



Frontera Norte  
ISSN: 0187-7372  
ISSN: 2594-0260  
revista@colef.mx  
El Colegio de la Frontera Norte, A.C.  
México

## Reflexiones sobre la expansión y legalidad del campo peyotero en México

**Genet Guzmán, Mauricio; Labate, Beatriz**

Reflexiones sobre la expansión y legalidad del campo peyotero en México

Frontera Norte, vol. 31, 2019

El Colegio de la Frontera Norte, A.C., México

**Disponible en:** <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13667922017>

**DOI:** <https://doi.org/10.33679/rfn.v1i1.2060>




Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional.

## Reflexiones sobre la expansión y legalidad del campo peyotero en México

Reflections on the Expansion and Legality of Peyote in Mexico


Mauricio Genet Guzmán mauricio.guzman@colsan.edu.mx

*El Colegio de San Luis, México, México*

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

Beatriz Labate blabate@bialabate.net

*Instituto de Estudios Integrales de California, Estados Unidos*

 <https://orcid.org/0000-0002-9795-0859>

Frontera Norte, vol. 31, 2019

El Colegio de la Frontera Norte, A.C., México

Recepción: 14 Febrero 2018  
Aprobación: 31 Agosto 2018  
Publicación: 01 Enero 2019

DOI: <https://doi.org/10.33679/rfn.v1i1.2060>

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13667922017>

**Resumen:** Este artículo plantea una reflexión sobre las implicaciones del uso y comercio del peyote (*Lophophora williamsii*) y los desafíos de su conservación en un contexto binacional y religioso (México y Estados Unidos). Se da importancia central a la controversia suscitada por la Iglesia Nativa Americana de México (INAM) ante el Estado mexicano en su solicitud turnada a la Dirección General de Asociaciones Religiosas de la Secretaría de Gobernación para obtener su registro y poder realizar rituales que incluyen el consumo de esta cactácea. Este caso es único porque ilustra de manera paradigmática los entramados de las políticas de drogas y de derechos religiosos operadas por el Estado mexicano.

**Palabras clave:** peyote, legalidad, política de drogas, México, Estados Unidos.

**Abstract:** This paper presents a reflection on the implications of the use and trade of peyote (*Lophophora williamsii*) and the challenges associated with its conservation in a religious and binational (Mexico and the United States) context. Our main focus is on a controversy raised by the Native American Church before the Mexican government, via an application submitted to the General Directorate of Religious Associations of the Secretariat of the Interior, demanding the registration of organizations that use the cactus in their rituals. This case is unique because it represents a paradigmatic illustration of the drug policy and religious rights frameworks currently in place in Mexico.

**Keywords:** peyote, legality, drug policy, Mexico, United States.

## INTRODUCCIÓN

### *De la economía política a las políticas culturales del peyote*

Los últimos 20 años distintos autores han reflexionado en la expansión y nueva presencia del campo religioso en México. Esta expansión se muestra, ante todo, como una intensificación de los intercambios y flujos en diversos sentidos de tradiciones, creencias y prácticas rituales. Muchas de éstas han adquirido nuevos formatos o resignificaciones, y han sido adaptadas en virtud de los nuevos contextos y los públicos que hacen de ellas un asunto de devoción, fe o consumo religioso. Buena parte de estas tradiciones y prácticas rituales tienen su origen en las cosmovisiones indígenas pero, al ser trasladadas o recuperadas por ciudadanos urbanos no indígenas, han adquirido una nueva dimensión y presencia en el debate

nacional e internacional. Esto ha sucedido no solo a nivel de la libertad de culto o los derechos humanos, sino también en el terreno de la política de drogas, pues en el centro de su naturaleza ritual incluyen el uso de sustancias psicoactivas ( De la Torre, Gutiérrez y Huet, 2013 ; De la Peña, 2002 ; Argyriadis, De la Torre, Gutiérrez y Aguilar, 2008 ; Galinier y Molinié, 2006 ; García y Gutiérrez, 2012 ; Arias, 2012 ; Guzmán, 2014 ; Guzmán y Labate, 2018 ).

