



Entre trópicos. Diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil aborda líneas convergentes de investigación sobre el impacto de la espiritualidad Nueva Era en diferentes contextos sociales en México y Brasil. Los capítulos reunidos en este volumen analizan su capacidad para permear diferentes realidades socioculturales, como el chamanismo, la salud, el turismo, la industria del entretenimiento, el ecologismo, la etnicidad y el género. México y Brasil son dos países distantes geográficamente, pero también culturalmente; aunque representan dos realidades latinoamericanas que inspiran imaginarios exotizados para recrear novedosas espiritualidades globales que ejercen atracción en los buscadores cosmopolitas de espiritualidades holísticas con sello Nueva Era.

Brasil representa el exotismo amazónico y afroamericano, y México el exotismo indígena y prehispánico. Ambos países son a su vez productores y vectores de novedosas hibridaciones de la Nueva Era con las culturas nativas, étnicas, raciales y vernáculas. Son además conductores de circulaciones de espiritualidades que van en sentido contrario al de las rutas de colonización. Por ello, analizar sus paralelismos, convergencias y diferencias se vuelve relevante para el interesado en entender las nuevas producciones y apropiaciones de espiritualidades alternativas.



EL
COLEGIO
DE
SAN LUIS



ISBN 978-607-486-396-3



9 786074 863963

Entre trópicos Carlos Alberto Steil, Renée de la Torre, Rodrigo Toniol (coords.)

Entre trópicos

C Á N C E R

Entre trópicos

Diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil

Carlos Alberto Steil
Renée de la Torre
Rodrigo Toniol
(coords.)

C A P R I C O R N I O

PUBLICACIONES DE LA



Una de las tareas fundamentales del CIESAS es la divulgación del conocimiento científico a través de la publicación de textos, a fin de que los hallazgos de investigación se incorporen a los circuitos más amplios de discusión académica y de la sociedad en general.

Publicaciones de la Casa Chata es la colección que reúne obras de las principales disciplinas: estudios lingüísticos, históricos y de antropología social, así como sus diversas especialidades: educación, religión, estudios políticos, migración, salud, estudios del lenguaje, derechos humanos, pueblos indígenas, género, violencia, epigrafía, entre otros.

Entre trópicos

Diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil

Carlos Alberto Steil
Renée de la Torre
Rodrigo Toniol
(coordinadores)



299.93
E562e

Entre trópicos : Diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil /
Carlos Alberto Steil, Renée de la Torre, Rodrigo Toniol (coordinadores).--
Ciudad de México : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en
Antropología Social, 2018
520 páginas : mapas, fotografías ; 23 cm.--(Publicaciones de la Casa Chata)

Incluye bibliografías.
ISBN: 978-607-486-489-2

1. Movimiento Nueva Era (New Age) – Vida espiritual. 2. Cristianismo
y otras religiones – Nueva Era. 3. Chamanismo – México. 4. Chamanismo
– Brasil. 5. Espiritualismo – México. 6. Espiritualismo – Brasil. I. Steil, Carlos
Alberto, coordinador. II. Torre, Renée de la, coordinadora. III. Toniol, Rodrigo,
coordinador. IV. Serie.

La presente publicación pasó por un proceso de dos dictámenes de pares académicos avalados por el Comité Editorial del CIESAS, que garantizan su calidad y pertinencia científica y académica. Además, la obra contó con el apoyo del Conacyt a través del proyecto “Consolidación del Sistema Nacional CIESAS para la Investigación Social, núm. I1000/001/2018 C-395/2018”.

Coordinación de Publicaciones: Mario Brito B.

Primera edición, 2018



D.R. © 2018 Centro de Investigaciones
y Estudios Superiores en Antropología Social
Juárez 87, Col. Tlalpan,
C.P. 14000, Ciudad de México

D.R. © 2018 El Colegio de San Luis
Parque de Macul 155, Colinas del Parque,
C.P. 78294, San Luis Potosí, S. L. P.
www.colsan.edu.mx

Todos los derechos reservados. Ni la totalidad ni parte de esta publicación pueden reproducirse, registrarse o transmitirse, por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea electrónico, mecánico, fotoquímico, magnético o electroóptico, por fotocopia, grabación o cualquier otro, sin permiso previo por escrito del editor.

ISBN: 978-607-486-489-2 (CIESAS)

ISBN: 978-607-8500-87-1 (Colsan)

Impreso en México. *Printed in Mexico.*

Índice

Siglas, acrónimos y abreviaturas	15
Agradecimientos	19
Introducción	23
<i>Carlos Steil, Renée de la Torre y Rodrigo Toniol</i>	
Ubicación: espacio de circulación e intercambios de bienes espirituales entre los trópicos	25
Punto de partida: un diálogo crítico con las discusiones académicas en torno a la espiritualidad Nueva Era	29
En pos de aportar miradas y reflexiones novedosas	32
Contenido de este volumen	33
Primera sección: plantas sagradas y chamanismo	34
Segunda sección: salud y terapias alternativas	36
Tercera sección: movimientos identitarios y patrimonio cultural	40
Cuarta sección: ecología y Nueva Era	46
Bibliografía	50
 Primera parte. Plantas sagradas y chamanismo	
1. Nueva Era, neochamanismo y utopía psicodélica	59
<i>Francisco de la Peña Martínez</i>	
Nueva Era y posmodernidad	60
La contracultura de los años sesenta y la ciencia Nueva Era	63

Sociedad-red, globalización y Nueva Era	65
Movimiento neoindio y neochamanismo	67
Neochamanismo y psicotrópicos	70
La política Nueva Era y la utopía de la sociedad psicodélica	75
Bibliografía	79
 2. Plantas sagradas en Brasil: entre neochamanismo y religión y entre nacionalización y transnacionalización de identidades/alteridades	83
<i>Juan Scurio</i>	
De alucinógenos a medicinas	84
Plantas sagradas en Brasil	88
Narrativas 1: Brasil se encuentra con la ayahuasca	90
Nuevos encuentros y aperturas	94
Plantas sagradas: núcleo del dispositivo del neochamanismo	96
Narrativas 2: amazonismo	100
Neochamanismo y (de)colonialidad	104
Consideraciones finales	106
Bibliografía	107
 3. Notas sobre el uso de Ayahuasca y peyote en México: un campo enteogénico emergente	113
<i>Mauricio Genet Guzmán Chávez y Beatriz Labate</i>	
Introducción	113
Alianza de las medicinas y las redes y circuitos Nueva Era	115
Panorama del uso de plantas sagradas en México	117
El venado y la anaconda: la articulación del peyote y la ayahuasca	124
Cuerpos doctrinados: entre la disciplina y el orden	126
Escenas del campo enteogénico contemporáneo en México	130
Conclusiones	134
Bibliografía	137

Segunda parte. Salud y terapias alternativas

4. Espiritualidades Nueva Era y terapias populares:	
redistribuyendo cuerpos y eficacias	143
<i>Fátima Tavares y Carlos Caroso</i>	
Terapias Nueva Era en otros contextos religiosos	144
Itinerarios Nueva Era y agenciamientos terapéuticos	148
Conclusiones	156
Bibliografía	157
5. Nueva Era, espiritismo y salud en Brasil	161
<i>Waleska Aureliano</i>	
Introducción	161
La doctrina espírita	163
Espiritismo en Brasil: entre religión y práctica terapéutica	165
La “nueva era” de la terapia espiritual en Brasil	170
El Centro de Apoyo al Paciente con Cáncer	172
¿Mediumnidad o energía? Negociaciones que involucran	
espiritualidad y salud en el CAPC	182
Consideraciones finales	190
Bibliografía	192
6. Procesos de salud y enfermedad en la Nueva Era: terapias alternativas	
y complementarias en Tijuana, B.C., México	195
<i>Olga Lidia Olivas Hernández</i>	
La presencia de centros de medicina holística en Tijuana, México	198
Villa Holística. Centro de desarrollo personal	200
La salud y el proceso de sanación. Equilibrio/integración/armonía	203
La enfermedad como desequilibrio y desintegración	206
Los recursos terapéuticos para la sanación. El eclecticismo técnico	
en los tratamientos alternativos y complementarios	209
Reflexiones finales. La Nueva Era de la salud	213
Bibliografía	215

7. El yoga más allá del tapete. Aproximaciones a un proceso de glocalización desde Mérida, Yucatán	219
<i>Pamela Santillana Vallejo</i>	
Introducción	219
Andares entre prácticas. Metodologías desde el tapete	220
El yoga antes del tapete. Procesos históricos claves para entender el yoga	222
La experiencia yóguica	224
Miradas desde la península. Contexto social acerca de Mérida, Yucatán	226
Trayectos del yoga. La industria del bienestar subjetivo y circuitos de consumo en el área metropolitana de Mérida	227
Yoga desde el tapete. Notas desde una clase en Mukti Yoga	231
“Ser consciente”. El yoga más allá del tapete	234
Reflexiones finales	236
Bibliografía	238
8. Expresiones femeninas de la Nueva Era. Los círculos de mujeres en México	241
<i>María del Rosario Ramírez Morales</i>	
Introducción	241
Espiritualidad Nueva Era en México y el discurso del sagrado femenino	244
Los círculos de mujeres y el circuito de conocimientos sobre lo femenino	247
Narrativas sobre lo femenino desde los círculos de mujeres en México	250
Crear vínculos, sanar heridas: etnografía de un ritual femenino	256
A modo de conclusión	260
Bibliografía	263
Páginas web	265

