



PEYOTE, ONTOPOLÍTICA Y TERRITORIO: HACIA LA PRÁCTICA POLÍTICA DE AFECTOS COMPARTIDOS

Peyote, ontopolitics and territory: towards a political practice of shared affects

Oscar F. Reyna-Jiménez¹

Resumen

El presente artículo describe las narraciones y trayectorias con las que varios actores sociales, portadores de diversos orígenes e identidades, han convergido en la defensa por el territorio de Wirikuta, en el norte de México. La problemática se enmarca en la negativa expresa por colectivos a la penetración de proyectos extractivistas en la región, y el énfasis se da en las alianzas intersubjetivas humanas y en sus mediaciones o extensiones con entidades relevantes propias del mundo no-humano. A la par que se describen algunas características de los habitantes no-indígenas del desierto, se perfilan otras tantas propias de los Wixaritari, visitantes rituales asiduos a este territorio. De la mano del consumo del peyote se describe el encuentro entre ambos tipos de actores, para posteriormente plantear que encuentros íntimos, como el que se presenta en estas páginas, han sido la base para generar una resistencia colectiva, compartida, en la cual las fronteras tipológicas con las que la sociedad y la antropología han catalogado a dichos actores quedan disueltas ante lo complejo de una realidad colectiva, conflictuada por el riesgo de perderlo todo.

Palabras clave: Peyote, Ontopolítica, Posthumanismo, Wirikuta, No-humanos

Abstract

This paper describes the narratives and trajectories with which various social actors, carriers of diverse origins and identities, have converged in the defense of the territory of Wirikuta, in Northern Mexico. The problem is framed in the express refusal by collectives to the penetration of extractive projects in the region; the emphasis is on human intersubjective alliances and their mediations or extensions with relevant entities of the non-human world. Some characteristics of the indigenous and non-indigenous inhabitants of the desert are described. By following the consumption of peyote, we describe the meeting between both types of actors in order to state that these kind of intimate

¹ Wageningen University, The Netherlands. / Benemerita y Centenaria Escuela Normal del Estado de San Luis Potosí. Endereço eletrônico: oscarfiles@hotmail.com

encounters constitute the basis for generating a collective, shared resistance against modernist development, in which classic anthropological and sociological typologies are dissolved before the complex of a shared reality and conflicted by the risk of losing everything.

Key words: Peyote, Onto-politics, Posthumanism, Wirikuta, Non-humans.

1 INTRODUCCIÓN

El nombre de Wirikuta se utiliza para designar a un desierto y una sierra sagrados² en el norte mexicano. Sin embargo, más que aludir a un territorio topográficamente descrito en un universo plano o a una demarcación política específica, Wirikuta se alza como un espacio ontológico que invita a entenderle como un entramado de relaciones multidimensionales en el que suscitan insospechados encuentros cosmopolitas y cosmopolíticos que constituyen una distinta y muy particular versión de aquello que se entiende como lo social.

El presente artículo, enmarcado dentro de la problemática desencadenada por la negativa expresa por parte de algunos colectivos a la penetración de proyectos extractivistas en la región³, pone especial énfasis en las alianzas intersubjetivas y en sus extensiones con

el resto de entidades relevantes propias del mundo no humano para explorar las formas en como estas impactan en la construcción mutua de formas de socialización específicas y situadas que, argumentamos, posibilitan una resistencia basada no en la mera y efímera reacción ante la eventualidad, sino más bien en el entramado de afectos presentes en la reafirmación de la vida cotidiana. Como soporte etnográfico se ofrece al lector una descripción de los habitantes no-indígenas del desierto, así como de los Wixaritari, de los posibles encuentros entre ambos y de estos a su vez con el investigador.

De manera adicional y con el foco en las prácticas del consumo del peyote se describe el encuentro que tienen ambos tipos de actores entre sí y con la planta para plantear que son los espacios íntimos como el que se presenta

² Ubicada en el Altiplano Potosino, Wirikuta forma parte de la geografía sagrada de los Wixaritari (Huicholes). Se trata de una región sin límites definidos que se superpone a la demarcación de varios municipios del estado de San Luis Potosí. Es en una tierra mítica y de peregrinaje donde crece el Peyote, cactus sagrado para Coras y Huicholes, el cual es fundamental para la celebración de sus rituales.

³ Los proyectos extractivos que han pretendido entrar en la región son: dos empresas mineras de capital transnacional, un tiradero de desechos tóxicos, una presa y varios proyectos vigentes que sí han operado referentes a agroindustrias, principalmente tomateras.

en estas páginas los que han cimentado la base para generar una resistencia colectiva, compartida y porosa, en la cual las fronteras tipológicas con las que la sociedad y la antropología han catalogado a dichos actores quedan disueltas ante lo complejo de una realidad conflictuada por el riesgo de perderlo todo: el espacio que posibilita la existencia de la propia vida orgánica y la del resto de seres que conforman el hábitat, las comunidades con las que se interactúa y en general, el mundo. Esta aseveración se apoya en una breve reflexión sobre las afecciones específicas detonadas por la bioquímica del cactus en los actores humanos, la cual invita a poner a prueba ciertas definiciones modernas tales como el ‘actor social’, ‘el indígena’, ‘el no-indígena’, e incluso la propia definición

de ‘territorio específico’. En el texto, también se observa el rescate de la ontopolítica y de las políticas de afirmación de la vida, propias de las prácticas cotidianas, como detonadoras de subversión, de creatividad y de un potencial inexplorado para repensar el mundo a la luz del tejido aparentemente inescapable del extractivismo global. Los datos etnográficos, que se recabaron durante el trabajo de campo en la localidad de Estación Catorce durante el año 2014, sirven de preámbulo para debatir cuestiones de territorialización, deterritorialización y mutación social que cobran vida en las especificidades a las que Wirikuta y el peyote permiten acercarse..