Para efectos de este trabajo de investigación, la atención estará centrada en los debates públicos que se relacionan con la colecta, transporte y consumo del peyote (*Lophophora williamsii*) desde una perspectiva transfronteriza que involucra usuarios localizados y que circulan sobre todo entre México y Estados Unidos. Particularmente, analizaremos los esfuerzos para institucionalizar una serie de rituales concebidos dentro de la Iglesia Nativa Americana de México (INAM), entre los cuales se encuentra la ceremonia de tipi que incluye la ingesta de peyote.

La información y las reflexiones vertidas en este artículo son resultado de más de 20 años de investigación empírica de ceremonias y prácticas diversas de colecta y consumo de peyote básicamente en México realizada por uno de los autores que se suman, por otro lado, a cinco años más de investigación realizada por la segunda autora de este artículo en México, Brasil, Perú y Estados Unidos.

El primer autor ha hecho especialmente observación participante en tipis y peregrinaciones neoindígenas de peyote en diversas partes de la república mexicana (contextos que describiremos más adelante). Durante dichas peregrinaciones se realizaron un total de 52 entrevistas abiertas, en las cuales se pudo indagar en las razones que llevaron a los individuos a acercarse a estos rituales, su experiencia a partir del consumo del peyote y el significado que le atribuyen a dichas experiencias en su vida. También se ha entrevistado a los chamanes o guías de estas ceremonias para conocer su punto de vista sobre la legalización e importancia de la planta en temas relacionados con la salud, el medio ambiente y los derechos religiosos.

La segunda autora recurre a su experiencia como participante en ceremonias estilo *neotipi* en Brasil, Perú y México, así como a sus visitas al oeste de Texas y, en dos ocasiones, a los jardines de peyote (*peyote gardens*) en el sur de Texas. En dichas ocasiones ha entrevistado a los líderes de la Iglesia Nativa de Norteamérica (NACNA, por sus siglas en inglés) y a personas relacionadas con la conservación del peyote. Asimismo, durante tres años ha participado en una conferencia anual en el norte de California, intercambiando ideas con especialistas en el tema.

Ambos autores han estudiado en un lapso similar los usos de la ayahuasca en Brasil, su proceso de internacionalización, y las implicaciones legales de su uso en las últimas décadas. Es decir, han coincidido en temas paradójicos y a la vez centrales sobre el uso de sustancias psicoactivas, enteógenas, o plantas maestras en el contexto de las prácticas indígenas y no indígenas, así como alrededor de la política internacional en contra del uso de las drogas o sustancias psicoactivas. En ese sentido, los autores comparten experiencia etnográfica y, bajo una guía metodológica, se han dado a la tarea de recuperar y discutir los

temas que hacen posible el análisis comparativo: legalización, prácticas culturales y conservación, añadiendo una perspectiva cultural apoyada en la bibliografía disponible sobre el consumo del peyote en México y Estados Unidos.

A partir de la literatura disponible sobre plantas y sustancias de origen natural con propiedades psicoactivas, se puede afirmar que México es uno de los países que dispone en su territorio con el más amplio repertorio de tales especies, así como de un rico legado cultural basado en los usos y costumbres de sus pueblos indígenas ( Ott, 2011 ; Schultes y Hofmann, 1982 ; Glockner, 2010 ). Lejos de una pérdida de los usos de estas plantas, si se parte de la política prohibicionista desde la época colonial, y actualizada en la legislación contemporánea, éstas no solo continúan siendo utilizadas por grupos indígenas, sino también por grupos mestizos no indígenas mexicanos y extranjeros que llegan al país para tal propósito. Este fenómeno, que se ha discutido en otro texto, hace evidente la emergencia de un campo enteogénico vibrante en México, hasta la fecha poco explorado por la antropología ( Guzmán y Labate, 2018 ).

