



Cadernos NAUI

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

Dossiê: Patrimônio local e global em tempos de pandemia

V 11 | n 21 | jul-dez 2022

Plantas sagradas y pospandemia: una reflexión desde la perspectiva patrimonial

Mauricio Genet Guzmán Chávez; Paula Bizzi Junqueira



Edição eletrônica

URL: [NAUI – Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural \(ufsc.br\)](http://nauui.ufsc.br)

ISSN: 2558 - 2448

Organização

Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC

Referência Bibliográfica

CHÁVEZ Mauricio Genet Guzmán; JUNQUEIRA, Paula Bizzi. Plantas sagradas y pospandemia: una reflexión desde la perspectiva patrimonial. Cadernos Naui: Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural, Florianópolis, v. 11, n. 21, p. 111-135, jul-dez 2022. Semestral.

© NAUI

Plantas sagradas y pospandemia: una reflexión desde la perspectiva patrimonial

Mauricio Genet Guzmán Chávez¹

<https://orcid.org/0000-0003-4516-6568>

Paula Bizzi Junqueira²

Resumen

Todo hace suponer que el virus Covid 19 llegó para quedarse y que de una situación de riesgo total (pandemia) estamos transitando, con algunos sobresaltos, a una situación de normalización o aceptación del riesgo (endemia). Nuestro análisis intenta explorar la importancia de las ceremonias en las que se emplean plantas sagradas con propiedades psicoactivas y discutir su condición patrimonial en el contexto local-global que remite a los circuitos de turismo espiritual, chamánico, a los discursos y las imágenes a partir de las cuales son valoradas como mediadores privilegiados por sus efectos curativos y espirituales. Nos interesa compartir las narrativas y las concepciones sobre la pandemia que se han ido procesando a lo largo de este tiempo entre las personas que participan en los rituales de plantas sagradas, lo cual, desde luego, remite a formas alternativas de leer y situarse en la crisis sanitaria.

Palabras clave: patrimonio; plantas sagradas; interculturalidad; descotidianizar.

¹ Profesor Investigador Titular B, del Programa de Estudios Antropológicos de El Colegio de San Luis, A.C., México. mauricio.guzman@colsan.edu.mx

² Estudiante de la Maestría en Antropología Social Centro de Estudios Superiores en Antropología Social Sureste-Noroeste, México. p.bizzijunqueira@gmail.com

Sacred plants and post-pandemic: a reflection from the heritage perspective

Abstract

Everything suggests that the Covid 19 virus is here to stay and that from a situation of total risk (pandemic) we are moving, with some shocks, to a situation of normalization or acceptance of risk (endemic). Our analysis tries to explore the importance of the ceremonies in which sacred plants with psychoactive properties are used and to discuss their patrimonial condition in the local-global context that refers to the circuits of spiritual, shamanic tourism, to the discourses and images from which are valued as privileged mediators for their healing and spiritual effects. We are interested in sharing the narratives and conceptions about the pandemic that have been processed throughout this time among the people who participate in the rituals of sacred plants, which, of course, refers to alternative ways of reading and situating oneself in the health crisis.

Key word: heritage; sacred plants; interculturality, *everyday off*.

I. Introducción

Discutir sobre el carácter patrimonial de las plantas sagradas y los problemas inherentes a su regulación en México es una tarea compleja, pero que tiene tras de sí una amplia tradición de estudios etnohistóricos, etnológicos, información hemerográfica y que en las últimas décadas ha pasado a ser parte del interés antropológico. El tema ha dejado de estar constreñido al estudio de las culturas indígenas en la medida que se reconoce la importancia de los procesos de expansión, hibridación, internacionalización y turistificación asociados a sus usos rituales. Esto último abre la cuestión sobre lo local y lo global, y los debates que impugnan la eficacia y pertinencia de la política internacional contra las drogas. Asociar estos temas a la pandemia y sus efectos implicó un cierto malabarismo e ingenio para descubrir vetas de análisis. El efecto más concreto se verificó en la imposibilidad de que los grupos que emplean estas plantas en sus ceremonias pudieran reunirse. Así de una alerta máxima, pasamos a una suspensión de certezas, la *descotidianización* y finalmente una normalización. No habría porqué suponer que los círculos de medicina se comportarían de manera distinta al resto de la sociedad. A pesar de las

graves deficiencias para gestionar la pandemia en nuestros países (pienso en México y Brasil), los relatos anti sistémicos, contrahegemónicos encontraron donde hacer nido, y en esta condición las plantas podrían estar en el camino de la solución, por no decir, de la salvación si nos situamos en un extremo de los discursos escatológicos.

En la primera parte de este texto -hasta el apartado IV- proponemos una reflexión que nos ayude a problematizar la condición patrimonial de las plantas sagradas. Una reflexión que no se limite o constriña a la engañosa fórmula de la tradición *versus* modernidad, ni al esencialismo cultural que se aferra en distinguir prácticas legítimas (chamanismo), de prácticas espurias (neochamanismo). Las políticas patrimonialistas no resuelven *per se* los problemas asociados a la expansión e internacionalización de las prácticas rituales que emplean plantas con propiedades psicoactivas. Sin embargo, no deberíamos perder de vista los valores que fundamentan el fenómeno de la interculturalidad sustentada en ontologías y terapéuticas relacionales, que se prestan al diálogo de saberes y, por lo tanto, enriquecen los patrimonios que no se limitan a las plantas en cuanto objetos aislados.³ En la segunda parte, a partir de la sección V, tensamos la categoría *descotidianizar* propuesta por Lins Ribeiro (2021) y ejercitamos la modalidad narrativa conocida como autoetnografía inspirada en la antropología de los sentidos de Paul Stoller (1989). Con estos elementos intentamos entretejer y dar cuerpo a la dimensión afectiva, emocional que surge en los círculos ceremoniales que emplean plantas sagradas a partir de los materiales etnográficos obtenidos de manera directa durante la pandemia, en la fase de normalización. Los dos primeros relatos: *Metanfetamina, ayahuasca y peyote entre los yaqui de Torim, Sonora* y *Plantas sagradas e intersubjetividad*, fueron redactados por Mauricio Guzmán. El tercero: *Discursos y percepciones del Peyote en Wirikuta*, es enunciado por Paula Bizzi. Ambos hemos coincidido, a partir de la relación como lector-tesista de maestría, respectivamente, en el proyecto sobre el uso ceremonial del peyote entre no indígenas en el principal sitio de peregrinación y turismo chamánico asociado a esta planta en la región semiárida del estado de San Luis Potosí, conocida como Wirikuta. Nuestros materiales, como se verá más adelante, han empatado en la perspectiva adoptada por varios actores que se encuentran involucrados en los círculos de las plantas sagradas. Esta perspectiva tiende hacia una minimización del riesgo virológico, no obstante, no pierde de vista una postura

³ El concepto de ontologías relacionales lo he tomado del trabajo de (BLASER, 2013). Las terapéuticas relacionales enfrentan los discursos universalistas y terminan desarmándolos en beneficio de los pluriversos, de las interacciones y complementariedades.

crítica en la que se destaca el papel de estas plantas como medicinas efectivas para males mayores en los que la pandemia es solo una manifestación. En cada uno de estos casos decidimos mantener la primera persona del singular en congruencia con la antropología de los sentidos y el énfasis dado a la subjetividad.