2. UNA VISITA MUY PARTICULAR

La familia de Rogelio, Wixaritaris⁴ provenientes de San Andres Cohamiata (Tatei-Kie)⁵, llegó a la comunidad de Estación Catorce invitada por la familia Martínez en el 2 de febrero de 2014. Ellos serían los invitados de

honor a la tradicional levantada del niño Dios efectuada en el Día de la Candelaria. Rogelio y su familia tenían, además, su propia agenda para visitar la región: venían a efectuar ofrendas a las deidades y lugares sagrados de Wirikuta;

⁴ En este artículo se hablará del pueblo Wixarika (en singular, Wixaritari) y en su etónimo hispanizado: Huichol. Se utilizarán todas las formas con fines estilísticos. Se sugiere al lector poner atención y no confundir con

‘Wirikuta’, el nombre de una de las tierras sagradas para los Huicholes.

⁵ Localizada en el municipio de Mezquitic, en el Estado de Jalisco, México.

estaban en la temporalidad adecuada para hacerlo (temporada de secas) y, para ellos, esta visita no se encontraba fuera de su cometido.

Todo lo que habita Wirikuta es sagrado para nosotros, las piedras, las plantas, los animales, y estas personas, que, aunque no son como nosotros, son especiales por el hecho de vivir en este espacio, por ser en cierta forma, los guardianes... además nos aprecian y siempre buscan nuestro consejo. Desde muy antes nos han dado de comer, nos han dado agua cuando la pedimos en nuestras visitas, nos dejan pasar a los terrenos sin problema, nos tienen respeto y esto ha sido así desde hace muchos años, desde la gente de antes (comentaba Rogelio al ser cuestionado sobre la etnicidad de las personas del desierto).

La familia invitada y el etnógrafo nos quedamos a dormir en casa de la familia anfitriona: las Martínez⁶. Al día siguiente de efectuar la levantara, Rogelio y su familia partieron a buscar peyote al desierto. Un día después, regresaron con cinco⁷ cajas de peyote repletas y las introdujeron en casa de las Martínez. La hospitalidad de la familia mestiza era amplia, y se observaba un sentimiento de afecto y colaboración con los Huicholes.

Contrario a lo que se piensa de la población mestiza, de quienes se dice

que rechazan lo relacionado con prácticas indígenas y el uso del peyote, las Martínez se mostraron una excepción. Ellas, mestizas, sí lo utilizaban, consumían y estaban familiarizadas con sus usos, que incluso se observó, llegaron a ser complementarios con los de los Huicholes. Los mestizos conocen la planta y, a pesar de que no efectúan rituales bajo la usanza Huichola, lo utilizan para tratar enfermedades crónicas, dolencias y curar otros males. Es común, además, ver peyotitos sembrados en macetas en las casas de los no-indígenas, lo cual se pudo observar con otras familias mestizas en el desierto. Al ser cuestionados, los mestizos relacionados con el peyote aluden a que el mito de la no utilización entre la población mestiza ha sido difundido por las mineras, quienes han buscado descalificar su uso y así invisibilizar al cactus, con el fin de evitar la legitimación de una territorialización más amplia del espacio desértico por parte de no-indígenas, lo cual entorpecería aún más la posibilidad de extracción de metales en el área.

⁶ Les denominamos 'Las Martínez', ya que la familia se compone por una abuela viuda, que es la matriarca, cuatro hermanas casadas, que son las jefas de familia, dos hermanos solteros y varios nietos, con un total de 25 integrantes, la mayoría de los cuales son mujeres.

⁷ Los Wixaritari suelen efectuar sus tareas rituales siguiendo el patrón del número cinco, el más divino para ellos, el cual refiere al número menor de gajos en los que se puede dividir un cactus de peyote.

Contrario a la creencia enunciada arriba, lo observado etnográficamente constata que el desierto es además un espacio de encuentro. Aparte de las congregaciones que evidencian colaboración entre indígenas y no-indígenas en el espacio público, como en el caso de la reunión denominada Peritaje Tradicional Wixárika (REYNA y ARCE, 2015; Liffman, 2014; Guzmán, 2013), es el espacio privado el que revela relaciones complejas que ponen en entredicho ciertas aseveraciones de exclusión.

El lugar de reunión durante la estancia de los Huicholes en casa de las Martínez era el solar, que es común a las casas en las que se encontraba dividido el hogar, compuesto por una casa central (de la abuela matriarca) y cinco casas con salida independiente, pero compartidas y comunicadas por dentro del mismo terreno. Este era el lugar óptimo de reunión porque es el espacio común y porque, además, ahí se podía tener contacto con el fuego al aire libre, elemento no-humano/divino indispensable para efectuar las reuniones Huicholas. Durante sus cinco días de visita, los Huicholes se reunían para hacer diferentes actividades

compartidas, entre las cuales destacaron las siguientes:

- a) Enseñaron a bendecir velas para hacer ofrendas y peticiones a las deidades Huicholas del desierto a una mayor de las Martínez, con el fin de proteger a los miembros de la familia de amenazas sobrenaturales como brujería, a petición de la matriarca.
- b) También a petición, enseñaron y ayudaron a una nieta de la familia a elaborar las artesanías conocidas como “ojos de dios”, que son de carácter ritual y que han sido popularmente asociadas con los Huicholes. Eso se hizo debido a que en meses próximos se presentaría un bailable Nayarita⁸ por parte de la escuela, y presentar esta artesanía en tamaño gigante podría asombrar al público, lo que, de acuerdo con Rogelio, aseguraría el éxito.
- c) Efectuaron una limpia energética a la casa, a petición, ya que habían ocurrido muertes recientes de hombres que habitaban en el lugar.
- d) Al ser cuestionado por la abuela de la casa por “venir a llevarse la lluvia para sus tierras” y habiéndolo conminado “a compartir un poco con

⁸ Este bailable alude directamente a las usanzas Huicholas e interculturales del estado de Nayarit. Por lo tanto, se buscaba

aprovechar el conocimiento de los visitantes para incorporar y presentar elementos propios del grupo indígena.

el desierto”, Rogelio le regaló 35 peyotes, uno por cada año de haberse iniciado como Mara’akame⁹, e intercambiaron recetas de cómo utilizarlo para tratar ciertas enfermedades a manera de conciliación.

e) Se hicieron fogatas (no usual para los mestizos) al final del día para conversar, bailar y cantar alrededor del fuego, para así bendecir al hogar



Imagen 1. Aprendiendo a hacer “Ojos de Dios” (Foto del autor).

