



Beatriz Caiuby Labate y Clancy Cavnar (eds.), **Peyote. History, Tradition, Politics, and Conservation**, James A. Bauml y Stacy B. Schaefer (pról.), Santa Barbara, Praeger, 2016, 280 pp.

Como lo subrayan Bauml y Schaefer en el prólogo de la obra, “he aquí un libro que reúne nuevas aportaciones sobre una figura bastante conocida en el medio antropológico: la *Lophophora williamsii*”, planta mejor conocida como peyote. Este cacto genera interés desde

hace tiempo por su uso en contextos rituales o por sus características botánicas. El primer campo ha sido objeto de indagación para historiadores y antropólogos, ambos atraídos por una relación atávica, la del chamán con el cacto; el cacto-semidiós de los rarámuri; el ancestro de los *wixárika* como decía Lumholtz en su *México desconocido*.¹ Cacto convertido en planta sagrada por excelencia, no sólo por la importancia que ha tenido y tiene entre los pueblos nativos de esta parte del continente americano, sino también por la trascendencia que le ha otorgado cierta literatura de finales del siglo pasado, comenzando —qué duda hay— por la obra maestra de Carlos Castaneda, gurú del movimiento New Age en su primera época. Quienes nos ocupamos de ritualidad nativa, sabemos que el peyote ocupa en Norteamérica un lugar parecido en importancia al de la ayahuasca en Sudamérica. En términos de consumo, este auge no deja de ser visto como un problema de acceso, de conservación y de política pública, tanto para los usuarios nativos como para los que no lo son. De ahí la siguiente pregunta: ¿cómo regular su consumo compatiblemente con su conservación? De esto tratan —directa o indirectamente— las contribuciones que integran este libro, obra constituida por 12 artículos, cada uno escrito por colaboradores proceden-

¹ Carl Lumholtz, *El México desconocido*, México, INI (Clásicos de la Antropología, 11), 1981 [1902].

tes de diferentes campos disciplinarios: botánicos, historiadores, psicólogos, antropólogos, que en virtud de diversos intereses han aceptado responder al llamado de Beatriz Caiuby Labate y Clan- cy Cavnar, editoras del libro,² para contribuir a una reflexión colectiva e interdisciplinaria sobre la problemática que acabamos de plantear.

Para un especialista en ritualidad rarámuri —el autor de esta reseña— que, entre otras cosas, estudia la relación de este pueblo con el peyote, es inevitable observar cómo en el panorama cultural considerado por el libro, las cosas se mueven en sentido inverso a lo que sucede en la sierra Tarahumara, región en la que esta cactácea ha venido experimentando un “franco declino”, en parte porque su consecución implica complicados desplazamientos en un territorio considerado insidioso (al menos desde la perspectiva de los chamanes rarámuri más viejos); y por otra parte, porque su uso en el curso alto del río Conchos ha sido reemplazado por el de otro ser poderoso, el bakánoa,³ una *Ipomea*,⁴ cuyo uso ritualizado no impli-

ca ni ingesta ni recolecta ni (en muchos casos) su presencia física.

En otras regiones y latitudes, el peyote goza en cambio de *buena salud*, dicho sea en términos culturales.⁵

- *Buena salud* porque le ha ofrecido a los nativos norteamericanos un camino para recorrer y una suerte de panindianismo identitario en favor del cual (y a partir del cual) reivindicar sus propios derechos (Robert Prue, cap. 7).
- *Buena salud* porque, pese a lo dicho para el caso rarámuri, el peyote continúa ocupando un lugar importante dentro de la cosmología y de la ritualidad de algunos grupos indígenas mexicanos.
- *Buena salud* porque le confiere a un grupo creciente de no indígenas de variada adscripción y procedencia la posibilidad de experimentar nuevas formas de espiritualidad tras el desencanto con el mundo en el que crecieron; o bien, un lazo con las “raíces”, dicho sea, en sus propios términos, frente al peligro de la globalización (el peligro la disolución de la mexicanidad).
- *Buena salud* por el renovado interés de la psiquiatría contemporánea hacia el potencial curativo de los alucinógenos (Erika Dick, cap. 8).
- *Buena salud* porque convoca a debates y reflexiones sobre su estado de

² Quienes ya han coordinado en un pasado reciente tres obras colectivas sobre la ayahuasca, su auge, su terapéutica y su legalidad.

³ Cfr. Carlo Bonfiglioli, “Bakánoa, los pequeños seres acuáticos del oeste rarámuri”, en Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez, Marie-Areti Hers y María Eugenia Olavarría (coords.), *Las vías del noroeste 2. Propuestas para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*, México, IIA-UNAM, 2008, pp. 613-642.

