



División de Ciencias Sociales y Humanidades

***“Medicinas ancestrales” en la Ciudad de México. Reesemantización de sus usos en el siglo XXI.***

**Idónea Comunicación de Resultados**

para obtener el grado de:

**Maestro en Ciencias Sociales y Humanidades**

**Presenta:**

Ezequiel Alí Cortina Bello

**Directora:**

Dra. Akuavi Adonon

**Comité Tutorial:**

Dra. Renee De la Torre

Dr. Alejandro Araujo Pardo

**Sinodales:**

Dr. Francisco De la Peña

Dra. Akuavi Adonon

Dra. Renee De la Torre

Ciudad de México, enero 2021

## **Agradecimientos**

**Quiero agradecer en primer lugar a los especialistas rituales, hombres de conocimiento, chamanes urbanos, facilitadores, y asistentes a las ceremonias que ya sea con su testimonio directo, consejo, conversación y/o convivencia, hicieron posible este trabajo.**

**A la Dra. Akuavi Adonon, quien, con su amplia visión y rigor académico, desde el principio del posgrado me incentivo a un profundo trabajo de campo y análisis teórico, además de que siempre se mantuvo retroalimentando la investigación y haciendo grandes críticas constructivas.**

**A la Dra. René De la Torre, a quien admiro por su trabajo, y que desde que nos conocimos he sentido que ha confiado en mi trabajo e investigaciones, por lo que le agradezco que haya aceptado formar parte del comité tutorial del posgrado, así como también por sus acertados y valiosos comentarios que ayudaron a terminar esta tesis.**

**Al Dr. Alejandro Araujo, que con su gran visión me hizo grandes aportaciones y comentarios en clase.**

**A todos los profesores del Posgrado de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa que siempre estuvieron dispuestos a brindar su conocimiento para incentivar el crecimiento intelectual, crítico y profesional de todos los alumnos de los que formo parte.**

**A los Sinodales que se tomaron el tiempo de hacer la lectura y retroalimentación de esta tesis.**

**A toda mi familia por su amor y apoyo incondicional.**

**A CONACYT por su financiación económica que hizo posible el desplazamiento y seguimiento de la investigación.**

## Indice

- Introducción .....5
  
- Cap. 1 Centro Ceremonial Kalmekayotl: Una ventana al uso de plantas y animales psicoactivos en la Ciudad de México .....19
  - Ceremonia de Peyote..... 28
  - Ceremonia de Otac .....31
  - De la sanación al apoyo social .....35
  - Conclusion capitular .....40
  
- Cap. 2 Cultura, psicoactivos y consumo: el discurso sobre las *medicinas ancestrales*.....44
  - Mercado y Cultura.....44
    - *Híkuri*/Peyote: Reinterpretando la tradición *wixárika* .....47
    - Sapo *Bufo alvarius* y la invención de la tradición.....62
  - Actores nodos, lo indígena, y su tensión entre lo “otro” y lo “nacional”...72
  - Conclusión capitular.....89
  
- Cap. 3 Espiritualidad y Terapéutica. Controversias en torno a las *medicinas ancestrales*.....93
  - Nueva Era y neochamanismo como vehículo a las *medicinas*.....96
    - “El llamado de la *medicina*” .....105
  - La psiconáutica y la “expansión de la conciencia” .....109
  - “*Medicinas naturales*” .....115
  - ¿Tiempo de los depresivos?: remedios contra toda clase de padecimientos psicoemocionales.....121
    - La concepción curativa de las adicciones .....130
  - Conclusión capitular.....140

- Cap. 4 Nuevas tensiones sociales en el campo de consumo de *medicinas ancestrales*.....144
  - El indio mistificado y la decepción por la contradicción con valores ambientalistas y feministas.....145
  - El empoderamiento de lo inorgánico: “Buenas y malas energías”.....148
  - Plantas mágicas vs medicinas.....151
  - Legalidad y Espiritualidad.....156
  - Conclusión Capitular .....158
  
- Conclusión. “*Medicinas ancestrales*”: ¿Un nuevo régimen de verdad? .....160
  
- Bibliografía .....170
- Testimonios Orales.....187
- Anexo Fotográfico .....194

## Introducción

En los últimos años se ha vuelto cada vez más frecuente escuchar en distintos medios a nivel mundial, referencias a estados de percepción como vías al conocimiento, la autorrealización, y la curación de diversas patologías psicoemocionales. Esto ha provocado la emergencia de diversas prácticas holísticas que plantean nuevas interrogantes, discursos y posibilidades, a menudo en combinación y en referencia a investigaciones vanguardistas sobre el cerebro y la psique humana.

Dentro de este contexto, el uso de plantas psicoactivas y psicodélicos goza de un lugar prominente, por el hecho de producir modificaciones o alteraciones directamente en el sistema nervioso central, conllevando a la producción de experiencias de alto impacto antropológico (Marras, 2013) en los sistemas de creencias de aquellos que buscan experimentar sus efectos.

El consumo de plantas, hongos, animales, entre otros recursos con características y efectos psicoactivos ha acompañado históricamente al ser humano en distintas culturas, momentos, situaciones, y se ha realizado con diferentes objetivos, como son rituales chamánicos, mágicos, curativos, adivinatorios, de brujería, de celebración, de iniciación, de conocimiento, y de socialización (Rudgley, 2005: 191; Labate y Cavnar, 2014: IX; La Barre, 1989).

Las referencias a algunos de estos tópicos han ido aumentando en popularidad, a medida en que nuevos buscadores y agentes cosmopolitas incursionan en estas prácticas, las cuales son valoradas por percibirse como una antítesis del pensamiento y forma de vida occidental (De la Torre, 2014: 39). Por ello, han sido las culturas indígenas nativas de América Latina, quienes han sido el foco de atención y exotización, dado que es el territorio con la mayor diversidad de tradiciones ligadas a la biodiversidad de recursos psicoactivos (Soares Carneiro, 2015).

En el México actual, la enorme diversidad de saberes y prácticas de viejo cuño ligadas a “plantas maestras” o “plantas de poder”<sup>1</sup> muestra un panorama complejo, en el que, en la mayoría de los casos, conlleva procesos de transformación, desplazamiento, y reinterpretación de usos y cosmologías indígenas. Este panorama, que se mantiene en un cambio latente, ha sido posible a través de procesos de translocalización de prácticas, agentes, y de los recursos psicoactivos *per se*, y con ello, la resignificación, reinterpretación y transformaciones de sentido, que en gran parte difieren de los contextos tradicionales de los que fueron extraídos (De la Torre, 2014: 38).

En este sentido, más allá de encontrar o designar “purezas de tradiciones verdaderas”, nos interesa aquí, ver las narrativas que legitiman, autorizan y autentifican el consumo de plantas de poder en el siglo XXI, lo que nos llevará a analizar sus efectos colaterales amalgamados en procesos de mercantilización cultural, de producción de nuevas subjetividades, narrativas, y performances que atienden a concepciones que van de lo curativo y lo espiritual, hasta lo que se considera debe ser legal o ilegal. Así mismo, también atenderemos a las disonancias y desencuentros que se crean entre los diferentes actores involucrados.

En los últimos años, el grupo étnico más exotizado en México han sido los Wixárika (o huicholes), para quienes el consumo de peyote es un elemento central de su cosmogonía y de su vida diaria, ritual, política y social (Liffman, 2012; Neurath, 2006). Sus especialistas rituales los *mara'kate*<sup>2</sup> “son considerados auténticos transmisores de una tradición cosmológica y curativa milenaria, los cuales a pesar de la evangelización católica mantienen una identidad étnica ligada a una mitología y unas prácticas religiosas propias” (Aguilar Ros, 2013: 144). Debido a esta imagen de ancestralidad, los wixárika comenzaron a ser muy solicitados por buscadores

---

<sup>1</sup> Utilizamos este termino para referir a plantas psicoactivas como el peyote, hongos, ololuhqui, salvia divinorum, datura stramonium, que han sido utilizadas desde tiempo prehispánico hasta la actualidad por especialistas rituales de diversas culturas indígenas establecidas en territorio mexicano, y que por estar vinculadas cosmológicamente a procesos de conocimiento chamánico, en el que cada especialista ritual, obtiene una enseñanza propia a través del consumo de estas plantas, el cual se encuentra amalgamado en un *corpus* de practicas y tradiciones.

<sup>2</sup> En la gramática Wixárika “*Mara'kame*” hace referencia a “Cantador”.

espirituales Nueva Era (Aguilar Ros, 2013: 144), y recientemente, por sectores más amplios de la población.

La génesis de esta investigación surge a raíz del encuentro con el consumo de peyote en ceremonias realizadas por *mara'kate* (especialistas rituales reconocidos por los mestizos como chamanes) en la ciudad de Xalapa, Veracruz (lugar donde residía en aquel momento), contexto que me permitió comenzar a observar el establecimiento de relaciones e intercambios entre los *mara'kate* y sus amigos intermediarios quienes les ayudaban a la organización de las ceremonias de ingesta de peyote, a las cuales asistían principalmente jóvenes. Durante este tiempo, incluso miembros de esta familia de *mara'kate* de apellido Bautista, oriundos de San Andrés Cohamiata, Jalisco, fueron invitados por la Universidad Veracruzana a través de un foro llamado “ecodiálogo”, a participar en un “encuentro de visiones”<sup>3</sup>, como representantes de la cultura wixárika, para intercambiar sus conocimientos y experiencias con taitas<sup>4</sup> de la cultura Cofán del alto putumayo colombiano, quienes fueron a promocionar ceremonias de yagé que realizarían en un suburbio de la ciudad. A esta ceremonia igualmente fueron invitados los *mara'kate* Claudio y Casimiro Bautista (como me lo contaría Claudio casi año y medio después) para que “conocieran y reconocieran la medicina del yagé”.

Debido a que los *mara'kate* Bautista eran las personas más cercanas, y en cierta manera los protagonistas del fenómeno desde donde me encontraba en ese momento, –pues era por ellos que el peyote podía llegar cientos kilómetros desde donde crece–, fue con esta familia con quienes comencé a conocer más acerca de esta cultura, así como a recabar información etnográfica en diversas ceremonias. Uno de los encuentros más importantes fue cuando pude tener una entrevista con Eliseo Bautista, uno de los integrantes más jóvenes de la familia de *mara'kate*, que comenzaba a hacer ceremonias en Xalapa, Veracruz y en la Ciudad de México,

---

<sup>3</sup> Término que hace alusión a la interconexión de cosmovisiones en torno al uso de una planta maestra.

<sup>4</sup> Especialistas rituales del Yagé (o Ayahuasca). Bebida psicoactiva elaborada a base de *Banisteripssis Caapi* y hojas de *Chacruna*, cuyo alcaloide es el DMT. Ha sido utilizada tradicionalmente por diversas culturas amazónicas, por lo que el nombre y sus concepciones, varían de un lugar a otro. (Berdonces, 2015).

pues más tarde sería este quien me realizaría varias invitaciones para encontrarme con él y con los demás integrantes de su familia en la Ciudad de México, así como a una peregrinación a Wirikuta<sup>5</sup> en diciembre de 2016.

No obstante, el encuentro que me permitió acceder directamente al campo de la Ciudad de México, ocurrió en las vísperas de año nuevo de diciembre de 2015, cuando al visitar a mi familia en la pequeña ciudad de Perote, Veracruz, me encontrara a Tonatiuh (en aquel momento de 31 años de edad), un conocido desde la infancia, debido a que nuestras familias se conocen de varios años, e incluso entre algunos miembros existe cierta amistad. Por ello siempre mantuve un saludo con él, pero sin tener un contacto más allá hasta ese momento. Debido a las relaciones familiares mencionadas, era bien conocido (por preocupación de sus familiares), que desde temprana edad consumía *drogas*, y que en varias ocasiones le habían acarreado algunos problemas serios.

Durante todo el tiempo que llevo de conocer a Tonatiuh, pude notar como formó/a parte de algunas “subculturas donde se consumen *drogas*”, como *skate*, luego *raver*, y ahora llamaba inmediatamente mi atención que vestía la ropa tradicional huichola, motivo por el que le cuestioné, y me contó acerca de su relación con los Wixárika. Mencionó que conocía a varias familias y *mara´kate*, por lo que había peregrinado en varias ocasiones a Wirikuta, había visitado la sierra de Jalisco, así como asistido a ceremonias en diversos estados del país.

Al mencionarle sobre mi interés en la investigación de estos temas, me comentó que en unos días vendría un *mara´kame* a curarlo, porque se había roto la pierna en un *rave*<sup>6</sup>, y puesto que no había cumplido las mandas y promesas que había hecho al *abuelo fuego* (tanto en Wirikuta, como en las ceremonias de peyote a las que había asistido en diferentes lugares), principalmente para dejar su adicción al LSD, las metanfetaminas, la marihuana, el tabaco y el alcohol, ahora “el fuego se vengaba” porque cada vez que fumaba marihuana le dolía esa pierna. Por ese

---

<sup>5</sup> Principal sitio sagrado de la cultura Wixárika, ubicado en el Desierto de San Luis Potosí, al cual acuden en peregrinación para cosechar el peyote, dejar mandas y ofrendas.

<sup>6</sup> Festival de música electrónica.

motivo le había solicitado al *mara kame* una ceremonia privada de peyote para sanarse, evento al que me invitaba para que pudiera conocerlo y platicar con él.

El día 2 de enero de 2016 tuve la oportunidad de conocer al *mara kame* Pedro Kuturrame (de 66 años) y a su aprendiz y acompañante, Gladys Sánchez (de 43 años) en una ceremonia de peyote realizada en un rancho a las afueras de Perote, Veracruz. En este primer encuentro fue evidente la difícil comunicación verbal con el *mara kame*, debido a que desconozco el idioma wixárika, así como él habla un limitado español, –a pesar de que ya lleva más de 40 años viajando a la Ciudad de México para hacer ceremonias–, por lo que la conversación fluyó con Gladys Sánchez, a quién le pude exponer de manera más clara mi interés en la investigación, y me compartió algunas de sus experiencias personales en el *camino de la medicina*, y de otros eventos o casos que le han tocado atestiguar, así como de otras personas que trabajan con otras *medicinas*. Asimismo, comentó que había fundado un centro ceremonial llamado *Rurawe* en el año 2011 en el lago de Xochimilco, con el *mara kame* Ricardo Muñoz, hermano de Pedro Kuturrame quien ahora trabaja en este espacio con ella.

Durante el desarrollo de la ceremonia, tuve la oportunidad de percibir algunas situaciones que abrieron una serie de cuestionamientos introductorios: ¿Cómo era posible que el peyote hubiera llegado a este lugar?, ¿Cuáles serían las diferencias entre esta ceremonia y otras que se realizan en las comunidades indígenas *in situ*?, ¿Qué función tenía la acompañante del *mara kame*, en tanto traductora de la cultura wixárika?, ¿era suficiente la cantidad de peyote que habían ofrecido para tener un efecto psicoactivo significativo, o habían otros mecanismos coaccionando las acciones (o enunciaciones) de confesión, expresión de la emotividad, la espiritualidad y el respeto por la ancestralidad? ¿Qué era exactamente la *enfermedad* a la que se referían que era parte adicción y parte espiritual?

De este modo, por un lado, Tonatiuh se convirtió en la primera persona que conocía, y me contaba a profundidad su experiencia con el peyote y los wixárika, en relación a querer curarse de una adicción, proceso que quería continuar con la “medicina del sapo”, la cual, había escuchado, tenía más efectividad contra dicho mal. Por el otro,

Gladys Sánchez se convirtió en el contacto clave que me permitió entrar en el terreno de investigación de la Ciudad de México. En un primer momento, había acordado con ella tener un permiso para realizar observación etnográfica en su centro ceremonial en el lago de Xochimilco. Sin embargo, cuando realicé el trabajo de campo, se encontraba viajando junto con el *mara'kame* Pedro Kuturrame en Estados Unidos y Canadá, y a su regreso se quedarían en Tulum, Quintana Roo, por varios meses más. A pesar de que no pude contar con sus testimonios de manera inmediata, el contacto que mantuve por medio del teléfono móvil, hizo que pudiera establecer comunicación con personas que ella consideraba serios en su trabajo con *medicinas ancestrales*. Uno de estos lugares es Centro Ceremonial Kalmekayotl, espacio al que le dedicamos el primer capítulo debido a la diversidad de ceremonias que ofrece cada fin de semana.

Después de dos años y medio de trabajo de campo en la Ciudad de México, podemos afirmar que Kalmekayotl en las últimas décadas se ha convertido en una importante sede a nivel nacional e internacional para la organización de eventos ceremoniales y de intercambio cultural, social y económico, en los que confluyen distintos grupos e individuos en torno al consumo de psicoactivos de diversas procedencias, como el peyote<sup>7</sup>, los hongos, el sapo *Bufo alvarius*, ololihqui, salvia divinorum, yagé/ayahuasca, yopo, así como otros tipos de psicoestimulantes menores tipo *snuff*<sup>8</sup> como el rapé o el romé poto, y también alcalinos orales, como

---

<sup>7</sup> Por ejemplo, una pequeña encuesta independiente realizada en el 2012 sobre el policonsumo de sustancias psicoactivas en la Ciudad de México, tuvo un resultado sobre el consumo de peyote de 17.5% y hongos de 21.7%, de un 100% de la encuesta. No obstante, en dicho estudio se afirma que la población consultada para dicha encuesta: “se trata de una muestra selectiva y elitista” (Labate y Flores, 2015: 33), sin embargo, preferimos dejar la posibilidad de la duda de esa afirmación, y considerar un aumento real en el consumo de tales recursos psicoactivos, que por ahora escapan, y escapan a la cuantificación estadística.

<sup>8</sup> *Shamanic Snuff* es un concepto genérico para referir a una mixtura en polvo con base en diferentes plantas de poder y combinación con cenizas alcalinas, el cual, es soplado a las mucosas nasales con la ayuda de herramientas tradicionales, siendo absorbido al torrente sanguíneo en seis segundos, motivo por el que ha sido uno de los métodos más antiguos y directos que ha acompañado a la humanidad para inducir estados alterados de conciencia y de percepción. (Ott, 2001).

el mambé<sup>9</sup> y el ambil<sup>10</sup>. Todos ellos, son diferenciados del resto de sustancias psicoactivas, al ser englobados por distintos actores como “medicinas ancestrales”, por el hecho de estar vinculados a un imaginario de tradición y ancestralidad indígena y a la naturaleza, así como por interpretar las experiencias subjetivas como terapéuticas y espirituales.

Este fenómeno de expansión global del mercado y el consumo de plantas psicoactivas fuera de sus contextos tradicionales y biorregionales tiene ejemplos muy claros, y ampliamente estudiados, como lo han sido las religiones sincréticas ayahuasaqueras en Brasil, la Uniao do Vegetal y Santo Daime, que se han adaptado en nuevos contextos urbanos y en países de Europa, Estados Unidos, Japón y México, entre muchos otros (Labate, Cavnar y Gearin, 2017; Dawson, 2017; Feeney y Labate, 2014; Guzmán, 2013). Asimismo, complejos procesos de nuevos usos urbanos y reinvención de tradiciones en torno al yagé/ayahuasca se visibiliza en algunas ciudades de Colombia (Caicedo, 2015), Perú, Ecuador, así como en otros donde no se utilizaba como en Uruguay (Scuro, 2016).

En México, el campo de investigación sobre psicoactivos ha tenido dos tendencias dominantes. La primera, que es la jurídico-política, se ha enfocado en cuantificar, historizar, y debatir sobre si los psicoactivos deben ser legales o no (Flores y Labate, 2015; Alonso, 2015; Zamudio, 2013; Villatoro, 2012; Díaz Müller, 1994). La segunda que es la culturalista, se ha enfocado en conocer los rituales asociados al uso de plantas psicoactivas en los lugares tradicionales de consumo y con grupos indígenas concretos, como wixárika, mazatecos, coras, nahuas, otomíes, entre otros (Benciolini, 2012; Bonfiglioli y Gutiérrez, 2012; Baez Cubero, 2012; Neurath, 2006; Pérez Quijada; 2006). Ambas perspectivas son importantes y ayudan a

---

<sup>9</sup> Hoja de Coca en polvo con ceniza alcalina de plantas endémicas de la amazonia. Ha sido utilizado tradicionalmente de manera terapéutica, ceremonial y estimulante por diversas culturas del noroccidente amazónico, siendo una de las herramientas más importantes para “abrir la palabra” y el entendimiento, euforizante, así como para regular la presión sanguínea y el “mal de montaña” (Ott, 2001)..

<sup>10</sup> Extracto de Tabaco *Nicotiana Rústica* con Sales Alcalinas para uso Oral. Ha sido utilizado tradicionalmente a menudo junto con el mambé, por diversas culturas del noroccidente amazónico, para tomar decisiones importantes, abrir la palabra, brinda protección y discernimiento (Ott, 2001)..

pensar en el amplio panorama cultural y sociopolítico que tienen las plantas de poder en el México contemporáneo.

No obstante, la complejidad sociocultural en la que se han encontrado insertos estos recursos psicoactivos en los últimos años, como son su desplazamiento y consumo en nuevos espacios globales a través de la articulación de redes entre mediadores urbanos con personas pertenecientes a culturas originarias, deja entrever grandes transformaciones en las narrativas e interpretaciones que legitiman las prácticas contemporáneas de su empleo. Por ello, este contexto nos ha exigido enfocarnos en el análisis de los discursos que sostienen esos nuevos usos, y permiten la resignificación y reinterpretación de prácticas, a través de mecanismos como la reinención e invención de tradiciones, su vinculación a la ciencia médica, y a la influencia directa de los movimientos espirituales Nueva Era.

Tomando en cuenta que el campo de investigación sobre plantas y sustancias psicoactivas es en sí mismo transversal, porque integra diferentes ámbitos socioculturales y del conocimiento, por lo que se requiere fundamentalmente tomar una perspectiva multidisciplinaria, o al menos estar abierto a diversas herramientas teórico-metodológicas que puedan generar nuevas perspectivas en este emergente campo de estudio (Duque Núñez, 2015; Moore y Maher, 2002).

En este sentido, la investigación propone realizar el análisis del discurso de uso de plantas de poder y psicodélicos desde una perspectiva de la arqueología del saber de Michel Foucault (1979), con la finalidad de identificar los horizontes generales de discurso<sup>11</sup> y visibilizar el posicionamiento que un sujeto o grupos ocupan en la transformación y legitimación de los discursos. Esto es inherente en profundizar en el conocimiento de las relaciones de poder y la producción de subjetividades que se entretajan como procesos genealógicos de multiplicidad temporal (Kroopman, 2008, 338-348).

---

<sup>11</sup> La *arqueología del saber* de Foucault (1979) como teoría-metodológica, nos permite utilizarla como instrumento de análisis de un campo discursivo, a través de un proceso interpretativo que permite establecer relaciones, regularidades y empleo de conceptos como reglas de formación de enunciados que establecen la unidad de los horizontes generales de discurso.

De acuerdo con Foucault (1979: 216), nos encontramos inmersos en un mundo de los discursos. Un discurso puede tener o no validez en la sociedad en un determinado momento, pero de acuerdo con el devenir, éste (o elementos de este) puede cambiar, de acuerdo a las condiciones de realidad instituidas en cada contexto histórico-social. Todo puede volverse objeto de discurso, en el momento en que un objeto/sujeto se convierte en un dominio de enunciados que lo designan de diferentes maneras a través de la experiencia social e individual (Foucault, 2013).

Un discurso puede volverse hegemónico de acuerdo con las relaciones de poder, intereses y condiciones de historicidad sobre el que acontece, como ha sido el caso de uso de recursos psicoactivos, cuya designación ha variado en el tiempo para diferentes culturas, grupos e individuos (Escohotado, 1989). El discurso de prohibición de *drogas* instituido a lo largo del siglo XX, es un ejemplo paradigmático que ha englobado a diversos recursos psicoactivos, al articular un “régimen de verdad” (Foucault, 1979) basado en conocimientos médicos, psiquiátricos y jurídicos, para constituir sujetos y espacialidades de exclusión alrededor del consumo de *drogas*, por denominarse como una actividad patológica e improductiva (Derrida, 1994: 33-34). Esto ha permitido controlar y prohibir la producción, distribución, y todo uso de psicoactivos a nivel mundial, al designar su consumo como una sinrazón que afecta la vida y la salud pública (Savater, 1994).

En México, la emergencia del discurso de prohibición de *drogas* que se gestaba desde finales del siglo XIX y se consolidó en el XX, racionalizó el uso de psicoactivos como “sustancias que degeneran la raza” (Astorga, 1996: 27), lo que conllevó a que individuos y grupos identificados como indígenas y sus prácticas tradicionales en torno a algunas plantas psicoactivas, fueron objeto de prohibición, discriminación y exclusión, puesto que eran vistos como elementos relacionados al atraso de la modernidad y el progreso (Pérez Monfort, 2016). Esta situación fue evidente en diversas actitudes moralistas, xenófobas y racistas que contribuyeron a la aceptación del discurso de prohibición en toda América Latina (Rodríguez y Labate, 2015).

En el tiempo colonial, podemos observar cómo en el caso del peyote, fue prohibido por la santa inquisición en 1620 para peninsulares, negros y castas, por ser considerado como “diabólico”, y por lo tanto su consumo una herejía, blasfemia o hechicería, algo más penado que un crimen. Sin embargo, los indígenas fueron eximidos por ser considerados irracionales, inferiores y algo similar a lo que podría denominarse unos “niños sin mayoría de edad”, a diferencia de la “gente de razón” (católicos y racionales) como los blancos peninsulares y criollos. Los curanderos indígenas pudieron lucrar con esa posición que no los sancionaba atrayendo a otras esferas sociales que, en cambio, sí lo eran. Situación que llevó a crear el insondable vínculo entre indígenas y peyote (Dawson, 2016: 47-60).

Ambos periodos nos permiten observar la variabilidad temporal de los regímenes de alteridad que históricamente se han vinculado a recursos psicoactivos en México, los cuáles se han entrelazado con diversos usos y prácticas propias de cada contexto sociocultural, religioso y político.

En las primeras dos décadas del siglo XXI, hemos vislumbrado cómo el consumo de psicoactivos como el peyote, los hongos, y recientemente, sapo *Bufo alvarius*, entre muchos otros, está siendo tolerado socialmente y reinterpretado por una parte creciente de la población, pues de acuerdo al trabajo de campo realizado desde la Ciudad de México, en vez de considerarse venenos o “drogas”, se dice, son “medicinas” capaces de curar toda clase de padecimientos psico-emocionales y patologías como las adicciones; que en vez de ser un asunto “diabólico”, son una “iluminación espiritual que expande la conciencia”; y que en vez de ser un atraso al desarrollo del país, ahora son un orgullo y una forma de vida como parte de la herencia ancestral indígena. Por ello, el tratar metodológicamente las narrativas recabadas como “objetos de discurso” nos permite escapar a los “juegos de verdad” que designan socialmente “lo verdadero” y “lo falso” (Foucault, 2017: 236-237) en torno a estos psicoactivos, ya que como se ha corroborado, los enunciados y afirmaciones que los rodean, son realizados con gran carga cultural, social e individual.

El reto metodológico de la investigación pensado desde la teoría, es reconocer las condiciones de fluctuación, rapidez y el cambio con el que acontece empíricamente el fenómeno de estudio. A ello debe añadirse que México es un campo de conocimiento en desarrollo, incluso incómodo para las ciencias sociales, en el que son pocas las referencias bibliográficas que abordan el tema en la actualidad, por lo que para nuestra investigación, se hizo necesario profundizar y generar el análisis del discurso desde el campo etnográfico, con la finalidad de tener una perspectiva amplia sobre la diversidad de narrativas que son construidas, enunciadas, operacionalizadas y debatidas desde su dimensión social.

De tal modo, la articulación de la investigación etnográfica con la teoría-metodológica de la arqueología del saber, el trabajo presenta un esfuerzo por entender ¿cómo se han resemantizado los discursos que legitiman el consumo de plantas de poder y psicodélicos en el siglo XXI?, para poder reconocer la polifonía de voces que inciden en la generación social del conocimiento sobre los procesos emergentes de reinterpretación de usos que se construyen desde el contexto urbano de la Ciudad de México, y que sin duda alguna, están, por un lado, transformando e influyendo en los grupos étnicos, y por el otro incidiendo en los debates y políticas que determinarán el futuro contexto social, político, jurídico y religioso en torno al consumo de plantas de poder y psicodélicos en México.

Durante el periodo de investigación situado entre los años 2016-2019, nos dimos a la tarea de seguir el desplazamiento del consumo de peyote y sapo *Bufo alvarius* (elegidos por ser dos de los recursos psicoactivos más populares en México). La elección de los terrenos de trabajo de campo los situamos en la realización de observación participante en eventos claves y espacios nodales (De la Torre, 2014: 43) como son centros ceremoniales, ceremonias privadas, eventos de intercambio cultural y festivales acontecidos en la Ciudad de México, así como en viajes realizados desde allí hacia sitios de uso tradicional indígena como fue en una peregrinación realizada a Wirikuta a cosechar peyote junto con la familia de *mara'kate* Bautista, y un viaje al Desierto de Sonora en relación a la invención del

uso del sapo *Bufo alvarius* y su incidencia como elemento catalizador en la etnogénesis de los grupos étnicos del norte.

En el registro etnográfico privilegiamos las historias de vida de los diferentes actores y agentes, que pertenecen a diversos proyectos, pero que se entrelazan en el consumo de plantas psicoactivas y psicodélicas, puesto que esta herramienta nos ayuda a situar la propia experiencia psicodélica como una experiencia semántica del pasado autobiográfico y colectivo, que se vuelve un marco inteligible para proveer una intuición y noción de realidad (Conway, 1996; Williams & Conway, 2013; cit. en Boyer, 2013). Por lo tanto, vislumbraremos su trayectoria en torno al uso de estas, y presentaremos fragmentos clave de su biografía para entender la profundidad con la que se tejen las experiencias subjetivas en la creación de los discursos que dan pie a la conformación de grupos, identidades, y posicionamientos en torno a los mismos. En este sentido, las entrevistas grabadas en audio, las notas de campo, las conversaciones y observaciones realizadas en diversos eventos y ceremonias, son la principal materia prima del presente trabajo.

De tal modo, el primer capítulo presenta un bosquejo etnográfico sobre Centro Ceremonial Kalmekayotl, espacio ubicado en una chinampa en el lago de Xochimilco, el cual consideramos entenderlo como una “ventana” al uso de Medicinas Ancestrales en la Ciudad de México, debido a la diversidad de oferta de ceremonias de diferentes *medicinas ancestrales* todos los fines de semana. Durante más de dos años, se dio un seguimiento de investigación a través de haber asistido a ceremonias de peyote y otac (sapo *Bufo alvarius*), eventos ceremoniales en torno a hongos (*psilocibe mazatecorum*), ayahuasca y xanga, así como eventos festivos y cotidianos que incluyen danzas, temazcales, entre otras terapias que buscan la *sanación*, y que forman parte de conjunto integral del espacio. Esto nos ha permitido tener un análisis más profundo a través del registro de observación, conversaciones, y entrevistas realizadas a diversos actores, que incluyen a los organizadores y voluntarios del centro, especialistas rituales de culturas indígenas como son wixárika, mazateco, cofán, y asistentes a las ceremonias y eventos. Así mismo se realizó un viaje con la fundación Despierta y Ayuda A. C. (extensión jurídica del

centro) a dejar donaciones a la comunidad Comca 'ac de Punta Cueca, Sonora, lo que permitió tener una mirada más profunda en relación a su legitimación en interconexión con otros espacios indígenas que van más allá de la Ciudad de México.

Para fines analíticos más amplios, en los capítulos dos y tres, presentamos un análisis etnográfico a través de la incorporación de otros testimonios, espacios, redes, y poblaciones étnicas, que se intersectan directamente en la producción de los horizontes generales de discurso sobre los usos actuales de estos psicoactivos, a través de: 1) su reinención a través del rescate de la tradición, 2) su uso como parte central de la búsqueda de una espiritualidad holística contemporánea, y 3) como una interpretación y práctica médico-terapéutica. Por lo tanto, el diferenciar metodológicamente cada parte no significa en términos reales que exista un punto de partida claro que encause la transversalidad de los usos de plantas psicoactivas y psicodélicos en su dimensión global.

El segundo capítulo presenta un análisis en torno a la reinención/invención del “uso tradicional” de plantas psicoactivas y psicodélicos, punto de partida para diversos actores que, al identificar su consumo como tal, han incidido en la resignificación de usos y prácticas, conllevando a la generación de su mercantilización y el desarrollo de políticas de identidad alrededor de estos recursos. Para ello, profundizamos en el caso de la reinención del uso tradicional del híkuri (peyote) en la Ciudad de México por parte del grupo Wixárika y las complejas relaciones que se construyen con los intermediarios urbanos que hacen posible que puedan llegar a las ciudades. Así mismo, exponemos el caso de la invención de la tradición en torno al sapo *Bufo alvarius*, también llamado *Otac* o *Koarepa*, el cual, diversos actores urbanos establecieron un contacto con miembros de las culturas originarias del Desierto de Sonora para legitimar su consumo. Ambos casos son muy diferentes, sin embargo, se intersectan e hibridizan discursiva y prácticamente de manera compleja (al igual que con los hongos y otros), mediante retóricas como el panindianismo, la Nación, y un pasado genérico de ancestralidad.

En el tercer capítulo realizamos un análisis de los horizontes de discurso sobre el “uso espiritual” y el “uso terapéutico” de plantas de poder, ámbitos íntimamente ligados, incluso inseparables, que representan un profundo ámbito subjetivo debido a que se construyen entre lo sociocultural y el impacto bioquímico de la experiencia psicodélica. A través del registro de observaciones y entrevistas etnográficas, visualizamos las configuraciones y reconfiguraciones sociales que se experimentan a nivel cognitivo y emotivo en los eventos ceremoniales y en las narrativas de historia de vida de diversos actores que han recurrido al peyote, los hongos, o al sapo, etc., en la búsqueda de espiritualidad, de experimentación, o de una *cura* contra problemas psicoemocionales y físicos de toda índole. Lo que nos lleva a considerar la necesidad de amplificar las dimensiones sociales de la salud y la enfermedad en los contextos urbanos actuales.

En el cuarto capítulo analizaremos como estos discursos del bienestar psicoterapéutico y espiritual, vinculados a un consumo cultural, también han generado nuevas controversias y formas de demarcación social a través de criterios espirituales y terapéuticos Nueva Era que impiden se continúen o generen los intercambios, incidiendo en muchos casos, en la transformación de las cosmologías y prácticas indígenas. Lo que supone nuevos retos en la manera en que son concebidos estos recursos psicoactivos.

Finalmente, ofrecemos una conclusión general, que intenta establecer una línea interpretativa *arqueológica* y *genealógica* alrededor del consumo de plantas de poder y psicodélicos con la finalidad de entender los efectos y alcances sociales, culturales e históricos del fenómeno en el siglo XXI.

## Capítulo 1

### Centro Ceremonial Kalmekayotl: Una ventana al uso de *medicinas ancestrales* en la Ciudad de México

Desde mediados del siglo XX, diversos procesos económicos, demográficos y migratorios conllevaron a que la Ciudad de México se haya transformado en una ciudad global multicultural, por lo que el consumo cosmopolita ha sido impulsado en diversas áreas como el arte, los museos, los monumentos, sitios históricos patrimoniales, parques, teatros y demás puntos vinculados a un consumo cultural (García Canclini, 2000: 207-212). Dentro de esta amplia gama de ofertas cosmopolitas, contrastan los lugares vinculados simbólicamente al pasado indígena de la Ciudad de México, como los sitios arqueológicos, como el templo mayor en el centro de la ciudad, la pirámide de Cuicuilco, el cerro de la estrella, el lago de Xochimilco, entre otros.

El lago de Xochimilco, se encuentra ubicado al sureste de la ciudad, y está conformado por un complejo de canales y chinampas que son testimonio de eventos y procesos históricos, principalmente agrícolas, que datan desde tiempo prehispánico. Desde inicios del siglo XX, ya había sido reconocido y caracterizado en el arte y en el cine de oro<sup>12</sup> como un lugar de legado indígena, por lo que a su anexo territorial a la Ciudad de México en la década de 1970, su importancia turística devino en aumento, por lo que en 1987 se declaró Patrimonio Cultural de la Humanidad, y en 1990 como una reserva ecológica (Alatriste, 2005: 119-137).

En la actualidad el Lago de Xochimilco es resultado de basta producción artesanal, su ambiente natural, sus paseos en las trajineras, la venta de productos regionales como el pulque, y recientemente, la realización de ceremonias de *medicinas ancestrales*, son elementos que han reforzado simbólicamente al lugar con un imaginario de ancestralidad indígena de la Ciudad de México.

---

<sup>12</sup> En la Película *María Candelaria* (1943), retratan lo indígena del lugar. Se menciona como “una tragedia de amor arrancada de un rincón indígena de México: Xochimilco, en el año de 1909.”

En el año 2008 fue fundado en una chinampa de dicho lago Centro Ceremonial Kalmekayotl (CCK), por Ozelotl R. G., un destacado líder del movimiento de la neomexicanidad<sup>13</sup>, originario de la Ciudad de México, quien desde joven sintió atracción por las costumbres indígenas debido a que su padre tenía una exportadora de artesanías, lo que le permitió tener contacto con diferentes especialistas rituales indígenas de comunidades de Puebla, Oaxaca y Guerrero, lo que derivó especialmente en un encuentro con un “abuelo” mixteco, quien le haría ver que “era mexica” debido a que era oriundo de la Ciudad de México, información que corroboró al llegar con un grupo de danzantes concheros en el centro histórico de la misma, quienes le dijeron que eran “Mexhicas” por haber nacido allí, y que “Mexhico” era la forma correcta de nombrarle, ya que el término “Mexica-no” sería una negación de la identidad indígena impuesta por los españoles<sup>14</sup>. Una vez que se reconoció como Mexhica y se integró a un grupo de danza a los 26 años, conoció las plantas de poder, proceso que menciona, sigue en desarrollo:

...ya cuando empecé a integrarme a los grupos de danza mexica, mi vida empezó a cambiar, comencé a conocer ese cactus de poder del desierto, fue el volver a despertar, despertó mi conciencia a tal manera que dije “bueno, esto lo tienen que experimentar todos, primero las personas que yo amo, y de ahí las personas que quiero y los conocidos y todas mis relaciones y entonces empezamos a hacer más ceremonias, a conocer más, a investigar más, en una auto-investigación y sobre todo los conocimientos ancestrales, me puse a viajar por la república con diferentes abuelos, con diferentes comunidades, para aprender de ellos grandes cosas que yo no sabía (...) empecé a tener maestros, a buscar a buscar, y aún hoy, sigo buscando maestros, sigue mi apetito y mi sed de buscar maestros para poder alimentarme del conocimiento sagrado. Primero fue con los olmecas que fue la cuna de la civilización, de ahí fui con mayas y estuve recorriendo un poquito el sur con los lacandones, luego me seguí con los rarámuris, los wixárikas, con los seris (concaac), con purépechas, y bueno así empecé con mixtecos, mazatecos, zapotecos, (...) esa búsqueda fue de aproximadamente siete años de viajar a diferentes comunidades para ir aprendiendo, en algunas me presentaron medicinas de poder, en algunas únicamente conocimiento... (Comunicación personal, 25 de octubre de 2016, Ciudad de México).

---

<sup>13</sup> Corriente híbrida entre la matriz holística espiritual New Age y la mexicanidad (De la Torre y Gutiérrez, 2017).

<sup>14</sup> Testimonio recabado el 25 de octubre de 2016, Ciudad de México

Con el paso de los años, y su participación en diversos circuitos de danzas de Camino Rojo<sup>15</sup>, Ozelotl se convirtió en un miembro co-fundador de organizaciones como el “consejo de abuelos jóvenes de la mexicayotl de la Ciudad de Mexico”, y del “consejo de sabiduría universal de México”. Este camino espiritual lo llevó a tener la *visión*<sup>16</sup> de crear un centro ceremonial para realizar baños de temazcal y ceremonias de plantas de poder, proceso que se fue dando paulatinamente, al comenzar a invitar especialistas rituales al espacio, el cual fue inicialmente un *mara´kame wixárika*:

En este camino espiritual, que nosotros le llamamos el camino rojo llevamos poquito más de 17 años. (...) Dentro de las visiones que tenemos, la primera fue formar el grupo de danza, ...de ahí la visión fue tener un espacio para realizar ceremonias principalmente de temazcal, de repente pues ya trajimos a un huichol, luego a un hermano del norte, y el lugar empezó a apoderarse, que ahora tenemos ceremonias prácticamente todos los fines de semana, ceremonias de diferentes plantas de poder, tenemos hasta dos o inclusive tres ceremonias de poder en un fin de semana, y así es como ha venido creciendo nuestro centro ceremonial. (Comunicación personal, 25 de octubre de 2016, Ciudad de México).

CCK se encuentra ubicado al interior del lago, por lo que sólo se tiene acceso en lancha. El punto de reunión para dirigirse al lugar se encuentra en el embarcadero de Cuemanco, cuyo horario varía de acuerdo con las actividades o ceremonias a realizarse. Tras la reunión de los asistentes en el embarcadero, se procede a abordar una lancha de motor, la cual, hace un recorrido de entre diez y quince minutos para llegar al centro ceremonial. El espacio que está destinado únicamente para CCK, tiene una extensión de una hectárea y está prácticamente lleno de vegetación terrestre y acuática (alrededor), en el cual resaltan bioconstrucciones como son baños secos, una cocina, un temazcal, un techo para las ceremonias nocturnas o cuando llueve, así como una bodega donde se guardan herramientas

---

<sup>15</sup> Camino Rojo es uno de los movimientos espirituales con tintes nacionalistas más importantes de México (De la Torre y Gutiérrez, 2016) que se ha expandido a otros países principalmente sudamericanos (Scuro, 2016).

<sup>16</sup> La “Búsqueda de Visión” constituye uno de los más importantes rituales de esta espiritualidad que hoy se extiende transnacionalmente (De la Torre y Gutiérrez, 2016: 160).

de trabajo, utensilios, madera para hacer fuego, casas de acampar, y elementos necesarios para las ceremonias, como tabaco, incienso y copal.

El funcionamiento de CCK es posible por la colaboración de varias personas que están bajo la organización de Ozelotl R. G. y de Alberto Tepeyolohtli (44 años, chamán urbano. Cabe aclarar que en el año 2019 se independizó al crear su propio centro ceremonial igualmente en el lago de Xochimilco, con el nombre “Casa de Medicina Ancestral “Ollin Mazatecuhtli”) quienes son los encargados de dirigir algunas de las ceremonias, principalmente de peyote, otac, xanga, entre otras, así como de establecer las conexiones con los especialistas rituales que llegan al espacio. Los voluntarios que se encargan de la parte logística del centro como la limpieza, el trabajo físico como cortar madera, hacer el fuego, calentar las piedras para los temazcales, y colaborar en la organización de las ceremonias, lo hacen a través de establecer un compromiso ritual con el “*abuelo fuego*” y con el centro ceremonial, a través del tabaco, para *ofrendar* su trabajo, como lo mencionó Máximo (40 años, profesor de matemáticas), quien colabora como “águila de fuego” (persona encargada de hacer el fuego, calentar las piedras, e introducir las al temazcal) en CCK:

...un día me di cuenta que sólo haciendo las cosas se puede aprender, entonces hablé con la gente de aquí, les dije que quería ofrendar mi trabajo y Ozelotl me llamó y llamó a todo el equipo al fuego, me dio tabaco, y me dijo órale habla, ya les dije mi intención y me dieron la bienvenida con el tabaco, cuando haces una ceremonia con el fuego, el abuelo, y le ofrendas tabaco pues ya tu palabra es sagrada, es un compromiso, o sea, siempre es sagrada la palabra, pero el ritual del tabaco te compromete con el fuego y te compromete contigo, y de ahí pues ya es extensivo a los demás, y pues eso les dije, me voy a poner a trabajar y me recibieron bien. (Comunicación personal, 28 de mayo de 2017, CCK, Ciudad de México).

Son diversas las actividades ceremoniales en torno a las plantas de poder que se llevan a cabo en CCK, las cuáles comparten el espacio ritual con otros bienes culturales y técnicas corporales popularizadas como el temazcal o las danzas concheras (De la Torre y Gutiérrez, 2016: 154), las cuáles, para los organizadores y los colaboradores son prácticas fundamentales al igual que la toma *medicinas*, como parte de un camino espiritual en conjunto, como lo mencionó Ozelotl (organizador de CCK):

La danza es la puerta, es la entrada al mundo espiritual, donde no muchas personas tienen acceso, a menos que tengas un conocido, o que por curiosidad te metas al internet y empieces a buscar información, ahorita con las redes sociales se ha abierto todo el universo de las medicinas, pero realmente como uno ya está adentro de un camino espiritual, energético que es la danza, lo único que las medicinas te van dando es un poder interno, para tener más poder, tener un mayor entendimiento de lo que es ahora la vida. (Comunicación personal, 31 de enero de 2018, Ciudad de México).

Este vínculo entre la danza y las *medicinas*, no sólo remite a la ceremonias, sino también a los eventos de celebración, como ocurrió en el festejo del noveno aniversario de CCK, realizado el 4 de diciembre de 2017, en la que se reunieron aproximadamente 250 danzantes pertenecientes a distintos *Calpullis*<sup>17</sup> para realizar una danza colectiva de celebración y agradecimiento al *padre sol* y a la *madre tierra*. A dicho evento además asistieron un centenar de personas que ofertaron, adquirieron o intercambiaron algunas *medicinas* como distintos tipos de rapé, rome poto, sananga, tabaco orgánico para liar en diferentes presentaciones y mezclas, raíz de osha<sup>18</sup>, goteros de microdosis de hongos y de peyote, entre otras hierbas medicinales más. Así mismo se podían encontrar artesanías wixárika, películas como *el abrazo de la serpiente*, accesorios como sabanas para forjar cigarros, pipas, plumas de águila, pieles de animales, collares, entre muchos objetos más.

En términos generales, el objetivo central de CCK es ser un espacio para la autosanación y curación, a través de la expansión de la conciencia y la espiritualidad que brindan las *medicinas ancestrales*, como lo mencionó Ozelotl (organizador de CCK):

Nos dedicamos a la organización de ceremonias ancestrales con la misión/visión del despertar de la conciencia, y a viajar por el mundo a compartir distintas medicinas sagradas. (...) Todas las medicinas ancestrales tienen bastante aceptación en varios lugares del mundo, porque al final son medicinas para poder expandir la conciencia de las personas, y así, ellos automáticamente generar ellos una autosanación, ni yo, ni nadie, ni las

---

<sup>17</sup> Núcleos de organización y sedes de las danzas concheras.

<sup>18</sup> O también conocida como “la medicina del oso” debido a que en Norteamérica los osos la utilizan en su hibernación por sus capacidades estimulantes del sistema nervioso e inmunológico. Es utilizada tradicionalmente por la cultura Oholone de California, Estados Unidos en temazcales y en danzas. Es una *medicina* que está comenzando a introducirse debido al contacto entre los organizadores de CCK con un grupo de danzantes, quienes arriban al menos un par de veces por año a realizar la “danza del oso”.

medicinas van a sanar a las personas, sino ellas mismas van a sanar, pero como no saben a veces como sanar a sí mismas porque no conocen el caminito, no lo hacen, entonces las medicinas, y nosotros como facilitadores lo que hacemos es irlos guiando para que ellos mismos encuentren su sanación...(Comunicación personal, 31 de enero de 2018, Ciudad de México).

De esta manera es que en CCK se han utilizado ceremonialmente el peyote y el otac (sapo *Bufo alvarius*) con el fin de la curación de diversos padecimientos de carácter psicoemocional, entre los que se encuentran las adicciones e incluso, la esquizofrenia, por lo que a los asistentes a las mismas son llamados *pacientes*, como lo mencionó Ozelotl R. G. (42 años, organizador de CCK):

Los resultados han sido 100% hermosos y muy buenos, (...) tuvimos un caso con esquizofrenia ya muy avanzada de 25 años, dopado diario con fármacos, diario su coctel de diasepan y todos los fármacos que hay, (...) entró a una sesión de otac y en el primera sesión se le quitaron todos los fármacos, a los 15 días volvió a ir a otra sesión, a la persona le fue mal porque es trabajar todo tu cuerpo, pero a los 15 días regresó y ya era otra persona (...) volvió a 3 sesiones, ahorita es una persona que tiene ya 48 años, ya va trabajando bien, hemos tenido muchísimos casos de adicciones a la marihuana, un amigo de 16 años fumando todos los días, todos los días, una sesión de otac y dejó su marihuana, hemos tenido en cuestión de marihuana como unos 15 o 20 pacientes, con el peyote personas que han dejado el alcohol mismo y a veces no es la medicina quien te quita esa adicción, sino que la medicina te abre los ojos, te despierta, te hace consciente de lo que tú estás haciendo, puedes tener una visión del futuro y entonces es como decir “quiero seguir drogándome, quiero seguir alcoholizándome o ahorita tengo la oportunidad de cambiar”, entonces lo que la medicina hace es matar a esa persona, matar lo que no le sirve, matar a su ego para renacer en una nueva persona, la medicina le está dando la oportunidad ahora si de hacer bien las cosas... (Comunicación personal, 25 de octubre de 2016, Ciudad de México).

Tanto el uso del peyote como de otac en las ceremonias que dirigen los organizadores de CCK durante el periodo de estudio, ha sido posible a través de haber obtenido un *permiso por mara'kate* de la cultura wixárika en el caso del primero, y miembros de la cultura comca'ac en el caso del segundo. Las ceremonias en torno a ambos psicoactivos son las más frecuentes realizadas por ellos mismos dentro de la *visión* del camino rojo, ya que las reconocen como las “medicinas de México”, como lo mencionó Ozelotl R. G. (42 años, organizador de CCK):

...la primera medicina que yo he manejado es la medicina del temazcal, llevo más de 13 años trabajando con el vientre de la madre tierra... después de ahí con ceremonias Wixárikas, con abuelos del norte en ceremonias de tipi, con tabaco y en el desierto. Teniendo un espacio para hacer ceremonias con el abuelo fuego, es que un Wixárika dio la aceptación para que yo pudiera trabajar con la medicina, pero no en la forma de ellos, que yo no sé la lengua wixárika, pero tienes que trabajar las ceremonias al fuego con medicina, ... al menos unos cinco años que estamos trabajando con esa medicina... El otac apenas es reciente, apenas este año lo empecé a trabajar, principalmente fue cuando la probé con el Dr. Octavio Rettig, el dirigió 1,2,3 y de repente uno que ya tiene la conciencia más abierta, nos dimos cuenta que esa medicina era para nosotros y que esa iba a ser nuestra medicina, hemos tenido otras medicinas, ayahuasca, yagé, kambó, pero la visión que hace esa medicina es especial, junto con el peyote, son las medicinas de México, entonces son las medicinas que nos ha tocado, es una medicina que me ha gustado mucho... para eso tuve que ir con lo seris nuevamente, con el Dr. que me presentara, conocer todo el proceso, desde ir a buscar al *bufo alvarius* al desierto, como se extraía la molécula, que glándulas, ir a platicar con el abuelo, estar en ceremonias, apoyar para que yo ya tuviera como ese permiso dentro de ese linaje del abuelo Don Pancho, y actualmente ya estamos dirigiendo ceremonias, son ceremonias que no son para todos, son ceremonias para personas que ya han tenido experiencias con otras medicinas y así es como es nuestra visión...(Comunicación personal, 25 de octubre de 2016, Ciudad de México).

De esta manera, a través de tejer alianzas con especialistas rituales pertenecientes a culturas indígenas tanto de México como de Sudamérica y los Estados Unidos, ha sido que en CCK se han ofrecido ceremonias de peyote, otac, hongos, yagé/ayahuasca, kambó, yopo, entre otros, que han sido dirigidas por especialistas o personas que han aprendido con especialistas wixárika, mazatecos, comca'ac, cofán (Colombia), shipibo-conibo (Perú), kaxinawá, noke koi, yawanawa (Brasil), ohlone, lakota, hopi (Estados Unidos), piaroa (Venezuela), entre otros.

La dimensión que ha adquirido CCK dentro de la Ciudad de México es global y determinante en todo el fenómeno de "*medicinas ancestrales*" de México, puesto que es un eslabón importante dentro de una red de centros ceremoniales que organizan "*giras de medicinas*" en toda la república mexicana, como lo comentó Ozelotl R. G. (42 años, organizador de CCK):

...acá en la república mexicana ya es una célula que se ha extendido en diferentes estados, es decir, nosotros traemos alguna otra medicina de Colombia y se le va dando una gira de medicina, llega, se queda con nosotros

un viernes, el sábado se va a Morelia, la otra semana a Monterrey, luego se va a Tijuana, luego se va a Cancún, y le armamos toda una gira de diferentes centros ceremoniales que nos hemos juntado para poder traer las medicinas, casi todos los que vienen de otros países, vienen y hacen una gira ceremonial. (Comunicación personal, 25 de octubre de 2016, Ciudad de México).

Esto se corroboró en distintas visitas realizadas a CCK en la que se coincidió con diversos especialistas rituales que van a dirigir ceremonias. Los testimonios recabados del *chjota chjine* (hombre de conocimiento) mazateco Javier Hernández quien realiza ceremonias de hongos “derrumbe” (*psilocibe mazatecorum*) y el del taita Giovanni Oso Cofán, quien realiza ceremonias de yagé, ilustran parte de la diversidad de horizontes culturales alrededor de las plantas de poder que integran el lugar:

El trabajo que estamos haciendo acá, de adquirir energía de la montaña, ingiriendo los hongos alucinógenos, que son los derrumbes, los más fuertes de la sierra mazateca... La gente a veces no tiene posibilidades de llegar, entonces si necesita la energía la gente, hay que llevarla, porque es una ayuda, hay enfermos, todos estamos enfermos, aunque no estamos en la cama, hay mucha gente que están estresadas, tienen problemas sentimentales, de todo pues (...) entonces hay que compartir la energía. (Javier Hernández, 57 años. Comunicación personal, 3 de noviembre de 2016, CCK, Xochimilco, Ciudad de México)

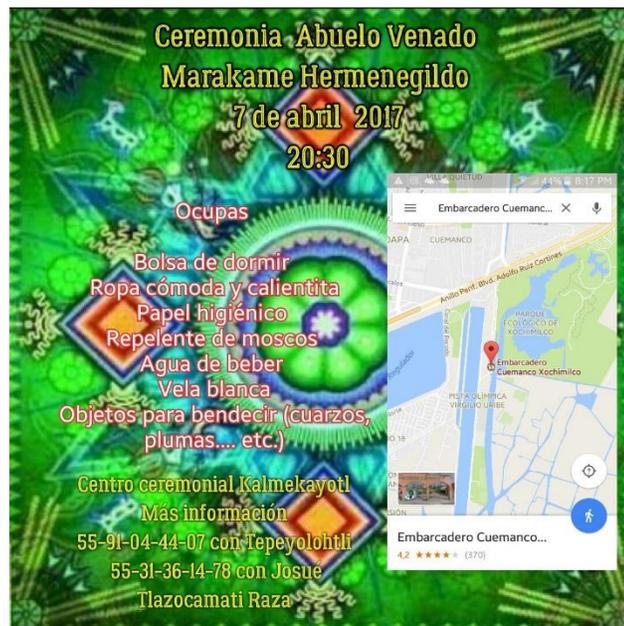
Ahora viniendo por aquí a compartir yajecito a México...aquí con Oz, con Tepe (los organizadores) bien bueno, pues la atención, hemos compartido juntos la mayoría de veces, tengo cuatro años viniendo aquí a México, dos veces al año, y bien, hemos compartido bastante, siempre la atención bien, el sitio aquí para tomar muy bonito... porque a pesar de que vienen muchos Taitas aquí a México, mi trabajo, cada ceremonia es muy diferente lo que se vive... (Taita G. O. Cofán, 42 años. Comunicación personal, 11 de febrero de 2018, CCK, Xochimilco, Ciudad de México).