Tercera parte. Movimientos identitarios y patrimonio cultural

9. Vectores de transnacionalización de la neomexicanidad	269
<i>Renée de la Torre</i>	
La nueva mexicanidad o neomexicanidad: hibridación	
Nueva Era del legado prehispánico	272

El circuito de neochamanes, los buscadores espirituales y su efecto polinizador de culturas y religiosidades	274
Los buscadores espirituales y su efecto polinizador de culturas y religiosidades	282
Constelación de comunidades y escuelas de formación de aprendices	283
Espacios nodales (<i>ashrams</i> , ecoaldeas, centros holísticos, comunidades utópicas o <i>calpullis</i>)	285
Eventos claves (celebraciones y acontecimientos)	286
El mercado y las industrias culturales	288
Conclusiones	289
Bibliografía	292
Entrevistas	296
 10. Peregrinos católicos y huéspedes Nueva Era:	
espiritualidades y destrozos ontológicos en Brasil	297
<i>Emerson José Sena de Silveira</i>	
Introducción	297
Turismo religioso católico-carismático e intersticios “novoeristas”	298
Destrozos metafísicos en los caminos espirituales-religiosos:	
Nueva Era <i>on the road</i>	308
Consideraciones finales	318
Bibliografía	320
 11. Mentalidad histórica y nuevas espiritualidades en Catemaco,	
Veracruz: de pueblo de brujos a centro esotérico neoolmeca	325
<i>Alí Cortina</i>	
Introducción	325
Antecedentes históricos, conformación del espacio y la mentalidad histórica	327
Turismo, migraciones, <i>mass-media</i> y la invención de la identidad olmeca	330
Nuevas espiritualidades, una reconfiguración ontológica	343
Consideraciones finales	347
Fuentes documentales	349
Bibliografía	349
Referencias digitales	355

12. Peregrinaciones, turismo y Caminos de Santiago en Brasil:	
transformaciones en un ritual católico de larga duración	357
<i>Carlos Alberto Steil</i>	
Las nuevas rutas de peregrinación en Brasil	359
Nuevos caminos, nuevos mediadores	365
El paradigma de la corporeidad y la experiencia de los peregrinos	
en los Caminos de Santiago en Brasil	366
Lo sagrado en los Caminos de Santiago en Brasil	371
Conclusión	373
Bibliografía	375
13. El movimiento neomaya en México: etnografía	
de un fenómeno transnacional	377
<i>Manéli Farahmand</i>	
Una mayanidad militante en Guatemala y Chiapas	379
Mayanidad en Yucatán: de la negación a la valorización espiritual	380
Del maya “étnico” al maya “mítico”	381
Los mayas “de corazón” y los mayas étnicos que integran la Nueva Era	382
Nuevas identificaciones con la mayanidad	383
Rasgos de la mayanidad de corazón	386
Trayectorias de los neomayas	389
1970-1990: fase de germinación	390
1990-2012: auge del movimiento	394
2012 y la transnacionalización de la neomayanidad	395
Dialéctica entre movilidad e hibridación	396
Retorno a la pureza maya	398
Conclusión	400
Bibliografía	402
Entrevistas	408
Página web	408
14. Arte y procesos creativos en la circulación de la espiritualidad wixárika	409
<i>Ingrid Arriaga y Diana Negrín</i>	
Wirikuta y la espiritualidad primigenia	412

Huellas wixaritari en el arte mexicano: la articulación de lo tradicional	416
Procesos creativos: ¿alianza espiritual o intercambio de materialidad?	420
La cosmovisión cotizada	425
Conclusiones	430
Bibliografía	432

Cuarta parte. Ecología y Nueva Era

15. ¿Grietas en el capitalismo? Etnografía de una ecoaldeas efímera en el Teopantli Calpulli, México	439
<i>Cristina Gutiérrez Zúñiga</i>	
Los Consejos de Visión y la red de espiritualidad alternativa	442
El Teopantli Calpulli como lugar nodo y como sede de la ecoaldeas efímera	446
Los participantes de la ecoaldeas efímera	448
La organización y el programa	449
La construcción de una microsociedad sustentable efímera	452
Plano económico	452
Plano sociopolítico (interno)	453
Plano de la ecosustentabilidad: consumo, desecho y alimentación consciente	456
Plano de la salud y la espiritualidad vinculada a la Tierra	459
Plano estético y lúdico	463
Más allá de la ecoaldeas efímera: propuestas de acción local y vinculación con movimientos sociales	464
Conclusiones	465
Bibliografía	468
Fuentes electrónicas	470
16. Naturaleza, creación y perfectibilidad: prácticas ecológicas y espiritualidad en una ecoaldeas en el sur de Brasil	473
<i>Luciele Nardi Comunello e Isabel Cristina de Moura Carvalho</i>	
Introducción	473
El contexto: ecoaldeas, comunidades alternativas, movimiento ecológico y Nueva Era	477

“Cocreación con la naturaleza”: ecología y espiritualidad en la producción de continuidades entre mundo material y espiritual	486
Rituales, estética e identidades globales-locales en un contexto de nomadismo	494
Consideraciones finales	500
Bibliografía	503
 Acerca de los autores	 507

14. Arte y procesos creativos en la circulación de la espiritualidad wixárika

Ingrid Arriaga y Diana Negrín

En 1968 Carlos Castaneda publicó *Las enseñanzas de don Juan*, el primero de una serie de libros que se volvieron sumamente populares en Estados Unidos y México. Para estos últimos años de la década de 1960, había brotado un inusitado interés por el fenómeno de las plantas psicotrópicas y su relación con culturas aborígenes que compartieron tanto jóvenes de la subcultura *hippie* como algunos académicos y científicos. Era, además, un momento de crisis política y cultural en ambos países, donde se cuestionaban las metanarrativas nacionales y se suplantaban con el deseo por “el rescate de las tradiciones negadas o desvalorizadas por la historia de occidente” (De la Torre *et al.*, 2013: 31). Esta coyuntura se tejió con una fuerte atracción y afecto hacia los pueblos originarios en que se desplegaban símbolos e imágenes históricamente contruidos por los no indígenas y consumidos por medio de prácticas cotidianas.

A finales de 1960, mientras el Estado mexicano activaba instrumentos para desarrollar las zonas indígenas mediante el Instituto Nacional Indigenista (INI), una variedad de individuos buscaba sujetos indígenas dispuestos a abrirles la puerta hacia espiritualidades herméticas. Se trataba de fuerzas paradójicas que pese a estar basadas en imaginarios similares del “ser indígena”, pretendían formas distintas de relacionarse con individuos y comunidades indígenas. Mientras que el Estado buscaba asimilarlos mediante la conservación de algunos aspectos folclóricos que coadyuvaban a la empresa nacionalista y una buena dosis de civismo mexicano, viajeros independientes buscaban la alteridad por medio de un mundo indígena desconocido.

Hasta la década de 1960, las comunidades wixaritari (huicholas) —ubicadas en la Sierra Madre Occidental de Jalisco, Nayarit y Durango— permanecieron a los márgenes de las intervenciones gubernamentales y de las investigaciones académicas. Esta “región de refugio”¹ había presentado un fuerte reto para los conquistadores españoles, así como para los gobiernos republicanos ya que su geografía servía como una barrera física a los acontecimientos políticos, económicos y culturales que sacudían el resto del país. El historiador José Epigmenio Santana (1930: 38) señala que la Sierra Madre Occidental tuvo que conquistarse dos veces entre 1527 y 1722, y aun así la entrada de funcionarios estatales, entidades religiosas e investigadores fue escasa. Las comunidades wixaritari también se mantuvieron relativamente autónomas gracias a su capacidad de negociación y resistencia. Con la excepción de algunos investigadores como Carl Lumholtz, León Diguét, Theodor Konrad Preuss y Robert Mowry Zingg, no fue hasta mediados de 1960 cuando este pueblo originario llamó la atención de un público más amplio. Fue en este momento cuando los movimientos paralelos y a veces entrecruzados del Estado, la Iglesia, la academia y los exploradores abrieron las puertas a una creciente visibilidad del pueblo wixárika. A más de cuarenta años de *Las enseñanzas de don Juan*, esta etnia se encuentra en la mira de una aglomeración de personas y asociaciones interesadas en sus prácticas espirituales y su uso del peyote.

El presente capítulo explora la circulación de símbolos religiosos y prácticas espirituales wixaritari durante los últimos 50 años en relación con el papel que ha tenido la cultura material wixárika en visibilizar una estética con vínculos espirituales. Inmersas en un contexto de democratización y mediatización nacional intensa, y enmarcadas por una economía de mercado neoliberal, estas representaciones y prácticas visuales han acelerado el interés de un público global por visitar los territorios comunales ubicados en la Sierra Madre Occidental, así como los sitios sagrados fuera de esta región; en particular la Reserva Natural y Cultural de Wirikuta, lugar de peregrinación y hábitat del *hikuri* o peyote en el semidesierto de San Luis Potosí.²

¹ Término que acuñó Gonzalo Aguirre Beltrán (1967) para describir la perduración de relaciones coloniales en zonas indígenas.