⁴ Robert Bye Jr., “Hallucinogenic Plants of the Tarahumara”, *Journal of Ethnopharmacology*, vol. 1, núm. 1, 1979, pp. 23-48.

⁵ Preciso que ni los editores de la obra ni los colaboradores usan la expresión *buena salud*. Es un término que tomé la libertad de usar en virtud de argumentos bastante evidentes.

salud en libros como éste o en congresos dedicados al tema.⁶

- *Buena salud*, pues, por la vitalidad de las relaciones que despierta y de los campos que abre.

Los editores y algunos de los colaboradores de la obra nos recuerdan que este estado de *buena salud* ha tenido altibajos. Pensemos, por ejemplo, en su desaparición entre pimas y pápagos, y probablemente entre los guarijíos; pero también a su extraordinaria y rápida expansión hacia el norte del continente a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Una parte importante de esta historia nos dice, además, que a pesar de la persecución y de las prohibiciones que se generaron después del “contacto”, los nativos, particularmente aquellos que viven en el actual territorio de Estados Unidos, han sabido superar problemas renovando sus relaciones con el cacto, lo que también ha implicado la aparición de nuevos actores, nuevos sujetos jurídicos y nuevos problemas a resolver.

A lo largo del libro se aprecia un panorama complejo de problemáticas específicas, que los colaboradores de esta obra han tratado de una forma bastante libre de prejuicios y preconceptos: véase, por ejemplo, la manera en que son abordadas y defendidas las nuevas

⁶ Nos referimos a dos en particular: el II Congreso Internacional de Medicina Tradicional y Salud Pública: “Plantas sagradas, cultura y derechos humanos”, que tuvo lugar en la Universidad Autónoma del Estado de México, del 3 al 5 de abril de 2014; y el Coloquio: Conocimiento y Práctica en Torno a un Cactus Sagrado, que tuvo cita en San Luis Potosí el 26 de febrero de 2016.

formas de espiritualismo globalizado, prácticas que varios antropólogos han visto con ojo crítico como una amenaza latente para los rituales nativos, en tanto generadoras de prácticas comerciales cuyos efectos pueden ser impredecibles. Dentro de estas problemáticas hay dos que en mi opinión cobran particular importancia: 1) la cuestión de la escasez del peyote (de su “disminución poblacional”), que va agravándose rápidamente debido al aumento de la demanda (sobre todo la que proviene del norte debido a la expansión de las iglesias nativas del peyote) y al impacto generado por una visión predatoria de la naturaleza que parece imparable; y 2) la cuestión de la legalización, que por haberse enfocado en las poblaciones indígenas ha terminado por discriminar a los usuarios no indígenas, quienes también reclaman sus derechos de libre consumo y de libre ejercicio de su espiritualidad. También hay que recordar que esta legitimación a medias ha obstaculizado la aplicación de algunas importantes medidas conservacionistas, como el cultivo, por ejemplo.

Al hablar de estos problemas hay que tener bien claro la existencia de escenarios muy variados que por comodidad expositiva podemos reducir a dos: el que refiere a los problemas de los integrantes de la Native American Church, que cuenta con posiciones bastante homogéneas respecto del uso y sus reivindicaciones; y el escenario mexicano, más heterogéneo en cuanto a problemáticas.

Pese a las diferencias, hay que subrayar que tanto en Estados Unidos como en México los nativos han logrado una conquista importante: el reco-

nocimiento de que, para ellos, el peyote no es una droga, sino que ocupa, dentro de su religión o bien de su ritualidad y cosmología, un lugar central o cuando menos un lugar de mucha importancia (véase a María Benciolini y Arturo Gutiérrez, cap. 10).

Queda pendiente el debate inherente a los derechos de los usuarios no indígenas. Desde un punto de vista jurídico y moral, es legítimo preguntarse, como lo hacen Labate y Guzmán, cuáles son los criterios que soportan la diferenciación. Por qué negarle a ese sector de usuarios el derecho —reconocido a otros— de ejercer su propia espiritualidad, prácticas que desde luego están afectadas por las “modas” que derivan de la crisis de valores así como de formas de identificación.