Otra de las actividades de mayor significación ocurrió cuando en uno de los días de visita, justo al haber llegado con el cargamento de peyote, se invitó a la familia huésped a congregarse en el solar. Todos apoyaron a expandir las cactáceas sobre una lona para que éstas pudieran orearse y deshidratarse. En una entretenida tarea que duró todo el día, hombres, mujeres y niños participaron

por igual para limpiar los peyotes: arrancaban las “pestañas” que no se deben consumir, removían la tierra endurecida que cubría la raíz y los cortaban en gajos pequeños. Una vez preparados se ponían a secar en la lona nuevamente, lo cual disminuiría su peso y facilitaría su traslado. Mientras se efectuaba la tarea, todos por igual eran invitados a comer el amargo cactus, lo

⁹ Curandero Hhol.

cual hacían sin temor alguno, en una práctica que no es mal vista.

Mientras se efectuaba la limpieza de los cactus, la menor de las hermanas Martínez iniciaba una relación con un visitante foráneo, muy amigo de Rogelio, a quien le tenía gratitud por haberlo “bajado del consumo de

cocaína” por medio del uso del peyote, en una experiencia chamánica que, dicen las Martínez, “lo transformó en coyote y lo puso a aullar desnudo por todo el cerro de noche”. La relación se dio, afirmó Rogelio, “porque la pareja había estado comiendo del mismo corazón de cada peyote” mientras hacían la limpia.



Imagen 2. Peyotes cortados y secados al sol (Foto cortesía de Edith de la Rosa, 2014).

A medida que avanzaba la convivencia entre el etnógrafo, los visitantes Huicholes y los anfitriones mestizos, se dejó ver que las dos familias ya contaban con una amistad de años. Las familias se habían conocido en unas

ceremonias privadas, guiadas por Huicholes, con personas provenientes de varias partes del país, y que tenían la intención de sanar la tierra y protegerla, a la vez que de sanar los cuerpos de los participantes de ciertos padecimientos.

Como forma de respeto a la tierra se invitó a muchos habitantes del desierto. De hecho, se supo que cuatro mujeres de las Martínez (dos de edad mediana, una adolescente y una niña; todas de diferentes núcleos familiares) habían participado en esas ceremonias y habían sido bautizadas por Mara'akames bajo el ritual Wixárika, por lo tanto, los Huicholes se referían a ellas en su nombre indígena.

Sus padrinos, personas acomodadas y afectos a las tradiciones Wixarikas, a la psicodelia y al activismo ambiental, provenían de las ciudades de México, Querétaro y Guanajuato, y habían establecido relaciones afectuosas, derivadas de los compromisos morales, legitimados por las relaciones místicas con los seres no-humanos, particularmente animales, integrados por los Huicholes en las ceremonias, todo apoyado por el consumo de peyote.

Estas relaciones y trazos de memoria se hicieron muy presentes durante la estancia de la familia de Rogelio en Estación Catorce, e incluso se actualizaron en otras ocasiones efectuadas más adelante, en que personas foráneas se congregaron en la región para perpetrar acciones de protesta en contra de los proyectos mineros transnacionales. Las Martínez, dentro de su espacio de acción, participaron en algunas de ellas, como, por ejemplo, Mari, como parte de la organización en la presentación del documental *Los Últimos Guardianes del Peyote*¹⁰, presentado en la plaza principal al público de Estación Catorce, y posteriormente Vero, como integrante activa del comité pro defensa del desierto ante la llegada del tiradero de desechos tóxicos Palula¹¹.

¹⁰ Documental de autoría de Hernán Vilches (2014) que retrata la lucha anti minera en el desierto.

¹¹ Luego de la suspensión de las concesiones mineras en Wirikuta, surgió un nuevo problema: la posible instalación de

un mega tiradero de desechos tóxicos en el municipio de Santo Domingo. En 2018, gracias al activismo mestizo de corte católico, se suspendió el proyecto.



Imagen 3. El solar como lugar de reunión (Foto cortesía de Edith de la Rosa, 2014).

3 UNA LUCHA AFECTIVA Y RELACIONAL

Los proyectos mineros transnacionales en la región sagrada de Wirikuta, en el norte de México, se encuentran legalmente suspendidos a la fecha de publicación de este escrito. Un Juez federal declaró dos moratorias, en febrero de 2012 y septiembre de 2013, que prohibieron la explotación de minerales en esta Área Natural Protegida Estatal bajo el argumento de la necesidad de preservar los “elementos culturales y de identidad de los pueblos indígenas” (ENCISO, 2013). Las moratorias respondieron a un reclamo interpuesto por el pueblo Wixárika, apoyado por un grupo de activistas no-indígenas, el cual exigía el respeto de sus “derechos espirituales”, íntimamente ligados al

territorio de Wirikuta. El reclamo aludía prácticamente a la posibilidad de continuar la realización de la peregrinación ritual que esos pueblos llevan a cabo año tras año. Esta peregrinación comprende un desplazamiento anual de familias y centros ceremoniales Wixaritari desde sus tierras, ubicadas en Jalisco, Nayarit, Durango y Zacatecas, hasta llegar a la tierra sagrada de Wirikuta, localizada aproximadamente a 500 kilómetros al norte de sus asentamientos. La visita ritual incluye la ejecución de cantos y danzas sagradas en puntos específicos repartidos por la región, en donde se encienden hogueras ceremoniales, se ofrendan objetos votivos hechos a mano

y se recolecta y se consume el peyote, cactus alucinógeno (*Lophophora williamsii*) que crece silvestre en el desierto de Wirikuta. La relación íntima entre el cactus, el territorio sagrado y la peregrinación es esencial para los

Wixaritari, ya que mediante la reproducción y repetición de este acto y de la actualización de sus relaciones con seres no-humanos y divinos, se puede lograr un equilibrio cósmico año tras año.