Mediante estas dinámicas de desplazamiento e interconexión, CCK se ha convertido en uno de los espacios más importantes de la ciudad en el que se puede encontrar ceremonias de diversas *medicinas*, eventos que adquieren cada vez más un carácter internacional al invitar a famosas figuras del medio, ejemplo de ello fue cuando el Taita Querubín Queta, máxima autoridad del pueblo Cofán del putumayo colombiano, visitara el lugar para realizar tomas de yagé en agosto del 2017,

acontecimiento que fue ampliamente difundido en medios de comunicación y redes sociales.

Asimismo, es principalmente por las redes sociales que se anuncian las ceremonias que se ofrecen cada fin de semana, en donde generalmente se incluye información acerca de lo que necesitaran llevar los asistentes, la ubicación del espacio, y el número de contacto para cualquier duda. Véase el siguiente afiche referente a una ceremonia de peyote con un *marakame*:

Descripción: Afiche de ceremonia de híkuri dirigida por *marakame* en CCK. Tomado del grupo de What's app "Centro Ceremonial Kalmekayotl".



También es por estos medios que se intercambian los datos para apartar y pagar su lugar en las ceremonias, para que preferentemente, durante su desarrollo, no se hagan transacciones económicas. El costo, el horario, y el proceso de realización de las mismas, depende del tipo de *medicina* que se vaya a utilizar o la *tradición* o *tradiciones* en la que se adscriba tal o cual recurso.

A continuación, exploraremos los casos etnográficos de una ceremonia de peyote y una ceremonia de *otac* (sapo *Bufo alvarius*), con la finalidad de visualizar la diversidad de recursos psicoactivos y referentes culturales que se articulan práctica y discursivamente con el fin de la sanación.

## Ceremonia de Peyote

La ceremonia de peyote observada, fue dirigida en CCK en mayo de 2017 por A. Tepeyolohtli, quien es un hombre de 47 años. Su nombre en náhuatl significa “Corazón de la montaña”. A diferencia de los *mara'kate*, él se identifica como chamán urbano, puesto que proviene de una familia de curanderos originaria de San Juan Teotihuacán, Edo. De México (al norte de la Ciudad de México), por lo que asegura desde niño tuvo capacidades y sensibilidades para la percepción espiritual de la realidad, por lo que comenzó su aprendizaje con curanderos de Veracruz, hasta que conoció a un *mara'kame* quien debido al conocimiento de sus cualidades le otorgara el permiso para trabajar con el peyote, con el cual realiza ceremonias desde hace más de 10 años. Además, como parte de su trayectoria en el chamanismo urbano, en los últimos años ha trabajado también con el Otac (sapo *Bufo alvarius*) y con la Xanga (DMT- con plantas IMAO).

El encuentro consistió en que previamente se acordó con los asistentes reunirnos en un punto del embarcadero de Cuemanco para abordar la lancha y trasladarnos al sitio. Al llegar al lugar ya se encontraba encendido un *fuego sagrado* en el que se calentaban las piedras para el temazcal. Después de instalar las casas de acampar a unos 20 metros de donde sería la ceremonia, se procedió colectivamente a poner las lonas y cobijas que cubren la estructura del temazcal hecho con palos de bambú.

La ceremonia que comenzó a las 10 de la noche está pensada para durar hasta el amanecer cuando finaliza con el recibimiento del sol, como lo indica la costumbre wixárika, pero además dicha ceremonia entró en combinación con un temazcal, como lo hacen los *abuelos del norte*, tradición que lo ha influido mediante participar en varias ceremonias con ellos. Por lo tanto, sus ceremonias de peyote son una combinación de ambas tradiciones ancladas en la *visión* del camino rojo y en el chamanismo urbano.

Antes de comenzar la ceremonia, A. Tepeyolohtli indicó que se apagaran celulares y todo aparato electrónico, debido a que se estaba en una ceremonia, y realizar esa *desconexión* con el mundo era necesaria para poder *conectar* con las *medicinas* y

con uno mismo. Exaltó que el *rezo* que se hacía en la ceremonia era por la madre tierra y por la sanación de la humanidad, y en especial para los allí presentes.

Posteriormente los ocho participantes, entre los 25 y 60 años de edad, nos reunimos afuera del temazcal, en donde a cada uno se le sahumó con incienso, a manera de *limpia energética*, y posteriormente fuimos entrando uno por uno. Al estar todos dentro, y con todas las piedras calientes listas para comenzar el temazcal, A. Tepeyolohtli pidió a todos los presentes mencionar el motivo de su asistencia y que es lo que querían cambiar o trabajar en ella. Predominaron los problemas emocionales y la búsqueda de soluciones para problemas de relaciones con seres queridos. Al terminar de enunciar los motivos personales, A. Tepeyolohtli procedió dando un pedazo de peyote en la boca de cada uno, una manera simbólica de “comulgar con la *medicina*”.

La ceremonia continuó con cantos de diferentes *tradiciones* que A. Tepeyolohtli acompañó con un tambor ceremonial de mano, al tiempo en que circulaba un tazón de gajos de peyote, y una jarra de chocolate líquido con peyote molido en polvo, el cual se repartió en vasos desechables a cada asistente.

No obstante, no pasaría mucho tiempo para que el temazcal se enfriara, debido a que el clima lluvioso de aquella noche mojara el piso en el que se encontraban las piedras, por lo que en menos de cuarenta minutos se tuvo que dar por terminado. En el momento de salir del temazcal y dirigirse de nuevo al *fuego sagrado* que aún se mantenía encendido, los asistentes mencionaban cosas como “soy un nuevo Carlos después de esta ceremonia”, así como había otros que lloraban o enunciaban algunas situaciones difíciles que habían vivido como una infidelidad amorosa, entre otros problemas por los que estaban pasando, por lo que la ceremonia era vista como una forma de búsqueda de solución a sus problemas de relaciones, de “emociones negativas”, e incluso se llegó a mencionar el alcoholismo.

La ceremonia continuó alrededor del fuego que se encontraba aun encendido, y de igual manera, A. Tepeyolohtli continuó haciendo cantos con su tambor, mientras se continuaba bebiendo el chocolate con peyote. Uno de los momentos más interesantes es cuando las personas comenzaron a tener ganas de vomitar debido

al efecto fisiológico del peyote en el organismo humano, el cual es interpretado, como el momento de “depuración de las malas energías del cuerpo”. Una vez que se este umbral ha pasado, los asistentes se reintegraron sin ningún problema al círculo alrededor del fuego, mencionando sentirse mucho mejor.

Bien entrada la noche, aproximadamente a las 3 de la mañana, debido a la lluvia y al intenso frío que comenzó a hacer, A. Tepeyolohtli mencionó que quienes quisieran podrían irse a acostar a las casas de acampar un momento, y los que se quedaran en el fuego iban a fumar xanga<sup>19</sup> para lograr hacer una “comuni3n completa” con gran esp3ritu en caso de que el peyote no haya sido suficiente *conexi3n*.

De esta manera, la ceremonia de peyote que se unific3 improvisadamente con la xanga, concluy3 al salir el sol, entre las 6 y las 7 de la mañana, momento en que A. Tepeyolohtli avis3 a quienes se hab3an metido a descansar a las casas de acampar, salieran a recibir el sol y concluir la ceremonia con cantos con el tambor, mientras se realizaba un saludo a los cuatro rumbos cardinales alzando los brazos, como lo indican las costumbres wix3rika.



Descripci3n: A Tepeyolohtli haciendo cantos con su tambor de mano junto al fuego para finalizar la ceremonia al amanecer.

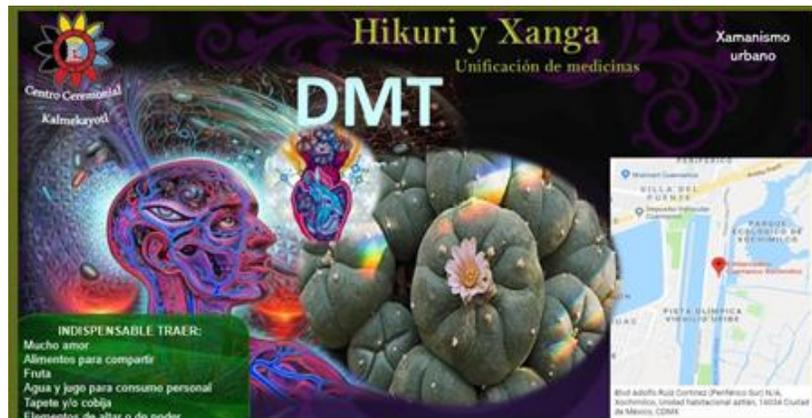
Fotograf3a por Al3 Cortina el 28 de mayo de 2017, CCK, Xochimilco, Ciudad de M3xico.

---

<sup>19</sup> Extracto de DMT-tepezcohuite combinado con plantas de efecto IMAO, que se consume fumado. Es el mismo mecanismo bioqu3mico con el que funciona la ayahuasca pero con una duraci3n mas corta entre los 10 y 20 minutos (Ott, 2009).

Es importante resaltar la manera en que A. Tepeyolohtli incluyó la xanga dentro de su ceremonia de peyote, al retomarla dentro de la *visión* del chamanismo urbano, la cual le confiere mayor libertad en cuanto a la experimentación con nuevos recursos psicoactivos, y con ello, poder hacer una “unificación de medicinas” en un contexto ceremonial anclado en una reinención de un uso tradicional del peyote. Como se aprecia en el siguiente afiche, A. Tepeyolohtli ha continuado realizando ceremonias de “unificación” de hikuri y xanga:

Afiche de ceremonia de “unificación de hikuri y xanga”. Tomado del grupo de What’s app, “Centro Ceremonial Kalmekayotl”, consultado en mayo de 2017.



La ceremonia finalizó cuando todos los asistentes nos tomamos de las manos y posteriormente las levantamos al sol para recibirlo. Cerca de las 10 de la mañana llegó la lancha a recoger a las personas que ya se retiraban de CCK, mientras otros se quedarían para participar en la ceremonia de *Otac* que acontecería una hora más tarde en el lugar.

### **Ceremonia de Otac**

Cerca del mediodía, arribó la lancha a CCK, en la que venía Ozelotl R. G. (cuyo nombre significa jaguar, de 42 años, organizador de CCK), quien dirigiría la ceremonia de *Otac* (sapo *Bufo alvarius*) junto con los asistentes de entre los 12 y los 65 años de edad, así como también otros miembros que apoyan como contención en las ceremonias de otac, por ser consideradas como de las “más fuertes”. Al llegar al sitio, se les pidió a todos los presentes hacer un círculo bajo la estructura de techo donde se hacen las ceremonias nocturnas, y Ozelotl R. G. (42

años, organizador de CCK) explicó en lo que consiste la toma de la *medicina* de *otac*; para lo que dio una explicación sobre los neurotransmisores monoanímicos y el parecido bioquímico que tiene el 5-meo-DMT (el principal componente psicoactivo del compuesto químico del *Bufo alvarius*) con la serotonina. Posteriormente habló sobre la ancestralidad de la *medicina*, enfatizando que se le ha permitido trabajarla bajo el linaje del abuelo Pancho de los Comca 'ac, y que, por lo tanto, debería ser vista como una *medicina ancestral y espiritual* con gran poder sanador, y se recalcó que se rezaba por la madre tierra. Posteriormente dio un número de turno a cada uno de los *pacientes* para que fueran pasando uno por uno a su toma. Varios de ellos iban acompañados por familiares o amigos, a manera de apoyo emocional durante la experiencia.

En esta ocasión, antes de hacer la toma de Otac, Ozelotl R. G. procedió a aplicarles *Rome Poto*<sup>20</sup> a los *pacientes* con un *Tep*<sup>21</sup>, mencionando que es una *medicina* que ayuda a “limpiar la glándula pineal” y a alinear los puntos energéticos del cuerpo, lo que permite tener una mejor experiencia con el *otac* y con las *medicinas* en general. Cuando todos se recuperaron de la aplicación de Rome Poto, que para algunos puede ser un tanto intensa y violenta, debido al desconocimiento de la sensación de su soplido hacia la mucosa nasal, comenzó la primera toma.

El mecanismo de la ceremonia consistió en que cada uno de los participantes se alejaba unos 20 metros del espacio donde se mantenían todas las personas, y se reunían con Ozelotl R. G., quien de manera privada les pregunta por qué estaban ahí y qué querían *curar* con la *medicina*. Posteriormente, se procedió a la toma de *otac*, en la que la persona aspira el humo de la pipa en donde se encuentra la *medicina* que tiene forma de pequeñas hojuelas de cristal amarillo. En este momento se acercan algunas de las personas que apoyan en la organización de CCK como A. Tepeyolohtli (44 años, Chamán urbano) Salomón L. (37 años, fotógrafo) y José I. (47 años, comerciante y danzante), quienes ayudan a Ozelotl a

---

<sup>20</sup> Snuff chamánico con base en Moe (planta endémica de Acre, Brasil), elaborado por los Noke Koi, que se consume soplado por las fosas nasales.

<sup>21</sup> Instrumento tradicional utilizado por diversas culturas amazónicas para soplar rome poto o rapé a las fosas nasales de persona a persona.

controlar a las personas que pasan por la experiencia, puesto que puede haber casos de reacciones violentas, por lo que intentan mantener un ambiente armónico a través de tocar instrumentos como sonajas, flautas, arpas de boca, “sopletes”<sup>22</sup>, así como también haciendo algunos cantos colectivos en lengua comca´ac, y otros cantos de la neomexicanidad en español.

Los trece asistentes continuaron pasando uno por uno en un intervalo de tiempo de 20 minutos, puesto que el efecto del otac tiene una duración entre los 5 y 15 minutos. Debe mencionarse que las experiencias son variables de persona a otra, por lo que siempre existe la posibilidad de que alguien tome más tiempo en recuperarse de la experiencia.

En general los asistentes iban buscando una *sanación* espiritual y psicológica, para sobreponerse a situaciones conflictivas como la muerte de un ser querido, la superación de una relación afectiva, y algunos otros lo ven como una terapia para dejar las adicciones, práctica que articula lo emocional y lo ancestral, como lo mencionó un asistente a la ceremonia que busca dejar el consumo de *drogas*:

Me liberé, muchas cosas que traía atrás, un hombre también llora, saqué lo que tenía adentro, y me sentí liberado, a gusto, (...) ahora sí porque con todas esas sustancias que me metía nunca lloraba, hasta el día de hoy lloré lo que tenía que llorar, ...ni una lágrima hasta el día de hoy.....nunca se me había dado la oportunidad de experimentar como nuestros ancestros lo hacían, hasta el día de hoy, pero siempre me ha gustado mucho la cultura mexicana prehispánica (H. I., 29 años, comerciante. Comunicación personal, 28 de mayo de 2017, CCK, Xochimilco, Ciudad de México).

La mayoría de las personas iban acompañadas de familiares, quienes se acercaban a abrazar al participante al momento de terminar su experiencia, momento en que es recibido con aplausos tanto de quienes están dirigiendo la ceremonia, como de todos los presentes, pues se genera una efervescencia colectiva de mandar “buena vibra” a quien acaba pasar la experiencia.

---

<sup>22</sup> Instrumento tradicional Comca´ac para “romper el viento” cuando se agita en el aire, creando una profunda onda de sonido.

Para algunas personas la experiencia puede ser violenta y tener una reacción muy fuerte, lo que los puede llevar a lastimarse físicamente en caso de que no se les preste suficiente atención, pues podrían revolcarse y rodar por el suelo. Por ello, el apoyo que brindan todos los colaboradores de CCK a quien pasa por la experiencia es determinante para crear un ambiente seguro.

Paralelamente en el transcurso de la ceremonia, Ozelotl R. G., les fue *ofrendando* un poco del humo del otac que queda en la pipa –después de que fumaron los pacientes– a las personas que colaboran CCK, para mantenerse *conectados* durante la misma.

Para finalizar la ceremonia, se les pidió a todos los participantes y familiares que se reunieran en un círculo, y se comenzó a realizar algunos cantos en lengua comca´ac, y en este momento todos se agarraron de las manos, aplaudieron y se abrazaron. Alrededor de ellos, quienes dirigieron la ceremonia, comenzaron a tocar instrumentos y a dar vueltas alrededor del círculo, mientras mencionaban que en CCK hay *conexión* con la Madre Tierra y con gran espíritu.

Descripción: Finalizando la ceremonia colectiva de Otac en CCK.

Fotografía por Alí Cortina el 28 de mayo de 2017, CCK, Xochimilco, Ciudad de México.



Poco tiempo después, entre las cuatro y cinco de la tarde, llegó la lancha que todos abordamos para regresar al embarcadero de Cuemanco. En este momento los asistentes intercambiaron con otros sus experiencias, como fue el caso de Carlos (37 años, se desempeñaba como guardia de seguridad) quien comentó que, en el

transcurso de ese fin de semana, asistió el viernes a una ceremonia de ayahuasca, el sábado a la de peyote y el domingo a la de otac:

...experimente la ayahuasca, experimenté el peyote, y ahorita acabó de salir de lo que es el sapo, ninguna lo había probado y es algo impresionante, como uno se limpia, la capacidad que tiene la medicina, como uno se limpia, se siente increíblemente relajante (...) la ayahuasca me provocó una sensación de euforia y felicidad, en el caso del peyote, fue felicidad pero fue más relajado, me sentía más tranquilo, y con el sapo fue impresionante, fue poco el tiempo que estuve, pero me hizo sacar lo que tenía, lo sentía increíblemente bien.(Comunicación personal, 28 de mayo de 2017, CCK, Xochimilco, Ciudad de México).

Al desembarcar, cada uno tomó su rumbo y nos retiramos.

### **De la Sanación al Apoyo Social**

CCK se ha mantenido como un espacio que continuamente se encuentra incluyendo *medicinas* de diversas procedencias de América Latina, como ha sido el caso de Ozelotl R. G. (42 años, organizador de CCK) quien ha continuado realizando eventos ceremoniales en los que utiliza diferentes *medicinas*, en torno a la visión del Camino Rojo, como lo realizó en el “retiro 9 medicinas ancestrales” en abril de 2018, en el que en el transcurso de un fin de semana *compartió* otac, peyote, san pedro, tabaco, ambil, mambé, xanga, sananga, rapé y rome potó. Estas últimas, *medicinas* que ha ido conociendo por el continuo contacto con culturas indígenas de Sudamérica.

Así mismo, como una “extensión de la *visión*” de CCK, Ozelotl R.G. creó en agosto de 2017 la fundación Despierta y Ayuda A. C. para ser una figura jurídica y moral que pudiera apoyar económicamente a los *abuelos de tradición*, principalmente los vinculados a una *medicina ancestral* o a los pertenecientes a los circuitos de danzas concheras, como lo mencionó:

A través de la experiencia de diferentes ceremonias de las diferentes medicinas, con los diferentes ancianos que las otorgan, cada medicina te va a dar una tarea, o una misión que realizar, entonces, todas las tareas que nosotros hemos hecho son por visiones que se han tenido, la visión principal es servir, la tradición es servir (...) entonces siempre viendo el bien de las personas, vas a obtener el bien en ti, entonces con la medicina de otac

estando allá en Punta Chueca con el abuelo Pancho, teniendo una sesión con él, de repente me llega una visión, una señal, muy probablemente allá era chicomoztoc, era la tierra de Aztlán, la visión que estaba teniendo, era el crear una asociación civil, principalmente para compartir las enseñanzas y ser también una figura jurídica moral, y entonces la visión fue esa, de poder ver la misión de crear una fundación, para que esa fundación que se llama Despierta y Ayuda pudiera tratar de apoyar, servir a las diferentes comunidades que habitan en la república mexicana y de otras partes del mundo (Comunicación personal, 31 de enero de 2018, Ciudad de México).

La continua asistencia de personas a las ceremonias en CCK, es lo que ha hecho posible el surgimiento y sostenimiento económico de la Fundación de Despierta y Ayuda A. C., un proyecto que está en expansión, a través de implementar técnicas autosustentables de construcción y cultivo en las comunidades indígenas de México con las que ya se encuentra relacionado el centro, y que busca expandirse a otros países, como lo mencionó Ozelotl R. G.:

...el centro ceremonial es realmente el que ahorita está siendo el apoyo económico para la fundación, la fundación como apenas está en reciente creación, no tiene un año todavía, no tiene recursos para solventar, ha sido del centro ceremonial nuestro principal beneficiario ...¿Qué viene para la fundación?, empezar a implementar técnicas de permacultura, autosustentables en las diferentes comunidades, vamos a llevarles despensa, vamos a llevarles ropa, pero eso no soluciona el problema mayor, nos dicen luego, a una persona le das pescado, pues no va aprender a pescar, pero para darles una caña de pescar hay que enseñarlos a pescar, entonces para eso diferentes hermanos se están uniendo... y así llevarlo a diferentes comunidades wixárika, rarámuri, chontales, lacandones, mixtecos, zapotecos, pero una vez que ya empieza a crear fuerza en la república ya nos vamos a diferentes comunidades de otras partes del mundo que también lo necesiten... de hecho en Panamá a donde vamos a ir, también es parte de nuestra fundación que se dedica a hacer eventos para generar recursos para poder apoyar con fundaciones y comunidades, apenas estuvimos en diciembre del año pasado en Estados Unidos llevando la palabra de la fundación allá con los Lakotas y con diferentes mujeres que hacen danza de luna, entonces ha permeado muy bien porque al final es una ayuda, lo que nosotros queremos con la fundación es generar un espejo, que vean que las personas empiecen a hacer lo mismo, –mira estos cuates están ayudando a alguien, pues yo voy a hacer lo mismo con esta comunidad– porque si se puede, somos millones y millones de personas y todos pueden ayudar, ...esa es la visión y misión (Comunicación personal, 31 de enero de 2018, Ciudad de México).

De esta manera, a través de la organización de eventos y grupos en las redes sociales, es que la Fundación Despierta y Ayuda A. C. ha hecho diferentes campañas de apoyo para miembros de comunidades indígenas, principalmente a especialistas rituales, vinculados de alguna u otra forma a CCK, que se encuentran en situaciones de vulnerabilidad, como fue el caso de las campañas de apoyo realizadas a miembros de la cultura wixárika, que arribaron a la Ciudad de México en noviembre de 2018 a hacer reclamos de sus tierras en Nayarit, y al no contar con los recursos económicos para regresar, se quedaron varados en la ciudad. La difusión de afiches publicitarios por parte de la Fundación, entre las personas que asisten regularmente a las ceremonias, hizo posible que pudieran regresar a su comunidad.

Descripción: Afiche de la campaña de apoyo a los *abuelos* wixárika.

Imagen tomada del grupo de What's app "Centro Ceremonial Kalmekayotl".  
Noviembre, 2018.

**Ayuda, apapacha y ayuda a regresar a los Abuelos a su comunidad**

Fundación Despierta y Ayuda A.C.

**NOMBRES:**  
José Antonio Plata Martínez (Marakame)  
Antonia de la Cruz  
WIXARICAS, NAYARIT

Llegaron a la Ciudad de México para exigir la devolución de sus Tierras en Nayarit, ahora que tienen que regresar a su comunidad, no cuentan con los recursos económicos.

Solicitamos de corazón su apoyo para ayudar a nuestros abuelos a regresar a su comunidad. Con \$3,000 M.N. ellos pueden hacerlo, puedes depositar o llevárselos personalmente. Muchas gracias y que el universo te lo multiplique

#YoDespiertoYAyudo

5532365269  
5535243898

f /despiertaac

@despierta\_ac

fundaciondespierta.ac@gmail.com

De igual forma CCK y la Fundación han mantenido apoyos económicos permanentes a especialistas rituales de comunidades indígenas como mazatecos, comca´ac y wixárika, –principalmente–, así como a *abuelos* danzantes del movimiento de la neomexicanidad, con la finalidad de que estos puedan desplazarse para hacer ceremonias y eventos, así como también para cuando

tengan problemas económicos de cualquier índole. La campaña “apapacha a tu abuelo de tradición”, es un claro ejemplo de ello:



Descripción: Afiches de la campaña “apapacha a tu abuelo de tradición”, tomados del grupo de What’s app. “Centro Ceremonial Kalmekayotl”.

De este modo, el generar apoyos económicos a algunos de estos *abuelos de tradición*, también ha coadyuvado a legitimar a CCK como un espacio no sólo vinculado a un imaginario de ancestralidad, sino como una organización que retribuye de manera económica a las comunidades indígenas que son las que “han legado el conocimiento ancestral” y han “dado los permisos para trabajar con las medicinas”, como fue claro en relación al peyote y al otac, en el tiempo en que realicé el trabajo de campo.

Un viaje de ayuda a la comunidad comca´ac de Punta Chueca, Sonora realizado por la Fundación en marzo de 2018, con apoyo de voluntarios de la Ciudad de México, Veracruz, El Paso, Texas, Argentina y Perú, en conjunto llevaron despensas básicas de alimentos, ropa (usada en buen estado) y juguetes (nuevos) que fueron recaudados y donados por los asistentes a las ceremonias.

El impacto que provocaron las duras condiciones de pobreza y violencia en que viven los comca´ac, a los voluntarios asistentes –quienes principalmente iban a fumar otac– fue enorme, puesto que en general desconocían este contexto, en el que viven muchas de las comunidades indígenas de México. Por este motivo Ozelotl

R. G. (42 años, Organizador de CCK) a través de las ceremonias de *medicinas* con diferentes comunidades vislumbró la problemática, la cuál considera es más fuerte con los comca´ac, por ello ha enfocado allí sus esfuerzos:

A través de la danza y de las ceremonias hemos tenido la oportunidad de ir a diferentes lugares a viajar y a conocer a diferentes comunidades y abuelos, y entonces te das cuenta de la pobreza, algunos extrema que tienen, estamos muy enfocados de todas las comunidades a los seris, los comca´ac, porque llegas y hay un niño que te dice –tengo días sin comer– y cuando le dices –da un mensaje a las personas de allá afuera ¿Qué es lo que tú les pedirías? –, tú le preguntas a un niño de aquí de la ciudad y te va a decir un celular, iphone 5, un ipad, una computadora, y allá nos decían ¿qué quieres? –pues comer–, otro dijo –yo quisiera un jitomate– ¿un jitomate?, y así como vas a diferentes comunidades te vas dando cuenta que a veces no tienen ni lo fundamental para sobrevivir que es la comida, el alimento, ya no hablemos de comodidades en sus casas... (Comunicación personal, 31 de enero de 2018, Ciudad de México).

En dicho viaje, además de dar despensas, se improvisaron algunas actividades que intentaban aportar soluciones a diversas de las problemáticas que tienen en el pueblo, como lo es la basura que cubre de manera abundante toda la comunidad, por lo que se incentivó a los niños un taller de elaboración de ladrillos ecológicos, con botellas de plástico y basura de la playa.

Descripción: Mujeres comca´ac recibiendo despensas por voluntarios de la Fundación Despierta y Ayuda.

Fotografía por Alí Cortina el 16 de marzo de 2018, Punta Chueca, Sonora.



De igual manera, algunos de los voluntarios que son terapeutas de reiki, masajistas, y de terapias emocionales diversas, le ofrecieron estas prácticas de *sanación* a los

miembros de la comunidad, mediante repartir casa por casa un volante con dicha información (véase anexo fotográfico). Sin embargo, debe mencionarse que no fueron prácticas aceptadas por la comunidad, las cuales incluso fueron llamadas “cosas de brujería”, tan solo fue una mujer de unos 55 años que aceptó que le dieran un masaje anti-estrés.

De esta manera, con el apoyo de diversos voluntarios y donadores que forman parte de la red de ceremonias de CCK, es que se han podido realizar estos apoyos a diversas comunidades indígenas de México vinculadas a una *medicina ancestral*, lo que legitima socialmente a CCK como un lugar de tradición y retribución a las comunidades.

### **Conclusion Capitular**

CCK como un lugar especializado en el consumo diferentes recursos psicoactivos como el peyote, sapo *Bufo alvarius*, xanga, entre otros más que son englobados como *medicinas ancestrales*, ha podido constituirse a través de la articulación de distintos elementos que lo caracterizan y lo dotan de *legitimidad*, como el haberse establecido en un sitio histórico y patrimonial, como lo es el lago de Xochimilco, el cual le otorga, al menos como forma de imaginario simbólico, un trasfondo de *conexión* con el pasado prehispánico y con la naturaleza. Así mismo, el establecimiento de relaciones con comunidades indígenas o personas que se presentan como pertenecientes a ellas, tanto de México, como del continente, se ha sumado al exotismo del consumo global de otredad que rodea a las plantas y psicoactivos psicodélicos, al tiempo en que esas mismas relaciones coadyuvan en la manera en que tales consumos y experiencias son vistos como herederos de una tradición y saberes indígenas, al haber sido los wixárika y comca´ac, quienes les otorgaran un *permiso* a los organizadores para que pudieran realizar las ceremonias de peyote y otac (sapo *Bufo alvarius*).

La obtención de dicho permiso simbólico, debe resaltarse como uno de los elementos mas importantes en la lógica de consumo global de estos recursos, ya

que se crea una extensión del aura étnica hacia los dirigentes de las ceremonias, quienes son los encargados de interpretar y exponer las prácticas en torno a estos recursos psicoactivos. Así mismo, se observó como esa *legitimidad* de “uso tradicional” que tiene el trabajar con una planta de poder como el peyote, vinculado principalmente a los wixárika, o el otac (secreción del Sapo *Bufo alvarius*) con los comca´ac, les permite introducir nuevos recursos psicoactivos en la *visión* del Camino Rojo y del chamanismo urbano a partir de “unificar las medicinas”, como ha sido demostrado con el caso de la xanga, del rapé, el rome poto, sananga, entre otros más, que entran en combinación práctica y discursiva con el fin de la *sanación* y la “expansión de la conciencia”, elementos centrales que proyectan una dimensión holística de la salud, en la que la parte espiritual, ancestral, y emocional, son fundamentales para el bienestar de los participantes que son llamados *pacientes*.

Sumado a esto, la constante expansión y búsqueda de nuevos horizontes culturales por parte de los organizadores y la articulación entre especialistas rituales indígenas, terapeutas y sanadores urbanos vinculados a las nuevas espiritualidades, la psiconáutica y a la medicina alternativa, se ha posibilitado que en CCK se estén desarrollando nuevas interpretaciones alrededor de usos ceremoniales y terapéuticos en torno al peyote, sapo, hongos, xanga, yajé/ayahuasca, rapé, romé poto, entre otros más.

Si bien CCK como sede de diferentes ceremonias de *medicinas ancestrales* ha sido posible a través de las *visiones* que los organizadores enmarcan en el camino rojo y en las danzas concheras, difícilmente podríamos sostener que la ideología de la neomexicanidad opera en la totalidad de quienes asisten o incluso que *ofrendan* su trabajo en las ceremonias realizadas en el lugar. Se ha observado que, aunque existe un respeto, algunas personas no son partidarios de las danzas, ni de los temazcales, o de los cantos que se realizan, lo que deja de manifiesto que el nodo central del fenómeno son las *medicinas ancestrales*, cuyo consumo opera como mecanismo de encadenamiento de múltiples grupos, individuos y prácticas. Por lo que pensar a CCK como una comunidad homogénea y coherente sería limitado. Por el contrario, vemos emerger a CCK como un importante lugar multiprakticado en el

que convergen diversos circuitos nacionales e internacionales para el consumo de *medicinas ancestrales* dentro de la Ciudad de México.

De acuerdo con Miles (2010: 164-166) los espacios para el consumo dentro de las ciudades post-industriales son cada vez más importantes, porque permiten alterar la vida diaria y la satisfacción de los deseos, los cuales son impulsados por la ciudad en nuevas formas de consumo. En este sentido, CCK opera como un importante espacio para el consumo cultural de psicoactivos psicodélicos, el cual es enunciado y practicado como ancestral, espiritual y terapéutico a la vez, lo que permite que sean prácticas coherentemente articuladas por personas provenientes de contextos socioculturales globalizados e ideológicos muy diferentes.

La gran demanda y asistencia que han tenido las ceremonias en la Ciudad de México, generó suficiente solvencia económica que le permitió a su organizador establecer la fundación Despierta y Ayuda A. C., con la cual, busca ser una figura jurídica y moral con la finalidad de apoyar a las comunidades indígenas del país que se encuentran en situaciones de pobreza y marginación, como lo han estado impulsando con campañas de apoyo a miembros de comunidades wixárika, comca'ac, mazatecos, y danzantes de la neomexicanidad. Esto evidencia una serie de articulaciones entre las plantas de poder, las experiencias subjetivas que estos inducen, la instrumentalización de discursos en torno a una reinención de tales prácticas y creación de nuevos usos que combinan lo ceremonial, lo terapéutico, lo espiritual y lo ancestral, con una proyección a obtener un reconocimiento jurídico, moral y social.

En términos generales, este capítulo sobre CCK ofrece una introducción etnográfica al fenómeno de consumo ceremonial de plantas de poder y psicoactivos psicodélicos en el contexto urbano de la Ciudad de México, sin embargo, no debe verse como un caso paradigmático, por el contrario, es sólo un nodo más dentro de una amplia red de circuitos y espacios alternativos que se entrelazan en torno al consumo de estos recursos, por lo que, en los siguientes capítulos, nos proponemos analizar los horizontes generales de discurso profundizando en los datos etnográficos durante las ceremonias de CCK, en complemento y articulación con

otras historias y espacios explorados en el periodo de investigación, lo que se podrá evidenciar la manera en que se complementan, contradicen o yuxtaponen los discursos alrededor de las plantas de poder y psicodélicos.

## Capítulo 2

### **Cultura, psicoactivos y consumo: el discurso de las *medicinas ancestrales***

En México existen diversas prácticas nativas ligadas al uso de diversas plantas con cualidades psicoactivas, por lo que la “*tradición*” se ha vuelto una retórica que permite la reinterpretación y reinención de su consumo de maneras polivalentes, y por diferentes grupos. El tomar la tradición como un punto de partida, abre un panorama para visibilizar la multiplicidad de orientaciones de hibridación cultural que se amalgaman en discursos identitarios que articulan o yuxtaponen lo nacional, lo indígena, lo mestizo, y lo mexicano.

En este sentido, el capítulo atiende a un doble movimiento que son la reinención de tradiciones y la legitimación del consumo de peyote y sapo *Bufo alvarius* (entre otros como los hongos, el yajé/ayahuasca, iboga, yopo, rapé, romé poto, etc.) para analizar cómo la tradición responde cada vez más a una utilidad política orientada a la revalorización del “ser indígena”, a la vez que exotiza alteridades (Galinier, 2013: 106) alrededor de las plantas de poder y psicodélicos.

A través de algunas de las experiencias etnográficas recopiladas durante la inmersión del trabajo de campo en diversos espacios y redes de la Ciudad de México y área metropolitana, donde se consume o trabaja con estos recursos, nos proponemos discutir en torno a las narrativas que permiten vislumbrar la reformulación de retóricas ancladas en los discursos y prácticas que se proyectan como herencias de una tradición para reivindicar y legitimar su consumo.

### **Mercado y Cultura**

En el contexto contemporáneo, en el que coexisten procesos hasta ahora irreversibles de globalización, modernización, y la mercantilización de todo aspecto de la vida, a la par que serias problemáticas como la pobreza, la desigualdad y exclusión social, se han desarrollado nuevas formas de negociación y relaciones sociales alrededor de recursos psicoactivos como el peyote, los hongos, y el

sapo/otac, entre otros, dado que en los últimos años se han transformado en nuevas fuentes de valor. Esto ha conllevado a la reconfiguración de la legitimidad de su consumo mediante nuevas convenciones discursivas que son movilizadas por el mercado y su vínculo a un sustrato cultural indígena.

Los Comaroff (2012: 216-221), entienden al fenómeno que surge de la articulación entre lo étnico, lo jurídico, y el mercado, como “etnocomercio” porque transforma la cultura en “etnomercancía” al incorporar elementos experienciales y afectivos de acuerdo con los caprichos contemporáneos del comercio que exige un exotismo para el consumidor de otredad.

De este modo, el etnocomercio conlleva efectos colaterales al interior de los grupos étnicos, ya que ahora la etnicidad se reduce a una política de lucha por intereses, derechos sociales y materiales (Comaroff, 2012: 72-73). No obstante, hay que advertir el hecho de que el etnocomercio ha surgido, por un lado, por una transformación en las apetencias del consumo cosmopolita y global de cara ante realidades como la pobreza, en muchos casos extrema, por lo que es una construcción que emerge a veces por elección (autocreación voluntaria) y otras por necesidad (Comaroff, 2012: 215-217).

De acuerdo con Bengoa (2000: 38-39) en el caso de América Latina, el discurso de identidad también ha surgido de la presión de que *unos* obligan al *otro* a dar respuestas sobre su identidad. Por ello, el discurso es dirigido hacia la cultura dominante en donde se reprocessa y adquiere un lenguaje nuevo, y muchas veces termina por reemplazar al discurso identitario tradicional.

De este modo, la articulación entre el etnocomercio y las plantas de poder o psicoactivos psicodélicos, a permitidos que se desarrollen políticas de identidad por parte de diferentes grupos étnicos. El caso que permite visibilizar claramente este proceso en México, son los wixárika y su vínculo con el peyote, el cual ha sido transformado en una etnomercancía en los últimos años, proceso que ha conllevado a una reinterpretación de su cultura por parte de *mara'kate* que realizan estas ceremonias fuera de sus territorios tradicionales, como es el caso de la Ciudad de México.

Asimismo, este proceso que articula la tradición y el etnocomercio tiene su análogo en el caso de los hongos, los cuales gozaron de prominente fama desde mediados del siglo XX por estar vinculados a la cultura mazateca. Recientemente el caso del uso del otac (sapo *Bufo alvarius*), ha direccionado en este sentido, por lo que se ha recurrido a una invención de su tradición por parte de miembros de las culturas indígenas del Desierto de Sonora.

De acuerdo con nuestro trabajo de campo realizado en el periodo octubre 2016-marzo 2019 desde la Ciudad de México, ha prevalecido mayor atención y se ha desplegado una economía política más fuerte en torno a las ceremonias de peyote y del sapo/otac, a diferencia de los hongos, pues a pesar de que es claro que son muy consumidos en la ciudad (Labate y Flores, 2015) no se visualizó organizaciones de ceremonias, –salvo el caso del terapeuta mazateco que visita CCK– en comparación a las de peyote y otac.

Una hipótesis podría estar directamente relacionada a la enorme biodiversidad de hongos psilocibios que crecen en el territorio mexicano, y que a diferencia de mediados del siglo XX y hasta la década de 1980, cuando el auge por los mismos –específicamente por el “derrumbre”, *psilocibe mazatecorum*– hizo que se volviera un consumo mediático debido a su relación a la cultura mazateca (Znamensky, 2007), ahora el conocimiento sobre otras especies como son los *psilocibe zapotecorum*, que crecen en otras regiones de Oaxaca y centro de México, o los *psilocibe cubensis* que crecen en el excremento de las vacas en diversas regiones de occidente, centro y sur de México, entre otras especies más, hace que los interesados los puedan adquirir en diversas regiones y potreros del país sin la necesidad de ir hasta Huautla de Jiménez a hacerlo, pueblo que hasta la fecha ha permanecido como uno de los sitios más importantes en el imaginario de ancestralidad indígena en relación a los psicoactivos (Feinberg, 2018).

A esto se le tendría que sumar la emergencia de los *kits* de autocultivo de hongos que han aparecido en la ciudad, los cuáles le permiten al interesado, cultivar sus propios hongos para consumirlos al tiempo que se desee, más allá de estar sujetos a las estaciones temporales del año. Esta forma de cultivo urbano también ha

abierto el mercado de los hongos psilocibios en nuevas presentaciones, como microdosis de hongos en goteros, cápsulas, “choco-hongos”, entre otros, (véase anexo fotográfico).

No obstante, mediante el resultado arrojado por la prospección y exploración etnográfica, y por cuestiones de extensión de la información de esta tesis, nos proponemos analizar el caso del peyote y del sapo *Otac*, los cuales, tienen una historia completamente distinta y, sin embargo, se entrelazan en la lógica homogeneizadora de consumo de *medicinas ancestrales* desde la Ciudad de México.

### **Híkuri/Peyote: Reinterpretando la tradición wixárika**

Los Wixárika, quienes habitan históricamente su territorio tradicional “*Kiekarí*” en la sierra madre occidental, son uno de los pueblos sobrevivientes que han mantenido el culto del peyote desde tiempos prehispánicos, y que desde la década de 1970 han accedido a los circuitos viajeros internacionales (Berrin, 1978, cit. por, Liffman, 2012: 64), a partir de establecer relaciones y alianzas con consumidores globales (Liffman, 2012: 64, 228) generalmente incentivados por la búsqueda de nuevos medios de subsistencia (Aguilar, 2013: 147). Por ello, comenzaron a movilizar diversos elementos rituales y simbólicos previamente restringidos a sus comunidades locales (Liffman, 2012: 228), como el uso ceremonial del peyote.

Esta situación ha generado una serie de tensiones y controversias, puesto que el peyote se encuentra incluido en la lista I de sustancias psicotrópicas sin valor terapéutico, que fue establecido por la Convención de las Naciones Unidas sobre Sustancias Psicotrópicas de 1971 (Labate, Cavnar y Rodríguez, 2016), con la cual pasaron a ser prohibidos los alcaloides activos de diversas plantas de psicoactivas, como es la mezcalina, principal alcaloide psicoactivo del peyote, y las psilocibina en el caso de los hongos (Escohotado, 1989). En este debate internacional, bajo los argumentos de usos y costumbres y libertad religiosa, México tomó un papel determinante para conseguir en 1975 una exención del consumo del peyote y

hongos en poblaciones originarias concretas: el peyote en grupos Wixárica, Coras, Tepehuanos y Rarámuri; y los hongos en grupos Mazatecos (Feeney y Labate, 2016; Escohotado, 1989).

Es interesante analizar cómo mientras el sistema jurídico de fiscalización global de *drogas* que rige hoy en día se establecía, también se estaba generando un reconocimiento del “uso tradicional” de recursos psicoactivos por parte del Estado mexicano, que si bien, ha sido un proceso paulatino lleno de tensiones y arbitrariedades<sup>23</sup>, abrió la brecha de aceptación y tolerancia de su consumo debido al reconocimiento multicultural<sup>24</sup> que fue consolidado con el Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales de 1989, que conllevó a que en el año 2001 México modificara el artículo 2º Constitucional que establece a la nación como un país pluriétnico (González, 2005, p., 256-257). De esta manera comenzó a tejerse la articulación de la *legalidad* de las leyes, con la *legitimidad* que otorga un sustrato cultural indígena, y su relación a tales plantas psicoactivas, dos ámbitos distintos pero que en México han operado de manera híbrida en el Estado-nación (Méndez y Barraeta, 2016).

Aunque en nuestros días nada está ganado, ya que la exención jurídica que poseen estos grupos no es garantía de una libre determinación, este respaldo si se volvió coyuntural para algunos grupos étnicos, como lo es en el caso de los wixaritari, quienes desde entonces se les ha facilitado movilizarse con el *hikuri* (peyote) por diferentes lugares del país, pues a pesar de que ha habido casos muy conocidos de detenciones y arbitrariedades policiales en los últimos años, la mayor parte de estos

---

<sup>23</sup> Por ejemplo, tan sólo 2 años después de la exención lograda, en 1977 en Chetumal, Quintana Roo en el Encuentro sobre Derechos Religiosos de los Pueblos Indígenas los representantes de las comunidades coras, huicholas, mayas y mazatecas expusieron los problemas que estaban teniendo para utilizar plantas que sus respectivas tradiciones consideran sagradas (Glockner, 2006, p. 11).

<sup>24</sup> De acuerdo con Hale (2002, p. 293) el “multiculturalismo neoliberal” surge como respuesta a las demandas de minorías históricamente oprimidas y excluidas, a través de un “reconocimiento” que busca eliminar problemáticas como la desigualdad, la discriminación, y la exclusión social y política. Sin embargo, este sistema crea distinción entre los derechos legítimos de los que no lo son, las formas correctas de acción política de las incorrectas, inclusive define lo que significa ser indígena y lo que no. De tal modo que incita a diversos grupos a desarrollar un discurso de identidad con base en la construcción de representaciones ante el estado y la sociedad.

arrestos se han concentrado en el área del Desierto de San Luis Potosí, y han estado relacionadas principalmente a activistas ambientales, new agers y psiconautas<sup>25</sup> que van al desierto para extraer peyote. Vale la pena resaltar que según datos de la PGR los daños son mínimos, a pesar de que se han decomisado cantidades que van desde un botón hasta 198 kilogramos (Feeney y Labate, 2016: 226-228), hecho que en menor o mayor medida se suma a los factores que afectan la supervivencia del peyote, entre los que se encuentran principalmente la minería extractivista y el desmonte por industrias jitomateras y ganaderas.

De acuerdo con nuestro trabajo de campo, vislumbramos que los arrestos policiales y problemáticas legales que han enfrentado los wixárika en los últimos años parecen ser menores en comparación a todo el movimiento de redes y ceremonias que genera la economía política del peyote, como lo muestra el trabajo de campo realizado desde la Ciudad de México. Para ilustrarlo, retomo el testimonio del *mara 'kame* Pedro Kuturrame (68 años, *mara 'kame*, artesano y campesino), quien realiza ceremonias de híkuri (peyote) en la ciudad desde hace 40 años (finales de los 70's), y mencionó nunca haber tenido problemas cuando lo transporta a otros lugares para hacer ceremonias, puesto que cuenta con los permisos de las instancias gubernamentales del gobierno de México:

A mí no, a mí no me ha tocado, eso porque tenemos ahí por la comunidad y tenemos pedido un permiso ahí, nada más que no puedes salir de ahí sin ningún papel, porque al salir de la peregrinación, tienen copias ya sacan copias (de los documentos), si no traigo nada la policía te lo quita y te castiga, porque una vez así lo pasaron en Nayarit porque no estaba registrado la localidad, porque si va a salir Nayarit y ahí no tienes permiso como no eres, pues ya los regañan, se los quitan... si tiene permiso pues nomás la policía y lo mira, porque ahorita ya como está el lugar lo está cuidando la gente, los wixárika, entonces si van cien personas pues van apuntando, porque si nada más voy así sin nada se esconden, se lo quitan todo (el peyote), si traes permiso no le pasa nada. (Comunicación personal, 20 de junio de 2017, Ciudad de México).

---

<sup>25</sup> Personas que buscan experimentar con toda clase de psicodélicos para tener estados de conciencia ampliados.

Así fue corroborado por su aprendiz Gladys Sánchez (38 años) quien le acompaña al *mará kame* Pedro Kuturrame por diversos lugares de México y en otros países, como intermediaria y aprendiz de las ceremonias de *híkuri*:

El *mará kame* no tiene problemas, porque si el *marakame* es una persona que cumple con sus ofrendas, de acuerdo con sus usos y sus costumbres, que hace bien su rezo, que camina de una forma limpia, él siempre tiene el permiso para llegar a cualquier parte del mundo con la medicina sagrada, pues nunca nos ha ido mal en ningún lado, en ningún aeropuerto, siempre hemos tenido el permiso, incluso el respeto de las personas de aduana, de los policías, no hemos sufrido discriminación, nada, al contrario, hemos mirado la otra parte, siempre nos ven con respeto... (Comunicación personal, 3 de mayo de 2017, Ciudad de México)

Para el caso de los *mará kate* Santos Bautista (53 años) y Francisco Barraza (55 años), mencionaron haber tenido problemas hace décadas cuando eran más jóvenes directamente en sus comunidades en la sierra de Jalisco y Nayarit, pero ya no en la actualidad por traer sus papeles. Retomo parte del testimonio de Francisco Barraza (55 años, *mará kame*, artesano y campesino), quien realiza ceremonias de *híkuri* en la Ciudad de México desde hace tres años:

¿Usted ha tenido problemas cuando lleva el peyote a otros lugares?

Sí pero ya no, como traigo siempre mis papeles, no lo llevamos pa vender... si no quiero desayunar, si no quiero comer, ay pues me echo uno, ya desayuno, por eso lo carga uno, no por otra cosa lo carga uno.... (Comunicación personal, 20 de junio de 2017, Ciudad de México).

De este modo, el llevar siempre su identificación como miembro del pueblo wixárika y los permisos necesarios, les ha permitido a estos *mará kate* llevar el peyote a la Ciudad de México, por lo que los arrestos y detenciones se han convertido en anécdotas para otros *mará kate* más jóvenes, quienes mencionaron conocer de algunos casos de detenciones a miembros wixárika por transportar el *híkuri*, pero que personalmente no habían tenido un encuentro de ese tipo con la policía.

Esta situación que también se visibiliza, aunque con menor frecuencia, con los hongos<sup>26</sup>, nos permite afirmar que el reconocimiento jurídico del uso tradicional de

---

<sup>26</sup> Al respecto mencionó Javier Hernández (57 años) terapeuta tradicional mazateco, quien realiza ceremonias de hongos en la Ciudad de México desde hace 10 años, y afirmó que nunca ha tenido

peyote y hongos por parte de los grupos étnicos, mantiene un respaldo jurídico y social a diferencia de otros psicoactivos. Por ello, no es coincidencia que a las ceremonias de estas plantas llegan a participar regularmente funcionarios públicos del gobierno, que incluso, se hacen *amigos* de los especialistas rituales, como es el caso de I. M. (50 años, ministerio público) quien refiere al caso del peyote y los hongos desde su experiencia como asistente a ceremonias y como Ministerio Público del Gobierno Federal. Retomo parte de su entrevista:

¿Desde tu posición como Ministerio Público, qué opinas sobre el estatus jurídico de estas plantas?

Siendo MP, tengo 15 años, yo no he visto en mi trabajo, y estoy donde controla casi todo el DF, y no he visto una puesta a disposición por estas plantas, no he visto ninguna, por eso te digo que me queda claro que ellas están protegidas...

¿Qué opinas de otras sustancias?

Terribles, cuando me llega a tocar una situación si soy atroz, (...) un día hicimos un operativo en un rave y fuimos, y estaban todos los chavos pero súper mal, es una sustancia que te daña la médula espinal, puedes quedar inválido, yo he recibido cursos del FBI y de la FDA de esas sustancias, ...agarramos al wey que les vendía, era MDMA combinada con cafeína, según el dictamen en materia de química, entonces cuando ves el daño cerebral que les produce, sin piedad con esos weyes (...) ese chavo se fue bien clavado, creo le dieron 25 años, con ellos no hay piedad porque esas drogas si te dañan, te hacen entrar en un estado de locura...(Comunicación personal, 4 de febrero de 2017, Ciudad de México).

De esta manera, la diferenciación social entre recursos psicoactivos que siguen siendo vistas como *drogas* sin ningún valor se contrapone a la mirada de la medicina tradicional que engloba al peyote y a los hongos ha conllevado a un aumento de asistentes a las ceremonias de *híkuri* en la Ciudad de México, como en otros lugares

---

problemas cuando los lleva a diversos lugares fuera de la sierra mazateca. Retomo parte de su testimonio:

¿Ha tenido algún problema con la policía al transportar los hongos a la ciudad?

No, ahorita ya es conocido en Huatla de Jiménez que es un pueblo de los hongos alucinógenos y ahora tiene título de pueblo mágico, porque no te afecta en nada (...) ya muchos funcionarios de la procuraduría son los que han llegado a consumir y ya saben que el apoyo que te dan los hongos no es cualquier cosa, es algo que te ayuda, que te está sanando y la energía que te está dando, no es para ver otras cosas, te hace ver tu realidad... (Comunicación personal, 3 de noviembre de 2016, CCK, Xochimilco, Ciudad de México).

del país, lo que ha generado efectos colaterales de impacto sociocultural, ecológico y económico en el modo de vida de los grupos étnicos, como ha sido el caso de los Wixárika, ya que limitados por su posición social marcada por la pobreza, en la mayoría de los casos marcada extrema, en los últimos años, han desplegado una serie de negociaciones y posicionamientos a través de su identidad (Aguilar, 2013: 144).

Si bien, los wixárika son comerciantes de bienes y servicios ceremoniales desde tiempos prehispánicos (Liffman, 2012: 177), la diferencia sobre estos servicios en el siglo XXI y el actual radica en la influencia e imaginarios que promueven los nuevos intermediarios sobre los wixárika, y principalmente sobre el peyote, lo que apunta a una revalorización de la alteridad que lo rodea, exponiéndolo como un patrimonio cultural en peligro de extinción<sup>27</sup>, generando que su valor comercial aumente. No es coincidencia que diversos colectivos inmiscuidos en las redes de consumo de peyote, sean quienes organizaran y participaran en diversas actividades de conservación del cactus en el Frente de Defensa de Wirikuta contra la minera canadiense *First Majestic* en el año 2012, muchas de las cuales fueron coordinadas desde la Ciudad de México (Álvarez Rodríguez, 2013).

Es controversial la concepción del peyote como patrimonio para distintos grupos que lo defienden, pues mientras para la mayoría de los wixárika es un patrimonio unido a la tradición, a su cosmología y al territorio tradicional “*kierari*”, para otros grupos o asociaciones el peyote debe ser considerado un “patrimonio de la humanidad”, como es el ejemplo de la Native American Church<sup>28</sup> que tiene sus intereses en la legalización del peyote en México para poder importarlo a Estados Unidos y Canadá, o también la asociación civil Niérika A. C., que bajo la bandera de “interculturalidad”, pugnan por la legalización del peyote no sólo para las poblaciones indígenas, sino en todo contexto ritual (Olvera, 2019: 906). Por su parte,

---

<sup>27</sup> Un ejemplo de esta difusión mediática lo refleja el documental “Huicholes: Los últimos guardianes del Peyote” (2014), donde se muestra el caso de una familia wixárika, que forman parte de la lucha contra las mineras canadienses que se han establecido en Wirikuta.

<sup>28</sup> Iglesia sincrética fundada en 1918 en Estados Unidos por diversas asociaciones religiosas nativas y cristianas que utilizan el peyote como sacramento (La Barre, 1990).

La Iglesia Nativa Americana de México (INAM) que cuenta con más de 5 mil adeptos, desde los años 90's ha solicitado al gobierno mexicano un reconocimiento y el derecho al consumo de peyote, el cual fue rechazado, nuevamente en el año 2013 (Olvera, 2019: 906).

La diversidad de intereses que se intersectan por el peyote deja de manifiesto las diferencias de acción permitida para aquellos grupos. La exención que protege a los wixárika, les ha permitido tomar un posicionamiento respecto al *híkuri* con base en sus necesidades socioeconómicas, pero al mismo tiempo convirtiendo la difusión de su uso en un acto de reivindicación de *el costumbre*<sup>29</sup>, por lo que ahora se habla de “llevar la cultura” a diversos lugares y darla a conocer, como lo ha hecho el *mara'kame* Pedro Kuturrame (68 años,), originario de San Andrés Cohamiata, Jalisco, quien realiza ceremonias de *híkuri* en la Ciudad de México desde hace 40 años:

(...) empecé a viajar donde hubiera trabajo... nada más cuando me dan lana pues vengo yo, ...y ya lo hacemos ahí (las ceremonias), porque cuando ya no tengo trabajo aquí, voy a trabajar a la sierra, cuando allá acaba, ya me vengo... ahorita ya tengo como cuarenta años de puro trabajo de estar haciendo ceremonias, pero hace cinco años, diez años, empecé a viajar más, más lejos, Tulum, en las playas, y después ya me fui a Nueva York, (...) ahorita voy a estar en Perú, voy a trabajar como unas tres o cuatro semanas, ya tenemos firmado y todo (...) voy a llevar la medicina, la cultura, porque la gente también la quiere, porque hay partes en que no se conoce la cultura wixárika...entonces ya la gente como que ya se interesa más y me llegan las invitaciones de todos lados... (Comunicación personal, 20 de junio de 2017, Ciudad de México).