La cuestión de la escasez es reciente y de difícil resolución. Seguramente afecta más a los integrantes de la Native American Church, para quienes los “jardines” del sur de Texas ya no alcanzan para abastecer la creciente demanda de *Lophophora*, más que a los grupos indígenas mexicanos; pero en México también hay una preocupación creciente al respecto. En términos de política ambiental, que es nuestra manera de encarar el problema, varios de los colaboradores de la obra nos recuerdan que la escasez es un problema que no puede reducirse únicamente a un aumento de la demanda de peyote. Los problemas relacionados con otros usos del suelo, como la minería, la extracción de petróleo, la agricultura, la ganadería, o bien, la colecta inapropiada o con el tráfico ilegal, también son parte del problema. Particularmente, aquí en México, la visión depredadora de nuestro ecosiste-

ma está causando estragos importantes; sin embargo, no podemos olvidar —como nos recuerda Mauricio Guzmán— que, en muchos casos, esas formas de recolección son la única alternativa de trabajo y empleo para un sector de la población ubicado en los límites de la pobreza o de la extrema pobreza. Esto significa que toda medida enfocada a la protección ambiental y a la conservación de la cactácea también debe ofrecer alternativas económicas a los habitantes de la región que se quiere proteger. En ese sentido, el “turismo espiritual de Real de Catorce” puede convivir con el ritualismo huichol en el territorio sagrado de Wirikuta. De manera parecida, la idea de cultivar el peyote en México para vendérselo a los peyotistas de la Native American Church, bajo mecanismos de estricto control que encaren el problema de la conservación y de la redistribución de las ganancias responde a una estrategia de este tipo, al menos en el papel. El tema da para ser discutido, a pesar del rechazo profundo que puede suscitar la posible comercialización de algo sagrado. Además, muchos son los que opinan en contra de esta medida, ya que desplazaría el problema de la escasez del territorio estadounidense al mexicano.

Donde la propuesta de cultivar el peyote se hace urgente e inevitable es en Estados Unidos. No obstante, la DEA (Drug Enforcement Administration) aún no ha tomado carta en el asunto, y como nos recuerda el peyotista Robert Prue (cap. 7), muchos de sus compañeros consideran que no se puede actuar afuera de la legalidad. Otros, en cambio, reivindican el derecho a la autodeterminación; mientras que otros

más afirman, interpretando ciertas teorías nativas sobre los seres-plantas, que si el peyote quiere ser cultivado, encontrará la manera de comunicarlo.

Esta posición me hace regresar al caso rarámuri, y no porque ellos estén interesados en el cultivo —medida absolutamente ajena a su manera de relacionarse con el peyote— sino por cuestiones relacionadas con el derecho de relacionarse con estos otros seres, a su manera también humanos, de acuerdo con sus propios principios cosmopolíticos; principios que desde luego responden a premisas ontológicas diferentes, ya que con estos otros seres la comunicación y la negociación política no sólo es posible sino que también es frecuente. Si como premisa asumimos que el peyote no es una planta-droga sino un ser-planta con intencionalidad y personalidad propia, gobernado por sus propias autoridades, que desempeña actividades semejantes a las nuestras, seres cuyas voluntades pueden ser conocidas a través de la comunicación chamánica, lo que a su vez implica la ingesta del cacto, entonces resultará lógico consultarlo con respecto a sus decisiones y ser consecuentes con ellas. Es evidente que este hipotético procedimiento, que desde luego no sería tomado en serio por las autoridades encargadas de desarrollar políticas ambientales, sólo puede funcionar a partir del respeto por la diversidad llevada a sus consecuencias extremas; que no sólo asume una diversidad de pensamiento (el multiculturalismo), sino y sobre todo, de una diver-

sidad ontológica (el multinaturalismo indígena); esto es, una diversidad de mundos para los cuales las leyes estatales —estadounidenses y mexicanas— valen menos que las intenciones de ciertos interlocutores.

A manera de conclusión, considero que la principal aportación de este libro es, no me cabe la menor duda, traer a colación nuevos argumentos y propuestas para que la reflexión sobre la conservación y la reglamentación del uso del peyote comience a mostrarnos su complejidad y comience a romper ciertos tabúes. Pero el panorama podría ser aún más complejo de lo que puede vislumbrarse en este libro, si llegáramos a considerar y sobre todo a multiplicar las voces y las propuestas de otros actores, así como las premisas ontológicas que las soportan. ¿Qué piensan, por ejemplo, los nativos mexicanos o estadounidenses respecto de la legalización del uso del peyote o acerca del uso de los territorios de aprovisionamientos por parte de otros usuarios?

Se entiende que esta publicación abre un tipo de debate urgente, y que a la vez tiene mucho camino por recorrer; pero si hay un tipo de problemas sobre los cuales urge reflexionar es cómo incorporar a los indígenas en el debate, a partir de sus propias teorías sobre la relación con el otro, sea éste una autoridad estatal, un animal o una planta.

CARLO BONFIGLIOLI
Instituto de Investigaciones
Antropológicas, UNAM