado que es inconsciente, [...] esa energía en vez de salir por los conductos correspondientes se trata de ir por lugares que no le corresponden para abrir nuevo camino. Y duele, y lastima, y se convierte significativamente en un sufrimiento. [...] El corazón va expandiéndose, va liberando esa energía, y eso tiene que salir por algún lugar. Esa energía se está desprendiendo y tiene tanta fuerza que, si no te das esa oportunidad de liberarse, choca dentro de uno (Entrevista con Caleido, noviembre de 2021).

Caleido me había comentado antes que en su proceso con el peyote todo había sido muy difícil y muy sanador, combinación de palabras que me saltó a la vista. En este fragmento, él me estaba explicando en qué medida relacionaba sus experiencias duras con la sanación, y la metáfora del huevo fue de gran utilidad para comprenderlo. Se nota que él también asocia el sanar a una especie de liberación, pues habla de algo adentro del huevo que empieza a salir, una energía que se libera, que él concibe como el deshacerse de una realidad. Según su raciocinio, hay que romper el cascarón para poder liberarse y sanar. Sin embargo, si el cascarón es muy rígido o si la persona se aferra a este huevo que es su mundo conocido, el movimiento de liberación es mucho más difícil e incluso sufrible. Él reconoce este apego en su proceso con el peyote y por eso la sanación se relaciona con algo muy arduo en su experiencia.

En su relato hay varios puntos de discusión que quiero abordar, entre ellos esta consciencia que llega en forma de aturdimiento, que él describe como una especie de tortura. En un sentido, tiene que ver con el reconocimiento de ciertos aspectos de nosotros o de nuestra trayectoria de los cuáles no éramos conscientes y que, cuando salen a la luz, pueden traer consigo culpa, rabia, tristeza o malestar – tema abordado de manera más

detallada en el apartado sobre los regaños. Por otro lado, dicha tortura habla de una turbación provocada por esa toma de consciencia. Como expliqué en el primer capítulo, el alias Caleido remite justamente a esta dimensión engorrosa de sus vivencias con el peyote, a las confusiones y enredos que él ha experimentado bajo sus efectos, los cuáles él asocia a su proceso de sanación. Caleido es uno de los interlocutores que hizo hincapié en este aspecto, pero de maneras diversas todos mencionaron esta calidad desconcertante del peyote, la manera en que desestabiliza las certezas construidas a lo largo de la vida.

Como dice él, se escucha muy fácil y bonito, pero para utilizar la metáfora de Catalejo, digamos que estos pilares no se caen sin cierta medida de turbulencia. La acumulación de experiencias a lo largo de los años y la posibilidad de mirar sus procesos en retrospectiva les ha permitido elaborar construcciones metafóricas que confieren mayor claridad sobre lo que han vivenciado. Sin embargo, por supuesto que no es sencillo lidiar con el colapso de los soportes fundamentales que uno ha erigido para conducir la vida o con el hecho de perder de vista las referencias básicas sobre cómo vivir y percibir el mundo. En la medida que se van cayendo estos pilares, el espacio vacío a veces se ve devastado; hay un sentimiento de desolación, de carencia de sentido, que acompaña este vaciarse. Entonces lo que Caleido está poniendo de relieve es este revuelo que antecede la liberación, que tiene un papel clave en el proceso de sanar.

Al recorrer la literatura antropológica que versa sobre diferentes prácticas curativas, es posible observar que gran parte de los análisis y teorías desarrolladas toman por base la noción de eficacia simbólica propuesta por Claude Lévi-Strauss (1995). Como he mencionado hace poco, bajo este marco estructuralista la eficacia terapéutica es entendida en términos de una restauración de sentido, es decir, como resultante de una manipulación de símbolos y narrativas que permiten hacer coherente la ininteligible experiencia del dolor o del sufrimiento. Como explicita Itzhak, desde dicho enfoque la curación es concebida como un proceso “que depende de la restauración de una experiencia coherente del yo” (2015: 289, traducción propia) para poner orden al caos de las vivencias personales. En lo que toca la sanación con el peyote, tal modelo explicativo suele ser manejado de la siguiente manera:

El estado alterado de conciencia producido por el ritual y por el peyote puede ser un medio efectivo para alterar el paradigma cognitivo del individuo. [...] El peyotismo puede reestructurar efectivamente los significados simbólicos o el mapa cognitivo. [...] La persona puede experimentar una curación simbólica al tener sus dolencias [...] reinterpretadas durante la reunión con peyote, de tal manera que se vuelvan comprensibles (Wiedman, 1990: 381, traducción propia).

En este tipo de análisis, se sugiere que el proceso de cura se da en función de una ordenación simbólica que tiene lugar durante la ceremonia con peyote, lo que permitiría dar sentido al malestar. Al hacer tal énfasis en la coherencia y en el manejo ceremonial para pensar la cura, dicho abordaje termina pasando de largo algunos aspectos cruciales del proceso de sanación. En primer lugar, son análisis que privilegian la dimensión cognitiva de la experiencia en detrimento de la dimensión sensible o corpórea, lo que configura una limitante para cualquier estudio sobre la salud. En el caso del peyote, esta se vuelve una cuestión todavía más problemática, puesto que los significados y transformaciones que derivan de la vivencia están profundamente implicados en la experiencia corporal sensible: como bien describió Caleido, esta toma de consciencia se da “sin una palabra guiada, sino más bien en actos de emociones, de sensaciones” (Entrevista con Caleido, noviembre de 2021). Entonces lo que es realmente catártico en la experiencia con el peyote y que tiene el potencial de transformar las personas termina no siendo contemplado en el análisis. En este sentido, es menester pensar los procesos de sanación con el peyote no solamente en términos cognitivos o representativos, sino desde los afectos que él moviliza y que desembocan en transformaciones importantes.

Otro aspecto decisivo que queda desatendido en este tipo de análisis se refiere al estado de turbulencia y aturdimiento que antecede la experiencia de liberación o cura. A este respecto, el trabajo de Itzhak (2015) ofrece reflexiones muy significativas. La antropóloga busca desafiar y refinar el enfoque simbólico de la cura al sugerir que “el potencial transformador del ritual de curación puede ubicarse antes del establecimiento del significado simbólico y de su manipulación en el curso del ritual” (Itzhak, 2015: 286, traducción propia). La autora lleva a cabo el análisis de un ritual de cura neochamánico a fin de argumentar que una descripción más completa del proceso de sanación debe incluir, además de la generación de sentido, una apreciación de los efectos transformadores que las discontinuidades e interrupciones experimentadas tienen en la persona:

El argumento que propongo aquí sirve como contrapeso a las descripciones de la curación ritual que enfatizan los procesos de creación de significado que están anclados en la creación de coherencia como clave para la comprensión de la eficacia curativa, argumentando que debemos prestar igual atención a las formas en que las interrupciones de coherencia o las rupturas en el sentido habitual de uno mismo pueden potenciar la autotransformación positiva, incluso, y quizás especialmente, cuando tales experiencias no son articuladas o entendidas conscientemente en el momento de la curación (Itzhak, 2015: 289, traducción propia).

La autora afirma que para evitar caer en descripciones que explican la eficacia terapéutica a partir de mecanismos psicológicos no específicos (como el efecto placebo)

sin elaborar el funcionamiento real de tales mecanismos, es necesario “prestar atención a algo más que tan solo el procedimiento ritual y traer a nuestro análisis la experiencia de curación del paciente” (Itzhak, 2015: 288, traducción propia). Así como Itzhak, Kirmayer tampoco minimiza la importancia de la producción de sentido en el proceso de cura, sin embargo, también afirma que la búsqueda por coherencia termina eludiendo el problema de comprender cómo esta generación de sentido de facto transforma el mundo de quien sufre, además de pasar por alto elementos incongruentes que también están presentes en el proceso: “cuando este orden estético se siente profundamente, puede en efecto ser curativo, pero desconfiamos con razón de los análisis semióticos que enfatizan la coherencia en sistemas extensos de símbolos y signos excluyendo las contradicciones, tensiones, inconsistencias y fragmentación del discurso ordinario” (1993: 169, traducción propia).

En consonancia con los autores, busco enfatizar en el análisis la experiencia sensible y directa de las personas con el peyote, reconociendo asimismo la importancia del rompimiento de sentido en el proceso de sanación. En su discurso, Caleido se refiere numerosas veces a tales rupturas en el sentido habitual de uno mismo al decir que lo que la persona debe hacer para curarse es dejar de identificarse con la imagen que tiene de sí misma, morirse, como también decía Brújulo – siendo especialmente significativa su afirmación de que lo que se ofrenda al peyote es la propia identidad. Asimismo, metáforas como las del zarandeo y del huevo que se rompe indican cómo la sensación de quebrantamiento que muchas veces tiene lugar al comulgar con el peyote ha sido crucial en el proceso de transformación relatado por los interlocutores.

Hay algo como la violación de un espacio seguro que no se refiere simplemente a una alteración de la percepción ordinaria, sino más bien a una especie de colapso del sentido común que en un primer momento causa desasosiego, pues no viene inmediatamente seguido de un nuevo sentido; antes de romper completamente el huevo está el pánico, antes de construir nuevos pilares se lidia con la falta de referencias. Estas metáforas reflejan el carácter disruptivo del *modus operandi* del peyote y tales discontinuidades de sentido parecen ser la clave para comprender lo que realmente conmueve a las personas. Como explica la psicoanalista Maria Lucia Homem (2020) al explicar sobre la importancia de la angustia para la psique humana, es precisamente a partir del sinsentido que la angustia provoca y del desvanecimiento del sujeto que esta

causa que lo radicalmente nuevo puede surgir en la persona – o, en las palabras de Catalejo, que una nueva cosmovisión de uno mismo puede emerger.

También es estimulante considerar la afirmación de Itzhak (2015) de que esta interrupción del sentido común puede ser especialmente transformadora cuando no es elaborada o entendida conscientemente en el momento en que ocurre. Hay un relato de Alba mencionado en el capítulo anterior que es particularmente interesante para considerar esta perspectiva. Me refiero al relato en que ella cuenta sobre un viaje en que el peyote la atrapaba en una rodadora repleta de espinas cuando ella tenía una postura específica y, cuando ella dejaba de hacer tal cosa, sentía que las espinas dejaban de picarla. Ella no supo explicarme exactamente cuál era la postura que tenía, pero en algún nivel sabía de qué se trataba: “es que muchas veces no sabes decir qué es, pero sí sabes qué era, pero ahorita, verdaderamente te juro por Dios que no sé decir qué fue, pero me lo quitó, me lo quitó” (Entrevista con Alba, noviembre de 2021). Como vimos, sucede que las sensaciones bajo los efectos del peyote gran parte de las veces están conjugadas con sentimientos y pensamientos muy abstractos, siendo difícil expresarlas a través de ideas concretas. No obstante, el hecho de que ella no efectúe una elaboración racional de lo que ha sucedido, no borra la potencia transformadora de la experiencia.

Como traté de explicar cuando cité el relato, esta nebulosidad es parte del misterio que marca la experiencia y, desde la argumentación que vengo tratando de desarrollar, es también parte esencial del proceso de sanación con el peyote. Jeanne Favret-Saada (2014) también resalta la importancia de considerar más seriamente los afectos desprovistos de representación al analizar procesos de cura. La antropóloga afirma que la experiencia del sujeto es marcada por una especie de opacidad, es decir, por aspectos poco claros que no necesariamente son elaborados o aparecen en el discurso. Para Favret-Saada “poco importa el nombre asignado a esta opacidad (« inconsciente », etc.): lo importante, en particular para una antropología de las terapias, es ser capaz de plantearlo y colocarlo en el centro de nuestros análisis” (2014: 67) dado que, según su argumento, la “eficacia terapéutica, cuando se produce, depende de un trabajo realizado sobre el afecto no representado” (2014: 58).

Desde una perspectiva científicista, cuesta comprender cómo un afecto no elaborado puede resultar siendo catalizador de un proceso de sanación, pues el modo de razonamiento científico predica que hay que rastrear las causas objetivas de un problema para lograr resolverlo. Se busca la comprensión de los fenómenos fuera de la experiencia

vivida, considerando solo los aspectos que pueden ser aprehendidos objetivamente, en un intento de resolver esta opacidad – o, en el caso de la antropología, de desglosarla en representaciones. Como explica la antropóloga Rita Laura Segato, “comprender [...] se ha convertido en sinónimo de interpretar, tomando el lugar de la auténtica subjetividad” (1989: 18, traducción propia). Al interpretar la experiencia de sanación para tornarla inteligible y coherente, sacrificamos la posibilidad de acceder a su compleja robustez. En cambio, si agudizamos esta opacidad inherente a la sanación en lugar de pulirla, es posible observar que incluso cuando hay un esfuerzo de interpretar lo que ha sido vivenciado, la fuerza transformadora no deviene solamente de esta comprensión ulterior; antes pareciera ser que la experiencia preconsciente o prerreflexiva (Merleau-Ponty, 1993), anterior a la generación de significado, es la que conforma el momento crítico del proceso de sanación.

Mirando en retrospectiva, caí en cuenta de que esa había sido mi primera lección en el universo de las plantas sagradas, pero que apenas logro elaborar mejor y aprender realmente después de casi ocho años. La primera vez que estuve en una ceremonia de yagé (ayahuasca) en Colombia, hubo un momento en que me sentía muy mal, en parte porque me estaba enterando de muchas cosas de mi vida que no me agradaban, pero también porque sentía malestares muy confusos, que yo no entendía de dónde venían y me quedaba atascada tratando de comprender qué significaban. En medio a mi angustia, un compañero que apoyaba el taita (chamán) me dijo una frase que nunca se me olvidó: “tranquila, primero tú sanas, después entiendes”. En la ocasión, me acuerdo de sentir muy firmemente que no, que para superar aquellos malestares tenía que ir a la raíz de ellos. Sin embargo, la misma experiencia con el yagé me fue conduciendo a abandonar poco a poco esta postura. Primeramente porque, en efecto, no servía, pero también porque empecé a percibir que era posible actuar directamente sobre estos malestares en mis visiones, sin necesariamente entenderlos en el momento.

Este compañero me estaba indicando que es posible empezar a sanar antes de tener una consciencia clara sobre lo que enferma o hace daño. Tal perspectiva contraría en parte los discursos académicos dominantes sobre la potencia terapéutica de plantas como el peyote y la ayahuasca, que por lo general también enfatizan la elaboración de los afectos experimentados como la clave para entender el proceso de sanación. Este raciocinio queda patente en un importante trabajo de Michael Winkelman (2013), quien investiga temas relacionados a los psicodélicos y procesos de alteración de consciencia desde el campo de la antropología de la salud. A partir de una serie de hallazgos etnográficos y clínicos



sobre el efecto de diferentes plantas sagradas en los procesos emocionales, cognitivos, sensoriales y neuronales, el autor demuestra que ellas impulsan la liberación de informaciones (memorias, emociones, traumas, etc.) subconscientes e integran esta información al córtex frontal – es decir, a los procesos conscientes. Según Winkelman, esta integración de informaciones subconscientes a la consciencia sería la base de los efectos experimentados con estas plantas, razón por la cual él desarrolla el término *psicointegradores* para denominarlas.

Se trata de un avance extremadamente significativo para entender de qué modo las experiencias encausadas por estas sustancias llegan a desempeñar un papel terapéutico, además de ser una perspectiva que resalta la importancia de los mecanismos inconscientes en el proceso de sanación. Sin embargo, este todavía es un enfoque que reduce la potente opacidad de la experiencia al asumir que la transformación deviene simplemente de la revelación de tales dinámicas inconscientes. Es indudablemente beneficioso para las personas entender el porqué de sus aflicciones y razonar sobre los aspectos de su trayectoria que han moldeado su manera de sentir y pensar. Ahora bien, está claro que solamente identificar estos aspectos ni siempre es suficiente para generar un sentimiento de reparación ni para transformar patrones de pensamiento y comportamiento, como reflexiona Mochuela al comentar su experiencia de acompañamiento psicoterapéutico:

Creo que hay tiempos para las cosas, ¿no? Puede ser que hay cosas que, en determinado momento, por más que escarbes y que te digan “es que es eso”, no estás en el tiempo para entenderlo. Y entonces eso vuelve más doloroso y más difícil el proceso. O sea, pienso. No lo puedo asegurar o afirmar, pero obviamente también lo hablo desde mis propios procesos, ¿no? [...] [PBJ: Algo que vengo pensando también es que el peyote no solo revela estas cuestiones inconscientes, sino que mueve algo más allá, no sé cómo decirlo, pero como si llegara a ciertos rincones donde la palabra no llega y trabajara ahí.] Sí, la cosa esa misteriosa que pasa algo que te ayuda a sacar aquello. O sea, te lleva por otros caminos que no son el consciente racional lineal, no es solo pensar sobre y hablar sobre, porque trabajas en el inconsciente (Entrevista con Mochuela, octubre de 2021).

Esta característica de la experiencia con peyote es la que hace que sea tan común encontrar relatos que expresan un contraste con los procesos psicoterapéuticos tradicionales, como este de un varón que fue al desierto a comulgar con la planta y se quedó admirado: “vi con toda claridad la raíz de mis problemas y la índole gravosa de mi seriedad ensimismada y sombría, siempre vacilando entre la timidez y la curiosidad. Mis muchos años de divanes caros y terapias diversas, no me dijeron nunca tanto ni tan claro” (Semorile, 2016: párr. 6). Más que incitar un sentido de comparación con las técnicas psicoterapéuticas, lo que interesa abordar aquí y lo que el comentario de Mochuela

evidencia, es que el peyote anima dimensiones sensibles y afectivas que están más allá del ámbito discursivo o de razonamiento al que pertenecen la mayor parte de nuestras vivencias. Su puntualización también hace patente que el proceso de sanación no necesariamente es originado o producido a partir de la generación de significado, sino que puede tener como detonante justamente la experiencia amorfa que la antecede, la cosa misteriosa que ella menciona.

Este carácter impreciso puede ser abordado tomando en consideración el concepto de preobjetivo al que hace referencia el fenomenólogo Maurice Merleau-Ponty (1993) al discutir la problemática de la percepción. De manera resumida, el autor afirma que el acto de percibir no empieza con el proceso reflexivo que nos permite identificar objetos y fenómenos en el mundo, sino con el proceso encarnado de ser afectado por los estímulos recibidos – en otras palabras, anterior a este proceso de reflexión e identificación existe una etapa perceptiva que se produce en el cuerpo y es de naturaleza indeterminada. Según Thomas Csordas, quien se ha apoyado en el trabajo de Merleau-Ponty para desarrollar el paradigma de la corporeidad, el propósito del concepto de preobjetivo es “capturar aquel momento de trascendencia en el cual la percepción comienza y, en medio a la arbitrariedad y a la indeterminación, constituye y es constituida por la cultura” (2008: 107, traducción propia)<sup>39</sup>.

Creo posible afirmar que con el peyote es como si este breve momento de trascendencia se dilatara, pues parte importante de las vivencias se dan en una atmósfera difusa que se asemeja a la descripción de lo que sería este nivel preobjetivo. Una reflexión de Aldous Huxley al describir su primera experiencia con la mescalina ayuda a corroborar esta comparación cuando él afirma que “ser arrancados de raíz de la percepción ordinaria y ver durante unas horas sin tiempo el mundo exterior e interior, no como aparece a un animal obsesionado por la supervivencia o a un ser humano obsesionado por palabras y nociones, sino como es percibido, directa e incondicionalmente, por la Inteligencia Libre, es una experiencia de inestimable valor para cualquiera” (2013: 35). La descripción del dominio preobjetivo sirve como analogía para pensar esta percepción directa descrita por Huxley. Se trata de un estado en el que a veces cuesta procesar ciertas informaciones,

---

<sup>39</sup> En este sentido, el concepto de preobjetivo no remite a un dominio precultural, sino a una breve etapa de la percepción que, aunque se da a través de referentes culturales, es anterior al acto interpretativo. De este modo, es un concepto que ayuda a identificar la manera en que el ser humano asume y habita el mundo cultural como un proceso en abierto (Csordas, 2008).

establecer un razonamiento lógico o incluso pensar con palabras; especialmente cuando los efectos son intensos, la experiencia suele darse de manera bastante intuitiva y espontánea. Esta clase de vivencias pueden generar un sentimiento vertiginoso o cierto tipo de desorientación, como demuestra el siguiente fragmento del ensayo de Huxley:

Todo está desorganizado. Pero cada fragmento individual está en orden, es un representante de un Orden Superior. El Orden Superior prevalece hasta en la desintegración. La totalidad está presente hasta en los pedazos rotos. Más claramente presente tal vez que en una obra completamente coherente. Por lo menos, no se nos crea una sensación de falsa seguridad con un orden meramente humano, meramente fabricado. Por ello, en cierto sentido, la desintegración puede tener sus ventajas (2013: 25).

Su descripción es muy eficaz en mostrar que, en medio a este desmantelamiento momentáneo de los referentes ordinarios para estar-en-el-mundo, la persona no simplemente flota a la deriva; paradójicamente, el sentimiento de desintegración permite *des-fragmentar*, es decir, percibir una totalidad, que él denomina Orden Superior. Esta totalidad moviliza un sentido de coherencia que no es simplemente lógico, sino más bien un sentido que permite percibir y aceptar esta “desorganización” como principio legítimo; todo lo percibido es significativo y está en su debido lugar sin estar ordenado. Tal desorden es lo que afloja las certezas, derrumba pilares y rompe la seguridad del cascarón del huevo. Esta nueva totalidad, como producto de una desarticulación, puede constituir una ventaja justamente por no estar debidamente estructurada y pulida, pues permite a la persona percibir correlaciones inusitadas entre cuestiones sobre las cuáles ponderaba de determinada manera. Es como si la percepción se volviera más flexible o si la capacidad de percibir ganara amplitud, espacio de maniobra, habilitando un margen propicio para el cambio a nivel afectivo y cognitivo. Caleido describe bien esta ampliación de perspectiva y cómo puede generar un sentimiento de disconformidad en un primer momento:

Esta medicina me permitió observar de lejos, tomar altura. Digamos, yo lo diría como un halcón, como un águila, que sube un poquito la visión y dice “ah, ya veo desde acá”, porque estando abajo se ven unas cosas, es una forma de ver. Estando arriba volando, tomando distancia, ves más amplitud, no tan local, ves cómo está conectado con otras cosas. Entonces de ahí ya cambias, no más por este hecho de esta metáfora de subir la altura, pues ya cambias de lugar. Y entonces dices “ah, ok, algo en mi cuerpo, en mi cabeza, en mi ser, sigue repitiendo, pero ya me di cuenta que estoy repitiendo esto que no tiene que ver con lo que me hace feliz”. [...] Y si no hago caso, voy a entrar en conflicto seguramente. No va a ser nada grato enterarme de que no estoy feliz y de que no estoy bien, pero eso es un signo de salud y de amor, porque algo ya se está despegando, quitando, renunciando a eso. Entonces ese acto de conflicto es un signo de salud y de mucho amor. [...] Hay varios ángulos y uno se va moviendo de lugar, la percepción se va moviendo de lugar, literal, se mueve. Y eso transforma tu vida, transforma tu corazón, lo abre. [...] Este cambiar la percepción, la mirada, te permite cambiar de lugar y este cambio de lugar pues eso es la curación (Entrevista con Caleido, noviembre de 2021).

Como expliqué anteriormente, la referencia a un caleidoscopio en su alias alude también a esta reflexión de que lo que el peyote proporciona a las personas es la posibilidad de cambiar la percepción. Más allá de las cosas que sabemos y no afrontamos, aspecto bastante recalado cuando me explayé sobre los regaños, hay una apertura para entender las cosas de una manera distinta, apreciar diferentes ángulos e interconexiones. Esta amplitud perceptiva se relaciona con la sanación en la medida que permite ver los patrones que se repiten y hacen daño, favoreciendo un quiebre idiosincrático. Nuevamente, está claro que lidiar con esta desagregación puede generar malestar y descontento, con todo, el comentario de Caleido es eximio al identificar este malestar como un signo de salud y amor; este momento conflictivo es una primera señal de renuncia a estos patrones de pensamiento y comportamiento, es lo que produce las grietas en el huevo y abre para la posibilidad de liberación, por eso denota salud. En otras palabras, este acto de conflicto es el gatillo de la sanación.