Como parte de este campo enteogénico, en este texto se aborda la expansión, desdoblamiento y adaptación de los rituales de la Iglesia Nativa Americana (creada en Estados Unidos pero con representaciones en Canadá) en suelo mexicano, y que se verifican a partir del encaminamiento para constituir una entidad similar, pero bajo el reconocimiento de las leyes mexicanas. Básicamente, se hace referencia a la solicitud turnada por la asociación denominada Iglesia Nativa Americana de México (INAM) el 1 de julio de 2012 a la Dirección de General de Asociaciones Religiosas, entidad adscrita a la Secretaría de Gobernación, para obtener su registro y reconocimiento por parte del Estado mexicano.

3

El texto se compone de cuatro secciones. En la primera se describen las características del campo peyotero mexicano e internacional, quiénes lo constituyen y cuál es su dinámica en términos culturales. En la segunda, se abre una reflexión en torno al debate público sobre cuál es la lógica de las leyes y normas que prohíben su uso, y se señalan las dificultades para revertir la política prohibicionista. A continuación, en la tercera sección se presenta un panorama general del comercio e intercambio del peyote, tema que requiere abordarse desde una perspectiva internacional y ambiental, puesto que el mayor consumidor reconocido de peyote se encuentra al otro lado de la frontera norte del país. En la cuarta parte se aborda el caso de la Iglesia Nativa Americana de México; aquí el trabajo se centra en los discursos como elementos controversiales que permiten visualizar los intereses y percepciones del Estado mexicano frente a las reclamaciones de estos nuevos actores que forman parte del campo enteogénico de México.

Si se habla de una “economía política del peyote” –involucrando su comercio, intercambio y consumo a escala local, nacional y quizás global– es porque se reconocen ciertos temas desdeñados por la política prohibicionista internacional. Particularmente, es necesario discutir las prácticas culturales relacionadas al consumo del peyote, así como las

perspectivas de los sectores que reclaman y defienden derechos acudiendo a argumentos como la tradición, los orígenes étnicos, la pertenencia a un territorio, los derechos humanos y los religiosos de manera central.

Como podrá verse en la sección cuatro, desde la perspectiva del Estado mexicano, en el caso del peyote, las cuestiones referidas a la salud y la legalidad (penales) son predominantes, pero desde un punto de vista negativo. Si bien el Estado reconoce un derecho al consumo religioso o ceremonial del peyote, este se da solamente para el uso indígena ( Labate y Feeney, 2016 ), dejando un hueco para el reconocimiento de los usos no indígenas. Esta postura niega los procesos de mestizaje, hibridación e interculturalidad que han caracterizado la historia de México, y demandas actuales de grupos peyoteros no indígenas que consumen el peyote ceremonialmente.

Asimismo, notamos que en la discusión sobre la reglamentación legal del peyote los aspectos ecológicos han sido irrelevantes, y esto es un equívoco. Evidentemente, a partir de un resurgimiento de tradiciones, religiosas o no, vinculadas al consumo del peyote, se ha desatado una sobreexplotación del recurso en sitios específicos. Existen también amenazas y riesgos para la conservación de esta planta, endémica del desierto chihuahuense, por cambios de uso de suelo y diferentes proyectos de desarrollo. Por lo tanto, a partir de la discusión sobre los usos religiosos, se deriva la necesidad de incorporar la dimensión ecológica en la definición de políticas culturales donde se aborde la legitimidad –o no– de nuevas prácticas religiosas.

El dilema político pasa entonces por la definición de las estrategias que los consumidores presentan ante la opinión pública y el Estado mexicano: 1) ya sea una reclasificación del peyote como planta con beneficios terapéuticos (Ley Federal de Salud), que usada correctamente no implica algún tipo de delito (Código Penal) y que manejada bajo criterios de sustentabilidad tampoco la pone en riesgo de extinción; o bien 2) un reclamo para su utilización exclusiva bajo contextos ceremoniales, instituidos y reconocidos por el Estado, apelando a la libertad de culto. <sup>4</sup>