El realizar ceremonias de *híkuri* en la Ciudad de México, le ha permitido al *mara'kame* Pedro Kuturrame establecer contactos que lo han invitado a participar en eventos de muy diversa índole, como el haber recibido un “bastón de mando” por grupos de la Iglesia Nativa Americana, al tiempo en que también ha sido el “*mara'kame* oficial” del festival de música electrónica “Ometeotl”, evento al cual ha asistido a realizar limpiezas y curaciones. Sin embargo, a pesar de todos los viajes que ha realizado, no ha dejado de estar en contacto con su comunidad, ir a la sierra

---

<sup>29</sup> *El costumbre* es un acto político que cosifica las relaciones culturales cotidianas más antiguas pero en un contexto práctico muy diferente (Liffman, 2012: 216).

a hacer las siembras y cosechas de acuerdo a su ciclo ritual, cumplir con las mandas de la cacería y la peregrinación, por lo que mencionó que es este el motivo por el que se encuentra trabajando en la Ciudad de México:

...yo estoy haciendo el trabajo para la peregrinación de lo que me dan, comprar animales, porque yo como tengo trabajo acá cuando hacen las ceremonias, yo pido un apoyo, yo rezo, ya cuando la temporada de la sembrada voy por un borreguito para hacer un rezo ahí, que es lo que yo quiero para dejar la ofrenda y ya. (Comunicación personal, 20 de junio de 2017, Ciudad de México).

La necesidad de obtener recursos económicos para cumplir mandas rituales, como los sacrificios de animales y la peregrinación a Wirikuta, ha hecho que entre los mismos *mara'kate* se apoyen para salir a dar ceremonias a la ciudad, como ha sido el caso de Francisco Barraza (55 años, *mara'kame*, artesano, y campesino), hermano de Pedro Kuturrame, quien fue ayudado por este a “conectarse” en la Ciudad de México para realizar ceremonias desde hace tres años. Retomo parte de su entrevista:

¿Por qué decidió salir de su comunidad y hacer ceremonias en la ciudad?

(Hace la señal del dinero con la mano) ...de ahí empezó, de la venta de las artesanías, de las ceremonias, ahorita mi hermano más grande ya me jalo a un lugar, un lugar, luego me tocó sólo, que me inviten y así, él ya tiene años más que está trabajando que yo, y pues cuando nos juntamos, vamos juntos...

¿Hace cuánto viene a la Ciudad de México?

Hace muy poco, casi no conozco, me pierdo, hace como tres años apenas, vengo tres semanas duro y me voy...ahorita fuimos a traer peyote porque vamos a hacer ceremonia, pero chingonona allá en nuestro pueblo, para eso nomás tenemos nosotros, para hacer una fiesta allá, ya terminando eso, voy a estar aquí (en la Ciudad de México)...ahora ya muchos gastos se lleva pa hacer (la peregrinación), nosotros compramos dos becerros y dos borregos como 12 mil, 14 mil pesos, se va mucho de tu (dinero), sino no vas a cazar venado, tienes que cumplir donde te lo piden, tienes que matar uno, y otro en otro lugar, y otro en otro, como jicarero tienes que cumplir ahí, muchos gastos se lleva... eso es lo que cumplimos nosotros, y por eso quiero ahorita hacer más ceremonias para salir más afuera... ya con los amigos vamos, regresamos, hacemos fiestas, bailamos y cada quien a su casa. (Comunicación personal, 20 de junio de 2017, Ciudad de México).

Siguiendo esta lógica es que ahora van a la Ciudad de México wixarika más jóvenes a realizar ceremonias de peyote, como lo mencionó Eliseo Bautista (24 años, *mara kame*, artesano, y campesino) originario de San Andrés Cohamiata, Jalisco, quien desde hace un par de años comenzó a viajar a la Ciudad de México y Xalapa, Veracruz, para realizar ceremonias de *híkuri*:

Tiene un año que estoy viajando en la Ciudad de México, en Tlalpan y en Tultitlán, ahí hacemos las ceremonias... tengo unos amigos, ellos nos prestan el terreno y ahí hacemos la ceremonia... Esto lo hacemos porque tenemos la necesidad de pedir apoyo para continuar, para seguir nuestra cultura, nosotros casi siempre, todo el año andamos trabajando, yendo a los lugares sagrados, a las cacerías de venado, nos ha faltado la economía para trasladarnos, para cumplir las mandas que es sacrificar becerros, borregos, hacer las fiestas, si te toca ser jicarero no te da tiempo para ir a trabajar a algún lugar... con lo poquito que tengamos tiempo salimos a las ciudades a hacer las ceremonias y con lo que juntamos apoyamos a la familia para ir a los lugares sagrados, la trasladación y la comida, lo poco que nos queda mantenemos la familia, así hemos salido adelante con nuestra cultura... hay algunos que dicen que estamos negociando, pero nosotros solamente estamos haciendo las ceremonias para eso, no para tener mucho dinero, solamente para eso, para renovar, para seguir adelante con nuestra cultura. (Comunicación personal, 26 de noviembre de 2016, Ciudad de México).

A diferencia de otros autores (Aguilar, 2013: 149; Álvarez Rodríguez, 2013: 91) que mencionan que en un determinado momento los *mara kate* que ofrecían este tipo de servicios a “mestizos” eran mal vistos por su comunidad, se ha observado en el trabajo de campo que cada vez existe más apertura (no significa que estén completamente de acuerdo), ya que ahora los *mara kate* que tienen cargos tradicionales, son los que tienen que conseguir los recursos económicos para apoyar a su familia, que en sí es su comunidad, para realizar la peregrinación, y por lo tanto, es una situación que parecen entender los demás miembros siempre y cuando haya una retribución o un apoyo económico, pues la peregrinación y la subsistencia en general sería mucho más difícil sin lo obtenido de las ceremonias en las ciudades. Me permito profundizar en la idea con el testimonio de Griseldo Bautista (27 años, *mara kame*, artesano, y campesino), originario de San Andrés Cohamiata, Jalisco, quien realiza ceremonias de *híkuri* desde hace dos años en la

Ciudad de México, y al tener cargo de jicarero<sup>30</sup>, tiene que conseguir los recursos para la peregrinación. Retomo parte de su entrevista:

¿Cómo comenzaste a hacer ceremonias en la Ciudad de México?

Primero vino mi papá, haciendo ceremonias acá, pues empecé a venir con él, sus ceremonias, a acompañar, y de ahí, en una de esas ceremonias me pidieron que hiciera yo la ceremonia y así fue como empecé... apenas tiene dos años que comencé a hacer ceremonias por acá... en Xochimilco, en Tlalpan...

¿Por qué decidiste seguir haciendo ceremonias en la Ciudad?

Pues por ayudar a la cultura de lo que se junta el dinero, la cooperación que se junta, con eso ayudas a tu gente a ir a peregrinar a los lugares sagrados, con eso, con ese recurso... de ahí agarramos también un poco para vivir nosotros, y la otra parte la ocupamos para ir a los lugares sagrados.

¿Les cuesta mucho trabajo ir a la peregrinación?

Si porque la gente no tiene trabajo, no tiene dinero, uno tiene que buscar la forma de ayudar a su gente, a su grupo, como encargados del centro ceremonial, como jicarero, como *mara'kame*, son los que buscan ese apoyo... mi papá, mi abuelo, pues todos llevamos la cultura, nuestro centro ceremonial, ahorita estamos encargados de tres centros ceremoniales que es La Tristeza, Compatehuala, y el Tesorero, este año ya entrego cargos de jicarero... (Comunicación personal, 28 de febrero de 2017, Ciudad de México).

En términos generales, los cinco *mara'kate* entrevistados en esta investigación, coinciden en que el dinero que ganan con las ceremonias de *híkuri* en la Ciudad de México, lo ocupan para cumplir con sus mandas rituales, principalmente ir a la peregrinación y alimentar a la familia, ya que la asistencia por persona a una ceremonia oscila entre los \$500.00 y los \$1500.00 pesos, (aunque hay personas que por iniciativa propia les paga más), les ha permitido generar un importante ingreso económico de subsistencia al tiempo en que expanden *el costumbre*, no como un discurso uniforme de propiedad cultural, más bien como una actitud que “refleja que los wixaritari tratan a su cultura como poder y están buscando espacializarla” (Liffman, 2012: 214-215).

---

<sup>30</sup> Cargo tradicional wixárika que entrelaza la ritualidad y la política.

Para Bengoa (2000: 58, 128-129) parte esencial de la emergencia indígena latinoamericana que se viene desarrollando desde finales del siglo XX, radica en que se trata de una “relectura urbana” de la tradición indígena, realizada por los propios indígenas en función de sus propios intereses y objetivos, reinterpretando prácticas rituales, como es el caso de las ceremonias de *híkuri* en la ciudad, situación que no conlleva a una pérdida de la identidad cultural. En este punto concuerdan otros autores que analizan la expansión de la cultura Wixárika en nuevos espacios (Gupta y Ferguson, 1992; cit. por, Liffman, 2012: 64; Aguilar, 2013), situación que ha sido evidenciada en los testimonios recabados con *mara´kate* de la familia Bautista, que dan cuenta de que muchas de las ceremonias de *híkuri* que realizan en la Ciudad de México y Área Metropolitana, como en Tultitlán, Tlalpan, Xochimilco y Milpa Alta, han sido representaciones de *híkuri neirra* (fiesta del maíz), así como ceremonias rituales del ciclo agrícola tradicional.



Finalizando una ceremonia de *híkuri* dirigida por la familia de *mara´kate* Bautista en Milpa Alta, Ciudad de México, 2 de marzo de 2011.

Fotografía de Giventti Padilla.

Un ejemplo de la unión entre la continuidad y la innovación de la tradición en torno al *híkuri*, lo muestra la creación del Centro Ceremonial Rurawe en el año 2011 por *mara´kate* de la familia De La Cruz junto con su aprendiz Gladys Sánchez, en una chinampa en el lago de Xochimilco, para el cual tuvieron que hacer varias ceremonias de purificación tanto en el espacio, como en otros lugares sagrados como Wirikuta, para solicitar el permiso de los ancestros, guías y elementos por el establecimiento de un nuevo espacio ceremonial en la Ciudad de México, centro en

el que anualmente en fechas previas a la semana santa o “Semana Mayor”, continúan realizando los rituales de acuerdo con las tradiciones wixaritari para ir a recolectar el peyote para las ceremonias.

Descripción: El *mara kame* Pedro Kuturrame junto con su aprendiz Gladys Sánchez en Centro Ceremonial Rurawe, Xochimilco, Ciudad de México.

Fotografía por Alí Cortina, 2 junio de 2018.



Es Innovador el hecho de que *mara kate* de la familia De la Cruz, hayan aceptado a una mujer como aprendiz, hecho que difiere de los usos y costumbres rituales wixárika, en la que un *mara kame* sólo puede ser varón. Estas nuevas formas de negociación de la tradición wixárika conllevan a la apertura de nuevos horizontes híbridos que les permiten dar continuidad a su cultura en agencia con los intermediarios urbanos.

Por otro lado, estas nuevas formas de negociación también ha ido desarrollando “una cultura indígena de performance” (Bengoa, 2000: 130) que despliega una actitud de tratar la tradición como propiedad intelectual, sujeta a acciones innovadoras a disposición del público (Comaroff, 2012: 63), pues a lo largo del trabajo de campo, en los diversos circuitos y espacios que se exploraron, en varias pláticas con asistentes a otras ceremonias de *híkuri* (u otros), han mencionado que en algunas de sus experiencias con otros *mara kate* en la Ciudad de México, algunos de ellos en sus ceremonias les ponen “su nombre huichol” (es decir, ya no es necesario ir hasta el desierto en peregrinación con ellos para “ser presentado” a

los ancestros y guías), les venden *muvieris*<sup>31</sup> para que tengan un instrumento de limpieas personales al momento que lo deseen, e incluso cápsulas de peyote molido para que puedan estar “constantemente conectados con el abuelo *híkuri*”.

Descripción: Cápsulas de peyote molido

Fotografía por Alí Cortina, diciembre de 2016, Ciudad de México.



En este sentido, la relación de los wixárika con el *híkuri* en la Ciudad de México, permite vislumbrar el desarrollo de una economía-política de identidad que este grupo pone en marcha a través del “uso tradicional” del peyote, puesto que están presentes y han tendido relaciones en muchos (sino que en la gran mayoría) de los circuitos alternativos donde se utilizan “*medicinas ancestrales*” en la ciudad, pues son ellos quienes principalmente lo consiguen en su hábitat bioregional y lo distribuyen, tanto en forma ceremonial, como vendiéndoselo a otras personas que “trabajan con la medicina” en diversos espacios alternativos, a menudo otorgándoles un “permiso” simbólico, como lo mencionó A. T. (47 años), chamán urbano que trabaja con el peyote desde hace diez años en la Ciudad de México:

...ya compartiendo la medicina del peyote voy a cumplir 10 años... de hecho el abuelo O., desde que lo conocí con su hijo O., ...dicen: “tú puedes dar la medicina, tienes la capacidad”, ...gracias al gran espíritu hay varios *mará kames* que me conocen, (...) entonces ellos van al desierto, traen la medicina y me ofrendan a mí la medicina para que yo haga la ceremonia para sanar a mi gente. (Comunicación personal, 29 de octubre de 2016, Ciudad de México).

---

<sup>31</sup> Artefacto tradicional hecho de plumas de águila con la que el *mará kame* realiza limpieas.

La adaptación del peyote en el mercado globalizado de consumo individualizado, – ya sea en cápsulas, extractos, pomadas, aceites, etc., – que no requiere ceremonias ni especialistas rituales, permite ver por un lado, la versatilidad con la que se van entretejiendo las relaciones de los *mara'kate* con otros intermediarios que fabrican o colaboran con ellos en nuevos productos híbridos, y por el otro, un valor aurático (Benjamin, cit. en, Comaroff, 2012) que se expande de la cultura wixárika hacia los objetos.

De esta forma el peyote se ha convertido en el principal recurso que les permite a los wixárika adquirir ingresos económicos, por lo que han buscado la manera de establecer contactos y relaciones en la ciudad con la finalidad de organizar ceremonias de *híkuri*, vender artesanías, participar en diversos eventos como ferias culturales de medicina tradicional y alternativa, e incluso festivales de música electrónica. Estas acciones parten de la necesidad económica de subsistencia a partir de la marginación y exclusión social que históricamente ha experimentado este grupo y no de un impulso por “sanar el mundo” y “compartir los conocimientos ancestrales”, como argumentan discursivamente distintos grupos. Como afirma Liffman: “se trata de un contexto estructural que los actores indígenas, quienes no pueden hacer historia como les place, están intentando aprovechar de todos modos” (Liffman, 2012: 36).

Asimismo, es importante mencionar que tampoco debe exagerarse la cuestión del dinero ganado de las ceremonias o de la disposición sobre el peyote, pues cada vez se ha ido limitando la cantidad de cabezas que cada integrante puede portar debido a que se encuentra enmarcado en las leyes ambientales, que lo han enlistado como una planta en peligro, a la cual le toma muchos años crecer (Feeney y Labate, 2016).

Debemos destacar que para los *mara'kate* entrevistados en esta investigación, y en general, no ha significado un enriquecimiento a partir de brindar dichas prácticas, así como su vínculo con el peyote tampoco ha significado un apoyo económico en todos los casos, incluso de las personas que consumen el peyote, pues es común que continúen pasando por la subordinación marcada por el clasismo urbano, ya

que cuando estos llegan a las ciudades, se quedan a merced de los intermediarios que les ayuden en la organización de las ceremonias, como le tocó vivirlo al *mara kame* Eliseo Bautista (24 años), quien buscara establecer contactos que le ayudaran a hacer una ceremonia de *híkuri* en la ciudad, y no se le retribuyera económicamente e incluso, no tuviera quien le diera asilo para dormir aquella noche. Retomo parte del testimonio de María Guzmán (24 años, estudiante de sociología), quien atestiguó la situación:

Mi novio y yo tuvimos cercanía con un wirra en específico, y después él le escribió a mi novio y le dijo así como “oye ayúdame a organizar una ceremonia” (...) y el punto es que dijo sí, te ayudamos a organizar una ceremonia, nosotros vimos las condiciones de pobreza en las que viven, entonces dijimos hay que hacerle el paro, hay que ayudarlo y pues ayudarlo significa que nosotros también asistamos, que le demos ese dinero, porque además fue muy fuerte porque la gente como que jugaban así de “ay sí los wirras, ay si Wirikuta, yo he ido a Wirikuta, si y son pobres y bla bla bla”, pero al final en el evento que se le hizo, había otro chico que organizaba aparte de mi novio, él es el que termino organizando toda la onda y este tipo redujo la cuota de la ceremonia, en un inicio se había pensado que iba a ser 700 pesos, que desde mi punto de vista no es nada, es lo que la gente se gasta un fin de semana en irse de peda o hasta más, entonces dijimos 700 pesos y este chico dijo pues que no, que si se ponía esa cantidad no iba a ir la gente y entonces lo bajó a 400 pesos, lo cual a mí desde mi punto de vista se me hizo muy chafa, porque nosotros acabamos de ir a Wirikuta y de ver las condiciones de pobreza extrema en la que viven, es gente a la que neta le falta, no tienen tres comidas al día así de fácil y son campesinos, están muy jodidos la neta (...) eran como diez personas de las cuales dos no iban a pagar porque eran los que ponían la leña o no se qué entonces fueron ocho personas que pagaron, y bueno, mi novio les hizo la anotación de si quería poner más que podían ponerlo y la neta era banda que tenía varo y todo y pusieron 400 pesos, bien caciques la neta, así como que su discurso estaba muy dobleteado, porque por un lado decían “hay vivan los wirras, el venadito azul y bla bla bla”, y por el otro lado es banda que tiene varo, tiene las herramientas necesarias para ayudar, económicas y sociales y no lo hace... (Comunicación personal, 2 de abril de 2017, Ciudad de México).

Este tipo de situaciones deja de manifiesto que en muchos casos lo que importa a los asistentes a estas ceremonias de peyote, es el peyote *per se*, y el discurso de lo indígena sea solo “un medio” para ello, lo que deja entrever que son los indígenas el eslabón más débil en las redes del fenómeno de consumo de las *medicinas ancestrales*, a través de experimentar regateos de precios en sus ceremonias,

artesanías, limpias y otros trabajos, como lo mencionó el *mara'kame*, Santos Bautista (48 años), originario de San Andrés Cohamiata, Jalisco, y que realiza ceremonias de híkuri desde hace diez años en la Ciudad de México:

Ellos piensan que nosotros que no venimos así lejos, pues a veces ni te agradecen, ni te dicen gracias, yo creo que piensan ellos que nosotros no necesitamos nada, (...) porque nosotros todo lo que hacemos nos dicen “por qué tan caro”, pues es el trabajo no, la mano de obra, es el trabajo espiritual, eso es lo que cuesta, yo siempre he dicho, ...con el híkuri también, pues a veces también pues sí, que está caro el precio, pues así... (Comunicación personal, 2 de marzo de 2017, Ciudad de México).

La articulación y los límites de la dimensión social del consumo de peyote en ceremonias wixárika, continúa como un proceso en desarrollo que abre posibilidades de reivindicación cultural y política a través de la revalorización de su identidad, como lo han hecho en la Ciudad de México, lugar donde han buscado expandir *el costumbre* y fundar nuevos centros ceremoniales, motivo por el que podemos afirmar que en México son el grupo étnico “punta de lanza” que ha abierto el panorama hacia el discurso panindigenista de las “*medicinas ancestrales*” en el siglo XXI. Al tiempo en que continúan siendo subordinados socialmente y se encuentran inmersos en procesos que modificarían su actual disposición sobre el peyote, como es la controversia de expansión del consumo de peyote a grupos no indígenas, y su uso médico-terapéutico, ámbitos que no están exentos de diversos posicionamientos.

### **Sapo *Bufo alvarius* y la invención de la tradición**

La emergencia del consumo de la “medicina del sapo” *Bufo alvarius/Incilius alvarius* (endémico del desierto de Sonora), en la segunda década del siglo XXI en México, ha traído consigo una serie de controversias en torno a la profundidad histórica de su empleo y a los usos que se le está dando en distintos contextos socioculturales, tal como en diversos espacios urbanos globales, así como su incorporación a las culturas indígenas del desierto de Sonora, ámbitos en profunda interconexión, puesto que el eje principal que ha conllevado el exotismo de fumar el sapo –por venir de un animal, y ser uno de los psicoactivos más potentes del mundo hasta

ahora encontrados de manera natural– ha sido su articulación a un imaginario de ancestralidad indígena.

Aunque aún no puede afirmarse o negarse si hubo un uso de tal psicoactivo realizado por culturas de Aridoamérica y Mesoamérica en el pasado prehispánico, dada las limitadas fuentes e investigaciones que existen al respecto (Horäk, Mateos y Cortina, 2019), la ausencia de conocimiento sobre la historia de dicho psicoactivo, ha conllevado a que sea una práctica con grandes interrogantes y controversias<sup>32</sup>. De acuerdo con Wade Davis quien llevó a cabo una profunda investigación (Weil y Davis, 1992 y 1994; Davis, 1998) sobre el tema en la década de 1990, concluyó que fumar la secreción de sapo *Bufo alvarius* era una práctica moderna que había sido impulsada por estudios científicos realizados al veneno de dicha especie en la década de 1960, lo que inspiró a diversos psiconautas el realizar la práctica de fumarlo. Este proceso habría hecho aparecer el panfleto *Bufo alvarius: the psychedelic toad of the sonoran desert*, publicado en internet en 1984 bajo el pseudónimo de Albert Most, que explica el procedimiento para obtener dicho recurso psicoactivo.

---

<sup>32</sup> A lo largo del siglo XX diversos investigadores han especulado sobre el uso ritual de un sapo de la especie *Bufo* en Mesoamérica, como lo evidencian diversos vestigios arqueológicos en sitios mayas, olmecas y mexicas. Algunos estudios han y continúan interpretando sobre algunos vestigios arqueológicos e iconográficos (Bailey Kennedy, 1982; Frust, 1980) en torno al papel ritual de un sapo de la especie *Bufo*, el cual se discute podría ser el *Bufo alvarius*. Si bien, los sapos *Bufo* se encuentran presentes en diversas cosmologías en todo el mundo vinculados principalmente a propósitos chamánicos, espirituales y adivinatorios (Lyttle, *et. al.*, 1996), por ejemplo, el *Bufo marinus* en la cultura del vudú en Haití, en la que dicho sapo es un importante ingrediente en la elaboración de la bebida zombi (Davis, 1985) o, como se ha especulado su uso ritual en otras partes del caribe latinoamericano como es el sur de Veracruz y en el área Maya (Davis, 1998). Sin embargo, aún no está claro la manera en que pudo haber sido consumido la “medicina del sapo” *Bufo alvarius* por las culturas indígenas septentrionales y de otras partes del continente si es que se utilizó de tal forma, o el papel que este pudo haber tenido en su cosmogonía, aunque en la región del Desierto de Sonora han prevalecido algunas narrativas registradas vinculadas a un sapo, por ejemplo, en algunos mitos fundacionales de algunos grupos Tohono O’odham (pápagos) cuentan cómo el Hermano Mayor que creó el mundo pápago, vive en una cueva en Pinacate, y que al parecer tomó la forma de un sapo petrificado (Alvarado Solis, 2007). Asimismo, para la cultura Yaqui el sapo *Bufo alvarius*, “sapo toro” o *Koarepa*, tiene un rol importante en rituales agrícolas (Tetabiakti, comunicación personal, junio 2018). En este sentido nuevas investigaciones etnohistóricas podrían profundizar en el conocimiento sobre si este recurso fue o no utilizado en Aridoamérica, siendo esta una historia que aguarda ser escrita, por lo que aún no puede afirmarse o negarse si existió un “uso tradicional”.

Los primeros testimonios de fumar sapo en Arizona, Estados Unidos, datan desde la década de los 60's, y ha sido documentada desde los 80's en el territorio Pima (Weil y Davis, 1992), periodo en que comenzó a tener un lugar central en algunos grupos *new age* vinculados a la psiconautica como The Church of Toad Of Light (Stuart, 2002), sin embargo, éste no había sido un consumo popularizado y mediático hasta que se le vinculó a las culturas indígenas del Desierto de Sonora en México, a partir de la introducción de la práctica en el año 2011 a miembros de la comunidad Comca'ac (seris) de Punta Chueca, Sonora, por intermediación de una organización civil sonorense de Hermosillo, Sonora, conformada por miembros relacionados a la gestión cultural, las humanidades, el arte, y la psiconáutica, –ahora Fundación OTA.C. –, quienes se propusieron integrarlo como un elemento que los ayudara a consolidar su identidad cultural ante el contexto fronterizo que afecta a las ocho culturas indígenas del estado de Sonora, la mayor parte de ellas disueltas, y violentadas fuertemente por el narcotráfico, como lo mencionó Odily Fuentes (36 años, abogada y gestora cultural), creadora de la Fundación OTA.C.:

Todo surgió por un viaje sapo, una visión en sapo... la idea fue que estaba descontextualizado totalmente el tema del sapo y más que nada fue una obra de otra vez, juntar las piezas que estaban sueltas, en este caso el sapo suelto, la idea de si se usaba o no suelta, como que se fueron ligando todos los puntos y que hay ocho tribus aquí en Sonora, muchas de ellas ya no están reconocidas o están desapareciendo, entonces como que hay una crisis cultural aquí en Sonora por ser una zona fronteriza... entonces en eso se basó el proyecto para poder darle una contextualización a ese tema, y poder darle una figura para que de ahí el sapo se pudiera de alguna manera proteger, promover positivamente y poderlo defender (...)

(...) ya teníamos contacto, independientemente de la fundación, ya teníamos contacto con ciertas tribus de aquí de la zona, primero teníamos contacto de más de 20 años con la nación comca'ac, son los seris, y ya después tuvimos contacto con los tohono... y así nos fuimos de tribu en tribu, porque Sonora es de los estados más grandes, entonces acceder a una tribu indígena... es una labor bastante complicada y casi no saben el castellano, y bueno, ha sido un trabajo arduo, pero lo primero fue no presentarles nada, fue más investigar si ellos tenían noción o conocimiento, u oyeron o equis cosa sobre el tema del sapo, entonces todos coincidieron en que efectivamente el sapo siempre ha vivido con ellos y que tenían coincidido que alguna vez sus antepasados tuvieron conocimiento del uso del sapo, pero que era un secreto de chamanes, de hombres-medicina, y gente de cierta estirpe que tenía acceso a esa información y no era accesible a cualquier mortal de la tribu...

(Comunicación personal vía Skype, 29 de octubre de 2017, Ciudad de México-Hermosillo, Sonora).

Los primeros intercambios se dieron con miembros de la comunidad de Punta Chueca, Sonora con quienes sucedieron una serie de entrecruzamientos entre diversas perspectivas y prácticas que mediatizaron en internet el uso del sapo en relación a esta cultura. Ejemplo de esto sería la colaboración del médico Octavio Rettig quien se propuso rehabilitar de la adicción a la metanfetamina (cristal) a algunos de sus miembros partir de aplicaciones de *Otac* (Rettig, 2015; Ogarrio Huitrón, 2012), cuestión que conllevó a publicitar diversos acontecimientos con miembros de este pueblo como una práctica ancestral y como un tratamiento contra las adicciones (motivo por el que ha sido muy buscado en la Ciudad de México y que se profundizará en el capítulo tres).

Actualmente es un episodio que la Fundación OTA.C. ha dejado atrás desde diciembre de 2012, por considerarlo fallido, y ahora se han enfocado en tratar de defender el sapo a través de la identidad y práctica espiritual Comca'ac, asociación que actualmente tiene por presidente (simbólico) a Francisco Barnett, destacado líder espiritual, quien recientemente ganó el Premio Nacional de Artes y Tradiciones Populares 2017 (Mateos Vega, *La Jornada*, 18 de diciembre, 2017).

La necesidad de dotar de raíces étnicas al sapo *Bufo alvarius* no sólo se reflejó mediáticamente, sino en la etnogénesis de los grupos indígenas del Desierto de Sonora, pues a partir de entonces, la práctica se extendió a algunos miembros o personas que se presentan como descendientes de la cultura yaqui, tohono o'odham y mayos, quienes han apropiado y movilizado el recurso del sapo como parte de un movimiento de reivindicación cultural y económica, introduciendo e interpretando la práctica en combinación con sus ceremonias chamánicas y/o curativas tradicionales.

Para ilustrar presento el caso de Tetabiakti (en los 50's), quien se autodenomina "hombre de conocimiento". Nació en Vícam, Sonora, y vivió también en Estados Unidos, en la Ciudad de México, y actualmente en Wirikuta en el Desierto de San Luis Potosí. Menciona que conoció la *Koarepa* (sapo *Bufo alvarius*) por

intermediación de la Fundación OTA.C. al visitar a sus paisanos yaquis cerca de Torim, Sonora:

Conocí la Koarepa por miembros de la fundación OTA.C. a la mañana siguiente de haber estado en una ceremonia de ayahuasca organizada por personas de la Asociación Civil Niérika en un ranchito que está cerca de la desviación que te lleva al pueblo de Torim. (...) La primera vez que la fumé sentí que su enorme energía me llevaba a acostarme en el piso para transformarme en águila y salir volando, pero como sabía que estaba rodeado por mis paisanos yaquis y que ellos a pesar de haber tomado la ayahuasca y una casi nula experiencia en el mundo del encanto, pues tienen muy arraigado el sincretismo católico. Atestiguar algo así los haría salir corriendo asustados y me crearía fama de brujo maligno o hechicero. Entonces respirando profundamente me erguí aún más y comencé a hacer mis pases brujos y comprendí que ese era el mejor modo de canalizar esa energía que me estaba poniendo en contacto con la fuerza de la Yoo Ania (El universo) a través del brillo de itom achai (Nuestro padre sol)” (...) tiempo después me hice de un gramo de *Koarepa* para conocer su energía; comprender más sus peligros y sus beneficios también. Ese gramito de *Koarepa* me duro como cuatro años y solo lo utilice de manera personal aunque también lo compartí con muy pocas personas y sin cobrar...(Comunicación personal, junio 2018, Ciudad de México)

Tetabiakti ha sido un buscador del conocimiento en general, pues argumenta no tiene una “visión folklórica” del conocimiento, a pesar de que ha aprendido diversos saberes y prácticas con diferentes maestros indígenas, por lo que aparte de hablar español y la lengua yaqui, también conoce de náhuatl, wixárika, e inglés. Esta búsqueda en diferentes ámbitos, lo hicieron adentrarse en la tradición wixárika, en la cual se prepara para hacerse *mara'kame* y poder redescubrir su identidad a través del híkuri y del venado azul (“hermano mayor y guía de los wixárika”), lo que menciona, también le ha llevado a entender la *Koarepa* (sapo *Bufo alvarius*):

Tengo más de 30 años de estar en la tradición Wixárrica y eso me llevo a reencontrar el camino que nosotros los Jiak Yoheme extraviarnos a partir de la llegada de los jesuitas. EL Hikurí me ha llevado de nuevo a entrar en la Juya Ania (el mundo natural) y conocer el mundo del encanto en el que habitan nuestros ancestros los Surem. También es el venado azul el que me ayudo a entender los peligros de la Koarepa así como sus maravillosos dones entre muchas otras cosas...” (Comunicación personal, junio 2018, Ciudad de México).

Este proceso de etnogénesis en torno al sapo *Bufo alvarius*, ha provocado que a la Ciudad de México (y otras partes del país y del mundo) arriven personas para ofertar

la experiencia de fumar sapo, como el caso de S. Amistron (44 años), –quien, se presenta como descendiente de la cultura Tohono O’odham, de la cual se desempeñó como asesor gobernador en México, lo que lo llevó a tener acceso a eventos, por medio de los cuales conoció “la medicina” a través de los fundadores de la Fundación OTA.C. en el año 2015 en Hermosillo, Sonora durante un “diplomado indígena sobre política, organización y usos y costumbres”. A partir de entonces comenzó a utilizar el sapo en sitios arqueológicos con petrograbados en el área de Caborca y Trincheras, Sonora (territorio tradicional Tohono), hasta que “se le reveló el conocimiento de los ancestros”, por lo que ahora se encuentra viajando y realizando ceremonias en la Ciudad de México desde hace dos años, así como “preparando gente” para que “trabajen con la *medicina*” bajo los “usos y costumbres Tohono”.

...al principio yo no quería tomar esa responsabilidad, porque antes de que llegara la medicina a mí, ya se me había dicho en la tribu que yo iba a traer una guía, que es un trabajo pendiente que es volver a emitir... no soy facilitador de la medicina, sino que aprendí a trabajar con la medicina... como telepáticamente estaba un día en la casa... y agarré la pipa, la medicina, fui para arriba del cerro, me la apliqué, entré en trance, luego otro poquito, entré en trance, y luego me decidí meter más... lo prendo la tercera, cuando lo prendí no jalé ni los cuatro segundos cuando entré en una tranquilidad, una paz que no me pude oponer, me desconecté, no sé cuánto tiempo estuve inconsciente o sea, entré en trance, bien ido, bien desconectado, cuando empiezo a volver miro que yo estoy hablando con alguien, en ese tiempo que yo no estuve en el tiempo, si estuve pero en otra parte y recibiendo instrucciones de los ancestros... (Comunicación personal, 18 de febrero de 2017, Ciudad de México).

Descripción: Ceremonia de *Bufo alvarius* dirigida por Samuel Amistron en un espacio privado en el lago de Xochimilco, Ciudad de México.

Fotografía por Alí Cortina el 19 de febrero de 2017.



La toma de sapo *Bufo alvarius* que puede encontrarse entre los \$1100 y \$3000 en la Ciudad de México, ha prevalecido de la mano de nuevos especialistas en su empleo, conocidos como *facilitadores*<sup>33</sup> que ahora pueden encontrarse por todo el país (y en otras partes del mundo), y que en su mayoría han sido dotados de un aura de *legitimidad* a partir del establecimiento de relaciones con miembros de las culturas indígenas de Sonora. Este imaginario también ha sido promovido por diversos artículos y videos en medios de difusión masiva, por lo que para diversos facilitadores y neochamanes el obtener un “permiso” simbólico, por parte de algún miembro de alguna cultura indígena de la región, es determinante para poder dar el sapo a otras personas, como lo mencionó J. M. (44 años, chamán urbano y facilitador de sapo):

...el permiso que me dieron para el sapo fue Samuel de la tribu Tohono O’odham, pero más que él fue ese día en el que estuvimos en el lugar que le llama el “la escuela” y los espíritus se hicieron presentes, y también de la ceremonia de yopo, donde todo mi trabajo y las visiones que tuve esa noche fueron relacionadas al *Bufo* y mi camino con esta medicina... Yo llegué a conocer a Samuel por medio de un hermano, el jefe de una danza del sol, ...estuvieron (en un centro alternativo de la Ciudad de México) dando sesiones de *Bufo*, y fui un día a participar, y me llamó la atención el tipo de rezo que trae él, y entonces fui al Desierto de Sonora a trabajar con él, porque también me dijo que me iba a llevar a los lugares donde hay vestigios de la medicina y han sido sagrados para las culturas que han vivido ahí, y hasta la fecha he estado trabajando con él, porque más allá del altar del *Bufo*, lo que he conocido ha sido la cultura de donde viene...yo creo que todas las culturas, tanto la seri, como la tohono, dicen que la yaqui también la maneja, están a la misma distancia, no hay un rezo en especial. (Comunicación personal, 11 de noviembre de 2018, Ciudad de México).

De esta manera, lo acontecido en este ámbito con las culturas del desierto de sonora, introdujo al sapo *Bufo alvarius* en el discurso pan-indigenista de las “*medicinas ancestrales*”, encontrando cabida en los circuitos alternativos de la ciudad (y del país), donde ya se consumía o se trabajaba con plantas de poder u otros psicodélicos vinculados a ciertas culturas indígenas como el peyote, los hongos, la ayahuasca, la iboga, entre otros, –como en CCK, véase capítulo 1– lo que coadyuvó en su aceptación y difusión entre psiconautas, neosanadores,

---

<sup>33</sup> Término que hace alusión a que estos no intervienen en el proceso de la experiencia, solo “facilitan” la experiencia porque “todo lo hace la molécula”.

terapeutas, chamanes urbanos, danzantes de la neomexicanidad, y miembros especialistas de otras culturas indígenas para que se reconociera el sapo como una *medicina ancestral y espiritual*. En la Ciudad de México se ha dado sapo a *mara'kate wixárika* y taitas de Colombia, así como a diversos “*abuelos*” danzantes del movimiento de la neomexicanidad. También algunos chamanes y facilitadores de la ciudad se han visto envueltos en dinámicas de “ir a compartir” sapo fuera de México con miembros de culturas indígenas de Sudamérica como parte de la misma “labor” de reconocimiento indígena transnacional. Retomo el testimonio de Ozelotl R. G. (42 años) líder del Centro Ceremonial Kalmekayotl, quien mencionó:

El otac como es una medicina de reciente redescubrimiento... los abuelos diferentes apenas la han estado también conociendo, han tenido la aceptación de la misma... Aquí en México han sido pocos los abuelos y las abuelas que han estado con nosotros en medicina, normalmente cuando hacemos ceremonias de solsticios y equinoccios es cuando han ido los abuelos (...) Hemos compartido en Perú, compartimos con los incas, ya también les dimos a los Shipibo-Conibo de la amazonía, de Colombia se le ha dado a Taitas que vienen de allá del Putumayo, ellos han venido aquí y aquí se les ha compartido, en Chile le dimos a diferentes personas que son aplicadores de Kambó... y han estado encantados, a un payé de Brasil, ...y en un mes más o menos vamos a ir a un encuentro en Panamá a compartir el otac con sesenta tribus que se van a reunir en un evento y nos están pidiendo que llevemos ahí el otac, entonces seguiremos ahí con la investigación de cómo van reaccionando los diferentes abuelos. (Comunicación personal, 31 de enero de 2018, Ciudad de México).

De esta forma, el empoderamiento del discurso pan-indigenista de las “*medicinas ancestrales*” ha permitido integrar nuevos recursos psicoactivos como el sapo en las ferias y encuentros de medicina tradicional. Para ilustrarlo retomo parte del testimonio de Lucía (36 años) pedagoga y aprendiz de medicina tradicional tzotzil, quien mencionó que debido a conocer el *híkuri*, fue que se inspiró en probar “la medicina del sapo”:

La primera vez que yo lo escuche fue en un foro de medicina tradicional, que había como muchos puestos de diferentes cosas... uno de los puestos... nos dio un papelito y demás, y así como de “es la medicina del sapo” ...habiendo ya conocido pues el *híkuri* como medicina ya no lo vi como algo que me invitara a rechazar, sino lo vi como algo que me gustaría intentar y probar como medicina... (Comunicación personal, 19 de febrero de 2017, Xochimilco, Ciudad de México).

Asimismo, en la Ciudad de México se ha visualizado que fumar la “medicina del sapo” ha sido reapropiada y practicada en sitios relacionados al pasado prehispánico, como son el lago de Xochimilco, la pirámide de Cuicuilco, el cerro de la estrella, el cerro del Tejuchingo en Texcoco, así como en Teotihuacan en el Edo. de México, entre otros lugares más. Actualmente la reinención de fumar sapo es un proceso de hibridación cultural en construcción por intermediación de una red cada vez más amplia de actores y “nuevas comunidades” transnacionales que han adoptado el sapo como una *medicina ancestral y espiritual*.

Debe destacarse el hecho de que mientras el sapo está siendo reconocido por nuevos intermediarios urbanos transnacionales, al interior de las culturas involucradas que coinciden con el hábitat del *Bufo alvarius*, no existe un uso consensuado, pues mientras es aceptado por unos, también es rechazado por otros. Por ejemplo, en la comunidad Comca ‘ac de Punta Chueca, Sonora, es sólo una familia de *Hacco Cama*<sup>34</sup> los que lo han adoptado como una herramienta de espiritualidad con sus ceremonias y cantos curativos tradicionales<sup>35</sup>, como lo mencionó Francisco Barnett Astorga (75 años) destacado miembro de la comunidad Comca ‘ac que trabaja el *Otac* desde hace diez años, y ha sido uno de los pilares en el proceso de reinención de su uso:

...la gente de aquí no lo usa, nada más la gente que viene de fuera son los que consumen, aquí hasta miedo les da (...) Si alguien viene porque siente que lo necesita se le aplica como medicina, no como droga, entonces se le da el otac, pero si no se mejora mejor lo paras y ahora le das otra clase de medicina que es la espiritual, entonces hay veces que eso da más resultado que el otac, cuando el otac no puede, es lo espiritual, la fuerza que viene de arriba es lo que hace que la persona cambie o sane de una enfermedad incurable, porque es dios quien actúa ahí, es dios y para el todas las cosas son posibles. (Comunicación personal, 19 de marzo de 2018, Punta Chueca, Sonora).

Es interesante analizar cómo para este *Hacco Cama*, el usar el *Otac* es el medio para la “conexión con dios y poder curarse”, y no propiamente un consumo *per se*

---

<sup>34</sup> Especialista tradicional que cura con cantos y bailes rituales.

<sup>35</sup> Trabajo de Campo en la comunidad Comca ‘ac de Punta, Chueca, Sonora, marzo 2018.

del *Otac* para curar, como argumentan discursivamente distintos grupos que si asistente a las ceremonias y a Sonora a consumirlo (véase capítulo tres).

Debe mencionarse que en el caso de la cultura comca 'ac, la difusión mediática que ha envuelto la práctica de “fumar el sapo” ha generado que algunos *facilitadores* hayan generado grandes ganancias en nombre de este grupo, salvo algunas excepciones que han hecho algún esfuerzo por apoyarlos económicamente, evidencia que dicha comunidad es uno de los eslabones más débiles de las diversas redes que ahora se entretajan en torno al sapo, pues para ellos no ha habido una retribución económica sustanciosa, ni se ha dado el caso de un enriquecimiento a partir de brindar dichas prácticas. Asimismo, la aceptación de utilizar tal psicoactivo ceremonialmente por parte de importantes *Hacco Cama* y líderes espirituales no debe verse como algo superficial ni lineal, sino como un proceso emergente de reinención cultural<sup>36</sup>, lo que debería ser contrastado con el hecho de que pueda haber otros miembros pertenecientes, o que se presentan como descendientes de esta y otras culturas del desierto, simplemente tratando de sacar ventaja económica del recurso del sapo.

Así mismo, importantes miembros de la cultura Tohono O'odham por el lado de México, mencionaron desconocer sobre este uso del sapo, y a pesar de que ya lo probaron por intermediación de un entusiasta de la Ciudad de México (que intentó “hacerles recordar su uso ancestral”), no están de acuerdo en que se considere una

---

<sup>36</sup> Diversos ejemplos de reinención cultural en relación al consumo de psicoactivos que no se utilizaban tradicionalmente han acontecido en diversos momentos en la historia humana. Por ejemplo, el movimiento interétnico que difundió el peyotismo del norte de México a Estados Unidos y Canadá, de finales del siglo XIX a la década de 1940 y que dió origen a la Iglesia Nativa Americana, fue un proceso que le permitió a diversas culturas indígenas continuar de manera híbrida con sus ceremonias y prácticas tradicionales (La Barre, 1980; Hultkrantz, 1997). Asimismo, la sustitución y apropiación de nuevas plantas psicoactivas por parte de grupos indígenas establecidos en territorio mexicano, ha sido un proceso constante, como el caso Otomí de Santa Ana Hueytlanpan en Hidalgo, quienes sustituyeron el uso ceremonial de la *Datura Estramonium* o Floripondio, por la marihuana (Baez, 2012), así como algunos grupos mazatecos que integraron al *Coleus* o Cóleo en rituales tradicionales, otorgándole a esta planta un rol “masculino” en conjunto al uso de la *Ska Pastora* (*salvia divinorum*) la cual es considerada “femenina” (Berdonces, 2015). En ambos casos, tanto la marihuana como el cóleo, son plantas introducidas desde el tiempo colonial al continente, por lo que han sido integradas en rituales y prácticas que permiten la continuidad de la cosmovisión y el pensamiento indígena.

“*medicina* Tohono” debido a que se han enterado de algunas muertes que ha habido por su consumo<sup>37</sup>.

Estas situaciones controversiales dejan de manifiesto que el empoderamiento del discurso de tradición en la ciudad y en los medios globales puede incluir nuevos recursos psicoactivos como el sapo, porque se instrumentalizan imaginarios con lugares distantes y de difícil acceso.

Lo que es un hecho es que el uso del sapo se está convirtiendo en un elemento clave de etnogénesis en los grupos étnicos del Desierto de Sonora, y dado que sus territorios tradicionales coinciden con el hábitat del Bufo alvarius, continuará la controversia sobre si esta sustancia fue utilizada o no en el pasado por los indígenas, aunado a que la explosión de su demanda también ha generado un mercado negro y ecocidio que ahora es una eminente amenaza de extinción de la especie, por lo que algunos miembros de las culturas del Desierto de Sonora continúan organizándose junto con *facilitadores* de la ciudad, en torno a su defensa y protección, proceso que no estará exento de tensiones políticas y socioculturales debido a la diversidad de posicionamientos en el tema.

### **Actores nodos, lo indígena y su tensión entre lo “otro” y lo “nacional”**

Las diferentes interconexiones que se han ido estableciendo entre la Ciudad de México con comunidades y regiones indígenas del país como de otras partes del continente, han sido vehiculadas por diferentes “actores nodos” (Aguilar Ros, 2013: 154-156) que tejen alianzas, articulan agencias y movilizan recursos simbólicos y materiales en una red de relaciones en las que no existe un solo sujeto que la ponga en acción (Latour, 2008, cit. por, Aguilar Ros, 2013: 154), como se ha ido desarrollado el fenómeno de las “*medicinas ancestrales*” en el siglo XXI.

Ahora esta amplia y heterogénea red de actores nodos han reinterpretado un derecho legítimo para trabajar y consumir tales psicoactivos, a partir de emplear una

---

<sup>37</sup> Trabajo de campo realizado en Caborca, Trincheras y Magdalena de Kino, Sonora, México, del 20 al 26 de marzo de 2018.

serie retóricas –de fronteras difusas que varía de persona a persona–, que articulan lo ancestral, lo indígena, lo mestizo, lo nacional y lo mexicano para reivindicar el uso de tales psicoactivos de una forma *tradicional*. La profundidad con la que surge este proceso entrelaza un discurso identitario –colectivo e individual– con la experiencia subjetiva inducida por tales psicoactivos, momentos en las que son reafirmadas las creencias y los imaginarios en torno a los mismos. Por ejemplo, la psicóloga Y. L. (45 años) comenzó a apoyar a un terapeuta que da tomas de sapo, después de que corroborara su ancestralidad en su experiencia propia:

La primera vez que fumé el sapo vi a una indígena fumando el sapo con la pipa. Como yo soy del norte de Sinaloa, y hasta allá llega el sapo, supe que esa indígena era de mis ancestros... (Comunicación personal, 10 de junio de 2017, Texcoco, Edo. de México)

Para muchas de las personas que trabajan y consumen estos recursos psicoactivos, la noción de la “ancestralidad de las *medicinas*” es el pilar en el que se adhieren las diferentes identidades y experiencias subjetivas, por lo que pueden ser englobados diferentes grupos e individuos en ciertas retóricas discursivas, como lo es en la idea de nación mexicana, que reformula un “imaginario de pertenencia” (Briones, 2015: 58) que hace posible que las “medicinas nacionales” o las “medicinas de México” – término que hace alusión al enunciado popularizado que engloba a los recursos psicoactivos endémicos del territorio mexicano, entre los que se encuentra el peyote, el sapo *bufo alvarius* y que se podría agregar los hongos psilocibios (*psilocibe mazatecorum*, *psilocibe zapoteroicum* y *psilocibe mexicana*) – puedan ser trabajadas, aplicadas, compartidas, y consumidas de manera válida por todos los mexicanos. Retomo parte del testimonio de Alberto Tepeyolohtli (47 años) chamán urbano, quien menciona que tiene mayor afinidad con las “*medicinas* de México”:

Tengo más afinidad o más sensibilidad con las plantas de México, que más de la de otros países, porque es mi tierra, porque la siento en el corazón, entonces, porqué sientes la medicina del desierto, la medicina del hikuri o la medicina del *Bufo alvarius*, el sapo de Sonora y la siento en mi corazón, en mi mente, no solamente en su esencia cuando la tomo, aparte me ha ayudado muchísimo las medicinas de México... (Comunicación personal, 29 de octubre, 2016, Ciudad de México)

Esta idea también es compartida por algunos de los asistentes a ceremonias de peyote y otac, como lo muestra un fragmento de la entrevista realizada a un asistente en CCK, y en una de ellas refería a que sentía “mayor conexión” con las “*medicinas de México*”, e incluso consideraba, no se debería tomar ayahuasca en México, sino en Sudamérica, debido a la geografía del planeta:

¿Por qué sientes una mayor sensibilidad por las plantas de México que las de otros países?

Obviamente si porque aquí vivo, el medio ambiente en el que me desenvuelvo, pues es propio de estas plantas, del peyote centro, el norte del otac, entonces nosotros al estar respirando esta geografía, al estar pisando todo lo que hay debajo de estas tierras, todos los animales que nos acompañan, o sea todo el ambiente ayuda a que te sintonices mejor con estas medicinas porque son de aquí, si tu estando aquí consumes otra medicina de otras tierras tú estás como parado en otro plano, por ejemplo la ayahuasca, lo ideal es que la consuman en la selva, en el sur, por la geografía del planeta, la radiación solar que tienes ahí, por todo el contexto, entonces nosotros como mexicanos, no nada más las medicinas, sino las semillas que se producen aquí, las plantas, los tés, la comida de aquí es lo que si lo consumes es lo que te facilita una mejor existencia... (S. L., 37 años, fotógrafo. Comunicación personal, 18 de febrero de 2017, Ciudad de México).

A pesar de que hay otros autores que han encontrado en sus investigaciones las articulaciones de “*medicinas del sur y del norte*” (Labate y Guzmán, 2018) en referencia al uso del peyote y de la ayahuasca, en nuestro trabajo de campo vislumbramos un corpus discursivo de nación mexicana que permite operativizar discursos de valoración y pertenencia adscriptiva en un “*nosotros nacional*” (Briones, 2015: 34) para que todos los mexicanos puedan “conectar” con su pasado a través de las *medicinas ancestrales* endémicas del territorio nacional como el peyote o el sapo.

De acuerdo con De la Torre y Gutiérrez (2016: 78; 2017: 35-36), en México, la intersección entre el nacionalismo cultural promovido por el Estado, el indigenismo y la matriz de espiritualidad *New Age* ha generado movimientos espirituales de tinte nacionalista, como lo han sido las versiones híbridas de la mexicanidad o neomexicanidad que han estado basadas en rescates de linajes imaginados (herederos de los aztecas, los mayas o los toltecas), resaltando elementos de civilizaciones pasadas e idealizadas, por lo que el vínculo al tiempo presente con

las “*medicinas ancestrales*”, también genera una idealización de lo indígena. Retomo un fragmento de una entrevista a un asistente a ceremonias de peyote y otac en CCK, quien menciona:

...las culturas son las que tienes más puro, están menos contaminados de todo lo que se ha hecho cotidiano con la vida, yo pienso que ese tipo de personas están menos contaminadas, básicamente las culturas indígenas están más arraigadas, sus tradiciones, su modo de vivir (...) lo relaciono, porque muy independientemente de que tengamos sangre de otro país, ésta es la tierra en la que nacimos, yo lo puedo pensar así, somos hijos de esta tierra, para mí esa es la conexión con mis raíces. (Abraham, 28 años, comunicación personal, 5 de febrero de 2017, Ciudad de México).

En este sentido, Bengoa (2000: 12-15) afirma que la vida contemporánea se mira en el espejo de sociedades prehispánicas que van adquiriendo cada vez más rasgos utópicos, donde se muestra el pasado indígena en equilibrio absoluto, como se visualiza en la producción de narrativas e imaginarios que buscan representar la nostalgia del México prehispánico a partir de lo que “son y quieren ser las sociedades latinoamericanas”. Retomo un fragmento del testimonio de Dodger M. (32 años) luchador profesional de artes marciales mixtas, quien a través de acercarse a las “*medicinas*” de los Hongos, Otac y Peyote, ha incursionado en el conocimiento precolombino para “descubrirse a sí mismo”, situación que lo ha llevado a comparar sus vivencias actuales de la Ciudad de México, con la de los “antiguos abuelos”:

yo crecí en un lugar muy marginal, nunca me identifiqué con eso, sin embargo me hizo también humilde... porque en algún momento en mi casa no teníamos para comer... fueron tiempos muy difíciles, y en mi experiencia que vienes del fracaso de la raza humana, por allá donde termina de borde de xochiapa ...yo ya no sentía la necesidad de sentirme más que nadie, entonces desde la primaria me llamaron la atención las culturas precolombinas, por así decirlo, las culturas nacionales, siempre les di mucho respeto y mucha valoración, aunque nunca había tenido la oportunidad ni las ganas de realmente unirme a los grupos de danzantes que es lo que más inmediatamente teníamos como cultura, pero desde niño siempre me fascinó ir a los museos... a raíz de acercarme un poquito a las medicinas... de ahí fue que nació, tomé mi incursión en esto, y estoy los lunes asistiendo a unas clases, acerca de todo el conocimiento precolombino, y así por encimita que estoy conociendo, y que por supuesto voy a seguir yendo hasta el fondo, hasta la raíz, para conocerme a mí mismo, me doy cuenta que la concepción de la vida para la gente de antaño era poesía, vivir era poesía, una

concepción tan brillante y tan hermosa, la concepción de las demás personas, la concepción de que dentro de las personas estoy yo también rompe con todo el occidentalismo... venía un lunes de esa clase, iba yo manejando y me paro en el semáforo y veo todo el tráfico y veo la gente y digo “no mames esto es mierda, realmente esto es una mierda”, wow! cómo vivían los antiguos abuelos!, cierro los ojos, y se me hace tan hermoso, tan bello, increíble, es poesía, y como la mayoría de la gente se conforma con esto es mediocre, triste, es terrible. (Comunicación personal, 12 de abril de 2017, Ciudad de México).

De esta manera, la imagen del México prehispánico funciona como un marco que sostiene e idealiza al México actual. Para ello, se ponen en juego una serie de retóricas, como lo es la noción del mestizaje, la cual ha estado ligada históricamente a la nación en diversos contextos (Gleizer y Caballero, 2015). Hemos vislumbrado cómo el mestizaje al ser vinculado a plantas de poder, permite establecer una conexión con el pasado genérico de ancestralidad por el hecho de haber nacido en México, por lo que algunos de los interesados en trabajar con alguna “*medicina*”, como por ejemplo el peyote, será necesario no sólo el establecimiento de relaciones con los indios wixárika, quienes son vistos como los guardianes de esas tradiciones, sino también el de un proceso reflexivo autobiográfico que adquiere sentido a partir de la herencia familiar indígena.