II. Enteógenos y pospandemia: esto no se ha acabado

Este es un texto revisado y corregido respecto a la versión que presentamos en octubre del 2021 en el marco del Congreso de la Unión Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas (UIAES-Mérida, 2021). El tiempo transcurrido desde entonces nos ha permitido sopesar la dimensión patrimonial de las plantas sagradas en general y particularmente del peyote como un elemento activo de las refutaciones que se enmarcan en los movimientos de defensa del territorio y que se oponen al modelo neoliberal neoextractivista (Guzmán Chávez y Kindl, 2017; Lamberti, 2014; Reyna y Arce, 2015; Sánchez, 2015; Schabasser, 2021). En general, se podría decir, a pesar de las críticas que más adelante comentaremos, que los rituales con plantas sagradas ocupan algunos huecos importantes que el modelo biomédico y los sistemas públicos de salud en América Latina no han podido cubrir. Por ello su papel para atender casos de depresión, ansiedad y diversos males psicosociales exacerbados durante la pandemia no debería ser subestimado.⁴ Asimismo, problematizar el título de la mesa de trabajo “Patrimonio: de lo local a lo global en tiempos de pandemia”. ¿Se trataría de hacer un recuento de los daños infringidos por el Covid 19 a las políticas patrimoniales o al patrimonio en virtud de la suspensión de actividades, de la crisis económica o de reconocer que justo en la crisis sanitaria ciertos elementos de nuestra sociabilidad, de nuestra realidad cotidiana se transparentaron para reconectar el mundo globalizado, pero virtualmente fragmentado, dividido y profundamente desigual en el que vivimos? Si así fuera, el sendero se vería desbrozado para poner el foco de atención en las prácticas rituales, trabajos o ceremonias que se han llevado a cabo en el contexto de la pandemia causada por el virus Sars Cov 2, en las cuales se utilizan plantas, cierto tipo de hongos o sustancias naturales de origen animal que se distinguen por sus

⁴ A lo largo del texto utilizamos ceremonias y rituales como sinónimos, para comprender el tipo de trabajos que se realizan de acuerdo con ciertas pautas y normas para consagrar las plantas o sustancias de origen natural con propiedades psicoactivas. Se trata de eventos extraordinarios o que irrumpen el flujo de la vida cotidiana. Su estructura básica consiste en un principio, medio y un fin. Algunas ceremonias tienden a una mayor formalización, todo depende de los contextos y de procesos culturales que ameritan describirse en cada caso.

propiedades psicoactivas. Las organizadoras de la mesa nos dejaron un campo abierto para seguir nuestras propias intuiciones. En lo que atañe a nuestro tema original (el peyote) ampliamos la reflexión para destacar la diversidad que ocurre en el campo enteogénico mexicano, el cual, por supuesto no se restringe a esta cactácea, sino que se caracteriza por el hibridismo, las mezclas y los contactos más o menos estrechos, fluidos y dinámicos entre personas que entran y salen de grupos, cruzan fronteras, llevando y trayendo ideas, prácticas y cosas, entre éstas las plantas mismas (Guzmán Chávez y Labate, 2018). El tiempo desde nuestra mesa de trabajo hasta la reelaboración del presente texto (ocho meses) nos anima a presentar las siguientes reflexiones pensando en un escenario pospandémico. Incluso cuando la quinta oleada del Covid 19 hace su presencia global, los terrores asociados y las inclemencias de una paralización súbita de la vida normal cotidiana han dado paso a una normalización o una aceptación del riesgo (Douglas, 1996); estamos en una fase de procesamiento del endemismo.

Una fase posterior a la pandemia significa que el terror extremo al contagio y la muerte ha sido conjurado de cierta forma. Esto sin duda se debe al avance en México del programa masivo de vacunación. Más allá de un contexto biopolítico institucional, hay algo que revela la modulación ética ligada a la praxis de los grupos que emplean las plantas sagradas en contextos rituales: proteger y cuidar de no extender el contagio y confiar en el consumo ritual de ellas como la mejor protección. En el pico de la pandemia todos los rituales fueron suspendidos, pero a finales del 2020 ya comenzaban tímidamente a realizarse ceremonias con grupos pequeños y hasta mediante la conexión en línea con el uso de una plataforma (zoom, blujeans, etcétera).

En México hay muchas simulaciones. Algunas forman parte del legado autoritario de ejercicio del poder. Otras sugieren que este poder no es omnímodo, que existen otros poderes que se ejercitan en la persistencia y se originan en la creatividad ingente del genio popular que es mestizo y amerindio a la vez; que se combina y al hacerlo resulta local y global, tradicional y moderno, sagrado y comercial (Ariel de Vidas, 2021). En el marco de la política internacional contra las drogas, México se ubica en una posición ambigua y contradictoria, dado que sus leyes resultan en algunos casos más restrictivas y punitivas.⁵ Por ejemplo, en la lista 1 del Convenio

⁵ Concretamente nos referimos a la Ley General de Salud (LGS) que califica al peyote y los hongos psilocibes como plantas con nulo o escaso potencial terapéutico y cuyo consumo puede causar trastornos a la salud mental (artículo 245 del capítulo IV). El Código Penal Federal, que criminaliza a quien colecte, distribuya, comercialice, consuma o incentive el uso de estas plantas y de sustancias como la dimetil triptamina (DMT) contenida en la bebida amazónica con propiedades psicoactivas conocida genéricamente como ayahuasca los artículos que van del

Internacional sobre Sustancias Psicotrópicas de 1971, la mescalina del peyote y el San Pedro, así como la psilocibina de los hongos aparecen como sustancias prohibidas, pero ningún tratado internacional nombra a las plantas que contienen las sustancias psicoactivas, como si lo hace la Ley General de Salud (LGS). Los criterios adoptados dan la pauta para que la recolección, consumo, distribución y transporte sean considerados delito federal grave con penas que pueden ameritar hasta 15 años. La excepción a esta ley se aplica a los miembros de los grupos indígenas cuyo uso forma parte de su cultura.⁶

Bajo este esquema que prohíbe y sanciona, ha sido complicado justificar y aún presentar como legítimos los usos que escapan o no se amoldan al modelo culturalista de excepción. No solo se ha detenido la investigación farmacológica sobre los potenciales efectos terapéuticos del peyote, por ejemplo, sino que el campo enteogénico se ha venido desarrollando a contracorriente de los procesos que se expresan a través de diversas prácticas curativas neochamánicas y que implican un tipo de ritualismo abierto, complejo, que no se limita a las plantas locales, sino que ha sido influenciado por la diáspora ayahuasquera y la internacionalización del yopo, el kambó y otras sustancias. Aun cuando su uso remita a contextos ceremoniales, en las tres últimas décadas ha emergido un mercado de alcance internacional que nos plantea diversas preguntas sobre la sustentabilidad de varias de estas plantas o animales; que nos invitan a reflexionar sobre los procesos de regulación que darían paso a políticas de conservación y a su reconocimiento pleno como patrimonio biocultural. Al reconocimiento de un patrimonio que no puede limitarse a una visión de respeto multicultural basado en la diferencia, sino de un patrimonio que reconecta los saberes y prácticas heredados y transmitidos por los especialistas en rituales indígenas, pero que abarcan e incluyen a tod@s los no indígenas que las valoran por igual y que forman parte de una comunidad transnacional interesada en su buen uso.⁷ La condición patrimonial de un objeto, territorio, inmueble,

193 al 199). Así como la Norma Oficial Mexicana 059 sobre Protección Ambiental_Especies Nativas de México de Flora y Fauna Silvestres. Categorías en Peligro de Extinción, Amenazadas o Sujetas a Protección Especial.

⁶ En la citada ley se menciona la dimetil triptamina (DMT) como sustancia prohibida, pero de forma inversa no las plantas que la contienen, ni la bebida ayahuasca, la cual no está sujeta a control internacional. Al pasar el pico de la pandemia en los primeros meses del 2021, las ceremonias de ayahuasca tuvieron una expresión masiva en varias ciudades mexicanas. Esto ocasionó las primeras retenciones de los envíos de ayahuasca del exterior y las primeras detenciones de personas en el aeropuerto por transportar esta bebida. Procesos judiciales actualmente en curso.