Imagen 4. Huichola comiendo mango en el desierto sagrado (Foto del autor).

Con las moratorias, se congelaron los proyectos “La Luz”, de First Majestic, y “Proyecto Universo”, de Revolution Resources, los cuales pretendían extraer plata y oro del subsuelo de la región. A pesar de que estas compañías habían afirmado en declaraciones públicas que utilizarían un método de minería subterránea para dejar la superficie sin tocar, el uso de la

minería a cielo abierto y un método de lixiviación con cianuro, muy común en este tipo de desarrollos contemporáneos, permanecía latente debido al hecho de que las autoridades ambientales mexicanas nunca aprobaron ni publicaron declaraciones de impacto ambiental (MIA) para esos proyectos. Ante la incertidumbre de los planes, diferentes tipos de activistas organizaron

un frente de resistencia llamado *Tamatsima Wahaa* y realizaron investigaciones interdisciplinarias para identificar posibles daños ambientales. Entre los hallazgos se encontraron riesgos potenciales relacionados con: erosión del paisaje, la contaminación irreversible del agua, el suelo y el aire, la extinción de especies en peligro de extinción, la inhabilitación del suelo para uso agrícola y el agotamiento de la reserva de aguas subterráneas (Frente en Defensa de Wirikuta, 2012). A esos riesgos se sumaba la potencial pérdida de las características bio-ecológicas de Wirikuta como un marco esencial para las prácticas rituales de los Wixaritari y para el desarrollo de las actividades tradicionales de campesinos, pastores, recolectores y mineros de bajo impacto que habitan en la región.

La lucha por la defensa del territorio de Wirikuta, impulsada por los Wixaritari, apoyada por otros actores, favoreció la preservación de los mundos de vida de los indígenas, pero también de mestizos y otros actores sociales que comparten ciertos afectos por este territorio y que, de igual manera, han contribuido desde sus trincheras a la movilización de ciertos elementos de la política de la vida territorial, para la reafirmación de la existencia de las

multiplicidades que convergen en el desierto, y la consecuente preservación de este sitio sagrado natural de aproximadamente 140 000 hectáreas.

4 UNA REGIÓN, MÚLTIPLES ESPACIOS

Aunque hayan obtenido la suspensión de proyectos mineros, los actores indígenas en defensa de sus sitios sagrados han insistido en dejar patente su visión con respecto de su territorio. En junio de 2016 emitieron un comunicado en el que reafirmaban su propósito de continuar luchando por el respeto de sus lugares sagrados y, en el caso de Wirikuta, se publicó una definición de la región:

Wirikuta es la casa de los guardianes y/o deidades. Es uno de los lugares naturales más importantes de nuestro mundo y planeta Wixárika. Es un jardín botánico que ofrece biodiversidad, y, por ende, conocimiento. Es allí donde se originó la creación y donde nuestro padre el sol emergió por primera vez. Es el lugar donde crece el Hikuri (Peyote). Allí, la esencia de la vida está tejida y sostenida, y el lugar al que los diversos centros ceremoniales Wixárika realizan peregrinaciones para recrear la ruta y el camino que hicieron nuestros antepasados espirituales. Wirikuta es un espacio sin límites definidos. Está

ubicada en el desierto del Estado de San Luis Potosí, extendiéndose sobre los municipios de Catorce, Matehuala, Charcas, Vanegas, Villa de la Paz y Villa de Ramos¹².

Con la definición de la región quedaron patentes dos elementos: primero, el pronunciamiento del Consejo Regional Wixarika sobre su continuo papel político en la conservación de la tierra, y segundo, la insistencia en la necesidad de salvaguardar el carácter sagrado de la región ante otras posibles amenazas¹³.

El carácter de la región como un lugar “sin límites definidos” ha presentado un problema significativo para aquellos que buscan conservar el territorio en términos de un espacio occidental¹⁴. Sin embargo, esta aparente indefinición de límites se establece debido a que una de las cualidades específicas de Wirikuta es, precisamente, la *de-territorialización de*

¹² Extraído de la declaración del Consejo Regional Wixarika por la Defensa de Wirikuta. 30 de junio de 2016.

¹³ Una vez ganada la suspensión, los diversos grupos involucrados decidieron enfocarse en tareas más específicas: mejorar la territorialización de la tierra por parte de las personas mediante el desarrollo local y en pequeña escala, y/o reorientar los esfuerzos para abordar los desarrollos paralelos que ocurren en la región de Wirikuta como una forma de evitar la re-territorialización por parte de las transnacionales que tienden a actuar con promesas de desarrollo, así como la entrada de otros proyectos, como los que plantean la entrada de un vertedero transnacional de desechos tóxicos, la construcción de una represa para generar electricidad y

proveer de agua a las agroindustrias y cuyos invernaderos ya se distinguen por encima de la topografía del desierto. La lucha también incluye temas adicionales, como el caso del proyecto hidroeléctrico Las Cruces, que se construirá en el río San Pedro Mezquital en Nayarit, que amenaza no solo los sitios sagrados de los Wixaritari, sino también los sitios sagrados de Coras, Tepehuanes y Mexicaneros (RAMOS, 2014), entre otros.