Tal es el caso de Gladys Sánchez (43 años), temazcalera y terapeuta de herbolaria y acupuntura, que desde el año 2011 comenzó con la organización de ceremonias de híkuri junto con *mara'kate*, y desde entonces se encuentra en proceso de volverse “*mujer-medicina*” para poder dar el peyote en las ceremonias. De acuerdo con su testimonio, este sería un proceso que comenzó desde niña debido a su herencia familiar nahua y mixteca, por lo que afirma, siempre tuvo interés en cultivarse en la vida de “México”, por lo que ha practicado diferentes técnicas como la herbolaria y el temazcal, y posteriormente aprendiz del *mara'kame* Pedro Kuturrame. Menciona:

A mí siempre me gustó mi cultura, como mis abuelos por parte de mi madre son nahuatlatas, ellos siempre andaban en el monte, en el campo, allá en Guerrero, ellos vinieron peregrinando desde Puebla y se establecieron ahí en Guerrero, y luego ya mi padre es hijo de mixtecos, que están establecidos en la sierra norte de Guerrero, y de ahí es donde viene mi linaje, o mi árbol familiar...así que yo tengo muy arraigada mi cultura, lo de mis ancestros,

entonces desde niña siempre me ha gustado cultivarme otra vez en la vida de Mexhico (...) te digo, si como mestizo, a lo mejor por el legado que tienes, de tu tronco familiar, que a lo mejor fueron nahuas, fueron mixtecos, te pusieron un rezo y tú no lo sabes, te llega esa bendición de dar la medicina, pues haz lo que te corresponde, para que no seas infeliz, para que hagas el cumplimiento divino del cielo, pero si no, no tiene ningún sentido que intente ser mujer chamán, mujer medicina, a lo mejor si ese no es mi camino se va a ver, me van a pasar cosas, pero si este es mi camino de ser mujer medicina, aunque tenga los ojos azules, ese camino me va a tocar, voy a tener siempre de mi lado a los indígenas, voy a tener siempre los elementos, la comprensión de ellos, y las plantas de poder y las plantas de la gente, la misma gente nativa indígena confía en mí, ...en que yo les puedo apoyar, no sólo económicamente sino con la medicina que ya he asimilado del venado... (Comunicación personal, 3 de mayo de 2017, Ciudad de México).

Otro ejemplo que da cuenta del empoderamiento identitario del “mestizo” para legitimar el uso de diferentes plantas de poder, lo relata el terapeuta Álvaro R. P. (50 años), –quién ha trabajado como terapeuta por 20 con años la iboga<sup>38</sup> y desde hace 2 años con el sapo *Bufo alvarius*, principalmente en Texcoco, Edo. de México y Ciudad de México– para que pudiera tener “el permiso” de utilizar la iboga en México a través de “hermanarla” con el peyote, para lo cual, organizó una ceremonia con un *mara'kame wixárika* en el cerro del quemado<sup>39</sup> y en la cima, gritara que es “la era el mestizo”:

...llegando allá arriba, el impulso más grande que yo tuve y dejó hasta conmovido al huichol, nosotros como mestizos estamos clavados en medio, ni somos indígenas, ni somos españoles, y lo que hagamos no nos ven mal, pero cuanto tiempo ya tenemos de mestizos, un chingo, así que nuestro mestizaje ya debería tener un orgullo, una creencia, como una raíz, ahora es el tiempo de los mestizos, como mestizo agarro mi parte indígena y la respeto, y como mestizo agarro mi parte psicológica y la respeto, yo soy mestizo, y yo lo grité allá arriba en el quemado, es la era del mestizo, y como mestizo voy a hacer las cosas como mestizo, lo que soy, soy esto y soy esto, mestizo que reconoce su indigenés queda tuerto, mestizo que reconoce su españoles queda tuerto, eso es lo que yo quiero retomar, yo soy las dos cosas, por lo tanto, a los que trato que también son mestizos necesitan las dos cosas, su parte de raíz indígenas profundas, y la parte de donde vivimos,

---

<sup>38</sup> Planta psicoactiva endémica del África subecuatorial, utilizada tradicionalmente en los rituales Bwiti y Ngenza, así como en diversas formas sincréticas e híbridas que incluyen a diversas culturas que se encuentran en Gabón, Camerún, El Congo, Nigeria, entre otros. (Paicheler y Ravalec, 2007).

<sup>39</sup> Uno de los principales centros sagrados wixárika ubicado en el Desierto de San Luis Potosí.

eso nos está dando muchos resultados, porque eso somos. (Comunicación personal, 10 de junio de 2017, Texcoco, Edo. de México).

La “alianza de las *medicinas*” como fenómeno bien documentado, tiene su antecedente en Brasil, en la comunidad Guaraní de Mbiguacu, cuando en el año 2003 ingresó una comunidad Santo Daime<sup>40</sup> y la vertiente nacional de Fuego Sagrado<sup>41</sup>, quienes mediados por su interés en el rescate del pasado y en la medicina tradicional indígena, incidieron en que familias de *Karaikuery*<sup>42</sup> incorporaran la ayahuasca, el temazcal, la danza del sol, y la “búsqueda de visión” como elementos rituales dentro de sus ceremonias tradicionales como estrategia de reinención sociocultural y económica (Santana de Rose y Langdon, 2013: 116-122).

Del mismo modo ha sido un gran ejemplo el caso del sapo *Bufo alvarius* y la Fundación OTA.C. con las culturas del Norte de México, que visibiliza como la red de intercambios y negociaciones en torno a plantas de poder o psicoactivos psicodélicos, ha vuelto cada vez más poderoso y necesaria la inclusión del elemento (pan)indígena para legitimar su consumo.

De esta manera, el Terapeuta Álvaro R. P. (50 años), tiempo después de “hermanar” a la iboga con el peyote para que la pudiera utilizar en México, también comenzó a trabajar con el sapo *Bufo alvarius*, al ver que la iboga es muy costosa, y el sapo es una “medicina mexicana” que le permitiría conectar más con los conocimientos indígenas, por lo que recibió el “permiso” de Francisco Barnett (*Hacco Cama*, de los comca´ac) para “compartir” el sapo con la gente que lo necesite. Proceso que ha emprendido en su clínica móvil con miembros de comunidades indígenas del Estado de México, periféricas del lado oriente de la Ciudad de México, ya que considera que el sapo y la iboga son elementos que los pueden ayudar a consolidar su identidad como indígenas y también a salir de problemas serios como la drogadicción y el alcoholismo:

---

<sup>40</sup> Religión sincrética que emplea la ayahuasca, la Iglesia más difundida en el mundo (Labate, Cavnar y Gearin, 2017).

<sup>41</sup> Versión Brasileña del Camino Rojo.

<sup>42</sup> Especialistas rituales Guaraní.

...Entonces mi necesidad de seguir ayudando a la gente y ver que la iboga es muy cara, seguí buscando diferentes opciones y la mejor sin duda fue el sapo, por ser mexicana, por muchas razones... En los alrededores que yo me voy a curar de la columna, de lo que yo sé, hay comunidades que hablan náhuatl, y conocí hace poco a un muchacho joven que lucha mucho por preservar, y contactándome, estaba muy contento con el sapo, yo le dije, yo no tengo problema en que tu aprendas... que yo te lleve con Don Pancho (de los comca´ac) y que tu hagas tu labor aquí con tu gente, con la gente que lo necesite, que no tenga recursos, ...y que esto les ayude a encontrar otra vez su identidad y a fortalecerse como indígena, a ellos sí como indígena, yo como mestizo, pero si esa es parte de la labor... En las comunidades indígenas para que abiertamente se tomen el sapo, yo no puedo tener ese acercamiento tan fácil, por eso es que se los segrego a muchachos como este tipo, y aunque no tenga a veces ese acercamiento como yo quisiera, no quito el dedo del renglón de que eso es lo correcto, y que por ahí, de una u otra forma hay que entrar con estas medicinas que más le pertenecen a ellos que a nosotros, porque ellos tienen problemas más profundos, son sociedades lastimadas, el alcoholismo en las comunidades indígenas es un problema grave, la drogadicción es un problema grave en las comunidades indígenas, ahorita ellos están en un hoyo muy fuerte, lo que los puede ayudar son sus tradiciones, y si los apoyas con medicamentos de otras comunidades indígenas como es el sapo y la iboga, seguramente ellos mismos, porque en eso si son fregones, sin la necesidad de la parte social de la república mexicana, ellos mismos como comunidades indígenas, intuyo, pueden aprender a usar el sapo y la iboga, para volver a fortalecer sus propias comunidades a través de estos medicamentos...(Comunicación personal, 10 de junio de 2017, Texcoco, Estado de México).

Son extensos los testimonios recabados desde la Ciudad de México, que dan cuenta como se han desarrollado diversos procesos y dinámicas de incluir o colaborar con otras personas o comunidades indígenas que no conocían ciertos recursos psicoactivos, para de alguna manera establecer un vínculo más profundo con “lo indígena” y la “ancestralidad de México”, como es el caso del chamán urbano A. Tepeyolohtli (47 años, quien realiza ceremonias de peyote, otac y xanga) cuya parte importante de su trabajo lo ha enfocado en “llevar las *medicinas*” a comunidades indígenas de diversos estados de México como una forma de “retribución” al conocimiento que le han compartido otras comunidades indígenas, lo cual también lo hace con los jóvenes de la Ciudad de México para que “no olviden las raíces de México y no se tomen las plantas de poder como un juego”:

...hay un pueblo que iba mucho en el estado de Puebla, cerca de Tehuacán, que se llama Altepech, en Veracruz, ahí en el Puerto, Querétaro, en Toluca,

en Puebla en la sierra de Cuetzálán, también me ha pasado ahí la gente agradecida con nuestra medicina, con los hombres medicina... son comunidades indígenas, inclusive cuando les comparto lo que yo sé, ellos agradecen mucho y yo les digo que no les voy a enseñar, porque yo les voy a compartir lo que sé y ellos me van a compartir lo que saben, porque a final de cuentas yo aprendí de todas esas comunidades de Oaxaca, de Puebla, de Guerrero, de Veracruz, entonces yo más que enseñarles algo o sanarles algo, es hacerles recordar, ...El por qué compartir este conocimiento ancestral tan sagrado es precisamente para eso, para que no lo olviden nuestros jóvenes... cuando yo voy a esas comunidades y sobre todo aquí en el distrito, yo trato de rescatar a los jóvenes, que no tomen las medicinas o las plantas de poder como un juego, porque a veces eso pasa y andan por ahí portando otro tipo de medicinas... entonces una labor como sanador, como persona, como un hombre medicina, una persona que ama al país, ama a su tierra, que ama la parte energética y espiritual que tenemos, lo menos que puedo hacer es compartirles, que no olviden nuestras raíces... (Comunicación personal, 29 de octubre de 2016, Ciudad de México).

Estos procesos de “compartir las *medicinas* con todos los indígenas” abren diversas posibilidades de articulación como el que especialistas rituales que ya manejan una “*medicina*” puedan introducir “*nuevas medicinas*” mediante el “uso tradicional” que ya hacen de una planta, como ha sido observado principalmente con algunos *mará kate* quienes han sido intermediarios en estos eventos. Retomando el caso de la “bienvenida al iboga en México”, cuando el *mará kame* Ricardo Muñoz, el Psicólogo W. V. y el terapeuta Álvaro R. P. formaran un equipo para llevar ofrendas y realizar ceremonias de dicha planta en los lugares tradicionales wixárika y en el cerro del Tejuchingo en Texcoco, Edo. de México. Proceso que continuó con el apoyo del *mará kame* en las tomas de iboga y posteriormente, además de probarla, también haría un viaje a Sudamérica para “hermanar el *híkuri* con la hoja de coca”. Retomo el testimonio de Álvaro R. P. (50 años, terapeuta de iboga y sapo), quien menciona:

...estuvo padrísimo porque Don Ricardo, que realmente su nombre es Espiga madura ...cuando yo lo conocí su castellano era muy malo, y como pudimos fuimos a ceremonias con él, con el *híkuri*, fuimos porque éramos un equipo, y de repente empecé a pedirle su apoyo espiritual, porque la iboga está muy cabrón, se mueven muchas cosas, entonces él me empezó a ayudar cuando yo curaba a la gente con iboga, desde la parte de guardia espiritual, y pues le daba su lana, le iba bien también, que es parte del objetivo de todo esto, que le llegue la lana a los wírraris, que le llegue a los seris, y no hacer lo mismo que todos los cabrones que nomás les sacan los conocimientos, se

enriquecen, y siguen igual de jodidos, yo espero que mi ahogo no me permita hacer esas mamadas, pero bueno, el chiste es que este cuate después de ver muchas personas que vimos, lo invité a que si quería probar la iboga y dijo que si, y estuvo ahí tres, cuatro días sufriendole, se hacia el fuerte, se quebró como todos y dijo –wow!, esto está cabrón–, si ahorita lo oyes hablar español no parece wirra, cambiaron muchas cosas también en él, él es quien dio muchas cosas de él ya con el conocimiento de la iboga, incluso hizo varios viajes, pasan cosas dentro de los indígenas que no nos damos cuenta, viajaron ellos a Colombia o Perú, donde tiene que ver con la hoja de coca, porque hubo una gran ceremonia para igual, hermanar el híkuri con la hoja de coca y poder traer también, pero esta vez les tocó ir para allá...(Comunicación personal, 10 de junio de 2017, Texcoco, Estado de México).

Es interesante analizar el hecho de que a través de las interconexiones de trabajo es que algunos de estos especialistas wixárika se abren a conocer y tener nuevas experiencias chamánicas y establecer nuevas redes trasnacionales con otras culturas indígenas para conocer y “hermanar las *medicinas*”. Al mismo tiempo, hemos observado que a pesar de esta apertura, persisten posicionados en su enclave cultural, como lo menciona un fragmento del testimonio del *mara'kame* Santos Bautista (48 años), quien probó los hongos en la Ciudad de México, al ser invitado por sus amigos, pero sigue considerando “más arriba” al *híkuri*:

unos amigos me invitaron, ...hay muchas... los niñitos, son de los mismos, aquí de la medicina que hay en México son cinco, entonces el más mayor es el híkuri, de ay pues el honguito y todas las medicinas que hay, si el que está más arriba es el venadito, el híkuri. (Comunicación personal, 2 de marzo de 2017, Ciudad de México).

Tiempo después también accedió a probar el kambó<sup>43</sup> por invitación de sus amigos de la Ciudad de México, al caer en una enfermedad producida por “envidias” y “trabajos oscuros” de otros *mara'kate*, quienes le disputaban algunos cargos políticos, ya que era encargado de tres centros ceremoniales. Estas experiencias que describió como “positivas y curativas” con sus hermanos *mara'kate*, conllevó a que estos se interesaran en probar otras “*medicinas*”, como fue el caso del *mara'kame* Eliseo Bautista (27 años), quien después de expresarle a unos *amigos*

---

<sup>43</sup> Secreción de la Rana *phillomenusa Bicolor*, que es aplicado como “una vacuna” física y espiritual proveniente de las culturas “Katukina” de Acre, Brasil, el cual se ha expandido en diversos circuitos de Brasil y otras partes del mundo (Labate y Coffaci de Lima, 2014).

que asisten a sus ceremonias de peyote en la Ciudad de México, que se sentía enfermo por un “trabajo oscuro”, por lo que quería probar el kambó y el sapo *Bufo alvarius*, éstos le facilitarían ambas aplicaciones.

Descripción: *Mara'kame* E. Bautista probando *Otac* (Sapo *Bufo alvarius*).

Fotografía por Alí Cortina, mayo 2019, WZRD House Psiconauta, Ciudad de México.



No obstante, para otros *mara'kate*, no es bien visto la práctica de consumir otras “*medicinas*” que no sea *híkuri*, como lo mencionó el *mara'kame* Pedro Kuturrame, quien en sus diversos viajes por México, Estados Unidos y Canadá, ha sido invitado a probar yopo y ayahuasca:

...me dijeron que si quería probar otra medicina, que yopo y que esta otra medicina ayahuasca, bueno y yo lo entiendo porque ya no es cultura y nosotros lo que estamos haciendo es cultura, no es nada más por sentir, y bueno, ellos, yo no...” (Comunicación personal, 10 de junio de 2017, Ciudad de México).

De manera muy similar, a otros especialistas indígenas, tampoco les interesa conocer otras plantas psicoactivas, como lo mencionó Javier Hernández (57 años) *chjota chjine* mazateco, quien también ha sido invitado en la Ciudad de México a probar diferentes “*medicinas*”. Retomo parte de una entrevista:

¿Te ha interesado probar otras plantas que te invitan?

No, son plantas de poder muy diferentes... como yo soy originario de la sierra mazateca y ahora tengo que ver sobre mis antepasados, entonces me he adentro más a lo que es de donde vengo, no tiene caso meterme a otros conocimientos y dejar de lado mis costumbres y tradiciones y de la energía que tengo, es como estar jugando con la energía, sólo he probado la salvia,

el ololihuqui y los hongos, son en los que me he adentrado. (Comunicación personal, 3 de noviembre de 2016, Centro Ceremonial Kalmekayotl, Xochimilco, Ciudad de México).

Esto deja de manifiesto la disputa entre la innovación y la tradición en el consumo de una planta de poder como el peyote o los hongos, que podríamos denominar como “tradicional”, en el que la especialización ritual conlleva todo un proceso de preparación, que generalmente dura muchos años, sino que toda la vida, por lo que para algunos especialistas rituales no es importante “meterse con otras plantas de poder”, porque esto difiere de sus conocimientos transmitidos en sus comunidades. No obstante, quienes, si se abren a probarlas, lo hacen desde un posicionamiento que interpone necesidades propias del pensamiento indígena, como lo son la cura contra males o enfermedades causadas por brujería.

Ambos casos coinciden en que difieren a la lógica de consumo plural de “*medicinas ancestrales*” en la Ciudad de México donde su consumo puede surgir simplemente de la espontaneidad de vincular históricamente un recurso psicoactivo a la “ancestralidad indígena de México”, por lo que siempre se requerirá alguna conexión a una noción del “genérico indígena” que permita “(re) conectarse a lo indígena desde el ser mestizo en México” (Aguilar, 2013: 155). Esto le permite al “mestizo” llevar a cabo prácticas rituales como las ceremonias de distintas “*medicinas*” por cuenta propia, siempre y cuando se mantengan en articulación con los indígenas vivos, tratando de ayudarlos económicamente a través de organizarles ceremonias, establecerles contactos, apoyarlos de diferentes maneras, todo esto al haber visto las duras condiciones de vida a las que se enfrentan muchas de estas personas.

En este sentido, es menester mencionar que la retórica del “mestizo” no sólo se limita a una legitimación de trabajar y consumir tales psicoactivos, sino que se tejen complejas relaciones de apoyo económico y afectivo entre los especialistas rituales con los actores nodos que se encargan de organizar las ceremonias, como es el caso de la relación de apoyo mutuo que han desarrollado Gladys Sánchez y el *mara kame* Pedro Kuturrame, mediante el intercambio de conocimientos rituales por manutención económica:

...el *mara kame* Pedro me dijo que le ayudara a hacer ceremonias que él me iba a ayudar a mí también por lo menos a lo de mis pasajes y mi comida, y ahí empecé a trabajar con él... un chamán mayor, ya más viejo, más respetado, conocido por su comunidad y con él comencé a trabajar hasta ahora, llevamos cinco años trabajando juntos, caminando para todos lados y haciendo muchas, muchas ceremonias, curando a mucha gente... ellos fueron los que me eligieron para servir a los wirraritari, para ayudarlos, y así mismo ellos me han guiado, me han acompañado, porque pues este es un camino de servir y servir, de servirnos a ambos, después de las primeras experiencias con peyote era una cosa como el fuego mismo, tan rápida que yo ya no lo podía dejar... ha sido una red que se abre, de una ceremonia se abre otra y otra, y otra, y otra, y otra, entonces yo me he encargado de asistir al *mara kame* porque él no sabe leer en castellano ni escribir, ni en wirraritari, esa es la verdad, ni hablar bien el español, pero es un *mara kame* que puede hacer los cantos sagrados, que nos lleva a Wirikuta a traer la medicina, y que hace las limpias, las curaciones, y que enseña con el ejemplo con el silencio, jamás habla mucho, entonces él no podría organizar una ceremonia, por más que lo invitan él no puede hacerlo, siempre depende de mí, cada vez que a él lo han invitado a hacer una ceremonia y lo llevan, raramente sale, no le salen las ceremonias porque no sé, ya estamos unidos a trabajar juntos, y entonces la que ha asistido al abuelo organizando, en comunicación, con el internet, con vía telefónica y de manera cercana a todas las ceremonias pues he sido yo, yo he sido la que digamos el enlace en la comunicación para poder llegar, entonces la gente ya me ha ubicado y la gente misma me llama y me pregunta dónde está el abuelo, cuándo vamos a ir al desierto, o cuando es una invitación con otros abuelos que me han invitado a hacer ceremonias, danzas, otro tipo de rezos que tienen que ver con lo mismo, y ahí mismo he invitado yo al abuelo Pedro siempre, a las velaciones, a las danzas, a los eventos de intercambios culturales de arte, encuentros de sabiduría con abuelos de otros países, siempre he tomado en cuenta al abuelo P., es como llevar mi fuego... porque así ha sido de reconocido y respetado, porque llega a un encuentro y la gente siempre le tiene su lugar, su respeto, siempre le dan el camino, le piden que abra la ceremonia, su rezo, que lo cierre, que limpie, que trabaje, y bueno, pues enlaces con Guatemala, hermanos mayas de tribus mayas que nos han invitado a hacer rezos con ellos, hermanos de Estados Unidos, de las tribus del norte que también nos han invitado a hacer ceremonias con ellos allá en Woodstock, allá en Nueva York, en New Jersey, en Pensilvania, y todavía tenemos muchas otras invitaciones en Colombia, Brasil, Perú, nuevamente en Canadá, en Estados Unidos, solamente que nos falta un poco más de tiempo para organizarlos, para poder estar allí... es estresante porque te gastas mucho dinero como mestizo, nosotros soportamos económicamente a ellos, los chamanes, los indígenas, nativos que no están mezclados o cruzados con otras tribus o personas como nosotros los mestizos, ellos no tienen ni la lengua, ni el conocimiento, ni el acceso a nuestro mundo occidental, y por esa gran ignorancia que tienen en ese sentido, que otros le sometieron a ellos, nosotros les servimos a ellos con dinero, ...organizándoles con el internet, con el teléfono, comida, y

buscando la forma de que les remuneren económicamente, de otra forma ellos, los abuelos, no tienen pensión de retiro para la vejez, ellos no tienen fondo de ahorro, no tienen nada de eso, porque como chamanes no están metidos en nuestra ley del seguro social, ...entonces ¿qué podemos hacer nosotros a ese cúmulo de sabiduría?, más que ayudarles con dinero, ayudándoles regalándoles unas velas, regalándoles unas plumas de acuerdo a sus costumbres, y respetar la vida de ellos... (Comunicación personal, 3 de mayo de 2017, Ciudad de México).

El generar un apoyo económico suficiente para una vida digna de los especialistas rituales, es un interés compartido por muchas personas, por lo que varios de los asistentes a tales eventos se convierten en “*amigos*”. La noción del genérico “*amigo*”, al igual que la del “mestizo”, se enfocan en ser un nodo de redes para el apoyo de los especialistas en la Ciudad de México. Tal es el caso de varios *mará'kate wixárika* quienes son apoyados no solo al organizar ceremonias de *híkuri*, sino también sus *amigos* les consiguen espacios habitacionales donde pueden quedarse a vivir por temporadas, o los apoyan económicamente para la manutención diaria, y para cumplir sus mandas rituales como la peregrinación a Wirikuta por el peyote, evento central en el que piden a cambio de también ser invitados.

El *mará'kame* Santos Bautista (48 años), menciona que fue por el contacto establecido con *amigos*, lo que le ha permitido realizar ceremonias de *híkuri* y tener largas estadías en la Ciudad de México, donde realiza ceremonias desde hace diez años:

...ya tiene diez años en la ciudad... un amigo me conectó pues, yo no conocía la ciudad, una amiga que conocimos nosotros trabajó muchos años allá con (nosotros en) la sierra, ...iba a la ceremonia a la sierra, ceremonia de maíz, de *híkuri neirra*, estuvo a veces nos acompañaba a Wirikuta, cosas así, como ya conocía pues me invitó... empecé Guadalajara, de ahí San Miguel de Allende, trabajamos artesanías, venía a vender pues ahí, de ahí pues ya me vine a México, primero me vine a Puebla, porque se vinieron unos hermanos míos, yo detrás de ellos entonces vine, ya conocí a unos amigos, ya empecé a venir más seguido... (Comunicación personal, 2 de marzo de 2017, Ciudad de México).

Descripción: La familia de *mara'kate* Bautista junto con *amigos* de la Ciudad de México, Puebla, Xalapa, y Colombia, tras terminar la cosecha de peyote durante una peregrinación a Wirikuta.

Fotografía por Alí Cortina el 17 de diciembre de 2016.



2

De esta manera, son los *amigos* los encargados de invitar a los especialistas rituales indígenas a dar ceremonias en la Ciudad de México, otorgarles hospedaje, comida, conseguir asistentes, y en algunos casos, recaudar apoyos económicos directos para las comunidades. Situación que fue observada en diversos testimonios de apoyo hacia miembros de comunidades indígenas de todo el continente. Un caso es el de J. M. (44 años) quien ha sido “conexión” para que en la ciudad arribaran miembros de la cultura wixárika, cofán (de Colombia) y piaroa (de Venezuela), ya que considera que la “mejor medicina” viene de los “abuelos” mayores:

He sido conexión para que vengan otros abuelos ...ahora en diciembre de 2017 viene Eusebio Lucitante de una familia de gran estirpe de la medicina del yagé de la tribu Cofán, una de las grandes leyendas de yagé,... El yopo alguna vez vino un abuelo de la selva amazónica venezolana de la tribu Piaroa, (...) a los *mara'kames* del híkuri los he invitado a la ciudad, aunque en ese momento ya no he estado trabajando mucho con ellos, pero si he invitado... (Comunicación personal, 11 de noviembre de 2017, Ciudad de México).

El estar participando en estas ceremonias, conllevó a que J. M. (44 años) “encontrara su camino en las medicinas” para volverse *facilitador* de sapo *Bufo alvarius*, por lo que en el año 2017 estuvo organizando eventos ceremoniales en la Ciudad de México, en cuyos *flyers* se mencionaba que 20% de lo recaudado sería donado para la tribu tohono o’odham, pero posteriormente hizo ese “*rezo*” (pago) para la comunidad comca’ac, debido a que ha visto las duras condiciones de vida a la que se enfrentan en el pueblo de Punta Chueca, Sonora:

Ya no fue el rezo hacia la tribu Tohono O'odham, fue a los seris, porque los abuelos se están muriendo de hambre, gente que estamos en la medicina vemos los frutos económicos entre comillas, que ven el fruto económico de la medicina y no lo comparten con los abuelos que fueron los que nos dieron el permiso, aunque no hay un altar es muy simbólico que un abuelo te de el permiso de compartir la medicina (...) entendí que se requiere respetar la autoridad de los abuelos e impulsar a los abuelos, antes que yo ...he visto la realidad en que viven los abuelos, tanto del norte como los abuelos seris, como viven los abuelos del peyote o del hikuri, como viven los abuelos del yajé, y como todo esto se ha formado en una industria transgredida por la mentalidad y los occidentales que no hemos respetado las tradiciones ni las autoridades, y nos hemos creído capaces de igualarlos siendo que nosotros no nacimos en la cultura, ni traemos todos los años de aprendizaje, porque la medicina no es solamente cantar, tampoco dar una cantidad para que la gente se ponga bien, más bien una medicina significa toda una cosmovisión de una nación, una medicina significa las creencias de un pueblo, el cultivo, la artesanía, lo que conlleva ser un hombre-medicina de esa cultura... (Comunicación personal, 11 de noviembre de 2017, Ciudad de México).

Así mismo, podemos observar, como a través de la intermediación del sapo *Bufo alvarius*, diversos *amigos facilitadores*, han mostrado interés en apoyar a las culturas indígenas del Desierto de Sonora, de igual manera, después de observar y experimentar la realidad de pobreza en la que viven, como es el caso de Fernando Suárez (31 años) abogado y facilitador de sapo *Bufo alvarius*, quien narra una de sus experiencias personales vividas con la comunidad comca 'ac de Punta Chueca, Sonora, por lo que ahora se propone coadyuvar en "reconstruir el tejido social" de las culturas del Desierto de Sonora en interconexión con la Ciudad de México:

...mi experiencia con los Comca 'ac fue principalmente alrededor de Raymundo, quién llegué, me vio y se me quedó viendo como ¿Qué haces aquí?, –vengo a que me comparta el sapo–, y sin pensarlo me llevó a la playa a un lugar donde él hace ceremonias, inmediatamente, a un minuto de habernos conocido, ...hicimos sapo en la playa en un lugar muy especial para él, después me llevó a otro lugar, a una cueva, ahí tuvimos otra ceremonia pero en esta ocasión a él le tocó tomar sapo, a mí me tocó acompañarlo, (...) esta es la parte bonita que tuve ahí con la comunidad Comca'ac, digo hay muchas cosas, pero a final de cuentas fue una experiencia mágica con esas personas, aprendes mucho pero también es enfrentarte a la realidad donde ellos viven, me acuerdo que ese día cuando terminamos la ceremonia y regresamos ni habíamos desayunado cuando nos fuimos a hacer la ceremonia, regresamos por ay de las 4 de la tarde, y venía como pensando bueno seguro ahorita me va a invitar algo de comer en su casa, resulta que ese día no tenía ni siquiera para comer, entonces es algo impactante, porque

después de la noche anterior y de la mañana que estuvimos haciendo ceremonia que me compartió amor, que me dio lecciones, que estuvo ahí todo el tiempo, dándome sin pedirme nada a cambio, cuando me doy cuenta que ni siquiera tenía para comer ese día y que no tenía pensado hacer algo, digo a lo mejor comió una tortilla en la mañana, pero se veía muy decidido a que no iba a comer en todo el día, ya lo había aceptado, porque tenía que administrar su comida de la semana, del mes, no sé hasta cuando, ya después me explicó que no tenía trabajo, entonces es cuando te pega la realidad, cuando te bajas de esa nube que eres dios y te das cuenta que eres humano también y no tienes algo que comer, es algo muy impactante... afortunadamente yo si tengo un trabajo aquí en la ciudad y no es que sea millonario pero tengo recursos para invitarlos a comer, los invité a comer, hicimos el súper, y este agradecimiento y este reconocimiento no se lo tenía que dar, pero si hubo un intercambio energético de toda la ayuda que me dio en la noche, en la mañana y durante el día, para mí simplemente fue pagada esa energía que él me había dado con amor, pero tampoco lo esperaba él, él asumía que yo ya me iba a regresar y que mi vida iba a seguir igual cuando yo llegué ... Por eso parte de mi camino se trata de tender, de reconstruir todo este tejido social que está completamente desfragmentado por la violencia, por la corrupción, las políticas económicas, por esas razones luego digo "bueno, ¿pero por qué te dejaste caer tanto?", si platicas con ellos, tienen el autoestima hasta abajo, no tienen esta visión o esperanza de salir adelante, ya ni siquiera lo intentan, entonces moralmente están pisoteados y pues es un círculo vicioso que va a seguir si no lo rompemos, ...a veces creo que ni está a mi alcance pero voy a intentar hacer algo... (Comunicación personal, 8 de diciembre de 2016, Ciudad de México).

Las articulaciones entre "los indígenas" y "los mestizos" o "amigos" a través de la intermediación de las "*medicinas ancestrales*", permite vislumbrar una serie de negociaciones e intercambios ya sean del tipo económico, simbólicos, afectivos, o espirituales que permiten una efectiva interconexión entre grupos culturalmente diversos.

La inclusión de "nuevas *medicinas*" y experiencias subjetivas son articuladas y negociadas desde distintos posicionamientos ya sea desde un grupo étnico, o desde cualquier otro discurso identitario como el ser mexicano, mestizo, descendiente de indígenas, o amigos de indígenas. Esto es evidente en las ceremonias que a menudo son realizadas por personas que se presentan como pertenecientes a alguna cultura indígena, se exalta un vínculo hacia miembros de ellas, o en última instancia, a un pasado genérico de ancestralidad. Como afirman De la Torre y Gutiérrez (2017: 58): "Hoy en día, más que nunca, la identidad, y con ella la tradición

se adquiere, no sólo por la antigüedad histórica de un grupo específico, sino mediante la apropiación o reinención de linajes creyentes imaginarios, pero refundados sobre los mitos y los ritos fundacionales de los grupos tradicionales existentes”.

La red de circuitos de “*medicinas ancestrales*” desde la Ciudad de México pone en marcha diversos discursos de legitimación del consumo de plantas de poder y psicodélicos que llevan en su núcleo un elemento identitario ya sea nacional, indígena, o lo mestizo, el cual es reforzado en la propia experiencia subjetiva inducida por tales psicoactivos (ámbito en el que nos proponemos profundizar en el siguiente capítulo).

### **Conclusión Capitular**

A lo largo de este capítulo se ha planteado un análisis del discurso del fenómeno de consumo de “*medicinas ancestrales*” a la luz del horizonte de su “uso tradicional”, el cual es puesto en práctica a través retóricas que apuntan hacia la reinención de tradiciones y prácticas para legitimar el consumo de peyote, sapo, hongos, entre otros recursos más de diversas procedencias como la iboga y la ayahuasca, las cuáles por estar vinculadas a imaginarios de tradición, son englobados como “*medicinas ancestrales*”.

Las lógicas globales del mercado trajeron consigo la emergencia de nuevas convenciones discursivas ancladas en diversos procesos de negociación, articulación de actores, y producción de nuevas subjetividades, ya que la identidad ligada al consumo de “*medicinas ancestrales*” es un proceso que tiene múltiples repercusiones en distintos grupos, en tanto que nuevos usos han sido introducidos, reinterpretados, y funcionalizados por nuevos y viejos actores desde la Ciudad de México.

El discurso de tradición permite analizar su contraparte que es el desarrollo de una economía política exitosa con base en el Etnocomercio, el cual se caracteriza por la articulación de la política de identidad, la mercantilización cultural y el estatus

jurídico de tales plantas y psicoactivos, ya que son los indígenas quienes tienen y permiten tener un “acercamiento legal” a las “*medicinas*” a través de los “usos y costumbres”.

El caso de los Wixárika con el peyote es paradigmático en el México actual, puesto que se ha convertido en el centro de su economía y exotización, lo que ha conllevado a que se desarrollaran nuevas y complejas relaciones entre los *mara'kate* con diversos intermediarios urbanos, lo que les posibilita a los primeros adquirir ingresos económicos de subsistencia y para cumplir sus mandas rituales, y a los segundos poder asistir a las ceremonias de peyote, así como obtenerlo *per se* en la ciudad.

Esto nos lleva a afirmar que el reconocimiento jurídico multicultural otorgado por el estado mexicano a grupos indígenas específicos, entre los que destacan los wixárika y los mazatecos, ha sido un parteaguas que permite la articulación entre la *legalidad* y la *legitimidad* que ofrece un sustrato cultural indígena en México, lo que ha conllevado a su aceptación social, y por lo tanto su difusión, movilización, comercialización y consumo, a pesar que sigue siendo prohibida para la gran mayoría de la población mexicana.

Las complejas relaciones en torno al peyote en la ciudad, tienen sus efectos en diversas formas de reinención y reinterpretación como el hecho de que *mara'kate* sean los encargados de establecer nuevos centros ceremoniales como el acontecido en el año 2011 con la fundación del centro ceremonial “*Rurawe*” en el lago de Xochimilco, espacio que además fue establecido en coordinación con una mujer que es su aprendiz, hecho que es innovador, porque los especialistas rituales son tradicionalmente hombres.

No obstante, los horizontes de experiencia que se intersectan en torno al peyote y los wixárika son diversos, pues hay aquellos que utilizan las ceremonias de peyote como un acto de sobrevivencia cultural y expansión del *costumbre*, mientras hay otros que sólo buscan comercializarla o articularla al espectáculo del consumo exótico y psicodélico, ah decir por nuevas formas de consumo de peyote, como lo es encapsulado o en extracciones tipo tinturas, lo cual conlleva un desplazamiento

del contexto cultural en el que ya no se necesitan los especialistas rituales ni las ceremonias, sino únicamente el peyote.

El caso del sapo *Bufo alvarius*, y su introducción en las culturas del Desierto de Sonora es un evento clave que ayuda a comprender el empoderamiento urbano y global del discurso de tradición sobre una práctica de la que no está clara su historia, y que tan sólo hace unos años se comenzó a utilizar en México. La necesidad de diferentes grupos urbanos transnacionales de dotar la práctica de raíces étnicas conllevó a una etnogénesis a las culturas del desierto, lo que permitió establecer un vínculo a un imaginario de ancestralidad indígena y con ello, legitimar su consumo en circuitos donde ya se empleaban el uso de otros recursos psicoactivos.

De este modo, en los últimos años, la Ciudad de México se ha vuelto un importante punto de interconexión entre distintas redes y grupos en torno a estos recursos, y con ello, por un lado, se ha desarrollado un empoderamiento urbano sobre los discursos de tradición sobre ciertos psicoactivos, de cara a que diversas personas que se presentan como indígenas o descendientes puedan darse a conocer en diversos circuitos alternativos, y así conseguir viajar a lugares más lejanos del país y del extranjero, coadyuvando a mejorar su economía, al tiempo en que se vuelven dependientes de las redes de consumo y los reconocimientos jurídicos y simbólicos multiculturales.

La proliferación de los híbridos mediante reformulaciones como la indigenidad, la nación y el mestizaje, permiten que sea un consumo *legítimo* para diversos sectores de la población, puesto que establece un vínculo con un pasado genérico de ancestralidad y un imaginario de un “nosotros nacional” con el cual se puede establecer una “reconexión con el pasado de México y consigo mismo”, y con los antepasados de todas aquellas “culturas indígenas nacionales” y con los propios.

Los procesos sociales y de hibridación cultural que surgen a partir de la existencia del respaldo jurídico que ofrece un sustrato cultural indígena, conlleva a que múltiples actores nodos han incidido en la *tradicionalización* de nuevos recursos psicoactivos a través de “unificar” o “hermanar las medicinas” como ha sido claro el caso entre el peyote y el sapo *Bufo alvarius*, la iboga, o la xanga. Este es un

mecanismo que podría realizarse prácticamente con cualquier psicoactivo mientras exista un aura ancestral.

Al mismo tiempo, son diversas las tensiones que experimentan los especialistas rituales indígenas que participan en estos circuitos, respecto al consumo plural de “*medicinas ancestrales*”, pues en primer lugar, a pesar de que muestran un respeto hacia las prácticas de sus *amigos*, por un lado hay quienes rechazan personalmente esta forma de consumo porque es contradictoria al conocimiento que han aprendido en sus comunidades, pero por el otro, hay quienes se aventuran a tener nuevas experiencias chamánicas y de conocimiento con otros recursos psicoactivos que no utilizan tradicionalmente, como ha sido el caso de algunos *mara kate* que han sido intermediarios en procesos de “hermanar” y/o consumir iboga, ayahuasca, sapo *Bufo alvarius*, kambó, romé poto, rapé, entre otros.

Las relaciones económicas, afectivas, y de intercambio de conocimiento entre los indígenas con sus *amigos* e intermediarios de la Ciudad de México, son complejas porque no se puede reducir completamente aun uso económico, a pesar de que es el motivo principal, por el que los especialistas rituales indígenas han entrado en los circuitos globales de “*medicinas ancestrales*”, pues también se generan lazos fuertes de intercambio cultural. Asimismo, los indígenas no están exentos de aquellos que sólo buscan el peyote como un objeto de consumo individualizado, así como de aquellos que reproducen el “regateo” y que continúan viendo de manea inferior a los indígenas.

La profundidad con la que se articulan la economía política y la producción de subjetividades en torno al “uso tradicional” de las “*medicinas ancestrales*” permite visualizar la complejidad con la que se ha ido desarrollando el fenómeno en cuestión que hace coexistir mundos culturalmente diversos.

### Capítulo 3

#### Espiritualidad y Terapéutica. Controversias en torno a las *medicinas ancestrales*

Yo sigo un camino de luz, yo sigo un camino de amor

Camino Rojo, camino rojo de mi corazón

Ayahuasca, Peyote, Inipi, son los altares, son los altares que un día conocí

Yo sigo un camino de luz, yo sigo un camino de amor

Camino Rojo, camino rojo de mi corazón

Teonanacatl, xanguita y sapito, son sacramentos, son sacramentos para el corazón...

(Fragmento canción ceremonial de las “*medicinas ancestrales*”. Antonio Carrera. marzo 2019, WZRD House Psiconauta, Ciudad de México)

El consumo de diversos recursos psicoactivos ligado a tradiciones y prácticas religiosas y chamánicas, tanto en México, como en diversas partes del mundo, tiene una larga historia que se encuentra dispersa en múltiples sociedades y culturas (Fuller, 2014; Escohotado, 1989; Frust, 1980; Eliade, 1964). Esta relación como objeto de estudio, comenzó a ser un debate desde finales del siglo XIX y principios del XX, con William James (psicólogo de la religión alemán que experimentó con el Óxido Nitroso), quien reflexionó sobre si los estados alterados de conciencia inducidos por psicoactivos pueden generar o facilitar experiencias con significado religioso (Hood, 2014a: 396).

Uno de los trabajos pioneros que seguirían el debate de esta relación, fue el de Mircea Eliade (1964) *Shamanism. Archaic techniques of ecstasy*, el cual presenta un profundo análisis de las formas de inducción de trance y éxtasis chamánico en Siberia y Norteamérica, entre los que se encuentra el consumo del hongo *amanita muscaria*. Estos estudios sirvieron de parteaguas en el tema del chamanismo contemporáneo.

Posteriormente, el surgimiento de investigaciones etnobotánicas de los pioneros Albert Hoffman y Richar Evan Schultes (1979, año original 2000) entre otros como Jonathan Ott, conllevaron a la aparición del término “Enteógeno” que significa la

“generación de dios dentro de sí”, el cual, inspirado en los contextos de uso tradicional indígena de México y Sudamérica, comenzó a ser empleado por diversos grupos como una manera de dar por sentado una experiencia religiosa legítima a partir del consumo de tales recursos (Hood, 2014a: 397).

Sin embargo, como analizó tempranamente Lozoya (1983: 194-199), el campo de investigación sobre plantas psicoactivas en México ha sido problemático, por estar lleno de miradas forzadas que terminan por confundir los conocimientos sobre el uso que tuvieron tales plantas en el pasado. Asimismo, analizó como el término “enteógeno” también supone una tendencia histórica lineal, basada en el supuesto de que el desarrollo cultural de diversas sociedades mesoamericanas y de otras partes del mundo, se origina a partir de la “experiencia enteógena”, dejando de lado los complejos sistemas de creencias, artísticos, las relaciones sociales y de poder que enmarcaban el contexto mesoamericano. Por lo tanto, es una hipótesis difícil de aceptar, pero que en la actualidad no ha perdido popularidad entre diversos grupos y académicos (Labate y Guzmán, 2018) que buscan reivindicar el uso de los “enteógenos” *per se*, por considerar que no deben pertenecer a un grupo, sino deben de ser de acceso universal.

Por ello que para Lecter (2007) el término “enteógeno” no sería más que un contrapeso discursivo que investigadores de diversas áreas (etnobiología, psicología, ciencias sociales y humanidades) en alianza con psiconautas comenzaron a emplear contra la prohibición de las *drogas*. Visto de esta manera, puede pensarse como un concepto antecedente del discurso de “*medicinas ancestrales*”, que surge desde el terreno académico y psiconáutico de los 70’s que busca reivindicar tales experiencias a través de la legitimidad que otorga un “uso religioso”, pero que en la actualidad se describe como un “uso espiritual”, ya que en el trabajo de campo se analizó como las personas entrevistadas exaltaron no vincularse a las “*medicinas*” a través de una intención ni filiación religiosa, sino espiritual e individual. Ámbito fundamental de la ideología Nueva Era (De la Peña, 2018).

En cualquier caso, las creencias subjetivas, llámeseles religiosas, espirituales o filosóficas, han sido las mediaciones entre la experiencia psicoactiva y el discurso con que se enuncian (Hood, 2014a). Para diversos autores, son las vivencias y experiencias las que habilitan y hacen la mediación con el acto de creer (Stokkink, 2015; De la Torre y Gutiérrez, 2016: 169).

Asimismo, debe añadirse que dicho debate entre el consumo de psicoactivos, su significación y validez espiritual está lejos de ser concluido (Hood, 2014b), y menos aún con el creciente interés en investigación desde distintos campos sobre el tema, que en gran medida ha sido impulsado por los propios procesos socioculturales y religiosos contemporáneos que pueden verse en todo el mundo, que llevan en su núcleo el consumo de psicoactivos psicodélicos, como ha sido el caso de las religiones sincréticas ayahuasqueras de Brasil que se han expandido a diversos países del mundo (Labate, Cavnar y Gearin, 2017; Labate y Feeney, 2014), el vínculo entre el LSD y el budismo en Norteamérica (Douglas, 2016), o la revitalización del movimiento religioso nacionalista de la iboga en Gabón (Samorini, 1994), entre muchos otros que escapan a la institucionalización y a reconocerse como religiosos.

En América, diversos procesos de hibridación entre el mundo indígena y lo religioso o espiritual, han hecho aparecer nuevos usos, como es el terapéutico. La Iglesia Nativo Americana, tanto en Estados Unidos como en Canadá, es un claro ejemplo de esto, mediante sus tratamientos contra el alcoholismo a través de ceremonias de peyote, con las cuáles han logrado restablecer a varios de sus miembros en relación a su consumo problemático de alcohol y también reducir las tasas de suicidio (Calabrese, 2014; Dyck, 2016; Kahan, 2016). En Sudamérica también algunas asociaciones en los últimos años han empleado el yagé/ayahuasca como tratamiento contra adicciones, a menudo en colaboración con especialistas rituales de diversas culturas amazónicas (Anderson, 2014; Labate, Cavnar y Gearin, 2017).

En México, diversos psicoactivos como el peyote, los hongos psilocibios, el ololihuqui, la datura, *salvia divinorum*, entre otros más, han sido empleados históricamente en diversos rituales por diversas culturas con múltiples fines como

son, adivinatorios, chamánicos, curativos, la brujería, la guerra, su relación con el mundo de los sueños y el otro mundo (Fagetti, 2010). Sin embargo, el empoderamiento del discurso de las “*medicinas ancestrales*” al ser portabilizado por diferentes actores desde la Ciudad de México, ha hecho aparecer nuevas relaciones, negociaciones y transformaciones en los usos de tales recursos, ya que son desplazados y reinterpretados varios de los elementos tradicionales indígenas, mientras otros son exaltados e idealizados, como es el terapéutico.

En el siglo XXI, hemos vislumbrado cómo la terapéutica y la espiritualidad como gestión de sí, ligadas por la emotividad, aparecen como el motivo principal por el que personas que no conocían estos recursos e incluso tenían un desprecio por las *drogas*, acepten participar en una de estas ceremonias, generalmente incentivados por un relato de alguien cercano que asistió a una de ellas.

De esta manera, observaremos cómo la prevalencia de narrativas sobre sus posibles repercusiones terapéuticas como la superación de padecimientos psico-emocionales aparecen completamente ligados a retóricas como el “despertar espiritual” o la “expansión de la conciencia”, que surgen simbióticamente con la experiencia psicodélica.

Por lo tanto, en articulación con el discurso de “uso tradicional” y de ancestralidad indígena analizado en el capítulo anterior, en este capítulo se retoman diversas narrativas recabadas en el trabajo de campo, que dan cuenta de algunas controversias socioculturales y políticas que buscan justificar, legitimar y legislar el consumo de “*medicinas ancestrales*”, a través del establecimiento de criterios terapéuticos y espirituales Nueva Era.

### **Nueva Era y neochamanismo como vehículo a las *medicinas***

La Nueva Era es una de las ideologías más características de la contemporaneidad que se presenta como una alternativa revolucionaria al capitalismo actual, aunque sus vínculos son más estrechos de lo que su discurso promueve. Su carácter holístico promueve hibridismos multiculturales, relativistas, eclécticos, nómadas y

tolerantes, que se abre a la ciencia experimental y a toda subjetividad, posibilita que todas las diferentes creencias puedan ser insertadas (De la Peña, 2018: 61-64).

Con el establecimiento de escuelas esotéricas desde inicios del siglo XX, México se transformó en el imaginario mundial y nacional como un lugar sede de civilizaciones que guarda en sus vestigios prehispánicos tradiciones iniciáticas, que resultan claves en el advenimiento de una Nueva Era<sup>44</sup>, creencia profética que proviene del mundo de la astrología, que indica un cambio de era bajo la influencia de Piscis (deductiva, materialista, instrumentalista), que transita hacia la Era de Acuario (inductiva, espiritual, sensitiva) (De la Torre y Gutiérrez, 2016: 55-58).

Una de las escuelas más importantes que engendraron el movimiento Nueva Era latinoamericano, es la Gran Fraternidad Universal (GFU), fundada en 1948 por el astrólogo francés Reynaud de la Ferriere, quien instaba a la búsqueda de las grandes civilizaciones que existieron en México y Perú, que habrían formado la “Gran Fraternidad Inca, Maya y Tolteca”. Sin embargo, cabe señalar, esta era una búsqueda e interpretación que se daba a partir de los vestigios del pasado precolombino, como monolitos, sitios arqueológicos, códices, mas no entre los indios vivos, a quienes consideraba miembros de “razas degeneradas” (De la Torre y Gutiérrez, 2016: 64-65).

Desde las décadas de 1960 y 1970, en la Ciudad de México se gestó un campo de diversidad religiosa e hibridación espiritual, con el establecimiento de escuelas como la Asociación Gnóstica de Estudios Antropológicos y Culturales A.C. (De la Torre y Gutiérrez, 2016: 66) la Gran Fraternidad Universal, y nuevos movimientos religiosos orientalistas como hare krishna, budismo, zoroastrismo, astrología, y el yoga (Adame Cerón, 2013: 205).

Al mismo tiempo, con la previa fama mediática que rodeaba a los hongos psilocibios y a la curandera mazateca María Sabina desde los 50's (Feinberg, 2018; Dawson,

---

<sup>44</sup> “El new age es, por lo que se refiere a su organización y su amplitud, un fenómeno inédito, pero sus raíces remontan más lejos de los años sesenta. Este fenómeno constituye el renacimiento de tendencias más antiguas, heredadas del siglo XIX que ya anunciaban la llegada de una nueva era y predicaban la exploración de las capacidades humanas para la construcción de un mundo mejor” (Teisenhoffer, 2008: 31).

2013), y desde finales de los años 60's a Carlos Castaneda por la publicación de su libro "las enseñanzas de Don Juan", donde narra historias y aprendizajes de un "brujo" yaqui llamado Don Juan, se reforzaron los imaginarios sobre el vínculo entre plantas psicoactivas, indígenas y saberes ancestrales como vías de conocimiento y espiritualidad. Esto conllevó a que diversos maestros, buscadores espirituales de diversas corrientes y psiconautas, hayan entrado en procesos de intercambio con el mundo indígena incentivados por la búsqueda de nuevas "experiencias de alteración de la conciencia" (De la Torre y Gutiérrez, 2016: 73-74).

Con la intersección de los movimientos mexicanistas con nuevos grupos espirituales, se consolidó la inclusión del elemento indígena dentro de las redes de espiritualidad global, como fue el caso de las comunidades MAIS (Mancomunidad de la América Iniciática Solar) que también significa Mancomunidad de la América India Solar, debido al perfil indígena que fue adquiriendo con su contacto con distintos jefes espirituales de comunidades indígenas de México y toda América. De tal forma, su líder Domingo Días Porta, (un antiguo gurú de la Suprema Orden de Acuario de la Gran Fraternidad Universal, originario de Ecuador que habría llegado a México en los años 70's,) no sólo buscaba el conocimiento en los vestigios arqueológicos e iconográficos antiguos, sino emprendió la búsqueda entre los indígenas vivos, enfocándose en sus prácticas y en la tradición oral. Estas diferencias trajeron su ruptura con la Gran Fraternidad Universal, que estaba asociada fuertemente a tradiciones orientalistas. De allí inició un proceso de "indianización de la Nueva Era" desde México (De la Torre y Gutiérrez, 2016: 76-77).

Estos procesos de hibridación y diversidad espiritual conllevaron a articular diversas prácticas y saberes a través de plantas psicoactivas como el peyote, como ha sido el caso de Juan Garza (en los 50's), buscador espiritual originario de la Ciudad de México que, desde muy joven en la década de los 70's, perteneció a diversos grupos religiosos y espirituales, dado que tenía preguntas de carácter filosófico y espiritual que para él eran vitales responder. Esta trayectoria de aprendizaje lo llevó a conocer a su maestro de Tai Chi que pertenecía a la Gran Fraternidad Universal de la Ciudad

de México, y este fue quien le mostró que el peyote era un conocimiento práctico que se había ocultado en la historia de México. Esto lo llevó a conocer el peyote hace veinte años, y así a través de este, poder encontrar respuestas a sus preguntas de interés filosófico y en la práctica del Tai Chi:

Yo nací aquí en el DF, la Ciudad de México, y todos mis maestros, y todo lo que he aprendido, lo he aprendido curiosamente aquí en el DF (...). Yo desde que tengo memoria, desde niño, yo siempre me había preguntado las tres preguntas de la filosofía, ¿por qué estamos aquí?, ¿qué sucede cuando morimos?, y ¿para qué vivimos?, desde que tengo memoria, para mí era algo vital encontrar esas respuestas (...). Primeramente me empecé a acercarme a la religión, que ahí no me contestaron (...) pero mi inquietud seguía, hasta (...) estudiar la biblia, y ahí me corrieron por preguntar, que no se tenía que preguntar, que se tenía que aceptar por fe, entonces como yo era muy preguntón, empecé mi gran odisea por todas partes, comencé casi con todo lo que había, no nada más la religión católica, todos los evangélicos, los protestantes, todas las que había, porque yo quería saber qué pensaba cada uno y si me daban respuestas, y pues no encontré por ahí, me fui al budismo, igual tampoco, (...) estuve en Casa Tibet, Ananda Marga, en mi época estuve de Hare Krishna también, me vestí de Hare Krishna, me rapé, me dejé mi mechón. Dejé Hare Krishna, quería seguir buscando respuestas, ya que no me daban respuestas, me daban rollos pero no respuestas, por eso estaba un rato en un lado, otro rato en otro lado (...) me metí que a la meditación de la luz, la meditación del sonido, en fin, todo el gurú que estaba en ese momento yo estaba, yo era su discípulo y estuve ahí, no había algo que me llenara, me metí al yoga, en el yoga empecé a encontrar respuestas porque me hacía cuestionarme, en una asociación que se llama la Gran Fraternidad Universal. Allí había empezado a estudiar el Thai-Chi (...). Yo estaba decidido a convertirme en monje budista, ya tenía hasta mi boleto de avión (...). Una entrevista con este maestro (de Thai-Chi) me produjo una crisis existencial, me hizo que no me fuera, me iba a ir a Nepal, para entrar a la India, cancelé el vuelo, porque en primera me dijo, “para que te vas para allá, los orientales vienen para aprender de nuestra cultura y tú te vas para allá, a una cultura que ya cumplió su propósito, el conocimiento está aquí en México, porque aquí no se acabó el conocimiento, simplemente se ocultó el conocimiento, pero no simplemente teórico, sino práctico” (...) entonces fue el primero con el que yo tomé la plantas de poder, y precisamente el peyote, (...) y desde la primera vez que yo tomé mezcalito nunca lo rechacé, que así le llamamos al híkuri, mezcalito, como le llamaba Carlos Castaneda, (...) pasé la experiencia, me fue bien, lo que yo empecé a ver con híkurito fue verde, un verde lumínico como los que te ponen del rayo láser, empecé a ver un verde muy intenso, y veía a todos verdes, yo nunca había experimentado ningún alucín (...) fue mi primer experiencia, y yo me sentí muy bien, tardé en volverlo a consumir, pero había entendido como conectar a híkuri (...). Yo aprendo más de Thai Chi con híkuri que con los maestros chinos, que no de

de aprender de los maestros chinos, pero lo que yo he visto con híkuri jamás lo hubiera visto con los maestros chinos, me enseñó a ver el chí, como conectas el chi de la tierra, ves como salen como figuritas y te conectas con la tierra, y con el chi kung, con la energía del sol o de los árboles, todo eso gracias a híkuri, no fue gracias a la práctica, entonces yo se lo agradezco a híkuri, que le pregunté ¿quiero entender cómo se originó esto?, y entonces me empezó a mostrar las visiones... (Comunicación personal, 31 de marzo de 2017, Ciudad de México).