² La extensión territorial que forma parte de la historia y práctica wixárika es más amplia que las comunidades y rancherías ubicadas en Jalisco, Nayarit y Durango. Si se consideran

Aunque Wirikuta ha sido una atracción para el turismo espiritual durante varias décadas,³ en 2010 se volvió particularmente visible cuando se dieron a conocer una serie de concesiones mineras que amenazaban la ecología e integridad cultural de la zona sagrada. Las movilizaciones cívicas en torno a la defensa de Wirikuta marcan una inusitada coyuntura histórica para el pueblo wixárika en donde las representaciones de corte espiritual y despolitizado se enlazan con un movimiento por los derechos a la autodeterminación y la defensa territorial y cultural de este pueblo originario. El caso de Wirikuta, así como las crecientes redes Nueva Era que se nutren de aspectos religiosos wixaritari nos permite ver cómo dicha visibilidad ha favorecido la defensa territorial y cultural wixárika, pero también ha contribuido a crear representaciones incompletas y reducidas de la cultura wixárika, especialmente en relación con su cosmovisión cada vez más cotizada. De este modo, el pueblo wixárika y sus relaciones con personas externas a la comunidad originaria representan un vértice que permite observar uno de los casos en México de hibridación cultural acelerada cuyos vínculos con el turismo espiritual, ecológico y cultural están en constante reestructuración.

los sitios sagrados que forman parte de su *kiekari* o “territorio ceremonial”, también se suma San Luis Potosí y Zacatecas, con un total de más de 90 000 kilómetros cuadrados (Liffman, 2011: 14).

- ³ Wirikuta incluye Real de Catorce, poblado con historia minera y centro devocional de San Francisco de Asís. Por tanto, los procesos de culto y el turismo espiritual que llegan a Real de Catorce tienen dos orígenes primordiales: el catolicismo popular y los movimientos Nueva Era que se hibridan con la tradición wixárika.

Wirikuta y la espiritualidad primigenia

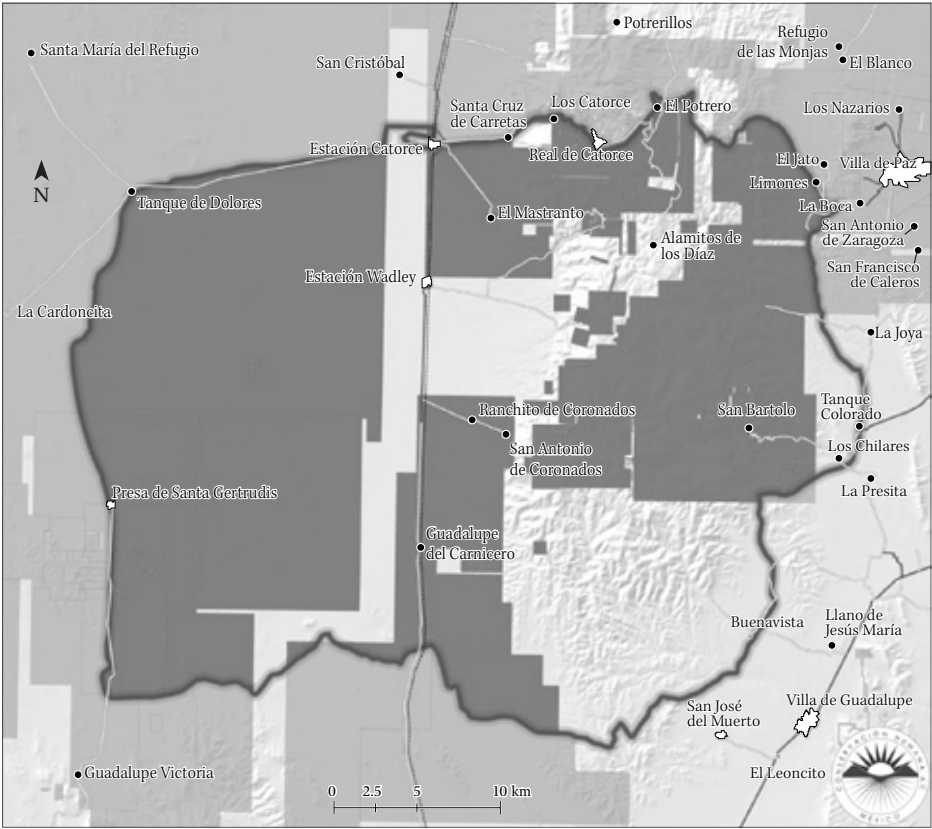
“Está en juego la cosmovisión y el tejido social no solo del pueblo wixárika, creo que de muchos pueblos más. Y pues también de una forma nuestra espiritualidad también se está viendo amenazada... la espiritualidad más primigenia. Es decir, el amor por la Madre Tierra, el respeto, el protegerla y no contaminarla [...] El pueblo Wixárika genera mucha empatía, tienen muchos aliados y más que eso tienen mucha sabiduría que contribuirnos a los “hermanos menores”, como nos llaman”.

Rubén Albarrán, integrante del grupo de rock mexicano Café Tacvba, hablando sobre la defensa de Wirikuta, 11 de octubre de 2011⁴

A finales del verano de 2010, las comunidades wixaritari y un círculo de sus aliados nacionales e internacionales fueron alertados sobre la amenaza que presentaba una serie de concesiones mineras ubicadas dentro de Wirikuta, declarada Área de Reserva Natural Protegida y lugar sagrado del pueblo wixárika por San Luis Potosí en 1999. Las concesiones, que abarcan 97 000 hectáreas o el 70% del territorio total de Wirikuta, se habían asignado a dos empresas canadienses que operan por medio de sus prestanombres mexicanos (véase el mapa). Sin embargo, esta región semidesértica es más que un sitio histórico de peregrinación para el pueblo wixárika, es también refugio del peyote, cactus alucinógeno endémico y fundamental dentro de las prácticas religiosas de los wixaritari, además de otros pueblos originarios como el náayeri, odam y rarámuri. Aunque otros sitios sagrados del pueblo wixárika sufren amenazas, y a pesar de que hay varios casos de operaciones mineras en territorios indígenas dentro de México y a lo largo del continente, la amenaza minera en Wirikuta rápidamente movilizó a la sociedad civil mexicana e internacional.

⁴ Consultado el 5 de mayo de 2016, disponible en <<https://www.youtube.com/watch?v=xndSeT7mH6c>>.

MAPA 14.1 Minería en Wirikuta



Fuente: Conservación Humana, A.C., Secretaría de Economía, Servicio Geológico Mexicano, Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
Elaboración: Conservación Humana, A.C., Manuel Llano Vázquez Prada, 24 de mayo de 2012.

El área natural protegida Reserva Natural y Cultural de Huiricuta tiene una extensión de 140 211 hectáreas.

En su interior, el gobierno federal ha otorgado un total de 76 concesiones mineras que equivalen a 98 000 hectáreas, es decir, casi el 70% del área natural protegida.

Mapa de ubicación



Simbología

- Reserva Natural y Cultural de Huiricuta
- Concesiones mineras de Wirikuta
- Concesiones mineras
- Zona urbana
- Localidad (> 150 habitantes)
- Carretera
- Terracería
- Vía de ferrocarril

Retomando las palabras del epígrafe —del cantante mexicano Rubén Albarrán—, muchos aliados se movilizaron bajo la convicción de que la minería en Wirikuta representaba un peligro “para la cosmovisión y el tejido social” no sólo del pueblo wixárika, sino de una población global. Dentro de esta perspectiva, las prácticas religiosas wixaritari, ancladas al sacrificio y la ofrenda a su territorio sagrado, representan un ideal de “nuestra espiritualidad” basada en la confluencia entre naturaleza y ser humano. Una espiritualidad que, siguiendo un tropo ampliamente compartido entre círculos Nueva Era, se ha perdido como resultado del enajenamiento producido por los procesos culturales, políticos y económicos de la modernidad occidental. Defender Wirikuta es salvaguardar un espacio que contiene un alto valor espiritual que trasciende fronteras étnicas y geográficas. Dentro de este contexto, el peyote es un actor clave que logra movilizar a sectores sociales menos impresionados por los debates sobre la economía y ecología política de la región. Y aunque algunos documentales han inferido que los wixaritari son “los últimos guardianes del peyote” o “los últimos hombres de medicina”, las acciones tomadas en torno a la protección de Wirikuta señalan que los wixaritari están bien acompañados en esta defensa épica.