El argumento de reclasificación del peyote representa un intento bastante improbable y ambicioso, considerando el peso internacional que tienen las convenciones internacionales y el hecho de que siempre que existió excepción para el uso de alguna sustancia prohibida en las convenciones internacionales (por ejemplo, el uso de marihuana en Estados Unidos o en Uruguay); esto no se ha dado bajo una reclasificación nacional de las sustancias o especies. En Brasil, al regularse la ayahuasca, tampoco se ha quitado el DMT de la lista de las sustancias proscritas. En cualquier caso, discutir una reglamentación del peyote sin tomar en cuenta los aspectos de conservación, sería un gran equívoco. En este trabajo se presenta el argumento de que la discusión sobre la reglamentación debe ser interdisciplinaria e inclusiva, como por ejemplo en el caso de la ayahuasca en Brasil ( Labate y Feeney, 2012 ), incluyendo: los saberes y prácticas nativas, los conocimientos científicos acerca de las propiedades psicoactivas del peyote, la discusión sobre libertad religiosa y la dimensión de la conservación.

## UN CAMPO PEYOTERO INTERNACIONAL

El peyote es una cactácea que crece a ras del suelo en ecosistemas semiáridos; en este caso nos referimos al peyote endémico del desierto chihuahuense. El peyote se clasifica como parte de la familia del reino vegetal, del subreino *Embryophyta*, en la división Angiosperma, de la clase Dicotiledóneas, de la subclase Dialipétalas, del orden de los Cactales, de la familia de las Cactáceas, de la subfamilia *Equinocactinas*, del género *Lophophora* y la especie *Williamsii*. Se ha definido como: “Planta globosa, con frecuencia aplanada en el ápice, de 2 a 6 cm de altura y 4 a 11 cm de diámetro, generalmente de color verde azulado, en ocasiones verde amarillento, a veces con tinte rojizo. Costillas, de 4 a 14, casi siempre presentes, bien definidas, de altura variable, y a veces formando tubérculos más o menos altos. Aréolas, distantes entre sí de 0.9 a 1.5 cm, circulares, de 2 a 4 mm de diámetro. Flores, de 1 a 2.4 cm de longitud y de 1 a 2.2 cm de diámetro; segmentos interiores del perianto de 2.5 a 4 mm de anchura, casi siempre de color rosa con tinte amarillento, a veces de color carmín; polen de 14.9 a 63 micras de diámetro, granos esferoidales, pocas veces policolpados, (0 a 18), tricolpados o bicolpados” (García Naranjo y Mandujano, 2010, p. 43 ; Bravo-Hollis y Sánchez Mejorada, 1978 ).

Su distribución abarca una extensa área que va desde el sur de Texas en los Estados Unidos y los estados de Coahuila, Nuevo León, Tamaulipas, Chihuahua, Durango, San Luis Potosí, Aguascalientes y Guanajuato, en México. Las poblaciones de peyote más importantes se encuentran dentro del territorio mexicano, pero también en el sur de Texas en las llanuras de Mustang, una región que, dicho sea de paso, enfrenta serios problemas de sobreexplotación y merma de las poblaciones de esta planta ( Anderson, 1995 , 1996 ; Trout y Terry, 2016 ; Feeney, 2016 ). Sus propiedades psicoactivas se deben principalmente a un alcaloide llamado mescalina, pero de acuerdo con análisis en laboratorio, algunas especies contienen más de 40 tipos de alcaloides, cuyas propiedades y efectos no han sido completamente estudiados. <sup>5</sup>

Sus usos están documentados desde la época colonial en el territorio mexicano ( Dawson, 2016 ); registros arqueológicos y estudios paleontológicos apoyados en pruebas de radio carbono sugieren un uso milenario por distintos grupos pertenecientes a las culturas del desierto. Las referencias de su uso entre las tribus del territorio estadounidense sugieren una serie de préstamos entre grupos del norte de México y el sur de Estados Unidos. Una versión refiere el uso del frijolillo (*Sophora secundiflora*), una semilla con propiedades visionarias, como el antecedente que posibilitó la introducción y el uso del peyote entre diversas tribus situadas al norte del Río Bravo, quienes descubrieron efectos similares y sin los riesgos asociados al uso del frijolillo ( Howard, 1957 ). Para el siglo XVIII se reporta que los apaches lipanes y mescaleros entablaron relaciones con los kiowas, comanches y otros grupos de Oklahoma introduciendo el uso del peyote. Cien años después, en 1870, surge en este territorio una nueva religión de naturaleza sincrética en la que se encuentran elementos cristianos, nativos y el uso del peyote



como sacramento ritual ( Barber, 1941, p. 673 ). En la década siguiente, la parafernalia ritual y los elementos doctrinarios son en buena medida uniformizados.