Reflexionando sobre cómo estas etapas turbulentas son determinantes para el proceso de sanar y buscando alejarme de perspectivas simplistas que resaltan tan solo el lado bonito del peyote, empecé a considerar que la sanación tal vez estuviese inevitablemente asociada a un sufrimiento. Afortunadamente, todavía estaba en campo y pude llevar mis consideraciones a personas que me ayudaron a percibir que mi análisis estaba siendo apresurado. Empezando por los curanderos, cuando pregunté a Concreteiro si había que sufrir para sanar, con su irónica sonrisa él me pidió que imaginara una báscula: si la persona no está bien, quiere decir que la báscula está desbalanceada porque hay muchos achaques sin contrapeso. Luego me preguntó si lo que yo haría para ayudar esta persona sería añadirle más sufrimiento al lado que pesa, a lo que claramente contesté con una negativa, obteniendo la respuesta que yo buscaba. Por su parte, Cantacuentos también dejó claro que no es la sanación que causa sufrimiento: “no es que vas a sufrir, es que va a aparecer un sufrimiento que ya conoces, o que ya está adentro de ti, entonces revives, vas a vivir de nuevo un trauma para metabolizarlo de una forma diferente” (Entrevista con Mochuela y Cantacuentos, noviembre de 2021). Con otra buena metáfora, Flora también recaló que no es el sufrimiento que sana, sino que se sufre por la resistencia en soltar las defensas e incorporar los cambios que la sanación exige:

El sufrimiento, creo, viene por aferrarse a lo que uno cree. No viene porque la vida te de sufrimiento, porque la medicina [el peyote] te de sufrimiento, no. Es porque uno está aferrado a algo y cuando tienes que romper esa cosa que estás aferrado, te va a doler. Porque estás así, tenso, normal que te duela cuando te descontracturen. Cuando destensas el brazo te va a doler, porque lo traes duro no sé cuantos meses o años, es normal que

cuando le cambies su posición se va a quejar, ¿no? Porque tuvo que agarrar una posición para protegerse. Yo siento que es por eso el dolor, no porque te cures con dolor, no. Porque uno al final para cambiar las cosas, pues nosotros estamos acostumbrados a que duela. Tal vez porque es la manera de romper las cosas estructuradas que uno se ha creado (Entrevista con Flora, noviembre de 2021).

Entonces es previsible que el revuelo de las referencias de vida de la persona cause alguna medida de malestar, pero no es esto que hace sufrir, sino el apego a la estructura que empieza a deshacerse. El comentario de Flora se relaciona con lo que decía Caleido previamente, de que el “dolor surge de ese apego a esta realidad a la que tanto me quiero deshacer” (Entrevista con Caleido, noviembre de 2021). Cuando la persona se propone a vivenciar la experiencia desestructuradora del peyote, pero en lugar de soltar tal estructura la defiende, el dolor que el cambio de posición puede causar se convierte en sufrimiento. Ahora bien, en medio a este conflicto que se experimenta, ¿cómo se da efectivamente el proceso de liberación? Para tratar de entender la manera en que el peyote propicia tal proceso trabajando en el nivel inconsciente, preobjetivo o, como dije en la entrevista con Mochuela, en estos rincones donde la palabra no llega, el siguiente fragmento de Flechero es de bastante ayuda:

Las cosas que te hacen daño, que sea físico, moral, el peyote sí aumenta eso. Estás en la ceremonia y dices “ay, ¿qué pasa? No me siento bien”. Y te paras, y te vas, y regresas y no pasa. Todo viene de la cabeza y el cuerpo por problemas que uno tiene. ¿Los problemas de estómago qué son? No digieres. No digieres la comida, las cosas que te están pasando, no lo digieres y lo tienes ahí guardado. Por “x” razones no lo sacas y el peyote “tac”, va ahí y dice “a ver, a ver, a ver, ¿qué pasa aquí?” y plenamente vomitas o estás ahí alrededor del fuego doblado mismo sin haber comido nada. ¿Y por qué? Porque te está sacando, te está trabajando y a la mañana empieza a alivianarte un poco el estómago y ya no vomitas. Estos son viajes con peyote que te dan al físico, al cuerpo, entonces está tan concentrado aquí, en el físico, que el viaje astral, digamos así místico, se fue. El propósito se fue también porque hay una cosa más importante de curar, más urgente (Entrevista con Flechero, septiembre de 2021).

Su comentario da cuenta de cómo el viaje con peyote puede llegar a ser profundamente incómodo y, asimismo, de la calidad enigmática que domina varios momentos de la experiencia. Según lo que explica, las diversas clases de problemas que vivenciamos quedan almacenados en el cuerpo y, cuando se come peyote, es como si este los evocara a salir, como si reventara el capullo que los guarda. Como la caja de pandora que al ser abierta deja salir los males que aquejan a la humanidad, los conflictos latentes son desatados y parecen aumentar. Como indica Flechero, por lo general estos malestares son sentidos de manera visceral antes de que ganen un sentido objetivo – o, dicho de otro modo, el peyote empieza a trabajar sobre estos enredos personales antes de que la persona logre desenredarlos a nivel cognitivo. El vómito es una de las rutas de escape para estos

conflictos que se desentrañan; finalmente, este es el trabajo sucio de que hablaba Brújulo, el de limpiar toda la tensión que se desprende y vaciarse de ella, abriendo espacio para lo nuevo. Pechita también relaciona el vómito a este proceso de limpieza y liberación:

Cuando vomitas, para nosotros en el Camino [Rojo], es que de alguna manera la planta está limpiando algo. Para mí es como sacarte un veneno, te lo está extrayendo para poderlo transformar en la tierra. [...] Y a final de cuentas esa parte de sanar pienso que es eso, tener el entendimiento del punto en que estás y cómo quieres desenvolver eso, cómo lo quieres dejar fluir, pasar, no aferrarte a eso. [...] Entonces creo que es esa parte de sanar todas esas historias que nos hacemos principalmente nosotros, las que nos han enseñado, inculcado desde que nacemos y empezar también a tener esa apertura de quitar el control de las situaciones. [...] Yo he escuchado varios abuelos que dicen que, sanando la mente, sanando todo el pensamiento, es como se cura el cuerpo. Entonces realmente todo viene de ahí, o sea, todas las dolencias, toda la rabia, todo. Es como las personas con artritis que todo el odio, todo el rencor, todo el no querer soltar, cuando empiezan a soltarlo, que empiezan a relajar esto, empiezan a sanar. [...] He tenido conocidos así que están enfermos de alguna situación muy fuerte y toman las medicinas, toman las plantas y les muestra exactamente la estructura de su cuerpo, sus moléculas, cómo mover, cómo cambiar. [...] Entonces en estos viajes o en estas conversaciones con la medicina [peyote] dicen que te muestra esa parte. No solamente en la onda espiritual, sino a nivel físico te muestra dónde (Entrevista con Pechita y Perla-Rojo, octubre de 2021).

Considerando la argumentación de Kirmayer (1993) de que las metáforas unen lo abstracto y lo concreto en la experiencia, es interesante observar que el sentido metafórico de un veneno que es extraído o de realizar un trabajo sucio se relaciona con la inmediatez corpórea del vomitar. En este trabajo de depuración, el vómito constituye la purga por excelencia, pero la noción de limpieza también se relaciona con la palabra hablada, con el llanto, con el canto y con diversas otras formas de expresión que conllevan alivio. Estas imágenes permiten observar que parte importante de la potencia sanadora del peyote está en esta conjunción que proporciona – o, mejor dicho, evidencia – entre los sentidos físicos y metafísicos; hay una descarga palpable, muchas veces fisiológica, que se conjuga con un desahogo subjetivo. En dirección contraria a la perspectiva cartesiana de que los procesos corporales y psíquicos refieren a ámbitos independientes, el peyote enseña sobre las correlaciones entre tales procesos.

Analizando las entrevistas queda patente que otros interlocutores comparten de perspectivas parecidas cuanto a la salud, como es posible observar en la siguiente afirmación de Perla-Rojo: “yo creo que guardar todos esos resentimientos, todos los enojos, todas las carencias, todo lo lastimado, las infancias lastimadas, todo eso que guardamos dentro y que preferimos evadirlo, eso es lo que te da las enfermedades” (Entrevista con Pechita y Perla-Rojo, octubre de 2021). Por su parte, Tipi también señala la carga que los afectos pueden imprimir sobre el cuerpo, agregando a su consideración

el concepto de energía: “la ciencia moderna yo no sé si todavía lo acepte o no, pero finalmente yo sí estoy convencida de que todas las enfermedades vienen de la energía. Yo creo que toda enfermedad es un bloqueo energético y que ya cuando este bloqueo está ahí esta energía se cristaliza, se hace una bola y se convierte en un cáncer, en un tumor, en una enfermedad” (Entrevista con Tipi, diciembre de 2021).

Se tratan de perspectivas que incitan a superar la clásica distinción entre cuerpo y mente que, especialmente en el campo de la antropología de la salud, ha tenido repercusiones determinantes. Por ejemplo, la diferenciación teórica entre “*disease*” (enfermedad) como denotando un malestar orgánico/fisiológico e “*illness*” (padecimiento) como un malestar subjetivo ha sesgado el análisis de una serie de fenómenos, inclusive relacionados al propio peyote, como se observa en la siguiente afirmación de Wiedman: “podría decirse que el médico occidental trata la « enfermedad », el mal funcionamiento de los procesos biológicos y/o psicológicos, mientras que el curandero de peyote trata el « padecimiento », la experiencia psicosocial y el significado de la enfermedad percibida” (1990: 381, traducción propia). Este tipo de interpretaciones terminan ubicando los procesos de sanación proporcionados por el peyote en un nivel anecdótico, mientras se trata de una experiencia transformadora que revela intrincadas interinfluencias que involucran simultáneamente a todo el ser.

En todo caso, no cabe aquí debatir el alcance terapéutico del cactus para el tratamiento de dolencias específicas, sino que la propuesta de este capítulo es explorar de manera abierta los saberes y procedimientos emprendidos en los procesos de sanación con el peyote. Volviendo al relato de Pechita, se nota que la idea de liberación tiene diferentes dimensiones, que van desde el trabajo sucio de limpieza hasta una capacidad de desprendimiento de nuestra historia personal y colectiva, pasando siempre por el imperativo de no aferrarse, de soltar el control. Por otra parte, las diferentes perspectivas presentadas apuntan hacia una concepción general de que las vivencias dolorosas o adversas (infancias lastimadas, resentimientos, rencores, todo lo que no se digiere, etc.) generan afectos que dejan improntas no solamente morales, pero también orgánicas. Después de todo lo que me fue compartido y lo que he vivenciado, mi intuición es la de que el peyote trabaja (en un primer momento) sobre estas improntas, sobre estos afectos cristalizados en el cuerpo.

Con eso quiero indicar que la sanación con peyote no deviene simplemente de una afluencia de *insights* psicológicos y resoluciones mentales, sino que involucra el despeje

sustantivo de un contenido corpóreo. En lo que toca a mi experiencia, cuando en mi despedida del desierto le pregunté directamente al peyote “¿cómo es que sanas?”, la frase que me irrumpía asertivamente era “*la medicina*<sup>40</sup> conoce los caminos de adentro”. Y durante aquella noche mientras mi compañero vomitaba era como si yo pudiera ver adentro de nosotros cómo acumulamos estas especies de mugres existenciales que quedan incrustadas en el ser y nos hacen daño, obstaculizan la circulación de la vida, que es la propia salud. El entendimiento que tracé en este momento fue que lo que el peyote hace es disolver estas costras, dar movimiento para que todo lo que está estancado circule en el cuerpo y encuentre los caminos para ser expelido.

Lo que estoy tratando de enunciar es claramente muy intuitivo, pero aun así significativo en la medida que remite a las ideas de algunos interlocutores como Pechita, quien dice que el peyote puede mostrar en la estructura física del cuerpo qué está mal, o Caleido, quien afirma que la oportunidad de sanarse se da a partir de la energía que se desprende cuando la persona come *medicina*. Asimismo, al indagar sobre el trabajo que realizan los curanderos también me deparé con formulaciones que refuerzan este entendimiento, como en este fragmento de Eslabón: “hay una habilidad entre muchos curanderos, como a través del peyote o de una ceremonia pueden cantar y [...] pueden ver. Hay una profundidad ahí y a partir de eso están leyendo adonde están tus *atores*<sup>41</sup>. Esa es una capacidad olvidada por nosotros, pero que no es inaccesible” (Entrevista con Eslabón, octubre de 2021). Para comprender más sobre tal aptitud para ver los puntos en que las personas se quedan atoradas, acudí a Cantacuentos, con quien empezamos platicando sobre el proceso de enfermedad en sí:

La enfermedad la podemos ver como bloqueo del proceso vital, del metabolismo psico-espiritual de la persona. [...] Es una historia que está en el cuerpo, que está atrapada, y que sacas. [PBJ: Por eso el tema de desbloquear y de liberar está siempre tan presente, ¿no? Pero primero, ¿por qué es que la gente se bloquea?] Yo creo que es el miedo. Una cosa muy importante en la cultura chamánica es el susto. Entonces el susto, “¡ha!”, te retraes, ¿ves? Entonces si hay unas agresiones muy fuertes, te retraes, te proteges. Y si no tienes la posibilidad de metabolizar eso, pues se queda ahí. O, por ejemplo, un enojo que no puedes manifestar, se te queda ahí porque no lo puedes expresar, también ahí se trava. O una tristeza muy grande, un choque emocional... todo eso es sufrimiento que no te permite de pasar. [PBJ: ¿Y cómo estas historias que tenemos atrapadas en el cuerpo se relacionan con la sanación?] Un ejemplo, te cuentas una historia, o sea, una percepción de ti mismo o del mundo que hace que todo tu cuerpo va a reaccionar de una cierta forma.

---

<sup>40</sup> Utilizo *la medicina* en cursivas para indicar que se refiere al peyote y para diferenciar del concepto de medicina en cuanto sistema de conocimiento e intervención biomédica.

<sup>41</sup> Lo utiliza en referencia al verbo “atorar”, como sinónimo de obstrucción o bloqueo que detiene o impide que algo fluya.



Si es basado con el enojo, con el miedo, entonces así se va a condicionar toda una parte. O esta historia puede estar conectada de forma general en todo el cuerpo, porque es una actitud general que tienes. Entonces efectivamente con la medicina [el peyote] eso se puede liberar, se puede soltar dentro del cuerpo (Entrevista con Mochuela y Cantacuentos, noviembre de 2021).

El planteamiento de Cantacuentos ofrece una síntesis de las perspectivas presentadas anteriormente y propicia algunas reflexiones. La analogía de un metabolismo que trata de los procesos psico-espirituales, por ejemplo, es buena para dar cuenta de que todo lo que sucede a nivel subjetivo también necesita ser procesado, tal cual pasa con los episodios fisiológicos. Siguiendo su raciocinio, los afectos no metabolizados o las historias que quedan atrapadas en el cuerpo ejercen una presión sobre el ser, generan bloqueos en la persona. De alguna manera el peyote actúa sobre estos bloqueos que traban e intoxican de modo a liberarlos – en parte porque promueve una ampliación de perspectiva sobre tales afectos e historias, pero no hay que obviar el aspecto recóndito que vengo puntuando sobre este movimiento de liberación. Además de esta especie de desahogo espontáneo que el peyote induce, existe también un trabajo de liberación intencional que puede ser llevado a cabo por los curanderos. En el caso de Cantacuentos, su alias sintetiza dos aspectos clave de este trabajo.

Al hablar sobre su conducta en las ceremonias que lleva a cabo con Mochuela, Cantacuentos dice: “de forma general yo no hablo, no hago discurso, yo cuento historias” (Entrevista con Mochuela y Cantacuentos, noviembre de 2021). Un ejemplo de historia que él me compartió fue una que es probablemente la más emblemática de la mitología wixárika, que cuenta sobre el nacimiento del sol. Como descrito en la introducción, esta historia habla de la travesía que hicieron las deidades antiguas al salir del mar para buscar la luz que alumbraría el mundo cuando solo había la fría oscuridad. Cantacuentos explica que este cuento mítico habla sobre “la búsqueda dentro de la oscuridad para llegar a una nueva vida. Entonces en la ceremonia que empieza con el sol que se pone también vamos a seguir el proceso del sol en el inframundo para renacer. Y al mismo tiempo es nuestra propia historia, nuestro propio camino, nuestro propio peregrinar. Entonces ya planteamos con esta historia como que un contexto, ya hay una dinámica a través del cuento” (Entrevista con Mochuela y Cantacuentos, noviembre de 2021).

Las historias que Cantacuentos imparte sirven como metáforas para las vivencias de las personas, metáforas que van a ayudar a lidiar con los retos de la ceremonia y de la vida en general. Como afirma Kirmayer (1993), el poder transformativo de las metáforas

se halla en que las imágenes metafóricas conllevan la posibilidad de remodelar las experiencias sensoriales, afectivas y cognitivas. En este caso, las vivencias lúgubres de las personas ganan un nuevo sentido y generan afectos distintos cuando apreciadas a la luz de un cuento que narra características importantes de una travesía por la oscuridad y, además, ofrece un desenlace alentador. En este sentido es importante observar que, tal cual lo indica Kirmayer, “no es cualquier significado el que sana, ni simplemente cualquier significado que se adapta, sino aquellos significados que ofrecen al que sufre y a sus acompañantes un camino para continuar” (1993: 164, traducción propia).

El autor explica que la cura no ocurre porque la metáfora ofrezca una representación muy precisa o una resolución simbólica para el problema, pero porque la metaforización proporciona a la persona un espacio de maniobra. Entonces más allá de revelaciones personales, los cuentos brindan a las personas la oportunidad de remodelar sus propias historias, de vislumbrar itinerarios para darles secuencia. En otras palabras, el cuento abre camino para la historia que está atrapada, le da corriente para que se pueda liberar. En lo que se refiere a los cantos, Cantacuentos explica que el trabajo de curación que lleva a cabo a través de estos es como el jazz: una improvisación que realiza sobre diferentes ritmos, melodías y palabras que le sirven de base, que son “como llaves que permiten de una cierta forma manipular el otro mundo” (Entrevista con Mochuela y Cantacuentos, noviembre de 2021). Y sigue explicando:

Voy a decir “choro choro bai nke”. “Bai” es el camino y puede ser caminar. Voy a cantar “boa boa bai nke”, por ejemplo, “boa” es cantar, el canto, “bai nke” es “bai”, el camino, “nke”, mover. Significa que yo estoy cantando, la planta dentro de mí está cantando, la planta dentro de mí es un canto y el canto siempre es movimiento, el movimiento dentro del mundo, ya que todo lo que se hace es movimiento porque estamos en el mundo de la metamorfosis permanente. [...] Entonces son palabras, “choro choro bai nke”, “choro” es una palabra que se puede entender de muchas formas, pero vamos a decir que es deshacer. Entonces “bai nke” el camino, el caminar, porque mi canto se mueve y como yo soy el canto, yo me muevo en el otro mundo y en movimiento voy deshaciendo lo que hay que deshacer. [...] Y si tú ves la estructura energética de la persona, como un tejido luminoso, hay lugares que son más oscuros porque hay nudos, entonces yo canto, pero al mismo tiempo yo soy el canto, entonces estoy viajando y voy penetrando dentro de la persona y cantando, voy deshaciendo. [...] [PBJ: ¿Y por qué estos cantos son eficientes en el otro mundo, por qué tienen poder ahí?] Porque entramos en este mundo donde todo es energético, sinestésico, es substancial. Este es un mundo donde abres y, cuando cantas, eres de la misma substancia del mundo en el cual penetras. Entonces el canto es sonido, luz y fuerza al mismo tiempo. Y penetras dentro del cuerpo de una persona, por ejemplo, que el cuerpo físico es la parte más densa de la parte más sutil. Por eso que va funcionando (Entrevista con Mochuela y Cantacuentos, noviembre de 2021).

Aunque todavía estemos lejos de comprender cómo la intención puede llegar a influir en la materia, el peyote nos invita a tomar en serio tal prerrogativa. Si queremos

alcanzar algún entendimiento sobre qué pasa en los procesos de sanación con el cactus, es necesario admitir la posibilidad de que el canto de Cantacuentos sea catalizador de desobstrucciones reales; es menester reconocer que las vivencias de las personas no son alucinaciones o representaciones, así como el deshacer que Cantacuentos opera no constituye una actuación meramente simbólica, sino un acto consistente posible a partir de una interacción profunda entre sentidos corporales y metafísicos. Así como parte importante de las vivencias con el peyote se da en una atmósfera difusa, amorfa, no-reflexiva, Cantacuentos toma parte en un ámbito experiencial en el que la indeterminación es lo que le permite navegar y operar: “hay toda una, no es una confusión, es una multiplicidad de identidad que se va a manifestar, una indeterminación. [...] No tiene que ser muy claro para dejar una flexibilidad, porque la noción de identidad ahí no está clara, es lo que permite esta conexión entre este mundo y el otro mundo” (Entrevista con Mochuela y Cantacuentos, noviembre de 2021).

En este mundo donde todo está hecho de la misma substancia, es la propia indefinición la que disuelve y permite penetrar, refundirse entre cuerpos y actuar. Esta disolución prerreflexiva experimentada tanto por las personas que comulgan el peyote cuanto por curanderos como Cantacuentos aporta una especie de elasticidad que permite reajustar, reinterpretar y reorganizar vivencias pasadas y presentes. Se abre un margen de actuación en que nudos apretados se pueden deshacer y, como explica Cantacuentos, en este *descaminar* beneficioso todo lo que se hace es movimiento porque estamos en el mundo de la metamorfosis permanente – en efecto, cierta vez el peyote me mostró que la clave para el entendimiento que yo buscaba era el movimiento, la perspicacia para apreciar que todo lo vivo se mueve sin cesar en todas partes. Entonces para liberarse hay que corresponder a un principio de mutabilidad que desarraiga los bloqueos y rompe con la inercia que estanca la salud. Y, nuevamente, no se trata de un movimiento simbólico:

Es que pasa por lo encarnado, pasa por el cuerpo, por eso digo que hay canales físicos, anatómicos, por los que esa energía está corriendo. Como una resistencia de un foco, ¿no? Como un cable. Entonces orgánicamente está pasando esa energía por ahí y cuando uno está tratando de luchar con eso, pues se vuelve más complicado. [...] Entonces por eso decía al principio, son como cables, hay canales en el cuerpo. Pues esa energía va a acabar saliendo por el hígado, acaba saliendo en los ojos, acaba saliendo en el estómago. Entonces ¿por qué va a salir por ahí cuando podría salir, por ejemplo, en la palabra? Y luego tú enferma, sin salud, pero hay maneras, hay formas, hay conductos hechos para eso (Entrevista con Caleido, noviembre de 2021).

Reflexionamos anteriormente que la sanación puede llegar a ser un proceso penoso cuando la persona se aferra a la carga que está siendo liberada. Aquí, Caleido

llama la atención al hecho de que este aferre moral rebasa el terreno de la subjetividad para afectar orgánicamente al cuerpo. Se verifica nuevamente una perspectiva amplia de la salud, según la cual las vivencias que no son metabolizadas y liberadas por los conductos correspondientes terminan interfiriendo con otros canales en el cuerpo causando enfermedades. Asimismo, la afirmación de Caleido de que el proceso de sanación pasa por lo encarnado remite a las diferentes expresiones de limpieza y liberación mencionadas previamente, como son el vómito, el llanto y la palabra. En cuanto a la última, si consideramos la primacía que se le otorga desde los abordajes psicoterapéuticos, así como el carácter liberador que tiene la confesión para diferentes tradiciones religiosas, podemos constatar que tiene un potencial catártico formidable.