De esta manera, el contacto entre personas que se encuentran en una búsqueda de espiritualidad, con maestros de diversas corrientes que comenzaron a usar plantas psicoactivas ceremonialmente, conllevó a consolidar un vínculo entre las diferentes vertientes Nueva Era, por lo que cada vez fue adquiriendo orientaciones centradas en el autodesarrollo y en lo emocional, como lo muestra el testimonio de Isabel Martínez (50 años) Ministra Pública, quien después de vivir desde niña una vida de discriminación, violencia familiar, y posteriormente de corrupción como policía judicial, a lo que se le suma la muerte de su esposo, se ve en la necesidad de buscar ayuda en grupos religiosos y espirituales, hasta que por su tía conoce a un maestro de metafísica, quien le indica que podrá liberarse de las “malas emociones” a través del peyote. Argumento que también la convence para no ver su consumo como una “droga”:

Mis padres me tuvieron a la edad de 15 años (...) y vivían solos, y pues no tenían ningún tipo de responsabilidad, eran unas personas que siempre se dedicaron a la fiesta, ...entonces crecimos como animalitos... tenías que sufrir el rechazo de la vecindad, ...y luego en la escuela sin tareas, sin útiles, entonces me hace crecer como una niña enojada y a la ofensiva (...) ya cuando soy más grande, yo me caso, me voy con mi pareja, yo tenía 21 años (...) entonces se me ofrece la oportunidad de entrar a la PGR (...) pero yo sentía como un vacío, un enojo, y eso me lleva a no ser respetuosa con mi esposo, ... resulta que después mi esposo se enferma de cáncer... se muere de 32 años y yo ya estaba en PGR... fui policía judicial federal y pues con la violencia que traía pues era yo terrible, ...se me daba hacer tranzas fáciles, hacer sobornos fáciles, y aparte con poder, imagínate, poder y dinero en manos de una persona tan enojada, entonces era más fácil manipular a todos a mi alrededor, pero eso me llevó a una oscuridad, porque empecé a rechazar a todos, empecé a quedarme sola, no quería salir a ningún lado, no quería convivir, no quería ver a mi familia, mis hijos ya no querían estar conmigo, y pues dentro de mí había una voz de “quiero salir de aquí” y empieza mi búsqueda, fui a ver a los Testigos de Jehová, y digo no manches estos weyes están locos, en la vida voy a meterme aquí, me voy a un grupo cristiano,

...son expertos en llenarte de recriminación de que no bailes, y que no tomes y que vístete así, (...) y siguió mi búsqueda (...) Entonces yo le decía a dios –oye por favor mándame algo que no me haga sentir esto que siento, este dolor me mata, esta soledad me mata– (...) al mismo tiempo mi tía descubre a un maestro de metafísica..., y ahí fue donde yo empecé (...) nos dicen: “no que van tomar peyote”, y digo –wey yo no me drogo–, ...ya nos empezó a explicar lo que era el estado expandido de conciencia, pides lo que quieres recibir, las dudas que tengas y la mente superior te va a responder, y tú vas a quedar satisfecha, y además, te van a drenar las malas emociones, cuando dijo eso dije sí, (...) entonces la primera planta que yo pruebo fue el *híkuri* pero en té, yo no sabía que era, ...algo me dijo “confía”...ese día me sacó esa planta todo el llanto que yo traía porque me traía todas esas imágenes de niña, es una planta muy amorosa, ...lloré, lloré lloré, llené un rio y luego otro, ese fue mi primer viaje, ver las cosas tan bonitas (...) entonces empezaron a llegar mis malos pensamientos, cuando mi papá le pegaba a mi mamá de que estaba tan tomada, mis peores momentos con mi matrimonio con mi esposo, cuando lo saqué a balazos, cómo me sentía, entonces todo eso empezó a drenar, ..era un llanto muy liberador, cuando terminó la experiencia yo era la mujer más feliz del mundo,...ahora si de verdad sentí una conexión, ...como que todo se acomodó... entonces yo entro y me doy cuenta que mi vida ha sido producto de mis pensamientos y mis emociones (...) ahí también aprendí que el origen de las religiones, todas te recriminan y todas quieren manejarte de alguna manera para un fin que es el varo, entonces como que juegan con tus emociones... yo no me di cuenta que me pesaba tanto hasta hoy en día, me di cuenta que esa recriminación no me dejó ser feliz. (Comunicación personal, 4 de febrero de 2017, Ciudad de México).

Posteriormente, satisfecha con ese primer encuentro con el *híkuri*, continuó su búsqueda de superación emocional y personal, y así conoció a Javier Hernández, curandero tradicional mazateco quien le ha guiado en varios “viajes de hongos”, situación que por un lado la ha llevado a un estado de comprensión de sus problemas personales e historia de vida, y por el otro, a una valoración de las enseñanzas y saberes indígenas:

Después conozco a un señor de Huautla de Jiménez, él trae hongos, vive cerca de la casa de María Sabina, de hecho sus abuelos han trabajado la medicina (...) entonces cuando me lo ofrecen, yo le digo sí, y me pongo a investigar de los hongos, y me doy cuenta de que limpiaban el subconsciente, que también te libraban de malas emociones (...) entonces yo empiezo a investigar y encuentro que los hongos te sacan lo que hay en tu interior, y dije –yo quiero que me saquen lo que hay en mi interior– (...) entonces con hongos yo creo que he hecho aproximadamente unos 25 viajes, la primera vez que pruebo hongos tuve un vómito de pensamientos (...) me

dice el guía Javier, pregúntales qué quieres saber, intencionalos, pregúntales qué es lo que quieres y les dije –saben que yo lo que quiero conocer es el amor, porque no lo conozco, siempre he estado en un estado de enojo, en un estado de ira (...) al segundo viaje como que me sacaron el sonido de mi mente que era la cosa más enloquecedora, han sido muy sutiles conmigo...

- ¿Antes de tener estas experiencias, ya tenías algún interés en los conocimientos indígenas?

Todo empieza cuando empiezo a conocer las plantas, es cuando yo los empiezo a valorar, su enseñanza es ancestral, ellos saben más que nosotros, nosotros estamos basados solamente en lo económico y en el bienestar, y ellos están basados en una enseñanza mística de dios, milenaria, porque me queda claro que todos somos uno, ahora lo sé... (Comunicación personal, 4 de febrero de 2017, Ciudad de México).

De esta manera, la revaloración de lo indígena a través del uso de plantas de poder, ha sido cada vez más central en el hibridismo con la Nueva Era, en la cual destaca la corriente del neochamanismo y de la neomexicanidad, como son los grupos de danzas concheras y de temazcal, como ha sido el caso de Centro Ceremonial Kalmekayotl (véase capítulo 1), que han reinterpretado las tradiciones indígenas, así como representaciones y vestigios arqueológicos relacionados a plantas de poder, a partir de los significados de matriz holística Nueva Era, la cual, considera a los rituales nativos y paganos como vehículos de nuevos estados de conciencia para el perfeccionamiento del individuo, mediante el desarrollo de técnicas que permitan la reconexión con el ser interior, la reactivación de energías cósmicas que sacralizan la naturaleza, y que permiten una sanación holística (cuerpo-mente espíritu) a través de los conocimientos ancestrales de los antepasados (De la Torre y Gutiérrez, 2016: 72-73).

Tal es el caso de José Ignacio (47 años) comerciante y danzante de Camino Rojo, quien después de sentirse enojado con la vida por ser “revolucionario” debido a que apoyaba las marchas zapatistas, ingresa al grupo de danza Kalmekayotl (la extensión de Centro Ceremonial Kalmekayotl, véase cap. 1) que se reúne a bailar a las afueras de la estación de metro villa de cortés, por medio del cual conoció las ceremonias de peyote, hongos, y otac. Acontecimientos que lo han llevado a conectarse al “sistema de los ancestros”:

De alguna forma este camino yo lo buscaba, yo fui zapatista, estuve en el movimiento de CU en el 2000, siempre apoyando marchas, estuve en Chiapas a favor de los zapatistas y entonces de alguna manera me daba cuenta que siendo zapatista, siendo revolucionario, vivías enojado con la vida y peleándote con el gobierno, entonces era algo que yo sentía que nunca iba a acabar, entonces yo también mi resentimiento hacia el sistema me hace que el único que estuviera mal era yo, entonces cuando yo llego a conocer el camino rojo, el camino de la danza, me di cuenta que estaba creciendo de una manera bien increíble y era con puro amor con pura paz, entonces yo empecé a darme cuenta de que era meterte en una sincronía con el universo, con el amor, con muchas energías, entonces eso fue lo que más me llamó la atención, en darme cuenta de que había un lugar en el que podías pelear sin pelear, sino que era con amor, y ya no conectarte al sistema, sino conectarte a un sistema donde es la libertad, es el conocimiento de nuestros ancestros y el conocer la tierra, el respeto a los elementos y todo, entonces fue en realidad lo que me hizo irme metiendo más en esto, empezamos a viajar, a conocer, y ahí fue como la boom, conocer gente, empezar a conocer medicinas y todo esto... (Comunicación personal, 18 de febrero de 2017, Ciudad de México).

Es importante destacar, que tuvo dificultades para poder “conectar con el peyote”, hasta que al estar con un “*abuelo*” wixárika, se le revelaron las “visiones de los ancestros”, por lo que ahora, respeta todas las “*medicinas*”, como los hongos, el otac, y el pulque:

Cuando llego a entrar en el camino rojo conozco las ceremonias de peyote, y yo escuchaba que veían colores, los abuelos, los wixárikas, que los abuelos venían y todo eso, la verdad es que yo no creía en eso porque cuando yo probaba la medicina lo único que me hacía es que me daba un sabor muy fuerte, muy ácido, y no me pegaba, yo no sentía nada, entonces platicando con uno de ellos, le digo –sabe qué abuelo, la verdad es que ya no quiero que me des peyote porque la verdad a mi no me pone, no me pega, yo nunca he sentido lo que ustedes dicen, entonces él me compartió, me dijo –mira, (...) “comparte tu sentir con la medicina, dile que no te sientes a gusto con ella” –, y así, entonces bueno finalmente ese día agarró y me dijo –pruébala, úntatela en toda la boca, saboréala, y dile que la quieres conocer, que quieres ser su amiga que ya no quieres estarte peleando–, entonces ese día cuando estábamos con Ozelotl haciendo ceremonia en la noche (...) cuando yo abro mis ojos, veo todo el cielo de colores (...) como un camino, una carretera que baja del cielo hacia acá y toda esa energía entraba así, hacia nosotros, y yo empecé a escuchar a los abuelos, volteaba y yo veía a todos los abuelos con sus plumas, pero así puro abuelote, puro espíritu y ahí es donde yo me quedé sorprendido, dije wow, entonces yo me di cuenta que con el pulque era igual, el pulque es hermosísimo, si tú sabes tomar el pulque, lo bendices y le pides que te regale la sanación, que te ayude a conectarte con tu espíritu, también

es igual... (Comunicación personal, 18 de febrero de 2017, Ciudad de México).

De esta forma, lo indígena autentifica y guía las prácticas espirituales, que rodean a las experiencias subjetivas que se obtienen del efecto psicoactivo de consumir peyote, o cualquier otro recurso designado como "*medicina ancestral*". Parece certera la afirmación que hace Kummels (2015: 390), cuando menciona que "cualquiera puede establecer un parentesco del sentimiento con lo indígena por la vía espiritual". Por ello, la interrelación entre la experiencia subjetiva con psicoactivos y el mundo indígena en la Ciudad, genera nuevas interconexiones de *espiritualidad psicoactiva* con comunidades indígenas y sitios de consumo tradicional y arqueológicos, como lo mencionó Abraham (28 años, abogado), quien después de asistir a una ceremonia de *híkuri* con un *mara'kame* en CCK, se interesara en visitar y participar en ceremonias en lugares vinculados a la "ancestralidad de la medicina". Menciona:

...fue con un *mara'kame* huichol de la sierra de Jalisco, fue en el Centro Kalmekayotl, y no sabía qué esperar la verdad, era mi primer ceremonia, fue toda una noche, para amanecer, y llegamos aquí a Xochimilco, nos trasladamos al lugar de la ceremonia, dieron algunas indicaciones de cómo se tenía que desarrollar la ceremonia, ya posterior empezaron a ofrecer la medicina, se empezó a ingerir, y la verdad es que no notaba cambios significativos en mi persona, tenemos una idea errónea, que va a venir a ser una experiencia como fuera de la realidad (...) yo me sentí normal, me sentí consciente, al final de la ceremonia ya concluyeron con las cosas que se hacen dentro, y después me di cuenta que en verdad la medicina ya estaba trabajando porque me mantenía pensando (...) más allá de eso me empecé a dar cuenta de que, a lo mejor con palabras no se puede explicar, la experiencia es personal, pero si te hace como más consciente, no sé, te conecta como con un origen, es indescriptible, simplemente es personal la medicina. A raíz de mi experiencia la verdad es que me ha interesado ir y conocer más a profundidad las culturas, pero no lo que te muestran en los libros, sino ir al lugar, conocer personalmente a la gente, estar en los sitios en donde se daban anteriormente las ceremonias, las ruinas arqueológicas, yo al menos me siento más conectado (Comunicación personal, 5 de febrero de 2017, Centro Ceremonial Kalmekayotl, Xochimilco, Ciudad de México).

De este modo, la conexión entre psicoactivos y lo indígena, edifica un discurso homogeneizador bajo la noción de espiritualidad, la cual se funde en el "léxico Nueva Era" junto con explicaciones de energías y vibraciones. El discurso espiritual

propicia una articulación coherente con el ideario Nueva Era, porque para esta, “todas las doctrinas valen y se promueven diferentes formas de diálogo” (De la Peña, 2018: 64).

Esto es evidente en situaciones observadas donde el peyote o el sapo *Bufo alvarius*, entre otros, entran en una eficaz combinación con diversas ofertas y prácticas neoesotéricas y tradicionales, como son limpiezas de casas, terrenos, o incluso males por brujería, que les son solicitados a los *mara'kate*, o como también se ha reportado entre los *facilitadores* de sapo *Bufo alvarius* de la Ciudad de México, que argumentan que a través del consumo de este, “se pueden ver los trabajos de brujería que le han hecho a uno” (M. Facilitador de Sapo *Bufo alvarius*. Comunicación Personal, noviembre 2018). Hecho que deja de manifiesto la hibridación y la maleabilidad entre imaginarios de larga duración propios del contexto popular mexicano y latinoamericano con el consumo de viejos y nuevos psicoactivos en el siglo XXI.

No obstante, el carácter abierto de la espiritualidad Nueva Era en relación a las plantas de poder se abre paso por su tendencia individualista, ya que quienes se convierten en “hombres-medicina”, “mujeres-medicina” o “facilitadores” para poder trabajar con estos recursos y dárselo a otras personas, indican que la pauta para comenzar a organizar ceremonias es permeado por “una revelación” o un contacto con “seres espirituales” durante la experiencia psicodélica, por medio del cual obtuvieron cierto “*permiso*”. A continuación, exploraremos brevemente este punto.

### **“El llamado de la *medicina*”**

Un ámbito en común entre el mundo indígena, (neo)esotérico y Nueva Era, es el reconocimiento de “realidades alternas” (Thompson, 2014) que se mantienen “ocultas” a los cinco sentidos, pero que, a través de las plantas de poder y psicodélicos, puede desvelarse la continua influencia que mantienen con el mundo humano. La relación entre el consumo de psicoactivos y la “comunicación” con seres espirituales o con los “espíritus de las plantas”, es ya un fenómeno generalizado

que caracteriza el animismo contemporáneo en diferentes partes del mundo (Lecter, 2013).

En el contexto mexicano, podemos analizar diferencias y disputas entre lo que podríamos denominar un “chamanismo tradicional” y el neochamanismo en torno a esta cuestión. Gallinier (2013) los distingue como endochamanismo (para referir a las prácticas rituales *in situ* de las comunidades indígenas) y, exochamanismo (para referir a las prácticas rituales para el consumo o público externo), a pesar de que concluye –analizando el caso otomí–, que en la actualidad ya no logran diferenciarse.

Sobre esto último podríamos decir, que, en el fenómeno de consumo de “*medicinas ancestrales*”, en el caso del peyote, un *mara kame* que va a la Ciudad de México a realizar ceremonias se ha convertido en cierto modo en un *exochamán*, por brindar servicios rituales a un público externo, sin embargo, al mismo tiempo continúan cumpliendo funciones y roles rituales y políticos propios del *endochamanismo*, es decir, son reconocidos socialmente por su comunidad junto con el consumo de *híkuri*, como el haber tenido iniciaciones, revelaciones en los sueños, peregrinajes, cumplimiento de mandas, etc., a diferencia de los autonombrados “hombres o mujeres medicina” (chamanes urbanos, neochamanes) que se han enfocado principalmente en la organización de ceremonias de peyote.

A diferencia de un *mara kame* que desde niño tiene un acercamiento cosmológico-mítico al consumo de *híkuri* con el que buscan establecer relaciones con sus ancestros y guías, como *Kauyumari*, el venado azul, para los “hombres o mujeres medicina” tan sólo será suficiente, tener un “llamado de la medicina” a través de las *visiones* de animales sagrados, ancestros, maestros espirituales, durante la experiencia directa con el peyote, la cual será la confirmación de que se puede comenzar a “trabajar con las *medicinas*” con permiso del “mundo espiritual”. Este es el caso de una temazcalera y organizadora de ceremonias de peyote, quien tuvo “el llamado de la medicina” después de “ver a los venados sagrados wixárika” en su primera ceremonia de *híkuri* con *mara kate* en la Ciudad de México:

Fue en la Ciudad, ahí en un cerro sagrado que esta por Xochimilco, pero más en las tierras de Iztapalapa, en el cerro del tejón y ahí junto con mi amigo, con el mismo que comencé hacer temazcallis con él mismo comencé a comer peyote, ahora que me acuerdo, él y yo hemos hecho un camino de iniciación juntos de temazcalli y del peyote, porque ahí fue donde hicimos la ceremonia de peyote, pero también hicimos temazcalli con otro hermano que él es el que trajo a los mara'kames (sic), y de allí de esa primera vez que vi a los venados, yo no le dije a nadie que vi a los venados, pero de ahí me acuerdo que comencé a organizar en el primer año... (Comunicación personal, mayo 2017, Ciudad de México).

De esta manera, el encuentro con los “espíritus guardianes de las plantas” no sólo será el permiso para trabajar con ellas, sino también será una “protección espiritual” para que puedan transportarlas a cualquier lugar de México, como lo mencionó un chamán urbano, que trabaja con peyote, otac y xanga:

Siempre elevo un rezo a gran espíritu cuando voy a San Luis, cuando voy a Vallarta, cuando voy a cualquier estado o inclusive aquí mismo en el distrito, de tu casa al centro ceremonial o donde hacemos la ceremonia, siempre elevamos un rezo muy grande a la medicina con la que estamos trabajando, al hikuri, su guardián es un venado, entonces le hablamos a ese venado que me cuide, que nos cuide, porque desgraciadamente si está muy satanizado porque le llaman droga... (Comunicación personal, octubre 2016, Ciudad de México).

De manera similar, podemos observar como el “espíritu del sapo *Bufo alvarius*” ha hecho “el llamado” a personas que lo probaron y que después se convirtieron en *facilitadores* del mismo, como es el caso de L. R. (45 años, terapeuta) quien después de que viera en “un viaje con sapito” a S. Amistrón (quien se presenta como descendiente de los tohono o´odham, véase cap. 2) “trabajando a su lado con una pluma”, a quien hasta en ese momento sólo conocía por fotografías de la red social Facebook:

...tuve el fin de semana pasado una toma de sapito con unos hermanitos del Estado de México, pero estuvo muy fuerte, muy muy fuerte, escuche a la chica decirle al hermanito que habían sido 100mg, entonces fue muy fuerte, lo bueno es que mientras me encontraba allá arriba vi a don Samuel trabajando a mi lado con su pluma, y vi cómo me guiaba, como trabajaba, apenas estoy por ir a Sonora en dos semanas a conocerlo y a trabajar la medicina, aunque ahorita quedé un poco asustada de cómo me fue esta vez con el sapito. (Comunicación personal, marzo 2018, Ciudad de México).

Tan sólo algunos meses después, de que L. R. visitara para conocer a S. Amistron en Caborca y en Trincheras, Sonora, y posteriormente también visitara a R. de los Comca'ac en Punta Chueca, Sonora y recibiera un "permiso", continuó "preparándose con otros hermanitos" de Naucalpan, Estado de México, y finalmente "concluyó su preparación como *facilitadora*" en el congreso titulado "The World Bufo Alvarius Conference" realizado en la Ciudad de México en agosto de 2018, el cual estuvo organizado por la "escena sapera" de la ciudad en colaboración con otros *facilitadores* de Estados Unidos y Australia, con el propósito de crear un "código de ética de conducta para *facilitadores*", y tan sólo una semana después de dicho evento, es que el "sapito" y "su buda" le "revelan" que ya está lista para "compartir la *medicina*" y comienza a difundir sus sesiones de "*medicina del sapito*" en combinación con prácticas budistas:

...el congreso estuvo maravilloso, aprendí muchísimo, conocí a mucha a gente, simplemente hermoso, entonces después del congreso tuve una sesión muy importante con el sapito y con mi buda, en la cual él me decía que ya estaba lista para trabajar la medicina, y ahorita ya estoy dando charlas informativas sobre el sapito, así como empezando a dar sesiones con la medicina junto con meditaciones y ejercicios de yoga, como me lo ha mostrado mi buda. Las sesiones las estoy dando en un rancho muy bonito, un terrenito de un abuelito danzante enfrente a las pirámides de Teotihuacan, entonces eso hace que sea una conexión muy espiritual. (Comunicación personal, agosto 2018, Ciudad de México).

A pesar de que los casos del peyote y del sapo *Bufo alvarius*, son diferentes en muchos sentidos, podemos observar en términos generales que la búsqueda de prácticas espirituales, neo-esotéricas, y Nueva Era con imaginarios de tradición indígena, ha devenido en "revelaciones" o "llamados" por parte del *espíritu* de las *medicinas*. Dos partes de un mismo proceso de hibridación que ha legitimado el "uso espiritual" de recursos psicoactivos como el peyote y el sapo, así como otros más que son consumidos como "*medicinas ancestrales*" en la Ciudad de México.

A continuación, exploraremos cómo el mundo indígena, la Nueva Era y el neo chamanismo se articulan con la psiconáutica a través de retóricas provenientes del léxico Nueva Era, como el "despertar espiritual" y la "expansión de la conciencia",

narrativas que dan sentido y coadyuvan en la legitimación del consumo de plantas de poder y psicodélicos.

### **La psiconáutica y la “expansión de la conciencia”**

La psiconáutica, entendida como el gusto por la inducción de estados alterados de conciencia mediante agentes psicoactivos, de acuerdo con algunos estudios, se encuentra íntimamente ligada a la búsqueda de espiritualidad, a los propósitos de vida y al autoconocimiento (Davis, 2018; Lerner y Lyvers, 2012; Moró, et al, 2011: 191).

Si bien estamos de acuerdo que los Estados Alterados de Conciencia (EAC) como retórica discursiva ha sido una “bandera que enarbola el pensamiento novoerista para celebrar la unidad de todo con todo” (De la peña, 2018: 67), a lo largo de la investigación en múltiples contextos etnográficos, hemos podido analizar que es un concepto que va más allá de esta cuestión. Diversos estudios, desde varias disciplinas han demostrado que los EAC se encuentran presentes y determinan varias áreas de la vida social e individual, mediante procesos o vivencias que implican cuestiones performativas, el sentir dolor y otras fuertes emociones como el amor o el enojo, los sueños, y el consumo de sustancias (no sólo psicoactivos) (Tart, 2011; Cardeña, 2011a; 2011b; Zarilli, 2011; Moscoso, 2012).

En lo que respecta a la relación entre EAC y el uso de psicoactivos, consideramos pertinente tener una perspectiva abierta, que vaya más allá del *sustancialismo* de sólo identificar efectos bioquímicos de los psicoactivos, así como su viceversa, el *sociologismo*, que se limita a apuntar causas simbólicas o contextuales como determinantes de los fenómenos, por lo que es necesario tomar en cuenta las múltiples relaciones y actores (naturales, psíquicos, culturales, ambientales) que participan en una determinada situación específica (Marras, 2013: 460; 2008).

Desde una perspectiva latouriana de antropología simétrica, Stelio Marras (2013: 466) concibe que las alteraciones causadas por sustancias (analiza el caso de la ayahuasca) desestabilizan tanto la conciencia como las categorías del pensamiento

moderno (dualista, programático), que no sólo ocurre por los efectos de la sustancia, sino también por los efectos de esos agentes de *set* o *setting* o contexto y de ritualística que rodean este tipo de ceremonias, como es el caso de “*medicinas ancestrales*” en sus diferentes versiones. Por lo tanto, deben pensarse como vías fértiles para disparar experiencias de relevante impacto antropológico que pueden conducir a desestabilizaciones del conocimiento, y, por lo tanto, la posibilidad de generar nuevos saberes y perspectivas.

De acuerdo con el trabajo de campo realizado, la psiconáutica (o policonsumo de psicoactivos) como búsqueda de experiencias de ampliación de la conciencia, comenzó para muchos con el consumo de sustancias socialmente aceptadas, como alcohol, tabaco o marihuana, lo que derivó en el consumo de plantas de poder y también su relación con el mundo indígena, como es el caso de Andrés T. (31 años) profesor de artes visuales, quién mediante el policonsumo de sustancias psicoactivas, llegó a inmiscuirse con la cultura wixárika debido a su interés en el peyote. Retomo parte de su testimonio:

Me empecé a relacionar con cierto tipo de estupefacientes, por así llamarlo, a la edad de 14 años, empecé fumando la hierba, marihuana, y con el paso del tiempo fui consumiendo más sustancias químicas y también naturales. (...) eso me llevó a probar sustancias más fuertes, porque yo ya sentía que ya la marihuana ya no me llenaba, (...) las sustancias que yo llegué a consumir en aquel tiempo fue la cocaína, la cocaína en piedra, las benzodiazepinas como clonazepan, en aquel tiempo les llamaba las “reynas”, el rivotril, “los rebotes”, hasta que a los 19, creo me acuerdo (...), empiezo a consumir LSD, el Éxtasis, las tachas, el MDMA y el cristal, tomado o inhalado (...) En ese tiempo, probé las llamadas semillas de la virgen (...) por lo que yo se vienen de la cultura mazateca y también probé la salvia (...) también probé los hongos (...) tengo conocimiento que es el *psilocibe cubensis*, lo llegué a ingerir porque me gustaba mucho el visual, como estaba relacionado con mi carrera que era, pues plasmar cosas, visuales, sentía yo que tenía que conocer más de lo que mis cinco sentidos me podían enseñar y yo sabía que comiendo cierto tipos de alucinógenos podía ver otras cosas que mis cinco sentidos no lograban captar, como lo que son las plantas de poder (...) El *híkuri* yo lo probé a la edad de los 25 más o menos (...) unos conocidos, por así decirlo más bien, venían bajando del desierto de Wirikuta andaban en el clásico rol que se dice, (...) yo tenía LSD, porque yo compraba mucho LSD e intercambiamos *híkuri* por unos cartones (LSD) que yo tenía, fue mi primera experiencia, me los comí, pero no tuve yo una sensación con el *híkuri*, quiero pensar que estaban tiernos o no sé porque no pero si comí bastantes, pero

no tuve una experiencia (...) posteriormente comí peyote con unos amigos que conocí (...) y empecé a tener más contacto con el abuelo, con su espíritu, ya empecé yo asentirlo más y a tener ciertos visuales y a reflexionar mucho de lo que había sido mi vida, porque de eso se trata todo esto, de mis problemas existenciales, de mis éxitos, de mis fracasos, un análisis muy introspectivo y de mucho aprendizaje con el abuelo *híkuri*, muy parecido al LSD, muy parecido también a los niños santos, pero el *híkuri* es mucho más fuerte (...). Llegué a consumir el abuelo *híkuri* y me empecé a adentrar en el mundo del rol de los Wixárika, hasta que llegué a peregrinar con ellos en Wirikuta, y hasta que llegué a vivir un tiempo corto en la sierra de Jalisco, aprendiendo sus costumbres, quise aprender su lenguaje, desgraciadamente mi trabajo me impidió estar allá por más tiempo, tengo mi diario de cuando fui a Wirikuta... (Comunicación personal, noviembre 2016, Ciudad de México).

Otro ejemplo que da cuenta de la interrelación entre la psiconáutica, el mundo indígena y la Nueva Era, adquiere sentido en el testimonio de Alan (30 años), quien después de comenzar a consumir tabaco, alcohol y marihuana, por influencia familiar y de amigos, llegó a probar los hongos psilocibios conocidos como “pajaritos”, experiencia que lo hace ver su vida “como un antes y un después” de tal acontecimiento, el cual, le abre el interés para adentrarse posteriormente al mundo del peyote, a través de los libros de la literatura de Carlos Castaneda que ya le había enseñado su madre desde niño:

...desde los 11-12 años llegué a probar lo que era el alcohol y el tabaco porque mis papas fumaban, fuman todo el día (...), “la maría” (marihuana) también la conocí a los 13 años, unos 6 meses antes de conocer los hongos (...) Los hongos fueron un regalo, de un amigo que había conocido, curiosamente el que me había conseguido el primer contacto de la maría, un día me contactó y me dice: “oye me regalaron dos docenas de hongos, de pajaritos pero yo no los quiero, y algo me dice que te los de a ti”, me los regaló y me dijo como usarlos, no en un sentido ceremonialmente (...). Mi vida casi la puedo ver previa a esa experiencia y después de esa experiencia, es como si desbloqueara algo en mí. Es curioso, porque mi mamá estuvo muy metida con el camino de Castaneda, cuando estuvo Castaneda aquí en México, cuando estaba dando sus conferencias y todo eso, incluso con algunos cuarto camineros y maestros de por aquí y por allá, tuve contactos, incluso pude conocer a Castaneda cuando era un niño, y pues me llamó la atención, ya ves que como los 13, 14 años uno está buscando esta fantasía en la vida y dices “órale, hay un mundo real que me decían era irreal” y empecé a leer estos libros y eso fue lo que me introdujo al mundo del peyote... (Comunicación personal, octubre 2016, Ciudad de México).

Por otro lado, para muchos psiconautas, las experiencias con el peyote, hongos, sapo *Bufo alvarius*, etc., no necesariamente conectan con el mundo indígena –a pesar de que es a través de ellos por quienes llegan a los psicoactivos–, pero sí con la auto reflexividad que deriva de los procesos personales de alterización de la conciencia que conlleva de su consumo, como lo menciona Yaninna Thomasiny (31 años) quien después de probar y experimentar con plantas de poder como el peyote, hongos, ayahuasca y diferentes extracciones de DMT a lo largo de su vida, se convierte en *facilitadora* de sapo *Bufo alvarius*:

Toda mi vida he sido amante curiosísima de los psicodélicos, me encanta investigar las reacciones alucinógenas de todo este tipo de medicinas, nunca he tenido como ese temor a probar, entonces desde muy chavita me gustó probar de todo, como peyote, hongos, ayahuasca, diferentes tipos de dimetiltriptaminas (DMT) (...). La primera vez que yo probé peyote, lo probé con un *mara kame*, el jefe de la tribu huichola en Vigas de Coronado, entre Wirikuta y Real de Catorce, yo siempre que he probado psicodélicos me gusta hacerlo sola, o sea, si me gusta esta experiencia conmigo misma, entonces empecé en el ritual pero a la hora que iba a ser el peregrinaje yo me fui por mi lado, porque no quería una experiencia que fuera sobre de ellos, quería una experiencia que fuera sobre mí y mi psicología, que pedo conmigo, entonces si tuve mi experiencia y cuando estaba aterrizando de mi experiencia me fui con el *mara kame* a platicar, pero durante mi trip fue sola...

Un día me enteré de que había un sapo psicodélico en el desierto de Sonora y que si lo fumabas te transformaba la vida, y se me hizo muy loco, ...entonces fui a Sonora, fumé sapo con los Seris, y efectivamente si me transformó la vida, si me resultó muy impresionante el poder de una molécula para transformar todos los conceptos que has tenido de tu vida en 15 minutos, como fumar una cosa puede disolver tu ego de esa manera, como puede darte una perspectiva mucho más humilde e integrada del universo, no nada más percibirte como un humano, sino percibirte como una posibilidad infinita dentro del universo, y me transformó tanto la vida que me traje unas dosis de Sonora, porque dije, se lo quiero dar a todas las persona que quiero, entonces le di de fumar a mi marido, le di de fumar a algunos amigos, le di de fumar a mi mamá, a mi hermano, y a todos les cambió la vida, vi el mismo resultado en todos, entonces dije, aquí hay algo que investigar, aquí hay algo importante, y un día desperté y dije y si me lo tomo en serio y empiezo a estudiar chamanería, manejo de energía y todo este tipo de cosas para hacerlo ya en forma, y sí, empecé a estudiar chamanería ...es un curso de dos años, empecé con cuencos tibetanos, manejo de energía, cursos de psicología, como todo este tipo de cosas y empecé a dar sesiones. (Comunicación personal, 20 de enero de 2017, Ciudad de México).

La apertura a percibirse como una “posibilidad dentro del universo” que conlleva una “transformación de la vida” a través del EAC que brindan los psicodélicos, en este caso se narra la experiencia con el sapo *Bufo alvarius*, permite observar que para el proyecto de los psiconautas, lo central es la experiencia misma con plantas de poder y demás psicodélicos, sin necesidad de pertenecer a una vida ritual que rodee dicho consumo, como es el caso de los grupos indígenas, o inclusive, también de aquellos para quienes el consumo de plantas de poder es igual de importante que realizar temazcales y danzas concheras, como en CCK (véase cap. 1).

Sin embargo, proyectos que en apariencia podrían parecer contradictorios como las corrientes de la neomexicanidad y la psiconautica, se articulan en el consumo de plantas de poder y psicodélicos. Para muchos de los buscadores de experiencias que vayan “más allá de la razón” y de las convenciones sociales, el consumo de de estos recursos ha sido fundamental en sus vidas, como es el caso de Dodger (32 años), peleador profesional de artes marciales mixtas, quien ha estado en una “búsqueda por lo extraordinario” desde su infancia, debido a la violencia y a la marginación en que vivió, por lo que ahora se ha iniciado en el “camino de las *medicinas*”, proceso que comenzó consumiendo marihuana y los hongos recreativamente en su adolescencia, pero que ahora ha entrado “más intensivamente” con el *otac* en CCK, espacio al cual asiste regularmente a dichas ceremonias:

Empezó mi camino con las medicinas hace varios años, digamos más intensivamente hace seis meses, sin embargo, mi búsqueda y el hallazgo de las medicinas se haya mucho más atrás cuando tenía unos 4 o 5 años, (...) cuando yo empecé a tener conciencia sobre este mundo, ahí fue cuando inició mi búsqueda por lo extraordinario, me rodeé y crecí en un ambiente de violencia, en todos los sentidos, dentro de la familia, en el barrio, también entre clases, viví y crecí en la periferia del DF, ahí donde se acaba el pavimento, pegadito al bordo de Xochiaca, entonces cuando yo me hice consciente de quién era y de mi entorno, viendo todo este contexto, y la desolación y la violencia, supe y me aferré a que había algo extraordinario, entonces ese algo extraordinario era y es el amor, entonces fue en ese momento cuando inició mi búsqueda por las medicinas e intensivamente encontré el camino hace unos seis meses. (...) empecé con las medicinas cuando ya tenía unos 22 años, comí honguitos, más de otra cosa de una manera recreativa, pero me di cuenta cuando estaba en ese momento del

proceso, sentí una gran paz, una gran felicidad, un sentimiento tan precioso y tan sagrado que quería ir corriendo en ese momento y dárselos a mi mamá (...) sentí tanto placer que dije “si la gente comiera y se diera la oportunidad por un segundo, y abrir su corazón y su mente a estos regalos de la naturaleza y de la vida las guerras no existirían” (...) fui imbuido por esa búsqueda extraordinaria que desde los cuatro años inicié, aunque a decir verdad, la primera medicina que utilicé fue el cannabis, lo hice por lo mismo, encontrar las cosas extraordinarias en el mundo y porque me di cuenta desde siempre que la sobriedad inmaculada, la razón es una forma de describir y sobrepasar este mundo, pero también es un marco limitado, y el universo es infinito, es absoluto, (...) entonces estas son herramientas para encontrar la verdad y la unión, la verdadera razón que es también el alma eterna (...) En la ceremonia de otac, la hizo temachtiani Ozelotl, en el centro ceremonial Kalmekayotl, (...) cuando fue mi turno me preguntó el Temachtiani ¿por qué lo quieres hacer?, “creo que estamos en una jaula, dentro de mi cuerpo, dentro de la razón, dentro de las reglas de esta sociedad, dentro de las reglas de la física de la gravedad”, (...) lo dije con toda la sinceridad del mundo y dije “quiero conocer lo extraordinario, quiero conocer lo infinito, quiero conocer lo que rompe con la razón”, y entonces me dijo –bueno, bienvenido, te voy a despertar–, y yo dije, pues a eso vine...(Comunicación personal, 12 de abril de 2017, Ciudad de México).

En este sentido, podemos ver cómo la búsqueda de nuevos horizontes de experiencia más allá de la razón, es decir, en la experiencia de “expansión de la conciencia”, diversas personas han encontrado un sentido de vida a través del “camino a través de las *medicinas*”, que les ha ayudado a comprender su contexto social y su relación consigo mismos, mediante analizar su historia de vida, que en muchos casos se dice que “no puede explicarse con palabras”, es inefable, pero que impacta en la manera en que perciben el mundo y su propia vida. De allí que el consumo de plantas de poder sea visto como una *curación espiritual* de diversos malestares psicosociales, (ámbitos en los que profundizaremos en los siguientes apartados).

Para concluir, podríamos decir que la hibridación entre la psiconáutica con diversas prácticas percibidas como espirituales con el consumo de plantas de poder y toda clase de psicodélicos, tienen un anclaje discursivo en expresiones como “la expansión de la conciencia” y la “vibración”, mediante las cuáles se crean puentes cognitivos entre distintos grupos, pues ya sea que hayan llegado al consumo de estos psicoactivos de una manera “recreativa” o de una manera “espiritual”, siempre

se coincide que lo importante es: “expandir la conciencia”, narrativa con una gran porosidad que vuelve imposible distinguir donde comienza y acaba lo terapéutico y lo recreativo.

Para ilustrarlo, retomo una parte del testimonio de Ozelotl R. G. (42 años), organizador de CCK y Co-fundador del Consejo de Sabiduría Ancestral de México y del Consejo de abuelos jóvenes de la Mexicayotl de la Ciudad de México, así como el de Xavier Centeno (44 años), psiconauta y teatrero, quienes dan su opinión respecto al objetivo de consumir *medicinas ancestrales*, *camino* en el cual ambos tienen muchos años de experiencia:

En realidad las medicinas son para todos y no son para todos, porque va a depender de que tanta espiritualidad, que tan equilibrado esta tu cuerpo para que tengas una buena o mala experiencia, a veces las personas que están inmersos en la televisión, en el celular, en la sociedad, en el periódico, chismes, no tienen una buena experiencia, aunque si tienen una sanación por vez primera, si bien es cierto, sirve para curar y sanar a una persona pero no es el objetivo, el objetivo es expandir la conciencia y la vibración... (Comunicación personal, 31 de enero de 2018, Ciudad de México).

Lo importante es trascender, expandir la conciencia y comprobar por ti mismo que existen muchas realidades, muchos universos, y nosotros podemos aprender a viajar a través de ellos... (Comunicación personal, 12 de marzo de 2017, Ciudad de México).

De esta manera, la libre exploración de la psique y de la conciencia a través de plantas de poder y diversos psicodélicos, también se ha convertido en un argumento poderoso para legitimar su consumo. Esto es evidente en que múltiples asociaciones de psiconautas de la Ciudad de México con investigadores académicos de diversos ámbitos, se unan para buscar la legislación y difusión de dichas plantas y de los psicoactivos en general, fenómeno que De la Peña (2018) llama “la Agenda de la ciencia nueva era y la utopía psicodélica”.

### ***Medicinas Naturales***

Otro elemento discursivo que ha coadyuvado en la distinción social del consumo de peyote, hongos, sapo *Bufo alvarius*, ayahuasca, entre otros, respecto a otros psicoactivos, es el hecho de que son designados como “*medicinas naturales*”, ya

que se encuentran en un estado biológico natural, en contraposición a las sustancias artificiales “hechas por el hombre”, las cuales, para la gran mayoría continúan siendo llamadas “*drogas*”.

En la Ciudad de México desde los años 60's y 70's el movimiento Nueva Era articulado con el naturismo reavivó corrientes alternas a la medicina oficial que habían sido históricamente subordinadas durante el tiempo colonial y en la construcción del Estado-nación, como la medicina tradicional indígena, la medicina naturista y homeopática (Adame Cerón, 2013: 202-204). Esto coincide con que diversos movimientos espirituales Nueva Era y de neomexicanidad adoptaron la sacralización de la naturaleza como un elemento central de su cosmovisión, interpretando como lo más cercano al cuerpo, las mujeres y lo indígena (De la Torre y Gutiérrez, 2016: 154 y 170).

Aunado a la crisis del modelo hegemónico médico que se ha expandido desde la década de 1990, la medicina tradicional y alternativa (principalmente naturistas), se han ido posicionando y consolidando sub-modelos en el siglo XXI (Adame Cerón, 2013: 223), lo que ha conllevado a que todo lo natural sea visto como saludable y ecológico, lo cual empata con la tendencia hegemónica de las sociedades occidentales que se han enfocado en el autocuidado, el comportamiento de actividades saludables y su relación entre el cuerpo y la mente (Ziguras, 2003: 2).

En la Ciudad de México podemos vislumbrar cómo las “*medicinas ancestrales*” se diferencian discursivamente de las “*drogas sintéticas*”, a través de su vínculo con la naturaleza, la cual es una tendencia generalizada en las sociedades occidentales y latinoamericanas, que buscan desechar lo artificial, como lo mencionan los testimonios de algunas personas que trabajan con estos recursos, como el caso de A. Tepeyolohtli (47 años) chamán urbano, que trabaja con peyote, *otac* (Sapo *Bufo alvarius*) y xanga (DMT-Tepezcohuite y plantas IMAO) Menciona:

...yo no recomiendo nada químico, porque lo tenemos en la naturaleza, lo tenemos dentro de nosotros y entonces cuando es algo químico la vibración cambia, todo en el planeta tiene una vibración a diferente frecuencia, cuando estas sustancias las hacen químicas cambia esa vibración... (Comunicación personal, 28 de octubre de 2016, Ciudad de México).

Así mismo mencionó Ozelotl R. G. (40 años, organizador de CCK y Co-fundador del Consejo de Sabiduría Ancestral de México y del Consejo de abuelos jóvenes de la Mexicayotl de la Ciudad de México) quien trabaja con peyote y *otac* (Sapo *Bufo alvarius*):

...sintéticas no, la filosofía o cosmovisión que tenemos es que todo tiene que ser completamente natural, las sintéticas ni las necesitamos y es algo creado por el hombre... (Comunicación personal, 25 de octubre de 2016, Ciudad de México)

Asimismo, el empoderamiento discursivo de lo natural, sobre lo artificial, se refleja también en los ámbitos psiconáuticos que comenzaron a sustituir el uso de “sustancias sintéticas” por las “naturales”, por el impacto de la experiencia psicodélica *per se*, tal es el caso de Andrés T. (32 años) profesor de artes visuales, que sustituyó el consumo del LSD por el de los hongos *psilocibe cubensis*, por “ser naturales y estar conectados con la tierra”, por lo que menciona, que también le llevó a un “aprendizaje espiritual y moral”:

...cuando yo empecé a consumir las sustancias naturales, fue cuando yo estaba consumiendo el LSD y el éxtasis, me gustaban mucho (...) el hongo llamado conocido como San Isidro Labrador, que es el *psilocybe cubensis*, yo sentía que me daba una experiencia diferente a lo que era el LSD, eran muy similares, pero había hongos muy fuertes, había niños santos que eran muy fuertes y yo decidí mejor consumir el hongo que el LSD, porque también era una sustancia natural, y yo también tenía claro que era una medicina de la tierra, eso va de la mano, el aprendizaje espiritual y moral también por así decirlo y visual en cuanto a lo que yo estaba estudiando, porque dentro de mi mente analizaba que era un todo, un aprendizaje que iba de la mano uno con otro, en cambio al LSD, era muy similar, era muy parecido, pero obvio no tenía comparación... (Comunicación personal, 4 de noviembre, 2016, Ciudad de México).

La experiencia subjetiva en los circuitos del policonsumo de psicodélicos, también ha generado diferenciaciones a través de su comparación, como lo narra parte del testimonio de Ana Karina (34 años, actriz), quien compara su experiencia con el DMT sintético y con el del sapo *Bufo alvarius*, y menciona que prefiere el segundo debido a que la lleva a conectar consigo misma porque es natural:

...he tomado el DMT sintético y he tomado el DMT del sapito y te puedo decir que es totalmente diferente, ...la diferencia que hay entre el sintético y el natural, yo te puedo decir que nada más vi colorsitos y jaja, me reí, y listo,

muy lindo, pero el DMT del sapito es otra onda, si realmente te hace conectar contigo porque es natural, lleva el espíritu del sapito... (Comunicación personal, 19 de febrero de 2017, Ciudad de México).

El dotar o reconocer un *espíritu* en cada una de las plantas, en recursos como la secreción del sapo Bufo alvarius, o en extracciones semisintéticas de DMT que provengan de una fuente botánica, será un elemento determinante en su reconocimiento como “medicina ancestral o espiritual”. Por ello, podemos observar desde su dimensión social, que las disputas y convenciones en torno a lo que es “natural” y lo que es “artificial” no presentan posturas ni categorías fijas, ya que también pueden articularse, como lo representa la noción de “medicinas híbridas”, en la cual se utiliza la retórica de “lo natural” para hacer nuevas combinaciones de plantas psicoactivas a través de diversas metodologías de laboratorio, como es el caso de la Xanga, para la cual se combinan extracciones semisintéticas de DMT proveniente de diversas fuentes botánicas – en México se hace principalmente con el tepezcohuite– con diversas plantas IMAO –puede ser *banisteriopsis caapi*, flor de loto azul, tabaco *nicotiana rústica*, syrian rue, entre otras–, conocimiento y mecanismo bioquímico análogo a la elaboración del yagé o ayahuasca, (Ott, 2009) pero a diferencia de esta, la xanga es fumada, y tiene una duración corta de 5 a 10 minutos.

De este modo, “lo natural” está siendo una vía de acceso para que se reconozcan “nuevas *medicinas*” que se encuentren o se extraigan de la naturaleza a pesar de que pasen por procesos químicos. El caso de la xanga es paradigmático porque es un compuesto relativamente nuevo que ha sido considerado también una “*medicina ancestral*” debido a que se extrae de la corteza de raíz del tepezcohuite “árbol sagrado para los mayas”<sup>45</sup>, por lo que personas que han llegado a estar en algunas ceremonias de peyote, y otac, ahora se sienten atraídos por conocer “nuevas *medicinas*”, como la xanga, como lo mencionó Carlos Martínez (37 años,

---

<sup>45</sup> Debe añadirse que también se han popularizado en la península de Yucatán y Chiapas su versión líquida, también conocida como “Mayahuasca”.

desempleado, se desempeñaba como guardia de seguridad) quien en un fin de semana en CCK probó ayahuasca, peyote y otac:

“...otra que también dicen que está muy buena es la xanga o el tepezcohuite, esa igual me llamaría mucho la atención probar porque es natural, sí me gustaría, porque veo que es mucho el beneficio que se obtiene de ellas ...” (Comunicación personal, 28 de mayo de 2017, Centro Ceremonial Kalmekayotl, Xochimilco, Ciudad de México).

Así mismo, menciona que debido al beneficio que sintió, le piensa “inculcar a sus hijos”, – quienes lo acompañaron durante su experiencia–, a que algún día conozcan las “*medicinas ancestrales*” por ser naturales y, por lo tanto, seguras:

...se los pienso inculcar en su debido momento, y si quiero que lo experimenten porque si es algo muy bueno, y lo más importante que es natural, es un hecho que ayuda mucho, es un mito que sea peligroso, es completamente seguro, y yo confié mucho en la gente que trabaja aquí (Comunicación personal, 28 de mayo de 2017, Centro Ceremonial Kalmekayotl, Xochimilco, Ciudad de México).

De manera muy similar, comentó Elizabeth (44 años, administradora de una aplicación hospitalaria), quien asistió a una ceremonia de *otac* en CCK con su hija de diez años, porque asegura que al “no ser *medicinas* contaminadas con químicos”, su consumo resulta “seguro para los niños”:

“...yo traigo a mi niña, porque quiero que lo entienda, que se quede como en ella la idea y el pensamiento de que en una circunstancia esto es lo que le va a ayudar porque es natural...” (Comunicación personal, 28 de mayo de 2017, Xochimilco, Ciudad de México).

En términos generales, ya sea por el carácter terapéutico de lo natural y su vínculo a un imaginario de lo saludable, o por su capacidad para “conectar con la naturaleza interna del yo”, las personas que usan “*medicinas ancestrales*”, consideran esa naturaleza como un elemento determinante para promover y dar a conocer las “*medicinas*” a otras personas, y también para continuar conociendo y experimentando con “nuevas medicinas psicodélicas”.

Asimismo, a este debate, habría que considerar que toda distinción entre psicoactivos naturales y sintéticos es forzosamente discursiva (Weil, cit. por, Hood, 2014a), ya que como afirma Jonathan Ott (2013) a menudo muchos psicoactivos que se encuentran en estado natural son resultado de una síntesis, así como

también ocurre una síntesis que se produce entre el alcaloide con el organismo humano. El hecho de que no se haya encontrado determinada sustancia en un “estado puro natural”, no significa que no exista en la naturaleza. Por ejemplo, el DMT de chacruna (una de las muchas plantas con la que se elabora la ayahuasca) fue creado en laboratorio en 1922, y fue hasta 1958 que se encontró de manera natural en dicha planta. Al respecto de esta dicotomía discursiva entre un alcaloide sintetizado y una *planta-espíritu* menciona:

...no hay diferencia, sólo son dos vocabularios para una misma cosa. Como científico, yo <<sé>> que el principio activo es DTM; lo puedo aislar de una fuente botánica adecuada o inclusive sintetizarla (altamente purificados, ambos productos dan efectos indistinguibles por cualquier vía de ingesta); a la vez que <<sé>> que es el oráculo y un misterio (...) no pretendo entenderlo al etiquetarlo con un nombre y mis amigos los chamanes tampoco pretenden entenderlo bajo otro nombre distinto. Los que rechazan esta equivalencia, por alguna razón desean mistificar algo muy sencillo. Mi posición no es materialista; los que rechazan la equivalencia entre alcaloides y espíritus son los materialistas aquí. (Ott, 2013: 454-455).

Para terminar este apartado, traeré una cita del mismo Jonathan Ott, investigador pionero de plantas psicoactivas, quien es considerado un experto en el campo de la etnofarmacología, y escribe en el prólogo de uno de los libros más actuales que realizan un compendio de plantas psicoactivas:

Cuando yo empecé mi trabajo, pensábamos que aquellas plantas existían por docenas, luego enumeramos y detallamos centenares, y tenemos evidencias para sospechar que, en realidad, existen por millares. Además, a fin de estrecharles la mano a los chamanes en plan colaborativo, tenemos la certidumbre de que todos los chamanes del mundo no tuvieron ni el tiempo ni las posibilidades de identificar más que una pequeña porción de las plantas psicotrópicas nativas en todos sus respectivos entornos ecológicos. Nos toca a nosotros, como etnofarmacognostas del mundo occidental, utilizar nuestros inmensos recursos de literatura científica y conocimiento popular para seguir desvelando la existencia de centenares o millares de plantas embriagantes más; <<drogas nuevas>>, pues, que, aunque han estado aquí desde hace mucho más tiempo, son una novedad para nosotros. Ciertamente, nuestro conocimiento sobre estas plantas es muy parco y parcial (Cit. en Berdonces, 2015: XV).

Con ello pretendo ilustrar e inferir que el discurso de las *medicinas naturales* será una puerta de entrada para nuevas plantas o extractos que puedan aparecer en el mercado de consumo, ya sea porque sean poco conocidos en México, como es el

caso de la emergencia de productos extraídos de plantas onirogénicas como la *Salvia divinorum*, –utilizada tradicionalmente por diversas culturas del centro–sur de México, como son mazatecos, nahuas y tzetzales–, la *Calea Zacatechichi*, también conocida como la “hierba de los sueños” –utilizada por el pueblo yoko´ tan de Tabasco–, o plantas de psicoactividad auditiva como el Sinicuichi –utilizada por los chinantecos de Oaxaca y Veracruz– (Díaz, 1979); (véase anexo fotográfico) o, porque sean nuevas “*medicinas híbridas*”, que al igual que a la xanga, se combinan diferentes saberes de extracción química con fuentes botánicas “naturales”, como ha sido el caso de *Snuffs* chamánicos no tradicionales que mezclan en el rapé recursos no añadidos tradicionalmente como los hongos, ketamina, o nuez moscada, así como también el extracto de flor de loto azul combinado con LSD, que en algunos círculos con acceso a recursos psicoactivos poco conocidos, se ha promocionado como un “poderoso antidepresivo”, por lo que la articulación entre lo natural y lo artificial o sintético, también proyecta diversas posibilidades al futuro campo de consumo a través del discurso terapéutico.

Descripción: Goteros de Flor de Loto Azul con LSD

Fotografía por Alí Cortina, mayo 2019, WZRD House Psiconauta, Ciudad de México.



### **¿Tiempo de los depresivos? Remedios contra toda clase de padecimientos psico–emocionales**

Sin duda el elemento más característico y que ha sido el motivo por el que diversos individuos y grupos, –no sólo buscadores espirituales y psiconautas–, han llegado a consumir “*medicinas ancestrales*” en el siglo XXI, es por el hecho de que se

presentan como una especie de *curación* contra toda clase de padecimientos psico-emocionales referidos como depresión, ideas suicidas, miedo a la muerte, pérdidas afectivas, frustraciones, adicciones, o cualquier situación que relacione directamente a los estados de ánimo como el estrés.

Si bien, en la vida moderna han existido formas de sufrimiento y malestar social, así como la experimentación de sentimientos como la melancolía y la tristeza, que buscan ser suprimidos o sobrellevados por la “Energía Emocional” producida en rituales de interacción social mediante el uso de sustancias como el tabaco o el alcohol (Collins, 2009), esto no ofrece una mirada completa cuando se trata de peyote, los hongos, o el sapo *Bufo alvarius*, los cuáles, son agentes psicoactivos con la capacidad de disparar experiencias de alto impacto antropológico, las cuáles, como hemos visto, se expresan como una “expansión de la conciencia” o un “despertar espiritual”. Por lo tanto, parafraseando a Latour (2007), su impacto antropológico sería demasiado sociocultural para afirmar que sólo existe un efecto bioquímico que actúa en la psique, a la vez que es demasiado bioquímico para pensarse solamente como sociocultural.

En este sentido, vale la pena preguntarse ¿cuál es la relación entre la “depresión” y el consumo de psicoactivos?