¹⁴ Esto ha sido visible en el rechazo insistente de los discursos e imaginarios modernos, que se amplificaron con la lucha contra la minería.

la subjetividad colonizada, dada por la experiencia corporal-afectiva que implica consumir peyote en el desierto. El efecto de las sustancias psicoactivas, principalmente la mezcalina, en el cuerpo genera reacciones diversas, entre las que se destacan una limpieza gastrointestinal que puede devenir en vómito y/o diarrea, pequeñas convulsiones corporales, taquicardia, descenso de la temperatura y, a nivel cerebral, una sensación de pérdida del sentido del tiempo, imposibilidad para efectuar tareas de carácter intelectual y afinación y enfoque de los sentidos de manera presentista, que derivan en contemplación del espacio tal cual es.

Experimentar esos efectos en el marco geográfico del desierto, despoblado, salvaje, riesgoso, cuya llanura permite observar con amplitud la bóveda celeste, en un espacio con nula urbanización y por ende carencia de interferencia lumínica y sonora, potencia los efectos de la planta:

Hay movimientos que ocurren al comer peyote, pero también pasan cuando se trata de encontrarlo. Caminar es un proceso importante, lo cual crea un sentido específico del lugar, el cual se reafirma tras consumir la planta (...) aquellos que se han aventurado a encontrar Peyote saben que se requiere de una habilidad para soportar largas caminatas bajo el sol abrazador. Se requiere de paciencia y

orientación, lo cual es puesto a prueba cuando de pronto uno se encuentra en medio de la nada, rodeado de patrones de arbustos monótonos y laberínticos, dispersos en el suelo gris y arenoso. Es esencial saber que las víboras de cascabel, coyotes y espinas venenosas son dueños de los caminos (...) cazar el cactus sagrado requiere de un alto sentido de alerta, pero también de sensibilidad (REYNA, 2017, p. 102).

Tras consumir el cactus, el sujeto no puede *pensar* en las relaciones que ha construido con base en su personalidad (con el mercado, la familia, la sociedad, etcétera), y es así llevado a una desestructuración momentánea potenciada por la alianza bioquímica entre el humano y el peyote, con una consecuente re-territorialización de las relaciones del sujeto, pero ahora repensadas en una forma relacional. Tal proceso de de-territorialización y re-territorialización es denominado por los Huicholes como *una cura*, en la cual el peyote es ampliamente nombrado y reconocido como *la medicina*.

Volviendo al problema epistémico de las definiciones de la región, la cuestión experiencial del consumo de peyote en el desierto poco tiene que ver con la construcción de mapas bidimensionales, o la medida y el registro de fronteras en tridimensión, como en el caso de los agrimensores y la

fijación de linderos. Por el contrario, mucho se relaciona con un espacio existencial en el que el mundo sensorial-afectivo conlleva a la introspección (decolonización del mundo mediado por construcciones externas), a la percepción de un tiempo sin tiempo (decolonización de la aceleración social estandarizada), y la exploración mediante el caminar en el desierto, el sentir la tierra y de las experiencias corporales (decolonización del actuar urbanizado, civilizado, sanitizado y seguro) cuya guía no son mapas ni inventarios, sino el reconocimiento y la identificación de

relaciones con el paisaje y la constitución de múltiples mundos con la presencia de los elementos más-que-humanos que cohabitan el desierto. El resultado de las experiencias subjetivo-colectivas deviene así en una efervescencia multidimensional en la que se entrecruza el terreno de lo mental, lo espiritual, lo corporal, lo proxémico, lo cronémico, lo espacial, y las diversas especies vegetales, animales y minerales, todo lo cual lo reconocen los actores humanos, tanto indígenas como no-indígenas que en este contexto ingieren el *hikuri*¹⁵.



Imagen 5. Peyote (cortesía de Edith de la Rosa, 2014).

¹⁵ Nombre Huichol del Peyote.

En la lucha por la reafirmación de la vida ante la llegada de proyectos extractivistas en Wirikuta, es necesario mencionar que, al igual que las prácticas de consumo de peyote, éstas no están limitadas a actores indígenas, aún y cuando exista prohibición por parte del gobierno federal. Paradójicamente, como parte de las relaciones establecidas con la región, se encuentran otras formas de consumo que corren en direcciones diversas. Algunas de ellas resultan problemáticas, como, por ejemplo, la producción intensiva y en invernadero de tomates destinados a la exportación al mercado americano, que aprovechan el agua extraída del subsuelo del desierto. Esta tarea extrae, además, la fuerza de trabajo de la población local, pagada con bajos salarios y alta demanda de rendimiento laboral. También está el consumo la montaña: de minerales extraídos a baja escala que los *gambusinos del desierto* efectúan en tiempos de carencia, aprovechando su conocimiento de la región, a pesar de la prohibición de dicha actividad ante la presencia de concesiones en posesión de

las grandes compañías. Incluso en el propio consumo de peyote se encuentra el dilema de la sobreexplotación, ya que si bien el crecimiento de la demanda de consumo a causa de la búsqueda de la experiencia psicodélica por parte de extranjeros, mestizos y no-indígenas ha acelerado la extracción de peyote, son en muchas ocasiones los propios Huicholes quienes efectúan una extracción desmedida que, en sumatoria, merma el paisaje y sus especies. Otro factor es el consumo conjunto, en el que las prácticas de consumo del cactus en el territorio entre no-indígenas guiados por Wixaritari son muy comunes, complicando un poco las formas de entender la extracción del peyote y por parte de cuál o cuáles identidades. Todo lo anterior ilustra que las diversas relaciones que se establecen con la tierra en Wirikuta llegan a ser amplia y multiplicadamente heterogéneas. Esto se ve reflejado en la naturaleza de los diversos actores, y de sus interacciones, que constituyen la base de la defensa de la región.

5 PROCESOS MUTACIONALES DE CAMBIO: LOS WIRIKUTAS EN DEFENSA DE LA TIERRA SAGRADA

Como se ha podido observar en los datos presentados, los actores que luchan contra la minería y otros desarrollos en Wirikuta son todo, menos uniformes. Pertenecen a diferentes realidades ontológicas (indígenas, no-indígenas, mestizos, extranjeros, urbanitas, campesinos, etcétera), interactuando constantemente en diferentes niveles, ya sea en el establecimiento de alianzas o negociaciones o en la mutua obtención de diferentes tipos de conocimiento. Tales contactos e intercambios los han llevado a trastocar los propios mundos de vida, generando modificaciones subjetivas en sus experiencias compartidas.