Al abordar la comunicación en el ámbito de la curación entre los wixáritari, por ejemplo, la lingüista Karina Verdín menciona que “no solamente el *mara’akame* dialoga, no es el único que usa la palabra para sanar. También los afectados hablan para curarse” (2012: 141). Cardinal también lo menciona cuando cuenta de un desahogo cierta vez que comió *hikuri*: “yo solté todo eso que sentía, esa fue también la curación, porque yo saqué ese veneno de mí. Entonces es bueno que lo hables” (Entrevista con Cardinal, septiembre de 2021). Entonces la palabra es un elemento coadyuvante en la sanación al configurarse como uno de los principales canales a través de los cuales las vivencias subjetivas ganan una descarga palpable. A su vez, el llanto también tiene un papel primordial en el proceso de liberación de las personas, como se observa en el siguiente relato de Mochuela sobre un hombre que acudió a una ceremonia que ella y Cantacuentos condujeron:

Llegó un guardaespaldas que fue guardaespaldas del antiguo presidente de Ucrania, o sea, un tipo así, una muralla. Y traía su ropa pues militar, ¿no? Sus botas militares, él venía equipado así, pam. Y fue bien interesante su proceso, no tenía una actitud de soberbia ni altanera, pero él era una fortaleza, era el guerrero así, pum. [...] Traía su impermeable militar, chaleco militar, gorra militar, todo así, super equipado. Y los rusos comen muchísimo peyote, o sea, mucho. Entonces él tomaba, tomaba, tomaba. Pero ya después hubo un momento, que es cuando nosotros decimos “ya, tic, ya está la medicina”, entonces pues empezó quitándose el impermeable, y quitándose el gorro, y quitándose la, esta... la bufanda, no sé cómo se llama, después se quitó el chaleco, y después se quitó no sé qué y poco a poco se fue acercando al fuego. Y ya de pronto terminó hincado ante el fuego y empezó a llorar, y a llorar, y a llorar, y a llorar... pero ya se había quitado bastante del equipo que traía, entonces fue super simbólico, ¿no? Porque se desarmó por completo, literal. Y cayó así hincado ante el fuego y le echaba plantitas y lloraba, y pues obviamente todo el grupo se dio cuenta y entonces fue un espacio de contención bien bonito para él. Fue como un momento que la gente dejó lo suyo para hacerle el espacio, ¿no? Y lloró, y lloró, y lloró, y ya cuando terminó de llorar y que se levantó su semblante era otro. O sea, toda esa dureza así imponente, fuu... era una cara de un niño, ¿no? Entonces fue así como “órale...”. Para mí esa ha sido una de las veces que ha sido así como muy evidente el proceso de una persona, de cómo se rompe esa estructura, esa

armadura, para soltar. Y bueno, ya después contento, feliz, riendo y abrazando a todo el mundo, ¿no? [risas]. Y quién sabe qué fue todo lo que sacó, quien sabe (Entrevista con Mochuela, octubre de 2021).

El relato sobre este guardaespaldas es fantástico para ilustrar el proceso de liberación que puede tener lugar al comulgar con el peyote. La imagen que queda es la de una coraza que se dismantela. La profusión de sentires que le llevó a abrirse y bajar la guardia de tal manera es un ejemplo literal del desnudarse a que el cactus invita, que de hecho me emocionó mientras lo transcribía, porque me hizo recordar vívidamente la potencia sensible que el peyote evoca – que, después de todo, es la que me motiva a dedicarme a este trabajo. Sea a través de una superación idiosincrásica, de un sentimiento de exculpación o del desprendimiento de un duelo por alguien que se va, el peyote es capaz de amparar múltiples sentidos de redención inestimables para la experiencia humana. Más allá de la concienciación y de los aprendizajes que faculta, el cactus nos envuelve en una atmosfera de sutil mansedumbre que es la que cambia semblantes y revigora ánimos de manera inenarrable:

Yo empecé a sentir cómo el peyote empezó a restablecer mi vida y a restablecerme, a sanarme. Yo me empecé a sentir como mucho mejor anímicamente y a poder enfrentar las cosas que no podía anteriormente, a estar menos sobria. Sobria es como cuando te presentas a un velorio, estás así, como que pesa. Ya no estoy sobria ante mi vida, ante lo que ha pasado, ya estoy saludable, ya estoy corriendo la carrera de la salud, del restablecimiento de mí, de la muerte y resurrección de mí. [...] Volvió mi cara de alegría, porque cambió mi semblante, porque me empecé a sentir robusta por dentro, me sentí acompañada. Me sentí acompañada de un abuelo, de un sabio, de un médico, que no tenía carne, pero que yo me había comido su carne, ¿me entiendes? Increíble (Entrevista con Alba, noviembre de 2021).

Es interesante que Alba, quien igualmente encontró en el llanto un canal de expresión para el duelo con el que venía cargando hacía años, también haga hincapié en cómo su semblante ha cambiado. La sanación que experimentaron se reflejó no solo en su estado anímico, también en su fisionomía, poniendo de manifiesto una vez más los vínculos entre las vivencias subjetivas y el cuerpo físico. La dureza imponente del guardaespaldas y la expresión sobria de Alba se disolvieron para dar lugar a un nuevo temperamento, una nueva disposición ante la vida. Acompañada del peyote, Alba empezó a correr la carrera de la salud, a restablecerse, a sanarse. Las expresiones utilizadas por ella son muy significativas porque indican que, finalmente, después del revuelo, del malestar y de los *des-hechos*, el proceso de liberación culmina con un sentimiento revitalizante, propicia una motivación para que la persona pueda recomponerse y aspire vivir de manera más sana.

Después de abierta la caja de pandora y liberados los males, todavía queda la esperanza; así como Alba resurgió robusta, volvió su cara de alegría, Mochuela indica que el guardaespaldas terminó la ceremonia contento, abrazando a todo el mundo. Pensando los cuentos como metáforas para la vida, observemos que la travesía por el inframundo en la historia que Cantacuentos imparte termina con el nacimiento del sol, con la posibilidad de una nueva vida. Para abordar esta etapa que viene después de la limpieza y del desbloqueo, es necesario poner de manifiesto un aspecto del proceso de sanación que no he aludido hasta el momento, que es la noción de equilibrio. Para tanto, es provechosa la perspectiva de Concretero mencionada anteriormente cuando él evoca la imagen de una báscula desbalanceada para describir una persona que está mal, afirmando que se trata de que existen muchas molestias sin un contrapeso debido. Para que la persona mejore, él afirma que es benéfico tanto liberar cargas del lado que pesa, como tratar de balancearlas.

Todavía en campo empecé a intuir que los momentos de gozo tenían una importancia vital en la experiencia con el peyote, que transcendía ampliamente el sentido de recreación con los cuales suelen ser asociados. Cuando tuve esta plática con Concretero, finalmente logré vislumbrar cómo el contentamiento puede ejercer una contrafuerza importante en el balance de una persona; si por un lado el llanto libera, por otra parte existe un sentimiento de fruición que nutre y, así, es capaz de compensar algunos pesares vividos. En efecto, la relevancia del regocijo puede verse reflejada en diferentes aspectos que hemos abordado, como en la noción de que la alegría es una de las principales monedas con las que se paga al peyote, o en la constatación de que los apapachos brindados por el cactus conllevan importantes aprendizajes sobre afectuosidad y bienaventuranza. El disfrute que se halla en el deslumbramiento con la naturaleza, en el compartir colectivo o en un momento de júbilo personal suscita sentires que superan el carácter efímero del momento para propagarse en la vida cotidiana, configurándose como parte inherente también del proceso de sanación.

Como explica Mochuela, el contacto con emociones placenteras ayuda a equilibrar los malestares que nos pesan, haciendo que las vivencias sean menos dolorosas: “todas esas emociones nos habitan, la tristeza, la alegría, el enojo, todo esto nos habita, pero están desequilibrados. O sea, quienes vivimos en el estrés constante, pues está desequilibrado, está disparado. Entonces todas las otras emociones pues están ahí o escondidas o reprimidas o debilitadas. Y tal vez si algo nos hace que una de esas se vuelva

a subir, la otra puede ser que disminuya su intensidad” (Entrevista con Mochuela, octubre de 2021). Tales perspectivas me permitieron entender el sentido de una proposición que había surgido en el discurso de otros interlocutores, quienes decían que la risa también puede ser una medicina. La noción más amplia de equilibrio hace ver que no se trata de una perspectiva simple de bienestar, sino del entendimiento de la risa como un elemento capaz de atenuar y balancear las molestias vividas. Más allá de contrarrestar los infortunios, la soltura de la risa permite también soltar los lamentos, como indica Tipi al reflexionar sobre una visión que tuvo cierta vez:

Fíjate que esta vez que vi al venado era muy chistoso porque yo veía como la cara del venado, la máscara, no sé si has visto cuando lo cazan. Y yo veía esta mascarita de chaquira, pero de pronto era un venado y de pronto era como un coyote, y un venado, y ese venado se convertía en coyote y así. [...] Como que el mismo venado, que es la presa, también es el cazador, que es el coyote. Y esa energía del coyote también está muy presente en el desierto, o bueno, en la cosmovisión mexicana, ¿no? O sea, el coyote es uno de los maestrazos así. El jefe de las artes es el Huehucóyotl, es el coyote viejo. [...] El coyote y el venado como que se camuflajan uno en el otro. Y el coyote también es esta medicina pues de la risa, de la fiesta, del arte, del burlarte de los demás también [risas]. Y de burlarte de ti mismo, finalmente. Y pues los huicholes son bien así, “jajaja” y pues ya ves cómo somos nosotros en la ceremonia, que estamos ahí “jijiji, jajaja”, pues ahí en esa parte coyotera risosa. [...] Y esa es la terapia, ¿no? Ríete de tus propios dolores y tus penas. A mí eso me gusta mucho, porque veo que en otras medicinas también se clavan mucho en... bueno, sí lo veo así, sí creo que es verdad que para poder sanar las heridas hay que sentirlo, sí hay que vivirlo, pero que a veces ya también nos quedamos el humano mucho en este drama del dolor y “¿de dónde viene?” (Entrevista con Tipi, diciembre de 2021).

La fotografía de la siguiente página muestra la máscara de venado a la cual se refiere Tipi, hecha con la piel del animal<sup>42</sup>. Vi tal máscara en una ocasión que fui a acampar al interior del desierto, donde fui recibida por una de las tres familias que vivían en aquella región. Algo curioso es que mi pregunta al dueño de la casa fue justamente si aquella era una máscara de piel de coyote, a lo que me contestó negativamente, explicando que era una máscara de piel de venado que había sido regalada a la familia por los compañeros wixárika de su padre. Por cierto, así como Tipi comenta sobre la faceta juguetona de las ceremonias con los huicholes, Flechero también ha indicado que, desde lo que ha aprendido con los *mara'akate* wixárika, el compromiso con el peyote es serio, pero no rígido: “el día que vas a hacer medicina sagrada, planta sagrada, con estas frecuencias diferentes, tiene que tener un propósito y es una cosa seria. Y al mismo tiempo es divertida, esto dicen lo chamanes” (Entrevista con Flechero, septiembre de 2021).

---

<sup>42</sup> Esta pieza no tiene las pequeñas cuentas de chaquira (características del arte wixárika) a las cuales Tipi hace referencia.



**Fotografía 13:** Máscara de piel de venado (Archivo personal, 2021).

Tal perspectiva me hizo acordar de un mal viaje que tuve en una ceremonia en la cual, como dije en el círculo de palabra al amanecer de aquella velada, me abrazó la ortodoxia. Aquella noche cerraba una semana en que había cumplido exitosamente con varios objetivos personales y me sentía muy bien, hasta que empecé a considerar que no era apropiado estar tan plácida, que debía tener más compostura al hacer comunión con una planta sagrada como el peyote. Aparte, al escuchar muchas risas a lo largo de la noche, terminé siendo tomada por una preocupación de que estaríamos tomando con liviandad algo que era muy serio. Con el pasar de las horas, el vértigo del juicio me hizo literalmente pasar mal – en efecto, fue la única vez que llegué a vomitar con el peyote. Con todo, cuando al amanecer empezamos uno a uno a compartir colectivamente nuestras experiencias, fui percibiendo cómo todos habíamos transitado por procesos complejos y que varias personas habían incluso llevado la sensibilidad que el peyote brinda a niveles mucho más profundos de lo que yo podía imaginar.



Me conmovió la sabiduría por detrás de los aprendizajes que cada uno compartía y también la manera franca en que aquellos relatos tan sensibles se daban, envueltos por una atmosfera de cariñosa complicidad. Mientras los escuchaba, atestiguaba el esplendor de aquella tierra bendecida bajo el sol y me acometía el cuestionamiento: “si esto no es sagrado, ¿qué más podría ser?”. En este momento empecé a tener la interesante sensación de que el peyote me había regañado por haber tratado de doctrinar su energía aquella noche, pero pienso que realmente era más una invitación; mientras yo estaba aferrada a una concepción de mundo desde la cual lo terrenal y lo sagrado son ámbitos separados, el peyote me estaba invitando a lo contrario, es decir, a disolver tales fronteras. Así, en mi turno les compartí los conflictos que había sentido y dije que mi aprendizaje de aquel día había sido el entendimiento de que lo sagrado no era una dimensión que está por allá arriba, lejos de nosotros, sino una condición presente en cada acto que impulsa la vida, incluso en las mundanas y vigorizantes risas.

Debido a este episodio, la idea de un doble camuflaje entre el venado y el coyote me pareció especialmente significativa, porque implosiona el moralismo dual que explica el mundo a partir de principios antagónicos e independientes (bien y mal, alma y cuerpo, presa y cazador), perspectiva hegemónica en el occidente y que me hacía ver el gozo como algo profano mientras el peyote estaría en el ámbito distante de la sacralidad. En la experiencia con el cactus la transcendencia y la trivialidad se revuelven para mostrar que, tal cual lo decía Cantacuentos, este es un mundo donde todo está hecho de la misma substancia. Las risas que yo en un momento juzgué integraban la complejidad de las vivencias de las personas y no demostraban irrespeto, sino la disposición de tener una mirada fresca sobre los procesos de vida que les tocaban. Finalmente, el disfrute, la dicha y el relajamiento genuino que el peyote propicia también son parte de su propuesta y de la potencia que la planta tiene para sanar.

La delicadeza de los momentos de gozo con el cactus nutre carencias y nos enseña a tomar menos en serio nuestros disgustos, a sospesarlos ante la grandeza de la vida y la ineludible constatación de su transitoriedad – como aconsejó don Juan a Carlos Castañeda, “te ocupas demasiado de ti mismo. Ése es el problema. Y eso produce una tremenda fatiga. [...] Busca y ve las maravillas que te rodean. Te cansarás de mirarte a ti mismo” (Castañeda, 1974: 54). Si por un lado es crucial llegar a una profundidad de nuestras heridas para poder sanarlas, como indica Tipi, no hay que quedarse atrapados en la pesadumbre; después de todo, la búsqueda en la oscuridad se da a fin de llegar a una

nueva vida. En este sentido la risa impulsa, entusiasmo, da un empujón para romper con la apatía que inmoviliza, siendo a veces la mejor alternativa ante dificultades que parecen infranqueables.

Especialmente al reírnos de nuestras propias penas, hacemos las paces con nuestras imperfecciones y escapamos del círculo vicioso de lamentación, disminuimos nuestra importancia personal para percibir que los infortunios que nos acometen, incluso los más terribles, también son transitorios o pueden ser trascendidos de alguna manera. Más allá de aflojar las tensiones, el humor tiene el poder de generar una distancia con relación al sufrimiento, como explica Caleido: “lo que he aprendido es que la risa corta con el drama de lo que usted ha pasado, rompe la lógica racional, está más en el misterio. Y cuando uno se ríe de cosas que le parece que no se puede reír o no se debe reír, hay una distancia y uno se empieza a observar. Y es algo que nos resulta a la mayoría extraño, por la identificación que uno tiene con eso” (Entrevista con Caleido, noviembre de 2021).

Nos identificamos con los dramas que vivimos porque estos enmarcan nuestra experiencia en el mundo, nuestra identidad reposa sobre ellos – como afirma la escritora Clarice Lispector, “nunca se sabe cuál es el defecto que sostiene todo nuestro edificio” (2002: 39, traducción propia). Cuestionar la importancia de nuestras cicatrices es también poner en duda la concepción que tenemos sobre nosotros mismos, resultando en el extrañamiento que menciona Caleido. Entonces lo que el humor promueve es una *desidentificación*, una disposición de desconectarse de los propios dolores y trazar nuevos rumbos para estas historias acorraladas. Es en este sentido que la risa puede llegar a ser una medicina, pues como afirmaba Caleido en un fragmento anterior, la sanación comienza cuando la persona deja de identificarse con ciertas narrativas personales y renuncia a la imagen que tiene de sí misma, ofrendando la propia identidad.

En efecto, el sentido del humor bajo esta burla coyotera que menciona Tipi es uno de los grandes dones que el peyote ofrece, y no está para ridiculizar traumas o insinuar que las angustias no tienen razón de ser, sino para ayudar a reevaluar trayectos y posicionamientos que en dado momento perfilaron los bordes de nuestra identidad. Renunciar al espacio seguro en el cual afianzamos nuestro modo de ser, romper el cascarón del huevo y abrazar por un momento la irresolución es lo que permite desbordarnos, dando paso a nuevos itinerarios de vida. Finalmente, pensar esta renuncia que abre para la posibilidad de sanarse como una ofrenda muestra que la sanación no es un proceso plenamente individual, sino que está vinculada al balance de reciprocidad con

el peyote, configura una forma de honrar sus enseñanzas. Para apreciar este carácter transpersonal de la sanación, empecemos por abordar los procesos que tienen lugar después de la experiencia en sí.

### **“La chamba está después”**

Hasta el momento me he empeñado en demostrar que la sanación con el peyote a menudo implica un revuelo de las referencias habituales de uno mismo y del mundo que da lugar a un importante proceso de limpieza y liberación. Ahora bien, mientras que tales vivencias desconcertantes parecen dar el puntapié inicial para la transformación, la etapa siguiente consiste en rescatar de manera consciente los sentidos propiciados por la experiencia. El siguiente fragmento de Tipi es muy oportuno para mostrar de qué modo las vivencias más abstractas poco a poco se van transfigurando en aprendizajes. El contexto de su relato es una experiencia muy dura que ella tuvo en una ceremonia en que perdió del todo la noción y la pasó terriblemente mal, llegando a encontrarse en una situación muy embarazosa en la cual no entendía qué le pasaba:

A pesar de todo el miedo y toda la cosa como muy fuerte que yo viví, después de ese sacudón mi vida cambió drásticamente. Estaba como super dispersa y fue como “fum, enfócate”. [...] Finalmente el *hikuri* me dijo “tu medicina tiene que ser tu día a día, tiene que ser tu alimento, tiene que ser tu descanso, tiene que ser cómo cuidas tu cuerpo, tiene que ser qué estás haciendo con tu tiempo”, ¿no? Entonces sí me ayudó mucho en ese sentido a reorganizar mi vida, enfocarme en que estaba en mí esa medicina del día a día. [...] Estoy consciente ahora de que hay formas más suaves de sanar y de cambiar todos estos patrones, pero pues a veces sí necesitamos ese “a ver, güey, reacciona”, ¿no? Entonces sí, sí siento que tal vez no es la mejor manera, pero que a veces sí necesitamos esas... pues ese tipo de sanación tan catártica (Entrevista con Tipi, diciembre de 2021).

El relato de Tipi hace ver que las vivencias que no alcanzan a ser interpretadas en el momento del éxtasis posteriormente pueden ganar significado. Entonces aunque la sensación de desmantelamiento y la *des-identificación* sean claves para generar la catarsis que la sanación con el peyote requiere, esta también acarrea un proceso de construcción de sentido. La experiencia inicialmente desestructuradora termina por impulsar un sentido de redefinición más amplio, abarcando asimismo una posibilidad de reordenamiento para la persona. En este caso, el sacudón de la ceremonia hizo eco con el sentimiento de dispersión que ella venía experimentando y terminó conduciéndola a una urgencia de enforarse más en su vida cotidiana. Su interpretación fue la de que su medicina no podía ser solamente el peyote, sino que tenía que ser su día a día, la manera en que ella conducía su vida, y para tanto ella implantó nuevos comportamientos con respecto a la

alimentación, el cuidado del cuerpo y también otras áreas de vida como el trabajo y las relaciones.

La actitud de Tipi es característica de lo que Sonia Maluf ha llamado “adopción de un comportamiento terapéutico” (2005b: 508, traducción propia). La autora investiga cómo las prácticas de cura no convencionales se combinan con diferentes formas de espiritualidad y utiliza la anterior expresión para referirse a una etapa del trabajo de sanación en que el itinerario terapéutico de las personas pasa a incluir, además de las prácticas rituales, variadas situaciones de la vida común y corriente. Maluf sugiere que la sanación se convierte en alguna medida en un proyecto de vida, con todo, al menos en lo que se refiere a la sanación con el peyote, me parece más acertado apuntar este como un proceso de incorporación de los aprendizajes. Evocando nuevamente a las enseñanzas de Don Juan, este “hablaba con hondo fervor de que Mescalito [el peyote] era el maestro de la buena manera de vivir” (Castañeda, 1974: 56). En este sentido, llevar a la práctica lo que se aprende con el peyote y tratar de vivir a través de sus enseñanzas es lo que en efecto puede conducir a un bienestar duradero. Como indica Flechero en el siguiente fragmento, la limpieza que el peyote puede operar en la persona tiene que ser seguida de un trabajo:

Entonces a la mañana dices “ah que bueno”, sacas todo, vas al baño, has vomitado, ya estás limpio. Y según tú, dices “ay gracias peyote me limpió todo, ¡me voy a la casa a dormir y me tomo una bella cerveza y me como un plato de pasta!” Calmado. El viaje sigue. El propósito sigue. Ahí empezó, una limpiecilla no más. [...] Lo que te hacen estas medicinas es una aceleración. Es como poner un carro que va en primera, siempre estrangulado, en freno de mano, y el peyote “trá”, cuarta, 180 km, llegas de volada a tu propósito. Pero saliendo de ahí es que vas a reflexionar el resto del año de lo que pasó en estos pocos días. Entonces ahí viene la verdadera curación, la verdadera medicina. [...] Y el peyote a veces no te lo saca. Te da un empujoncito, pero tú tienes que hacer el trabajo. Hay una aceleración que llegas ahí, pero no es fácil tampoco. Es regañón. Es como un maestro, no de estos buena onda que te enseña todo, no, es un maestro más serio, que a veces te hace la risa y a veces te dice “no”. Entonces eres tú que tienes que trabajarlo (Entrevista con Flechero, septiembre de 2021).

Debido a mis investigaciones con el peyote y la ayahuasca, en diversas ocasiones he sido cuestionada sobre el mérito de las transformaciones propiciadas por estas plantas por personas que consideran que estas ofrecen atajos para llegar a una sanación o a una evolución espiritual sin tener que llevar a cabo un trabajo interior más contundente. En estos debates siempre recalco ante todo que disponerse a entrar en contacto con estas plantas exige, de por sí, una gran implicación personal – pese a la noción ampliamente difundida de que estas proporcionan sobre todo experiencias amenas. Por otro lado, la

idea de aceleración que trae Flechero me parece interesante para contrastar tal perspectiva, porque al tiempo en que asume que estas plantas de hecho aumentan la marcha de los procesos, deja claro que no posibilitan saltar etapas; cómo él advierte, el peyote da solo un empujón, proporciona una especie de lucidez, pero igualmente la persona tiene que tomar las decisiones y medidas que permitirán que la sanación se efectúe.

Entonces es después de la experiencia que la verdadera curación puede suceder, lo que es muy significativo teniendo en cuenta que gran parte de los estudios antropológicos sobre la eficacia curativa privilegia el análisis de las performances rituales. Dislocar el énfasis hacia la vivencia cotidiana permite observar que las personas no se presentan como sujetos pasivos frente a los procedimientos y fenómenos relacionados a la curación, sino que tienen un papel activo en la cura que experimentan. Tal enfoque remite al planteamiento de Concretero de que el peyote puede desencadenar espontáneamente procesos de sanación por ser un activador de información, sin embargo, si lo que se accesa no es integrado por la persona a un nivel consciente en su vida diaria, “solamente te curas un ratito” (Entrevista con Concretero, noviembre de 2021). Por ende, la experiencia con el peyote aporta las condiciones para liberarse de ciertas problemáticas, pero cabe a la persona proceder de acuerdo y empeñarse en transformar su realidad.

Todavía en relación con los aspectos rituales, desde las investigaciones sobre los potenciales terapéuticos del peyote se ha observado que la coyuntura ceremonial tiene una importancia prominente a la hora de evaluar los cambios de vida que las personas logran implementar, en especial aquellos que requieren compromiso y fuerza de voluntad (Wiedman, 1990; Guzmán y Noyola, 2022). Particularmente en lo que se refiere a “las ceremonias de tipi [que] podrían catalogarse como rituales de disciplina” (Guzmán y Noyola, 2022: 196), se verifica que una asistencia regular a las ceremonias aliada a la concentración que estas exigen, proporciona a los participantes mayor habilidad para manejar sus emociones y modificar sus comportamientos. Por otra parte, considerando que mis interlocutores han comulgado el cactus en contextos altamente flexibles y a menudo de manera independiente, cabe subrayar que estos potenciales no deben ser asociados solamente a los formatos rituales, porque también guardan relación con otras características intrínsecas a la experiencia – como por ejemplo el sentido de resiliencia y superación personal que inculca en las personas, conforme exploramos en el apartado sobre los aprendizajes.