En las movilizaciones para la defensa de Wirikuta, la simbología espiritual wixárika se convirtió en un eje central a través del cual “los mestizos interpretaban la indigeneidad desde sus aspectos, sobre todo, rituales” (Álvarez, 2014). De esta manera, los símbolos principales que se han utilizado en las acciones a favor de la defensa de Wirikuta son el peyote, el venado y el *tsikiri* u ojo de dios, figura quincunce hecha de madera con estambre que representa los cinco puntos cardinales de la cosmovisión wixárika.⁵ Las movilizaciones públicas para

⁵ La cosmovisión wixárika está anclada a la trinidad sagrada del maíz, el peyote y el venado. Las actividades religiosas y agrarias que corresponden a las temporadas de secas (octubre-mayo) y de lluvias (junio-septiembre) y que impulsan las peregrinaciones se basan en el sacrificio y la ofrenda del venado y el peyote para poder obtener una buena cosecha, producto no sólo del empeño físico de cada familia sino también de un cumplimiento con los antepasados representados en cada punto cardinal y en cada cargo religioso asociado a su respectivo centro ceremonial. En contraparte, las interpretaciones Nueva Era y de grupos neoindígenas tienden a centrarse en el consumo del peyote para obtener beneficios psíquicos personales, dejando a un lado el complejo agrario, la noción comunitaria y los sacrificios correspondientes.

salvar Wirikuta incluyeron marchas, eventos culturales como el Wirikuta Fest, en mayo de 2012, y ceremonias que funcionaban como una puesta en escena intercultural en la que confluían diferentes tradiciones indígenas y neoindígenas, que ilustraban la afirmación de una espiritualidad compartida ligada a la protección de un territorio históricamente sagrado para los wixaritari. Es importante señalar que no todos los mestizos aliados a la defensa de la cultura y del territorio wixárika lo hacen con una postura espiritualista sino más bien por una convicción anclada a los derechos de los pueblos indígenas y a la protección del medio ambiente; en este caso, una región de biodiversidad única en el mundo. Sin embargo, el aspecto “espiritual” logró movilizar a un sector diverso de la sociedad civil que no había mostrado las mismas inquietudes por otros sitios sagrados wixaritari u otras regiones del país que viven conflictos socioterritoriales como resultado de megaproyectos de inversión transnacional.

Por otro lado, el imaginario de lo primigenio, que está atado al concepto del “origen”, sigue funcionando como un catalizador nostálgico, el cual, al contener lo faltante y añorado, no sólo es atractivo para el establecimiento de relaciones poco probables entre grupos sociales de poder adquisitivo distinto, sino incluso para el desarrollo de proyectos gubernamentales ambiciosos para la “integración” de los pueblos indígenas. La modernidad llegó a México con todos los “tropos de lo salvaje” (Neurath, 2012: 22), occidentales incluidos, y ello implica que la curiosidad por el otro, así como la aculturación, sean procesos sujetos a estructuras de poder colonialista y, por ende, entidades desequilibradas. Lo “originario” es en este marco lo “puro”, lo “auténtico” e incluso la “víctima” por su vulnerabilidad. Además, la crítica a la modernidad, pensada como un proceso de occidentalización homogeneizante, ha engendrado en América Latina un aumento de los procesos de politización y de protección de lo “originario”.⁶ El cambio social traza su paso a través de apelaciones de lo público frente a lo

⁶ La corriente intelectual poscolonial enfatiza que la modernidad no es un proceso unidireccional en el que Europa es la matriz de las transformaciones económicas, sociales y culturales que se han dado particularmente a partir del siglo XIX. Al contrario, varios autores arguyen que el contacto entre Europa y las regiones colonizadas como las Antillas, Asia del Sur y África, así como los recursos naturales y la mano de obra de los habitantes de estas regiones fueron fundamentales para establecer lo que se ha dado a conocer como modernidad (véanse los trabajos de Dussel, 1996; Glissant, 1997; Spivak, 1999; Chakrabarty, 2000; Mudimbe, 2008).

privado, invocando los derechos humanos de minorías, entre ellas los pueblos originarios. La otra cara de la aculturación, la resistencia, ha provocado una apropiación y popularización de mecanismos legales de defensa, autodeterminación y propiedad cultural.

Sin embargo, ¿qué papel han tenido los objetos de la cultura material wixárika —como las populares artesanías de chaquira y las tablas de estambre— para el establecimiento de alianzas que traen oportunidades para la defensa cultural y territorial de este pueblo? Y ¿qué problemáticas surgen de las dinámicas de apropiación y distorsión de las prácticas religiosas wixaritari?

Huellas wixaritari en el arte mexicano: la articulación de lo tradicional

*“...hay en los mexicanos, hombres y mujeres,
un universo de imágenes, deseos e impulsos
sepultados”.*

Octavio Paz, 1975

La línea política asimilacionista del “indígena” en México, tan criticada hoy, viene desde más atrás, justo de la época posrevolucionaria y la política carrancista extendida por Álvaro Obregón y José Vasconcelos. La necesidad ardua de unir a la población después de los trastornos bélicos, favoreció la integración del arte con la nueva línea política en gestación. Ambos se nutrieron entre sí: la política se benefició de los símbolos rescatados por los artistas, mientras que estos últimos se favorecieron de un Estado benefactor. El imaginario erigido en torno al indígena formaba una parte central de la estética e identidad nacional, e iba de la mano con las políticas indigenistas. Así, la institucionalización de lo popular se volvió uno de los pilares de acción del Estado: “Definir al país y a su pueblo; estudiar, explicar y describir sus más diversas manifestaciones culturales fue una tarea que unió a artistas e intelectuales con las variadas expresiones de las mayorías” (Pérez, 2015: 142).

La comunidad de artistas plásticos, sobre todo aquellos que pertenecían a la Escuela Mexicana de Pintura, más conocida como muralismo mexicano, seguían de cerca los rasgos indígenas. El muralismo encontró en los rostros y las tradiciones indígenas la mexicanidad auténtica que buscaba. A la par de dar difusión a los ideales y aspiraciones revolucionarias, este movimiento permitió también abrir camino a la apreciación de lo estético en lo popular, y con ello al florecimiento del mercado del arte popular. Además, los artistas de la época estaban fuertemente influenciados por movimientos espiritistas. Como una nueva forma de misticismo llegada de Francia, el espiritismo y sus adeptos estuvieron al frente de la onda modernizadora del país: a favor de la igualdad de género, la secularización y la oposición política de la línea porfiriana. El indígena, pese a la resistencia de muchos, se convirtió en fuente de inspiración, pues representaba la antítesis del poder religioso.⁷ Éste era un campo fértil para tratar temas predilectos de esta línea mística: la muerte, la magia y la medicina alternativa, que no tenían cabida en una noción de modernidad autoritaria (Schraeder, 2009: 1-37).

Es importante resaltar que esta corriente cultural también se justificaba y solidificaba ante el asombro que compartían intelectuales y artistas de la vanguardia europea por un México desconocido, mágico y surreal en el que se yuxtaponía —como en la película *¡Qué viva México!* de Sergei Eisenstein— la violencia social con la permanencia noble y hechizante de las geografías y los cuerpos en resistencia. En esos años, Europa estaba inmersa en el asombro por lo lejano y los coleccionistas de curiosidades provenientes del “mundo primitivo” comenzaron a musealizar sus colecciones. Paralelamente en México, el rechazo de lo colonialista y la producción en serie mecanizada transformó los objetos tradicionales en un signo de distinción que constituían la versión presente de lo prehispánico.

⁷ Este aspecto explica por qué también algunos políticos seguían la línea mística. José Vasconcelos, por ejemplo, “rechazó la doctrina espiritista, pero fue fuertemente influenciado por el *ethos* espiritista y una forma mística de nacionalismo mexicano y fue influenciado directamente por dos notables espiritistas, Madero y Henri Bergson” (Schraeder, 2009: 169, traducción propia).

Dicha distinción se coronó con un sello internacional de peso en 1930, cuando se llevó a cabo en el Museo Metropolitano de Nueva York una exposición de arte popular mexicano (*folk art*) financiada por la Carnegie Corporation y que visitó triunfalmente 14 ciudades de aquel país. Tras abrir una senda en el extranjero, México inició a través del Museo Nacional de Artes Populares⁸ un inventario de arte popular mexicano a cargo del antropólogo Alfonso Soto Soria. Así fue como Soto Soria, siguiendo los pasos de Lumholtz y Zinng, llegó a la sierra jalisciense en busca de piezas de arte ritual wixárika. Fue hasta 1954 cuando se llevó a cabo la primera exposición de “arte huichol” en el Museo Nacional de Artes Populares. Pese a estos grandes pasos, la imaginaria indígena lanzada por las instituciones gubernamentales, en particular por los museos, jamás fue más allá de una línea apreciativa limitada por el indigenismo de la época, el cual velaba la responsabilidad de las autoridades por la condición marginal de la población indígena y la contradicción en la que incurrieron con el establecimiento de políticas gubernamentales que buscaban su modernización.