En el año de 1918 se crea formalmente la Iglesia Nativa Americana (NAC, por sus siglas en inglés) de Oklahoma, la cual congregó a las diversas tribus de ese estado que se adhirieron tempranamente al peyotismo. En años posteriores, durante todo el siglo XX, surgieron diversas iglesias denominadas genéricamente como NAC, pero distinguidas por su localización u origen étnico. La mayor parte de ellas se agrupan bajo un ente reconocido como Iglesia Nativa de Norteamérica (NACNA, por sus siglas en inglés), que incluye a las organizaciones de Estados Unidos –la mayoría–, Canadá y México. De acuerdo con datos del Departamento de Seguridad Pública del Estado de Texas, se trata de más de 250 organizaciones que congregan alrededor de 650 000 miembros ( Walker, Walker y Graves, 2015 ). Sus ceremonias (encuentros, *meetings* en inglés) son reconocidas y permitidas por las leyes del gobierno de los Estados Unidos, pero su legalización nos habla de un largo proceso de disputas judiciales resueltas favorablemente esgrimiendo argumentos a favor de la libertad religiosa y la preservación de las tradiciones culturales ( Arth, 1956, p. 25 ; Kimber y McDonald, 2004, pp. 183-184 ; Soni, 2016 ; Forren, 2016 ; Feeney, 2016 ).

En Canadá las primeras menciones sobre el peyote datan de 1920, aunque Weston La Barre (2002) afirma que este llegó desde 1890; a mediados de la década de 1950 se incrementan las incidencias el torno a su uso. Su diseminación se asocia a la presencia de grupos de Estados Unidos que, privados de derechos, se desplazaron cruzando la frontera en busca de mayores libertades, y se concentra entre los grupos de las planicies occidentales o de la costa del Pacífico (cree, sioux, blackfoot y stoney).

En 1954 una banda de los cree funda la Iglesia Nativa de Canadá (NACC, por sus siglas en inglés), como un brazo de la NAC. En este país los miembros no superan la centena, sin embargo, los debates para permitir la celebración de rituales y la ingesta de peyote exhiben ciertas particularidades, pues se trata de un ritual importado en todos sentidos (el peyote no crece en suelo canadiense). Erika Dick (2016) ancla los fundamentos de la regulación en Canadá a partir de los debates y argumentaciones que elabora un grupo de científicos pioneros en el estudio de los “psicodélicos”. A partir de su participación en estos rituales, se genera una interesante apreciación de la experiencia espiritual como mecanismo de cura, de tal forma que los argumentos científicos sobre sus atributos positivos acabarán respaldando las reformas constitucionales en ese país, para una mayor libertad religiosa ( Dick, 2016 ).

El culto del peyote en México se ha mantenido vigente entre huicholes, coras, rarámuris y tepehuanos, con modificaciones desde la época prehispánica. Otros grupos como nahuas y, más recientemente, yaquis, hacen un uso más discreto, adaptado a sus formas rituales.

<sup>6</sup> En el contexto represivo de la época colonial, su uso se mantuvo restringido entre los sectores populares amestizados, cuyos integrantes podían adquirirlo con ciertas reservas en los mercados públicos. Hoy en

día es posible encontrarlo como ingrediente de pomadas que se usan para aliviar golpes y torceduras, y se sigue empleando para dolores musculares (artritis, reumas) macerado en alcohol y combinado con marihuana y toloache en ciertas preparaciones caseras.