Wakefield y Demazeux (2016: 1-6) sostienen que la depresión es el principal desorden psiquiátrico diagnosticado en el siglo XXI, bajo el cual subyacen una heterogeneidad de condiciones que están enraizadas en procesos de individualización y de identidad. Asimismo, afirman que la depresión se encuentra presente en diversas culturas, debido a que existen múltiples maneras de experimentar la tristeza, la culpa, el estrés al trabajo, fatiga excesiva, profundo dolor, e infelicidad, y que en la actualidad todas entran en la categoría genérica de “depresión”. Por ello, a pesar de que es una categoría reconocida desde la antigüedad griega, a lo largo del siglo XX y principalmente en el siglo XXI, en las sociedades occidentales se ha transformado radicalmente adquiriendo nuevos matices discursivos (Wakefield y Demazeux, 2016: 2).

En su relación a los psicoactivos psicodélicos, son cada vez más los estudios desde distintas disciplinas que ven su consumo como un posible tratamiento contra la

depresión y padecimientos relacionados, como lo muestran recientes investigaciones en Europa, Estados Unidos y Sudamérica, que coinciden en que con las condiciones adecuadas (o *set and setting*) (Hartogsohn, 2017), diversas sustancias, que van desde Psilocibina (alcaloide activo de los hongos), Mezcalina (principal alcaloide activo del peyote) DTM (Principal alcaloide activo de la xanga y ayahuasca), 5-MEO-DMT (principal alcaloide psicoactivo del sapo *Bufo alvarius*), hasta el LSD, pueden coadyuvar en la superación de diversos padecimientos relacionados a la salud mental que van desde el “desestrés mental” (Aggarwal, et. al, 2012; Krebs y Johansen, 2013) y psicológico, ideas de suicidio (Hendricks, et. al, 2015: 280; Johansen y Krebs, 2015) síndrome de estrés postraumático, ansiedad, incluso el consumo de otras *drogas* (Davis, 2018; Morgan, 2011; Loizzaga Velder y Loizzaga Pazzi, 2012), por lo que, en la mayoría de las conclusiones de estos estudios, se considera su consumo como un adyuvante del crecimiento personal y espiritual (Johnstad, 2015: 545; Fericgla, 2013; Goldsmith, 2010).

En este punto, De la Peña (2018) sugiere ser cautelosos, pues en algunos casos, se tratan de retóricas propuestas por la ideología de la “Ciencia Nueva Era”, que se ampara en investigaciones científicas de punta para legitimar el consumo de psicoactivos. Un gran ejemplo de esto, es el trabajo realizado por el psiquiatra Rick Strassman (2001), en el que afirma que el DMT se genera en el cuerpo humano en el día 49 en el desarrollo del embrión, y que permanecerá activo en pequeñas cantidades durante los sueños y antes de morir, por lo que se le llamó la “molécula espiritual”. A pesar de que han aparecido recientes estudios que debaten y cuestionan estas afirmaciones (Nichols, 2017), en la actualidad se da por sentado la interconexión entre la ciencia y los psicoactivos psicodélicos, elemento discursivo clave en el desarrollo de la ciencia psicodélica y la producción de nuevas “medicinas híbridas”.

De acuerdo con el trabajo de campo realizado desde la Ciudad de México, la depresión en diversas variantes, ha sido el motivo por el que aceptaran consumir las “*medicinas ancestrales*”, como fue el caso de Lucía (37 años, aprendiz de medicina tradicional tzotzil) quien da testimonio de haber superado con el peyote la intención de quitarse la vida debido a los problemas ocasionados en su relación

sentimental, y posteriormente la superación de la muerte de su abuela con el consumo del sapo *Bufo alvarius*, a pesar de que en un principio tenía “muy juzgadas las drogas”:

...en un momento en el que yo estaba como en una relación, en una situación muy complicada, que pasó por mi mente quitarme la vida y ese tipo de cuestiones, apareció alguien que siempre había estado ahí que era amiga de la familia y me invitó a un curso de reiki y fue como comencé a liberarme de cosas que no me están funcionando y entonces lo primero que hice estudié reiki, me gustó pero no me dejó satisfecha, cuando terminé la maestría de reiki se me metió en la cabeza una idea fija de que tenía que estudiar medicina tradicional (...). Yo siempre tuve como muy juzgadas las drogas, te puedo decir que yo no he probado nada por diversión no, lo único que he probado es el híkuri y el sapito y como medicina (...) yo siempre decía que no necesitaba nada para conectarme porque yo puedo con meditación, con mis respiraciones, no sé qué, pero esa vez que probé el híkuri, es otro nivel, lo que yo hago es padre, lo que yo hago solita, pero con la medicina pues alcanzas otros niveles (...). Como tres cuatro meses después fue que probé el sapito, (...) hacia unos meses que había fallecido mi abuela y yo traía como muy atorado que no me había permitido llorar lo suficiente, me mantuve todo el tiempo como la fuerte, como la todo está bien, y habiendo ya conocido pues el híkuri como medicina, ya no lo vi como algo que me invitara a rechazar, sino lo vi como algo que me gustaría intentar y probar como medicina para sanar esas cosas que a veces ni con el psicólogo o alguien de mucha confianza puedes sacar, pero con la medicina si te permite, es como liberarte... (Comunicación personal, 19 de febrero de 2017, Ciudad de México).

De igual manera, el testimonio de Ignacio (47 años, danzante) da cuenta de la superación de la intención de suicidarse a través de un “viaje” de introspección con los hongos, que le *facilitó* un “amigo chamán” de la Ciudad de México:

...yo en algún momento tuve un problema personal fuerte de que estuve, no involucrado, sino estuve presente en el asesinato de una persona, entonces yo traía mucho ese cargo de conciencia de que yo no hice nada por haber parado eso que bueno, nunca me imaginé cómo iba a acabar una pelea, se pelearon, una persona le pega a la otra, le pega fuerte y ahí lo deja, entonces bueno, a mí me hizo sentirme muchas veces responsable de no haber hecho nada, entonces en algún momento yo me quise suicidar, y yo estando en la azotea un día una persona me vio (...) era un amigo que era chamán, entonces esta persona va y se sube al edificio (...) y empezando a platicar, pues yo también le empecé a platicar esta situación, y me dijo –no pues te invito a que conozcas los honguitos–, entonces yo la verdad no sabía nada, no los conocía, y fue la experiencia más hermosa de mi vida porque de verdad me salvaron la vida, porque yo tenía la idea de quererme suicidar (...)

y yo los iba probando poco a poquito, entonces cuando me di cuenta yo iba hablando conmigo, como si estuviera yo hablando con otra persona, y empecé a hablar con mi papá, que era una persona que desde niños nos abandonó, siempre hubo ese resentimiento de que haya dejado a mi mamá, entonces a razón de todo esto, el que yo me quería suicidar me dolía mucho y yo había pensado en eso, y lo agradecí en ese momento, porque iba comiendo más honguitos (...) la medicina te va diciendo cuánto vas necesitando... Finalmente nos despertamos, estaba sorprendido, estaba arrepentido de que me quería suicidar, eso prometí que nunca lo volvería a pensar, que me iba a cuidar y que iba a respetar mi templo, porque me di cuenta que era un templo y tenía que cuidarlo, yo he comido peyote, he fumado mota, honguitos, el otac, y cada una de las cosas me ha dado muchas enseñanzas... (Comunicación personal, 18 de febrero de 2017, Ciudad de México).

La libración emocional que es exaltada por el consumo de psicoactivos (peyote, sapo *Bufo alvarius*, los hongos, entre otros) ha conllevado un proceso de autoreflexividad mediante el cual los interesados en experimentar sus efectos se han adentrado en el “camino de las *medicinas ancestrales*”, generalmente invirtiendo su concepción de “*droga*” a “*medicina*” a través de la intención de curar sus padecimientos afectivos.

La articulación entre los padecimientos emocionales, la espiritualidad y la experiencia psicoactiva, se tornan como un nodo central en la lógica de consumo de “*medicinas ancestrales*”, ya que, para los interesados en estas ceremonias, es fundamental “conectar espiritual y ancestralmente” para poder eliminar todas aquellas “depresiones” y “bloqueos personales”. Tal es el caso de J. M. (44 años) quien menciona que su “malestar interior” a pesar de ser muy exitoso económicamente, lo llevó a iniciar su “camino con las *medicinas*”, puesto que le permitió tener un “mejor conocimiento de sí mismo” y, posteriormente comenzó a “compartir” el sapo *Bufo alvarius*, para poder ayudar a otras personas “depresivas” en la Ciudad de México:

Me dedicaba a la publicidad y últimamente estoy dedicado 100% al chamanismo. Mi camino empezó hace ocho años, en una situación en mi vida que me iba muy bien en lo económico pero me iba muy mal dentro, entonces en esa búsqueda, fui a una ceremonia que me invitaron de ayahuasca peruana, de gente que vino a la Ciudad de México, de ahí empezó mi camino porque encontré resultados que no había vivido en otro tiempo, empecé a estar yendo a ceremonias, empecé a ir a la selva, empecé a tener

contacto con hombres y mujeres medicina tanto del norte como del sur, empecé a conocer gente también del camino rojo, de la danza del sol, abuelos de tradición, abuelos de la mexicanidad, estuve en la danza mexicana pero no es como lo mío, me dediqué más al trabajo con los abuelos tanto del norte como del sur para poder aprender de ellos (...). Estos ocho años de este caminar en las medicinas y en el chamanismo, más que aprender la medicina y también lo he observado con los abuelos, es aprender a rezar, rezar no un padre nuestro, una ave maría, sino una conversación interna de realmente con humildad pedir las cosas para que sean dadas, de aceptar las cuestiones que yo requiero trabajar, o cada persona requiere trabajar en su propio proceso, reconocer, trabajar, aceptar, y con eso las medicinas nos dan un mayor conocimiento de nosotros mismos, o de mí mismo, y de ellas... (Comunicación persona, 11 de noviembre de 2017, Ciudad de México).

Del mismo modo, F. S. (31 años, abogado), quien después de estar en una depresión de ocho años, que trató con medicamentos psiquiátricos, incursiona en una ceremonia de “los cuatro fuegos”, lo que lo incentiva a investigar, conocer y experimentar con el ayahuasca, los hongos, el sapo *Bufo alvarius*, y el peyote, consumo que lo libera de ese “estado depresivo”, y se da cuenta de que quiere continuar “su camino de las medicinas ancestrales”, ayudando a otros que tengan esos mismos problemas, convirtiéndose ahora en *facilitador* de sapo *Bufo alvarius*:

Yo empecé en el camino de las medicinas ancestrales, me trajo mi depresión con la que vivía, llegué a tomar medicinas con un psiquiatra pero no estaba a gusto con ese método, me ayudo un poco al principio, pero todavía sentía que había algo más, entonces mi espíritu estuvo busque y busque, como solución a lo que estaba padeciendo, y entonces caí en una ceremonia, que le llamamos de los cuatro fuegos, y pues fue un rezo en un tipi toda la noche, me gustó, no tuve ningún efecto psicodélico, para mí fue como una misa larga, un poco tediosa, pero me sentía tranquilo conmigo mismo, y a partir de esa ceremonia, como me había preparado, había dejado las medicinas que me había mandado el psiquiatra, y la verdad es que no sabía lo que iba a pasar en esa ceremonia, pero el caso es que simplemente para mí fue una misa de canto indígena muy larga. A partir de esa ceremonia me di cuenta, pasando los meses, que no había regresado a las medicinas del psiquiatra, que me sentía muy bien, entonces a raíz de eso, me entró la curiosidad esa de seguir investigando sobre las medicinas ancestrales. Como antecedente mi búsqueda espiritual siempre ha estado, desde que tengo 11 años, siempre he estado como buscando, abriendo caminos, vas creciendo, vas conociendo, de repente te estancas y otra vez vuelves a evolucionar y seguir creciendo, entonces la etapa de mi vida donde ya sufría depresión fue como una etapa de falta de crecimiento (...) la depresión me empezó a los 21, y cuando probé las medicinas ancestrales cuando tenía 29, entonces fueron ocho años de batallar con mi estado de ánimo y el sentido de la vida y

conocerme (...). Después en ese inter, pues hay muchas experiencias que se suman a todo mi bienestar, desde yoga, meditaciones, y ese tipo de cosas, pero ya el que realmente fue el parteaguas fue una ceremonia de ayahuasca que tuve aquí en el DF, donde acabé de liberar todos esos bloqueos que había traído cargando desde los 21 años, y a partir de esa ceremonia me di cuenta que había algo en mí vocación en esta vida relacionado con esto, con las plantas ancestrales, entonces después de ahí, tengo mi experiencia con hongos, directamente en la sierra de Oaxaca, también es una medicina muy bonita, después con el *Bufo alvarius*, y después con el peyote. Todas tienen su magia, pero al final creo que llegas a lo mismo, es este nivel divino en el que vibramos, del que venimos todos, entonces recordar esa conexión, reconectar con la energía divina, no importa cuál sea tu creencia religiosa, te llena de vitalidad y de amor y todas esas cosas que hacen que la vida sea bella, entonces en mi perspectiva aprendí que las medicinas son una herramienta para llegar a esto, a esta conexión divina, creo que también lo puedes hacer a través de la yoga, de la danza, de la meditación, dibujando mandálas, pero la medicina es una ayuda muchísimo más efectiva, se necesita menos disciplina, se necesita menos conciencia, porque llega esta medicina y le abre la puerta a tu espíritu y te pone a trabajar a fondo, es difícil que el ego permita trabajar al espíritu tan fácilmente y así fue mi experiencia, entonces cuando quedas fascinado con un producto nuevo siempre lo recomiendas, y así fue como yo empecé a invitar a gente a tomar el sapo y entonces ya llevo un año compartiendo el sapo, para entonces ya había llegado un momento donde ya mi vida se convirtió en una continua ceremonia, donde ya no se pide permiso para entrar al mundo espiritual, sino que todo el tiempo procuro estar en esta sintonía de que la vida es una ceremonia, y de que éstas en contacto con los espíritus, con otras especies, con los animales, con las plantas, con el mar y tierra, con los otros seres humanos con los que vivimos... (Comunicación personal, 8 de diciembre de 2016, Ciudad de México).

Es interesante analizar cómo el “camino de las *medicinas ancestrales*” se ha convertido en un sentido y un proyecto de vida para muchas de las personas que llegaron en calidad de “*pacientes*”, a través de una “superación emocional” o depresiva, que no les permitía “seguir adelante” con su vida, y que, de alguna manera, continúan en ese proceso, siendo ellos quienes ahora recomiendan o comparten las “*medicinas ancestrales*”.

Algunos autores como Foucault (Cit. por, Kelly, 2013), Byung-Chul Han (2014; 2012) y Axel Honneth (2009), coinciden en que es el sistema neoliberal, el empoderamiento del mercado y la evolución de procesos sociales individualistas,

los elementos que han propiciado la producción de diversas formas de sufrimiento social, que no se conocían como fenómeno masivo (Honneth, 2009).

Han (2014) utiliza el término “Psicopolítica” para referir al “régimen neoliberal” que explota la psique a partir de incentivar la autoexplotación y autosujeción mediante incentivar un proyecto personal de vida que bloquea la interioridad para dar paso a la productividad, generando así “depresivos y fracasados” (Han, 2012: 46), ya que al no cumplir con las expectativas de vida que el neoliberalismo ofrece y a sus efectos, como la desintegración de las relaciones, surgen diversos “síntomas individuales de vacío interior y carencia de sentido” (Honneth, 2009).

Para Han (2014) “el sujeto neoliberal” se constituye como “sujeto de rendimiento psico-emocional”, que a la par busca construirse como reflexivo, auténtico y auto realizado a través del encuentro experimental con el sí mismo (Honneth, 2009), –no es coincidencia en que el consumo de “*medicinas ancestrales*” se vea como un “camino individual” –, pues la nueva razón productora de subjetividad, que es el mercado (Foucault, cit. por, Kelly, 2013), los impulsa a que se conviertan en capital a través de volverse “empresarios de sí mismos” mediante la auto-inversión, la gestión de sí, para que sean individuos dispuestos al cambio y a la transformación, y así ser más competitivos en el mercado y en la vida diaria. No es coincidencia que muchos facilitadores y neochamanes estén incursionando en circuitos de empresarios para ayudarles a “llevar mejor sus negocios”.

Por ello, para el historiador de las emociones William Reddy (2001) la era del capital neoliberal representa un “régimen de emotividad” que vuelve inteligibles condiciones de posibilidad en la producción de subjetividades dentro de un marco que define el conjunto de emociones permitidas y no permitidas, las correctas de las incorrectas, las productivas y las improductivas. Visto de esta manera, no es coincidencia que el carácter holístico de las nuevas espiritualidades en México esté basado en resaltar la cura del cuerpo-mente-espíritu a la vez que la “cura de las relaciones” (De la Torre y Gutiérrez, 2016: 159), elemento central que ha quedado de manifiesto en diversas ceremonias de la Ciudad de México, como fue el caso de C. Martínez (37 años) y su esposa J. Gamboa (38 años), quienes en un fin de semana asistieron a una ceremonia de ayahuasca, a una de peyote y otra de *otac*

en CCK, para poder “sanar su relación”, de la cual, mencionan, “salieron más enamorados”:

Experimenté la ayahuasca, experimenté el peyote, y ahorita acabó de salir de lo que es el sapo... y ha sido impresionante como uno se limpia, hasta salimos más enamorados ella y yo, porque la sanación también vino como pareja, tuvimos una gratísima experiencia, y algo que tenemos seguro es que nuestra próxima visita a la CDMX, pues regresamos para acá. (Comunicación personal, 28 de mayo de 2017, CCK, Xochimilco, Ciudad de México).

Han (2014) utiliza el término *neuro-enhancement* para aludir al fenómeno de rendimiento psíquico y emotivo mediante la toma de sustancias psicoactivas, que se distingue fundamentalmente de las técnicas disciplinarias psiquiátricas de medicalización (correlato del régimen de prohibición de *drogas*), puesto que con un aumento de la autonomía y del consumo dentro del régimen neoliberal, se ha dado un desplazamiento hacia el individuo la posibilidad de que disponga de tales recursos para superar aquellas “malas e improductivas” emociones.

La centralidad de la producción y experimentación de las emociones que se generan en las ceremonias de “*medicinas ancestrales*”, que son expresadas como una sensación de amor, liberación, de curación, de renacimiento, es determinante para comprender la dimensión social del uso de plantas de poder en los últimos años, ya que a pesar de que hay quienes simplemente ven su consumo como una vivencia interesante, en general se reconoce y enarbola la importancia de su dimensión emotiva y de conocimiento.

Por ello, diversas plantas de poder y psicodélicos han sido exitosamente aceptados dentro de la Ciudad de México, porque su consumo se engrana con un capitalismo de la emoción que tiene un carácter infinito, ya que las cosas no se pueden consumir infinitamente, las emociones, en cambio, sí. Las emociones se despliegan más allá del valor de uso (Han, 2014: 72), cuestión completamente relacionada al alto costo de asistencia a tales eventos ceremoniales o adquisición en bruto de *medicinas*, al que no todos tienen acceso.

Han (2014: 71) menciona que el régimen neoliberal presupone las emociones como recursos para incrementar la productividad y el rendimiento emotivo, paralelamente al desplegar un sentimiento de la libertad personal. Ser libre significa incluso dejar paso libre a las emociones. El capitalismo de la emoción se sirve de la libertad. Se

celebra la emoción como una expresión de la subjetividad libre. La técnica de poder neoliberal explota esta subjetividad libre.

De este modo, en diversos contextos explorados de la Ciudad de México y área metropolitana, el consumo de plantas de poder se ha visto legitimado por una serie de discursos que tienen que ver con la optimización mental y emocional, es decir, se exalta que son funcionales para la sociedad, que tienen un uso como un tipo de *medicamento*, y en muchas ocasiones son consideradas “balas mágicas” que contrarrestan consumos problemáticos y autodestructivos, como es el consumo de otras “*drogas sintéticas*”, y las adicciones – uno de los problemas más serios en las sociedades modernas (Winkelman, 2013: 169) –. Punto que exploraremos brevemente a continuación.

### **La concepción curativa de las adicciones**

La interpretación del uso de plantas de poder como el peyote, los hongos, la ayahuasca y la iboga, han sido el centro de diversos procesos que articulan el mundo indígena, con el mundo de la psiquiatría, la psicología y la medicina, en búsqueda de fines de terapéuticos para tratar diversos padecimientos (Sloshower, 2018; Kahan, 2016), por lo que investigadores y entusiastas en varias esas áreas del saber, han tenido interés en conocer e integrar a sus terapias performances, rituales y saberes provenientes de cosmologías indígenas. (Labate, Cavnar y Dawson, 2018; Winkelman, 2001)

En México, el principal antecedente de dicha corriente, aunque no enfocada propiamente en las adicciones, fue el médico psiquiatra Salvador Roquet, quien fundó una clínica en 1966 en la Ciudad de México, en la cual trabajó con curanderos mazatecos y mixtecos para el tratamiento de diversos trastornos psiquiátricos (Roquet, 1981). Sin embargo, este fue un proyecto que terminó a mediados de la década de 1980 tras las controversias que generaban sus investigaciones (Dawson, 2015).

En el contexto global del siglo XXI, ha prevalecido una tendencia que busca legitimar y reivindicar el consumo de psicoactivos a través de la articulación de prácticas neochamánicas en el campo de investigación científica y médica (De la Peña, 2018: 76), el cual es llamado “ciencia psicodélica”(Sessa, 2015), por el hecho de realizar experimentos neurológicos en torno al impacto de ciertos psicoactivos en el cerebro humano, y con ello no sólo tratar de encontrar cura a diversos padecimientos, sino también legislar e indicar cuáles deber ser las buenas prácticas en torno al consumo de psicoactivos y cuáles no. De esta manera, se ha ido empoderando un discurso científico y médico que busca legitimar el uso terapéutico de psicodélicos a nivel mundial (Corbin, 2012) que se sobrepone a otros modos de uso.

La dimensión etnográfica observada desde la Ciudad de México, muestra que ese discurso médico-terapéutico es reapropiado y reinterpretado socialmente a través de un lenguaje que engloba a los neurotransmisores monoanímicos, al cerebro, y cuestiones afines a la fisionomía y a la bioquímica humana, puesto que ciertamente existe un trasfondo bioquímico que relaciona directamente la serotonina, acetilcolina, norepinefrina y dopamina, con una correcta función cerebral normal, así como son fundamentales para manejar situaciones de estrés en la vida diaria (Blätter, et., al, 2011:168; Winkelman, 2007).

El saber teórico sobre algunas de estas cuestiones, lo ha convertido en un poderoso elemento para reafirmar que las “*medicinas ancestrales*” curaran ciertas patologías como las adicciones. Por ejemplo, no es coincidencia que los *facilitadores* que han difundido el consumo de sapo *Bufo alvarius* a nivel mundial a través de redes sociales, se presenten como “médicos” o “doctores”, al tiempo en que admiten ser ex adictos a la cocaína en piedra, y cuyo problema “superaron” a partir del uso de peyote, hongos, *salvia divinorum* y, principalmente el sapo *Bufo alvarius*. (Sandoval, 2017 y Comunicación personal, enero 2017; Rettig, 2014).

Si bien el concepto de adicción es controvertido y sin duda alguna, tiene su génesis en la creación misma de la retórica de la *droga*, y la institucionalización del discurso de prohibición a inicios del siglo XX (Derrida, 1994: 33; Escohotado, 1994; 1989; Winkelman, 2013: 170), lo consideramos un tema muy amplio para discutir aquí,

dadas las amplias investigaciones que existen desde diversos campos sobre el tema.

Lo que nos interesa abordar a través de nuestro análisis etnográfico, en torno al consumo problemático de sustancias, referido así por los propios sujetos que analizan su consumo de alcohol, cigarro, marihuana, solventes, cocaína, LSD, entre otros. Por lo que el uso tanto de peyote como de sapo *Otac* (así como cualquier otra *medicina ancestral*) se ha interpretado como una especie de “tratamiento espiritual para dejar las adicciones” a estas otras “*drogas*”. Para ilustrarlo retomo un fragmento del testimonio de dos chamanes urbanos de la Ciudad de México, quienes dan cuenta de la articulación entre la emotividad, la adicción y las “*medicinas ancestrales*”:

Con una ceremonia de hikuri es como si fueras seis meses al psicólogo..., con el otac no se diga, es como si fueras un año (...) hay mucha gente que dicen “yo fumo mota o me meto piedra todos los días” y vienen al otac y ya no lo hacen, ese es tu verdadero pago, muchas personas que tienen una adicción es porque tienen algo emocional, nosotros como sanadores descubrimos la raíz de la enfermedad... Toda la enfermedad, si no me equivoco, se produce por una emoción... (A. Tepeyolohtli, 47 años. Chamán urbano, trabaja con peyote, otac y xanga. Comunicación personal, 29 de octubre de 2016, Ciudad de México).

Las medicinas curan las adicciones porque nos llevan a nuestras emociones, y cuando nos enfrentamos a nuestras emociones, a las emociones que les pusimos un juicio negativo, y entendemos que todo lo que hemos vivido ha sido como parte de todo el proceso del ser, de nuestra humanidad, tarde o temprano, te permite dejar aquella adicción que ocupabas para evadir tu emoción. (J.M., 44 años. Chamán urbano, trabaja con sapo *Bufo alvarius*. Comunicación personal, 11 de noviembre de 2017, Ciudad de México).

De esta manera, han surgido diversas interpretaciones y prácticas alrededor de diversas plantas de poder, y de los psicodélicos en general, que buscan *curar* las adicciones, como ha sido evidenciado en el trabajo de campo, donde encontramos principalmente relacionado al peyote y al sapo *Bufo alvarius*.

En el caso del peyote, su uso terapéutico para dejar el consumo de alcohol (principalmente) ha sido empleado por más de medio siglo en grupos pertenecientes de la Native American Church tanto de Estados Unidos, como en Canadá, siendo reportados como exitosos estos tratamientos que son combinados con saberes y

prácticas nativas, que, en muchos casos, han reducido las altas tasas de suicidio en estas poblaciones indígenas (Kahan, 2016; Calabrese; 2014; Feneey, 2014; Webb, 2011; Jones, 2007).

El saber de estos tratamientos ha conllevado a que personas que identifican que tienen un consumo problemático con su consumo de sustancias, busquen experimentar con plantas de poder como una “cura espiritual” contra dicho mal, como es el caso de A. T. (32 años, profesor de artes plásticas) quien durante siete años estuvo asistiendo a ceremonias de peyote con *mara kate* en varios lugares del país, para poder rehabilitarse del LSD, cigarrillo, alcohol y marihuana:

Cuando yo empecé a andar en el mundo de los rituales wírrárika, pues a los otros días después seguía consumiendo LSD, por así decirlo, si lo seguía haciendo, si lo seguía consumiendo, pero ya fue una cantidad muy pequeña, ya no sentía esa necesidad tan grande, porque también yo quería alejarme de ese rol, me sentía ya muy intoxicado, y yo le empezaba a decir que me ayudara a salirme del rol en el que me encontraba, y quiero mencionar que si me ayudó bastante, a mí, una amiga me dijo que, yo quería dejar de fumar, yo era muy adicto a la marihuana y no podía yo, no podía yo, era muy difícil, y ella me dijo que tuviera mucho cuidado con lo que yo pidiera porque el fuego también es muy celoso, pero también es purificador y él te lo tiene que dar en el momento en que te lo tiene que dar, cuando uno ya rebaso los límites, en muchas cuestiones de la vida, pues tu buscas ayuda, buscas auxilio, entonces, ella me dice “ten cuidado por lo que tú le vas a pedir al fuego porque el también te puede ayudar de una forma negativa o una forma positiva, por eso tienes que poner mucho de tu parte”, recuerdo que una amiga me dice que si voy a pedirle eso es porque voy echarle muchas ganas, porque me dice sino el fuego va a hacer que lo dejes de una forma negativa, para eso me acuerdo de muchos amigos huicholes que yo conocí en la sierra me decían que no fumara yo marihuana (...) me dicen mis amigos de la sierra “deja de estar fumando porque te estás quemando por dentro”, porque el fuego, la fogata, es una extensión del sol... Si se puede ocupar esa medicina, es para uso terapéutico, yo se unas gotas que son para poder dormir, hechas con el abuelo híkuri, para dejar las adicciones. Por ejemplo, yo no tuve la posibilidad de obtenerlas, pero quiero esa relación con el abuelo con esas gotas, espero más adelante poder conseguirlas, pero creo que debe de ser un pro para que todos los mestizos podamos probarlo... (Comunicación personal, 4 de noviembre de 2016).

Después de no poder rehabilitarse con el peyote, y tener un accidente en el que se le rompió una pierna, interpretó que dicho acontecimiento había ocurrido por no haber cumplido las mandas rituales con los *mara kate* que había peregrinado, así

como también con el “abuelo fuego”, motivo que lo llevó a alejarse de las ceremonias de peyote, ya que ahora consideraba a los indios y a sus guías espirituales como “demoniacos y oscuros” (sobre este punto se profundizará en el siguiente capítulo de “espiritualidad política”), sin embargo, la búsqueda de ser *curado* de su adicción continuó con la “medicina del sapo”, la cual, escuchó, tiene una efectividad más alta contra dicho mal.

Ha sido precisamente el sapo *Bufo alvarius*, el psicoactivo que al menos entre los años 2011-2019 se ha hecho de una gran fama en torno a esta cuestión, debido a los procesos que llevaron a su invención de la tradición, a partir de tratar de rehabilitar a algunos miembros comca´ac, adictos a la metanfetamina con el *Otac* (véase capítulo 2), por lo que en nuestro trabajo etnográfico prevalecieron los testimonios y narrativas en torno a esta cuestión. Para ilustrar retomo parte del testimonio de Hugo Israel (29 años, comerciante), quien llegó a asistir a una ceremonia de *otac* en Centro Ceremonial Kalmekayotl, con la finalidad de dejar su adicción. Es importante mencionar que llegó a este *tratamiento*, después de haber intentado otras opciones, como los grupos de apoyo. Retomo un fragmento de su entrevista:

¿Cómo te enteraste de estas ceremonias?

Por unos amigos, conocidos de mis familiares que también ya lo hicieron, me lo recomendaron, de hecho, unos se drogaban, hasta la fecha llevan rato que no las usan y no son alcohólicos, ya no beben a partir de la experiencia, entonces dije pues vamos a intentarle a ver que sale

¿Cómo fue que aceptaste venir a la ceremonia de otac?

En mi caso pues mi adicción, porque pues nunca es tarde, yo abriéndome honestamente eso de los grupos como que no ha dado resultados, quiero empezar algo nuevo... yo usaba crack, activo, chochos, ahora sí que todo químico... nunca se me había dado la oportunidad de experimentar como nuestros ancestros lo hacían, hasta el día de hoy...

¿Quieres continuar tu tratamiento de rehabilitación con sapo?

Si, la verdad si me sanó saqué cosas que tenía por dentro (...) Me liberé, muchas cosas que traía atrás, un hombre también llora, saqué lo que tenía adentro, y me sentí liberado, agusto, ...ahora sí porque con todas esas sustancias que me metía nunca lloraba, hasta el día de hoy lloré lo que tenía

que llorar, en vez de ayudarme como que me aferraba más y quería más, ni una lágrima hasta el día de hoy

¿Notaste alguna similitud entre las sustancias que consumías y el sapo?

No, ora si que otro pedo, más bonito, porque las otras sustancias te hacen violento, te pones de malas, y ahorita ya estoy otra vez bien... (Comunicación personal, 28 de mayo de 2017, CCK, Xochimilco, Ciudad de México).

Al igual que para Hugo Israel, muchas personas han encontrado en la experiencia otorgada por el consumo del sapo *Bufo alvarius*, un parteaguas en su historia de vida en relación al consumo de *drogas* que ellos mismos comienzan a ver como problemático, como también lo muestra el testimonio de José Ignacio (47 años, comerciante y danzante), para quien el consumo de “*medicinas ancestrales*” ha ido de la mano con su objetivo de dejar las “*drogas*”, proceso que se consolidó con la toma del *otac* en CCK, y conllevó a su “despertar espiritual” al encontrar a “Jesús convertido en la molécula del sapo”:

...yo estuve anexado porque me metí en la onda de las drogas, en la cocaína y todo eso (...) antes de que entrara a camino rojo, a mí me anexaron en el 2000 (...) yo sabía que no venía de una familia mala, me había desviado y por querer llamar la atención... agarré ese mal camino, lo que si me hizo el *otac*, porque yo no lo había pensado porque yo seguía fumando marihuana después de los hongos (...) de alguna manera más respetable sin que la gente supiera, pero finalmente pues lo seguí haciendo, ...entonces el día en que yo pruebo el *otac*, me quedé sorprendido...de alguna manera yo no sabía que me tenía que haber despedido de mi ser pasado no, ...porque cuando empiezo a fumar, ...ya no aguantaba tanta energía que estaba yo sintiendo, yo sentí que me desmayé, y yo ya no me acordaba de nada hasta cuando de repente siento un silencio así total, y de repente me veo (...) como si estuviera adentro de un foco, lleno de pura luz ...y de pronto veo a Jesús, yo no creía en Jesús, yo toda la vida dije que nosotros habíamos creado a Jesús, que era una necesidad que el ser humano tenía, y yo cuando me hablaban les decía que Jesús no existía, ...entonces ese día cuando yo entro en consciencia espiritual, ...lo que veo enfrente de mí, arriba, era el universo, y arriba veía unos diagramas hermosos, ...que salían de la mente de Jesús, yo a Jesús lo veo como luz, no veo un rostro, ...y de repente veo el universo y digo wow, algo que yo toda la vida había deseado, fue una conexión muy muy hermosa (...) entonces desde ese día hasta hoy yo no he fumado...de ahí se me quitó la depresión que a mí me habían comentado ...yo no le creía, puesto todo se me quitó, todo lo que hablaba la gente (...) ese día que llegué a mi casa ahí tenía unos toquecitos y ese día ya no quise hacerlo, pasó el otro día y ya tampoco lo hice, y me despertaba 5-6 de la mañana y los primero que hacía era ver el sol, y agradecer la vida, ...el tratar de entender a los

demás y eso para mí fue increíble, el ya no juzgar a nadie, me di cuenta que estaba perdiendo mucha parte de mi vida, que había venido alguien a despertarme, y ese alguien fue Jesús creado en la molécula del sapo, para mí fue una experiencia muy hermosa, logré ver que dios existía, después de todo el viajesote llegó una abuelota, ...yo sentí como agarró mi cabeza y me dijo –pa que no andes diciendo que dios no existe-, y wow, de ahí desperté y de ahí yo no vuelvo a decir que dios no existe, yo sé que él está aquí, que está en todo, y que debemos estar agradecidos... (Comunicación personal, 18 de febrero de 2017, Ciudad de México).

A partir de esta experiencia de “despertar espiritual” y “conocer a dios” a través del *otac*, ha sido que superó su consumo a las *drogas*, y menciona, que, a diferencia de personas que a los quince días de la experiencia vuelven a retomar sus hábitos, ha sobrellevado “esa vibración” de recuperación de su adicción debido a que no deja de ir a las danzas concheras y a las ceremonias de *otac*:

...yo en lo personal pensaba en ir a centros donde hay gente que se está curando de drogas, de depresiones, hay mucha gente que se está curando de depresiones, donde hagan la ceremonia y se metan a un lugar donde los van a tener en ausencia tres meses o el tiempo que se requiera y como tú ya conociste a dios vas a tener una espiritualidad y vas a seguir, necesitas el apoyo de algo que te ayude a mantener en el mismo camino, porque si tu lo haces y no vas a ningún lugar, pienso que puede ser una experiencia muy bonita pero puede quedar ahí (...) yo con mis hermanos me empecé a dar cuenta de eso que de repente ya como a los quince días, como ellos no son danzantes, me dí cuenta que yo permanecía y la gente me preguntaba – ¿Nacho, cómo le haces para seguir estando como estás, en esa sincronía, con esa vibración? –, y yo no sabía porque, pero le dije me estoy dando cuenta que yo si estoy llevando una frecuencia, yo no dejo de ir a todas las ceremonias de *otac*, entonces esto fue lo que a mí de alguna manera me salvó de no volver a caer en lo mismo, pero yo me di cuenta con amigos que lo hacían y a los 15-20 días que los iba a ver y seguían fumando, seguían tomando, y de repente –no pues que pasó carnal–, –no, no, no que ya estoy llevando las cosas, pero de repente se me antoja un cigarrito–, entonces le digo –pero ya no le diste seguimiento wey, ya no regresaste–, –no pues es que la lana, la gente siguió poniendo excusas y pretextos... (Comunicación personal, 18 de febrero de 2017, Ciudad de México).

Es interesante, vislumbrar como esa superación de la adicción está relacionada, por un lado, al continuo vínculo con prácticas espirituales como las danzas concheras, y por el otro, al consumo constante mismo del sapo *Bufo alvarius*. Sobre este segundo punto, recabamos diversos testimonios, como el caso de A. K. (34 años, actriz), quien menciona que lleva un año sin consumir “*drogas*”, periodo de tiempo

en el que se ha mantenido consumiendo sapo *Bufo alvarius* al menos una vez al mes. Retomo parte de su entrevista:

¿Entonces a partir de estas experiencias de sapo dejaste de consumir otras sustancias?

Totalmente, en mayo cumplo un año sin sustancias de ningún tipo, no se me antojan ni me dan ganas, tampoco nunca fui de tomar muchísimo, ni alcohol ni droga, pero si lo hacía de vez en cuando, y lo hago desde que tenía 25 años y voy a cumplir 35, te puedo decir que casi tenía 10 años consumiéndolas y aunque no eran todos los fines de semana, si era bastante seguido, una vez al mes, una vez cada tres meses, dependiendo del contexto, pero si era bastante seguido relativamente, y durante mucho tiempo, ahora llevo un año en donde ni siquiera se me antoja, porque me voy de fiesta y me puedo tomar una chela y listo, no tengo ganas de nada..

¿Cuántas veces lo has usado?

...el sapito como 10 veces con hoy (...) nunca deja de sorprenderme, cuando crees que ya lo has visto todo (...) siempre te sorprende, siempre hay algo más, siempre hay algo nuevo que aprender con las medicinas

¿Seguirás consumiendo las medicinas?

Esto es parte de mi estilo de vida ya, yo voy a seguir en esto de por vida. (Comunicación personal, 19 de febrero de 2017, Xochimilco, Ciudad de México).

De esta manera, puede analizarse como la superación del consumo de “*drogas*”, es sustituido por el mismo consumo de sapo *Bufo alvarius* o cualquier otra “*medicina ancestral*”, por lo que para algunas personas que no buscan su consumo recurrentemente, dejar el consumo de algunas sustancias a través no sólo del sapo, sino también de peyote y ayahuasca, ha sido poco exitoso, como lo muestra el testimonio de Carlos M. (60 años, taxista, ex militar) quien ha sido llevado por su hija y esposa a ceremonias de peyote, ayahuasca y *otac*, como un remedio contra su alcoholismo, a pesar de que menciona, no ha tenido buenos resultados:

Todo esto también ha sido llevado por mi esposa y por mi hija porque buscan curarme del alcoholismo, yo estoy dispuesto a curarme, pero tal es mi fuego interno, es algo muy curioso, pero si yo no hago nada malo, no molesto a nadie, no hago daño a nadie, en fin, y entonces ellas me han impulsado, me han apoyado, es una cosa que no se puede agradecer completamente, pero sí, en la primer ocasión platicando con Oz, me dijo –¿por qué quiere otac? – , que es parte de la ceremonia, al menos ahí en este lugar, pero en fin, yo lo que le dije, soy diabético, y comprometido por cómo estaba en la situación

con llegar ahí, y pues también quiero dejar de beber, y bueno, pues está bien, y me dio la dosis, me la fumé y pum!, no sabes, repito, asumo que fue terrible, ha deber sido terrible para mi mujer y para mi hija ver lo que sucedió, y yo no me caí, no me revolqué, (...) fue muy intensa, muy muy intensa, yo escucho muchas cosas, veo muchas cosas, siento muchas cosas difíciles de explicar porque yo tengo la idea científica de que trasciendes a otro plano en el que estás pero no acostumbras manejar, una gran cantidad de luces, una gran cantidad de sonidos, una gran cantidad de cosas que podría yo decir secretas, que no manejas habitualmente, van contigo, ahorita están aquí sentadas por así decirlo, pero a mí me llega a angustiar, sobre todo al regreso, no sirvió de nada en cuanto a la búsqueda de dejar de beber, no ha disminuido, de hecho últimamente mi actividad alcohólica se ha reducido a cerveza, yo antes bebía bacardí, y ron y brandy, y de todo, era así, gran bebedor, y últimamente lo he centrado en cerveza, y entonces saliendo de ahí –pues qué, pues una cerveza–, en ese sentido. (Comunicación personal, 26 de febrero de 2017, Ciudad de México).

A pesar de que son diversas las experiencias en torno a este punto, por el cual es difícil llegar a una conclusión clara, la retórica de medicalización de las “*medicinas ancestrales*” como remedios contra las adicciones, ha sido el detonante de diversos procesos sociales, que, a partir de esta concepción, inciden en tratar de rehabilitar a diversas poblaciones, como ha sido el caso de los comca´ac y su relación a la Fundación OTA.C., pero también se visualiza en la zona metropolitana de la Ciudad de México, como da cuenta el testimonio de Álvaro R. P. (50 Años) terapeuta de iboga –por más de 20 años– y de sapo *Bufo alvarius*, quien en su clínica móvil, viaja *compartiendo* el sapo para rehabilitar a jóvenes sin recursos de comunidades indígenas del Estado de México, que circundan la parte oriente de la Ciudad de México. Menciona que para que acepten tomar el sapo, fuma marihuana con ellos:

...oye pues móchate no, “el terapeuta ese vino a pedirnos”, y paw, se rompe el hielo y ya los muchachos llegan aquí, me cuentan, están al pendiente, me dicen que si quieren el sapo, y esa es la forma en la que puedo seguir ayudando, son chavos que perdieron a sus padres, están sacados de onda, y yo soy el que estoy haciendo un poco de contención de hombre, pero desde su nivel, (...) Al final solo así podemos irle rascando, de eso se trata, de sumar, en mi vida he hecho muchas pendejadas, pero salir tablas, esa es la mínima tarea que tenemos, salir tablas, si podemos dar un poquito más, ¡jole... (Comunicación personal, 10 de junio de 2017, Texcoco, Estado de México).

Al igual que otras personas que trabajan con las “*medicinas ancestrales*”, Álvaro R. P. inició este trabajo después de haber superado su estado depresivo a través de

la iboga, proceso en el que también conoció el peyote, y posteriormente el sapo *Bufo alvarius*, el cual también lo llevó a valorar las enseñanzas y saberes indígenas –a quienes en algún momento llegó a ver como inferiores–, las cuáles, ha integrado en sus tratamientos contra las adicciones y las depresiones:

Entonces mi necesidad de seguir ayudando a la gente y ver que la iboga es muy cara, seguí buscando diferentes opciones y la mejor sin duda fue el sapo, por ser mexicana, por muchas razones, y ya de ahí voy conociendo diferentes culturas indígenas como los seris y los yaquis, así conocí también a los marakames de peyote, pero así que yo hubiera querido desde el principio no, fui igual de cabrón que todos, yo incluso, siendo honesto, yo los veía abajo, como crecí, en donde me vendieron que un indígena con otras vestiduras es algo mínimo, o algo inferior, yo tenía esa energía, por supuesto, el caminar fue el que me fue enseñando, ...yo no les tenía respeto, lo tuve que agarrar a la mala, al momento en que me salvaron sus medicamentos, sus rituales, que me venía empujando la vida por atrás y me volvía loco por todo lo que sentía, y pensaba, y no entendía porque mi educación jalaba incluso para el otro lado, pero gracias a dios, mi terquedad, mi destino, y hoy por hoy aquí estoy... Y bueno, como paciente, como enfermo mental, pues aplico eso, que me hubiera gustado a mí, porque a mí no me ocurrió eso, yo tuve muchos tropiezos, yo me auto mediqué con la iboga como para tres personas, me dañé mucho físicamente, pero pasaron cosas increíbles también... (Comunicación personal, 10 de junio de 2017, Texcoco, Estado de México).

De esta manera podemos analizar como distintos actores han coexistido en las ceremonias de sapo *Bufo alvarius*, peyote, ayahuasca, iboga, entre otras, como una búsqueda de solución a sus problemas emocionales, entre los que las adicciones representan un punto clave, puesto que tiene que ver con la inversión de un posicionamiento y entendimiento de la vida a través del consumo de psicoactivos. Por ello, un gran número de personas que pasaron por tales experiencias y concibieron como curativas de sus estados depresivos, han decidido dedicarse a dar ellos mismos las “*medicinas*” a otras personas que lo necesiten, a menudo retroalimentándose de los rituales indígenas para tener mayor efectividad y legitimidad.

## Conclusión Capitular

A lo largo de este capítulo se ha intentado analizar el fenómeno de consumo de *medicinas ancestrales* a la luz de los horizontes discursivos de espiritualidad y terapéutica, mismos que percibimos como los más compartidos y a la vez debatidos, entre distintas personas y grupos que asisten y organizan las ceremonias en donde se consumen dichos recursos. La intersección entre ambos horizontes de discurso resulta ser un terreno complejo cargado de subjetividad, que toma forma con las “*visiones*” y reacciones emocionales experimentadas y manifestadas durante las ceremonias. Esto permite que toda subjetividad pueda ser insertada y justificada a través de un lenguaje que no tiene límites claros, y que es expresado como “energías”, “vibraciones”, “amor”, “expansión de la conciencia”, “renacimiento”, “conexión con el todo”. Debe destacarse que, para la gran mayoría de personas entrevistadas a lo largo del trabajo de campo, representan algunos de los momentos más importantes en sus vidas.

En un primer momento, para profundizar en el análisis *arqueológico* de la emergencia del discurso espiritual, se hizo un breve recorrido por la *genealogía* de los Nuevos Movimientos Religiosos que llevaron a transformar simbólicamente a México como una cuna llena de conocimientos y sabidurías ocultas en sus vestigios arqueológicos y códices, desde inicios del siglo XX, pero con los movimientos Nueva Era en los 70's, se comienza a buscar esa “sabiduría oculta” en la prácticas tradicionales de los indios vivos y en la historia oral, ya que anteriormente, eran considerados “degenerados” por otros maestros espirituales. De este modo comenzaron diversos procesos de hibridación de carácter masivo, entre el mundo indígena, los nuevos movimientos religiosos principalmente Nueva Era y de la neomexicanidad, y el consumo psiconáutico.

A partir de entonces se comenzó a gestar la reinterpretación del uso de tales plantas por maestros espirituales, terapeutas, psicólogos, chamanes urbanos, que apropiaron elementos de diversas matrices culturales, e integraron prácticas híbridas ceremoniales para consumir psicoactivos como el peyote o los hongos, entre otros más.

Sin duda la apertura generalizada a nuevas creencias religiosas en la población mexicana, han permitido integrar absolutamente todo lo relacionado con los “conocimientos y saberes indígenas” en combinación con toda clase de imaginarios esotéricos, mágicos y religiosos. De tal forma, que han aparecido una serie de métodos y combinaciones experimentales para consumir ceremonialmente plantas de poder y psicoactivos en general, en los que pueden encontrarse cuencos tibetanos, meditaciones, limpiezas energéticas con hierbas tradicionales, yoga, gong, aplicación previa de Rapé o Pome Poto, colirio de Sananga, entre otras terapias alternativas de liberación emocional. La hibridación que resulta de estos procesos es compleja, pero en la población mexicana se puede vislumbrar como temas relacionados a “trabajos de brujería” y al catolicismo suelen ser frecuentes, por eso que se hable de “comulgar con las *medicinas*” o incluso comparar a Jesús con el sapo *Bufo alvarius* o el peyote.

Así mismo, se realizó un análisis de la “purificación” (Latour, 2007) que se les da a psicoactivos como el peyote, los hongos, o el sapo, al designarlos como “*naturales*”, y así, contraponerlos a las “*sustancias sintéticas*”. Esto ha conllevado a la formulación discursiva de que estos psicoactivos al ser *naturales*, no son dañinos y no producen adicción. A esto se le suma la lógica de la “conexión ancestral y espiritual”, la cual se presenta como algo inmanente a su consumo: “la madre tierra y las *medicinas ancestrales* van juntas, las sintéticas no.”. Sin embargo, también vemos emerger la unión de dichos opuestos en nuevas retóricas de consumo psicoactivo, como lo es la noción de “*medicinas híbridas*”.

La suma de estos horizontes con la experimentación subjetiva psicodélica, conlleva a consolidar el acto de creer en las curaciones de diversos padecimientos, principalmente emocionales, entre los que se encuentran problemas descritos como “depresiones”, ansiedades, adicciones, problemas con sus relaciones personales y consigo mismo. Por ello, el “auto descubrimiento” a través de las “*medicinas ancestrales*”, es para muchas personas el elemento clave de la *curación* de los problemas emocionales o espirituales. Esto nos lleva a la necesidad de replantear

el entendimiento sobre la salud y la enfermedad en los contextos urbanos, en la que el bienestar en un sentido holístico, parte desde lo emotivo y lo mental.

De esta forma, las ceremonias de plantas de poder y psicodélicos se han convertido en eventos importantes que irrumpen con la cotidianidad y a la vez se adecuan al ritmo de vida de la ciudad. Walter Benjamin menciona que en la vida moderna son cada vez menos perceptibles las experiencias vividas de transiciones de la vida que permiten entender ciertos cambios importantes del tiempo individual y colectivo para elaborar conclusiones y nuevos comienzos, los cuales en el folclore son las ceremonias, los ritos de pasaje (Benjamin, Didi-Huberman, 2011: 167). El tipo de rituales tradicionales que han estado asociados al consumo de plantas psicoactivas (Escohotado, 1989).

Asimismo, para Han (2016:7), solo las ceremonias y los rituales como procesos narrativos tienen la capacidad de sustraerse a las condiciones aceleradas que el tiempo presente impone a la vida cotidiana, debido a que elaboran su propia temporalidad fuera de ese tiempo, que es el tiempo del trabajo y de la producción, en el que ya no es suficiente la fiesta ni el recreo. Por lo que el empoderamiento que adquieren las experiencias de alteración de la conciencia en contextos ceremoniales, principalmente en los ámbitos urbanos como ha sido el caso de la Ciudad de México, es enorme, pues de cierta forma proveen un “descanso” o una forma de “des-estrés mental” (Aggarwal, et. al, 2012) del (auto)disciplinamiento al que el sujeto es sometido dentro del régimen neoliberal, por lo que el uso de estos recursos también puede entenderse como una “Tecnología del yo” (Foucault, 1990: 48) en la medida en que su empleo pueda transformarse en una experiencia que “permite a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo (...) pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad...”. Por ello que para el filósofo Stokink (2015: 180), quien hace una interpretación el uso espiritual de psicoactivos, en un sentido Foucaultiano, ve su consumo como una práctica que permite acceder a una determinada verdad, dentro de alguna situación de vida personal o colectiva, y con

ello tomar cuidado de sí y los otros, a través de cultivar una actitud que ayude al sujeto a “hacerse menos sujeto”.

En este sentido, la experiencia psicodélica sería un umbral que puede conllevar a que en un determinado momento surja un tiempo de reflexividad sobre el yo, ámbito que es suprimido del contexto neoliberal de productividad casi por completo, otorgando así, una apropiación espiritual y emotiva interpretativa que les permite a los hombres continuar con su vida cotidiana, esto es, a tener confianza en el transcurso del tiempo de su existencia.

A pesar de que para muchos el encuentro con las plantas de poder sólo es una “experiencia interesante” dentro de su historia de vida psiconáutica, para algunas personas resultan ser experiencias transformativas en distintos ámbitos de la vida. Sentencia que retomamos empíricamente a partir de la observación etnográfica durante las ceremonias, en las cuales ha quedado de manifiesto el vínculo entre “el efecto terapéutico” y “espiritual” de consumirlas, en relación a su activación emotiva, pues a partir de mecanismos como la confesión pública o individual, de actos de los que se arrepienten, analizan, o recuerdan los asistentes en los momentos cúspide de las ceremonias. De allí que muchas personas busquen “transformarse” dejando una adicción, o superando algún problema psico-emocional, a través de “la expansión de la conciencia” o el “despertar espiritual”, promesas que se encuentran presentes en los enunciados recabados tales como: “con una de estas ceremonias es como si fueras un año al psicólogo”.

De este modo, a partir de desplegar mecanismos de legitimación del consumo de “*medicinas ancestrales*” a través de los discursos de espiritualidad y terapéutica, amalgamado en una concepción holística de la salud, es que múltiples actores ahora buscan reivindicar y diferenciar al peyote y al sapo de otras “drogas adictivas”, incluso se afirma que las primeras ayudan a dejar el consumo de las segundas. Sin embargo, el trabajo de campo revela que más bien hay una sustitución en el consumo de psicoactivos, pero es a través de los discursos que toman una nueva significación y posicionamiento.

## Capítulo 4

### **Nuevas tensiones sociales en el campo de consumo de *medicinas ancestrales***

La lógica de consumo de “*medicinas ancestrales*” no sólo se ha limitado a una justificación y legitimación de sus usos contemporáneos a través de horizontes discursivos que entrelazan lo ancestral, lo espiritual y lo terapéutico, sino también se ha generado una dimensión sociopolítica que se crea a partir de demarcaciones que surgen de las tensiones y contradicciones que esos mismos discursos justifican y promueven.

Este breve capítulo centra su atención en algunos testimonios y acontecimientos que dan cuenta de los límites y disonancias que surgen en el campo de consumo de psicodélicos desde la ciudad, y que de alguna forma u otra inciden en finiquitar intercambios culturales que en algún momento estaban mediados por el interés en común en su consumo.

Separamos metodológicamente algunas categorías que dan forma al capítulo, aunque en la realidad empírica no existen límites claros, pues cada persona y proyecto tienen su forma de entender la realidad. De esta manera mostraremos algunas de las controversias que se debaten en torno a lo que es el “ser espiritual” y lo que no, lo que es “ser indígena” y lo que no, el empoderamiento de realidades alternas y seres inorgánicos en la realidad social, su dimensión legal, y por supuesto, los usos correctos o incorrectos que deben tener las “*medicinas ancestrales*”. Todos estos aspectos determinarán los elementos válidos y no válidos en el campo de consumo, que, en términos generales, surge de la interpretación ideológica Nueva Era.

Como ha analizado Frigerio (2013), los movimientos de espiritualidad Nueva Era resultan ser muy selectivos en cuanto a las creencias y prácticas que adoptan, por ejemplo, las prácticas de religiones africanas son excluidas al ser vistas como de “energías pesadas” o “malas energías” debido a algunos rituales que llevan a cabo, como los sacrificios de animales u otros donde se utilice sangre. Esto conlleva a los

límites de apropiación del New Age, ya que sus adeptos generalmente rechazan este tipo de prácticas.

Una situación muy similar ha sido visualizada con algunas prácticas rituales wixárika, como son los sacrificios y otras prácticas cotidianas de su forma de vida como la brujería, que no encajan con la matriz holística Nueva Era, que está enfocada en promover un reencantamiento de la naturaleza, una espiritualización de prácticas tradicionales, una búsqueda de lo auténtico a través de “lo indio” y una sacralización de “lo femenino”. (De la Torre y Gutiérrez, 2016: 154), por lo que, en el trabajo de campo desde la Ciudad de México encontramos disonancias que vale la pena, al menos, plantear su análisis introductorio.

En este sentido, analizaremos como mediante una mirada de matriz Nueva Era, es que algunos actores designan ciertas actitudes, comportamientos, y prácticas en torno a lo que debe ser la espiritualidad indígena respecto a su vínculo con las “*medicinas ancestrales*”, y lo que no.