⁷ He seguido de cerca el trabajo de (Suárez, 2019), especialmente sus reflexiones vertidas en *Ayahuasca, Iquitos y monstruo voraz*. A partir de la patrimonialización de la ayahuasca en Perú y el desarrollo desordenado del turismo esotérico espiritual, coincido con él en el impacto nocivo que la avidez por experiencias psicodélicas ha traído en la explotación indiscriminada de los bosques y particularmente de las especies con las que se elabora la

prácticas o sistemas ideacionales ligados a cosmologías particulares o mundos de vida es naturalmente controversial. Tendencialmente está expuesta a la polémica; dado que exige un reconocimiento más o menos consensuado que usualmente solo se logra apelando a un dispositivo de poder-autoridad, o porque lo patrimonializable se encuentra envuelto en redes de valorizaciones que exponen las contradicciones entre el dentro y el fuera, el nosotros y los otros, lo local y lo global. Nominalmente cuando se nombra el patrimonio hay un ejercicio externo de poder, hay una imposición. Los patrimonios existen *per se*, sin que tengan que ser nombrados y reconocidos por agencias externas ya sean del Estado o de organismo internacionales. Se refiere a lo heredado, lo que dejaron los antepasados inmediatos o remotos y que adquiere significación en su uso y referencialidad o importancia en el esquema de valores, normas y sistema de creencias. Un problema grave ocurre en los procesos de patrimonialización que normalmente se presentan como la selección y apropiación de ese patrimonio por parte de ciertos sectores de la sociedad que se parapetan bajo los intereses del Estado, para proyectar ideologías nacionalistas, de unidad popular o de un origen compartido. O bien, como en el caso del turismo esotérico de la ayahuasca en Perú y del peyote en México, en donde el turismo acaba imponiendo modalidades discursivas y prácticas que atentan contra dicho patrimonio. La selección arbitraria o políticamente interesada de los objetos, prácticas e ideas vinculadas con el patrimonio alude a la descontextualización de elementos que adquieren su sentido en el contexto relacional u holístico. Por ello todo patrimonio es un patrimonio en controversia, dado que al nombrarse como tal ocurre un desplazamiento y una apropiación, esto hace que pierdan su connotación colectiva local y se destaquen como evidencias interculturales de las fricciones, conflictos y acuerdos entre actores posicionados en diferentes niveles espacio-temporales.

Las plantas sagradas con propiedades psicoactivas son un patrimonio en doble sentido o en un sentido extendido. Lo son para los miembros de un pueblo, cultura o comunidad que conviven mítica y ritualmente. Y lo son porque no se reducen, ni empequeñecen en su trato y manipulación fuera de sus ámbitos “originales”. Todo lo contrario, las plantas sagradas en su ubicación contemporánea refutan las nociones del Otro museificado, del Nosotros que hizo malversación de los fondos de la razón. Las plantas en su calidad patrimonial resultan una suerte

bebida. En la búsqueda de lucro que se antepone a la idea de una confrontación con la alteridad y el inicio de terapéuticas eficaces y seguras, es importante sopesar las características de este proceso de mercantilización para definir límites y establecer códigos de conducta y buenas prácticas. Pues esa búsqueda desordenada no es la madre de las tragedias ambientales en la Amazonía.

de ancla en la deriva existencial del sujeto no indígena; la versión paroxística que tanto critican (Basset, 2012; De La Peña, 2002; Galinier y Molinié, 2006) es solo una estación en la larga ruta de las memorias que deberán recuperarse aún y especialmente cuando el Antropoceno se profundice. La ancestralidad, una categoría desdeñada por la modernidad, precede las nociones patrimonialistas y se encuentra en el núcleo ritualístico que advierte el verdadero potencial de las plantas sagradas. La patrimonialización en el contexto neoliberal no solo se entiende como una forma de invención de la tradición, sino como un dispositivo esencial para la mercantilización de la cultura y la naturaleza y, por tanto, para el desarrollo del turismo como uno de los segmentos más dinámicos de la economía global de nuestros tiempos. El peyote al igual que la ayahuasca, los hongos psilocibes y la iboga pertenecen originalmente a sus ecosistemas donde crecen de manera silvestre y su potencialidad se encuentra modulada por el lugar que ocupan dentro de sus respectivos y variados campos cosmológicos. Forman parte de un patrimonio biocultural pues a través de ellas se activa la conciencia o memoria mítica que es un ejercicio actualizado de la recreación del mundo, que los pueblos nativos han resguardado como testimonio de la alteridad radical que nos permite reconocer otras formas de ser en el mundo. Formas que han sido transmitidas de generación en generación, que son patrimonio vivo, porque no son piezas de museo, sino artefactos comunicativos contemporáneos. Los patrimonios vivos son manipulables, se prestan, no tienen dueños, son portados, ejercidos y al mismo tiempo conservan propiedades *agentivas* en su condición co-evolutiva.⁸

En el contexto de la globalización estas plantas se encuentran en el centro de importantes procesos de revitalización cultural, préstamos e hibridaciones de prácticas religiosas que tienden hacia un redescubrimiento de la espiritualidad de los individuos. En este sentido han pasado a ser valorizadas dentro de circuitos comerciales mediante los cuales se promueven curas y sanaciones. Es decir, su halo sacramental no las ha hecho inmunes a un cierto tipo de manipulación y fabricación (Hallam e Ingold, 2014). En este sentido, el carácter controversial del peyote en tanto patrimonio *rebelde* en México se define como los conocimientos y prácticas que se realizan de hecho y no conforme a derecho en una situación intercultural en la cual se ensayan, combinan y reinterpretan formatos rituales. Lejos de dar una connotación peyorativa

⁸ *Agentividad* viene de agencia en la versión humanista de (Long, 2007) En este caso retomamos la propuesta de (Latour, 2007), sin duda una propuesta del poshumanismo. Humanos y no humanos poseen la propiedad de agencia por virtud ontológica. Más que actores sociales tendríamos que hablar de actantes. La vida o realidad humana no es social, sino una construcción sionatural o sociotécnica.

a este proceso o de caer en el absurdo de las generalizaciones que se proponen restar legitimidad a prácticas que no parecen genuinas o que se alejan de un modelo indígena, propongo una manera distinta para estudiar este fenómeno. La interculturalidad en el uso ceremonial del peyote o de la ayahuasca pone en contacto a sus usuarios (sin importar su raza, clase o género), en una dimensión patrimonial porque se trata de seguir y respetar pautas de modelos heredados que se transforman en función de los escenarios y los públicos. El peyote posee una cualidad ontológica y por lo mismo los nombres y asociaciones que recibe son indicativos de las capacidades agentivas que se activan en la consciencia mediante procesos de socialización que pueden resultar sumamente transformadores para el sujeto.

En trabajos anteriores hemos distinguido dos modelos básicos mediante los cuales se ha extendido el uso ceremonial del peyote en México. Llamamos nativoamericanización al proceso mediante el cual diferentes grupos en todo el país, principalmente jóvenes de extracción urbana y clase media, han adoptado el formato ritual de la Native American Church.⁹ La huicholización se refiere a la preponderancia de la cultura huichola (wixárika) en la diseminación de una forma indígena de seguir *el costumbre* y particularmente el camino del peyote (Guzmán Chávez, 2017; Guzmán Chávez y Labate, 2018). Ambas formas se refieren a los formatos rituales, las redes, alianzas y relaciones de amistad y confianza que se establecen entre los miembros y entre éstos y los líderes, guías o chamanes que pueden ser indígenas o bien mestizos. A decir verdad, no existen rígidas membresías, los sujetos transitan de uno a otro círculo de medicina lo que incluye círculos o espacios para consagrar otras plantas sagradas. Mientras tanto es importante hacer notar ciertas tendencias que se orientan a un cierto tipo de institucionalización o de apego a una tradición o formato ritual, normas que propenden a ciertas éticas propias del consumo de las plantas sagradas. Esto es importante, para contrarrestar la opinión de los puristas que acusan y afirman reiteradamente al New Age de las drogas naturales como un movimiento sin principios ni normas.