Entre 1970 y 1975, el gobierno federal, por medio del Instituto Nacional Indigenista (INI), lanzó en la Sierra Madre Occidental el Plan Huicot.⁹ También llamado Operación Huicot, impulsó la infraestructura de la región, sin embargo, ello no necesariamente atrajo una mayor calidad de vida para los pueblos originarios. Éste también dio pie al abuso e invasiones de rancheros, narcotraficantes y militares en la zona (Liffman, 2012) y abrió las puertas a la formación

⁸ La primera exhibición de arte popular en México data de 1921 y fue la base para la constitución del Museo Nacional de Artes Populares; montada con motivo del centenario de la independencia, se constituyó a partir de colecciones privadas de la élite cultural y política. La exposición estuvo acompañada por la publicación del libro *Las artes populares en México* (1921 y 1922), a cargo del artista plástico Gerardo Murillo, también conocido como Dr. Atl. La misma exhibición llegó a Los Ángeles, California, y tuvo la versión del catálogo en inglés, encomendada a Catherine Anne Porter, bajo el título *Outline of Mexican Arts and Crafts*.

⁹ Plan de asistencialismo gubernamental que buscaba el desarrollo social y económico de (tal como su nombre lo sugiere) las comunidades *huichol*, *cora* y *tepehuana*. El desarrollo regional prometía el camino para “elevar” la condición de los “indígenas” y lograr su participación en la vida nacional, asegurando que no fueran, en palabras del presidente Luis Echeverría, “extranjeros en su propia tierra” (Reporte INI/CDI, 1948-2012, disponible en <<http://www.cdi.gob.mx>>).

de nuevos organismos políticos, como el Consejo Supremo Huichol, que subordinaba el sistema de cargos tradicionales y agrarios que ya se practicaba entre las distintas comunidades de la sierra. No obstante, todavía durante este periodo se podía afirmar que los wixaritari habían “resistido los embates de siglos que, hasta ahora, no han logrado folclorizar su religión, ni suplantarse su cultura, su organización social” (Negrín, 1985: 12).

Algunos afirman que el Plan Huicot potencializó el mercado de artesanía wixárika en México (Le Mûr, 2015). Aunque ya antes, desde los años cincuenta, estaban presentes los frailes franciscanos de la basílica de Zapopan, quienes impulsaron inicialmente la producción para la venta (Kindl, 2007: 105-154) y que hoy en día están a cargo del pequeño “Museo Huichol” ubicado a un lado de la misma basílica. Lo cierto es que el Huicot, con la apertura de caminos, permitió el flujo de material para la producción de “lo hecho a mano” y simplificó los traslados para los mismos wixaritari, que iban a las ciudades en busca de oportunidades económicas, como la venta de su arte y artesanía. En el marco del proyecto gubernamental se desarrollaron talleres de artesanía con la introducción de nuevos materiales, reemplazando el hilo de lana tradicional por el de estambre, lo cual abarataba la producción y aportaba mayores posibilidades de combinación. Las técnicas de estambreado y chaquireado¹⁰ lograron poco a poco acuñarse como tradicionales de “lo huichol”, y a lo largo de la década de los 1970 habían superado varios filtros de juicio estético por parte de los acreedores y promotores, tanto nacionales como extranjeros.

¹⁰ El estambreado y el chaquireado son técnicas que consisten en la adhesión de estambre o chaquira sobre una superficie recubierta de cera. Su origen puede rastrearse hasta la producción de ofrendas tradicionales con una saturación y distribución del material muy distintas pues las ofrendas son más sencillas y menos coloridas que las piezas para la venta.

Procesos creativos: ¿alianza espiritual o intercambio de materialidad?

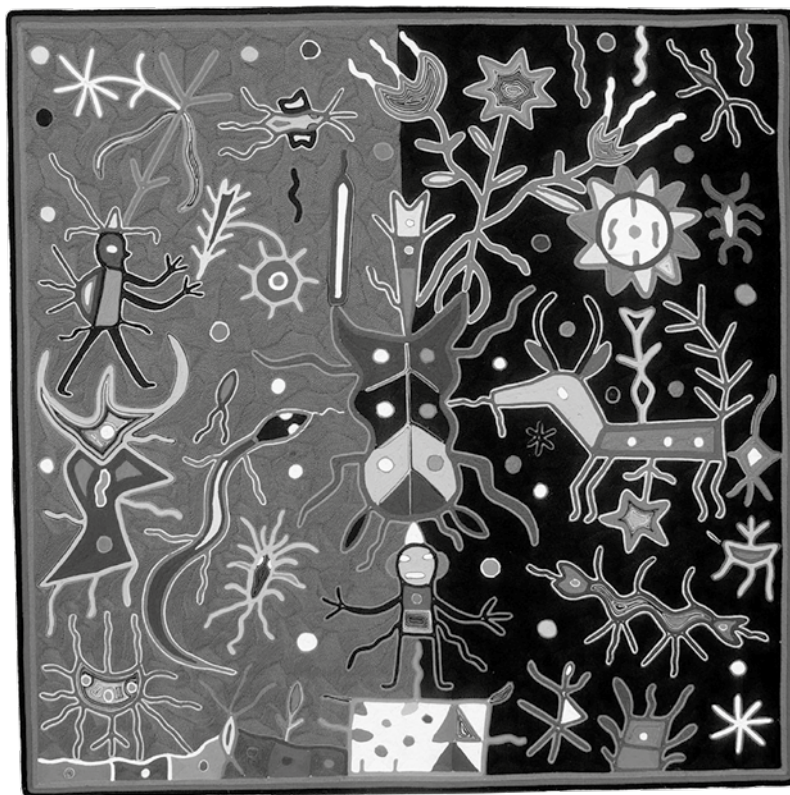
“Esta forma de arte ha surgido de la unión de una artesanía comercial y del genio peculiar de algunos huicholes aculturados, pero comprometidos a cumplir con las tradiciones también. Tiene la virtud de ser para nosotros un foco de contacto idóneo con la cultural huichola, un intermediario visual y verbal, que nos habla a través del denominador común de belleza”.

Juan Negrín (1985: 41)

El desarrollo del arte wixárika es paralelo al de su mercado, y hoy es interdependiente de los mercados del turismo, el arte y la moda. De índole comercial, el arte wixárika ha sido un “modo de comunicación gráfica” que nace por un impulso exterior (Kindl, 2010: 78). Ello implica que su análisis exija múltiples miradas, a modo de incluir tanto el objeto material como los procesos de su producción, transferencia, trato y uso (Good, 2010: 53-54). Tenemos entonces “dinámicas de creación” (*ibidem*: 58) que se confrontan y complementan con las “dinámicas de identificación” (Neurath, 2010: 116) de la cultura material.

Desde la década de 1960 hasta mediados de la década de 1980, las labores de Juan Negrín y Peter Furst, aunque cada una de índole distinta, fueron fundamentales para sacar del anonimato a los creadores y explicar el significado de lo plasmado en las tablas (Kindl, 2007: 155), construyendo así puentes de comunicación que facilitaron ciertas “dinámicas de identificación”. En particular, las colaboraciones iniciadas entre Juan Negrín y artistas wixaritari representan el auge de la producción de tablas de estambre de lana. Dichas tablas variaban en tamaño, pero alcanzaron a hacerse de hasta 122 por 244 centímetros. Durante las décadas de 1970 y 1980 esta colección de tablas se exhibió en distintos museos de arte contemporáneo y galerías en Estados Unidos, Europa y, finalmente, en el Museo de Arte Moderno en México. Las labores de exhibir y publicar los cuadros a la par de sus narrativas sirvieron como una puerta para un público global hacia la rica historia oral y religiosa wixárika. De esta manera, la gran

FOTOGRAFÍA 14.1 “La transformación del dios petrificado”,
de Guadalupe González Ríos, 1974 (1.22 × 1.22 metros)



Fuente: Colección Juan e Yvonne Negrín

producción de tablas entre 1960 y 1990 visibilizó de forma significativa al pueblo wixárika no sólo como una etnia indígena de las Américas con una estética llamativa y original, sino también como una etnia con una vasta carga espiritual.

Aunque se sigan elaborando tablas de estambre, la producción artesanal a base de chaquira las ha reemplazado de forma significativa, en gran parte por cuestiones de costo y portabilidad. Sin embargo, algunos artistas wixaritari confiesan que la razón más bien es por su sencillez: “se puede corregir rápido, más fácil”; mientras que otros atribuyen este cambio a la carga simbólica del estambre: muchos artistas “le huyen” para evitar el compromiso con sus

ancestros (Arriaga, entrevistas en profundidad, 2016). Los chaquireados, serían entonces “objetos menos problemáticos” (Neurath, 2005: 40-43). La joyería y los objetos hechos de chaquira se han vuelto una marca favorita de arte indígena no sólo en mercados artesanales de México, sino también en *powwows* en Estados Unidos y ferias de arte popular o *folk art* en el ámbito internacional.¹¹ Pese a que estas piezas no siempre están acompañadas de narrativas complejas, los compradores suelen seguir buscando que estos objetos estén plasmados de significados religiosos. Consecuentemente, la relación entre el artesano wixárika y el comprador no indígena (sea a nivel mayoreo o menudeo) procede a través de una interpelación mutua en que sobresale el tema de la espiritualidad. Como apunta Johannes Neurath: “Es común que el cliente no se conforme con objetos exóticos, sino que busque tener también sus explicaciones y conocer sus simbolismos” (2010: 115).