### **El indio mistificado y la decepción por la contradicción con valores ambientalistas y feministas**

La valoración de la naturaleza y de lo femenino son elementos centrales en la ideología Nueva Era, las cuáles buscan ser encajadas y operacionalizadas en todo lo referido a las “*medicinas ancestrales*”, como es el caso en la mistificación de ciertas figuras rituales como los *mara'kate* wixárika, -o especialistas rituales en general- quienes en algunos casos son vistos de manera idealizada a través de la óptica Nueva Era, y al no encajar con ella, se crean rupturas y disputas socioculturales.

Para ilustrarlo, traeré el testimonio de Alan (30 años), quien menciona que no “le ha cuadrado” las actitudes que tienen algunos de los wixárika, en contraposición a las enseñanzas que le han dado las plantas como el peyote, como ha sido el respeto por las mujeres y la madre naturaleza. Retomo el fragmento de su testimonio donde comienza narrando los contactos que estableció en el “camino del peyote”:

...también estuve involucrado con Lakotas, viendo cómo son sus ceremonias, que sigue siendo el mismo camino rojo, pero es otra visión, la visión del norte, también con los huicholes, que los huicholes, no quiero juzgar ni nada, pero la verdad es que a mí me tiene muy decepcionado lo que me ha tocado vivir con ellos... como ejemplo, no voy a decir ningún nombre, un *mara'kame* con el cual hasta viví en la montaña dos meses en su tierra, lo conocí aquí en (Ciudad de) México haciendo ceremonias, el señor se traía medio costal de peyote, una cosa así y hacían ceremonias donde reunían chavos básicamente y les cobraban 500 pesos a todos, y pues sí, manejaba como una especie de ritual, ya sabes el ritual huichol de la ceremonia y le iba dando un gajito a cada quien, hasta esto se veía como una persona de buen corazón, bien intencionada, una vez más, no me gusta juzgar, pero sentía algo que no me terminaba de agradar de esa persona, principalmente era también que lo veía siempre con una cerveza en la mano, “no me puedes venir a hablar de un camino de impecabilidad y de espiritualidad si estás envenenado con el alcohol”, y bueno, después de éstos encuentros estuve con él en tres ceremonias aquí en la ciudad, me invitó a que fuera a su tierra, en ese tiempo yo tenía una pareja, tenía una enfermedad en la piel y él se ofreció a curarla con una raíz que solamente había en su montaña, entonces nos fuimos para allá, y lo que me decepcionó de todo esto, que de todo el dinero que se juntó de las ceremonias, se gastó el 80% en tequila y cerveza, literalmente, planchas de cerveza y cajas de botellas de tequila, se habrá gastado un 20% en un costal de maíz y en unas láminas para poner en su casa, en su techo, un cuartito que tenía allá, como lo vi fue como un negocio con el peyote, “me voy al desierto, recojo unas cabezas, les doy un gajito a cada quien, que tengas su experiencia, y con este dinero alimento mi vicio”, donde vi también el otro extremo, que los huicholes no respetan el lado femenino, donde él se quejaba mucho y se hacía la víctima de “no tengo dinero para comer, no nos alcanza para vivir, ya se me murieron tres hijos, cuatro hijos creo que eran”, si, discúlpame, pero tu esposa te la dieron a cambio de unos animales, como suelen hacer, cuando tenía 9 años, la embarazaste cuando tenía 11 años, y desde que ha tenido 11 años, no ha parado, tan pronto puede ser embarazada otra vez, ya está embarazada otra vez, o sea que ni siquiera le da descanso de su embarazo, y tuvo 16 hijos, si mi memoria no me falla, de los cuales 3 o 4 se murieron de hambre, porque ni siquiera tenían que darles de comer, entonces es como un desequilibrio total, lo que yo busco y lo que estas plantas me han mostrado es el balance, el equilibrio entre los dos polos (...) que como lo quieras ver, masculino femenino es una unicidad, y cuando yo veo una discrepancia de este tamaño, enorme donde por un lado “oh si el *mara'kame* que todo lo sabe”, y por el otro lado su esposa no puede ni siquiera voltearlo a ver mientras estamos comiendo, las mujeres se quedan en la cocina comiendo, y los hombres comemos por otro lado, me desagradó bastante esto y el vicio del alcohol, también me acuerdo que al llegar a su tierra comenzamos a bajar unos senderos por ahí y todo estaba lleno de botellas de pept, de refrescos, bolsas de Sabritas, a mí en lo personal no me gusta ver la naturaleza llena de eso y mucho menos en la sierra, ciento y pico de kilómetros de cualquier pueblito,

entonces empecé a recolectar las botellas, a lo cual el mara'kame me volteó a ver y me dice: "y para que haces eso", le digo, estoy limpiando tu tierra, ¿te molesta?, me dice "uy, hay tantas que no vas a acabar", entonces lo tomé como un reto personal y todos los días que pasaba por ese camino, había elegido un arbustito que estaba por ahí y empecé a acumular todas las botellas que pude ahí, al final acabé haciendo una montaña gigante de botellas y le dije al huichol: "tú te quejas de que no tienes de que comer, y se gastan su dinero en la única tiendita que hay ahí", que lo único que tiene son refrescos, papas y cerveza, tiene dos naranjas secas por ahí y un par de papas naturales todas feas en una esquina que nadie compra, entonces no vengan que no tienen dinero cuando todo se lo están gastando en este veneno, que sí, se les vino a inducir, no es como que ellos lo eligieron originalmente, pero no sólo eso, no tienes respeto por la madre, ni por la mujer, ni por la madre tierra, porque veo como tratas a tu tierra, y esta montaña de pept "métela en un costal, y llévatela al pueblo y véndela, con eso vas a tener dinero para comer, para alimentar a tus hijos", entonces es mucha incongruencia, y eso lo he visto con varios huicholes también, y por eso es que el camino huichol, me gusta toda la cosmovisión que manejan pero no puedo compartir ese camino con ellos porque veo esta discrepancia, la verdad, como la mayoría de los chamanes, por decir un hombre, masculino, piensan, perdón las expresión pero con el pito, porque también este cuate, chica que se le cruzaba, podías ver su energía como se enfocaba en las mujeres, en las ceremonias y eso, "oh si estoy canalizando al venado y wow que tetas", entonces es como de a ver pérame, eso no me cuadra... (Comunicación personal, 11 de noviembre de 2016, Ciudad de México).

Las disyuntivas que surgen cuando se crean relaciones sociales profundas, de más allá de sólo asistir a algunas ceremonias en la ciudad, son complejas porque se comienzan a generar opiniones y juicios contradictorios a la idealización que ofrece la ideología Nueva Era. Cuando esto sucede en algunos casos se experimenta una decepción, como lo vivió Alan, quien después de analizar las contradicciones del modo de vida del indio, ni tan "conectado a la tierra", ni respetando "el lado femenino", y "bebiendo alcohol", con lo que se supone debería ser un *mara'kame*, es decir alguien que pone su vida como ejemplo a través de su vínculo a la naturaleza. A partir de esta vivencia, Alan dejó de asistir a las ceremonias de peyote wixarika en la Ciudad de México, pero sigue consumiendo el peyote de manera independiente.

## **El empoderamiento de lo inorgánico: “Buenas y malas energías”**

Continuando con el testimonio de Alan, menciona que después de tener muchos años recorridos en el “camino del peyote” ha dejado de asistir a ceremonias wixárika, entre otras más, ya que considera que “están hechas para seres inorgánicos” que les roban la energía a los hombres para someterlos:

...el peyote ha venido a visitarme mucho últimamente y digamos, éste año he ido varias veces al desierto, he estado mucho tiempo por allá también [...] sigo teniendo contacto con algunos marakames, aunque llevo más de 5, 6 años sin haber asistido a ninguna ceremonia, lo que te voy a decir, es mi visión sobre las cosas, después de muchos años de estar en este camino, me he dado cuenta que muchas de estas ceremonias están hechas para alimentar a ciertos seres llamémosles inorgánicos, son seres que existen en una dimensión paralela a esta pero que no están en este plano orgánico, no en esta tercera dimensión, no son físicos, (...) el punto es que te ofrecen poder a cambio de servicio, así como de “oh yo te puedo dar el poder de que congregues gente, de que muevas a las masas”, que es con lo que los tientan a todos, a cambio de que, “de que me des su energía, que eso es lo que me tocó ver en las ceremonias tiempo después ...en estas ceremonias puedes ver literalmente que hay un tragón arriba de todos arriba de los círculos, al cual la energía de todos está siendo dirigida hacia allá, entonces es algo curioso, porque por un lado dicen que están luchando por la madre tierra, por la conciencia, por el despertar, digámoslo así, pero por el otro lado, están alimentando a estos seres que les están otorgando el poder de seguir congregando gente, ultimadamente lo hacen por poder, esto como lo llaman desde hace mucho tiempo se llama magia negra, el mejor truco de un mago negro es hacerse pasar por un mago blanco, por decirlo de alguna manera... (Comunicación personal, 11 de noviembre de 2016, Ciudad de México).

El considerar como “magos negros” a los especialistas rituales que invocan a tales entidades, lo ha vislumbrado en ceremonias de diversas *plantas de poder*, por lo que menciona que, en muchos casos, las personas que asistenten buscando una curación en vez de salir sanadas, salen “más enfermas” debido a que se les “drena su campo energético”. Incluso menciona el caso de la muerte de una joven en una ceremonia de ayahuasca que “fue sacrificada a las entidades”:

Conocí a una chica que murió en una ceremonia de Ayahuasca a los tres días porque se metió un zorro a media ceremonia de ayahuasca y le mordió la oreja, el zorro tenía rabia, la chica se murió a los tres días, y ahora sí que esto es demasiada coincidencia, que un zorro se meta en media ceremonia de ayahuasca y agarre a una chica en específico, esos se llaman sacrificios y ese zorro no era un zorro como tal, era digamos un representante y quién

dirigió todo esto fue el chamán de la ceremonia, y así he visto varias ceremonias en donde la gente en vez de salir sanada, salen realmente enfermas, porque se les drena su campo energético, entonces salen a tratar de recuperarse de esa situación. (Comunicación personal, 11 de noviembre de 2016, Ciudad de México).

Como analiza Galinier (2013), el conflictivo término de “espiritualidad” hace converger diversos sistemas de creencias, pero siempre predomina la tendencia *new age*, al punto en que se expulsan o sustituyen las creencias tradicionales indígenas, como es el caso de las prácticas de brujería, adivinación y los sacrificios de animales, por ser consideradas prácticas “oscuras”. Estos elementos, al ser designados como tal, inciden en la ruptura de relaciones y lazos que en un primer momento surgieron a través del interés en las plantas de poder<sup>46</sup>.

Asimismo, fue el caso de A. T. (32 años, profesor de artes visuales) quien se “comprometió con el fuego” y con los rituales Wixárika para dejar su adicción, y al no lograrlo y no haber cumplido con las mandas rituales en Wirikuta, ahora el “fuego se vengaba”, pues tuvo un accidente en un *rave* en el que se fracturó la pierna, y ahora, cada vez que fumaba marihuana le dolía esa pierna. Esto lo llevó a pensar que *Kauyumaní*, el venado azul, es “demoniaco”, así como a afirmar que varios *mara'kate* son “oscuros”, por lo que se ha desvinculado de los rituales wixárika:

Las plantas de poder no es un juego porque te lleva a conocer el mundo del chamanismo, el mundo de la hechicería, estamos en un mundo dual, en un mundo donde existe lo blanco y lo negro, yo me he dado cuenta que en la cultura wirrárrika hay *mara'kames* blancos y *mara'kames* oscuros, entonces para mí cambia, yo no tenía un conocimiento tan certero cuando empezaba yo a juntarme con ellos, a cómo voy adentrándome en su rol me vengo dando cuenta de que también existe gente dentro de las etnias prehispánicas que también son brujos blancos y brujos negros, entonces para mí cambia mi forma de ver esos temas y verlos que son un trabajo no nada más de risa y de relajo, sino que son cuestión de trabajo personal, porque uno se compromete con el fuego en ciertas cuestiones, tu pides, pero tú también tienes que colaborar .... (Comunicación personal, 11 de noviembre de 2016, Ciudad de México).

---

<sup>46</sup> Aguilar Ros (2013) da cuenta del rompimiento de una relación de un *mara'kame* con un grupo de danzantes concheros en Tijuana, México, ya que en su mayoría eran vegetarianos, y no aceptaron hacer los sacrificios de animales por ser contrarios a su ideología alimentaria.

El empoderamiento de lo inorgánico y las realidades alternas expresados en clave esotérica como “energías oscuras” y los “seres inorgánicos”, toma un carácter político desde su dimensión social para diversos actores, pues serán estos los indicadores para tener un mayor cuidado en con quien, como, cuando y donde, se deben consumir las plantas de poder. Para ilustrarlo retomare parte del testimonio de Tetabiakti (en los 50's), hombre de conocimiento perteneciente a la cultura yaqui, quien con una gran trayectoria en “el mundo del encanto”, de los espíritus y de las *plantas de poder*, y menciona que uno de los peligros más grandes es “dejar puertas abiertas” de la realidad donde provienen los seres inorgánicos. Relata sus experiencias con la ayahuasca y la *Koarepa* (sapo *Bufo alvarius*):

La verdad es que no me gustó mucho que digamos la Ayahuasca porque además de curarte y enseñarte cosas, también jala muchos seres inorgánicos, que son seres con una consciencia muy grande pero que no tienen un cuerpo como el nuestro además de que es más fácil percibirlos en la oscuridad y por lo regular muchas de esas entidades molestan o asustan a la gente...

...comprendí que la Koarepa te puede llevar de jalón a la realidad de donde provienen los seres inorgánicos. La Koarepa abre también las puertas a reinos de percepción desconocidos para la gente que no sabe ni entiende lo que está haciendo al fumarla y corre el peligro de dejar abiertas esas puertas, algo que no es nada recomendable... Eso fue lo que no me gusto de la Koarepa. (Comunicación personal, junio 2017, Ciudad de México).

A partir de su conocimiento en el “mundo del encanto” y de los espíritus, genera una crítica a hacia las personas que se dedican a facilitar la *Koarepa* (sapo *Bufo alvarius*) sin tener una “base de conocimiento consistente”, pues menciona que es paradójico que quieran curar las adicciones, cuando también pueden volverse “adictos de la *Koarepa*” por abusar de un animal de poder y de las ceremonias en general:

Para poder canalizar el beneficio de la Koarepa y que sea efectiva como curación se tiene que fumar en cantidades pequeñas tres veces, aumentando gradualmente la dosis en esa sesión y sobre todo durante el día, si es posible bajo la protección del sol. La persona que da la medicina debe primero enseñar a respirar al paciente y enseñarle los pases brujos para que le ayuden a canalizar la enorme energía y el nivel de consciencia que la Koarepa te presta para conectarte con la Yoo Ania y curarte. Además de que el que da la koarepa debe sobre todo ser impecable y tener una estructura consistente de conocimiento en que apoyarse y no solo sus fantasías ego maniáticas de sentirse chaman para que lo admiren.

En mi opinión los “facilitadores” de la medicina que se autonomban de ese modo, lo hacen para tener el pretexto de cobrar y enriquecerse por “facilitar” la Koarepa sin aceptar ninguna responsabilidad por si algo sale mal. Lo más contradictorio me parece es el hecho que ellos la dan para “curar” las adicciones de otras personas ya sean de alcohol y drogas así como la depresión, fruto de la falta de direccionamiento del espíritu y contradictoriamente ellos a la larga también se convierten en adictos pero de la Koarepa. Una vez me hizo mucho reír un dizque chamán Tohono O’odham que dijo que el tenía que tomar el sapo para mantenerse humilde, ¡que idiotez!, la humildad y la impecabilidad como seres humanos debe provenir de una lucha incesante y personal contra la propia estupidez a través de una forma de vida consistente y verdadera. No del uso o abuso de una planta, un hongo, un animal de poder o de los rituales o ceremonias. El problema con estos mercachifles es que quieren proporcionar curación, cuando ellos están también enfermos de egocentrismo y lo único que hacen es cobrar por dar a experimentar algo así como una especie de borrachera extravagante, además de crear manadas de acólitos fanáticos de la Nueva era. Me da risa como algunas gentes por haberla experimentado de manera intensa y abusiva salen con la babosada de: “el sapito me escogió y me dijo que mi misión es dar y compartir la medicina con la gente”, por eso ahora hay tanto mercachifle... Yo la he fumado en pequeñas y grandes dosis para conocerla y jamás me ha dicho esas babosadas nacidas del ego de estos pseudo chamanes. (Comunicación personal, junio 2017, Ciudad de México).

De esta manera el papel que juegan las buenas y malas energías son determinantes en el impacto que tendrá el consumo de las plantas de poder. Para Tetabiakti y otros especialistas rituales, las plantas de poder pueden utilizarse para el conocimiento, para entrar al mundo del encanto y también para curar a las personas, sin embargo, otras personas difieren en cuanto a su impacto terapéutico, punto que analizaremos a continuación.

### **Plantas Mágicas vs. Medicinas**

Para algunas personas que también tienen una experiencia amplia en los Estados Alterados de Conciencia, consideran que las *plantas de poder* deben de mantener y conservar su aspecto mágico, como es el caso de Francisco Plata Silva (65 años), maestro de chamanismo, tai chi, astrología, acupuntura, vinculado a la Gran Fraternidad Universal de la Ciudad de México (véase capítulo 3); quien desde niño comenzó a aprender de manera práctica de la “otra realidad” a través de las altas

fiebres causadas por enfermedad, por lo que desde muy joven se interesó en aprender de diversos horizontes espirituales y de conocimiento, entre los que se encuentran las plantas de poder.

Después de haber tenido diversos encuentros con los hongos, peyote, ayahuasca, *salvia divinorum*, ololiuhqui (semillas de la virgen), *datura stramonium*, haba de mezcal (*sophora secundiflora*) entre otros, a lo largo de toda su vida, considera y ha generado argumentos espirituales y mágicos como un contrapeso discursivo de la corriente médico-terapéutica de las “*medicinas ancestrales*”, las cuales, menciona, no son para curar, sino para entrar al “mundo mágico”, ya que considera que “si ese fuera el camino”, habría “muchos maestros muy sabios”, pero en cambio dice, “sólo tenemos un montón de pachecos”:

...algo que para mí queda muy claro es que son plantas mágicas, plantas de poder, no son medicina, hay muchos conceptos erróneos, por ejemplo, te hablan de las medicinas por errores de traducción, por ejemplo, cuando los antropólogos gringos empezaron a analizar indígenas americanos de Norteamérica, ellos llamaron a los practicantes de estas disciplinas *medicine-man*, cuando ellos nunca se llamaron *medicine-man*, por ejemplo, los Lakota, originalmente se conoce como un *wishasa wakan*, donde el término *wakan* es lo divino, lo mágico, lo sagrado, no es medicinal, entonces un *wishasa wakan* no es un *medicine-man*, es un hombre mágico, entonces claro que el término es un nombre inapropiado (...). Entonces mucha gente habla de “las medicinas”, y no, no son “medicina”, y no sirven para curar, hay gente que las utiliza como un medio, es el medio, por ejemplo, muchos curanderos mazatecos reciben y ellos toman, a veces les dan, pero no es para curarlos con eso, es para saber cómo curarlos, que no es lo mismo, entonces lo que hace el elemento mágico es llevarte al otro mundo, y en el otro mundo aprendes ¿a qué?, no sé, porque no a todo mundo le enseñan a curar, entonces esto va respecto al concepto de chamán, (...) en la actualidad mucha gente confunde el concepto de chamán con curandero, ni todos los chamanes son curanderos, ni todos los curanderos son chamanes. Son plantas mágicas, el espíritu de la planta decide a quien le enseña y a quien no le enseña, y va a haber una variante muy grande de resultados de formas de transmisión de la enseñanza, porque cada planta tiene una personalidad y esa personalidad va también con la personalidad del sujeto, entonces por ejemplo, la *datura* no la puede usar todo mundo. Para que la *datura* te acepte, tu tienes que ser fuerte, agresivo, violento, sino no le gustas a la planta, no te recibe, ...el *híkuri* es otra cosa, el *híkuri* te conecta con un espíritu muy especial, de hecho ahorita que doy las clases de chamanismo, doy un capítulo especial a las plantas sagradas, y entonces ahí les explico que hay niveles de plantas, que te ponen en onda como el tabaco o la *juanita* que te

ponen en onda pero no te dan gran cosa, y además tienes un peligro enorme, la adicción, ¿luego cómo te la quitas?, te vuelve esclavo del espíritu de la planta, a mí mucha gente me pregunta –¿oiga maestro como ve esto del uso de las plantas medicinales?–, pues se tiene que hacer con mucho cuidado y con muchas condiciones, porque si fuera cierto que ese es el camino, tendríamos un montón de maestros muy sabios, pero no es así, lo que tenemos es un montón de pachecos, esa es la verdad... (Comunicación personal, 20 de noviembre de 2017, Ciudad de México).

Asimismo, contrariamente a los especialistas y *pacientes* que consideran que se pueden *curar* las adicciones con las plantas de poder, él considera que es un uso erróneo, e incluso que hay personas que “no tienen manera de curarse”, ya que la finalidad es en sí misma entrar al mundo mágico y poder “vivir el misterio”. Retomo parte de su entrevista:

¿Qué opina de quienes buscan rehabilitarse con estas plantas?

Está mal, porque no les va a funcionar, ¿lo usan para qué?, ¿para rehabilitarse?, ¿simplemente para curarse?, yo siempre les digo a las personas que yo conozco –¿tú tienes problemas psicológicos?, pues hay psicólogos, hay psiquiatras, usen un terapeuta, no se metan con las plantas, sino la planta te va a revolcar, y no vas a entender qué, esa es la verdad, y no vas a saber ni qué pasó, esta es una de las cosas que me decía a mí Tacho Arias, era un gran chamán y era curandero, y entonces él decía que no había forma, que había personas que no tenían manera de curarse, la frase de él es “yo curo a los apendejados, los pendejos no hay manera de arreglarlos”, entonces no es una medicina propiamente, es una puerta al mundo mágico, y se debe usar como tal. Se trata, de vivir el misterio. (Comunicación personal, 20 de noviembre de 2017, Ciudad de México).

De este modo, indica las condiciones óptimas en las que se deben tomar las plantas de poder, que, contrariamente a la tendencia de la ciudad que se buscan como una solución a toda clase de problemas psicosociales, menciona que el acercamiento a la ceremonia debe ser pura, sin estar pensando en ese tipo de cuestiones emocionales, tener una buena guía y tener una actitud abierta a lo que se pueda presentar como un aprendizaje nuevo, así como también se deberá hacer dicha ceremonia en fechas especiales marcadas en el calendario ritual *tonalpohualli* como lo hacían los ancestros y no los fines de semana, como se suelen anunciar en la ciudad. Asimismo, considera que las plantas de poder no son para todas las personas, que debe ser un “consumo de élite” como en la antigüedad, porque “tiene que ver con la conciencia”. Retomo parte de su testimonio:

La primera condición es estar preparado, relativamente no tener problemas de salud, problemas sociales, problemas familiares, entonces tu aproximación a la ceremonia debe ser totalmente pura, ¿Qué quiere decir?, que no vas a ir con la idea de que tienes problemas con la renta, de que tienes problemas con los hijos, no puedes ir con la idea de que eres el señor doctor y eres muy importante, uno tiene que ir con humildad, con respeto, de yo no soy nada, entonces todo lo que me puedan enseñar es ganancia...

La segunda condición es que tengas una buena guía, cuando tienes una buena guía es una persona que hace el viaje contigo, que te está cuidando no sólo en lo físico, sino te está guiando en el viaje, porque hay cosas que ves y a lo mejor no vas a entender, entonces se debe hacer con la actitud correcta, se debe hacer ceremonialmente, y se debe hacer con guía, y en el momento apropiado, ¿cuál es el momento apropiado?, no es en un fin de semana como le hacen, que viene puente, uno de viaje y dos para descansar, no, los antiguos usaban un calendario *tonalpohualli* para saber que fechas consumir y cuáles no, además de que no era para todos, todo esto es un asunto de élite porque tiene que ver con la conciencia, ¿entonces todos van a alcanzar la iluminación como dice el ramayana?, no, no es cierto, esto es de élite, es para unos cuantos, yo les digo que esto es de acuerdo a las leyes de la naturaleza, y el ejemplo para mí más claro es la reproducción, ¿cuántos espermatozoides produce un hombre a lo largo de su vida?, de esos ¿cuántos se van a convertir en un ser humano adulto?, esa es la proporción, entonces, ¿a cuántos de a todos aquellos que están ingiriendo determinadas plantas, esos que ahora hasta se anuncian por el Facebook, de que hacen viajes con ayahuasca y con sapo, cuántos de ellos van a tener realmente un viaje que valga la pena?, no todos, porque no tienen una preparación, no tienen una guía adecuada, una serie de razones, esa es la verdad... (Comunicación personal, 20 de noviembre de 2017, Ciudad de México).

A través de compartir estos criterios de carácter espiritual, mágico y ancestral, otros simpatizantes de las plantas de poder, al igual que el maestro Francisco Plata, rechazan su uso terapéutico, como lo menciona el testimonio de Juan Garza (en los 50's), buscador espiritual y con una amplia experiencia en conocimiento de diferentes plantas de poder, menciona en el caso del peyote, que es una oportunidad de "un viaje cósmico", no para curarse, por lo que prefiere estar en ceremonias con *mara'kate* porque no sabe lo que significa sus cantos, y no lo relaciona a ninguna emoción:

Yo siempre lo he consumido con guía, con mi maestro o con *mara'kame*, lo siento diferente, porque él te guía en el viaje porque al estar cantando él, te está diciendo "estás aquí, estás aquí, no te vayas", pero no lo relacionas con ninguna emoción, es lo que me gusta con los *mara'kames*, respecto a cómo lo dirigen en otras partes que lo dirigen terapéuticamente, *mara'kames* no

dirigen terapéuticamente, porque hay un concepto en los wixárika “Nierika”, quiere decir lo que te conecta con lo divino (...) el término Nierika no tiene una traducción totalmente al español, no se le traduce como medicina, “lo que te conecta con lo divino”, con lo que no puedes explicar con la razón, lo que te conecta con el nahual, y con los mara’kames no sientes alegría, no sientes tristeza, es más no sabes ni que significa, nomás es simplemente alguien que te está guiando (...). Lo están utilizando últimamente como medicina, “yo me quiero curar de esto”, pues no, para eso están otras plantas, para eso ve con el psicólogo, no una planta de poder, por eso dice mi maestro, si los demás lo hacen deja que cada quien haga su rollo, esto es un chance de viaje cósmico, de aprender cosas, porque vas a tener una percepción que no la tienes en un estado de conciencia cotidiana, es un estado de conciencia acrecentado, entonces yo siempre voy preparado a la ceremonia de que quiero aprender y sí me contesta híkuri... (Comunicación personal, 31 de marzo de 2017, Ciudad de México).

Asimismo, continuó mencionando que no está de acuerdo en cuanto al uso terapéutico del sapo *Bufo alvarius*, ya que considera es una experiencia muy poderosa para conocer aspectos que no tienen que ver con la mente, y los terapeutas quieren canalizar al *paciente* hacia cuestiones emocionales de la mente:

Yo no lo veo como terapia porque siento que me quieren canalizar hacia donde quieren los terapeutas y no me gusta, no estoy de acuerdo porque lo ven desde el lado medicina, te estás privando, es como si quiere usar una bomba atómica para matar una hormiguita, la energía atómica es para otras cosas, no para matar una hormiguita, estás desperdiciando una experiencia muy poderosa (...) algo que lo puedes tratar de otra manera, eso no me gusta a mí, por eso no me gusta como lo dirige O. R., porque no te deja ir, y la medicina es para que te vayas, y él estate aquí, cierra los ojos, te doy un madrazo, te echa agua, y no te deja, y a mí en el momento que me dan adiós, eso es lo padre, entonces experimentas todo, lo otro no te deja experimentar, porque lo ve desde el punto de vista terapéutico, y quiere tener la mente, la mente, la mente, y está aquí, pues eso es la mente, y las plantas es para que no haya mente, precisamente ese es el rollo, no mente, si no está la mente te das cuenta de otra cosa, yo no estoy de acuerdo, ...lo están desaprovechando porque no es para eso, para eso hay otras cosas, para eso está el temazcal, para eso son los entierros, para eso hay otras cosas, para eso se diseñó eso, no las plantas de poder, las plantas de poder dice es para aprender, los antiguos entraban en esos estados de percepción para aprender cosas no para curarse, para curarse usaban otras cosas, porque si no te enemistas con la planta y entonces ya no te va a enseñar... (Comunicación personal, 31 de marzo de 2017, Ciudad de México).

De este modo, los contrapesos discursivos para el uso terapéutico que han caracterizado a las “*medicinas ancestrales*” en el siglo XXI, son debatidos por una

multiplicidad de actores, a través de emplear argumentos que difieren en cuanto al común de considerarlos como “*medicina*”, pero tal construcción surge igualmente de lo espiritual, lo mágico, la otra realidad y el “conocimiento de los ancestros”, lo que deja de manifiesto las diferentes configuraciones que se construyen de lo individual a lo social.

### **Legalidad y Espiritualidad**

El empoderamiento de los discursos de lo espiritual, lo mágico, otros mundos, lo indígena y lo ancestral en los circuitos donde se consumen *medicinas ancestrales* en la Ciudad de México, es considerable al grado en que gran parte de estos grupos no indígenas piensen en que son intrascendentes las leyes que intentan controlar o prohibirlos. Por supuesto, esta dimensión se diferencia semánticamente y de manera tajante de cuestiones muy públicas como la legalización de la marihuana, ya que esta no es percibida en su mayoría como una planta con un poder como el del peyote, hongos o ayahuasca.

Debido a su atribución animista, las *plantas de poder* son dotadas de una personalidad consciente que es la que dictamina “a quien le llegan, y a quienes no”, las oportunidades para consumirlas. Tal es el caso de Alan (30 años), quien menciona en el caso del peyote, que “el mismo peyote” te cuida, por lo que su legalización es irrelevante:

...yo no pienso que la legalización del peyote ayude en este cambio de consciencia, porque para empezar le toma muchos años crecer, entonces si se legaliza pronto va a empezar a entrar una industria como con el tabaco (...) simplemente van a terminarlo acabando (...) Desde mi opinión, el peyote mismo te cuida, así que lo que digan las leyes se me hace irrelevante en ese sentido... (Comunicación personal, 11 de noviembre de 2016, Ciudad de México).

Del mismo modo, Juan Garza (en los 50's), buscador espiritual, menciona que está a favor de las restricciones que tiene el peyote, porque considera que “le llega a quien le tiene que llegar”, por lo que incluso menciona que se debería restringir más su acceso:

Cuando te toca te llega, que haya esas restricciones evita que le llegue a quien no le toca, cuando te toca te lo encuentras, no lo tienes que buscar, y con esas restricciones así no se abusa, (...) yo diría que al contrario, se restringiera más para que no le dieran acceso a todos, porque a quien le toca te llega, te lo vas a encontrar, donde menos te lo imagines... (Comunicación personal, 31 de marzo de 2017).

Vale la pena resaltar que, aunque la legislación de las plantas psicoactivas como el peyote, ha sido central para la agenda política Nueva Era, que busca equiparar el consumo entre poblaciones indígenas y no indígenas mediante argumentos y justificaciones espirituales y terapéuticos (De la Peña, 2018: 80-81), para muchas de las personas entrevistadas en esta investigación, que no están relacionadas directamente al mundo académico-político-institucional que incentiva la “utopía psicodélica” que busca promover el consumo de psicoactivos como un derecho humano universal (De la Peña, 2018: 79), pesan más los argumentos de lo indígena, lo mestizo y lo espiritual para poder *compartir* y consumir las “*medicinas ancestrales*”. Para ampliar la información retomo el testimonio de Gladys Sánchez (43 años) temazcalera, terapeuta y organizadora de ceremonias de peyote, quien menciona que la misma planta la eligió para compartirla con la gente y, por lo tanto, siempre va a tener de su lado al espíritu de la planta y la aprobación de los indígenas, quienes le han guiado en su *camino*:

...si yo soy una persona mestiza y la misma medicina me eligió a mí, entonces ¿qué tengo que pelear, o qué tengo que luchar?, ¿qué tengo que defender o tratar de poseer? Nada, no tiene ningún sentido ir y decir déjenme cargar a mí el peyote, porque si me eligió a mí el espíritu, la energía de los indígenas va a estar conmigo siempre, no me va a pasar nada, porque soy mestiza pero ya se me había dado desde antes de nacer, y sí no es para mí se me va a ir, se va a ir, entonces para qué luchar, para que buscar que me permitan a mí poseer la medicina, si a lo mejor no soy elegida, pero si yo la tengo, si yo la traigo en mi morral, en mi mochila y la gente se me acerca, la gente confía en mí y me la pide, es por algo, y si no, es por algo, es porque no soy yo la persona adecuada, no hay la confianza en mí para que yo lo haga... (Comunicación personal, 3 de mayo de 2017, Ciudad de México).

De esta manera, la espiritualidad que subyace a retóricas como la indigenidad y la ancestralidad, así como a otro(s) mundo(s) alternos que se relacionan a este mundo, se ha conformado un poderoso discurso político clave en la lógica de consumo de “*medicinales ancestrales*”, desde la ciudad puesto que reivindica y

legitima todas las experiencias psicoactivas a través de las *visiones*, aprendizajes, y curaciones emocionales y terapéuticas, lo cual trasciende los límites de lo legal e ilegal, así como de la concepción binaria de la salud.

En este sentido, vemos emerger un discurso político espiritual en México que legitimará y al mismo tiempo, regulará los intercambios culturales en la lógica de consumo de plantas de poder, y de temas relacionados directamente a esto. Esta instrumentalización de la fuerza espiritual ha podido ya ser visible en la defensa del peyote y de Wirikuta –sitio sagrado wixárika– contra la minera canadiense, o recientemente con la defensa del río yaqui y su relación al ecosistema del sapo *Bufo alvarius*. Sin duda, habrá que poner mayor atención en cómo se desarrolla en el futuro la articulación entre la espiritualidad y la legislación de las plantas de poder y psicodélicos en general, pues gran parte de sus adeptos no indígenas, buscan que sean legalizadas como parte de un derecho humano universal, que sin duda alguna, merece muy mayor análisis y esfuerzo de integración, para poder generar un equilibrio entre el consumo ya existente, la dimensión ecológica de los recursos psicoactivos, y la economía y derechos de los pueblos originarios.

### **Conclusión Capitular**

Este breve capítulo presentó un esfuerzo por ilustrar el papel político y social que genera el consumo de plantas de poder y psicodélicos en el contexto de la Ciudad de México, visto desde una extensión del discurso espiritual, el cual está soportado en el reconocimiento de la influencia de concepciones animistas, que para las personas que las consumen, pasan a tener un papel decisivo en la manera en que se justifican y se experimentan como reales los “*viajes*”, así como los valores aprendidos.

No obstante, esa espiritualidad política de carácter Nueva Era, paralelamente ha generado nuevas demarcaciones sociales, a través de instaurar o interpretar ciertas actitudes como “no espirituales”, “mala vibra” o no *ad hoc* con “ser indígena” o con los “conocimientos ancestrales”, por lo que las relaciones y discursos en torno a los

“usos correctos de las *medicinas*”, se encuentran en constante disputa y reinvencción.

Ejemplo de ello son las controversias discursivas alrededor sobre si las plantas de poder, pueden utilizarse o no terapéuticamente, ya que “lo mágico” para algunos actores, es el elemento clave como una forma de transmisión del conocimiento, más allá de sus beneficios curativos.

Sin embargo, el empoderamiento e influencia de la ideología Nueva Era respecto a las plantas de poder, es tal, al grado en que se expulsan las creencias tradicionales indígenas como son los sacrificios, brujería, la guerra, principalmente, por el hecho de no articularse con el “lenguaje espiritual” de amor y conciencia que promueve el “discurso espiritual”, incentivado por los movimientos Nueva Era y de la Neomexicanidad. Estos procesos de transformación en las cosmologías indígenas nos permiten observar también los procesos polinizadores que los intermediarios urbanos cosmopolitas comienzan a reproducir.

A continuación, pasaremos a presentar la conclusión general del trabajo.

### **Conclusión. “*Medicinas ancestrales*”: ¿Un nuevo régimen de verdad?**

A lo largo de este trabajo, hemos podido analizar la emergencia de la lógica de consumo de peyote, hongos y sapo *Bufo alvarius*, entre otros recursos psicoactivos más que, englobados en la noción de “*medicinas ancestrales*”, representa un fenómeno complejo y transversal que evidencia una serie de tensiones sociopolíticas y culturales en diferentes grupos e individuos, en tanto que nuevos usos son creados, introducidos, apropiados, reinterpretados, y refuncionalizados, en nuevos espacios urbanos globales por nuevos y viejos actores.

El trabajo de campo realizado desde la Ciudad de México, permite dar cuenta de un fenómeno que se entreteje en constante movimiento, a través de redes y circuitos fluctuantes que se van estableciendo tanto en los eventos clave, como son las ceremonias, así como también en otro tipo de reuniones, celebraciones, en la vida cotidiana, generalmente de persona a persona, y por medio de las redes sociales como Facebook y Whats app, –en las que se difunde la información sobre los eventos y de las plantas de poder *per se*–, así como también viajando y estableciendo contactos con comunidades o sitios tradicionales indígenas como ha sido el caso de Wirikuta, la Sierra Madre Occidental de Jalisco, el Desierto de Sonora y la Sierra Mazateca, para “llegar a la raíz” de los conocimientos ancestrales, y así tener más “conexión” con las “*medicinas*”.

Esto llevó a entrever que en las redes transnacionales que ahora se entretejen en torno a las “*medicinas ancestrales*”, existen diversos eslabones, pero unos tienen mayores ventajas que otros. A través de las teorías multiculturales pudimos observar que algunos grupos indígenas como los wixárika (a quienes reconocemos como el grupo étnico “punta de lanza” del fenómeno en análisis) poseen una exención jurídica del Estado Mexicano para consumir y transportar el peyote, y han desarrollado una economía política con base en el mismo, en relación a su identidad.

La comercialización del peyote por parte de este grupo étnico, ha sido incentivada por la necesidad económica para la manutención, para el financiamiento de las peregrinaciones y el cumplimiento de cargos tradicionales. Esta situación paradójica

que se basa en la protección de su cultura y tradición, es la misma que los ha orillado a ofrecerla a mestizos y a reinventar sus “usos tradicionales” en nuevos espacios de la Ciudad de México, donde han fundado nuevos centros ceremoniales para realizar las ceremonias de peyote. También han “otorgado permisos” a otras personas mestizas (gurús y neochamanes) para que “puedan trabajar con la *medicina*”. Hecho que convierte al peyote en una etnomercancia con un valor aurático impregnado de la cosmología wixaritari.

Sin embargo, para que eso pueda llevarse a cabo, tienen que realizarse diversas conexiones entre *amigos*, aprendices, chamanes urbanos, quienes fungen como intermediarios para la organización de las ceremonias en la ciudad. Estas relaciones en gran medida generan una dependencia económica, jurídica y social a este grupo étnico, quienes continúan pasando por experiencias de exclusión y sometimiento social. Lo que es contrastado, con experiencias de apoyo mutuo y complejas relaciones de intercambio afectivo y de conocimiento.

Algo muy similar ocurre con el sapo *Bufo alvarius* y la etnogénesis de los grupos indígenas del Desierto de Sonora que, en los últimos años, se han apropiado el uso del mismo inventando una nueva tradición. En el caso Comca´ac resulta muy evidente que algunos facilitadores y otros intermediarios han sacado provecho económico a través de presentar a dicho psicoactivo como una “*medicina ancestral*” de esta cultura, a pesar de ser una práctica reciente de la que no está clara su historia, y que hasta hace unos años se comenzó a utilizar en México. En el viaje a la comunidad Comcac´ac de Punta Chueca, Sonora, realizado en marzo de 2017, como parte de un viaje de apoyo organizado por la Fundación Despierta y Ayuda A. C. –la extensión jurídica de Centro Ceremonial Kalmekayotl– pudimos corroborar cómo no es una tradición de una comunidad étnica. Tan sólo es una familia de *Hacco cama* quienes recientemente han adoptado y reconocido el sapo como una *medicina espiritual*, y para el resto de la comunidad es un asunto completamente desconocido.

No obstante, el sapo *Bufo alvarius*, se ha convertido en un elemento determinante en el devenir de esta cultura, ya que ha permitido la continuación del pensamiento

y cosmogonía indígena, en una manera reinventada para poder sobrevivir realidades tan cruciales como la subordinación histórica que se refleja en pobreza extrema, desabasto de agua potable y alimentos, así como en la adicción a metanfetaminas por parte de las generaciones más jóvenes. Esta situación paradójica y contrastante, deja de manifiesto que la hegemonía de los discursos globales urbanos de tradición, terminan por designar y transformar los imaginarios sociales en torno a los psicodélicos y plantas de poder, pero al mismo tiempo, es por estos mismos, en este caso por el sapo *Bufo alvarius*, que ahora se le pone atención y se comienzan a generar apoyos a culturas que han sido históricamente oprimidas y excluidas, como son los comca'ac y yaquis. Esto nos revela que en México, el nexo entre plantas de poder y psicodélicos y lo indígenas se vislumbra como una creciente fuerza política para futuras luchas sociales y ecológicas.

Aunque hay dimensiones que sobrepasan nuestro trabajo de campo, el cual debería ser más exhaustivo en las comunidades indígenas, vale la pena plantear ciertas interrogantes en torno a las transformaciones que experimentan los especialistas rituales indígenas que comienzan a vivir y pasar la mitad de su tiempo en la Ciudad de México y en diferentes capitales del mundo, experimentando contrastes entre valores y diferentes niveles de consumo: ¿cómo se transforman las formas de relacionarse con su comunidad, sus obligaciones rituales, y sus formas de consumo?. A pesar que no tenemos las respuestas, es interesante entrever la forma en que se transforma la percepción y, por lo tanto, las acciones en torno a las plantas de poder y sus nuevos valores asignados por los usos ceremoniales urbanos y mestizos.

Estos procesos de interconexión y desplazamiento, hicieron que fuera necesario distinguir y describir los nuevos usos que hemos encontrado sobre el peyote y el sapo *Bufo alvarius* en la Ciudad de México, dos de los psicoactivos más utilizados durante el periodo de la investigación ya que el empoderamiento del discurso de las “*medicinas ancestrales*” al ser portabilizado por diferentes actores desde la ciudad, ha hecho aparecer nuevas relaciones, negociaciones y transformaciones en los usos de tales recursos, ya que son desplazados y reinterpretados varios de los

elementos y creencias tradicionales del pensamiento indígena, y se exaltan e idealizan otros con que se han utilizado o imaginado.

A lo largo del trabajo de campo hemos visto como en cada espacio de las redes, se le imprimen diferentes acentos de sentido y de utilidad a la ingesta del peyote, los hongos o al sapo, pero todos convergen en el reconocimiento de su impacto terapéutico y/o espiritual. Discursos íntimamente ligados al multiculturalismo latinoamericano, y cuya interconexión toma sentido en las nociones de espiritualidad y ancestralidad indígena, se proyectan en que distintos actores han desarrollado discursos identitarios en torno a “lo indígena”, “lo nacional”, y “lo mestizo”, para de alguna u otra forma, encontrar ese vínculo histórico a las “*medicinas ancestrales*”, y así, poder consumirlas y “trabajarlas” de manera válida. Por ello que se formulen retóricas como la de la “medicinas nacionales” para englobar al peyote y sapo *Bufo alvarius*, las cuáles, aparte de ser psicoactivos, tienen en común que son endémicos del territorio mexicano.

Asimismo, a pesar de que nada está ganado en torno a una libre determinación de su consumo, la dimensión jurídica de exención de peyote y hongos en grupos indígenas concretos, ha repercutido en que el elemento indígena se vuelva más necesario, porque permite por un lado un “acercamiento legal a las *medicinas*” y por el otro, “un acercamiento más profundo a los conocimientos ancestrales y a la naturaleza”. Esta articulación multiculturalista junto con la matriz holística de los grupos Nueva Era y de la neomexicanidad ha devenido en el desarrollo de discursos purificadores para englobar a tales psicoactivos, como el hecho de que sean percibidas como ancestrales y naturales, y por ello, contrarias a otras sustancias sintéticas, que continúan siendo referidas como “*drogas*”.

No obstante, esto no es aplicable para algunos psiconautas, quienes también valoran el uso de sustancias como el LSD, el MDMA, ketamina, 2-CB, entre otros, las cuales incluso también llegan a nombrarles “*medicinas*”. La reformulación de nociones como las “*medicinas híbridas*”, que hace alusión a la combinación de fuentes botánicas “naturales” con otras sustancias o procedimientos químicos (por ejemplo, la xanga, loto azul con LSD, “rome-keta”), representan un enunciado

heurístico clave que permite comprender la continua hibridación entre los diferentes proyectos psiconáuticos y de la Nueva Era, así como la continua exploración y búsqueda humana por nuevos estados de percepción.

La convergencia de los Nuevos Movimientos Religiosos, el mundo indígena, la psiconáutica y la medicina alternativa, ha generado complejos procesos de hibridación, que resulta sumamente difícil en algunos casos, esclarecer dónde comienza lo terapéutico, dónde lo recreativo, y dónde lo espiritual. La convencionalización de ciertas creencias y narrativas como es “la expansión de la conciencia” y el “despertar espiritual”, así como la interacción con realidades alternas y entidades inorgánicas (dioses, ancestros, demonios, extraterrestres) hacen que se vuelva un discurso mucho más complejo, que adquiere sentido en profunda conexión entre la experiencia psicodélica con la producción de nuevas subjetividades, ya que una *visión* que es vivida por un individuo, es engranada y equiparada en el mundo de los discursos con las experiencias de otras personas.

Debe resaltarse que el elemento terapéutico ha sido el más característico en los nuevos usos en el siglo XXI, ya que ha predominado principalmente de persona a persona, debido a su énfasis en lo emocional, generando interés en personas que no lo estaban, que tenían un desprecio por las “*drogas*”, que no sentían ningún respeto o admiración por lo indígena, ni se encontraban vinculados a los nuevos movimientos religiosos de rescate de lo natural o de la magia indígena, ni a la psiconáutica, pero que en su historia de vida han tenido que buscar soluciones a sus problemas psicológicos y emocionales (definidos como depresión, problemas familiares y amorosos, así como “bloqueos personales”), por lo que terminaron encontrando esa satisfacción personal en el “camino de las *medicinas ancestrales*”. Por lo que es importante resaltar que, muchas de las personas que llegaron en calidad de “pacientes”, se volvieron ellos quienes ahora promueven y administran las *medicinas* con el fin de la sanación. Proceso de preparación que generalmente es legitimado simbólicamente por especialistas rituales indígenas quienes les “otorgan un permiso simbólico para dar la *medicina*”.

Por ello, parece ser que la cura contra esos malestares emocionales, tienen una solución cuando son vistos como herramientas de autoconocimiento, que permitirá a los interesados, pasar por un proceso de “autosanación” y de “expansión de la conciencia” con las *medicinas*, que a menudo es acompañado con una sensación de libertad y de “eliminación del ego”. Lo que nos lleva a la necesidad de ampliar las concepciones de la salud-enfermedad, del bienestar holístico y sus procedimientos rituales, pues se considera que siempre habrá mayor “conexión” cuando se realice este proceso con ayuda de indígenas, o se perciba cierta aura de ancestralidad, ya que así se podrán autentificar tales prácticas como curativas y herederas de una tradición, conllevando a aumentar el impacto antropológico que es experimentado en las ceremonias donde convergen actores de diferentes matrices culturales, donde *uno* se puede descubrir a través del *otro* (Marras, 2013; Hopenhayn, 1998: 33).

En términos de Benjamin, la experiencia psicodélica puede entenderse también como una “aparición fulgurante”, que conlleva un “despertar” sobre una determinada situación de vida, sin embargo, advierte el autor, la aparición de la experiencia fulgurante está condenada a sumergirse inmediatamente en la oscuridad de su desaparición (Benjamin, Didi-Huberman, 2011: 144-177), dejando así, el libre el paso al discurso con que se enuncia e interpreta la experiencia y que busca dar cuenta de esa realidad.

De esta manera, la estabilización de diferentes elementos discursivos y regímenes de alteridad, espiritualidad y emotividad, que coexisten en el siglo XXI, referido por varios autores como un “régimen neoliberal” que es gobernado por el mercado, ha coaccionado una aparente “libertad de elección” para poder consumir plantas y psicodélicos, generando al mismo tiempo cierta información/desinformación sobre los mismos (siempre limitada, efecto continuo de su prohibición y estigmatización), lo cual se está amalgamando en la superación de las experiencias de vida y emociones que son percibidas como negativas. Pareciera ser que las “*medicinas ancestrales*”, han pasado a concebirse como “balas mágicas” contra todos los

malestares. Al tiempo en que, para muchas personas, ha significado un cambio rotundo en su proyecto de vida y de pensar.

Por ello puede afirmarse que en realidad no hay una sentencia de verdad sobre los efectos y usos que estos puedan tener en la sociedad y en el individuo, pues es este último el que construye y formula la verdad de esas prácticas y experiencias, con la que edifica y reproduce socialmente un nuevo régimen de veridicción (sustentado en diversos discursos de carácter multicultural, espiritual y terapéutico), que justifican y legitiman su consumo, en el sentido de que suspenden el juicio de aquella prohibición que es impuesta (muchas de estas sustancias son ilegales), así como presupuestos morales, sociales o religiosos al convertir su consumo en una práctica de poder.

Como se analizó en la conclusión del capítulo tres, el empoderamiento que adquieren las experiencias de alteración de la conciencia en contextos ceremoniales urbanos es enorme, porque provee un “descanso” o forma de “desestrés mental” del (auto)disciplinamiento al que el sujeto es sometido dentro del sistema neoliberal, sin embargo, ese poder también adopta otras convenciones, como el generar nuevas formas de sometimiento mercantil y ecológico, demarcación social como la exclusión de ciertas creencias y prácticas indígenas como los sacrificios, la brujería, o la violencia alrededor de las “*medicinas ancestrales*”, al no estar *ad hoc* con los imaginarios espirituales y terapéuticos Nueva Era.

Como tempranamente analizó Eliade (1967: 252-253) las diferencias entre el chamanismo y lo que él denominó como cofradías secretas o movimientos místicos, tienen sus diferencias en que estas últimas están abiertas para cualquier persona que demuestre cierta predisposición extática, que esté dispuesta a pagar la contribución exigida y que se someta al aprendizaje y pruebas iniciáticas, además que en gran medida se oponen al chamanismo al identificar sus aspectos de hechicería y la magia negra, que tiende, en última instancia, a abolir el papel de los chamanes, quienes en cierto modo representan los elementos más conservadores y las tendencias menos generosas de la espiritualidad tribal. A lo que debe añadirse

que estas organizaciones aspiran en términos escatológicos, a una revolución religiosa que se expanda a todos los grupos. Tal como en la actualidad lo propone la ideología de la Nueva Era.

Bajo léxico de este discurso de matriz Nueva Era, es que la dimensión “espiritual” (bajo diferentes interpretaciones y atributos) se ha convertido en una poderosa fuerza crítica social, referido y aplicado principalmente sobre la noción de cuáles deberían ser los usos correctos de las “*medicinas ancestrales*”, qué es lo que significa la espiritualidad indígena y, sobre todo, cuáles son las experiencias “buena vibra” que pueden ser aceptadas, y otras “mala vibra” proscritas. Por lo que las plantas de poder como el peyote, los hongos, yagé/ayahuasca, iboga, etc., que históricamente han estado ligadas a complejos sistemas de creencias y tradiciones étnicas y a prácticas muy diversas como chamanismo, adivinación, brujería, de guerra, de curación para diversas culturas, pasaron a ser englobados en el “infierno de lo igual” (Han, 2017) que propone la homogeneización del consumo neoliberal, afirmando que “todas las *medicinas* llevan a lo mismo”, a una “conexión espiritual de amor”. Paradójicamente, esto también es completamente contrario al chamanismo que históricamente ha rodeado estas prácticas, que se caracteriza por ser abierto y pragmático, donde no existen interpretaciones cerradas, sino una actitud abierta a aprender directamente del universo (Ott, 2013).

Asimismo, la lógica neoliberal que se ve reflejada en nociones como “el camino de la *medicina*”, muestra que el consumo y la autoreflexividad es una cuestión individual, elemento central que se suma a los contrastes de autoconciencia que predominan en la ciudad que están enfocados en los “bloqueos personales emocionales” del “yo programático”, a diferencia del “yo indígena” –que aunque se encuentra en un constante cambio– se piensa en comunidad, en función a sus cargos tradicionales y en una relación directa con el mundo mítico y sobrenatural (Bolaños Guerra, 2011: 276-298).

La profundidad con la que se articulan diversos procesos socioculturales y políticos con las subjetividades coproducidas por la experiencia psicoactiva, que dan forma al fenómeno de consumo de “*medicinas ancestrales*” en México en el siglo XXI,

representa una brecha histórica para pensar que las plantas de poder y los psicodélicos, aunque ilegales para la mayoría de las personas, se encuentran en una transición de la sociedad de control –Biopolítica– (Foucault, 2008) que sostiene el régimen de prohibición de “*drogas*”, hacia una nueva forma de gubernamentalidad –Psicopolítica– (Han, 2014) determinada por la economía del mercado neoliberal, que utiliza la psique como fuerza productiva inmaterial.

Para Han (2014: 47-48) el imperativo neoliberal de la optimización personal y emotivo sirve únicamente para el funcionamiento perfecto dentro del sistema, el cual está acompañado por permitir sensaciones de libertad –tal como se describen las experiencias con los psicoactivos– al sujeto que en realidad es un esclavo pero que se pretende libre. Por ello, aun estará por verse con mayor profundidad el impacto de la relación que amalgama el neoliberalismo con el consumo de peyote, los hongos, sapo *Bufo alvarius* y más, los cuáles nos han demostrado a lo largo de esta investigación, que la “liberación del yo” y la “alienación del yo”, pueden coexistir aun en los estados alterados de conciencia más intensos.

Bajo este contexto, la categoría de “*medicinas ancestrales*” –extraída del trabajo de campo realizado entre los años 2016-2019 en la Ciudad de México–, deberá ser entendida por un lado, como una lógica de consumo “panindigenista” (Bengoa, 2000) de psicoactivos, que busca ser la *cura* de los malestares de la sociedad contemporánea y, por el otro, como una categoría heurística de análisis discursiva que permite historizar su emergencia y el acontecer de su existencia, en la medida en que se convierte en un enunciado que articula distintos discursos de carácter multiculturales, espirituales y terapéuticos en un espacio-tiempo, como resultado de un sistema de acumulación de historicidad que tiene reglas, secuencias, procesos, y que eventualmente pondrá las reglas de su desaparición o transformación (Foucault, 1979: 221).

Pero, por ahora, este nuevo régimen de verdad permite una racionalización de la experiencia y su impacto antropológico, no en una forma general y uniforme, sino de manera individual, que se vuelve colectiva a través de diversos lenguajes. Por ello, podrán conectarse un amplio espectro de prácticas, experiencias y

psicoactivos, (más allá de las reunidas en este trabajo, incluso que aún no existen), con diferentes funciones y roles –como ya se vislumbra, por ejemplo, en la retórica de las “medicinas nacionales” o las “medicinas híbridas” –, ya que la principal característica de un régimen de verdad, es la polivalencia que le permite ser descrito, abordado y ligado de muy diversas formas (Foucault, 2017: 237).