⁹ Advirtiendo la simplificación apuntamos algunas características importantes. Estas ceremonias conocidas también como *meetings* (encuentros) se llevan a cabo al interior de tiendas o tipis. Inician al anochecer y terminan en la mañana. Durante su transcurso se realizan oraciones y cantos destinados a pedir bendiciones agradecer por la salud, la obtención de un logro o beneficio obtenido: un grado escolar, despedida o retorno del reclutamiento militar o alejamiento de un vicio o utilización de drogas. Los participantes permanecen sentados en torno a un fuego central, consumen peyote, ofrendan cedro y fuman tabaco de forma sacramental. Este culto surgió a finales del siglo XIX en Estados Unidos y está permitido por la cuarta enmienda.

III. Sirva para un doble propósito: modernos somos en un aquí y ahora combinarista¹⁰

Convertir las plantas sagradas en patrimonios culturales debe conceptualizarse como la estrategia moderna para establecer el diálogo de la alteridad en nuestras sociedades latinoamericanas. Es un dilema inscrito en la construcción de las identidades nacionales; no faltan motivos para asumir el activismo enteogénico como parte de una evocación parcial que se vuelve retraditionalización o reinención selectiva de la otredad. No nos conviene solo a nosotros; el trabajo de la memoria es selectivo, pero la memoria es fundición, amalgama y recuento narrativo que traspone los umbrales de las distinciones identitarias. Los otros bajan arrastrados en la misma corriente del tsunami provocado por el cambio climático en el que nosotros nos hallamos. Por eso los cuchillos se afilan y los presupuestos en educación, salud se ven mermados. La disolución de la alteridad nunca es posible, pero se juega en las relaciones comerciales y los relacionamientos afectivos. Calcular el afecto, la emoción o la perplejidad no parece ser una opción coherente para sostener un juicio negativo a “la mercantilización” de las plantas sagradas, esta acusación es por lo mínimo discutible. Que se ponga tanto énfasis en los procedimientos, las normas rituales, las técnicas de iniciación y las ontologías que dan sentido al chamanismo, deberían recordarnos la advertencia para no caer en la fetichización de las plantas sagradas. Así como los mercados se comportan -esto es un tipo de fetichización- las plantas como el peyote, la ayahuasca, el kambó, yopo, etcétera, se distinguen por ser mediadores y al mismo tiempo parte de dispositivos de mediación. En un sentido son la cosa, pero también la apariencia, la evocación y una trayectoria o fase en el flujo rizomático de las culturas, mentes y conexiones multidimensionales. Si fuéramos fieles a esta idea, no estaríamos abogando por un reconocimiento en México del peyote o de los hongos psicoactivos como patrimonio cultural. Ni siquiera estaríamos pensando en términos de justicia compensatoria a favor de los pueblos a quienes se les negó el ejercicio de sus sistemas terapéuticos y la existencia

¹⁰ Recupero esta categoría de análisis de la obra de la antropóloga francesa Ariel de Vidas (2021). Para ella el asunto ontológico no debe caer en la trampa del esencialismo, del núcleo duro o de los grados de aculturación. En su trabajo de los nahuas de la huasteca veracruzana en México, recupera la categoría *emic* combinar - *combinarismo*-, que es un modo de habitar tejiendo diálogos con los ancestros y espíritus de lagos y montañas, con los santos cristianos y entre ellos mismos y los otros organismos de su mundo. Con ello desplaza la desgastada discusión sobre tradición/modernidad, naturaleza/cultura sin caer en el perspectivismo; ya que se trata de pueblos integrados a su propia modernidad.

de sus especialistas médico-espirituales. Mucho más radical y problemático es el vitalismo que evoca y reúne seres heterogéneos para reivindicar una política de vida distinta.

Discernir la vida de la no vida es un paso político fundamental en nuestros tiempos. Me incomoda que los críticos de la hibridación califiquen negativamente los procesos de interfase enteogénica y que insistan en reprobar cualquier pauta de comportamiento religioso-corporal, cognitivo, simple y sencillamente porque ha sido comercializado, o porque se presenta fuera de sus contextos originales. El chamanismo y el neochamanismo funcionan como puentes de un diálogo necesario que corre el riesgo de todos los dogmas, pero que sin duda es la mirada contemporánea de la alteridad. Lo enfermizo es el yo, lo familiar y de ahí surge una distinta apreciación del Otro. Así se entendería esta nueva búsqueda del nativo ecológico, indígena sabio, curandero al cual los urbanícolas acuden para sanarse (Chaumeil, 1999, p. 23). En ese sentido, el turismo místico espiritual del peyote estudiado por Basset (2012), no debería leerse a contrapelo de su demostración como campo social emergente. No quisiera que sus argumentos cancelen la búsqueda de sí mismo (*self*) que emprenden peregrinos y psiconautas, ni que éstos se tornen reprimendas jurídicas apoyadas en una cuestionable defensa de lo auténtico, legítimo o que debería mantenerse al margen del mercado. Aunque tenga sentido denunciar las formas más burdas y engañosas del nuevo chamanismo, lo que nos interesa es admitir códigos de ética e información suficiente que ayude a las personas a asumir su responsabilidad en el mercado de bienes espirituales y psicoterapéuticos.¹¹

IV. Descotidianizar: ceremonias en el horizonte pandémico

De entre el cúmulo de textos que han sido súper producidos para hablar de la pandemia y sus impactos económicos, políticos, culturales, psicológicos y sociales, del “aislamiento”, en particular (stress, depresión, ansiedad, insomnio, agresión, intolerancia, etcétera), nos inspira el texto de Lins Ribeiro (2021), en el cual recorta la realidad para referirse a la descotidianización que experimentan hogares o familias de clase media entre las cuales, dice, nos encontramos los académicos, especialmente aquellos que tienen hijos en edad escolar, acceso a recursos como

¹¹ No somos ingenuos en pensar que el activismo transnacional a favor de la regulación de las plantas actúe por fuera de una lógica mercantilista. Pero sus agendas convienen en la formación de públicos informados y porque los Estados nacionales y las instancias reguladoras de las drogas a nivel internacional, no tienen interés en modificar el *status quo*.

conexión a internet, solvencia para el pago de colegiaturas, seguro de gastos médicos y en donde los padres son profesionistas que gozan de una relativa independencia laboral.

Su propuesta analítica me pareció simplista en una primera lectura y dudé que podría ser de utilidad para pensar en los grupos que realizan ceremonias, trabajos o rituales con plantas sagradas. Aunque la literatura los retrata como grupos homogéneos, lo cierto es que se conforman por personas en distintas fases biográficas, capacidades adquisitivas, perfiles profesionales y que acaban coincidiendo y recreando una suerte de comunidad o “familia espiritual”, sin que ello los obligue a respetar identidades primordiales. La idea de ritual ya es problemática para la descotidianización en la medida que se refiere a la interrupción del flujo normal, habitual de los acontecimientos. Turner (1988), se refería a los estados liminoides como las interdicciones que al final dan la pauta de la vida moderna. Salir de sí y del estado convencional, aunque pueda programarse y ser parte del paquete de opciones del sujeto moderno, continúa siendo una idea perturbadora.