Si bien la espiritualidad es uno de los hilos conductores del intercambio material wixárika, con frecuencia ello no implica un contacto íntimo entre los actores; en raras ocasiones se establecen vínculos estrechos entre el productor y el comprador: “El artista está aislado del uso final del cual su obra será sujeto, y de la significación que adquirirá durante su circulación en su nueva red cultural” (Shelton, 1992: 228, traducción propia). El valor que adquieren las piezas wixaritari deja de lado toda carga utilitaria para ser un objeto de decoración o lujo y, por tanto, objeto de consumo. Una “tabla huichola” jamás será comprada por un wixárika “tradicional” (p. 228); el proceso creativo se desencadena desde un inicio para un espacio externo a la comunidad.

En el escenario de la compra-venta del “circuito turístico” los galeristas e intermediarios mestizos usualmente manipulan la imagen del huichol, mientras que los propios wixaritari “se reapropian esta imagen y la aprovechan” (LeMûr, 2015: 116). La jerarquía, pese a una creciente autonomía de venta de los artistas y artesanos, sigue existiendo entre el galerista y el wixárika, y dicha estructura jerárquica, salvo algunas excepciones, se impone sobre los mecanismos de

¹¹ Muchos artesanos wixaritari se quejan de la piratería, señalando que otros artesanos indígenas y no indígenas están manufacturando bisutería de chaquira a precios más baratos y de peor calidad. En fechas recientes, el Congreso del Estado de Jalisco impulsó la creación de leyes que protegen el patrimonio cultural y artístico wixárika, aunque aún no quedan claros los mecanismos por los cuales se diseñarán e implementarán estos reglamentos.

comunicación directa que el wixárika pueda tener con el cliente. Cabe mencionar que particularmente a partir del año 2000, varias empresas mexicanas e internacionales han utilizado aspectos estéticos de la cultura wixárika y participado en “colaboraciones” con artesanos wixaritari, a menudo centrados en el repositorio espiritual wixárika (Negrín, 2015). De esta manera, se han creado productos como tequila Maracame, Shaman Chocolates, mezcal Buen Viaje y herramientas para jardines verticales que dicen inspirarse en la unión armónica que tienen los wixaritari con la naturaleza.

El tradicionalismo nacionalista mexicano de la segunda mitad del siglo xx, terreno fértil de indianización y prehispanización, fungió como imán para buscadores espirituales de la Nueva Era. Sin embargo, esta búsqueda del otro dejó de ser unilateral hace algunos años. “Es evidente que el arte huichol, como todo gran arte, surge de la necesidad que su creador siente por comunicar algo que es importante para él, algo que remueve su corazón rebosante de fe, de dolor o de alegría, y tiene que ser exteriorizado [...] convertido lo sentido en acción” (Negrín, 1985: 40). Ello afirma al arte wixárika como una manifestación expresiva, un ímpetu de aproximación con el otro y quizá también como un repositorio de trascendencia del artista. Pero ¿a quién va dirigido el objeto artístico realmente? De facto, siguiendo sus pasos en la trayectoria de transferencia material, sus receptores son no wixaritari: amantes y curiosos de lo autóctono, adeptos a espiritualidades Nueva Era y coleccionistas de nuevas tendencias artísticas. Su significado se disputa en las diversas fases de la cadena de transferencia. Algunos, los más tradicionalistas, temen que el exceso de comercialización destruya el significado, o en otros términos, que “la universalización” del arte “vacíe a los objetos de su contenido específico” (Good, 2010: 51). Pero ¿en qué medida la demanda acelerada del mercado por estas producciones plásticas enflaquece la intención de exteriorizar dicha devoción y emocionalidad wixaritari?

Para artistas wixaritari, una obra con significado contiene una fuerza expresiva que va dirigida sobre todo a sus ancestros; pero su venta los hace conscientes de su historicidad y de su papel en el mercado. De aquí emerge una de las contradicciones fundamentales de los creativos wixaritari: uno de los ejes tradicionales de relación entre miembros de la comunidad wixárika es el intercambio, y bajo esta lógica, el dinero es un préstamo, que al igual que otros recursos comunitarios, no debe ser acumulable. El diálogo de las categorías

mentales en juego durante una transferencia cultural, como la venta de artesanías o bien una ceremonia de limpia wixárika para mestizos que comprende el uso del dinero, desencadena nuevas reformulaciones identitarias y materiales de los involucrados y, sobre todo, del objeto en transferencia que ahora es remunerado. Al preguntarle a un reconocido artista wixárika sobre su arte y su labor creativa, su respuesta revela la compleja reformulación de significado de su actividad creativa: “Y si ya no vendieras, seguirías haciendo arte?”. “¡Sí! [...] mmm, pues yo creo que sí [...] es que me gusta [...] pero uno necesita también para vivir” (Arriaga, entrevista a profundidad, 2016).

A la par de este riesgo latente de inducción de vacío de significado, lo que se observa en el escenario artístico es una retroalimentación de los canales culturales y comerciales. La circulación de lo material en la era de la imagen mediática requiere del contenido espiritual como respaldo si lo que se quiere es discernirlo del resto del flujo de imágenes. La dificultad principal en dicho discernimiento emerge cuando la espiritualidad que sustenta lo material se desconecta de los procesos creativos de producción del objeto dado, es decir, de la obra wixárika. La abstracción de “lo espiritual” hacia “lo universal”, que parece hoy compartir fronteras con “lo comercial”, aísla a la obra misma de su lugar de origen creativo, manifestándose una mutación del significado de su contenido y la percepción del objeto mismo. Sin duda, dicha mutación ontológica se detona incluso desde la primera adquisición monetaria de objetos votivos para fines de investigación y colección.

La cosmovisión cotizada

“El wixárika (sic) dentro de su comunidad Indígena —que no es el huichol acá entre nosotros— no actúa según los estereotipos humanos que nos dan a conocer ni acá ni en otras partes, ni en los libros, ni en las imágenes de los medios de comunicación. Es difícil no proyectar sobre el huichol conceptos románticos del ‘noble salvaje’, si no es que se le da un enfoque de ‘marginado sumido en la ignorancia’ o de ‘Don Juan, sabio del peyote’”.

Juan Negrín (1985: 8)

En junio de 2015, dos señores wixaritari provenientes de la comunidad de Tateikie (San Andrés Cohamiata) fueron detenidos en el proceso de abordar un vuelo de Guadalajara a San José del Cabo, Baja California, con peyote y artesanías. Ambos individuos eran invitados de un evento llamado “El rescate de las culturas”, organizado por el Movimiento Magisterial Democrático, organización nacional de izquierda que se dedica a la defensa de la educación pública y la sindicalización de maestros. Las normas federales actuales para la extracción, transporte y uso del peyote establecen que esta cactácea alucinógena sólo puede usarse con fines religiosos y con el aval de las autoridades tradicionales indígenas. El transporte de peyote por vía aérea fuera del territorio wixárika representaba una violación a estas normas. Mientras que la Comisión Nacional para el Desarrollo de Pueblos Indígenas (CDI) apoyaba la defensa de estos dos individuos con ayuda de un abogado wixárika, la Fundación Cultural Camino Rojo, “red panindianista” (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2016b: 9) que incorpora prácticas y plantas sagradas indígenas, declaró que una vez más el Estado violaba los derechos de los pueblos indígenas y sus prácticas religiosas milenarias. En su página de Facebook lanzaron una campaña con el fin de recaudar fondos para la defensa de los dos wixaritari y para los viáticos del personal que tenía que trasladarse para los trámites:

Hemos hecho un cálculo¹² de lo que se necesitó para liberar a nuestros hermanos detenidos. Haciende a más de 150.000 pesos, más los daños morales y físicos causados por no tener un buen método apegado a las normas constitucionales que protejan tránsito, destino y acción. Nosotros como fundación cultural a través de nuestro departamento jurídico y cumpliendo con un proyecto de trabajo colectivo con la Nación Wirra [*sic*] desplazamos a nuestro cuerpo jurídico el cual se dieron cuenta de todas las irregularidades que existieron en la detención de dichos hermanos” (comunicado de Camino Rojo, 5 de junio de 2015).

La campaña del Camino Rojo se puso en marcha pese a que los dos individuos ya contaban con un abogado pagado por la CDI y los habían liberado del reclusorio de Puente Grande, Jalisco.

En las redes sociales como Facebook, personas con perfiles wixaritari y no wixaritari discutían sobre el derecho al uso y tránsito del peyote, no exclusivamente para los wixaritari, sino para una gama más amplia de personas no pertenecientes a pueblos originarios con una tradición de uso del peyote. Cabe señalar que las posturas más críticas dentro de estas discusiones provenían de personas wixaritari, quienes cuestionaron la producción de ceremonias fuera del territorio y a cambio de dinero: “Ojo, que eso quede a conciencia de toda la comunidad wixárika... ahí [*sic*] que pensar bien las cosas que hacemos. Porque nadie cobra por hacer una ceremonia, nadie hace fiesta a petición de otra persona, al contrario, eso gira en torno a nuestra madre tierra” (comentarios 5 de junio de 2015).