Los niveles socioeconómicos y educativos, las nacionalidades, las razas, el género, los empleos y las posiciones sociales parecen no importar cuando se movilizan recursos políticos para realizar la conservación de este lugar cosmológico y sagrado. Sin embargo, cuando se trata de definir la arena subjetiva, que en muchas situaciones, como las que tienen que ver con descripciones socioculturales de carácter institucional, étnica o de civilidades

modernas adscritas, hay clasificaciones que aparecen como socializaciones problemáticas.

¿Puede una mujer mestiza, bautizada bajo los rituales Huicholes y que comparte sus creencias, prácticas y consumo, ser considerada indígena? ¿Puede otra que entra en matrimonio con un hombre Huichol ser considerada Huichola? ¿Puede un hombre mexicano que ha experimentado transformaciones chamánicas en un coyote salvaje mediante el uso del peyote, las cuales le han obligado a dejar adicciones y encontrar sentido a su vida dentro de las formas de vivir y de ver Huicholas, considerarse algo más que no-indígena? ¿A qué niveles de legitimidad pueden esos actores acceder para defender al lado de los indígenas sus derechos cosmopolíticos sobre las tierras sagradas?

Las respuestas no son simples y no intentaremos contestarlas. Por el contrario, su explicación se complica, al igual que los procesos políticos en la realidad, a causa de los múltiples cursos de acción mixtos e intersubjetivos que enfrentan los actores tanto en su vida

cotidiana como en la defensa de la región.

En esta aventura de múltiples ontopolíticas, es decir, de la movilización política de diversas relaciones de existencia establecidas con el cosmos y con los actores no-humanos, se observa que los actores sociales son impulsados a conocer, convivir-con y cruzar diferentes mundos ontológicos que pueden parecer no propios, pero que ante el contacto forman parte de la fenomenología de su ser, de la movilización de otros seres, y de hacer y sentir la cosmología del desierto. Tal entrecruzamiento de ontologías en práctica conduce a los actores sociales a redefinir la práctica de la *defensa del territorio* como una *práctica política de los afectos*.

Para examinar las relaciones entre lo social y las formas por las que los actores se orientan a sí mismos para llevar a cabo un cambio social en el conflicto de Wirikuta, fue necesario abordar algunas preguntas guía durante el estudio: ¿Qué tipo de actores están luchando? ¿En qué medida están orientadas sus acciones a la realización del cambio social? Y, ¿cómo pueden entenderse de una manera más amplia, que comprenda las relaciones entre su existencia, sus cosmovisiones y sus

acciones relacionadas con el medio ambiente y la otredad más que humana?

Una posibilidad conceptual para poder entender el proceso de cambio social que ocurre en Wirikuta es la noción de “mutante” de Arce y Long (2000), con la cual podemos intentar entender las formas por las que un cúmulo de procesos de cambio contribuye a reconocer “las propiedades de intensidad, rapidez y auto-organización del cambio social territorial contemporáneo” que se encuentran en el nivel intersubjetivo cuando los actores se enfocan en generar activamente una orientación hacia el contradesarrollo.

En Wirikuta, los actores mutantes que resultan de esta mezcla son apodados por la gente local: “los Wirikutas”, quienes usan el nombre de la tierra “Wirikuta” para territorializar sus ontologías heterogéneas (BLASER, 2012) en uno o nuevos colectivos ensamblados, como si fueran una especie de grupo étnico como los Wixaritari, pero que incluye a los propios Wixaritari y a los no-indígenas, al igual que a extranjeros, colaboradores, científicos, activistas de ONG, etc.

Por su parte, la lucha para preservar las áreas ceremoniales de la posible intrusión de desarrollos capitalistas ha llevado al grupo étnico

Wixárika a modificar varios de sus patrones tradicionales de vida. Un ejemplo de ello es la apertura gradual pero cuidadosa de sus espacios íntimos a actores no indígenas. Adicionalmente, este grupo étnico ha estado atrayendo la atención de los movimientos cosmo-espirituales en los últimos años, y se adhieren a aquellos interesados en experimentar los efectos psicodélicos y curativos del peyote, con lo cual, en cierta manera, se amplían las redes que sostienen el cosmos Wixárika.

Todos estos actores encuentran en el territorio de Wirikuta, en el peyote y en las prácticas rituales y no rituales de los Wixaritari, una especie de “reconexión con la naturaleza”, un “re-hermanamiento” con los indígenas, o incluso un proceso de “re-indigenización” (cfr. LIFFMAN, 2014) al detectar que los valores, prácticas y saberes indígenas brindan sentido a sus existencias de una forma tal que el mundo occidental no ha solventado. Una característica adicional encontrada en la lucha por la defensa del territorio es la participación activa de los Wixaritari en lógicas no-indígenas de generación de conocimiento y en los procesos de toma de decisiones.

En este modo de nuevos intercambios es común encontrar

profesionales Wixaritari, como médicos o abogados, que desempeñan un papel clave en los procesos políticos, de conocimiento, de creación de propuestas y preparación de reacciones para enfrentar medidas gubernamentales relacionadas con los conflictos del desarrollo modernizante. En casos como estos, las opiniones y la información generada por esta diversidad de actores incorporan un diálogo sincrónico entre la lógica y los intereses de la gente Wixárika, los mestizos y el mundo científico, a menudo asociados como opuestos y mutuamente excluyentes, situación que genera nuevas narrativas que obstaculizan la expansión de la modernidad del extractivismo.