“Las rupturas de lo cotidiano, la exposición del sujeto a lo imprevisible, implican la problematización de la conciencia práctica y abre un espacio diferente, subjetiva e incluso cerebral, toda vez que nuestros cerebros registran nuestros comportamientos rutinarios en caminos neurales que tienden a estructurarse” (Lins Ribeiro, 2021, p. 108). De forma distinta a lo que Lins Ribeiro (2021) asume en tanto imposición que desajusta las rutinas cotidianas, nosotros estimamos el valor de los actos que premeditadamente cuestionan y buscan quebrar el flujo normal de la vida social. Esto lo entienden los sujetos que participan en las ceremonias de peyote, ayahuasca, hongos, etcétera, para quienes se trata de oportunidades, espacios, experiencias para ir más allá de la cotidianidad; reflexionar sobre su posición en el mundo, su mundo inmediato.

A partir de esto, el contraste entre este descotidianizar el mundo y la manera de re-interpretar los rituales bajo el faro pandémico nos parece una excelente oportunidad para esclarecer algunos puntos que nos ayuden a relativizar esos supuestos impactos psicoemocionales dentro de agrupaciones o comunidades imaginadas que no siguen las rutinas del mundo laboral, ese mundo al que el citado antropólogo debe sus reflexiones. Para esto debo afirmar que los rituales o ceremonias en las que se emplean plantas sagradas, no obstante, su proliferación y repetición como parte de los calendarios anuales establecidos por cada línea, tradición o formato ritual se definen como eventos que irrumpen en el flujo cotidiano de la vida.

Es decir, estos rituales ya suponen una descotidianización. Por ello los rituales, en el sentido de -ritos de paso- Van Gennep, (1986), aunque sigan ciertas pautas y rutinas, quiebran o desafían nuestras concepciones espacio-temporales habituales, progresivas, lineales, racionales. Cabe entonces pensar las fases liminales inducidas por el consumo de las plantas sagradas, en donde el individuo está ambigualmente dentro y fuera de la estructura, como los episodios críticos a partir de los cuales se procesan, entre otros muchos, los contenidos simbólicos de la pandemia. Por ejemplo, en varios círculos de medicina se comentaba que la pandemia era resultado de la destrucción de la naturaleza que causamos todos a partir de nuestros hábitos de consumo. En el extremo se llegó a considerar que tomar estas plantas ritualmente ayudaría a fortalecer el sistema inmunológico o simplemente a estar mejor preparados para una situación aún más catastrófica.

V. Antropología de los sentidos

Al modo de la antropología de los sentidos de Stoller (1989) consideramos que el Covid 19 ha sido un gran maestro. Y de la misma forma, afirmamos que la antropología que nos interesa es aquella cuyos conocimientos implican, comprometen y asumen el papel y posicionalidad sensitiva del investigador. La obra de Stoller ha sido construida con tesón a lo largo de varias décadas alrededor de la hechicería y la posesión songhay y de la mano de la fenomenología de Favret-Saada (1977); Holbrad (2012); Jackson (2005); Merleau-Ponty (1993); el cine de ficción documental de Rouch (1960) y en paralelo a la de Csordas (1997). Como comenta su traductor y principal seguidor en lengua castellana, “la piedra angular para el desarrollo de su antropología de los sentidos” proviene de la observación que le haría su maestro Djibo en su proceso de aprendizaje: *no sabes ver, no sabes oír y no sabes sentir las presencias espirituales y puede pasar mucho tiempo antes de que puedas lograrlo*. (González Varela, 2018, p. 29–30). “Este punto medio (entre la racionalidad y el relativismo radical) finalmente me llevó a considerar la racionalidad desde una perspectiva fenomenológica que involucraría las realidades y experiencias múltiples. (Stoller, 2008 en González Varela, 2018, p. 59). Es así como Stoller comienza a tejer una antropología atenta a los sabores, al tipo de comidas, salsas, condimentos, los olores, los sonidos y las texturas que adquieren un significado social particular y relevante para construir una etnografía ontográfica que resulte en tramas y narrativas interesantes y vitales para el investigador y sus lectores. No se trata por tanto de

etnografías en la búsqueda de verdades o de objetividad, sino de la puesta en marcha de construcciones intersubjetivas deliberadas. No ahondaré en las discusiones que ha provocado esta postura, vale apuntar simplemente que Stoller no es quien descubre la centralidad del cuerpo, pero su modelo es una crítica explícita a los enfoques analíticos en los cuales el cuerpo se convierte en realidad, en la excusa para hablar de otros temas considerados como el verdadero problema. Para Stoller (1989) es necesario recuperar la dimensión afectiva y emocional puesto que: “El cuerpo, a su vez, encarna todo un proceso de memoria y de historia cultural de las personas, es el sitio donde todo ocurre y por lo tanto no podemos dissociarnos de él. Todo peso del mundo se queda registrado en la piel, en el semblante, en nuestro andar, en nuestra morfología. Estos procesos, por ende, van más allá de una simple reducción metafórica textual del cuerpo” (González Varela, 2018, p. 67). Cada uno de nosotros puede demorarse varias horas narrando los diferentes episodios y casos que contribuirían a la microhistoria de la primera pandemia del S. XXI. Siguiendo a Stoller (1989) les compartiremos las reflexiones de tres episodios pandémicos. En estos las plantas sagradas irrumpen en el drama local-global y se revelan como agentes imbricados en una trama sacionatural, o mejor, sociotécnica.

Metanfetaminas, ayahuasca y peyote entre los yaquis de Torim, Sonora ¹²

En el mes de agosto del 2021, fui invitado a participar y registrar en mi calidad de antropólogo los eventos en torno a un ritual de ayahuasca que sería conducido por un pajé de la tribu huni kuin, del estado de Acre, Brasil y sus ayudantes en la comunidad de Torim del pueblo yaqui de Sonora, México. Esta ceremonia fue parte de un proyecto de medicina tradicional bajo un enfoque intercultural en el cual se buscaba atender problemas de salud mental y particularmente los asociados con el abuso de drogas entre jóvenes. Como en muchas comunidades rurales del país, el problema actual deriva del uso de metanfetamina, también nombrada cristal o piedra, una droga que puede adquirirse fácilmente y a muy bajo costo. Este proyecto dio sus primeros pasos en 2013 y ha consistido en una serie de visitas continuas en que se han llevado a cabo sesiones de curación con baños de vapor (temazcal) aplicación de rapé, bufo alvarius, kambó y ceremonias de peyote y ayahuasca. Todo el proyecto invierte en el potencial de las plantas sagradas. En este espacio no podré extenderme en la descripción detallada del contexto, no obstante, es importante comentar que el pueblo yaqui ha sido

¹² En ese caso y el siguiente el yo autoral es asumido por Mauricio Guzmán Chávez.

históricamente violentado por el estado mexicano, su territorio reducido y el agua del río yaqui actualmente es desviada para abastecer la ciudad de Hermosillo, capital del estado de Sonora. Bajo estas condiciones un equipo de terapeutas que pertenecen a una institución no gubernamental orientada a la preservación, uso y conservación de las plantas sagradas, estableció los acuerdos con un pequeño equipo de mujeres yaquis, para lograr el permiso por parte de las autoridades tradicionales para que el proyecto se llevara a cabo. Más allá de las propias ceremonias, que son el eje del proyecto, este se basa en un protocolo de actuación a partir del cual puedan evaluarse los efectos terapéuticos, lo que requiere visitas regulares, entrevistas y el seguimiento de casos especiales desde una mirada transdisciplinaria.