Volviendo a la cuestión del trabajo personal de sanación, este se va transfigurando con el paso del tiempo. Como resaltó Brújulo anteriormente, el trabajo sucio es lo primero; por su parte, Perla-Rojo también me decía que “al principio es así mucho, la limpieza” (Entrevista con Pechita y Perla-Rojo, octubre de 2021). Los discursos de los demás interlocutores también indican que en las experiencias iniciales y a lo largo de los primeros años de relación con la planta, los procesos de sanación son más duros y, oportunamente, se empieza a encontrar formas más suaves de sanar, como decía Tipi. Pero otra vez, tal ablandamiento depende de la disposición para hacer frente a las problemáticas con las que el peyote nos depara, depende de la toma de acción respecto a sus regaños. La narrativa de Perla-Rojo sobre su trayectoria informa sobre este proceso de maduración y ayuda a describir más concretamente de qué se trata el trabajo personal:

Quando llegas a una madurez, a un entendimiento de ti mismo como persona, que eres un poco más consciente, puedes organizar y entender qué es lo que tienes que trabajar en tu vida. La medicina lo que te muestra es quién eres y cómo estás por dentro, entonces tú decides si lo quieres trabajar o si mejor sigues como “ah bueno, yo sé que tengo esto, que es lo que me hace sufrir, que es lo que traigo cargando, pinches costales familiares”. Mi papá nació un hijo de la... no sé qué, agresivo, neurótico, que trataba mal a las mujeres, borracho, familia de borrachos. Y yo trabajé 15 años en los bares, imagínate. Entonces llegar a la medicina y entender todo ese proceso y dejar toda esa vida, porque yo ya tenía una vida resuelta, con muchos proyectos y todo, y soltarlo de un jalón porque la medicina me dijo qué era realmente lo que estaba haciendo. Dijo “¿quieres soltar todo eso de tu familia, de cómo se murieron tus abuelas y tu papá y todo? Entonces tú decides si quieres seguir con este ciclo familiar o si quieres cambiar a una forma de vida para tu espíritu”. [...] Entonces todo eso lo puedes soltar. La medicina si tú le preguntas te muestra, te lleva ahí, a ver a quien lastimaste, cómo te portaste con la gente y lo que traes cargando que mejor prefieres no verlo, ¿no? Porque “¿ahora cómo le voy a hacer? ¿Cómo le voy a pedir perdón?” [...] Es que tienes que hacer un trabajo, como todo. Tienes que ir chambeando con lo que te dice la medicina (Entrevista con Pechita y Perla-Rojo, octubre de 2021).

Su relato corrobora que el componente decisivo de la sanación se encuentra en la vida ordinaria, cuando la toma de consciencia proporcionada por el peyote se ve reflejada en las actitudes de la persona. Después de todo, el desafío es mantener vivos los entendimientos que se alcanzan al comulgar con el cactus, pues como bien resume Brújulo, “cuando comes la medicina pues subes, ¿no? Estás en una parte muy elevada y de ahí se entienden muchas cosas, pero después vas a bajar” (Entrevista con Brújulo, octubre de 2021). En otras palabras, desde este estado ennoblecido se vuelve más sencillo perdonar a alguien o anhelar un modo de vida más sano, pero a depender de las circunstancias, concretar tales intenciones puede ser sumamente desafiador, como atestigua Perla-Rojo. Entonces el trabajo consiste en recobrar continuamente los aprendizajes logrados y aplicarlos, lo que en efecto puede conducir a cambios radicales y

a la construcción de nuevos proyectos de vida. En particular lecciones referentes a las dinámicas familiares y a las relaciones de forma general indican que a menudo es en el mundo social que el proceso de sanación puede cumplirse. Guzmán y Noyola también han observado que los afectos interpersonales se relacionan íntimamente con el proceso de cura:

Nuestros sujetos entrevistados manifestaron haberse curado, sanado o entendido una parte de sus males y padecimientos en el momento que lograron ver la causa de sus frustraciones y en ese instante perdonarse por sus malos actos y perdonar a los otros por el mal que les habían causado. Esta apertura psicoemocional, no todos la lograron en la primera ceremonia y tuvieron que ir progresando poco a poco para superar sus miedos hasta alcanzar la confianza, la comprensión y la liberación (2022: 195).

Para que el sentimiento de alivio y liberación no sea solamente momentáneo, debe haber una toma de consciencia más objetiva que se da gradualmente, a través de un esfuerzo cotidiano, razón por la cual escuché reiteradas veces en campo que la chamba realmente estaba después de la experiencia o de la ceremonia. Entonces existe una noción de trabajo que, como explica Maluf (2005b), describe diferentes momentos de la vivencia terapéutica y espiritual. Por un lado, hay un trabajo que se refiere al manejo de la experiencia en sí – en este caso, la ceremonia o el momento en que se comulga el peyote – y, por otro, un trabajo que remite a este seguimiento que debe llevarse a cabo en el día a día. La antropóloga afirma que, de modo general, el trabajo describe todo el esfuerzo, ya sea individual o colectivo, para superar las dificultades, miedos, patrones de comportamiento, etc. El resultado de este esfuerzo es lo que configura en sí la sanación, la posibilidad de transformarse, entonces “además de un mero sentido descriptivo de la experiencia ritual o terapéutica, la noción de trabajo tiene el poder de un operador simbólico en un plano cosmológico más amplio, articulando valores y modos de ser comunes” (Maluf, 2005b: 501, traducción propia).

El énfasis dado al trabajo cotidiano revela el cultivo continuo de sí mismo como un valor primordial, lo que queda patente en la siguiente afirmación de Cardinal: “si crees que si comes peyote todos los días te vas a curar... no funciona de esa manera. Tienes que poner tu parte. Es como una puerta, él te da la llave y tú decides si abres la puerta. Es la decisión tuya de querer curar tu espíritu. [...] Al final la sanación, la curación, la medicina como la conocemos, se trata de curarse a uno mismo” (Entrevista con Cardinal, septiembre de 2021). Los posicionamientos anteriores permiten constatar que algunas premisas de mis interlocutores podrían ser ubicadas en el espectro más amplio de la Nueva Era. Como observa Toniol al revisar los referentes de salud característicos del

movimiento, “este proyecto individual de reorientación de vida encaminado a la autorrealización es también un proyecto de sanación, cuya característica fundamental [...] es la búsqueda por el perfeccionamiento de sí” (2017: 30, traducción propia).

El autor explica que esta búsqueda relativamente individualizada por transformarse de manera constante para muchos investigadores revela rasgos que serían típicos del individualismo moderno, recalcando un ideal de valorización del yo y una identificación con la ideología del progreso – que tiende a sugerir la plena responsabilidad del individuo por su salud, minimizando así la relación con el entorno social. Maluf también indica que, conforme la adopción de un comportamiento terapéutico gana una importancia cada vez más central en la vida de la persona, la cura empieza a adquirir un carácter privado, señalando el “restablecimiento del bienestar como resultado del esfuerzo del individuo y solamente suyo” (2005b: 509, traducción propia). No obstante, primeramente cabe observar que la exaltación de un ideal de autoperfeccionamiento y dedicación persistente no debe remitir solo a una lógica neoliberal, habida cuenta de que hace parte del repertorio de innumerables disciplinas espirituales, prácticas de cuidado y discursos formativos en general. Además, como he mencionado en el capítulo anterior, la aspiración de crecimiento personal entre estos grupos moviliza una noción de individualidad particular, como evidencia Teisenhoffer:

El tema de la transformación individual confirma el carácter exclusivamente individualista del new age a los ojos de varios autores. Sin embargo, si se toma en cuenta la lógica común que conecta a los distintos grupos por una parte, y por otra se considera que debido a que la transformación individual implica, en la perspectiva del movimiento, la transformación sucesiva de la humanidad, se ve que no se trata de una búsqueda de salvación puramente individual. La plena realización de la persona, gracias a sus capacidades latentes, no es un asunto individual, ya que conduce al progreso del conjunto de la sociedad [...]. La conciencia individual no basta, como lo sugieren los sociólogos franceses de las religiones, ya que se amplía y se convierte en sinónimo de conciencia planetaria o cósmica. Si es el Yo el que está en el centro de las representaciones del new age, lleva en él la clave de su transformación y su trascendencia (2008: 34-35).

Más que a un precepto individualista, el cultivo de sí responde a un principio holístico que concibe una continuidad entre la persona y su entorno – principio que, vale recalcar, coincide con la perspectiva extensiva de mundo que varios interlocutores indicaron haber adoptado después de sus experiencias con el peyote. Como explicita Teisenhoffer, se trata de una transformación del yo para conducir a su propia trascendencia, reflexión compartida por Toniol cuando él afirma que “el holismo como principio que conecta hace que la interiorización del ser sea también una apertura para aquello que lo trasciende” (2017: 31, traducción propia). Si retomamos las reflexiones del



capítulo anterior sobre la correlación que existe entre la postura personal y el balance de reciprocidad, podemos ver que esta noción de transcendencia también se aplica a la relación con el peyote. En este sentido, la sanación no es un proyecto meramente individual y, como decía al principio, a menudo es un proceso que se evidencia justamente en la relación con los demás, como señala Tipi:

Yo conozco gente que come medicina, come medicina, come medicina y que digo “güey, ya, no mames, estás desperdiciando la medicina, porque estás come y come y yo no veo que realmente te sientas bien, no veo realmente que tus relaciones estén bien. Yo veo que eres agresivo y que ahora ya te sientes más cabrón que los demás”. También se puede convertir en un veneno la medicina si no la usas bien. [...] O sea, ¿qué buscas al comer tanta medicina? Más bien ya, haz la tarea, ¿no? Finalmente, cuando estás ahí en la ceremonia y te llegan todos estos entendimientos y todas estas cosas, bueno, pues tomar acción. [...] Después de que ya tienes ese cambio en tu percepción, pues ahora lo tienes que bajar a tu cuerpo, bajar a la realidad, aquí, para que realmente lo puedas vivir. Porque si no de nuevo se queda nada más como en esta parte mental o en un entendimiento muy abstracto que no bajas a tu día a día. Lo que finalmente es, yo lo veo así, es terminar el proceso de realmente sanarte, ¿no? No nada más aquí desde el intelecto y desde entenderlo, sino desde tu vida encarnarlo (Entrevista con Tipi, diciembre de 2021).

Para poder realmente sanarse la persona debe adherirse a los cambios que el peyote suscita, de lo contrario, la experiencia de sanación se convierte en una especie de simulacro que tiene lugar cuando se come el cactus. Como indica Pechita, se trata de “querer escuchar, querer aprender y querer realmente sanar, porque igual también me ha tocado ver mucha gente que viene, y viene, y viene cada año pidiendo las mismas cosas, o cada vez viene con los mismos dolores, con los mismos sufrimientos” (Entrevista con Pechita y Perla-Rojo, octubre de 2021). Y si bien es cierto que la exposición y el sentido de apertura que se experimenta en los círculos peyoteros genera una atmósfera de complicidad solidaria entre las personas, asimismo puede hacer con que conductas hipócritas sean enjuiciadas de manera más severa, como si la hipocresía ganara contornos más graves ante la posibilidad de concientización que el cactus brinda.

Entonces aunque la sanación dependa de un sostenimiento personal, finalmente es un proceso que se verifica también socialmente, como señala Luna Nueva: “la medicina si tú la comes, la comes para ti y la comes para todos también. Ves, por ejemplo, con mi familia, ellos vieron el beneficio que me hizo a mí y también de agarrar más confianza con ellos, fortalecer este lazo, esta relación fuerte de amor con ellos” (Entrevista con Luna Nueva, octubre de 2021). Su comentario es interesante porque explicita el efecto en cadena que las experiencias vividas tienen también sobre el círculo más amplio de relaciones. Los cambios que el peyote provoca a nivel afectivo y cognitivo pasan a ser

reconocidos socialmente cuando se expresan en los comportamientos y relaciones cotidianas. Los sentires y reflexiones movilizados por la experiencia ganan cuerpo cuando las personas logran transmitir desde sus acciones y posicionamientos el crecimiento alcanzado con el peyote – en otras palabras, cuando hay una integración palpable de los aprendizajes en una síntesis con lo social. Como comenta Luna Nueva, con el paso del tiempo su familia pudo percibir que el peyote no solamente le hacía bien a ella, pero indirectamente también beneficiaba los lazos que ella mantenía con ellos. Pechita cuenta que asimismo pasó con su madre, a quien no le agradaba en modo alguno la idea de que sus hijas anduvieran viajando al desierto para comer peyote, hasta que empezó a constatar los cambios que traía a sus vidas y, poco a poco, fue dejando de juzgar negativamente la planta.

En todo caso, al tratarse de una experiencia capaz de despertar entendimientos tan sutiles sobre la vida, se corre el riesgo de no lograr plasmarlos en actitudes o de quedarse en la parte mental, como afirma Tipi. Concretero me explicaba que esta es una de las maneras en las que el peyote puede llegar a hacer daño, cuando la persona no actúa conforme la información o la consciencia que ha alcanzado. De ahí la importancia de encarnar los aprendizajes, labrar el comportamiento de modo a crear un compás entre percepción y acción, porque al final la ampliación de consciencia que el cactus propicia casi siempre comporta una toma de acción correspondiente. En otras palabras, las lecciones del peyote siempre nos dejan con tareas pendientes, pero cuando la persona comulga el cactus con una frecuencia tal que no tiene tiempo suficiente para llevar a cabo los cambios que se propone, empieza a sentir el peso de la impostura y de los regaños cada vez que lo come. Es en este sentido que la medicina puede convertirse en un veneno y por eso se vuelve delicado referirse al peyote simplemente como “medicina”:

“Es medicina, es medicina”, entonces la gente viene a que los cure la planta. Traspalamos esta parte de la medicina occidental de que si te tomas una pastilla es la pastilla la que te va a curar. Entonces mucha gente viene con esa idea, no hay un trabajo que hacer, no hay un aprendizaje. [...] A mí lo que me preocupa de esta parte de medicina es eso, que se viene a comer y a comer como un medicamento, que si me tomo el tratamiento de 20 peyotes durante un mes se me va a quitar todos mis problemas. Y no, hay mucho trabajo que hacer. Tal vez algunas afecciones físicas sí te las puede quitar, puede ser que ayude en casos de depresión, es verdad, porque como es una planta estimulante, como te hace ver y sentirte bien, tal vez se te liberan endorfinas, entonces sí hay este proceso también bioquímico de sanación. Y bueno, claramente pues si te sientes bien espiritualmente y anímicamente, puede ser que hagas cambios, ¿no? O sea, sí hay un proceso de sanación, pero creo que es delicado el pensar que solamente son plantas medicinas. Y cuando la gente viene a mí me gusta decirles eso, o sea, sí, pero también son plantas maestras, ¿no? También nos enseñan, también nos pueden dar claves, mensajes. Trata de observar qué

mensaje te está dando, qué es que tú puedes hacer de tarea el día de mañana en tu vida, no solo dejar que “bueno, ya me lo comí” y ya. Y en ocho días voy y me tomo la ayahuasca, y en ocho días voy y tomo el sapo, y en ocho días voy y tomo el rapé, y en ocho días voy y tomo... ¿no? (Entrevista con Mochuela, octubre de 2021).

Como explica Mochuela, identificar el peyote como “medicina” se vuelve reduccionista cuando la concepción de medicina que se tiene como referencia es la biomédica, pues esta se enfoca en la acción farmacológica de las sustancias y, en el caso del peyote, eso genera una tendencia a creer que la planta puede resolver los malestares de manera análoga a las pastillas – es decir, de inmediato y sin la necesidad de mayores esfuerzos personales, como si las transformaciones por las cuales las personas pasan fueran inducidas tan sólo por la ingesta del cactus, borrando la participación del individuo. Tal perspectiva tergiversa los propios rudimentos de la sanación con el peyote que, por un lado, suele arrancar con un proceso de liberación a menudo turbulento y, por otro, implica un trabajo continuo de llevar a la práctica los aprendizajes que la experiencia proporciona. Y aunque existan componentes bioquímicos que naturalmente inciden sobre la sanación, como indica Mochuela, los testimonios compartidos apuntan a que la terapéutica del peyote contempla una curación holística que pasa por la decisión de querer curarse y depende de numerosos factores más allá de los puramente orgánicos.

En efecto, la expectativa de que pueda funcionar como un medicamento menoscaba su potencia terapéutica, pues produce la impresión de que se necesita comer peyote para llegar a una consciencia sobre los procesos vividos, mientras las enseñanzas de la planta apuntan hacia la importancia de un sentido de autoconfianza y emancipación. La última parte del comentario de Mochuela describe justamente el afán por sanación que tal expectativa produce, haciendo que muchas personas caigan en una especie de afición radical por gozar del estado de plenitud que el cactus y otras sustancias provocan, como si eso por sí mismo pudiera resolver los problemas. Por lo tanto, cuando personas más experimentadas como mis interlocutores indican que la solución no es comer más peyote no se trata de una salvedad moralizante, sino de la constatación de que un proceso de sanación solo se completa cuando los entendimientos sutiles son integrados a la vida ordinaria. El peyote no sana por sí solo, sino que brinda diferentes miradas sobre las heridas y da pistas para encontrar una buena manera de vivir. Y como expresa Eslabón de manera formidable, se trata de un cultivo continuo:

A veces dices “no tuve un gran viaje, sin embargo, vi cómo estoy perdiendo el tiempo aquí, cómo estoy dejando pendiente esas cosas”. Pues no fue ninguna visión, no fue que el venado te hablara, pero lograste conectar un cable que estaba suelto, desenredar un

poquito tu mapa interno y poderlo mirar. Entonces digamos que es una medicina de procesos. La costumbre wixárika yo digo que, como todas las cosmovisiones de los pueblos indígenas al interactuar con plantas maestras, siempre observan un proceso. No es como que tú recibiste en un día y ya, lo tienes. Además, porque no es algo que se posea, el regalo que te da no es un regalo físico que tú puedas detener y detentar. Sin embargo, es un atractivo, o sea, ver, recibir una visión importante de tu vida, te puede llevar a la ficción de que tú ya lo tienes, ya lo vives, ya eres eso. Y sí eres, pero dejas de serlo en la medida en que tú creas que ya lo poseíste y ya está en ti. Y sí está en ti, pero no para que vivas de la renta, es decir, “yo ya tengo eso y eso ya me aporta y ya me da”. Nada, tienes que comenzar tu página en blanco cada día. Y eso lo viven mucho los huicholes al establecer recorridos en ciclos. Son ciclos donde la Tierra está enmontada de cosas y hay que limpiarla, hay que trabajarla para pintar en ella el intento de tu visión, que es la semilla de la vida, el sustento. Hay que cuidarla y rezarla y acompañarla para que se dé un buen cultivo y luego tú puedas cosechar de ahí. Pero cuando cosechaste, comienzas de nuevo. Y tienes que volver a cantarle a la lluvia, porque no es automático nada, todo tiene que ser impulsado por una energía (Entrevista con Eslabón, octubre de 2021).

Son muy interesantes las expresiones utilizadas por Eslabón para hablar sobre la importancia de retomar continuamente las enseñanzas del *hikuri*. No vivir de la renta de las visiones que se reciben, comenzar una página en blanco cada día, cultivar para cosechar, son todas analogías que remiten a la chamba que viene después de la experiencia e indican que, por más catártica que esta sea, no es definitiva ni genera cambios automáticamente. La reflexión de que es una medicina de procesos recalca que los enredos de este mapa interno se deshacen poco a poco, informando que la sanación tal vez no se efectúe a partir de grandes virajes como enuncian muchos estudios sobre la eficacia curativa, sino más bien a través de un proceso gradual de transformación que respeta la calidad transitoria de la vida. En lo que toca a la sanación con peyote, vemos que esta empieza con una etapa de conmoción que rompe con narrativas establecidas a lo largo de la vida para abrir espacio para el cultivo de nuevas formas de estar en el mundo, conformando un largo proceso de transformación que posibilita desatar nudos, compensar carencias, apreciar nuevos horizontes y nutrirse de propósitos. Se trata de un proceso de desestructuración para recuperar la vida, como bien resume Guzmán:

Los no indígenas aprendemos una reinserción en el mundo [...] al someternos a una profunda revisión de posturas y actos ante la vida [...]. La desestructuración consiste en una rehabilitación para retomar el control de nuestras vidas, retomar una actividad que nos gustaba y que al pasar de tiempo habíamos olvidado, ver las heridas para sanarlas, cerrar los trabajos inconclusos, reconciliar las relaciones perdidas, recuperar la simplicidad y belleza inherente a la vida, una forma nueva para saborear y agradarse con los alimentos. De eso se trata comer peyote: recuperar la vida que se nos entregó y que la llevamos arrastrando semiviva, sin sentido ni rumbo. Es por ello que los wixáritari se refieren a Wirikuta como la universidad, pues todos venimos a aprender cómo vivir (Guzmán, 2013: 27).

Más que hacer una descripción analítica de las diferentes concepciones y técnicas manejadas en la sanación con el peyote, busqué seguir las pistas de la experiencia en sí

para elucidar cómo se vive efectivamente el proceso de revitalización que el cactus proporciona y cómo este ha llegado a conformar un itinerario terapéutico para mis interlocutores. Lo que les permitió transformar sus trayectorias fueran los aprendizajes y las experiencias catárticas de liberación vivenciadas al comulgar con la planta, que gradualmente abrieron espacio para la construcción de nuevos pilares de vida. Finalmente, pensar la sanación con el peyote como proceso y no como resultado permite apreciar que esta remite a un replanteamiento de posturas y perspectivas, yendo incluso más allá de una búsqueda por bienestar para responder a inquietudes de diversos órdenes y alimentar nuevos imaginarios de vida.

*El misterio de la vida no es  
un problema por resolver,  
sino una realidad a ser  
experimentada*

Søren Kierkegaard

## **UN CAMINO DE VIDA**

### ***Tuttipotencialidad y el más allá***

El programa de maestría que cursé en el CIESAS y que culminó con la escritura de esta tesis está compuesto por líneas de investigación, entre las cuales elegí la que está orientada hacia una perspectiva antropológica de la salud. Ingresé al programa con la intención de investigar precisamente cómo el peyote llega a conformarse como un agente terapéutico para las personas y, gracias al enfoque de la formación, pude profundizar y complejizar más la mirada investigativa sobre el tema. En todo caso, desde su tacto filosófico y perspectiva panorámica sobre las dinámicas de salud, mi tutor de tesis Enrique Eroza trató de sensibilizarme reiteradas veces sobre las limitaciones de considerar las vivencias con peyote exclusivamente bajo una perspectiva terapéutica. Afortunadamente, él me orientó de manera acertada a reconsiderar la magnitud del universo del peyote. No obstante, después de incontables lecturas y manuscritos tratando sobre problemáticas de salud, confieso que fui a campo todavía muy enfocada en explorar el tema de la sanación.

Como quedó registrado en el capítulo anterior, las pláticas con mis interlocutores y mis vivencias con el peyote me llevaron a constatar que, en definitiva, el dinamismo de la salud abarca una compleja diversidad de confluencias e interacciones. Así, traté de demostrar que la sanación con peyote supera en mucho un horizonte de bienestar físico y psicológico, conformando un proceso gradual de transformación y replanteamiento de vida que responde a un amplio abanico de inquietudes. Empero, hace falta contemplar un

giro de comprensión más profundo que el trabajo de campo me ha proporcionado a través de la vívida constatación de lo que me advertía el doctor Eroza – es decir, a través de la apreciación en carne propia del alcance irrestricto e indeterminable que tiene el cactus. Para empezar a sondearlo, es necesario entender primeramente que, como lo ha constatado Tipi, aunque el proceso de sanación con el peyote tenga un carácter progresivo y se sostenga a partir de un trabajo continuo, no es un proceso inacabable:

La última vez que estuve en una ceremonia [...] dijeron algo que me gustó mucho, porque yo tenía esta idea de que la sanación es un proceso que tal vez nunca terminas, que tal vez tú piensas que ya sanaste una percepción, un trauma, lo que tú quieras, y más adelante en tu vida se va a volver a presentar y desde otro lugar lo vas a tener que sanar, pero que pues, es un constante estarte sanando. Y en un momento una mujer dijo “¡esto no es un viaje de sanación! Ya hay un momento en el que te curas, te curas y vámonos, ¡ya!”. No vas a estar preocupado de que “ah, es que ya me curé un poquito, pero todavía sigo enfermo, tengo que...”, no, te curas y dejas el viaje de sanación eterno. Y entonces fue como “guau”, para mí fue fuerte escuchar eso. Y bueno, quién sabe, tal vez en su experiencia es así porque a lo mejor siente que ha pasado por cosas como... vivió miseria, vivió droga, calle y cosas muy fuertes, ¿no? Entonces que en algún momento tal vez ella en su sanación dijo “ya, dejo todo esto y voy para adelante y ya no voy a estar regresando y cargando”. Y me hizo sentido, dije “claro”, porque si no, ¿entonces cuándo te vas a curar si toda tu vida vas a estar en el proceso? (Entrevista con Tipi, diciembre de 2021).