Otro comentarista agregó “pero yo no entiendo por qué llevan peyotes a las ciudades, eso es sagrado, creo que nosotros también debemos reconocer nuestras fallas”. Por otro lado, comentaristas no wixaritari reclamaron la injusticia que se cometía al privar a estos señores y al pueblo wixárika en general su derecho a sus usos y costumbres, hasta llegar al punto de decir que el consumo del peyote “es como comer tortillas para ellos”. Ante la circulación de la petición del Camino Rojo para pedir fondos para la defensa de los dos individuos, un funcionario de la CDI involucrado en el caso aconsejó a su público en redes sociales que no se dejaran engañar, pues la CDI se había encargado de las fianzas,

¹² Todos los errores ortográficos de la nota original se han mantenido.

traducciones y defensa, y recordó que existían normas específicas para el traslado de peyote y que éstas se violentaban en gran parte por las demandas de grupos Nueva Era que se asocian con los wixaritari.

La autoadscripción étnica, recientemente permitida bajo la Constitución, es una herramienta que les da la oportunidad a comunidades e individuos de origen indígena de ser reconocidos como tal a pesar de haber nacido y crecido fuera de comunidades oficialmente reconocidas como originarias. Sin embargo, mientras el derecho a la autoadscripción permite una renovación y revalorización para aquellos históricamente provenientes de comunidades indígenas, pero que han perdido parte de sus usos y costumbres sea por urbanización o desplazamiento, este nuevo derecho identitario también abre las puertas a que personas de diferentes orígenes se autodenominen como indígenas. La expansión de grupos Nueva Era vinculados con miembros del pueblo wixárika presenta un nuevo desafío para los wixaritari, cuyo uso del peyote los ha vuelto una etnia indígena hipervisible y cada vez más cotizada dentro de los círculos globales que practican “espiritualidades alternativas”.

El antropólogo Jay Fikes (2011) advierte que la reducción y fetichización de la cultura espiritual wixárika y del uso del peyote en particular, impulsado por falsos chamanes extranjeros, tiene el efecto de presionar el ecosistema de Wirikuta y criminalizar a los mismos wixaritari, quienes son el grupo étnico con mayor arraigo al uso sagrado y cultural de dicha biznaga. Aunque las detenciones por peyote son mínimas, el pueblo wixárika se ha insertado dentro de una pugna jurídica y cultural en torno al uso del peyote fuera de su territorio y contexto tradicional. Como demuestran los comentarios en las redes sociales, los wixaritari se preocupan cada vez más por las estrategias que pueden utilizar para vigilar sus fronteras culturales.

De manera semejante a las narrativas que adoptan en la venta de artesanías, muchos wixaritari se han vuelto astutos en la interpelación de su identidad espiritual, y unos cuantos han buscado oportunidades económicas y sociales ante su visibilidad como un pueblo de chamanes y artistas. En su estudio sobre la articulación y desarticulación entre un reconocido *mará'akame* wixárika y un grupo de danzantes de Tijuana, Alejandra Aguilar Ros hace hincapié en los cambios mutuos que ocasionan estas interacciones ancladas en un intercambio espiritual y monetario altamente criticado entre los mismos wixaritari:

Los *mará'akate* que se prestan a enseñar sus técnicas a mestizos, o sólo a realizar curaciones en centros esotéricos, son parte de lo que sucede en el mundo huichol y no es posible ponerlos en la canasta de lo fraudulento. En el argumento de si son prácticas fraudulentas o si existen chamanes más auténticos que otros, se pierde de vista el trabajo antropológico: documentar lo social, analizar procesos y entender cómo es que los actores los proveen de sentido” (Aguilar Ros, 2013: 149).

Aguilar Ros (2013) muestra cómo un compromiso inicial entre el *mará'akame* y el grupo de danzantes, en el que el primero les enseñaría “el camino huichol”, fue complicándose una vez que los danzantes sintieron un mayor peso económico y personal ante los viajes y sacrificios correspondientes. Al final, la relación inicial que se creó por medio de una articulación de prácticas espirituales iluminó los “significados diferenciados” que paulatinamente reflejaron las relaciones de poder desigual entre los distintos miembros de la red.

Un caso de colaboración digno de observarse, sin ser necesariamente de corte Nueva Era, es el del Grupo Teukari de Apoyo a Jicareros, asociación conformada tras el movimiento para la defensa de Wirikuta, por iniciativa de un

FOTOGRAFÍA 14.2 El artista Mariano Valadez elaborando tabla



Foto: Ingrid Arriaga

grupo de jóvenes entusiastas y sensibles a espiritualidades alternativas y variadas. Según explican sus miembros, el grupo es coordinado por los jóvenes mestizos mexicanos, pero dirigido por autoridades tradicionales de Tateikie. Encargados de la promoción y logística comunicacional de eventos de cultura wixárika para públicos no wixaritari, los jóvenes apoyan la “costumbre wixárika”. La coordinación y promoción de ceremonias tradicionales, dirigidas por un *marakame* wixárika, le permite al grupo recaudar fondos para las ceremonias en los *xirikite* (templos-altar) familiares, así como para las peregrinaciones a los sitios sagrados de los centros ceremoniales. Además, por su presencia en las redes sociales, fungen como polos de información sobre noticias de índole política y cultural en torno a los grupos indígenas en general.

Las prácticas de promoción llevadas a cabo por el grupo de jóvenes son las mismas que una asociación no lucrativa o una organización no gubernamental haría: redes sociales, listas de correos, artículos periodísticos, videos promocionales e invitaciones personales, entre otras. Las narrativas empleadas siempre asignan un lugar sagrado o de sumo respeto a los wixaritari: “Nos honra contar con la presencia del maestro [...]” / “*We are blessed to have a two Marakame prayer circle*” (sitio de Facebook de uno de los colaboradores del grupo, 2016). La promoción, breve y concisa, va con frecuencia acompañada de alguna imagen wixárika o bien de inspiración psicodélica o neoindigenista, según el gusto del promotor. Cuando se trata de un evento en el extranjero, la información se distribuye en inglés, o en español, pero nunca en wixárika. La importancia de la dimensión espiritual y la fuerte relación que ésta tiene para asegurar la permanencia del grupo originario es manifiesta en los discursos empleados por los jóvenes, y es justo ésta la que justifica y permite la reproducción de redes nacionales y transnacionales de apoyo a algunos centros ceremoniales.

De primera instancia, se puede observar que específicamente en las dinámicas de coordinación y convivencia del Grupo Teukari, a la par de una práctica de intercambio, hay manifestaciones de tolerancia y afecto en ambas direcciones. Más allá de que la alianza se hace frente a una necesidad financiera, lo que resalta en la convivencia es la satisfacción de ambas partes por un intercambio cultural: un compromiso social probado y un acercamiento espiritual y cultural por parte de los jóvenes; además de una tranquilidad financiera y aprendizaje de estrategias modernas por parte de los miembros wixaritari. Por supuesto,

la convivencia no está exenta de malentendidos y ajustes entre lo propio y lo ajeno, lo íntimo y lo público, así como lo justo y lo abusivo.

En suma, el núcleo de los conflictos que surgen en las asociaciones entre wixaritari y no wixaritari, especialmente con grupos de corte Nueva Era, parecen radicar sobre todo en el contraste de la batería de valores de fondo que guían las prácticas socioculturales de cada lado de la alianza con las dinámicas de poder que se establecen entre ellos. La Nueva Era se ha definido como una “religión secular” basada en el “simbolismo privado” (Hanegraaff, 1999). Dentro de un nuevo tipo de espiritualidad secular cuya base conceptual se define por la creencia de que cada uno crea su propia realidad y de que la divinidad existe en el interior, imperan el optimismo, el individualismo y el naturalismo (Sutton, 2010). La aspiración de salud de los miembros de los grupos Nueva Era se alcanza por medio de prácticas de acercamiento a otros grupos que poseen los conocimientos que presumiblemente les abrirán el acceso a su “yo” interno. Sin embargo, esos grupos sabios poseen con frecuencia una noción de comunidad íntimamente vinculada a los sistemas de ordenamiento interno social, económico, ritual y estético. En el caso wixárika, los mundos físico, social, natural y sobrenatural están conectados en comunidad y toda alianza requiere un sacrificio que no necesariamente coincide con las fronteras pensadas por los miembros de otros grupos espirituales. Resulta, entonces, que la negociación recae también sobre la noción misma de espiritualidad y las prácticas materiales y creativas en torno a ella, de las cuales deriva una manifestación de respeto a la fuente de dicha espiritualidad.

Conclusiones

La historia colonial y poscolonial de América se ha definido en gran parte por las confluencias y tensiones dadas por el contacto, a menudo violento y casi siempre desigual, entre diferentes grupos raciales y étnicos. En el caso mexicano, la evolución de diferentes corrientes indigenistas consagró un lugar central a los pueblos originarios, pero siempre a través de una lente de alteridad, celebración cautelosa y como objetos de curiosidad folclórica. Como apunta Luis Villoro, el indigenismo revela los imaginarios y las ansiedades sociales que el no indígena ha tenido del indígena desde la Conquista en adelante; además, el indigenismo

demuestra cómo la elite mexicana ha buscado una plataforma de distinción internacional por medio del legado de sus pueblos originarios, arguyendo una riqueza cultural de escala comparable a las civilizaciones clásicas de Europa (Villoro, 1987: 118). Siguiendo esta lógica, el mestizaje se propuso como el ensamblaje ideal entre las diferentes razas que lograría la consolidación de una identidad mexicana nutrida por la diversidad cultural y el mestizaje. La Escuela de Pintura Mexicana, así como el *boom* de arte popular, son algunas de las manifestaciones más claras de cómo celebraron esta confluencia las más altas esferas de la sociedad mexicana y los círculos intelectuales en el extranjero.