La jornada en la que llevé a cabo mi participación observante duró tres días; en el primer día tan pronto se cumplieron las formalidades de presentación se organizó una rueda para la aplicación de kambó. El segundo día al entrar la noche comenzó la ceremonia de ayahuasca la cual finalizó en la mañana siguiente. Los cantos principales fueron ejecutados por el pajé, quien explicaba en portugués el motivo o significado. Paralelamente un grupo de danzantes de pascola de una comunidad vecina se presentó en una parte de la noche y posteriormente al amanecer, lo que resultó un gesto del intercambio cultural entre los representantes huni kuin y el pueblo yaqui. Algunas cuestiones merecen destacarse, no obstante, parezcan obvias para quienes han participado en este tipo de rituales. La composición híbrida e inusual no se refiere únicamente a la interacción de indios amazónicos con sus penachos y pinturas faciales con indios asimilados a la cultura ranchera del norte semiárido. La reunión de un conjunto heterogéneo solo es posible a partir del papel como intermediarios que cumplen los mestizos o no indígenas (músicos, equipo de apoyo logístico y académicos) fundamentales para la traducción, pero fundamentalmente por la relacionalidad ontológica propiciada por “las medicinas”. Aquí nos referimos puntualmente a las artes del ritual que se vuelcan en afectividades y horizontes de cura. Bajo breves indicaciones el pajé nos convocó a la creación de un círculo de hermanamiento, seguridad y sensibilización orientada. Las experiencias subjetivas que en algún momento pudieron desbocarse fueron manejadas y mantenidas bajo ciertos límites de libertad y autocontrol. Para concluir la jornada de los tres días las personas nos reunimos en círculo y de manera voluntaria se compartieron testimonios. Rescato un par solo a manera de muestra que ilustran dos temas prominentes en la problemática social de la etnia. Un joven dijo que

había sido una experiencia muy intensa y que en algún momento sintió que se podía morir, pero que fue muy distinto a sus experiencias con la droga sintética.

En un momento solo escuchaba el canto del señor y sentí que esa era mi oportunidad. Abrí los ojos y descubrí que estaba parado justo delante de mí pasándome las plumas. Así comencé a sentirme aliviado y comencé a respirar. Al irme para mi casa después de la ceremonia, me encontré a un par de amigos que me invitaron a fumar piedra, les dije que no y me insistieron. Les dije que había estado en una ceremonia toda la noche y les expliqué que era una sanación y que estaba limpio. Ellos entendieron y ya no insistieron

Una de las señoras que está en el grupo de organizadoras nos compartió un largo relato de la relación con su papá, dijo haberse comunicado con él o haber sentido como si le hablara y le dijera como una confirmación que estaba en el lugar correcto y que esa medicina, la ayahuasca, era para curar y sobre todo para recuperar la memoria. Porque había mucho que recordar para que ella pudiera comenzar a curar y ayudar a su pueblo, porque este es un conocimiento de su familia que está a punto de perderse. Dijo que lloró mucho y que por momentos se sentía como atrapada sin poder moverse, pero que los cantos y el acompañamiento de todos le había ayudado para irse aliviando. Otras mujeres que también compartieron su palabra aludieron al machismo y decían comprender la forma como sus madres y abuelas fueron educadas; aunque hay respeto también se han dado muchos abusos de los hombres y por eso esta medicina como que nos abre los ojos para ver lo que valemos “curarnos nosotras mismas, para curar a nuestras familias”. El cierre fue emotivo, hubo abrazos, fotos e intercambio de regalos. La pandemia estaba en un horizonte remoto; quienes habían llegado con cubrebocas el primer día daban abrazos sin restricción. Parecía como si las “medicinas” hubieran borrado los umbrales de riesgo entre personas de diferentes procedencias, pero reunidas con propósitos comunes.

Cuatro meses después en diciembre del 2021 se llevó a cabo una ceremonia de peyote conducida por miembros de la Iglesia Nativa Americana (NAC, por sus siglas en inglés) como parte del mismo proyecto. Por razones que no quedan completamente claras para mí, esta ceremonia no fue del agrado de los yaquis. La información que obtuve a través de terceras personas fue que estos consideran que la barrera del idioma -todas las indicaciones eran en inglés- y el estricto celo en las normas del ritual, abatieron el ánimo de los participantes quienes prefirieron dormirse en lugar de tener una participación más fluida. Muchos otros aspectos

podieron haber pesado. En otro texto, hemos ponderado las elecciones que hacen los potenciales usuarios de plantas sagradas (peyote) en relación a los formatos que pueden resultar desde ciertas perspectivas más o menos rígidas o flexibles y que en párrafos anteriores definimos como nativoamericanización y huicholización (Guzmán Chávez y Noyola Cherpitel, 2022).

Pensando en los desafíos de la interculturalidad, la experiencia de la ceremonia de peyote en tipi, nos habla de las dificultades inherentes en los procesos de préstamo y adopción de creencias y prácticas rituales asociadas a las plantas sagradas. Se pensaría que el modelo de los huni kuin estaría más alejado del ethos yaqui, que el formato de los indios peyoteros de las praderas. Pero quizás el asunto se relacione con las formas previas, durante y después del ritual de socialización, que permiten construir escenarios de confianza.

Por la experiencia que será relatada a continuación suponemos que el peyote generaría estados de ánimo muy similares a los provocados por la ayahuasca, pero de acuerdo con el sentir y pensar de los yaquis de Torim, se tendría que hacer mediante otras formas rituales. Lo paradójico es que en una primera evaluación la ayahuasca -una bebida que requiere importarse-, tendría una acogida mucho más positiva que el peyote. Si especuláramos un poco sobre la recepción entre los yaquis de las ceremonias de peyote conducidas por los marakates huicholes, podría ocurrir lo mismo, dado que los procesos de aculturación pueden ser fundamentales para entender los modos como la interculturalidad pueda resultar en diálogos desde la diferencia y la semejanza. Puedo pensar que los huni kuin son maestros experimentados en la práctica del turismo místico espiritual, saben cómo interpelar a sus públicos y moldear su performance, sus mensajes, discursos y prácticas.

Plantas sagradas e intersubjetividad

En el mes de noviembre del 2020 comencé a tener una serie de convulsiones nocturnas imperceptibles para mí, pero no para mi esposa, quien las notaba cada vez más frecuentes y más intensas: apretaba las mandíbulas, me contorsionaba, balbuceaba sonidos extraños y mis ojos se ponían en blanco. Contracciones musculares en cuello y espalda, calambres en las piernas, podían estar asociados con estos episodios, pero me encontraba en la incertidumbre. Mi esposa recomendó que viera a un amigo médico y le contará lo que me estaba sucediendo para acudir, en todo caso, con un especialista. Yo estuve de acuerdo, pero en el desayuno del día que lo vería, padecí una convulsión que ameritó ambulancia y hospitalización. Con los estudios

neurológicos y cardiológicos el diagnóstico fue Foramen Oval Persistente, que consiste en que la válvula que comunica las cámaras derecha e izquierda del corazón (ventrículos) no se cerró por defecto de nacimiento. Eso hace que la sangre que se bombea al cerebro suba con coágulos y esta es la causa de diversas enfermedades desde migrañas hasta infartos cerebrales.