Como decía Eslabón, las visiones y regalos del *hikuri* no son algo que se conquista, sino que deben ser cultivados continuamente. Asimismo, diversas personas me han comentado sobre las altas y bajas de sus aprendizajes con el peyote y de cómo nadie está exento a reincidir en posturas que pensaba ya haber superado. Sin embargo, considerar que el proceso de sanación nunca termina porque las resoluciones que se alcanzan no tienen impactos definitivos o incontrovertibles demuestra una expectativa incompatible con nuestra manera de estar en el mundo; sería irreal concebir un curso de vida que no nos interpele a lidiar una y otra vez con antiguos y nuevos desafíos, lo que no implica que se lleve una vida enfermiza. Existen patrones y cuestiones que un proceso de sanación con el peyote efectivamente permite superar, pero en esencia, lo que este conlleva es la capacidad de enfrentar estos desafíos de mejor manera, la desenvoltura para seguir adelante frente a los escenarios de vida que se presentan.

Así como el comentario de su compañera le impactó, recuerdo también haberme sentido conmovida en el momento de la entrevista por la contundencia con que Tipi expresó algo que yo venía formulando. Aunque mi curiosidad investigativa sobre las tramas de la salud siempre me llevara a indagar sobre los procesos de sanación, mis propias vivencias con el peyote no tenían una tónica de cura la mayor parte de las veces; me conducían sobre todo a entendimientos sutiles sobre la vida y el mundo que me

enternećían profundamente. Aun así, en muchas conversaciones yo expresaba tales vivencias en términos de sanación por entender que ese era un lenguaje común. Hablando sobre este tema con Flora, caí en cuenta de que así también les pasaba a otras personas: “« sanar » esa palabra tampoco me gusta tanto porque ya indica que estás enfermo, ¿no? Entonces yo no soy así que diga al peyote medicina tampoco. Para serte honesta yo nada más digo porque lo dicen los demás, pues es parte de un grupo social, ¿no? Pero al final yo no siento el peyote como medicina, yo lo siento como aliados o como amigos” (Entrevista con Flora, noviembre de 2021).

Entonces el enfoque primordial que se otorga a la sanación se produce también por una cuestión de léxico. Se maneja la noción de “sanar” como una especie de comodín para describir e interpretar una gran diversidad de vivencias que se tienen con el peyote. En mi caso, por ejemplo, yo estaba utilizando el concepto de sanación para reflejar la creciente de entendimientos que me hacía encarar la vida de otra forma, aun cuando mi experiencia no tenía un carácter de cura en sí misma. Pero esta cuestión de vocabulario que puede parecer poco significativa en efecto termina desvirtuando el sentido de la relación con la planta, que involucra una multiplicidad de propósitos otros. Como explica Cantacuentos, “podemos llamar medicina en el caso de que realmente llegues a sanar, pero la ayahuasca o el peyote lo puedes utilizar para ir a la guerra, para hacer cualquier cosa. Para los wixas, el peyote primero es para llamar a la lluvia. [...] Entonces el hecho de sanar o de medicinal es una chiquita parte del poder de las plantas. Es una potencialidad que existe, pero se olvida totalmente el contexto” (Entrevista con Mochuela y Cantacuentos, noviembre de 2021). Mochuela coincidió con él indicando que

Tal vez sí utilizamos el término medicina, pero a final de cuentas el trabajo no es solo eso. [...] O sea, no está limitado a que vienes a curarte nada más o a sanarte, sino que está abierto a un proceso más amplio. [...] Claramente la planta pues sí tiene su potencial, yo diría una *tuttipotencialidad*, ¿no? En muchos sentidos. [...] Son cosas difíciles de hablar, porque son cosas que ocurren simultáneamente y están, como decimos nosotros en México, junto con pegado, ¿no? Que para poderlo explicar lo hemos fragmentado o lo hemos desmenuzado, pero que en su realidad, pues no está tan fragmentado (Entrevista con Mochuela y Cantacuentos, noviembre de 2021).

En líneas generales es posible afirmar que en los diversos contextos del campo peyotero el peyote es concebido sobre todo como un sacramento o como una medicina. Sin embargo, está claro que la ingesta del cactus no se da estrictamente en contextos ceremoniales o con finalidades terapéuticas. La búsqueda por el peyote implica una mezcla imbricada de motivaciones que rebasan los propósitos relacionados estrictamente



con la espiritualidad y la sanación, pudiendo darse, por ejemplo, con un sentido de confraternización, como un ejercicio de crecimiento personal o como una vía para explorar nuevos horizontes de vida. Como ya he explicitado, clasificaciones rotundas como “uso religioso”, “uso terapéutico” y “uso recreativo” que suelen ser empleadas para caracterizar la relación con la planta reflejan una perspectiva utilitarista y fragmentada de mundo, típica de lo que Latour (2001) ha denominado como el acuerdo modernista – refiriéndose a la tendencia moderna de compartimentar la vida e institucionalizar el conocimiento a partir de esferas de valores como la salud, la religión, el arte, la ciencia, la política, etc.

Esta sectorización del mundo se extiende hacia el sujeto, llevándonos a considerar el cuerpo biológico, las cuestiones psicológicas, las interacciones sociales, las vivencias espirituales y etc. como si fueran ámbitos de vida dissociables. Tal razonamiento nos hace perder de vista las interinfluencias que desdibujan los contornos de estas divisiones y son inherentes a cualquier fenómeno, visto que “las cosas y las ideas son mucho menos disciplinadas que los hombres: se mezclan entre sí sin preocuparse por prohibiciones o etiquetas; [...] se estructuran según formas y fuerzas que jamás corresponden a las que moldean el cuerpo social” (Coccia, 2018: 113-114, traducción propia). Como indica Latour, aunque desde el *modus operandi* occidental estas esferas sean tratadas como conjuntos separados, “todas pertenecen a un mismo convenio” (2001: 27), es decir, se tratan de dominios de vida que están, en las palabras de Mochuela, junto con pegado.

Por otro lado, me parece que la experiencia con el peyote invita justamente a disolver este pacto modernista al *des-fragmentar* lo que hemos desmenuzado<sup>43</sup>. Son experiencias que desmontan tales demarcaciones porque no responden fielmente a las categorías que relacionamos a “salud”, “espiritualidad” o “recreación”; manifiestan realidades en que una purga física puede llevar a un estado místico de cavilación, en que nuestras complejas dinámicas subjetivas pueden ganar forma a través de visiones y sonidos o en que un momento de deleite puede desembocar en una intuición sublime sobre lo sagrado. Sin embargo, incluso los análisis que versan sobre la implicación que existe entre lo terapéutico y lo espiritual en los circuitos de las nuevas religiosidades y terapias

---

<sup>43</sup> La psicóloga Janine Rodiles (2022) explica que durante la experiencia con psicodélicos enteogénicos como el peyote ocurre una unificación del sistema nervioso central, confiriendo una plasticidad perceptiva y afectiva como la de la niñez, cuando todavía no se ha producido una compartimentalización de las funciones psíquicas como el lenguaje, la memoria, el aprendizaje, etc.

alternativas, por lo general describen dimensiones distintas que en dados momentos se entrecruzan, sin llegar a reflejar la fusión que se expresa en el campo experiencial.

La *tuttipotencialidad* de la cual habla Mochuela se ve nublada por esta manera de clasificar la relación con el peyote. Para alcanzar una apreciación más auténtica de la experiencia, se hace necesario evocar una perspectiva más integradora, que permita yuxtaponer dimensiones del existir que la mirada científica ha, de manera disciplinar, separado. En efecto puede haber una búsqueda por sanación, pero la experiencia nos remite a un campo de transformación más amplio. En este sentido, hay que considerar la potencialidad terapéutica del cactus como un aspecto que va de la mano con otros factores clave para tratar de entender lo que el conjunto de la experiencia puede movilizar. Para eso, es de ayuda el siguiente fragmento de Eslabón, quien también me platicó sobre los diferentes potenciales que el proceso con el peyote congrega más allá de la sanación:

Yo creo que medicina podría ser una manera adecuada a nuestra percepción y a su efecto más inmediato. Los huicholes prefieren hablar de ellos como de un hermano mayor, como un hermano que está bien conectado con la raíz del origen. [...] Tú puedes venir y más o menos enderezarte, limpiarte dos o tres cositas y “ay que bonita medicina del venado”, pero puedes también tomártelo más profundo y el *hikuri* te va a llevar a otros caminos. [...] Entonces la oportunidad del peyote es la oportunidad de apertura de todos esos potenciales. [...] Lo que ellos ofrecen como posibilidad es que te vayas más allá, [...] la posibilidad de conocer tu esencia espiritual más allá de la carne. [...] Es decir, tu terrenalidad que se arrastra y que reptan en la Tierra tiene la posibilidad de transcendencia (Entrevista con Eslabón, octubre de 2021).

Su comentario de que la cualidad terapéutica del peyote habla sobre su efecto más inmediato me hace recordar el relato de Brújulo cuando decía que, antes que nada, yo tenía que hacer el trabajo sucio de liberación para luego poder seguir aprendiendo. Sus comentarios y de otros interlocutores llevan a entender la sanación como tan solo el comienzo del proceso con el peyote, como una condición de posibilidad para acceder al universo recóndito de la planta y los potenciales que galvaniza. Pero aun cuando el proceso no es interpretado como teniendo un carácter sanador, como en el caso de Ermitaña, igualmente abre para una posibilidad de transcendencia: “ayudar no es una buena palabra, es más que me acompañó, me mostró cosas, me conectó con la vida, porque es la vida pura para mí el peyote. Es la vida, es la vida. Y siento que esta conexión es para siempre, estás conectado con el mundo divino, con los dioses, con espíritus. Todo lo que piensas de la realidad se cambia” (Entrevista con Ermitaña, octubre de 2021).

El peyote nos hace reconocer un exuberante caudal de manifestaciones de vida más allá de lo palpable, nos aproxima de un universo que se nos presenta como

extramundano. Da chance de vislumbrar las múltiples capas que recubren lo tangible y propicia un sentido de comunión con lo que parece ser la vida en su forma más transparente. La posibilidad de ir más allá es la posibilidad de reconfigurar el sentido puramente práctico que solemos dar a la existencia, de recordar nuestra añoranza de trascendencia y entrar en contacto con algo que relativiza nuestra humanidad. Brújulo utiliza una buena analogía para explicar cómo el *hikuri* nos conecta con este mundo divino: “haz de cuenta que es una antena, te comunica hasta allá arriba” (Entrevista con Brújulo, octubre de 2021). Entonces la *tuttipotencialidad* del peyote se refiere a todos los potenciales que se despliegan a partir de la conexión con este mundo permeado de sacralidad. Esta capacidad de trascender el sí mismo para llegar a una unión con lo sagrado está en el corazón de la experiencia mística y ha sido descrita de diferentes maneras, como afirma Cantacuentos:

Por ejemplo, en los libros que hablan de esas investigaciones hablan mucho de diferentes fases de la experiencia de disolución, la muerte del ego, diferentes niveles... no conozco, no lo he experimentado. No tengo realmente esa experiencia mística como dice mucha gente, de bienestar y de conexión, no tengo. Tengo es la percepción de que la vida viene del Gran Misterio. [...] Yo vi el misterio de algo que no se puede describir y que todo viene de ahí. Y con el peyote la sensación, la impresión, la certidumbre que la vida es algo muy precioso que hay que cuidar y que es mucho más que lo que conocemos. Entonces es algo que me guía [...], hay una sabiduría y trato de conectarme con ella, una sabiduría que tiene a ver con la savia de la vida (Entrevista con Mochuela y Cantacuentos, noviembre de 2021).

Para mí fue muy interesante escuchar a Cantacuentos decir que estos términos comúnmente utilizados para retratar la experiencia mística y también la psicodélica no describen bien sus vivencias con el peyote, porque comparto la opinión de que son términos que cuentan con cierta potencia descriptiva, pero que realmente no llegan a elucidar mucho sobre la vivencia en sí. Su explicación, por otro lado, logra comunicar algo más esencial sobre la experiencia, que se refiere a la intuición de estar apreciando la fuerza que permea y conecta todo lo que existe; una fuerza ingente e inefable, que no puede ser formalmente comprendida, pero que se reconoce de manera inequívoca. El peyote abre los sentidos para hacer lo insondable cognoscible, nos permite penetrar por un momento lo enigmático de la existencia, “lo numinoso<sup>44</sup>, aquello misterioso, primigenio y fascinante que late en el fondo de toda experiencia de trascendencia” (Rivera, 2015: 87). Más que una sensación de deslumbramiento y de unidad con el todo

---

<sup>44</sup> María Pilar Rivera (2015) explica que el neologismo numinoso es evocado para referirse al misterio intangible que mueve y sostiene toda vida.

circundante, se trata de la fehaciente percepción de estar imbuido por la intocable pero siempre inmanente savia de la vida.

Esta perspectiva entrañable es algo que, como expresa Huxley al hablar sobre su primera experiencia con mescalina, “solo se puede describir como « la visión sacramental de la realidad »” (2013: 12), como un sentimiento de “participación en la gloria manifiesta de las cosas” (2013: 18). En gran parte de la literatura científica estas experiencias de trascendencia son retratadas de manera simplificada, como si conformaran simplemente un elogio o una sacralización de los estados alterados de consciencia, lo que se puede observar en la siguiente descripción sobre el ideario Nueva Era: “la experiencia espiritual se concibe en su esencia como una manifestación del funcionamiento de nuestra mente [...]. Los estados místicos pueden alcanzarse al modificar la bioquímica cerebral [...]. Se reserva un lugar especial para plantas y sustancias psicoactivas (peyote, ayahuasca, hongos, LSD, etcétera) consideradas medios privilegiados para propiciar los estados alterados de conciencia que amplían el potencial mental” (de la Peña, 2018: 66).

En contraste, mis experiencias y las compartidas por mis interlocutores reposan sobre otra escala de valores; hablan sobre la bienaventuranza de ser testigos de lo que se presenta como la verdadera naturaleza del universo, la fuente que da origen a toda la vida. Frente a la magnitud de estas percepciones tales tipos de abordaje quedan cortos, razón por la cual me parece esencial evocar narrativas literarias como las de Huxley que, sin las limitaciones del lenguaje académico, colaboran a dar sustancia a los relatos. Y aunque la cualidad etérea de todo lo descrito anteriormente pueda revelarse demasiado extraña para un abordaje científico, tal como lo expresa el físico Marcelo Gleiser, finalmente esta “atracción por el misterio, en esencia una atracción espiritual por la Naturaleza, inspira a muchos científicos en su trabajo. No es Dios lo que se busca en el cuestionamiento científico, pero la trascendencia de lo humano” (2019: 16, traducción propia).

Las investigaciones científicas a menudo tienen como norte la expectativa de descifrar, a través de la indagación racional, los enigmas que rondan las extraordinarias manifestaciones de la vida. Pero como bien expresa el filósofo Dany-Robert Dufour, “el misterio es el lugar donde la razón encuentra su límite” (2000: 199, traducción propia). Tal como expresado en la epígrafe de este capítulo, los misterios que permean la vida no son problemas por resolver, pero inspiraciones para que podamos desentrañar la trascendente vastedad de sus significados y sentidos. Y si el secularismo del mundo moderno menoscaba nuestra disposición para reconocer algo más allá de la realidad

material, “el peyote hace que estés dispuesto a abrir tu mente a nuevas cosas, te enseña que lo que crees que sabes no es nada y lo que creas que vas a aprender no es nada, siempre va a haber más, el Gran Misterio de la vida” (Entrevista con Cardinal, septiembre de 2021). En la experiencia con el cactus, nuestra percepción estructurada del mundo se abre para que ocupemos el ancho del ser y nos sintamos plenamente vivos:

Lo más bonito de la medicina para mí es cuando siento ese latido así fuerte de la Madre Tierra, el universo, que me siento parte de ellos, ya no soy hecha de cuerpo, soy pura energía como es todo el universo, toda la existencia. Y eso me hace llorar, me hace llorar de felicidad, saber que siempre hice parte de eso, que siempre yo fui eso y siempre lo voy a ser. Pero también ese llorar me dice que soy de acá, me radica con mis pies aquí en esta Tierra. Me deja volar tan alto como un águila, se siente ese sentido de que tú andas floteando y todo, pero se siente ese sentido de que eres de acá, que no vuelas más allá porque tú eres de acá. A esta Tierra viniste y tienes que vivirla lo mejor, porque te dieron este regalo, enfócate en eso. Por eso es normal que uno se vaya a la oscuridad, porque de eso estamos hechos. [...] También hay esta parte que a veces se necesita, ¿no? Que es la parte mala, llamémosle así. [PBJ: ¿Cómo qué, por ejemplo?] A veces se necesita todo, comerte lo que no tienes que comer, en todos los sentidos, ¿no? De sensaciones, de todo, de alimentarme de cosas feas también para seguir creciendo más. Entonces alimentar la parte buena, pero un poquito también la parte mala para seguir creciendo y entender más lo que es tu camino, lo que es la vida (Entrevista con Luna Nueva, octubre de 2021).

En la primera parte del relato Luna Nueva habla sobre una percepción que suele ser descrita como la experiencia de unidad (Forstmann y Sagioglou, 2017; Harms, 2021; Kettner et al., 2019), pero hay una proposición del filósofo Emanuele Coccia (2018) que me parece más potente para asimilarla. Tomando el mar como una metáfora del cosmos, el filósofo plantea que nuestro estar-en-el-mundo es una experiencia de inmersión: “un ser inmerso tiene una relación con el mundo calcada no en la que un sujeto mantiene con un objeto, sino en la que una medusa mantiene con el mar que le permite ser lo que es. [...] Permeabilidad es la palabra clave: en este mundo, todo está en todo. El agua de que está constituido el mar no está sólo frente al sujeto-pep, sino en él, atravesándolo, entrando y saliendo de él” (Coccia, 2018: 36, traducción propia). La perspectiva de inmersión de Coccia ofrece una formulación que complementa el comentario de Luna Nueva sobre ser atravesada por el latido de la Tierra y sentir que está hecha de la misma energía que conforma todo el universo, aportando para una mejor comprensión de la experiencia de unidad como resultante de una agudización de la capacidad cenestésica.

Como propone el autor para formar una imagen más precisa de lo que es la inmersión, “imagina estar hecho de la misma sustancia que el mundo que te rodea [...], un mundo donde la materia y la sensibilidad se amalgaman perfectamente” (Coccia, 2018: 37, traducción propia). En la experiencia con peyote, encontrarse inmerso en este mundo

interpenetrable es lo que produce el sentimiento de conexión y permite contemplar esa naturaleza continua como una especie de esencia de todo cuanto existe. Se disuelven discernimientos otrora estructurados para hacer ver un significado profundo y genuino en cada cosa. Esta visualización del Gran Misterio da la impresión certera de que todo es preciso; la valoración dicotómica del mundo pierde fuerza para dar bienvenida a todo lo que conforma la vida. Al sumergirnos en este universo sensible que el peyote presenta, “cada cosa es noticia de Dios, oscura y amorosa, pero real como la vida misma” (Rodríguez, 2018). Tal perspectiva ayuda a comprender mejor el comentario de Luna Nueva de que es pertinente nutrirse de todo, inclusive de “la parte mala”.

Como expliqué en el primer capítulo, su apertura hacia esta faceta oscura es la principal razón por detrás de su alias. Según ella, el *hikuri* le ha mostrado que esta fuerza misteriosa está presente incluso en los rincones más sombríos, que son igualmente dignos de ponderación, pues desentrañan un conocimiento particular sobre la vida. Entonces ocasionalmente la persona tiene que entrar en contacto también con estas energías para poder entender más sobre la existencia y confrontarse con disyuntivas que le permitan seguir creciendo. Naturalmente su intención no es incitar una forma de perversidad, sino llamar atención al hecho de que se trata de algo inevitable, puesto que para ella estamos constituidos de esta misma fuerza oscura y amorosa que rige el mundo. Brújulo también cuenta que con el peyote ha “tenido visiones negativas, o sea, con la oscuridad. Pero es que el bien y el mal, o lo positivo y lo negativo, están juntos, de eso estamos hechos. Gracias a que existen las dos energías, existe la vida” (Entrevista con Brújulo, octubre de 2021). La importancia del contacto con la oscuridad fue recalcada por varios interlocutores, demostrando que puede revelar mucho sobre el universo del peyote, como comenta Cantacuentos:

Es una dualidad dinámica. Para que pueda llegar el equilibrio, para que pueda llegar el conocimiento, la sabiduría y esta bondad, se necesita ponerse en contacto con las fuerzas creadoras oscuras. No es “me conecto con el paraíso allá”, no. Tengo que participar de este proceso de equilibrio dinámico para que la vida pueda seguir. [...] Esta noción de un sagrado puro es bien una proyección nuestra. Como el camino espiritual, por ejemplo. Los huicholes no tienen camino espiritual, porque es un todo. Hay una integración permanente entre este mundo más concreto y el mundo más de los espíritus, el otro mundo, y eso está interconectado. Entonces hay que negociar con este mundo, pero no hay tanto un camino espiritual de realización o algo así (Entrevista con Cantacuentos, octubre de 2021).

Antes de seguir analizando la cuestión del contacto con la oscuridad, me gustaría llamar la atención para un tema clave mencionado por Cantacuentos, que es la noción de

camino espiritual. Este por lo general hace referencia a las diferentes prácticas, filosofías y elecciones de vida emprendidas con el propósito de evolucionar espiritualmente, trayectoria que supone renunciaciones y diversos procesos de transformación para que la persona pueda gozar de una vida de plenitud. En el caso de Mochuela, por ejemplo, ella cuenta que cuando se fue a vivir en el desierto la perspectiva de progresar en un camino espiritual implicó cambios drásticos en su estilo de vida. Ella bromea diciendo que fue como si hubiera entrado a un monasterio, pues fue un periodo en que trataba de canalizar el máximo de su energía en las actividades que concebía como parte de su camino espiritual. Después de décadas de dedicación, Mochuela enfrentó un periodo en el cual tuvo que lidiar con temas y eventos de vida muy complejos, entre ellos la imposibilidad de embarazarse, viviendo un momento de grande frustración con respecto a las expectativas que tenía sobre este camino y con el mismo peyote:

Con todo esto colapsé, tuve así como un periodo de rechazo y de negación y “ya no quiero más peyote, ya no me importa y el camino espiritual no es verdad”. [...] Entonces pues ha sido un proceso fuerte, pero durante todo este tiempo también como que he aterrizado cosas, me he replanteado muchas cosas en cuanto a todo lo que he aprendido. Y también como que me puse un poco más radical en cuanto, por ejemplo, estos grupos así *New Age* que vienen y que te dicen “es que todo es amor y todo lo cocreamos y todo lo que deseas se da y todo se da por algo”, ¿no? Esas cosas que son como parte de los argumentos del camino espiritual. [...] Entonces para mí ha sido como repensar todo esto y tomarlo como con más pinzas. A final de cuentas la vida es mucho más profunda, ¿no? [...] Pero creo que me ha ayudado también como a madurar el cómo yo me posiciono en este supuesto camino espiritual. Porque pienso que es un camino que nos puede ayudar, o sea, que a final de cuentas somos seres humanos que venimos a experimentar este planeta Tierra y que hay muchos caminos por los que podemos ir que siguen siendo caminos de aprendizaje para poder vivir esta vida. Y que pues cada camino nos aporta ciertas herramientas para poder enfrentar las experiencias que nos tocan vivir. Entonces ahí es donde para mí ya no es solo el camino espiritual, sino que más bien es nuestro camino de vida, ¿no? (Entrevista con Mochuela, octubre de 2021).