Por tanto, el imaginario ligado al mestizaje, en particular su naturaleza híbrida, se prestó al crecimiento de filosofías y prácticas basadas en espiritualidades eclécticas extranjeras y panindígenas a la carta (De la Torre, 2013: 38). No fue hasta la segunda mitad del siglo xx cuando el pueblo wixárika irrumpió de forma significativa dentro de las narrativas de estos nuevos grupos culturales y religiosos atraídos por el aura psicodélica del pueblo wixárika como “*the people of the peyote*” (Furst y Schaeffer, 1997). Paralelamente, las aperturas infraestructurales dadas como resultado del Plan Huicot y el impulso institucional y particular a las artes wixaritari promovieron el nombre y la cultura wixárika como nunca antes. Quizá el debate sobre la defensa de Wirikuta señala la culminación de esta larga construcción de una relación nacional y global con el pueblo wixárika. Sin embargo, dentro de estas relaciones surge una paradoja: la hipervisibilidad de la espiritualidad y la cultura visual wixárika ha dado mayor vigor a la defensa de su territorio y cultura, pero también ha contribuido a distorsiones que conllevan a conflictos interculturales, así como a luchas internas y en las comunidades.

México se sigue viendo en una coyuntura global en el que su geografía “mágica”, su biodiversidad y su heterogeneidad racial y étnica se presta a revelaciones utópicas. La convicción de asumir la diversidad impone nuevos vínculos sociales y simbólicos entre los actores, haciendo del intercambio cultural no únicamente una negociación del objeto, sino también una negociación de conceptos de valor. Diversas miradas atraviesan al objeto —sea éste material o ritual: la comercial, la espiritual, la técnica, la estética y la política—. Como hemos señalado, aún en la circulación de la espiritualidad se observa una negociación del ejercicio de privilegios; tanto los creadores como los gestores y los usuarios se ven sujetos a presiones económicas y sociales de la modernidad capitalista.

Es frente a la apropiación y la piratería de las artes wixaritari, así como el florecimiento de ceremonias fuera de un contexto tradicional wixárika y el manejo de la autoadscripción para legitimar el uso del peyote, como las autoridades tradicionales wixaritari se ven en la necesidad de proteger sus fronteras culturales con mayor urgencia. Las mismas comunidades wixaritari difieren en cuáles son las coordenadas de dichas fronteras, y ello varía según su grado de conservadurismo en la concepción de “el costumbre”. A pesar de más de medio siglo de intercambio intenso y aprendizaje mutuo, la figura del “Don Juan: sabio del peyote” se mantiene detrás del podio mediando una interpelación contestada.

Bibliografía

Aguilar Ros, Alejandra

- 2013 “Estrategias de resistencia y negociación de los bienes culturales en el chamanismo wixaritari: procesos de articulación”, en Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Nahayeilli Juárez Huet (coord.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*, Ciudad de México, CIESAS/ Coljal, pp. 143-166.

Aguirre Beltrán, Gonzalo

- 1967 *Regiones de refugio*, Ciudad de México, INI.

Álvarez, Irene

- 2014 “El Frente en Defensa de Wirikuta: la construcción de lo sagrado”, *Pacarina del Sur Revista de Pensamiento Crítico Latinoamericano*, consultado el 13 de abril de 2016, disponible en <<http://www.pacarinadelsur.com/info/48-dossiers/dossier-12/977-el-frente-en-defensa-de-wirikuta-la-construccion-de-lo-sagrado>>.

Chakrabarty, Dipesh

- 2000 *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press.

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI)

- 2012 *Reporte Instituto Nacional Indigenista-Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas 1948- 2012*, Ciudad de México, CDI.

De la Torre, Renée

- 2013 “Religiosidades indo y afroamericanas y circuitos de espiritualidad New Age”, en De la Torre *et al.* *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*, Ciudad de México, CIESAS/Coljal, pp. 27-46.

De la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga

- 2016a “Genealogías de la Nueva Era en México”, *REVER - Revista de Estudos da Religião*, [S.l.], v. 16, n. 2, p. 55-91,
- 2016b “El *temazcal*: un ritual pre-hispánico transculturalizado por redes alternativas espirituales”, *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, año 18, núm. 24, pp. 153-172, ene-jul, 2016.

Dussel, Enrique

- 1996 *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*, Atlantic Highlands, Humanities Press.

Fikes, Jay C.

- 1993 Fikes, Jay C. *Carlos Castaneda, Academic Opportunism and the Psychedelic Sixties*, Victoria, Millenia Press.
- 2011 “Scrutinizing Self-Proclaimed Shamans and Appropriations of Huichol Peyote Pilgrimages, Making Apprentice-Shamans Chic”, en *The American Mosaic: The American Indian Experience Online Resource*.

Furst, Peter T. y Stacy B. Schaefer

- 1996 *People of the Peyote: Huichol Indian History, Religion and Survival*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

Glissant, Édouard

- 1997 *Poetics of Relation*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

Good, Catherine

- 2010 “Expresión estética y reproducción cultural entre indígenas mexicanos. Problemas teórico-metodológicos para el estudio del arte”, en Elizabeth Araiza, *Las artes del ritual. Nuevas propuestas para la antropología del arte desde el occidente de México*, Zamora, Colmich, pp. 45-65.

Gutiérrez Contreras, Salvador

- 1974 *Los coras y el Rey Nayarit*, Tepic, Impre-Jal.

Kindl, Olivia

- 2007 *Le nierika des Huichol: un “art de voir”*, tesis de doctorado en Etnología, Universidad de París X-Nanterre, París.

- 2010 "Apuntes sobre las formas ambiguas y su eficacia ritual. Un análisis comparativo desde el punto de vista de los huicholes (wixaritari)", en Elizabeth Araiza, *Las artes del ritual. Nuevas propuestas para la antropología del arte desde el occidente de México*, Zamora, Colmich, pp. 67-98.
- Hanegraaff, Wouter J.
- 1999 "New Age Spiritualities as Secular Religion: a Historian's Perspective", *Social Compass*, núm. 46 (2), pp. 145-160.
- Le Mûr, Rozann
- 2015 "La evolución del arte huichol junto al turismo. Entre apreciación y apropiación cultural", *Desacatos*, núm. 49, pp. 114-129.
- Liffman, Paul
- 2011 *Huichol Territory and the Mexican Nation: Indigenous Ritual, Land Conflict, and Sovereignty Claims*, Tucson, The University of Arizona Press.
- Mac Lean, Hope
- 2011 *The Shaman's Mirror: Visionary Art of the Huichol*, Austin, University of Texas Press.
- Mudimbe, V. Y.
- 2008 *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press.
- Negrín, Diana
- 2015 "El indio que todos quieren: el consumo de 'lo huichol' tras la batalla por Wirikuta", *Sociedad y Ambiente*, año 3, vol. 1, núm. 8, pp. 54-74.
- Negrín, Juan
- 1985 *Acercamiento histórico y subjetivo a los huicholes*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara.
- Neurath, Johannes
- 2005 "Máscaras en Mascaradas. Indígenas, mestizos y dioses indígenas mestizos", *Relaciones*, vol. XXVI, núm. 101, pp. 22-50.
- 2012 "La dialéctica de la ilustración antropológica: mitología huichola como crítica de la modernidad", en Pedro Pitarch y Gemma Orobitg (eds.), *Modernidades indígenas*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, pp. 21-36.
- Pérez Monfort, Ricardo
- 2015 *México Contemporáneo 1808-2014. La Cultura*, Ciudad de México, Colmex/FCE/Fundación Mapfre.

Santana, José Epigmenio

- 1930 *Nuño Beltrán de Guzmán y su obra en la Nueva España*, Ciudad de México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía.

Shelton, Anthony

- 1992 "Predicates of Aesthetic Judgement: Ontology and Value in Huichol Material Representations", en Jeremy Coote y Anthony Shelton (coords.), *Anthropology, Art and Aesthetics*, Oxford, Clarendon Press, pp. 209-244.

Shraeder, Lia Theresa

- 2009 *The Spirits of the Times: The Mexican Spiritist Movement from Reform to Revolution*, tesis de doctorado en Filosofía, University of California.

Spivak, Guyatri Chakravorty

- 1999 *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, Harvard University Press.

Sutton, Peter

- 2010 "Aboriginal spirituality in a New Age", *The Australian Journal of Anthropology*, núm. 21, pp. 71-89.

Villoro, Luis

- 1987 *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Ciudad de México, Colmex.

Weigand, Phil C. y Jay C. Fikes

- 2004 "Sensacionalismo y etnografía: el caso de los huicholes de Jalisco", *Relaciones*, vol. XXV, núm. 98, pp. 1-67.