Con este diagnóstico se me comunicó que la solución era la colocación de un tapón, una especie de anillo para evitar ese transvase de sangre. Existen dos formas para hacerlo: cirugía a corazón abierto y mediante laparoscopia. Elegí el segundo. Este procedimiento tenía que programarse y tramitarse para que mi seguro de gastos médicos mayores lo autorizara. Fui dado de alta y me recetaron unos medicamentos para evitar episodios similares. Esto fue demorado y el 16 de diciembre con síntomas comunes de gripe, noté la pérdida de los sentidos del gusto y el olfato. Me hice la prueba y resulté positivo con Covid. Mi esposa y yo respetamos tres semanas de confinamiento, nos atendimos con homeopatía, y nos descotidianizamos sin mucha pesadumbre. Todo el enfoque desde la homeopatía y la medicina naturista consistió en fortalecer nuestro sistema inmune y para eso todos los días preparé jugos con frutas, peyote, jengibre, etcétera. Recordé a mi maestra de yoga, la primera persona conocida mía que contrajo la infección: “Hay que estar muy tranquilos y en paz y no caer en el miedo que nos inculcan por todos los medios, incluso la familia, respirar y tomar mucha agua es lo mejor”.

Al final de la tercera semana de enero del 2021, recuperado del Covid 19, padecí una fuerte convulsión nocturna, me trasladaron al hospital y me realizaron el procedimiento de colocación de un anillo de titanio para el cierre del foramen oval. El sábado 26 de junio de este año, a solicitud mía, llevamos a cabo una ceremonia de peyote al estilo de la Native American Church en la comunidad de El Realejo, municipio de Guadalcázar, San Luis Potosí. El propósito fue agradecer por haber salido bien librado de los padecimientos y enfermedades que ya les relaté. Participamos cerca de 20 personas. Al finalizar compartimos los alimentos, nos abrazamos y a nadie se le ocurrió portar cubrebocas antes, durante o después de la ceremonia. Los preparativos implicaron una fuerte interacción entre los miembros que se adhieren a este formato ritual, desde la colecta del peyote, levantar el tipi, preparar los alimentos y compartir en el mismo vaso el agua que entra en la bendición de la mañana cuando el sol despunta en el oriente. Lo mismo sucede con el tabaco a través del cual se hacen las peticiones o rezos para la persona que solicitó el tipi.

Discursos y percepciones del peyote en Wirikuta¹³

Llegué al desierto potosino dónde crece el peyote en septiembre del 2021, tras un largo periodo de incertidumbre. El Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México, entidad que financia las becas de los estudiantes de posgrado, había comunicado la suspensión del trabajo de campo durante los primeros 18 meses. Cuando esta restricción pasó se nos pidió cumplir con el esquema de vacunación al cual accedí para poder seguir adelante con mi investigación sobre el uso del peyote entre no indígenas. Transitando por algunas pequeñas comunidades de la región, percibí que las personas prácticamente no hacían uso de tapabocas y que todo el tema de la pandemia era tomado más como un tópico de conversación casual que realmente una fuente de peligro latente que interfiriera en la sociabilidad. El nivel de preocupación más bajo en las localidades rurales por donde transité me permitió corroborar cómo la percepción del riesgo es un proceso social que se moldea de acuerdo a cada coyuntura (DOUGLAS, 1996), puesto que los efectos producidos por la pandemia fueron bastante reducidos lejos de los grandes focos de contaminación urbanos. Al acercarme a la población con la cual fui a realizar el estudio, que son los consumidores de peyote que residen en la zona o la visitan periódicamente, pude observar que había aun otros factores que interferían en la percepción del riesgo relativo a la pandemia e iban más allá del entorno, reflejando prácticas y discursos particulares en torno a la salud.

Hay un par de ejemplos que ayudan a revelar algunas de estas particularidades con relación a la coyuntura pandémica. Recuerdo la ocasión en la que me presentaron a una mujer peyotera de mediana edad. Yo estaba preocupada por respetar las medidas de distanciamiento y apenas le extendí el brazo para un apretón de manos y ella de manera muy fraternal me jaló hacia sí para darme un abrazo franco. En otra ocasión, un interlocutor comentó que estaba buscando la manera de conseguir un certificado de vacunación falso para poder viajar a Canadá y visitar a su familia, lo que me sorprendió un poco, pues simplemente vacunarse parecía una solución más conveniente e incluso más barata. De hecho, casi ninguna de las personas con quienes platiqué se había vacunado o tenía intención de vacunarse y pocas habían considerado que la infección pudiera causarles la muerte. Eran practicantes de una ideología antivacunas producida por una especie de inmunidad subjetiva muy ligada a la importancia terapéutica

¹³ En este apartado la primera persona del singular es la voz de Paula Junqueira Bizzi.

concedida al peyote. Con el tiempo constaté que las concepciones y hábitos de salud sostenidos por mis interlocutores en efecto se rigen por otros parámetros, que por lo general son compartidos por distintos grupos de personas que comulgan con el peyote y otras plantas sagradas. Por ejemplo, para pensar el caso de la mujer del abrazo, un aspecto importante en la experiencia con estas plantas es la percepción de que nuestra existencia está comprometida con todo lo que nos rodea, perspectiva que se manifiesta en el entendimiento muy común en estos círculos de que el bienestar personal está intrínsecamente conectado al bienestar colectivo y del planeta. Bajo esta concepción, la idea de separar las personas para asegurar la sanidad tiene poca fuerza, pues la salud se vería más favorecida por la afectividad y la cohesión que por un cuerpo social segmentado.

La objeción o negativa de mis informantes peyoteros en vacunarse me resultaba extraña porque, siendo brasileña, crecí pensando que el acceso a las vacunas es una de las bases del derecho a la salud por la larga tradición de políticas de vacunación obligatoria en Brasil. Además, debido a que en la actualidad el movimiento antivacunas en este país viene siendo articulado por actores afines a la extrema derecha, las personas con posturas progresistas nos hemos distanciado. Con todo, al observar con más detenimiento los motivos que incitan el rechazo a las vacunas entre las personas que conviven en círculos de medicina, pude percibir que, al menos en la mayor parte de los casos, no se trata simplemente de ideas conspiracionistas como se suele asumir. Si analizamos los orígenes de las nuevas religiosidades y posibilidades terapéuticas que se desarrollan en el contexto de las prácticas neochamánicas, vemos que surgen desde un profundo cuestionamiento de la organización de la vida moderna. Uno de los principales factores que han contribuido para la aparición de estas nuevas modalidades de atención ha sido la crisis en la que han entrado los modelos científicos y la insuficiencia del abordaje biomédico para explicar y tratar los problemas de salud. En este sentido, el rechazo a las vacunas se relaciona con el rechazo a las estructuras hegemónicas y con la decisión de establecer prácticas de salud compatibles con los horizontes de vida anhelados. Además, en lo que se refiere a las plantas sagradas, hay vivencias tanto subjetivas como objetivas que corroboran la efectividad de estas prácticas de salud holísticas y hacen con que las personas no sientan la necesidad de acudir a los medios convencionales de la biomedicina. A partir de las experiencias narradas por hombres y mujeres, encuentro una serie de afirmaciones reiteradas que destacan los atributos del peyote como medicina que no solo fortalece el sistema

inmunológico. Para ellos/ellas la experiencia enteogénica en general, les ha permitido abrir un portal desde el cual han podido explorar y ajustar sus patrones de comportamiento, sus emociones y a partir de ello acceder a un plano de vida enfocada a la cura y la sanación. Aun cuando el virus del Covid 19 estuviera en cierta forma presente como telón de fondo, el relato libre que me compartieron parecía ignorarlo, pues se trataba principalmente de hacerme saber los atributos positivos que el peyote usado ritualmente les había provocado en sus vidas.