Este contacto, interacción, da una explicación clara del cambio en los mundos de la vida de los actores y la mutua porosidad de las fronteras ontológicas y de sus agencias, lo que da paso a la necesidad de explorar una posición más allá de lo que se entiende por el cambio social, en la cual es la ontopolítica, entendida como la movilización política de las propias prácticas cotidianas, en la que el desbordamiento constante de la realidad (en interacciones otrora in-pensadas como aquellas con el mundo más-que-humano, o con aquellos humanos que

anteriormente se percibían desconectados) es lo que da sentido a nuevas formas de pensar el mundo y de actuar de cara a la oleada de mercantilización de la vida que caracteriza a la configuración del globo en su forma más contemporánea.

En la urgencia de una redefinición epistémica, encontramos que casos como el de Wirikuta abren espacios en los que, ante el riesgo compartido, pero más aún ante el reconocimiento de no-humanidades cuya valoración es compartida, se “trasciende y borra todas las fronteras sociales y derriba el orden global que se mantiene en la mente de las personas” (BECK, 2013, p. 71).

En otras palabras, en situaciones de defensa territorial como en Wirikuta, encontramos formas divergentes de pensar y actuar en el mundo, en el que hoy por hoy, y en todos sus resquicios, se hallan problemáticas relacionadas con la fragmentación de realidades, la erosión de otredades y la aniquilación de paisajes.

Una forma conceptual que es productiva para describir este cambio drástico en el planeta y que urge a la vez

la exploración de divergencias ontológicas es el Antropoceno¹⁶, con el cual la comunidad científica debate sobre la alta significación y el impacto de la actividad humana a gran escala y velocidad, enclavada en las promesas, deseos y valores de alto consumo de la modernidad.

Anna Tsing ha teorizado al respecto y, para delinear sus efectos y causas, urge a:

Mantener una distancia productiva con respecto de lo que es ‘el hombre’, que es la preocupación moderna más fuerte (...) ‘El hombre’ no significa “la humanidad”, significa una clase particular inventada por el pensamiento de la Ilustración, puesta en funcionamiento por la regulación del estado y otras cosas asociadas. Es este ‘hombre’ a quien se le puede decir que ha generado el lío del mundo contemporáneo. Era el ‘hombre’ el que se suponía debía conquistar a la naturaleza (TSING, 2016a)

En una especie de matriz homogeneizadora, la tecnología, la economía, la educación y las formas globales que se resisten a pensar el mundo de manera crítica, distinta y alternativa, reproducen una especie de sentimiento de separación, de asimetría y desconexión que después es operacionalizado en la forma destructiva y de explotación de relacionarse con las diversas otredades que constituyen

¹⁶ Concepto acuñado en el año 2000 por el Premio Nobel de química holandés Paul Crutzen, el cual propone que la época contemporánea se inscribe en una nueva época geológica que

refleja significativamente el impacto del ser humano sobre la Tierra.

mundos y cosmologías diversos. En esto radica la importancia de reposicionarse en aspectos como las especificidades, la subjetividad de la que parte la diversidad de mundos, de evitar el esencialismo

antropológico y de buscar la reivindicación de la acción humana y de reconocer la condición cambiante y mutable de su creatividad y agencia social.

6 COLOFÓN: LA COSMOPOLÍTICA DEL TERRITORIO SIN FRONTERAS

En la situación que se ha descrito podemos ver como los elementos ontológicos han reconstituido la política del territorio en la ontopolítica, donde podemos percibir cambios sociales y transformaciones importantes que invitan a actuar en otras direcciones para re-establecer otras relaciones con los territorios de los actores hacen sus mundos. Son precisamente estos los espacios de acción que se pueden denominar ‘pericapitalistas’ (Tsing, 2016b), aquellos en los que pueden generarse distintas formas y oportunidades para contestar una pregunta central: ¿qué otras formas de actuar en y con el mundo son posibles?

Contestar esta cuestión puede resultar benéfico para encontrar alternativas, espacios de contradesarrollo (Arce y Long, 2000) performados por actores situados, que co-construyen sus mundos de vida en la lucha y búsqueda por la vida. Esta orientación política desdibuja el

programa modernista central que se halla en los márgenes del capitalismo, pero que convive también articulado con él, ofreciendo posibilidades para la exploración y el hallazgo de nuevos mundos, de articulaciones inesperadas y contingentes, pero también de mutaciones con respecto a la vida de lo social. Esta orientación cosmopolítica identifica y describe espacios para la detección de nuevos materialismos (Coole y Frost, 2010) expresados en alianzas entre humanos y no-humanos. Son precisamente las nuevas relaciones que se puedan descubrir y, sobre todo, las formas divergentes de explorar las diversas realidades del mundo, las que esconden un potencial inconmensurable para repensar la tierra y las relaciones de los humanos con ella.

El tipo de exploración que se ha efectuado en este artículo se podría relacionar con lo posthumano e invita a un desplazamiento gradual, no antropocentrista, para abordar la

modernista división naturaleza-cultura. Al mismo tiempo, tiene la capacidad para invocar cada una de las prácticas de las ontologías anti-mineras, ecologistas, espirituales, indígenas y muchas otras, las cuales se enmarcan en “un sentido ampliado de interconexión entre el yo y los demás, incluidos los ‘otros’ no humanos o la ‘tierra’ [...] enmendado por el rechazo del individualismo egocéntrico” (BRAIDOTTI, 2013: 48). Esto es notorio en la superación de los límites de los actores, en denunciar la división de las categorías que solo incluyen a lo humano, y nos lleva a explorar otros tipos de conexiones relacionadas con actores no tradicionales, objetos y las políticas de la vida de los territorios en proceso de cambio y amenazados por el extractivismo minero caracterizado por la financialización de las economías no financiadas (SASSEN, 2014), la acumulación por despojo (Harvey, 2004), las *extrahecciones* como violaciones a los derechos humanos-naturales (GUDYNAS, 2013) y el racismo ambiental con “el cuerpo indígena en el dolor como su último símbolo” (BRYNNE-VOYLES, 2015). Más que buscar justicia social, distribución de riqueza y otros ideales inalcanzables del desarrollo modernista,

las prácticas extractivistas han demostrado, por el contrario, tener una enorme capacidad para afectar e inhabilitar paisajes, biomas enteros, así como la aniquilación de las complejas relaciones de la vida tanto humana como no humana. Estas afecciones constituyen el Antropoceno, en el que se observa un exceso en el uso de poder tecnológico para la movilización masiva de materia subterránea, lixiviada, transformada, contaminante, que con procesos desmedidos como estos incorporan sus materialidades tóxicas a los ciclos de la vida terrestre en un tiempo violento, impresionantemente corto, generando profundas alteraciones a los paisajes y la contaminación y muerte de las especies que los habitan.