Pese a lo difícil que ha sido atravesar este periodo de desilusión, fue un proceso que le permitió madurar ciertas concepciones que sostenían su relación con el peyote y con el universo de prácticas y discursos en torno a él. Lo que ella denomina “los argumentos del camino espiritual” hace referencia a las creencias y convicciones que permitirían recorrer esta trayectoria hacia la plena realización. Con todo, lo que indica Mochuela es que tal ideal de plenitud encandila expectativas que se muestran incompatibles con la complejidad de los desafíos de vida que nos tocan, de modo que tales argumentos terminan por revelarse como motivaciones simplistas o genéricas cuando confrontadas con los dilemas que nos enfrentamos a lo largo de la vida. Así, el sentimiento de desengaño le hizo dejar de concebir su trayectoria con el peyote como un

camino espiritual hacia una forma de iluminación para pasar a tomarla como un camino de aprendizaje para la vida.

En consonancia con la perspectiva de Mochuela, la antropóloga Irene Dawne indica que la negación a reconocer e interactuar con el lado oscuro del mundo espiritual ha sido señalada en la literatura como un rasgo de alienación de las personas que se involucran con prácticas y filosofías más alineadas con el pensamiento *New Age*: “algunos neochamanes parecen transponer ideas de amor, luz y beneficencia al estilo de la Nueva Era para crear una versión del chamanismo apetecible para las sensibilidades occidentales contemporáneas” (2012: 148, traducción propia). Como explica la autora, ciertas creencias presentes en estos discursos se muestran ingenuas e idealizadas al proyectar una realidad espiritual esencialmente benévola. Con todo, Dawne (2012) resalta que este proceso de domesticación del mundo espiritual no sucede en todos los contextos neochamánicos, indicio que también podemos constatar a partir de los relatos de mis interlocutores y de la importancia que otorgan al contacto con la oscuridad.

En este sentido, es interesante notar cómo la relación con el peyote puede gradualmente transformar esta noción idealizada del camino espiritual. Como comentaba en el capítulo anterior, uno de mis grandes aprendizajes con el *hikuri* tuvo lugar en una ceremonia en la que comprendí que lo sagrado no era una dimensión lejana, despegada de este plano, sino una condición de la vida misma, presente por doquier. Tal aprendizaje ganó resonancia en la entrevista con Tipi cuando ella trató de describir la conexión que el peyote propicia: “es como una conexión más de la Tierra, ¿no? Sí de conocer las partes energéticas sutiles del mundo, sus seres espirituales y sus guardianes, pero muy arraigado a la Tierra. [...] En eso se me hace bonita también la medicina del peyote, en esa parte que es muy real” (Entrevista con Tipi, diciembre de 2021).

Este carácter franco y arraigado de la experiencia remite a lo que decía anteriormente Luna Nueva, que el hecho de llorar de emoción al experimentar este sentido de unión tan penetrante le recordaba que ella es de aquí, de esta Tierra. Asimismo, Mochuela habla sobre cómo el replanteamiento del camino espiritual como un camino de vida le hacía reconocer que, finalmente, somos seres humanos que venimos a experimentar la vida en este mundo. Todos estos comentarios me traen a la memoria también cierta vez que quedé intrigada al ver una Coca-Cola diseñada en una de las pinturas de Ermitaña inspirada en el *hikuri* y en el desierto. Cuando le pregunté el motivo de aquella figura en medio de formidable escenario, ella me dijo que era para recordarnos



que somos de este planeta y de este tiempo, y que por tanto nos toca asumir la naturaleza terrena de nuestra humanidad.

Estos entendimientos son sumamente interesantes porque revelan que la vivencia con el peyote difiere de la acepción clásica sobre lo que sería la experiencia mística, generalmente entendida como una experiencia que “tiene toda su intencionalidad orientada hacia una realidad que se supone, por definición, trascendente, es decir, situada más allá de las fronteras del mundo natural y del mundo histórico” (Lima Vaz, 1992: 494, traducción propia). Nuevamente, dicha acepción refiere a una perspectiva occidentalizada sobre lo sagrado, desde la cual se especula sobre una dimensión paradisíaca distante, apartada de este mundo. Por otro lado, los relatos anteriores hablan sobre una forma de transcendencia que no sólo involucra un sentido de elevación, sino que abarca este plano y nos sensibiliza sobre nuestra condición terrenal. En las palabras de Luna Nueva, se trata de un acercamiento “que une lo sagrado, lo que es espiritual, con la vida real. Es muy difícil ahí encontrar el acuerdo, pero con peyote el acuerdo se encuentra entre todo. [...] Aquí, por ejemplo, algo de muy sagrado para la gente es la lluvia que le da la vida a su maíz, su comida, su todo. Y ver que la lluvia es tan, tan sagrada como la medicina, es reconocer lo sagrado que está en todo” (Entrevista con Luna Nueva, octubre de 2021).

Se trata de una concepción menos romántica sobre lo sagrado, que no refiere a una abstracción sobrenatural, sino a una dimensión enraizada en este mundo, correspondiente con las ambivalencias del ser humano y de la vida. Cantacuentos trajo todavía otro dato interesante en nuestra plática al explicar que en la lengua wixárika la palabra que se utiliza para hablar de lo que nosotros denominamos “sagrado” es un concepto cuya traducción más cercana al español sería “delicado” o “peligroso”. La concepción de “delicado” es interesante porque remite a algo sutil y primoroso, pero que está en una cúspide, expuesto a contingencias. Como explicaba Cantacuentos, refiere a un equilibrio dinámico entre fuerzas que tiene que mecerse cuidadosamente. No se trata, por lo tanto, de una diferenciación tajante entre bien y mal o sagrado y profano, sino de una interacción entre energías que puede resultar tanto beneficiosa como perjudicial. Por eso la transcendencia que abre para el conocimiento demanda ponerse en contacto también con lo que se presenta como sombrío, para poder participar en esta negociación.

Ahora bien, este carácter contingente hace con que acercarse a estas fuerzas a menudo sea algo abrumador, que demanda enfrentarse con lo desconocido. En este sentido, la noción de delicado también es muy fértil para describir la sensación de miedo

que muchas personas experimentan al verse inmersas en el universo del peyote, que puede causar tanto admiración como asombro, tal cual evidencia el siguiente relato de Caleido sobre una experiencia que tuvo en el desierto:

Desperté en un sueño, en un ensueño, y se apareció un montecito de piedritas, como de diez metros más o menos, un cerrito chiquito. Y se abrieron las puertas, unas puertas de espina se abrieron así y yo decía “¡qué bien, gracias!”. Entré y bajó un ser con cabeza de *hikuri* y con un cuerpecito como de esos marcianitos verdes y me dijo así “¿estás listo?” y yo dije “sí, listo”. Y se dio la vuelta y me dijo “vente, vámonos” y se subió ese montecito de piedras. Ya cuando iba pa arriba me dio miedo, fue como que iba muy bien y de pronto purrrh, reaccioné, dije “no, no, no, ¿qué es esto?!”. Ya no me dejé llevar y la cabeza entró ahí, la razón entró. Y en eso dije “oye, ya sé, ¿sabes qué? Mejor otro día, la verdad es que no estoy preparado para esto, mejor otro día con mucho gusto vengo”, como si fuera ir al Oxxo, ¿no? “Otro día venimos, no pasa nada”. Y entonces ya no me dijo nada, se puso en posición de cornamenta de venado así y se dejó ir corriendo y dije “no, espera, lo que pasa es que...” y me dio un golpe en las costillas, al lado derecho. Purrrh, me golpeó con la cabeza, como si fuera un venado, como una cabra, un borrego, me golpeó. Y ya en la parte digamos de esta realidad, yo estaba acostado en el piso de lado y del golpazo que me dio en el ensueño me paré de un solo movimiento así. Y me dolió muchísimo, pero sin dolor, una cosa muy rara (Entrevista con Caleido, noviembre de 2021).

La narrativa de Caleido es muy interesante porque pone de manifiesto la compleja sinergia que el peyote entraña, que tiene efectos pujantes que conmueven vívidamente el conjunto del ser. Y si bien las sensaciones e intuiciones que el cactus provoca a menudo ayudan las personas a visibilizar y comprender cuestiones íntimas, una parte crucial de la experiencia se da cuando se logra ir más allá de las temáticas personales para recibir las enseñanzas más amplias del peyote, que sensibilizan sobre el valor sublime de la vida e inculcan un sentido de transcendencia. Ahora bien, como antedicho, verse súbitamente expuesto a la magnitud de este universo puede tanto deslumbrar como atemorizar. Caleido cuenta que esta fue una experiencia en la que el *hikuri* le invitó a conocer algo más allá, pero al verse a punto de tomar parte en esta dimensión extraordinaria le dio miedo, no se sintió preparado. Este sentimiento aterrador también es descrito por Huxley en su experiencia con la mescalina:

Me vi de pronto en los lindes del pánico. Tuve bruscamente la impresión de que el asunto estaba yendo demasiado lejos. Demasiado lejos, aunque fuera una ida hacia una belleza más intensa, hacia un significado más profundo. El miedo, según lo advierto al analizarlo en retrospectiva, era a quedar aplastado, a desintegrarme bajo la presión de una realidad más poderosa de la que una inteligencia, hecha a vivir la mayor parte del tiempo en el cómodo mundo de los símbolos, podía soportar. La literatura de la experiencia religiosa abunda en referencias a aflicciones y terrores que abruman a quienes se han visto, demasiado bruscamente, ante alguna manifestación del *mysterium tremendum*. En lenguaje teológico, este miedo es debido a la incompatibilidad entre el egotismo del hombre y la divina pureza, entre el apartamiento autogravado del hombre y la infinitud de Dios (2013: 27).

La imprevisibilidad del viaje es una característica elemental de la experiencia con el peyote, factor que puede hacer con que las personas se sientan vulnerables en ciertos momentos. Sin embargo, los relatos de Caleido y Huxley remiten a otro tipo de incertidumbre; informan sobre la doble implicación entre asombro y fascinación en la experiencia, revelando la línea tenue sobre la cual reposa la experiencia de lo sagrado o, más precisamente, de lo delicado. Esta cualidad ambivalente es evocada también por el teólogo Juan Antonio Rodríguez (2018), quien explica que la jornada del alma hacia la transcendencia conduce a un camino que es gozoso, pero también doloroso, porque lleva el espíritu a atravesar paisajes insólitos que suelen provocar cierto desconcierto en la persona. En el caso del peyote, se trata de un tirón hacia una dirección desconocida, un descubrir repentino de que se está a merced de algo inusitado, de ahí nace el miedo de estar yendo demasiado lejos, como cuenta Huxley. En su relato, el escritor reflexiona que el miedo refería a una angustia de desintegrarse bajo la imponente de algo inconmensurable, algo que sobrepasa nuestra capacidad intelectual. Ermitaña tiene una perspectiva semejante:

Pienso que tenemos miedo de las cosas o de las experiencias no siempre porque es algo oscuro, pero por la intensidad. Porque nuestra mente está trabajando de una manera para que sea más fácil comprender todo lo que está pasando en el mundo, entonces lo que pienso es que es difícil para la mente dar una interpretación a las cosas, porque es más allá de la mente. Entonces a veces solo la intensidad te da miedo, pero es la intensidad, porque al final todo es uno, no hay dualidad. [...] Este momento que te dije que en una ceremonia no pude caminar, me sentía mal físicamente y estaba en el suelo, así como sin consciencia, viajando super fuerte, pero me dicen que eso puede ser el comienzo de un grande viaje. Pero yo tenía miedo, entonces yo puse mi control sobre esto, quería controlar este estado porque tenía miedo, no sabía qué iba pasar. Por eso necesitamos dejar el control también, en este momento yo no lo hice, entonces no sé qué podría haber pasado, donde podría haber ido (Entrevista con Ermitaña, octubre de 2021).

Según explica Ermitaña, son sensaciones y percepciones a las cuales no logramos dar una interpretación inmediata, haciendo con que quedemos en cierta medida sobrecargados por el volumen de estímulos. Otros interlocutores como Flora también aludieron a la naturaleza intensa del peyote para explicar la sensación de miedo que este a veces provoca: “le tengo mucho respeto porque se me hace muy intenso. Es una energía que ahora puedo describir que es como de mucha luz, pero muy intensa, o sea, es muy fuerte” (Entrevista con Flora, noviembre de 2021). La noción de intensidad es significativa porque indica la necesidad de recurrir a un calificativo que supere concepciones dicotómicas como “bueno” o “malo” para caracterizar la experiencia. En este sentido, las inquietudes experimentadas no necesariamente remiten a algo tenebroso,

sino que muy a menudo indican una intensidad tan grande que llega a ser abrumadora, se siente que no se puede con tanto – como describe Luna Nueva, “son estados así fuertes que casi siento que mi cuerpo no puede aguantar mi alma” (Entrevista con Luna Nueva, octubre de 2021).

Ante extraña intensidad, una reacción común es asumir una actitud vigilante, tratar de contener el frenesí y tomar las riendas del viaje. Pero como explicita Pechita, el miedo nace justamente de la impotencia para dominar la situación: “de alguna manera sí te da un miedo, porque de repente entra todo a tu cuerpo así y dices “¿qué onda?!” o sea, te sacas de onda. Y el control sobre todo, que quieres tener siempre, y en ese momento no hay controles. Y cuando no tienes el control te sientes desnudo, vulnerable” (Entrevista con Pechita y Perla-Rojo, octubre de 2021). En efecto, diversas personas han resaltado – y mis propias vivencias me han llevado a constatar – que gran parte de las experiencias difíciles advienen de la reluctancia en abrazar la incertidumbre y entregarse a la aventura que se presenta. Como decía un amigo, entre más uno trata de frenar, más se revuelca. Retomando la narrativa de Caleido, por ejemplo, es interesante observar que el ser del ensueño le golpeó cuando él demostró renuencia en seguir adelante, como si fuera una especie de regaño por no dejarse llevar por el rumbo que el peyote le estaba mostrando.

Como explicaba Cantacuentos en un fragmento del capítulo anterior, el miedo bloquea, hace que la persona se retraiga para protegerse. Entre el aterramiento y la fascinación que el misterio provoca, el susto termina reprimiendo la posibilidad de ir más allá. Como en otras prácticas espirituales, sumergirse en el universo del peyote “supone perder el propio control, hacerse vulnerable y renunciar a las viejas seguridades” (Rodríguez, 2018, párr. 6). En este sentido, interactuar abiertamente con las fuerzas que se presentan exige valentía y, sobre todo, entrega. Se necesita valor para ignorar la hesitación que late y rendirse a la indeterminación. Para experimentar la transcendencia, hay que cruzar el umbral del mundo conocido y doblarse ante la gran incógnita que se presenta. Al asumir una actitud receptiva en lugar de defensiva, se abre la oportunidad de acceder a una nueva realidad, por eso decían a Ermitaña que el sentimiento más incómodo o atemorizante durante una ceremonia puede indicar el comienzo de un gran viaje.

Eslabón también cuenta que entre los wixáritari hay una etapa de iniciación con el *hikuri* en la que “al aprendiz se le aparece una serpiente. ¿Cuál podría ser tu reacción si ves que una serpiente se te acerca y te va a subir? Te vas a espantar y la vas a rechazar, ¿no? Ellos en cambio se aguantan, y la serpiente dicen que los enreda y se les mete a la

nariz, se mete y tú estás quieto. Dicen que a veces se les mete en el culo, y tienes que permanecer incólume. Pero al término de esta introspección, vrum, viene tu vuelo” (Entrevista con Eslabón, octubre de 2021). Me parece interesante relacionar su comentario con la ponderación del religioso y poeta San Juan de la Cruz en una de sus proposiciones más emblemáticas: “la resistencia ante la oscuridad es la preparación para una gran luz” (como se citó en White, 2021: 2, traducción propia).

Estos planteamientos iniciáticos hablan sobre una posibilidad de trascendencia que nace de la capacidad de superar la angustia y ser resiliente ante el temor. En la experiencia con peyote, la aptitud para abandonar el instinto de defensa y tolerar las diferentes fuerzas que nos presionan puede llevar a un estado de sorprendente conformidad con la vida. Y mientras más la persona confía y se deja sumergir en el viaje, más se le revela sobre este universo y sus posibilidades. En una sabia alquimia, el miedo desencadena una potencia que abre para el conocimiento, aprendizaje plasmado en la siguiente pintura que me regaló Ermitaña cuando nos encontramos meses después de conocernos en el desierto:



**Fotografía 14:** Pintura de Ermitaña (Archivo personal, 2023).

Como han averiguado Erika Dyck y Chris Elcock (2020) a partir de una extensa revisión de las interpretaciones que consumidores, chamanes y psicoterapeutas han dado a los llamados “malos viajes”, aunque el miedo por lo general sea considerado un factor desafortunado, frecuentemente está asociado a los eventos catárticos que tienen lugar durante una experiencia psicodélica. Los autores apuntan que en diferentes contextos se reconoce el valor transcendental de enfrentar los temores y sentimientos negativos que pueden surgir en la experiencia, mostrando que los malos viajes no suelen ser reconocidos como incidentes inoportunos, sino como episodios inherentes y a menudo esenciales en estas vivencias. Así, Dyck y Elcock (2020) indican que las experiencias difíciles juegan un papel importante tanto en contextos chamánicos como psicoterápicos en que se da la ingesta de psicodélicos. Con todo, los autores también observan que, si por un lado las experiencias aterradoras con los psicodélicos han sido históricamente valoradas, también es ampliamente difundido el imperativo de tomar medidas de precaución al adentrar las realidades alternativas que estas sustancias dan a conocer.

En el ámbito de las plantas sagradas como el peyote, las contingencias del universo espiritual que se revela pueden vehicular peligros que van más allá de reacciones desagradables o inquietantes. Cantacuentos explicita su preocupación al afirmar que “conocemos sectas que utilizan estas plantas para manipulación mental, violaciones, entonces hay que ver siempre estos aspectos. Por eso que cada vez que había plantas, había una tradición que te guiaba, había una filosofía que te lleva a un camino de amor, de compasión, de comprensión y que te habla de los peligros que hay” (Entrevista con Mochuela y Cantacuentos, noviembre de 2021). Los riesgos relacionados con una manipulación perversa del poder que estas plantas confieren, así como a otros infortunios que conciernen a la praxis espiritual, han sido advertidos consistentemente en las tradiciones chamánicas, desde las cuales se cultivan saberes y técnicas que amparan estas prácticas y resguardan las personas partícipes. Ya en los contextos contemporáneos de aproximación a estas plantas, tales riesgos son muchas veces inadvertidos o descuidados.

Eso se debe en parte a un desconocimiento que lleva a una trivialización del mundo espiritual, pero también tiene que ver con las nociones occidentalizadas que guían el contacto moderno con estas plantas. Existe una tendencia a psicologizar la experiencia, es decir, a interpretar la mayor parte de los sucesos y escenarios que se presentan como resultantes de factores personales. Las experiencias difíciles o malos viajes, por ejemplo, comúnmente reciben interpretaciones individualizadas y son asociados a la condición de

la persona, ya sea por su estado de ánimo, por falta de preparación o por el hecho de que no esté dispuesta a enfrentarse con sus sombras<sup>45</sup> – lo que queda patente en la concepción de regaño. De ese modo, los ampliables alcances de la experiencia terminan siendo reducidos a la dimensión psicológica, pero como llama la atención Mochuela, “si te va a dar un buen viaje o mal viaje, pues esto también es mucho más complejo que una cuestión de hacer ayuno o algo así. [...] Hablando, no sé si el término sería esotéricamente, hay muchísimas más cosas que están en el Gran Misterio que no sabemos, que no se pueden comprobar, pero que surgen en el momento” (Entrevista con Mochuela y Cantacuentos, noviembre de 2021).

El universo del peyote involucra una amplia variedad de contingencias que no dicen respecto exclusivamente al individuo, también a factores energéticos más sutiles. Entonces existen experiencias aterradoras que pueden llegar a ser realmente nocivas para la persona que se adentra sin conocer los riesgos y sin tomar las debidas precauciones. Ermitaña, por ejemplo, cuenta de cierta vez que estaba acampando sola en el desierto y tuvo una experiencia terrible en la que sintió que perdió su alma: “uff, fue fuertísimo, mi alma se fue a otro lado, tenía mucho miedo, estaba luchando para que mi alma se bajara, que regresara a mi cuerpo, porque se fue, se fue. Hasta amanecer hice más fuego, puse todo lo que tenía al fuego, copal, tabaco, tortillas, todo, para darle de comer, para que se pusiera más fuerte para protegerme. [...] El día siguiente tenía muchísimo miedo, pensaba « no sé si voy a comer peyote otra vez ». Pero todo es aprendizaje” (Entrevista con Ermitaña, octubre de 2021). Por cierto, al día siguiente ella volvió al mismo lugar, comió peyote nuevamente y pudo reencontrar su alma: “mientras dormía yo, ella tenía tiempo para aprender este mundo nuevo y cuando yo vine, estaba ya tranquila, conectamos otra vez” (Entrevista con Ermitaña, octubre de 2021).

Ella cuenta que a partir de este episodio empezó a tener aún más presente la relevancia del conocimiento ancestral de los wixáritari sobre este universo que, como afirma ella, es un mundo nuevo para nosotros. Entre la observancia de la sabiduría tradicional y el empirismo, las personas occidentalizadas que se acercan al peyote aprenden poco a poco a interactuar con las fuerzas de este mundo y también a protegerse,

---

<sup>45</sup> El concepto junguiano de “sombra” es ampliamente empleado en los circuitos neochamánicos contemporáneos. Según la psicología analítica de Carl Jung, la sombra representa uno de los arquetipos que refieren a aspectos inconscientes de la personalidad, más específicamente a los rasgos e impulsos considerados oscuros que el sujeto niega en sí mismo, pero con los cuales eventualmente se ve confrontado (Zweig y Abrams, 1991).

volviéndose progresivamente conscientes de la seriedad que la relación con el cactus conlleva. En el caso de mis interlocutores que comulgan con el peyote desde hace muchos años (con excepción de Ermitaña), ellos han demostrado reconocer la complejidad del mundo espiritual, así como la necesidad de negociar con estas energías, lo que hacen a través de las ofrendas y otras prácticas de reciprocidad que he abordado. En este sentido, es relevante el apunte que realiza Dawne cuando afirma que “sugerir que todos los buscadores chamánicos occidentales son románticos que psicologizan el chamanismo es privilegiar la experiencia indígena y negar la realidad de al menos algunos encuentros espirituales de neochamanes” (2012: 150, traducción propia).

En consonancia con la autora, considero que más que señalar los acercamientos contemporáneos como livianos o negligentes, debemos buscar planteamientos que nos permitan elaborar análisis más minuciosos sobre estas sensibilidades – después de todo, el intelectualismo académico también es cómplice de tales reduccionismos cuando busca examinar la extraordinaria vivencia que el peyote propicia a partir de perspectivas excesivamente racionalistas o pragmáticas. Por eso es tan significativa la noción de *tuttipotencialidad* que trae Mochuela, porque incita a reconocer la realidad trascendente que el peyote abarca, señalando hacia potencialidades que no se refieren exclusivamente a la persona, sino a un universo más amplio. En otras palabras, no se trata solamente de lo que el cactus puede hacer por nosotros, sino que la posibilidad de transcendencia que el peyote proporciona es una prerrogativa para ir más allá de uno mismo y cultivar un modo distinto de estar en el mundo a partir de la relación con las presencias elementales que se presentan:

El peyote es altruista, no es “yo, yo, yo”, es para todo. Se te dio ahí, en medio a la tierra, todos lo pueden comer y es para compartir con todos. Y si estás solo, ¿cómo que solo? Estás con la naturaleza, los animales, con todos los seres y espíritus. Muchísimos espíritus vienen ahí curiosos de saber quién eres. “Uh, bienvenido, hay fiesta, ceremonia, vinimos a conocerte”. Y si te asustas, dices “¡ah, los espíritus me regañaron!”. No, tú estás regañando a ti mismo. No estás digiriendo algo, te estás oponiendo, te estás poniendo duro ahí, cerrado. ¿Y qué hace la medicina? Te abre, y tu cerrado. Te abre, y tu cerrado. Es una lucha, no es regaño. Es una lucha porque te está diciendo “¡hey, compa, ábrete, ven, vamos a la fiesta!” (Entrevista con Flechero, septiembre de 2021).