Se pueden observar dos momentos importantes en la constitución del fenómeno que aquí se describe:

- el movimiento contracultural de 1960, específicamente, el surgimiento de una primera generación de experimentadores de los efectos de las plantas con propiedades psicoactivas. Una generación influida por la obra de Carlos Castaneda, A. Hofmann, R. Schultes, G. Wasson, T. McKenna, e incluso, por A. Artaud y H. Michaux;
- la segunda generación recibe la impronta de la anterior y muchos son sobrevivientes que ahora se ligan a movimientos o a agrupaciones de carácter más formal e incluso institucional (danzantes, yoguis, asociaciones en defensa de la cultura y la identidad indígena, etcétera). Su nacimiento en términos históricos puede ser considerado el año de 1992 en el marco de la celebración de los 500 años del descubrimiento de América.

Eventos previos y posteriores abren –por así decirlo– las fronteras culturales de los pueblos nativos de todo el continente y promueven, para lo que interesa en este artículo, la translocación de rituales y ceremonias que emplean plantas sagradas como el peyote, el tabaco, la ayahuasca o los hongos mágicos, entre otras. Esta generación que Galinier y Molinié (2006) denominan como *neoindios* y otros simplemente como *New Age*, profundiza el acercamiento de la primera generación hacia las tradiciones y costumbres indígenas e inicia un proceso mucho más intenso de resignificaciones y apropiaciones, a veces con un contenido religioso pero que no deja de ser político en determinados escenarios.

En este sentido, el campo peyotero representa una expresión particular del campo enteogénico (Guzmán y Labate, 2018), cuya modulación viene dada por el papel preponderante de Wirikuta, San Luis Potosí, México, como la meca del turismo chamánico del peyote (Basset, 2011, p. 192) y por dos fenómenos sumamente interesantes:<sup>7</sup>

1) Definimos como *huicholización* al proceso de identificación y construcción discursiva que lleva a cabo la sociedad mexicana del indio ecológico y espiritual, centrado en el arte y el ritual de los indios *wixaritari* (huicholes). A partir de este fenómeno se ha configurado un ámbito intercultural de préstamos y contraprestamos, de asociaciones solidarias en varios niveles y beneficio mutuo entre los buscadores de una espiritualidad indígena (nacionales y extranjeros), y las estrategias de resistencia y defensa de la identidad y el territorio indígena.

Algunos especialistas rituales, *marakates* (plural de *marakame*, que designa al chamán), han salido para estimular la creación de círculos de medicina entre no indígenas, y no solo se les encuentra en Cancún, Tijuana, Morelia o San Luis Potosí, sino en España, Francia, Finlandia, Japón, etcétera. De aquí deriva toda una serie de prácticas culturales que



se soslayan en partes o fragmentos del universo cosmológico *wixaritari*: como el diseño del fuego, el tipo de ofrendas, los ciclos de cinco años, la peregrinación a Wirikuta, las dietas, las actitudes y compromisos adquiridos en el espacio ritual, etcétera. Para algunos *marakate* la vinculación con grupos no indígenas se ha vuelto un recurso para sostener el costoso ciclo ritual que han adquirido en sus comunidades. De igual forma, esta transferencia de conocimientos ha permitido la aparición de neochamanes, guías del peyote que tienden a resignificar e innovar de acuerdo con las expectativas y posibilidades de sus públicos urbanos.<sup>8</sup>

2) Nos referimos a la *nativoamericanización* del peyote como el proceso que explicaría el arribo de jefes, *road men* y la diseminación de los rituales de tipi (que emplean el peyote como sacramento), la búsqueda de visión y la danza del sol a fines de la década de 1980. A partir de finales de la década de 1990 se ha intensificado la presencia de líderes y comitivas de la NAC en México. En un registro preliminar hemos identificado 20 círculos de tipi en igual número de estados de la república mexicana, algunos de los cuales llevan casi 20 años funcionando.

A la fecha no existe un estudio profundo que explique este curioso proceso de importación de una tradición religiosa indígena y a la vez sincrética, que se afianza en un territorio donde previamente existen tradiciones peyoterías, pero que sucede básicamente entre población de extracción urbana. Es claro el papel jugado por líderes chicanos que encontraron en la NAC un espacio de reformulación de sus identidades y de su labor misional, así como es necesario entender la sintonía que las tradiciones nativoamericanas tienen con expresiones rituales de carácter nativista en México, como la danza de concheros y la danza azteca, o entre los cientos de discípulos de Carlos Castaneda. En fin, en algunos ambientes, a pesar de las disputas, las tradiciones rituales entre huicholes e indígenas norteamericanos se han resquebrajado para dar paso a la integración de públicos mestizos a quienes se les autoriza el acceso a un conocimiento que antes era celosamente resguardado, creando nuevas configuraciones.