Lo que es un hecho, es que el fenómeno de consumo de llámeseles *plantas de poder*, “*medicinas ancestrales*” y de los psicoactivos psicodélicos en general, permite entrever el papel decisivo que tienen hoy en día la salud mental y los problemas psicoemocionales en relación a los Estados Alterados de Conciencia en la vida social, ámbitos que, en la investigación en ciencias sociales y humanidades tanto en México, como en otras partes del mundo, no se ha desarrollado completamente, pero es necesario comprender como parte del conocimiento humano (Labate, et.al, 2016). Por lo que esta investigación, trato de proporcionar una mirada exploratoria y crítica a la complejidad que envuelve el consumo de plantas de poder en el contexto urbano, para generar conocimiento en torno a los efectos colaterales y problemáticas que esto conlleva en la actualidad, y de esta forma, coadyuvar en el análisis de sus procesos socioculturales y políticos que, sin duda alguna, habrá que tomar en cuenta para saber cuáles serán los procedimientos jurídicos y/o estrategias que se tendrán que realizar en determinadas situaciones que demanden su regulación, como lo es a través de lo terapéutico, como ya se visualiza con el tema de la marihuana, en el que son diversos elementos económicos y políticos los que se ponen en juego, y que en el fondo buscan separarse del ámbito recreativo, lo que supone un reto importantes, pues son categorías sumamente porosas.

Siendo México el país con mayor biodiversidad de flora y fauna psicoactiva del mundo (Hoffman y Schultes, 2000), la antropología y las ciencias sociales en general, tendrán que abordar estos temas con mayor seriedad, atendiendo sus impactos en distintos escenarios culturales, y sobre todo manteniendo una apertura hacia los diferentes horizontes que puedan brindar sus posibilidades futuras para el bienestar de la sociedad y a la empresa humana del conocimiento.

## Bibliografía

Adame Cerón, Miguel Ángel. (2013). "Apunte crítico del desarrollo de las medicinas alternativas/subalternas en México", en *Ecosalud y antropología de las medicinas alternativas y tradicionales*, México: Ediciones Navarra.

Aggarwal, Suni K., et. al, (2012). "Psychoactive substances and the political ecology of mental distress", en *Harm Reduction Journal*, 9:4, pp. 1-15.

Aguilar Ros, Alejandra. (2013). "Estrategias de resistencia y negociación de los bienes culturales en el chamanismo wixaritari: procesos de articulación". En De la Torre, Gutiérrez y Juárez (Coords.), *Variaciones y Apropiaciones Latinoamericanas del New Age*, México: CIESAS, El Colegio de Jalisco, pp. 143-164.

Alatríste Guzmán, Oscar. (2005). "Xochimilco: aspectos histórico-culturales", en *Boletín del CELE-UNAM*, vol. 7, pp. 119-139.

Alonso Aranda, Fernanda. (2015). "Historia de la política mexicana de drogas en el siglo XX", en Labate, B. y Rodríguez, T. (eds.), *Drogas, Política y Sociedad en América Latina y el Caribe*, México D. F.: Centro de Investigación y Docencia Económicas, pp. 53-72.

Alvarado Solís, Neyra Patricia. (2007). *Pápagos. Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*, México: Comisión de los Derechos Indígenas.

Álvarez Rodríguez, Irene. (2013). *El Frente en Defensa Wirikuta Tamatsima Wahaa: un acercamiento sistémico a los Nuevos Movimientos Sociales*. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales y Humanidades. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa.

Anderson, Brian T., et. al. (2014). "Healing with Yagé: An interview with Taita Juan Bautista Agreda Chindoy". En Caiuby, B. y Cavnar, C. (Eds.), *The Therapeutic use of Ayahuasca*, (197-215 pp.). Springer. Berlin.

Astorga, Luis. (1996). *El siglo de las drogas*, México: Planeta.

Baez Cubero, Lourdes. (2012). "El uso ritual de la "santa Rosa" entre los otomíes orientales de Hidalgo: el caso de Santa Ana Hueytlalpan", en *Dossier: El uso ritual de enteógenos en México, Cuicuilco*, vol. 19, núm. 53, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, pp. 155-174.

Bailey Kennedy, Alison. (1982). "Ecce Bufo: The Toad in Nature and in Olmec Iconography", en *Current Anthropology*, Vol. 23, No. 3: The University of Chicago Press, pp. 273-290.

Benciolini, María. (2012). "Entre el orden y la transgresión: el consumo ritual del peyote entre los coras", en *Dossier: El uso ritual de enteógenos en México, Cuicuilco*, vol. 19, núm. 53, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, pp. 175-194.

Bengoa, José. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*, México: Fondo de Cultura Económica.

Berdonces, Josep Lluís, (2015). *Guía de las Plantas Psicoactivas. Historia, Usos y Aplicaciones. Estimulantes, calmantes y alucinógenas*. Barcelona: Ediciones Invisibles.

Blätter, A., Fachner, J., y Winkelmann, M. (2011). "Addiction and the Dynamics of Altered States of Consciousness", en Cardeña, E. y Winkelmann, M. (eds.), *Altering Consciousness. Multidisciplinary Perspectives. Volume 2: Biological and Psychological Perspectives*, Santa Bárbara, California: Praeger, pp. 167-188.

Bolaños Guerra, Bernardo. (2011). "Estilos de autoconciencia: el Yo indígena y otros Yo" en Madureira, M. y Bolaños, B. (eds.), *Autoconocimiento y reflexividad: Perspectivas contemporáneas*. México, D. F.: Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa, pp. 271-303.

Bonfiglioli, Carlo y Gutiérrez del Ángel, Arturo. (2012). "Peyote, enfermedad y regeneración de la vida entre huicholes y tarahumaras", en *Dossier El uso ritual de enteógenos en México, Cuicuilco*, vol. 19, núm. 53, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, pp. 195-228.

Boyer, Pascal. (2013). "What Are Memories For? Functions of Recall in Cognition and Culture", en Boyer, P. & Wertsch, J., (Eds.), *Memory in Mind and Culture*. New York: Cambridge University Press, pp. 3-32.

Briones, Claudia. (2015). "Madejas de alteridad, entramados de Estados-nación: diseños y telares de ayer y hoy", en América Latina, en Gleizer, D. y López Caballero, P. (Coords.), *Nación y Alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*, México: Universidad Autónoma Metropolitana Cuajimalpa, pp. 17-61.

Caicedo-Fernández, Alhena. (2015). *La alteridad radical que cura. Neochamanismos yajeceros en Colombia*. Colombia: Universidad de Los Andes.

Calabrese, Joseph. (2014). "The therapeutic use of peyote in Native American Church", en Ellens, H. (ed.), *Seeking the sacred with psychoactive substances. Chemical paths to spirituality and to God, vol. 2, Insights, Arguments, and Controversies*, Santa Barbara, California: Praeger, pp. 55-70.

Cardeña, Etzel. (2011). "Altered Consciousness in Emotion and Psychopathology", en Cardeña, E. y Winkelman, M. (eds.), *Altering Consciousness. Multidisciplinary Perspectives. Volume 2: Biological and Psychological Perspectives*, Santa Bárbara, California: Praeger, pp. 279-300.

----- (2011). "Altering Consciousness: Setting Up the Stage", en Cardeña, E. y Winkelman, M. (eds.), *Altering Consciousness. Multidisciplinary Perspectives. Volume 1: History, Culture and the Humanities*, Santa Bárbara, California: Praeger, pp. 1-21.

Collins, Randall. (2009). *Cadenas de rituales de interacción*, México: Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco.

Comaroff, John y Jean. (2012). *Etnicidad S. A.*, Buenos Aires: Katz editores.

Corbin, Michelle. (2012). "Tactics of Legitimation in the Psychedelic Sciences: Lessons for Feminist Sociology of Knowledge", en *American Behavioral Scientist* 56(10): SAGE, pp. 1413-1433.

Davis, Alan K., et. al (2018). "The epidemiology of 5-methoxy-N, N-dimethyltryptamine (5-MeO-DMT) use: Benefits, consequences, patterns of use, subjective effects, and reasons for consumption", en *Journal of Psychopharmacology*, pp. 1-14.

Davis, Wade. (1998). *Shadows in the sun. Travels to landscapes of spirit and desire*. Washington, D. C.: Island Press.

----- (1985). *The Serpent and the Rainbow*, New York: Simon and Schuster.

Dawson, Alexander. (2016). "Peyote in the Colonial Imagination", en Labate, B. y Cavnar, C. (eds.), *Peyote: History, Tradition, Politics, and Conservation*, Santa Barbara, California, Praeger, pp. 43-64.

----- (2015). "Salvador Roquet, María Sabina, and the Trouble with Jipis", en *Hispanic American Historical Review*, 95:1: Duke University Press, pp. 103-133.

Dawson, Andrew. (2017). "If tradition did not exist, it would have to be invented: retraditionalization and the world ayahuasca diáspora", en Labate, B., Cavnar, C. y Gearin, A. (eds.), *The World Ayahuasca Diaspora. Reinventions and Controversies*, USA: Routledge, pp. 19-38.

De la Peña, Francisco. (2018). "Nueva era, neochamanismo y utopía psicodélica", en Steil, C., De la Torre, R. y Toniol, R. (Coords.), *Entre Trópicos. Diálogos de Estudio Nueva Era entre México y Brasil*, Ciudad de México: CIESAS, pp. 61-83.

De la Torre, Reneé. (2014). "Los newagers: el efecto colibrí. Artífices de menús especializados, tejedores de circuitos en la red, y polinizadores de culturas híbridas", en *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 34(2): 36-64.

De la Torre, Renée y Gutiérrez, Cristina. (2017). *Mismos pasos, nuevos caminos. Trasnacionalización de la danza conchero azteca*, México: Ciesas, El Colegio de Jalisco.

------. (2016). "Genealogías de la Nueva Era en México", en *Rever*, año 16, núm. 2, pp. 55-91.

------. (2016). "El temazcal: Un ritual pre-hispánico transculturalizado por redes alternativas espirituales", en *Ciências Sociais e Religião*, año 18, núm. 24, Porto Alegre, pp. 153-172.

Derrida, Jacques. (1994). "Retórica de la droga", en *Dossier Revista Colombiana de Psicología*, No. 4, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pp. 33-44.

Díaz, José Luis. (1979). "Ethnopharmacology and Taxonomy of Mexican Psychodysleptic Plants", en *Journal of Psychoactive Drugs*, 11:1-2, pp. 71-101.

Díaz Müller, Luis. (1994). *El imperio de la razón. Drogas, salud y derechos humanos*. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM.

Didi-Huberman, Gerorges. (2011). *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*, Argentina: Adriana Hidalgo Editora.

Duque Núñez, Carolina. (2015). "Necesidad de nuevos abordajes en la investigación sobre drogas", en Agarita Cañas, P. (Comp.), *Drogas, Policías y Delincuencia. Otras miradas a la seguridad ciudadana en América Latina*, Buenos Aires, Argentina: CLACSO, pp. 197-214.

Dyck, Erika. (2016). "Peyote and Psychedelics on the Canadian Prairies". En Labate, B. y Cavnar, C. (eds.), *Peyote: History, Tradition, Politics, and Conservation*. Santa Barbara, California: Praeger, pp. 151-170.

Eliade, Mircea. (1964). *Shamanism. Archaic techniques of ecstasy*, England: Penguin.

Escohotado, Antonio. (1997). *Historia de las Drogas, vol. 2*, Madrid: Alianza.

------. (1989). *Historia de las Drogas, vol. 3*, Madrid: Alianza.

Fagetti, Antonella. (2010). *Iniciaciones, trances, sueños. Investigaciones sobre chamanismo en México*, México: Plaza y Valdés Editores.

Feeney, Kevin. (2014). "Peyote as Medicine: an Examination of Therapeutic Factors that Contribute to Healing", en *Curare Journal of Medical Anthropology*, 37: 3, pp. 195-211.

Feeney, Kevin y Labate, Beatriz. (2016). "Paradoxes of Peyote Regulation in Mexico: Drug Conventions and Environmental Laws", en Labate, B. y Cavnar, C. (eds.), *Peyote: History, Tradition, Politics, and Conservation*, Santa Barbara, California, Praeger, pp. 211-238.

Feeney, K. y Labate, B. (2014). "The Expansion of Brazilian Ayahuasca Religions: Law, Culture and Locality". En Caiuby B. y Cavnar, C. (Eds.). (2014), *Prohibition, Religious Freedom, and Human Rights: Regulating Traditional Drug Use*. New York: Springer, pp. 111-130.

Feinberg, Ben. (2018). "Undiscovering the Pueblo Mágico: Lessons from Huautla for the Psychedelic Renaissance", en Labate, B. y Cavnar, C. (eds.) *Plant, Medicines, Healing and Psychedelic Science. Cultural Perspectives*, Suiza: Springer, pp. 37-54.

Fericgla, José María. (2013). "Cambios en el perfil de valores tras una experiencia con Ayahuasca", en Labate, B. C. y Bouso, J. C. (eds.), *Ayahuasca y Salud*. Barcelona: La Liebre de Marzo, pp. 424-432.

Foucault, Michel. (1979). *Arqueología del Saber*. México: Siglo XXI Editores.

----- (2017). *Subjectivity and truth*. United Kingdom: Palgrave Macmillan.

----- (2013). "Todo se convierte en objeto de un discurso", en *¿Qué es usted, profesor Foucault?: Sobre la arqueología y su método*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, pp. 105-118.

----- (2008). *Nacimiento de la Biopolítica*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

----- (1990). "Tecnologías del yo", en *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona: Paídos, pp. 45-94.

Frigerio, Alejandro. (2013). "Lógicas y límites de la apropiación new age: donde se detiene el sincretismo", en De la Torre, Gutiérrez y Juárez (Coords.), *Variaciones y Apropiaciones Latinoamericanas del New Age*. México: CIESAS, El Colegio de Jalisco, pp. 47-70.

Frust, Peter. (1980). *Alucinógenos y Cultura*, México: Fondo de Cultura Económica.

Fuller, Roberts. (2014). "Chemical Paths to Spispirituality: Philosophical, Legal, and Religious Perspectives", en Ellens, H. (ed.), *Seeking the sacred with psychoactive substances. Chemical paths to spirituality and to God, vol. 2, Insights, Arguments, and Controversies*, Santa Barbara, California: Praeger, pp. 325-344.

Galinier, Jacques. (2013). "Endo y exochamanismo en México. Doctrinas en disputa alrededor de la espiritualidad étnica". En De la Torre, Gutiérrez y Juárez (Coords.), *Variaciones y Apropiaciones Latinoamericanas del New Age*, México: CIESAS, El Colegio de Jalisco, pp. 105-116.

García Canclini, Nestor. (2000). "From National Capital to Global Capital: Urban Change in Mexico City", en *Public Culture*, 12 (1), pp. 207-213.

Gleizer, Daniela y López Caballero, Paula (Coords.). (2015). *Nación y Alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa, pp. 9-15.

Glockner, Julio. (2006). "Drogas y Enteógenos. Reflexiones en torno a un problema cultural", en Soto, E. y Glockner, J. (comps.), *La Realidad Alterada: Drogas, Enteógenos y Cultura*, México: Debate, pp. 11-38.

Goldsmith, Neal. (2010). *Psychedelic Healing. The promise of entheogens for psychotherapy and spiritual development*. Rochester, Vermont: Healing Arts Press.

González, M. (2005). "Aplicación del convenio 169 de la OIT en México", en Cienfuegos, D. y López, M. (Coords.), *Estudios en homenaje a don Jorge Fernández Ruiz. Derecho constitucional y política*, México: UNAM, pp. 255-267.

Guzmán Chaves, Mauricio Genet. (2013). “El culto del Santo Daime. Apuntes para la legalización del uso de sustancias psicoactivas en contextos ceremoniales en México”, en *Revista del Colegio de San Luis*, 3:5, pp. 57-89.

Han, Byung-Chul. (2014). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Barcelona: Herder.

----- (2017) *La expulsión de lo distinto*, Barcelona: Herder.

----- (2016). *Por favor, cierra los ojos. A la búsqueda de otro tiempo diferente*, Barcelona: Herder.

----- (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.

Hale, Charles. (2002). “¿Puede el Multiculturalismo ser una amenaza? Gobernanza, derechos culturales y política de la identidad en Guatemala”, en *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*, pp. 287-346.

Hartogsohn, Ian. (2017). “Constructing drug effects: A history of set and setting”, en *Drug Science, Policy and Law*, 3(0): SAGE, pp. 1–17.

Hendricks, Peter, et. al. (2015). “Classic psychedelic use is associated with reduced psychological distress and suicidality in the United States adult population”, en *Journal of Psychopharmacology*, Vol. 29 (3): Sage, pp. 280–288.

Hoffman, Albert y Evans Schultes, Richard. (2000). *Plantas de los dioses*, México: Fondo de Cultura Económica.

Horák, Miroslav, Mateos, Elizabeth y Cortina, Alí. (2019). “Bufo alvarius: Evidencias literarias y controversias en torno a su uso tradicional”, en *Medicina Naturista*, 13(1): pp. 43-49.

Honneth, Axel. (2009). “Realización organizada de sí mismo. Paradojas de la individualización”, en *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica y Universidad Autónoma Metropolitana Cuajimalpa, pp. 363-388.

Hood Jr., Ralph W. (2014a). "Methodological issues in the use of psychedelics in religious rituals", en Ellens, H. (ed.), *Seeking the sacred with psychoactive substances. Chemical paths to spirituality and to God, vol. 1, History and Practices*, Santa Barbara, California: Praeger, pp. 395-410.

----- (2014b). "Chemically Facilitated Mysticism and the Question of Vericality", en Ellens, H. (ed.), *Seeking the sacred with psychoactive substances. Chemical paths to spirituality and to God, vol. 2, Insights, Arguments, and Controversies*, Santa Barbara, California: Praeger, pp. 179-200.

Hopenhayn, Martín. (1998). "Tribu y metrópoli en la posmodernidad latinoamericana", en Follari, R. y Lanz., R. (Coords.), *Enfoques sobre posmodernidad en América Latina*, Caracas: Sentido, pp. 19-35.

Hultkrantz, Åke. (1997). *The Attraction of Peyote. An Inquiry into the Basic Conditions for the Diffusion of the Peyote Religion in North America*, Stockholm, Sweden: Almqvist & Wiksell International.

Johansen, Pål-Ørjan y Krebs, Teri Suzanne. (2015). "Psychedelics not linked to mental health problems or suicidal behavior: A population study", en *Journal of Psychopharmacology*, Vol. 29(3): SAGE, pp. 270-279.

Jones, Peter. (2007). "The Native American Church, Peyote and Health: Expanding Consciousness for Healing Purposes", en *Contemporary Justice Review*, 10:4, pp. 411-425.

Kahan, Fannie. (2016). *A culture's catalyst. Historical encounters with peyote and the Native American Church in Canada*, Canadá: University of Manitoba Press.

Kelly, Peter. (2013). *The Self as Enterprise. Foucault and the Spirit of 21st Century Capitalism*, USA: Gower Publishing.

Krebs, Teri y Johansen, Pål-Ørjan. (2013). "Psychedelics and Mental Health: A Population Study", en *Plos One*, 8(8). China: Peking University, pp. 1-9.

Kroopman, Colin. (2008). "Foucault's Historiographical Expansion: Adding Genealogy to Archaeology", en *Journal of the Philosophy of History* (2), pp. 338-362.

Kummels, Ingrid. (2015). El enfrentamiento de conceptos de indigenidad en el espacio arqueológico de Teotihuacan, en Gleizer, D. y López Caballero, P. (Coords.), *Nación y Alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*, México: Universidad Autónoma Metropolitana Cuajimalpa, pp. 367-404.

La Barre, Weston. (1980). *El Culto del Peyote*. México, D. F: La Red de Jonás.

Labate, Beatriz , Cavnar, Clancy, y Dawson, Alexander. (2018). “Notes on Plant Medicines, healing and Scientists”, en Labate, B. y Cavnar, C. (eds.) *Plant, Medicines, Healing and Psychedelic Science. Cultural Perspectives*, Suiza: Springer, pp. VII-XIV.

Labate, Beatriz y Guzmán, Mauricio. (2018). “Notas sobre el uso de Ayahuasca y Peyote en México: un campo enteogénico emergente”, en Steil, C., De la Torre, R. y Toniol, R. (Coords.), *Entre Trópicos. Diálogos de Estudio Nueva Era entre México y Brasil*, Ciudad de México: CIESAS, pp. 115-141.

Labate, Beatriz, Cavnar, Clancy y Gearin, Alex. (2017). “Introduction: The shifting journey of ayahuasca in diáspora, en Labate, B., Cavnar, C. y Gearin, A. (eds.), *The World Ayahuasca Diaspora. Reinventions and Controversies*, USA: Routledge, pp. 1-18.

Labate, B., Cavnar, C. y Dawson A. (2016). “Peyote: Past, Present and Future”, en Labate, B. y Cavnar, C. (eds.), *Peyote: History, Tradition, Politics, and Conservation*, Santa Barbara, California, Praeger, pp. xvii-xxv.

Labate, Beatriz y Feeney, Kevin. (2016). “Paradoxes of Peyote Regulation in Mexico: Drug Conventions and Environmental Laws”, en Labate, B. y Cavnar, C. (eds.), *Peyote: History, Tradition, Politics, and Conservation*, Santa Barbara, California, Praeger, pp. 211-238.

Labate, B., ét. al. (2016). “Discursos e práticas sobre usos de drogas: perspectivas em Ciências Humanas”, en Labate, B., Policarpo, F., Goulart, S. L. y Ornelas Rosa P., *Drogas, Políticas Públicas E Consumidores*, Sao Paulo: Mercado de Letras; NEIP, pp. 13-33.

Labate, B., Cavnar, C. y Rodríguez, T. (2016). *Drug Policies and the Politics of Drugs in the Americas*, Switzerland: Springer.

Labate, B. y Cavnar, C. (2014). "Controversies on the Regulation of Traditional Drug Use", en Labate, B. y Cavnar, C. (Eds.), *Prohibition, Religious Freedom, and Human Rights: Regulating Traditional Drug Use*. New York: Springer, pp. IX-XVII.

Labate, Beatriz y Coffaci de Lima, Edilene. (2014). "Medical Drug or Shamanic Power Plant: The Uses of Kambô in Brazil", en *Revista do núcleo de antropologia urbana da USP*, 15: pp. 1-19.

Labate, Beatriz. y Flores López, P., (2015). *Midiendo el uso de drogas ilegales en México: Reflexiones sobre las Encuestas Nacionales de Adicciones y una encuesta independiente*, Aguascalientes, México: Centro de Investigación y Docencia Económicas.

Latour, Bruno. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Argentina: Siglo XXI Editores.

Lerner, Michael y Lyvers, Michael. (2006) "Values and Beliefs of Psychedelic Drug Users: A Cross-Cultural Study", en *Journal of Psychoactive Drugs*, 38:2, pp. 143-147.

Letcher, Andy. (2013). "Psychedelics, animism and spirituality", en Harvey, G. (Ed.), *The Handbook of Contemporary Animism*, London: Routledge, pp. 341-352.

Letcher, Andy. (2007). "Mad Thoughts on Mushrooms: Discourse and Power in the Study of Psychedelic Consciousness", en *Anthropology of Consciousness*, Vol. 18, Issue 2, pp. 74–97.

Liffman, Paul. (2012). *La territorialidad wixárica y el espacio nacional: reivindicación indígena en el occidente de México*, Zamora, Michoacán: COLMICH-CIESAS.

Loizaga Velder, Anya y Loizaga Pazzi, Armando. (2012). "Peyote y Salud Mental". *Memorias del congreso takiwasi*, Perú, pp. 101-106. Disponible en: [http://www.neip.info/upd\\_blob/0001/1276.pdf](http://www.neip.info/upd_blob/0001/1276.pdf)

Lozoya, Xavier. (1983). "Sobre la investigación de las plantas psicotrópicas en las antiguas culturas indígenas de México", en *Estudios de la Cultura Náhuatl*, Vol. 16, México: Instituto de Investigaciones Históricas UNAM, pp. 193-206.

Lyttle, T., Goldstein, D. y Gartz, J. (1996). "Bufo Toads and Bufotenine: Fact and Fiction Surrounding an Alleged Psychedelic", en *Journal of Psychoactive Drugs*, 28:3, pp. 267-290.

Mateos-Vega, M. (2017, December 18). Otorgan premio nacional de artes a chamán de la etnia seri (National prize of arts awarded to ethnic Seri shaman). *La Jornada*. Retrieved from <http://www.jornada.unam.mx/2017/12/18/cultura/a11n1cul>

Marras, Stelio. (2013). "Postfacio: Impactos antropológicos de los invisibles modernos", en Labate, B. C. y Bouso, J. C. (eds.), *Ayahuasca y Salud*, Barcelona: La Liebre de Marzo, pp. 458-471.

----- (2008). "Do natural ao social: as substâncias em meio estável", en Labate, B., et. al, *Drogas e Cultura: Novas perspectivas*, Salvador Bahía: Universidade Federal da Bahia, pp. 155-186.

Méndez y Barrueta, Luis Humberto. (2016). "El Estado Híbrido en México", en *Méxicos híbridos. De cuando México se volvió plural y todos los discursos fueron insuficientes*, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, pp. 125-193.

Miles, Steven. (2010). "Spaces for Consumption; Places of Experience", en *Spaces for Consumption. Pleasure and placelessness in the post-industrial city*. London: SAGE, pp. 164-185.

Moore, David y Maher, Lisa. (2002). "Ethnography and multidisciplinary in the drug field", en *International Journal of Drug Policy*, 13, pp. 245-247.

Morgan, Celia, et. al. (2017). "Tripping up addiction: the use of psychedelic drugs in the treatment of problematic drug and alcohol use", en *Current Opinion in Behavioral Sciences*, vol. 13: Elsevier, pp. 71-76.

Móró, Levente. (2011). "Voice of the Psychonauts: Coping, Life Purpose, and Spirituality in Psychedelic Drug Users", en *Journal of Psychoactive Drugs*, 43:3, pp. 188-198.

Moscoso, Javier. (2012). *Pain. A Cultural History*. New York: Palgrave Macmillan

Neurath, Johannes. (2006). "Soñar el mundo, vivir la comunidad: Hikuli y los Huicholes". En Soto, E. y Glockner, J. (comps.), *La Realidad Alterada: Drogas, Enteógenos y Cultura*, (65-85 pp.). Debate. México.

Nichols, David. (2017). "*N,N*-dimethyltryptamine and the pineal gland: Separating fact from myth", en *Journal of Psychopharmacology*, pp. 1-7.

Ogarrio Huitrón, Jesús Ernesto. (2012). *Los Comcaac: naturaleza, conocimiento y espiritualidad. Un estudio sociocultural*, Tesis de licenciatura en Sociología, México D. F., Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

Olvera Galarza, Fernando Augusto. (2018). "Peyote: culto y restricción", en Molina, M. y Pérez, G. (Coords.), *Los mundos simbólicos: estudios de la cultura y las religiones*, México: COMECSO, pp. 897-913.

Osto, Douglas. (2016). *Altered states: Buddhism and psychedelic spirituality in America*, New York, Columbia University Press.

Ott, Jonathan. (2013). "Yajé Chamánico: Ni sacramento religioso, ni tampoco remedio contra la <<dependencia química>>". En Labate, B. C. y Bouso, J. C. (eds.), *Ayahuasca y Salud*. Barcelona: La Liebre de Marzo. Barcelona, pp. 433-457.

----- (2009). *Análogos de la ayahuasca*, España: Amargord.

----- (2001). *Shamanic Snuffs or Entheogenic Errhines*, México: Entheobotánica.

Pérez Montfort, Ricardo. (2016). *Tolerancia y Prohibición: Aproximaciones a la historia social y cultural de las drogas en México 1840-1940*. México, D. F.: Debate.

Pérez Quijada, Juan. (2006). "Los caminos del poder entre los chuta-shiné. Mazateca baja". En Soto, E. y Glockner, J. (comps.), *La Realidad Alterada: Drogas, Enteógenos y Cultura*, (39-64 pp.). Debate. México.

Ravalec, V. y Paicheler, A. (2007). "The sacred root, Bwiti, and Ngenza", en Ravalec, V., Mallendi, y Paicheler, A. (eds.), *Iboga. The visionary root of african shamanism*, Rochester, Vermont: Park Street Press, pp. 6-13.

Reddy, William. (2001). *The Navigation of Felling. A Framework for the History of Emotions*. United Kingdom: Cambridge University Press.

Rettig, Octavio. (2014). *Bufo alvarius, el sapo del amanecer: la historia*, México, Ediciones Pigmalión.

Rodríguez, Thiago y Labate, Beatriz. (2015). "Política de drogas y prohibición en las Américas", en Labate, B. y Rodríguez, T. (eds.), *Drogas, Política y Sociedad en América Latina y el Caribe*, México D. F., Centro de Investigación y Docencia Económicas, pp.29-52.

Roquet, Salvador y Favreau, Pierre. (1981). *Los alucinógenos. De la concepción indígena a una nueva psicoterapia*. México, D. F.: Ediciones Prisma.

Rudgley, Richard. (2005). "Psychoactive Plants", en Guilleán Prance (Ed.), *The Cultural History of Plants*, New York: Routledge pp. 191-204.

Samorini, Giorgio. (1994). "La religión Buiti y la planta psicoactiva Tabernanthe Iboga, África Ecuatorial", en Fericgla, J. M. (Ed.), *Plantas, chamanismo y estado de conciencia*. Barcelona: La liebre de marzo, pp. 174-195.

Sandoval, Gerardo. (2017). *The Bufo Codex Medicinae: Proper Guidelines for the Administration of 5 Meo Dmt*. USA: CreateSpace Independent Publishing.

Santana de Rose, Isabel y Langdon, Esther. (2013). "Chamanismos guaraní contemporáneos en Brasil: un estudio de transfiguración cultural", en *Revista Colombiana de Antropología*, 49 (1), pp. 105-127.

Savater, Fernando. (1996). "Tesis sociopolíticas sobre las drogas", en García Robres, J. y Ramírez F. (Coords.), *Drogas. La prohibición inútil*, México, D. F., Ediciones del milenio, pp. 13-21.

Sessa, Ben. (2015). "A Brief History of Psychedelics in Medical Practices: Psychedelic Medical History "before the Hiatus"", en Elles, H. y Roberts, T. (Eds.), *The psychedelic policy quagmire: health, law, freedom, and society*. Santa Barbara, California: Praeger, pp. 33-60.

Scuro, Juan. (2016). *Neochamanismo en América Latina. Una cartografía desde el Uruguay*, Tesis de Doctorado en Antropología Social, Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Sloshower, Jordan. (2018) "Integrating Psychedelic Medicines and Psychiatry: Theory and Methos of a Model Clinic", en Labate, B. y Cavnar, C. (eds.) *Plant, Medicines, Healing and Psychedelic Science. Cultural Perspectives*, Suiza: Springer, pp. 113-132.

Soares Carneiro, Henrique. (2015) "Las transformaciones del paradigma prohibicionista de las drogas: América Latina y el Caribe en el centro del debate internacional", en Labate, B. y Rodríguez, T. (eds.), *Drogas, Políticas y Sociedad en América Latina y el Caribe*. México, DF: Centro de Investigación y Docencia Económicas, pp. 11-17.

Stokkink, Pieter. (2015). "Psychedelics as a Practice of Truth: A Foucauldian Argument" en Ellens, H. y Roberts, T. (eds.), *The Psychedelic Policy Quagmire. Health, Law, Freedom, and Society*. Santa Barbara, California: Praeger, pp. 117-202.

Strassman, Rick. (2001). *DMT: The spirit molecule: A Doctor's Revolutionary Research into the Biology of Near-Death and Mystical Experiences*. Rochester: Park Street Press.

Stuart, R. (2002). "Entheogenic Sects and Psychedelic Religions", en *Sex, Spirit and Psychedelics*, MAPS, 12 (1), pp. 17-24.

Tart, Charles. (2011). "Extending Our Knowledge of Consciousness", en Cardeña, E. y Winkelman, M. (eds.), *Altering Consciousness. Multidisciplinary Perspectives. Volume 1: History, Culture and the Humanities*, Santa Bárbara, California: Praeger, pp. IX-XX.

Teisenhoffer, Viola. (2008). "De la 'Nebulosa Místico-Esotérica' al circuito alternativo. Miradas cruzadas sobre el new age y los nuevos movimientos religiosos", en Argyriadis, Kali, et. al, (Coords.), *Raíces en Movimiento: Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 26-43.

Thompson, James Malcolm. (2014). *Appeasing The Mushroom Gods: A Foucauldian Discourse Analysis of Magic Mushroom Users' Constructions of Meanings Surrounding Psilocybin Mushroom Use*. Dissertation of Doctor of Philosophy, United Kingdom: University of Bath.

Villatoro, Jorge, et al. (2012). "El consumo de drogas en México: Resultados de la Encuesta Nacional de Adicciones, 2011". En *Salud Mental*, Vol. 35, No. 6. Instituto Nacional de Psiquiatría Ramón de la Fuente Muñiz. México.

Wakefield, Jerome y and Demazeux, Steeves. (2016). "Introduction: Depression, One and Many", en Wakefield, J. y Demazeux, S. (Eds.), *Sadness or Depression?. International Perspectives on the Depression Epidemic and Its Meaning*. Dordrecht: Springer, pp. 1-16.

Webb, Hillary. (2011). "The use of Peyote as Treatment for Alcoholism within the NAC Community: Reflections on a Study an Interview with John Halpern, M. D.", en *Anthropology of Consciousness*, 22: 2, pp. 234–244.

Weil, Andrew y Davis, Wade. (1994). "*Bufo alvarius* a potent hallucinogen of animal origin", en *Journal of Ethnopharmacology*, No. 41: pp. 1-8.

----- (1992). "Identity of a new world psychoactive toad", en *Ancient Mesoamerica*, Vol. 3: Cambridge University Press, pp. 51-59.

Winkelman, Michael. (2007). "The therapeutic bases of psychedelic medicines: Psycointegrative effects", en Winkelman, M. y T. B. Roberts (Eds.), *Psychedelic Medicine: New Evidence for Hallucinogenic Substances as Treatments*, vol. 1. United States of America: Praeger, pp. 1-19.

----- (2001). "Alternative and traditional medicine approaches for substance abuse programs: a shamanic perspective", en *International Journal of Drug Policy*, vol. 12: Elsevier, pp. 337–351.

Zamudio Ángeles, Carlos. (2013). *Los mercados de drogas ilícitas de la Ciudad de México*. Cuadernos CUIHD . Año 3, núm. 6. México: Colectivo por una Política Integral hacia las Drogas, AC.

Zarrilli, Phillip. (2011). "Altered Consciousness in Performance: West and East", en Cardeña, E. y Winkelman, M. (eds.), *Altering Consciousness. Multidisciplinary Perspectives. Volume 1: History, Culture, and the Humanities*, Santa Bárbara, California: Praeger, pp. 301-326.

Ziguras, Christopher. (2003). *Self-Care. Embodiment, Personal Autonomy and the Shaping of Health Consciousness*. USA: Routledge.

Znamenski, Andrei. (2007). *The Beauty of the Primitive. Shamanism and the Western Imagination*. New York: Oxford University Press.

## Testimonios Orales

### Actores que trabajan con peyote, sapo *Bufo alvarius* (otac), u hongos

1) Nombre: Ozelotl R. Galindo. Edad: 40 años. Origen y residencia: Ciudad de México. Ocupación: Fundador y organizador de Centro Ceremonial Kalmekayotl. Temachtiani y líder del grupo de danza Kalmekayotl. Co-fundador del Consejo de Sabiduría Universal de México y del Consejo de Abuelos Jóvenes de las Mexicayotl. Trabaja con Peyote y Otac. Testimonio recabado el 25 de octubre de 2016 y 31 de enero de 2018 en la Ciudad de México.

2) Nombre: Alberto Agustín Medina Zúñiga, en la afiliación mexicana: Tepeyolohtli. Edad: 47 años. Origen: San José Teotihuacan, Residencia: Coacalco, Estado de México. Ocupación: Chamán urbano. Trabaja con Híkuri, Otac y Xanga. Testimonio recabado el 29 de octubre de 2016, Ciudad de México.

3) Nombre: Gladys Sánchez. Edad: 38 años. Origen: Estado de Guerrero. Actual Residencia: Ciudad de México. Ocupación: Temazcalera, terapeuta de herbolaria, acupunturista y organizadora de ceremonias de Peyote. Fundó junto con *marakate* el Centro Ceremonial *Rurawe* para su empleo ceremonial en Xochimilco, Ciudad de México. Testimonio recabado en la Ciudad de México el 3 de mayo de 2017.

4) Nombre: Pedro de la Cruz. Nombre Wixárika: Kuturrame. Edad: 68 años. Origen y Residencia: San José, San Andrés Cohamiata, Jalisco. Ocupación: Marakame, artesano y campesino. Realiza ceremonias de Híkuri en la Ciudad de México y en diversos espacios del país desde hace cuarenta años. Ha sido invitado de honor a eventos internacionales indígenas en Estados Unidos, Canadá, Guatemala y Perú. Testimonio recabado el 20 de junio de 2017 en la Ciudad de México.

5) Nombre: Francisco Barraza de la Cruz. Nombre Wixárika: Tsik Ri. Edad: 55 años. Origen: San José, San Andrés Cohamiata, Jalisco. Residencia actual: Tepic, Nayarit. Ocupación: *Mara'kame*, artesano y campesino. Realiza ceremonias de Híkuri en la Ciudad de México desde hace tres años. Testimonio recabado en la Ciudad de México el 20 de junio de 2017.

6) Nombre: Santos Bautista Parra. Nombre Wixárika: Kuka Temai. Edad: 48 años. Origen y Residencia: Ceboyeta, San Andrés Cohamiata, Jalisco. Ocupación: *Mara´kame*, artesano y campesino. Durante el tiempo de investigación estuvo a cargo de los centros ceremoniales La tristeza, Compatehuala y El tesorero. Realiza ceremonias en la Ciudad de México desde hace 10 años. Testimonio recabado en la Ciudad de México el 2 de marzo de 2017.

7) Nombre: Griseldo Bautista de la Cruz. Nombre Wixárika: Par-ía. Edad: 27 años. Ocupación: *Mara´kame*, artesano y campesino. Origen y Residencia: Ceboyeta, San Andrés Cohamiata, Jalisco. Realiza ceremonias de Híkuri en la Ciudad de México desde hace 2 años. Testimonio recabado en la Ciudad de México el 28 de febrero de 2017.

8) Nombre: Eliseo Bautista López. Nombre Wixárika: Muvieri Temai. Edad: 24 años. Ocupación: *Mara´kame*, artesano y campesino. Lugar de residencia: Ceboyeta, San Andrés Cohamiata, Jalisco. Realiza ceremonias de Híkuri en la Ciudad de México y Xalapa, Veracruz desde hace dos años. Testimonio recabado en Xalapa, Veracruz el 26 de junio de 2016 y en mayo 2019 en la Ciudad de México.

9) Nombre: Francisco Javier Hernández García. Edad: 57 años. Ocupación: Terapeuta tradicional mazateco. Origen y Residencia: Huatla de Jiménez, Oaxaca. Realiza ceremonias de hongos en la Ciudad de México desde hace diez años. Entrevista realizada el 3 de noviembre de 2016 en Centro Ceremonial Kalmekayotl, Xochimilco, Ciudad de México.

10) Nombre: Tetabiaki. Edad: en los 50's. Origen: Vícam, Sonora. Residencia actual: San Luis Potosí. Ocupación: Hombre de conocimiento Yaqui, que lleva más de treinta años en la tradición wixárika para volverse *mara´kame*. Testimonio recabado en la Ciudad de México en junio de 2017.

11) Nombre: José Francisco Barnett Astorga Edad: 75 años Originario: Desemboque de los Seris, Sonora. Residencia actual: Punta, Chueca, Sonora. Ocupación: *Hacco Cama* (especialista ritual Comca´ac que cura con cantos).

Trabaja con el Otac desde hace ocho años. Testimonio recabado el 19 de marzo de 2018 en Punta Chueca, Sonora.

12) Nombre: Samuel Amistrón Moreno. Edad: 43 años. Origen y Residencia: Caborca, Sonora. Ocupación: Se desempeñó como asesor gobernador de la cultura Tohono O'odham por el lado de México y facilitador de sapo *Bufo Alvarius*. Realiza ceremonias en la Ciudad de México y en el Estado de Sonora desde hace dos años. Testimonio recabado en la Ciudad de México el 18 de febrero de 2017.

13) Nombre: Oscar Giovanni Queta "Oso Cofán". Edad: 40 años Ocupación: Taita. Origen y Residencia: Kumaricaque, Putumayo, Colombia. Realiza ceremonias de yagé en la Ciudad de México desde hace cuatro años. Entrevista realizada el 11 de febrero de 2018 en Centro Ceremonial Kalmeayotl.

14) Nombre: Francisco Plata Silva. Edad: 65 años. Origen y Residencia: Ciudad de México. Ocupación: Maestro de chamanismo, tarot, astrología, astrología china, feng chui, y artes marciales. Testimonio recabado el 20 de noviembre de 2017 en la Ciudad de México.

15) Nombre: Álvaro Romero Ponce. Edad: 50 años. Origen y Residencia actual: Texcoco, Estado de México. Ocupación: Terapeuta de Iboga desde hace veinte años, y sapo *Bufo alvarius* desde hace tres años. Tiene una clínica móvil. Testimonio recabado en Texcoco, Estado de México el 10 de junio de 2017.

16) Nombre: Yaqueline López. Edad: 45 años. Origen: Sinaloa. Residencia actual: Coatlinchán, Estado de México. Ocupación: Psicóloga Transgeneracional y Auxiliar-colaboradora en las tomas de sapo que realiza Álvaro Romero Ponce. Testimonio recabado en Texcoco, Estado de México el 10 de junio de 2017.

17) Nombre: Jorge Marzano. Edad: 44 años. Origen y Residencia: Ciudad de México. Ocupación: Facilitador de sapo *Bufo alvarius* y organizador de ceremonias de Ayahuasca, Yopo y Peyote en la Ciudad de México. Testimonio recabado el 11 de noviembre de 2017 en la Ciudad de México.

18) Nombre: Fernando Suárez Bleck. Edad: 31 años. Origen y Residencia: Ciudad de México Ocupación: Abogado y Facilitador de *Bufo Alvarius*. Realiza ceremonias

en la Ciudad de México desde hace un año. Testimonio recabado en la Ciudad de México el 8 de diciembre de 2016.

19) Nombre: Yanina Thomassiny. Edad: 31 años. Origen y Residencia: Ciudad de México. Ocupación: Periodista de medios digitales y facilitadora de sapo *Bufo alvarius* desde hace tres años. Realiza aplicaciones en Ciudad de México, Texas y California, Estados Unidos. Testimonio recabado en la Ciudad de México el 20 de enero de 2017.

20) Nombre: L. Ramin. Edad: en los 50's. Origen y Residencia: Ciudad de México. Ocupación: Terapeuta budista y facilitadora de sapo *Bufo alvarius* desde hace una semana. Entrevista realizada el 12 de agosto de 2018 en la Ciudad de México.

#### Complementarios

21) Nombre: Odily Fuentes. Edad: 36 años. Origen y Residencia: Hermosillo, Sonora. Ocupación: Gestora cultural, creadora de la Fundación OTA.C. que impulsó la apropiación del sapo *Bufo alvarius* por las culturas indígenas del Desierto de Sonora. Testimonio recabado el 29 de octubre de 2017 vía Skype Ciudad de México-Hermosillo, Sonora.

22) Nombre: Gerardo Rubén Sandoval Isaac. Edad: 37 años. Origen: Ciudad Juárez, Chihuahua. Residencia actual: Estados Unidos. Ocupación: Médico cirujano que es uno de los pioneros en el uso terapéutico del sapo *Bufo Alvarius* desde el año 2005. Ha realizado tomas en México, Estados Unidos y Europa. Testimonio recabado el 11 de febrero de 2017 vía Skype entre la Ciudad de México y Washington D. C.

#### **Asistentes a las ceremonias. Enfoque Biográfico**

23) Nombre: Isabel Martínez. Edad: 50 años. Origen y Residencia: Ciudad de México. Ocupación: Ministerio Público. Testimonio recabado el 4 de febrero de 2017 en la Ciudad de México.

24) Nombre: José Ignacio Espinoza Tapia. Edad: 47 años. Origen y Residencia: Ciudad de México. Ocupación: Venta de equipo de construcción y danzante. Apoya

en las ceremonias de Otac en Centro Ceremonial Kalmekayotl. Testimonio recabado en la Ciudad de México el 18 de febrero de 2017.

25) Nombre: Carlos Manuel Martínez Flores. Edad: 60 años. Origen y Residencia: Ciudad de México. Ocupación: Taxista, ex militar. Testimonio recabado en la Ciudad de México el 26 de febrero de 2017.

26) Nombre: Rosa Elvira García Lazo. Edad: 60 años. Origen y Residencia: Ciudad de México. Ocupación: Promotora de Software. Testimonio recabado en la Ciudad de México el 26 de febrero de 2017.

27) Nombre: Francisco Salomón Luna Aburto. Edad: 37 años. Origen: Guayameo, Guerrero. Residencia: Ciudad de México. Ocupación: Trabaja en una imprenta, fotógrafo y voluntario en organizaciones de paz mundial y de comunidades indígenas. Apoya en las ceremonias de Otac de Centro Ceremonial Kalmekayotl. Testimonio recabado en la Ciudad de México el 18 de febrero de 2017.

28) Nombre: Alan. Edad: 30 años. Origen y Residencia: Ciudad de México. Ocupación: “vivir la vida, no tengo un trabajo fijo o una carrera”. Testimonio recabado el 11 de noviembre de 2016 en la Ciudad de México.

29) Nombre: Juan Garza. Edad: En los 50's. Origen y Residencia: Ciudad de México. Ocupación: Buscador espiritual. Maestro de Thai Chi y Yoga. Testimonio recabado en la Ciudad de México el 31 de marzo de 2017.

30) Nombre: María Guzmán. Edad: 24 años. Origen y Residencia: Ciudad de México. Ocupación: Estudiante de sociología. Testimonio recabado en la Ciudad de México 2 de abril de 2017.

31) Nombre: Salvador Augusto Montaña “Dodger”. Edad: 32 años. Origen y Residencia: Ciudad de México. Ocupación: Peleador profesional de artes marciales mixtas. Testimonio recabado en la Ciudad de México el 12 de abril de 2017.

32) Nombre: Xavier Centeno. Edad: 44 años. Origen y Residencia: Ciudad de México. Ocupación: Teatrero y psiconauta. Testimonio recabado el 24 Junio de 2018, Ciudad de México.

33) Nombre: Andrés Tonatiuh Ortiz Palafox. Edad: 32 años. Origen: Perote, Veracruz. Residencia actual: Xalapa, Veracruz. Ocupación: Profesor de artes plásticas. Asistente a ceremonias de Peyote en Ciudad de México, Veracruz, Jalisco, San Luis Potosí, y Estado de México. Testimonio recabado el 4 de noviembre de 2016 en la Ciudad de México.

### **Entrevistas etnográficas durante las ceremonias**

34) Nombre: Lucía. Edad: 36 años. Origen y Residencia: Ciudad de México. Ocupación: Pedagoga y aprendiz de medicina tzotzil. Testimonio recabado en Xochimilco, Ciudad de México el 19 de febrero de 2017.

35) Nombre: Abraham. Edad: 28 años. Origen y Residencia: Pachuca, Hidalgo. Ocupación: Abogado. Entrevista realizada en Centro Ceremonial Kalmekayotl, Xochimilco, Ciudad de México el 5 de febrero de 2017.

36) Nombre: Ana Karina. Edad: 34 años. Origen: Tabasco. Residencia: Ciudad de México. Ocupación: Actriz Entrevista realizada en Xochimilco, Ciudad de México el 19 de febrero de 2017.

37) Nombre: Carlos Martínez. Edad: 37 años. Origen: Ciudad de México, Residencia: Campeche. Ocupación: Desempleado (se desempeñaba como vigilante en un centro comercial). Entrevista en Centro Ceremonial Kalmekayotl, Xochimilco, Ciudad de México el 28 de mayo de 2017.

38) Nombre: Joselyn Gamboa. Edad: 38 años. Origen y Residencia: Campeche. Ocupación: Tiene una clínica de uñas. Entrevista realizada en Centro Ceremonial Kalmekayotl, Xochimilco, Ciudad de México el 28 de mayo de 2017.

39) Nombre: Máximo. Edad: 40 años. Origen y Residencia: Ciudad de México. Ocupación: Profesor de matemáticas. *Ofrenda* su trabajo al Centro Ceremonial Kalmekayotl. Entrevista realizada en Centro Ceremonial Kalmekayotl, Xochimilco, Ciudad de México el 28 de mayo de 2017.

40) Nombre: Sergio Matías Manjarrez. Edad: 51 años. Origen y Residencia: Ciudad de México. Ocupación: Ingeniero civil y desarrollador de proyectos

sustentables. Entrevista realizada en Centro Ceremonial Kalmekayotl, Xochimilco, Ciudad de México el 28 de mayo de 2017.

41) Nombre: Elizabeth. Edad: 44 años. Origen y Residencia: Ciudad de México. Ocupación: Administradora de una aplicación hospitalaria. Entrevista realizada en Centro Ceremonial Kalmekayotl, Xochimilco, Ciudad de México el 28 de mayo de 2017.

42) Nombre: Hugo Israel Díaz Castillo. Edad: 29 años. Origen y Residencia: Ciudad de México. Ocupación: Comerciante. Entrevista realizada en Centro Ceremonial Kalmekayotl, Xochimilco, Ciudad de México el 28 de mayo de 2017.

## Anexo Fotográfico

### Secuencia de Fotografías de una ceremonia de Otac



Descripción: Antes de fumar Otac, cada *paciente* se reúne con el temachtiani a conversar acerca de su motivo para participar en la ceremonia.

Fotografía por Alí Cortina el 28 de mayo de 2017.

Descripción: La persona fuma el otac de una pipa de cristal.

Fotografía por Alí Cortina el 28 de mayo de 2017.



Descripción: La persona pasa por la experiencia, y entre lo que se puede suscitar es que se produzcan vómitos, los cuáles son interpretados como la materialización de la expulsión de las “malas energías” del cuerpo.

Fotografía por Alí Cortina el 28 de mayo de 2017.

Descripción: La persona puede desmayarse mientras pasa por la experiencia.

Fotografía por Alí Cortina el 28 de mayo de 2017



Descripción: Al recobrase, la familia de la persona se acerca con aplausos y abrazos por haber pasado una fuerte experiencia.

Fotografía por Alí Cortina el 28 de mayo de 2017.

Descripción: Antes de finalizar la ceremonia de Otac, los dirigentes y personas que apoyaron en la ceremonia fuman otac para poder hacer "comunidad completa".

Fotografía por Alí Cortina el 5 de febrero de 2017.





Descripción: Finalizando la ceremonia de Otac, en la que todos los participantes y asistentes se abrazan para dar por terminada la sesión. Fotografía por Alí Cortina el 28 de mayo de 2017.

### Ceremonia de Peyote



Descripción: Peyote maestro de la ceremonia de Temazcal.

Fotografía por Alí Cortina, 27 de mayo de 2017.

Descripción: Temazcal hecho de varas de bambú, al otro día de la ceremonia de Peyote.

Fotografía por Alí Cortina, 28 de mayo de 2017.



Descripción: A. Tepeyolohtli al finalizar la ceremonia de Peyote, realizando cantos con el tambor de mano.

Fotografía por Alí Cortina, 28 de mayo de 2017.



### Celebración 9 Aniversario CCK

Descripción: Danzantes de diferentes *Calpullis*, reunidos para celebrar la danza sagrada por el 9 aniversario de CCK.

Fotografía por Alí Cortina, diciembre 2017.





Descripción: Ofrendas para el padre sol y la madre tierra.

Fotografía por Alí Cortina, diciembre 2017.

Descripción: Diversos puestos de medicinas alternativas y demás objetos.

Fotografía por Alí Cortina, diciembre 2017.



### ***Mara'kate* en la Ciudad de México**

Descripción: *Mara'kate* de la familia Bautista vendiendo artesanías durante el aniversario 9 de CCK, lugar en el que en varias ocasiones han realizado ceremonias de Híkuri.

Fotografía por Alí Cortina el 4 de diciembre de 2017.



Descripción: El *mara'kame* Pedro Kuturrame elaborando artesanías. Al lado su cuñada durmiendo en una colchoneta, en uno de los tres cuartos de una casa que les prestan para vivir a toda la familia, (en la que llegan a estar hasta quince wixaritari), en el centro de la Ciudad de México.

Fotografía por Alí Cortina el 20 de junio de 2017.



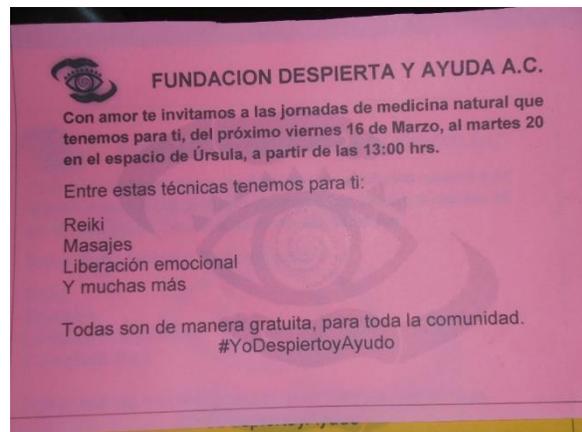
Descripción: Mara'kame Eliseo Bautista recibiendo aplicación de Kambó. WZRD House Psiconauta, Ciudad de México

Fotografía por Alí Cortina, mayo 2019

### Viaje de Apoyo a Punta Chueca, Sonora

Descripción: Afiche que os amigos terapeutas les ofrecieron a los comca'ac.

Fotografía por Alí Cortina, marzo 2018.





Descripción: Afiche de campaña permanente de apoyo a la comunidad comca'ac de la Fundación Despierta y Ayuda A. C.

Afiche tomado del grupo de Whats app "Centro Ceremonial Kalmekayotl", noviembre 2018.

Descripción: Entrega de ropa a mujeres de la comunidad, recaudada en las ceremonias de CCK.

Fotografía por Alí Cortina, marzo 2018.



Descripción: Ozelotl R. Galindo, presidente de la Fundación Despierta y Ayuda A. C. entregando despensas.

Fotografía por Alí Cortina, marzo 2018.

Descripción: Taller de ladrillos ecológicos realizado por los voluntarios de la Fundación Despierta y Ayuda A. C. para los niños de la comunidad.

Fotografía por Alí Cortina, marzo 2018.



Descripción: Francisco Barnett, *Hacco Cama* y líder espiritual de los Comca'ac.

Fotografía por Alí Cortina, 18 de marzo de 2018, Punta Chueca, Sonora.

## Otras fotografías de interés



Descripción: Fotografía que hace alusión a la noción de las “Medicinas Nacionales”, que fue tomada en la casa de un contacto de la investigación. Véase que los Peyotes aparecen acompañados con un ojo de dios wixárika y la bandera de México. Curiosamente una maceta que esta sobre la del cactus San Pedro, otra *medicina ancestral*, pero de Perú.

Fotografía por Alí Cortina, noviembre 2016, Ciudad de México.

Descripción: Goteros de “Microdosis de Poder” de Peyote y Hongos (*Psilocibe Mazatecorum*) para la depresión.

Fotografía por Alí Cortina, enero 2017, Ciudad de México.



Descripción: Sinicuichi o Hierbal del Sol en planta para preparar bebida fermentada como lo indica la tradición chinanteca y tener una experiencia psicoactiva a través de la audición.

Descripción: Calea Zacatechichi o Hierba de los Sueños planta para usarse para sueños lúcidos como lo realizan los chamanes Yoko' tan (chontales).

Fotografías por Alí Cortina, mayo 2017.