El peyote agudiza nuestra percepción para que podamos entrar en contacto con otras formas de consciencia que habitan el mundo con nosotros, haciéndonos ver que en la aparente soledad del desierto conviven una infinidad de seres y espíritus que nos acompañan. Revela la trama que entreteje todo lo que está vivo generando un sentido de comunión con el entorno y, en última instancia, con la vida misma. El elemento místico



de la vivencia está íntimamente vinculado con esta mayor relacionalidad con el todo circundante, que abarca interacciones inimaginables. Desde esta perspectiva, no se aprecia el mundo como una realidad exterior inanimada, sino como una conglomeración viva que nos atraviesa. Siguiendo la sensible descripción de Abram, se tiene la mágica experiencia “de encontrarse vivo dentro de un mundo que en sí mismo está vivo, [...] esa asombrosa experiencia de contacto y convivencia entre yo mismo y otra forma de existencia [...], con algo que nunca puedo sondear completamente con mis pensamientos o entendimiento” (2008: 1, traducción propia).

Nuevamente, la exposición repentina a todas estas energías puede asustar, pero al traspasar el miedo se descubre la magnificencia de este universo repleto de sutiles otredades. Así, las diferentes potencias que el peyote desencadena parecen seguir la misma lógica de los procesos de sanación: requieren renunciar a nuestro mundo conocido y abrazar la indeterminación para desbordarnos, trascender. A la luz de esta conjetura, la interpretación de Flechero se muestra muy atinada cuando afirma que no se trata de regaños, pero de una lucha entre el aferramiento propio y el desprendimiento que el peyote inculca. La reluctancia hace con que sea una apertura en cierto modo forzosa, pero al bajar la guardia y seguir la invitación a celebrar esta realidad fantástica, se despierta una nueva visión y se asoman las beatíficas entidades de este universo. La trascendencia con el peyote implica tomar parte en esta vasta alteridad, pues “para ver lo numinoso, para sentirlo y percibirlo, hay que participar de ello” (Rivera, 2015: 88). Se trata de un festejo que cuenta con una solemnidad particular, como se percató Tipi al reflexionar sobre su miedo a comer peyote sola en el desierto:

Por ejemplo, mi miedo de ir a hacer ceremonia sola en el desierto, lo hablaba con un amigo, es que pues hay un chingo de energías, ¿no? Un chingo de seres y que de pronto se te aparezca un pinche ser ahí y que te cagues de miedo, entonces en ese momento me llegó el entendimiento: claro, si tú llegas y no pides permiso y te metes así, oye, pues esta es la casa de un montón de seres. Dije a ver, si yo encuentro a alguien en mi casa que se metió sin pedirme permiso voy a salir a decirle “¿quién eres? ¿qué haces aquí?”, y me voy a sacar de onda, “oye, aquí hay una puerta, ¿por qué te metiste?”, ¿no? Entonces dije claro, si alguien llega y toca la puerta y me dice “oye, es que no te conozco, pero tienes un jardín bien bonito y me gustaría pasar a conocerlo, ¿me das chance?”, “órale, güey, va, pasa”, hasta le voy a ofrecer un vaso de agua. Entonces es lo mismo, si llegas desde un principio a pedir permiso, “vengo con respeto, vengo con amor, no vengo a hacer daño, vengo a conocer y mira, ahí les traigo un tabaquito, les traigo una ofrendita”, “ah, pásale güey, pásale... es más, te vamos a cuidar de que estés chido”, ¿no? Pues es que es lo mismo, y eso es lo que siento que también da el *hikuri* y las medicinas, darte cuenta que finalmente estás conectado con todo y que todo está vivo. Y que pues hay que tener este respeto por los espacios también de los otros seres, como a nosotros nos gusta que respeten nuestros espacios y nuestro cuerpo (Entrevista con Tipi, diciembre de 2021).

Como abordado en el segundo capítulo, las prácticas de pedir permiso y dejar ofrendas demuestran humildad y reverencia para con el peyote, con el espacio del desierto y con todas las energías que se manifiestan. Como señala Tipi, no se trata de meras formalidades, sino del reconocimiento de que la convivencia con estas otredades supone un intercambio y un respeto mutuo. Así, su relato contribuye a un entendimiento más orgánico sobre estos gestos rituales, haciendo constar que la reciprocidad no conforma un parámetro sólo de la relación con el peyote, pero de la interacción con todo este universo. Al escucharla, me acordaba de la vez que fui a velar sola en el desierto. Como comenté anteriormente, el señor que me llevó hasta el punto donde yo iniciaría el recorrido de dos días hacia otra localidad me preguntó si no me daba miedo quedarme sola en aquel paraje tan solitario, y le contesté que sí, que de hecho me causaba nervios, pero que confiaba en que no me pasaría nada malo.

Estaba nerviosa en parte porque sabía que de pronto podría tener un mal viaje intenso sin que hubiera nadie cerca para ayudarme a atravesarlo, pero realmente mis temores eran de cuño más práctico; me daba miedo deparar con una serpiente de cascabel, también pensaba que podía quedarme sin agua o no encontrar suficiente leña para aguantar el frío del invierno que empezaba, y lo que más me asustaba era imaginar que algún hombre que se enterara que había una mujer sola por allí llegara a molestarme o hacerme daño. En todo caso, ignoré tales miedos y me fui. Era una zona poco transitada del desierto, entonces encontré muchas familias de peyote<sup>46</sup>. Había preparado una ofrenda muy especial para este día, la cual ofrecí con un profundo rezo a la primera familia que me encontré, pidiendo permiso y protección para realizar aquel peregrinaje personal. Este día comí más peyote que nunca y estaba decididamente dispuesta a entregarme a lo que el *hikuri* me quisiera mostrar.

Al caer de la noche, mis miedos se habían disipado; me sentía una integrante plena del paraje y disfrutaba del sentido más innato de mi condición humana, observando la silueta pulsante de todo cuanto me rodeaba y apreciando una especie de murmullo silencioso que palpitaba por todas partes. Las flamas del fuego y la respiración de las plantas, la infinitud de estrellas y los aullidos anárquicos de los coyotes perforando la calma de la noche, todo era increíblemente vivaz. Alrededor de las dos de la mañana,

---

<sup>46</sup> Visto que el peyote se reproduce mediante renuevos laterales, cuando hay tiempo suficiente entre las cosechas se forman nuevos brotes desde las raíces, resultando así en cactus policéfalos (con varias cabezas) conocidos como familias o colonias de peyote.

aquel sentimiento de complacencia fue interrumpido por un ruido de motor que se acercaba, parecía de una moto. Me asaltó de pronto el pavor a que llegara un hombre a violarme en aquel único punto de luz en kilómetros que era mi fogata en medio a la oscuridad. Con el corazón acelerado y un sentimiento de pánico cerré los ojos, cuando entonces se me aparecieron unos seres muy curiosos, especies de animalitos quiméricos (parecidos a los que se ven en las tablas de estambre wixárika) que erguían flechas rosadas que apuntaban hacia el lugar de dónde venía el ruido, tiñendo los tonos oscuros de mis miedos con colores y diciéndome “tranquila, no estás sola, estás con nosotros”.

La ternura empática de aquellas criaturas me hizo sentir acompañada, haciendo brotar en mí un sentido de confianza tan enigmático que me emocionó. Como dijo Tipi, sentí que me cuidaban. Realmente no me percaté en qué momento dejó de sonar el motor, sólo sé que el sentimiento de estar amparada fue tan genuino que me subsanó el desasosiego. En aquel momento comprendí visceralmente las palabras de Flechero, no me sentía sola bajo la inmensidad del cielo, estaba resguardada por aquellas hermosas compañías inmatriciales y por toda la vida que me cercaba. Son diversas las interpretaciones que se pueden dar a esta visión, la cual seguramente conlleva también una carga afectiva que es propia de mi vivencia. Pero lo interesante a ser puesto en evidencia aquí es el peyote como un ente que propicia cruces entre planos de realidad, que a través de una suerte de mimetismo es capaz de poner en comunicación dimensiones subjetivas del ser, del desierto y de este amplio universo metafísico. Y los encuentros con estas otredades que se manifiestan resuenan con lo que decía Flora en un fragmento anterior al afirmar que “al final yo no siento el peyote como medicina, yo lo siento como aliados o como amigos” (Entrevista con Flora, noviembre de 2021). El peyote abre los sentidos para hacernos redescubrir los vínculos que sostenemos con la alteridad circundante y tener un vislumbre del grandioso misterio que sostiene la vida.

La perspectiva de interacción con todas estas otras formas de sensibilidad y la reflexión sobre estos planos de existencia trascendentes desemboca en una importante discusión antropológica sobre la experiencia de lo sagrado. En búsqueda de explorar diferentes fenómenos relacionados a la experiencia religiosa, Csordas lleva a cabo un debate que empieza por recuperar la definición durkheimiana de lo sagrado como función cohesiva y moral de la sociedad, la cual “crea lo sagrado como algo que parece radicalmente diverso y externo al individuo y, en el misterio y enormidad de esa alteridad, establece una autoridad moral absoluta” (2008: 137-138, traducción propia). El autor

muestra que, aunque la perspectiva funcionalista de Durkheim haya terminado en cierta medida aboliendo lo sagrado como una categoría *sui generis* en la teoría antropológica clásica, la concepción de lo sagrado en términos de una alteridad radical ha perdurado en las generaciones subsecuentes de estudiosos de la religión.

Amparándose en los aportes de distintitos fenomenólogos, Csordas sostiene que el criterio de lo sagrado es que la experiencia sea tematizada como fuera de lo común y operacionalizada con relación a un “otro”, señalando así la alteridad como el núcleo fenomenológico de lo divino: “la naturaleza *sui generis* de lo sagrado es definida [...] por la propensión humana a tratarlas como radicalmente ajenas” (2008: 138, traducción propia). Así, el autor plantea una reconsideración de la alteridad sagrada no como función de la sociedad, sino como una capacidad genérica de la naturaleza humana. Al proponer el estudio de “lo sagrado como una modalidad de la experiencia humana” (Csordas, 2008: 139, traducción propia) Csordas logra movilizar el reconocimiento de lo sagrado como una categoría *sui generis* para la antropología, sin embargo, termina negando la posibilidad de que este conforme un dominio *sui generis* al no concebirlo fuera del ámbito cognitivo humano. En este sentido, se observa que incluso propuestas analíticas que, como la fenomenología, buscan refinar el enfoque simbólico para acercarse de manera más sensible a la experiencia vivida, fallan en reconocer la posibilidad ontológica de un dominio sagrado, caracterizándolo como mero desdoblamiento de la experiencia humana. Como reflexiona magistralmente Latour,

la fenomenología trata sólo con el mundo-tal-como-aparece-a-una-conciencia-humana. Nos enseña mucho acerca de cómo jamás nos distanciamos de cuanto vemos, cómo no estamos nunca contemplando un lejano espectáculo y cómo nos hallamos siempre sumergidos en la rica y viva textura del mundo, pero, por desgracia, este conocimiento será incapaz de decirnos cómo son realmente las cosas, dado que nunca podremos escapar del estrecho ámbito de la intencionalidad humana. [...] La fenomenología nos enfrenta a [...] un rico mundo vivido de actos intencionales totalmente limitado a los seres humanos, absolutamente divorciado de lo que las cosas son en y por sí mismas. [...] ¿Por qué no dejar que el “mundo exterior” irrumpa en el escenario? (2001: 22).

Como vimos en el capítulo anterior, la fenomenología trae aportes muy fructíferos para pensar la riqueza y la naturaleza indeterminada de la percepción, desentrañando aspectos importantes sobre cómo nos vinculamos con el mundo. Con todo, como señala Latour, se trata de un abordaje que presenta limitaciones para aprehender los fenómenos en sí mismos, más allá de cómo son captados por la percepción humana. Además, desde la perspectiva fenomenológica lo que se percibe es continuamente referido al ámbito individual, lo que termina caracterizando la percepción como un proceso puramente

propio y despojando la subjetividad de cualquier vínculo legítimo con lo real. Todo sentido de transcendencia queda reducido a un nivel personal y, de este modo, la experiencia de lo sagrado deja de ser formulada como cumplidora de una función social para pasar a conformar una función de la psique.

Según argumenta Dawne, perspectivas como estas son reflejo de una intelectualidad académica “que se niega a tomar en serio los relatos de las personas sobre sus experiencias. El único lugar al que pueden acudir los espíritus en este entorno es convertirse en una extensión de la propia personalidad, algo en que uno « cree » o no” (2012: 121, traducción propia)<sup>47</sup>. Finalmente, la concepción de lo divino simplemente como modalidad de la experiencia humana termina borrando la posibilidad ontológica de lo sagrado para poder explicarlo. Como apunta Coccia, se trata de una perspectiva fruto de la “modernidad cartesiana que redujo el espíritu a su sombra antropomórfica” (2018: 19, traducción propia), circunscribiendo las experiencias de contacto y reciprocidad con formas de alteridad divinas a un nivel psíquico, como si se trataran de experiencias exclusivamente privadas o simples proyecciones de uno mismo.

En cierta manera se sigue teniendo como telón de fondo el paradigma naturalista que concibe el mundo como un amontonado de seres y objetos inanimados, considerando las experiencias que revelan la cualidad sensible y expresiva del mundo como meras impresiones subjetivas y esencialmente relativas sobre la realidad – o más específicamente en el caso del peyote, como alucinaciones. En este sentido, la invitación final de Latour de dejar irrumpir el “mundo exterior” es estimulante porque incita a pensar la percepción como un proceso recíproco de interacción con un mundo que nos atraviesa y existe por sí mismo, independientemente de lo que la consciencia humana pueda captar. También las diversas perspectivas compartidas por mis interlocutores apuntan a que el encuentro con estas otredades propicia una reorientación metafísica, una amplificación del sentido propio para percibir y vivir el mundo desde una perspectiva relacional. Desde este punto de vista, la experiencia de convivio en este dominio sagrado efectivamente tiene la alteridad como núcleo fenomenológico, con todo, no se trata de una alteridad

---

<sup>47</sup> Dawne resalta aún que esta perspectiva persiste “a pesar del hecho de que sólo una pequeña porción de la población humana en tiempos muy recientes no ha creído en los espíritus” (2012: 121, traducción propia).

externa o ajena objetificada como divina, sino de una alteridad permeable e integradora que genera la sublime experiencia de un existir compartido.

El peyote nos involucra en una dimensión que está, como describe sensiblemente Huxley, “más allá de toda comprensión y, sin embargo, puede ser percibida directamente [...]. Es una trascendencia que pertenece a un orden distinto del humano y que, sin embargo, puede estar presente en nosotros como una inmanencia sentida, como una participación experimentada” (2013: 37). Entonces si por un lado el sentido de trascendencia conforma una aptitud humana, por otro, no refiere simplemente a un cambio perceptivo individual, sino a una adhesión participativa a este dominio trascendente. En otras palabras, el dominio de lo sagrado no es meramente una extensión del mundo de vida humano; antes, es la experiencia humana que se despliega y gana amplitud a partir de la interacción con esta alteridad sagrada. Una perspectiva fértil para considerar esta potencia que las vivencias con el peyote proporcionan se encuentra en la noción de una espiritualidad participativa planteada por el psicólogo Jorge Ferrer, quien propone “concebir la espiritualidad humana como emergente de nuestra participación cocreativa en un misterio dinámico e indeterminado” (Ferrer y Puente, 2013: 100, traducción propia).

El enfoque participativo propuesto por el autor es interesante porque habilita el discernimiento del dominio sagrado como una dimensión coproducida, entendimiento esencial para reflexionar sobre las experiencias esotéricas que el peyote proporciona. Cabe aclarar que el reconocimiento de lo sagrado como un dominio *sui generis* no implica en considerar que este conforme una realidad objetiva, sino más bien se trata de señalarlo como un ámbito ontológico legítimo – aunque indeterminable – que es también producto de nuestra subjetividad, pero siempre en interrelación con una vasta alteridad espiritual. A la larga, se trata de la búsqueda de un paradigma verdaderamente fructífero para comprender las vivencias que denominamos sagradas, que sea capaz de rastrear fenómenos que trascienden la realidad del mundo material, valorando la experiencia directa y cultivando enfoques que reconozcan “la importancia de las variables no lingüísticas (por ejemplo, somáticas, imaginales, energéticas, sutiles, arquetípicas) en la configuración de las experiencias y significados religiosos, afirmando el valor ontológico y el impacto creativo de los mundos espirituales” (Ferrer, 2015: 44, traducción propia).

En todo caso, como señala Dawne, “debatir la realidad y el estatus ontológico de los espíritus es perder el punto, equivalente a intentar debatir la veracidad de Dios. [...]

El rol de los espíritus como fuentes de conocimiento y curación y las relaciones de los neochamanes con los espíritus son más significativos que cómo se categoriza ontológicamente a los espíritus” (2012: 145, traducción propia). La autora indica que lo esencial a tenerse en cuenta es que “los espíritus, cualquiera que sea el estatus ontológico que se les otorgue, son experimentados como una realidad práctica por los neochamanes” (Dawne, 2012: 121, traducción propia). En este sentido, la mirada investigativa sobre las experiencias extáticas y religiosas no debe perder de vista la posibilidad ontológica de lo sagrado, pero más concretamente debe reflexionar sobre las relaciones que se entablan con la alteridad espiritual de modo a desentrañar los replanteamientos de vida que estas potencian.

Dawne (2012) explica también que, para las personas que se involucran en estos ejercicios espirituales, más importante que atestar la legitimidad de sus experiencias, es reconocer las repercusiones que tienen sobre sus vidas. Entonces un estudio más fructífero se puede desarrollar buscando las pistas que afianzan las creencias de las personas e indagando sobre lo que estas pueden informar sobre la experiencia vivida. En el caso del peyote, hay que observar que los eventos y encuentros vividos no son experimentados como simples alucinaciones, sino como sensaciones que envuelven vívidamente y confieren un sentido profundo a la existencia a punto de cambiar itinerarios de vida. La cualidad trascendente que emana de las vivencias incide sobre sus trayectorias, movilizandando una nueva manera de estar en el mundo. En efecto, la espiritualidad que nace a partir de la relación con el peyote se consolida cuando el sentido de transcendencia del éxtasis es extendido hacia la vida cotidiana:

Hay momentos de mucha claridad, de verdades fundamentales que no alcanzo a explicar, pero que puedo y necesito traducir en estados de actos. [...] Puede ser algo maravilloso o también terrorífico, ¿no? Pero esos alcances son sagrados cuando se traducen en el camino de la vida. [...] Tampoco se trata de ser una persona totalmente espiritual, abierta y llegar... no, se trata de lo contrario, porque por algo nacimos aquí (Entrevista con Caleido, noviembre de 2021).

La extraordinaria experiencia de inmersión e interrelación con el Gran Misterio que el peyote presenta no es demostrable, así que lo único que cabe hacer con ella es ponerla en práctica. La importancia que se otorga a la chamba que viene después del éxtasis evidencia, como también apuntó Caleido, que “la expresión más gloriosa de la espiritualidad es su traducción en actos” (hooks, 2021: 80). Se honran las sublimes experiencias que el *hikuri* brinda cuando sus enseñanzas se ven reflejadas en las situaciones de vida más triviales. Se trata de una forma de transcendencia que hace

reconocer la silenciosa sacralidad de todo lo que nos circunda y que se robustece cuando aprendemos a rendir culto también a la vida ordinaria. El peyote ofrece una capacidad ampliada para apreciar los enigmas cosmológicos que nos imantan sin desenraizarnos de la cotidianidad, enseñando que lo que importa realmente es cómo se lleva la vida.

Una vez más, no se trata de la búsqueda por emprender un camino espiritual impecable, sino de una espiritualidad encarnada, que con los pies en la tierra abre para nuevos sentidos y caminos de vida, abarcando las ambivalencias de nuestra naturaleza terrena y consagrando una ética espiritual sólida y a la vez elástica, concienzuda y por eso mismo dinámica, como el delicado universo del peyote. Inspirada por estos aprendizajes, lo que busqué plasmar en esta etnografía fueron las extraordinarias maneras en las que el peyote nos acerca a la savia de la vida y nos enseña sobre su sutil complejidad, sensibilizándonos asimismo a participar de manera más responsable y recíproca en este Gran Misterio del cual formamos parte. En medio a magnífico entramado, ofrezco este trabajo como parte de mi agradecimiento al *hikuri* y a todas las otras compañías con las que tuve la alegría de convivir, aprender y compartir nuevos sentidos de vida.





**Fotografía 15:** Peyotes (Archivo personal, 2021).

**Olho de Peixe ~ Ojo de Pez**  
Lenine e Suzano (1993)

Permanentemente preso ao presente  
O homem na redoma de vidro  
São raros os instantes  
De alívio e deleite  
Ele descobre o véu  
Que esconde o desconhecido  
O desconhecido  
É como uma tomada à distância  
Numa grande angular  
É como se nunca tivesse existido dúvida  
Existido dúvida

Evidentemente a mente é como um baú  
E o homem decide o que nele guardar  
Mas a razão prevalece  
Impõe seus limites  
E ele se permite esquecer de lembrar  
Esquecer de lembrar

É como se passasse a vida inteira  
Eternizando a miragem  
É como o capuz negro  
Que cega o falcão selvagem  
O falcão selvagem

Se na cabeça do homem tem um porão  
Onde moram o instinto e a repressão  
Diz aí  
O que tem no sótão?  
O que tem no sótão?  
O que tem no sótão?

*Permanentemente atrapado en el presente  
El hombre en la cúpula de vidrio  
Son raros los instantes  
De alivio y deleite  
Él descubre el velo  
Que esconde lo desconocido  
Lo desconocido  
Es como una toma a distancia  
Con una gran angular  
Es como si nunca hubiera existido duda  
Existido duda*

*Evidentemente la mente es como un baúl  
Y el hombre decide qué guardar en él  
Pero la razón prevalece  
Impone sus límites  
Y él se permite olvidar de recordar  
Olvidar de recordar*

*Es como si pasara toda la vida  
Eternizando el espejismo  
Es como la capucha negra  
Que ciega al halcón salvaje  
Al halcón salvaje*

*Si en la cabeza del hombre hay un sótano  
Donde viven el instinto y la represión  
Dilo entonces  
¿Qué hay en el ático?  
¿Qué hay en el ático?  
¿Qué hay en el ático?*

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abram, David

2008 “David Abram interviewed by Derrick Jensen” en Derrick Jensen, *How Shall I Live My Life? On Liberating the Earth from Civilization*, Nueva York, Estados Unidos, PM Press, pp. 1-17.

Aguilar, Adán y Ortiz, Gracia

2020 “Reproducción social de las familias y sustentabilidades en el gran Desierto Chihuahuense. Temas y problemáticas” en Gracia Ortiz, Adán Aguilar y Erika González (coord.), *Sociedad, Ambiente y Cultura. Diversas miradas desde el Gran Desierto Chihuahuense*, Ciudad Juárez, México, Red Multidisciplinaria de Estudios del Desierto, Dospuntotres, pp. 217-230.

Albuquerque, Maria Betânia

2009 “Uma Heresia Epistemológica: As Plantas como Sujeitos do Saber”, *Publicação seriada do Centro de Estudos Sociais* (Universidade de Coimbra), oficina n° 328.

Albuquerque, Maria Betânia

2014 “Psicoativos e Saberes Religiosos: Reflexões Sobre um Campo de Estudos”, *PLURA, Revista de Estudos de Religião*, vol. 5, núm. 1, pp. 1-21.

Andrade, Mario de

2015 *O Turista Aprendiz*. Obras de Referência n. 5, Brasília, Brasil, IPHAN (edição de texto apurado, anotada e acrescida de documentos por Telê Ancona Lopez, Tatiana Longo Figueiredo e Leandro Raniero Fernandes).

Apud, Ismael

2013 *Ceremonias de ayahuasca: Entre un centro holístico uruguayo y el curanderismo amazónico peruano*. Argentina, Universidad Nacional de Lanús.

Ariza, Marina

2016 *Emociones, afectos y sociología: Diálogos desde la investigación social y la interdisciplina*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, 588 pp.

Basset, Vincent

2012 “Del turismo al neochamanismo: ejemplo de la reserva natural sagrada de Wirikuta en México”, *Revista Cuicuilco*, vol. 55, pp. 245-266.