VI. Conclusiones

“El Covid ha sido un maestro”, fue una expresión repetida y que parecía dar sentido a los periodos de aislamiento y luego a la reunión de los miembros de los círculos de plantas sagradas. El Covid se ha debilitado en su impulso radical, pero no las causas que seguramente más allá de sus secuelas pronostiquen nuevas versiones, mutaciones. Descotidianizar quizá resulte clave para entender las formas mediante las cuales el capital en su fase neoliberal está redefiniendo nuestro papel como trabajadores y consumidores. Hablar de plantas sagradas en el contexto de esta pandemia tiene mucho sentido, como el de que los participantes en las ceremonias que hemos descrito se rebelen desde el fondo de sus corazones y convicciones intelectuales a seguir las normas explícitas de los discursos de la salud pública disciplinadora. Desde esta perspectiva reivindicamos la importancia de los patrimonios bio-interculturales que se pasean con su oblonga cabellera desde tiempos remotos entre los intersticios de la globalización. No se requiere que justifiquemos porqué el peyote, la ayahuasca, los honguitos mágicos entraron al igual que muchas otras sustancias psicoactivas en la esfera del intercambio comercial de bienes espirituales, psiconáuticos, sagrados, etcétera. Se dirá entonces que atrás de todo proceso de patrimonialización figura el poder nefasto del Estado. Nosotros opinamos que en este caso hay una batalla rizomática. Una batalla en la que se reafirman sentidos múltiples que van de la corporalidad a la posición anti-sistémica. No es porque al interior del campo enteogénico se haya negado rotundamente la presencia y amenaza real del virus; sino porque los discursos y las propias prácticas asociadas al uso de estas plantas proveen múltiples contenidos que refuerzan una especie de inmunidad subjetiva. En el núcleo de este discurso subrayamos el papel de estas plantas como dispositivo terapéutico para resolver un amplio abanico de padecimientos y enfermedades. El extremo de esta concepción sería tomarlas como panacea,

no obstante, advertimos que la mayoría de los usuarios no es afín a esta postura. En todo caso el peyote, la ayahuasca, el kambó, la sananga, el rapé, etcétera son buenos remedios preventivos y que fortalecen el sistema inmunológico. Por ello estas sustancias son prescritas, recomendadas en estos círculos para adecuar al individuo a una condición bioenergética, espiritual, mejor ajustada a las amenazas de contagio por estas infecciones.

Referencias

- ARIEL DE VIDAS, Anath. **Combinar para convivir. Etnografía de un pueblo nahua de la Huasteca veracruzana en tiempo de modernización.** México: CEMCA-CIESAS-COLSAN, 2021.
- BASSET, Vincent. Del turismo al chamanismo. Ejemplo de la reserva natural sagrada de Wirikuta. **Cuicuilco**, v. 55, p. 245–266, 2012.
- BLASER, Mario. **Un relato de globalización desde el Chaco.** Popayán: Universidad del Cauca, 2013.
- CHAUMEIL, Jean Pierre. El otro salvaje: Chamanismo y alteridad. **Amazonia Peruana**, v. 26, n. Tomo XIII, 1999.
- CSORDAS, Thomas. **The sacred gift: A cultural phenomenology of charismatic healing.** Berkeley: University of California Press, 1997.
- DE LA PEÑA, Francisco. **Los hijos del sexto sol. Un estudio etnopsicoanalítico sobre el movimiento de la mexicanidad.** México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2002.
- DOUGLAS, Mary. **La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales.** Barcelona, España: Paidós, 1996.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. **Les mots, la mort, les sorts.** Paris: Editions Gallimard, 1977. 427 p.
- GALINIER, Jacques.; MOLINIÉ, Antoinette. **Les néo-indiens : une religion du troisième millénaire.** París: Odile Jakob, 2006.
- GONZÁLEZ VARELA, Sergio. **Entre dos mundos. La antropología radical de Paul Stoller.** México: Bonilla Arigas Editores, 2018.
- GUZMÁN CHÁVEZ, Mauricio. Interculturalidad en torno al uso del peyote. Un patrimonio biocultural en condición de ilegalidad. **Alteridades**, v. 27, n. 53, p. 95–106, 2017.
- GUZMÁN CHÁVEZ, Mauricio.; KINDL, Olivia. Cosmopolítica versus etnonacionalismo. Conflictos en torno a usos rituales del espacio en Wirikuta. **Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad**, v. 152, p. 217–265, 2017.
- GUZMÁN CHÁVEZ, Mauricio.; LABATE, Beatriz. Notas sobre el uso de de ayahuasca y peyote en México: un campo enteogénico emergente. *In*: STEIL, Carlos.; DE LA TORRE, Reené.; TONIOL, Rodrigo. **Entre trópicos. Diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil.** México: CIESAS-El Colegio de San Luis, A.C., 2018. p. 115–141.
- GUZMÁN CHÁVEZ, Mauricio.; NOYOLA CHERPITEL, José. Potenciales terapéuticos del peyote entre no indígenas en México. **Cultura y Droga**, v. 27, n. 33, p. 185–200, 1 jan. 2022.

- HALLAM, Elizabeth.; INGOLD, Tim. **Making and growing: anthropological studies of animals and artifacts**. New York: Routledge, 2014.
- HOLBRAD, Martin. **Truth in motion: the recursive anthropology of Cuban divination**. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2012.
- JACKSON, Michael. **Existential anthropology: Events, exigencies, and effects**. New York: BerghanBooks, 2005.
- LAMBERTI, Julieta. **Abajo del amanecer, el corazón en disputa. El caso de la instalación de empresas mineras en Wirikuta**. 2014. El Colegio de México, México, 2014.
- LATOURETTE, Bruno. **Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica**. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI editores, 2007. 221 p.
- LINS RIBEIRO, Gustavo. Descotidianizar el mundo. La pandemia como evento crítico, sus revelaciones y (re)interpretaciones. **Desacatos**, v. 65, p. 106–123, 2021.
- LONG, Norman. **Sociología del desarrollo: una perspectiva centrada en el actor**. México, Distrito Federal: El Colegio de San Luis, A. C; Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2007. 499 p.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenología de la percepción**. Barcelona: Planeta Agostini, 1993. 469 p.
- REYNA, Óscar; ARCE, Alberto. Cosmopolítica, patrimonio y contradesarrollo. La modificación de espacios de acción actoral ante el riesgo de explotación minera en el Sitio Sagrado Natural de Wirikuta. *In*: GÁMEZ, M. **Minería y capital trasnacional sobre un territorio en riesgo**. México: El Colegio de San Luis, A. C, 2015.
- ROUCH, Jean. **La religion et la magie Songhay**. París: Press Universitaires de France, 1960.
- SÁNCHEZ, María de la Concepción **La controversia Wirikuta: hacia un nuevo modelo de patrimonio**. 2015. Universidad de Salamanca, 2015.
- SCHABASSER, Christoph. **Wixaritari: ¿los últimos guardianes del peyote. Ritual indígena, intermediarios y la formación de públicos**. 2021. El Colegio de San Luis, 2021.
- STOLLER, Paul. **The taste of ethnographic things: The senses in anthropology**. Philadelphia: The University of Pennsylvania Press, 1989.
- STOLLER, Paul. **The power of the between: An Anthropological Odyssey**. Chicago/London: The University of Chicago, 2008.
- SUÁREZ, Carlos. **Ayahuasca, Iquitos y monstruo voraz**. Disponible em: <<http://ayahuascaiquitos.com/es/index.php/2019-05-04-17-10-04/libro-indice> .>. Acceso em: 8 mar. 2022.
- TURNER, Victor. **El proceso ritual. Estructura y antiestructura**. Madrid: Taurus, 1988. 217 p.

VAN GENNEP, Arnold. **Los ritos de pasaje**. Madrid: Taurus, 1986.

Recebido em 30 de junho de 2022 | Aceito em 17 de agosto de 2022



Esta obra está licenciada
conforme Creative Commons
Atribuição 4.0 Internacional