Al margen de un creciente número de sucesos antropogénicos devastadores relacionados con el extractivismo contemporáneo, tales como Brumadinho (Brasil, 2019), Mina Mariana (Brasil, 2015), Rio Sonora (México, 2014), Fukushima (Japón, 2011), Deepwater Horizon (Golfo de México, 2010), Exxon Valdez (Alaska, 1989), Chernóbil (Ucrania, 1986), más los cientos de minas a tajo abierto, desarrollos inmobiliarios, devastación masiva de selvas por agroindustrias, etcétera, se invita al lector a re-pensar

todos aquellos espacios en los que la penetración de la actividad extractivista ofrece el dilema recurrente: la aceptación de una fuente de empleo para tener, para después ya no tener nada. Además, en una invitación a reivindicar la posición del humano con el mundo más que humano, se invita al lector a cuestionarse ¿cuáles son las relaciones entre humanos y más-que-humanos emergentes que pueden dar un vuelco a las tendencias globales de la destrucción?, ¿en qué

relaciones es posible afirmar políticas de la vida situadas, propias y específicas?, ¿cómo pueden movilizar los actores locales estas ontopolíticas que reafirman la existencia frente a proyectos tan poderosos como la minería transnacional?, ¿cómo pueden los antropólogos del desarrollo capturar esas expresiones?

La tarea resulta titánica, pero ya hay ecos que hoy resuenan.

7. REFERÊNCIAS

ARCE, A; LONG, N. **Anthropology, Development, and Modernities: Exploring Discourses, Counter-Tendencies, and Violence**. London: Routledge. 2000.

BECK, U. Why 'class' is too soft a category to capture the explosiveness of social inequality at the beginning of the twenty-first century. In: **British Journal of Sociology**. Mar; 64(1):63-74. USA: Blackwell Publishing Ltd. 2013.

BLASER, M. (2012). Ontology and indigeneity: on the political ontology of heterogeneous assemblages. **Cultural Geographies**. Vol 21(1) 49-58. Sage.

BRAIDOTTI, R. **The Posthuman**. Polity Press. 2013.

BRYNNE-VOYLES, T. **Wastelanding: Legacies of Uranium Mining in Navajo Country**. University of Minnesota Press. 2015.

COOLE, D.; FROST, S. Introducing the new materialism in **New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics**. Duke University Press. 2010.

ENCISO, A. Suspenden todas las concesiones mineras que afectan la región sagrada de Wirikuta. **Periódico La Jornada**. Viernes 13 de septiembre de 2013, p. 38.

Frente en Defensa de Wirikuta. Posicionamiento sobre el Estudio Técnico Justificativo para la creación de la Reserva de la Biósfera de Wirikuta. México: Tamatsima Wahaa. 2012.

GUDYNAS, E. Extracciones, extractivismos y extrahecciones. **Observatorio del Desarrollo**, No. 18. CLAES. 2013.

GUZMÁN, M. **Discursos, saberes y prácticas contemporáneas en torno al peyote entre no indígenas. Alter Enfoques Críticos**. Número 8: Discursividades, prácticas y saberes. Julio-Diciembre, 2013.

HARVEY, D. El “nuevo” **imperialismo** : acumulación por desposesión. CLACSO. 2004.

LIFFMAN, P. El agua de nuestros hermanos mayores: La cosmopolítica

antiminera de los wixaritari y sus aliados
in OLIVIER, G.; NEURATH, J. etc
Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: Perspectivas comparativas. México DF: UNAM. 2014

RAMOS, X. Sitios sagrados en Nayarit amenazados por proyecto hidroeléctrico. Veoverde. 4 de marzo. México: Betazeta Networks S.A. 2014. Available in: <https://www.veoverde.com/2014/03/sitios-sagrados-en-nayarit-amenazados-por-proyecto-hidroelectrico/>

REYNA, O.F. **Forgive me for being human: Wirikuta nomadism and rebellious Peyote.** *In* SHERWOOD, S., ARCE, A. PAREDES, M. **Food, Agriculture and Social Change:** The Everyday Vitality of Latin America. Routledge Taylor & Francis Group. 2017 P. 99 - 113.

REYNA, O.F.; ARCE, A. Cosmopolítica, patrimonio y contradesarrollo: la modificación de

espacios de acción actoral ante el riesgo de la explotación minera en el Sitio Sagrado Natural de Wirikuta. *In*: GÁMEZ, M. (coord.). **Minería y capital transnacional sobre un territorio en riesgo:** Análisis interdisciplinario sobre el sitio sagrado natural de Wirikuta. El Colegio de San Luis, A.C. 2015.

SASSEN, S. **Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy.** *Harvard University Press.* 2014.

HARAWAY, D.; ISHIKAWA, N.; GILBERT, S.; OLWING, K.; TSING, A. TSING, A.; BUBANDT, N. Anthropologists Are Talking – About the Anthropocene. **Ethnos**, 81:3, 2016. P. 535 - 564.

TSING, A. **The Mushroom at the End of the World.** Princeton University Press. 2016.

VILCHES, H. **Huicholes:** Los últimos guardianes del Peyote. Documental independiente. 2014.