Brennan, Bill

2020 “The Revolution Will Not Be Psychologized: Psychedelics’ Potential for Systemic Change” [artículo online], en *Chacrana Institute for Psychedelic Plant Medicines*, disponible en <https://chacrana.net/the-revolution-will-not-be-psychologized-psychedelics-potential-for-systemic-change/>.

Briz, Eduardo López

2015 “El retorno a Eleusis: ¿Tienen los alucinógenos un papel en terapéutica?”, *Revista Española de Drogodependencias*, vol. 40, núm. 4, pp. 71-76.



- Bruhn, Jan, Peter De Smet, Hesham El-Seedi y Olof Beck  
2002 “Mescaline use for 5700 years”, *The Lancet*, vol. 359, pp. 1866.
- Calabrese, Joseph  
2013 “Medicine and Spirit: The Dual Nature of Peyote”, en Joseph Calabrese, *A Different Medicine: Postcolonial Healing in the Native American Church*, New York, Oxford University Press, pp. 101-115.
- Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión  
2020 *Código Penal Federal*, Nuevo Código Publicado en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 1931. Estados Unidos Mexicanos, Última Reforma DOF 24-01-2020.
- Carrillo, Eugeni Porras  
2006 “Algunos aspectos de las relaciones entre el desierto y los huicholes”, *Culturales*, vol. II, núm. 3, pp. 32-51
- Carozzi, Maria Julia  
2004 “Ready to Move Along. The Sacralization of Disembedding in the New Age Movement and the Alternative Circuit in Buenos Aires”, *Civilisations, Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines*, vol. 51, pp. 1-16.
- Castañeda, Carlos  
1974 *Las enseñanzas de don Juan: Una forma Yaqui de conocimiento*. Traducción de Juan Tovar, México, Fondo de Cultura Económica, 223 pp.
- Coccia, Emanuele  
2018 *A vida das plantas: Uma metafísica da mistura*. Brasil, Cultura e Barbárie, 160 pp.
- Comensal, Jorge  
2022 “Siete Noches Desérticas”. *Revista de la Universidad de México*, Desierto, núm. 884, pp. 33-40.
- Costandi, Moheb  
2014 “A Brief History of Psychedelic Psychiatry”, *The Psychologist*, septiembre de 2014.
- Csordas, Thomas  
2008 “A corporeidade como um paradigma para a Antropologia” en Thomas Csordas, *Corpo/significado/cura*. Porto Alegre, Brasil, Editora da UFRGS, pp. 101-146.
- Dawne Sanson, Irene  
2012 *Taking the spirits seriously: Neo-shamanism and contemporary shamanic healing in New Zealand*. Auckland, New Zealand, Massey University, 335 pp.
- Dawson, Alexander  
2017 “¿Por qué algunas drogas son legales y otras ilegales?” [artículo online], en *Chacrana Latinoamérica*, disponible en <https://chacrana-la.org/por-que-algunas-drogas-son-legales-y-otras-ilegales/>.

D'Andrea, Anthony

2000 *O self perfeito e a Nova Era: Individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais*. São Paulo, Brasil, Edições Loyola.

De la Peña Martínez, Francisco

2018 “Nueva Era, neochamanismo y utopía psicodélica” en Carlos Alberto Steil, Renée de la Torre y Rodrigo Toniol, *Entre trópicos: Diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil*, Ciudad de México, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 61-84.

De la Torre, René y Zúñiga, Cristina

2016 “Genealogías de la Nueva Era en México”. *REVER*, vol. 16, núm. 2, pp. 55-91.

Doucey, Bruno

2022 “La Gran Travesía”. *Revista de la Universidad de México*, Desierto, núm. 884, pp. 23-30.

Dyck, Erika y Elcock, Chris

2020 “Reframing Bummer Trips: Scientific and Cultural Explanations to Adverse Reactions to Psychedelic Drug Use”. *The Social History of Alcohol and Drugs*, vol. 34, núm. 2, pp. 271-296.

Dufour, Dany-Robert

2000 *Os Misterios da Trindade*, Brasil, Editora Campo Matemico, 438 pp.

Durand, Leticia

2022 “Etnografía vegetal. Sobre el mundo que construimos en colaboración con las plantas”. *Alteridades*, vol. 32, núm. 64, pp. 111-123.

Feeney, Kevin

2014 “Peyote as a Medicine: An Examination of Therapeutic Factors that Contribute to Healing”. *Curare Journal of Medical Anthropology*, vol. 37, pp. 195-211.

Ferrer, Jorge

2015 “Participation, metaphysics, and enlightenment: Reflections on Ken Wilber’s recent work”. *Approaching Religion*, vol. 5, núm. 2, pp. 42-66.

Ferrer, Jorge y Puente, Iker

2013 “Participation and Spirit: An Interview with Jorge N. Ferrer”. *Journal of Transpersonal Research*, vol. 5, núm. 2, pp. 97-111.

Favret-Saada, Jeanne

2014 “«Ser afectado»”, traducción de Laura Zapata y Mariela Genovesi, *AVÁ Alteridades*, vol. 23, pp. 49-67.

Forstmann, Matthias y Sagioglou, Christina

2017 “Lifetime experience with (classic) psychedelics predicts pro-environmental behavior through an increase in nature relatedness”, *Journal of Psychopharmacology*, vol. 00, núm. 0, pp. 1-14.

- García Ruíz, A.L. y Jiménez López, J. A.  
2005 “El principio geográfico de espacialidad, fundamento para la enseñanza de la Historia”, *Didáctica Geográfica*, vol. 7, pp. 195-220.
- Gavilán Galicia, Iracema  
2018 “Introducción” y “Territorialidad y extractivismo minero en el Altiplano Potosino” en Iracema Gavilán, *Movimientos culturales en defensa del territorio. Extractivismos y megaproyectos en el Altiplano Wirikuta*, Guadalajara, México, Cátedra Interinstitucional Universidad de Guadalajara-CIESAS-Jorge Alonso, pp. 13-20 y pp. 49-98.
- Gavilán Galicia, Iracema  
2020 “Territorialidades en conflicto: extractivismos y agua en Wirikuta, San Luis Potosí” en Samuel Schmidt, María Verónica Ibarra y Gonzalo Hatch (coord.), *México visto desde una geografía política*, Ciudad de México, México, Schola Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 67-101.
- Gleiser, Marcelo  
2019 *O Caldeirão Azul: O universo, o homem e seu espírito*. 1ª ed., Rio de Janeiro, Brasil, Editora Record, 179 pp.
- González Trápaga, Rolando  
2023 “Diversidad faunística del desierto chihuahuense”, en *INECOL, Instituto de Ecología A.C. de México*. Consultado el 28 de febrero de 2023, disponible en <https://www.inecol.mx/inecol/index.php/es/ct-menu-item-25/ct-menu-item-27/17-ciencia-hoy/1113-diversidad-faunistica-del-desierto-chihuahuense>.
- Granados-Sánchez, Diódoro, Arturo González, Ro Linnx Granados y Amparo Borja  
2011 “Ecología de la vegetación del Desierto Chihuahuense”. *Revista Chapingo Serie Ciencias Forestales y del Ambiente*, vol. XVII, Edición Especial, pp. 111-130.
- Grof, Stanislav  
2008 “Pesquisas Psicodélicas” en T. Parish y R. Razam, *The Journey Book: Travels On The Frontiers Of Consciousness*, Estados Unidos, Undergrowth.
- Guzik, Ariel  
2022 “El Silencio de los Grillos”. *Revista de la Universidad de México*, Desierto, núm. 884, pp. 16-19.
- Guzmán Chávez, Mauricio  
2013 “Discursos, Saberes y Prácticas Contemporáneas en torno al Peyote entre No Indígenas”. *Revista Alter*, Enfoques Críticos, vol. IV, núm. 8, pp. 11-33.
- Guzmán Chávez, Mauricio  
2017 “Interculturalidad en torno al uso del peyote. Un patrimonio biocultural en condición de ilegalidad”. *Revista Alteridades*, vol. 27, núm. 53, pp. 95-106.

- Guzmán Chávez, Mauricio y Labate, Beatriz  
 2018 “Notas sobre el uso de Ayahuasca y peyote en México: un campo enteogénico emergente”, en Carlos Alberto Steil, Renée de la Torre y Rodrigo Toniol (coord.), *Entre trópicos : Diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil*. Ciudad de México, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 115-141.
- Guzmán Chávez, Mauricio y Noyola Cherpitel, José  
 2022 “Potenciales terapéuticos del peyote entre no indígenas en México”. *Revista Cultura y Droga*, vol. 27 núm. 33, pp. 185-200.
- Halpern, J., Sherwood, A., Hudson, J., Yurgelun-Todd, D. y Pope, H.  
 2005 “Psychological and Cognitive Effects of Long-term Peyote Use among Native Americans”, *Biological Psychiatry*, núm. 58, pp. 624-631.
- Harms, Arne  
 2021 “Accidental Environmentalism: Nature and Cultivated Affect in European Neoshamanic Ayahuasca Consumption”, *Anthropology of Consciousness*, vol. 32, núm. 1, pp. 55–80.
- Hernández, Nidia Olvera  
 2015 “La prohibición de lo sagrado. Edictos y amparos del peyote”, en *Animal Político*. Consultado el 13 de setembre de 2022, disponible en <https://www.animalpolitico.com/analisis/organizaciones/el-dispensario-dialogo-sobre-drogas/la-prohibicion-de-lo-sagrado-edictos-y-amparos-del-peyote>.
- hooks, bell  
 2021 *Todo sobre el amor: Nuevas perspectivas*. Traducción de María José Viejo, Barcelona, Cataluña, PAIDÓS.
- Homem, Maria Lucia  
 2020 “Maria Homem: A Importância da Angústia | Casa do Saber”, en *Canal Maria Homem* en YouTube. Consultado el 19 de abril de 2023, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=e90yEMC25YE>.
- Huxley, Aldous  
 2013 *Las puertas de la percepción*. Traducción de Miguel de Hernani, epublibre.
- Huxley, Aldous  
 2015 *Moksha: Escritos sobre psicodelia y experiencias visionarias (1931-1963)*. ESPA PDF.
- Instituto de la Candelilla  
 2023 “Desierto de Chihuahua”, en *Instituto de la Candelilla*. Consultado el 01 de marzo de 2023, disponible en [https://www.candelilla.org/?page\\_id=530&lang=es](https://www.candelilla.org/?page_id=530&lang=es).
- Kettner, Hannes, Sam Gandy, Eline Haijen y Robin Carhart-Harris  
 2019 “From Egoism to Ecoism: Psychedelics Increase Nature Relatedness in a State-Mediated and Context-Dependent Manner”. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, vol. 16, núm. 5147, pp. 1-25.

Kindl, Olivia

2003 *La Jícara Huichola. Un microcosmos mesoamericano*, Guadalajara, México, Coedición: Conaculta-INAH y Universidad de Guadalajara.

Kirmayer, Laurence

1993 “Healing and the invention of metaphor: The effectiveness of symbols revisited”, *Culture, Medicine and Psychiatry*, vol. 17, pp. 161-195.

Labate, Beatriz

2013 “Una antropología que florece fuera de la academia: Anthony Henman y el cactus San Pedrito”. *PERIPHERIA*, vol. 15, núm. 5, pp. 11-19.

Labate, Beatriz, Clancy Cavnar y Alexander Dawson

2016 “Peyote: Past, Present and Future” en Beatriz Labate y Clancy Cavnar, *Peyote: History, Traditions, Politics and Conservation*, Santa Barbara, California, PRAEGER, pp. xvi-xxv.

Latour, Bruno

2001 “«¿Cree usted en la realidad?» Noticias desde las trincheras de las guerras de la ciencia” en Bruno Latour, *La Esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*, Barcelona, Cataluña, Editorial Gedisa, pp. 13-37.

Le Breton, David

2007 “Una Antropología de los Sentidos”, en David Le Breton, *El Sabor del Mundo. Una Antropología de los Sentidos*. Buenos Aires, Argentina, Nueva Visión, pp. 18-49.

Le Breton, David

2013 “Por una antropología de las emociones”, *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, núm. 10, año 4, pp. 69-79.

Lévi-Strauss, Claude

1995 “La Eficacia Simbólica” en Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Barcelona, Cataluña, PAIDÓS, pp. 211-228.

Liffman, Paul

2005 “Fuegos, guías y raíces: Estructuras cosmológicas y procesos históricos en la territorialidad huichol”, *Revista Relaciones*, vol. XXVI, núm. 101, pp. 52-79.

Lima Vaz, Henrique

1992 “Mística e política: A experiência mística na tradição ocidental”, *Síntese Nova Fase*, vol. 19, núm. 59, pp. 493-541.

Lispector, Clarice

2002 “Carta escrita a Tania Kaufmann, em 6 de janeiro de 1948” en Teresa Montero, *Correspondências*. Rio de Janeiro: Rocco.



- Loizaga, Anna y Loizaga, Armando  
 2019 “Peyote y salud mental”, en R. D´Abaddie, C. Mikaelian, P. Diaz & J. Mabit (eds.), *Medicinas tradicionales, interculturalidad y salud mental*. Lima, Peru, Takiwasi, pp. 101-106.
- Luna, Luis Eduardo  
 1983 “El concepto de plantas que enseñan entre cuatro chamanes mestizos de Iquitos, nordeste del Perú”, *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XXIX, pp. 44-66.
- Maluf, Sonia Weidner  
 2005a “Da mente ao corpo? A centralidade do corpo nas culturas da Nova Era”. *Revista de Antropologia*, vol. 7, núm. 1, pp. 147-161.
- Maluf, Sonia Weidner  
 2005b “Mitos coletivos, narrativas pessoais: Cura ritual, trabalho terapêutico e emergência do sujeito nas culturas da “Nova Era””. *Mana*, Rio de Janeiro, vol. 11, núm. 2, pp. 499-528.
- Mancuso, Stefano y Viola, Alessandra  
 2015 *Sensibilidad e inteligencia en el mundo vegetal*. Traducción de David Paradela López, Barcelona, Cataluña, Galaxia Gutenberg.
- Martínez, Francisco de la Peña  
 2018 “Nueva Era, neochamanismo y utopía psicodélica”, en Carlos Alberto Steil, Renée de la Torre y Rodrigo Toniol (coord.), *Entre trópicos : Diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil*. Ciudad de México, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 61-83.
- Mauss, Marcel  
 2009 *Ensayo sobre el don: Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires y Madrid, Katz Editores.
- Medina Miranda, Héctor  
 2013 “Las personalidades del maíz en la mitología wixárika o cómo las mazorcas de los ancestros se transformaron en peyotes”, *Revista de El Colegio de San Luis*, vol. III, núm. 5, pp. 164-183.
- Mendo Gutiérrez, Alejandro  
 2000 “Hacia la protección oficial del peyote”, en Raquel Gutiérrez Nájera e Marina Villalobos Días (comp.), *Espiritualidad de los Pueblos Indígenas de América*, Memorias del Primer Foro Internacional Sobre Espiritualidad Indígena, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolas de Hidalgo, pp. 334-351.
- Merleau-Ponty, Maurice  
 1993 *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Cataluña, Editorial Planeta Agostini, 465 pp.
- Merriam Webster  
 2022 “Awe”, en *Merriam Webster Dictionary*. Consultado el 19 de septiembre de 2022, disponible en <https://www.merriam-webster.com/dictionary/awe>.

Montiel Tapia, Moisés

2021 “El andamio de nuestro abuelo Tatewari”, en Moisés Montiel Tapia y Paola Lozano Vera, *KAWITU WIXARITARI*, México, Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, pp. 16-29.

Mora Ledesma, María Isabel y Rodríguez López, Dulce Azucena

2020 “Paisajes pecuarios en el desierto. Apropiación y representación del territorio trashumante” en Gracia Ortiz, Adán Aguilar y Erika González (coord.), *Sociedad, Ambiente y Cultura. Diversas miradas desde el Gran Desierto Chihuahuense*, Ciudad Juárez, México, Red Multidisciplinaria de Estudios del Desierto, Dospuntotres, pp. 19-38.

Neurath, Johannes

2008 “Alteridad constituyente y relaciones de tránsito en el ritual huichol: iniciación, anti-iniciación y alianza”, *Revista Cuicuilco*, vol. 15, núm. 42, pp. 29-44.

Itzhak, Nofit

2015 “Making Selves and Meeting Others in Neo-Shamanic Healing”, *ETHOS* (American Anthropological Association), vol. 43, issue 3, pp. 286-310.

Olvera Galarza, Fernando

2015 “La ruta ancestral del pueblo wixarika a Wirikuta”, *Revista Chilena de Antropología Visual*, vol. 26, pp. 20-45.

Organización Internacional del Trabajo

2014 “Convenio Núm. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales”, *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, Lima, Oficina Regional para América Latina y el Caribe, 130 pp.

Ornelas, José Luis y Jiménez, Rodrigo Marcial

2017 “Contingencia y reensamblado social entre los jóvenes seguidores de “El Camino Rojo” en México”, *Revista Pilquen*, Sección Ciencias Sociales, vol. 20, núm. 4, pp. 41-55.

Ott, Jonathan

2004 *Pharmacotheon: Drogas enteogénicas, sus fuentes vegetales y su historia*. Barcelona, Cataluña, La Liebre de Marzo, 735 pp.

Porras Carrillo, Eugeni

2003 “Consideraciones Sobre Neochamanismo y Chamanismo Huichol”, *Gazeta de Antropología*, núm. 19, pp. 1-16.

Real Academia Española

2022 “Personificar”, en *Diccionario de la lengua española*. Consultado el 28 de julio de 2022, disponible en <https://dle.rae.es/personificar>.

Real Academia Española

2022 “Inanimado”, en *Diccionario de la lengua española*. Consultado el 28 de julio de 2022, disponible en <https://dle.rae.es/inanimado?m=form>.

- Rendo, Carmen Rodríguez  
2012 “El sujeto a la intemperie. La cuestión del desamparo en Freud y en Lorca”, *Norte de salud mental*, vol. X, núm. 42, pp. 37-47.
- Resstel, Cizina  
2015 “Desamparo psíquico” en Cizina Resstel, *Desamparo psíquico nos filhos de dekasseguis no retorno ao Brasil*, São Paulo, Brasil, Editora UNESP, pp. 87-104.
- Rivera Guiral, María Pilar  
2015 *El Sentido Numinoso de la Luz. Aproximaciones entre Creación y Experiencia Visionaria*. Vol. 1, Cataluña, Universitat de Barcelona, 260 pp.
- Rodiles, Janine  
2022 “Salvador Roquet, Jung y el sufismo” [episodio de pódcast], en *Psique+Cosmos* (episodio número 8). Conducido por Oneiros Speculum e Ibrah Gabriell, Spotify, 14 de agosto de 2022, disponible en <https://open.spotify.com/episode/35XcfAIq2nyasF7bLkZbBn>.
- Rodríguez, Juan Antonio Marcos  
2018 “La experiencia mística es un viaje interior” [artículo online], en *Fronteras CTR, Revista de Ciencia, Tecnología y Religión*, 28 de febrero de 2018, disponible en <https://blogs.comillas.edu/FronterasCTR/?p=2227#:~:text=La%20experiencia%20m%C3%ADstica%20es%20una,real%20como%20la%20vida%20misma>.
- Romaní, Oriol  
2016 “Prohibicionismo y drogas: ¿Un modelo de gestión social agotado?”, *Revista Pensamiento Penal*, Sección Drogas y Derecho Penal, disponible en <https://www.pensamientopenal.com.ar/doctrina/44372-prohibicionismo-y-drogas-modelo-gestion-social-agotado>.
- Ruíz Serna, Daniel y del Cairo, Carlos  
2016 “Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno”, *Revista de Estudios Sociales*, núm. 55, pp. 193-204.
- Sanabria, Angela y Fernández, Jesús  
2022 “El Desierto Chihuahuense. Un escenario de múltiples interacciones entre especies”, *Boletín de la SCME*, vol. 2, núm. 7, pp. 74-83.
- Savage, Jan  
2004 “Researching emotion: the need for coherence between focus, theory and methodology”, *Nursing Inquiry*, vol. 11, núm. 1, pp. 25-34.
- Schaefer, Stacy  
2006 “Shamans, peyote, and coca sacraments: A path that maintains indigenous traditions and identity in a time of globalization”, *Cultura y droga*, vol. 11, núm. 13, pp. 145-172.

- Schultes, Richard Evans y Hofmann, Albert  
2000 *Plantas de los dioses: Orígenes del uso de los alucinógenos*. 2ª ed, México, Fondo de Cultura Económica, 208 pp.
- Scuro, Juan  
2015 “De religión y salud a espiritualidad y cura: El neochamanismo como vehículo del cambio”. *Ciências Sociais e Religião*, vol. 17, núm. 22, pp. 167-187.
- Scuro, Juan  
2018 “(Neo)chamanismo. Aspectos constitutivos y desafíos analíticos”. *Horizontes Antropológicos*, vol. 24, núm. 51, pp. 259-288.
- Segato, Rita Laura  
1989 “Um paradoxo do relativismo: O discurso racional da antropologia frente ao sagrado”, *Série Antropologia*, vol. 86, pp. 1-48.
- Semorile, Carlos  
2016 “El camino del nahual”, en *Nuestro Querer, Cuaderno de apuntes colectivo*. Consultado el 06 de abril de 2023, disponible en <http://nuestroquerer.blogspot.com/2016/05/el-camino-del-nahual.html>.
- Shutterstock  
2023 “Cactus peyote”, en *Shutterstock*. Consultado el 17 de marzo de 2023, disponible en [https://www.shutterstock.com/es/search/cactus-peyote?image\\_type=photo](https://www.shutterstock.com/es/search/cactus-peyote?image_type=photo).
- Stoller, Paul  
1989 *The taste of ethnographic things: The senses in Anthropology*. Estados Unidos, University of Pennsylvania Press, 204 pp.
- Suzuki, Shunryu  
1987 *Mente Zen, Mente de Principiante: Conversaciones informales sobre meditación y práctica zen*, Buenos Aires, Argentina, Editorial Estaciones, 165pp.
- Teisenhoffer, Viola  
2008 “De la ‘Nebulosa Místico-Esotérica’ al circuito alternativo” en Argyriadis, Kali, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Alejandra Aguilar Ros (dir.), *Raíces en Movimiento: prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, México, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, pp. 26-43.
- Terry, Martín  
2021 “The Peyote Files (Episode 3: Peyote Conservation)”, en *YouTube*. Consultado el 19 de mayo de 2022, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=9IPaC08gWEc&t=197s>.
- Tupper, Kenneth, Evan Wood, Richard Yensen y Matthew Johnson  
2015 “Psychedelic medicine: A re-emerging therapeutic paradigma”, *Canadian Medical Association Journal*, vol. 187, núm. 14, pp. 1054-1059.

Toniol, Rodrigo

2017 “Nova Era e Saúde, Balanço e Perspectivas Teóricas”. *BIB*, vol. 80, pp. 27-41.

Verdín Amaro, Karina

2012 “Diálogo con las deidades: etnografía de la comunicación en el ámbito de la curación entre los wixáritari”. *Cuadernos Interculturales*, vol. 10, núm. 18, pp. 127-143.

Vidal-Ribas Reboreda, María y Rodríguez Fernández, María Isabel

2010 “Uso de Enteogenos en Psicoterapia”, *Interpsiquis*, 11º Congreso Virtual de Psiquiatría, pp. 1-16.

White, Teresa

2021 “Paradox and passion”. *Thinking Faith*, año 14, pp. 1-3.

Wiedman, Dennis

1990 “Big and Little Moon Peyotism as health care delivery systems”, *Medical Anthropology: Cross-Cultural Studies in Health and Illness*, vol. 12, núm. 4, pp. 371-387.

Winkelman, Michael

2013 “Therapeutic Applications of Ayahuasca and Other Sacred Medicines”, en Beatriz Labate y Clancy Cavnar, *The Therapeutic Use of Ayahuasca*. Berlin, Heidelberg, Springer, pp. 1-21.

Zweig, Connie y Abrams, Jeremiah

1991 “Introduction: The Shadow Side of Everyday Life”, en Connie Zweig y Jeremiah Abrams, *Meeting the Shadow: The Hidden Power of the Dark Side of Human Nature*. Nueva York, Estados Unidos, TarcherPerigee, pp. XVI-XXV.