Una vez presentados los rasgos generales de esta historia, proponemos el concepto de “campo peyotero internacional” para definir y comprender un fenómeno que ha emergido en las últimas décadas: un conjunto culturalmente diverso y disperso de usuarios de peyote en México y Estados Unidos, compuesto por líderes indígenas y no indígenas en un contexto de panindianismo *new age*, que experimentan novedosas formas de interacción. En nuestra opinión la idea de un campo resulta adecuada para entender las mezclas e hibridaciones en un contexto de globalización y de migración de la creencia religiosa, donde la tradición o lo ancestral es constantemente resignificado. Este campo intercultural refleja los préstamos e intercambios en tanto fenómeno dinámico de la relación entre las culturas nativas, y entre éstas y la cultura mestiza o sociedad dominante (ver también Guzmán y Labate, 2018). Se trata de un campo lábil, pues sus contornos geográficos son difíciles de definir; hay una constante circulación de peyote, actores, creencias, objetos, afectos y valores.

Este campo, además de cultural, también es político, y posee una dimensión histórica, pues su constitución expresa los conflictos y tensiones que han enfrentado los grupos nativos de México y Estados Unidos frente, por un lado, a las particularidades legales de sus respectivos gobiernos nacionales, y por otro, a la escasez progresiva del peyote. En otras palabras, el campo peyotero internacional y la economía política del peyote tienen que ver con un asunto de fronteras. El consumo regulado en un país y prohibido en el otro genera una distorsión en la ley de la oferta y la demanda con implicaciones ecológicas y culturales. Los acuerdos y estrategias para lograr la conservación de la especie y asegurar la continuidad de las expresiones rituales involucra a los usuarios y autoridades de Estados Unidos y de México –donde la cactácea es endémica–. A la vez, mientras diferentes grupos y organizaciones en México y Estados Unidos han hecho alianzas e intercambios relacionados con el peyote y la defensa del territorio, también ha habido disputas y conflictos.

## POLÍTICA Y LEGALIDAD DEL PEYOTE

El estatuto actual del peyote en México se encuentra regulado por tres tipos de normas: sanitarias (artículo 245 del Capítulo IV de la Ley General de Salud), penales (artículos del 193 al 199 del Código Penal Federal) y ambientales (Norma Oficial Mexicana 059 Protección Ambiental-Especies Nativas de México de Flora y Fauna Silvestres-Categorías en peligro de extinción amenazadas y sujetas a protección especial de riesgo; en adelante NOM 059).

Estas normas, a su vez, deben ser contempladas con relación a los convenios y marcos normativos internacionales que México ha firmado sobre sustancias psicoactivas (Convenio Internacional sobre Psicotrópicos, Viena, 1971), los derechos humanos y la cultura de los pueblos tradicionales (Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales de la Organización Internacional del Trabajo). Al contemplarlas en su conjunto, es posible detectar contradicciones, ambigüedades y errores de interpretación que acaban por contaminar una justa valoración y obstaculizan la implementación de un sistema regulatorio positivo, contrapuesto al prohibicionista que hoy impera.

La Ley General de Salud (artículo 245), creada en 1984 y vigente en México, considera al peyote como una sustancia psicotrópica con bajo o nulo valor terapéutico, un alto potencial adictivo, y un riesgo para la salud. El Código Penal establecido desde 1931 incluye al peyote en el rubro “delitos a la salud”, y sanciona con penas de 10 a 25 años a “quien produzca, transporte, trafique, comercie, suministre aun gratuitamente o prescriba alguno de los narcóticos”, entre los cuales está el peyote (artículo 194). La pena será de cuatro a siete años cuando la posesión no pueda catalogarse dentro de las actividades referidas anteriormente (artículo 195).

El Código fue ajustado en el 2009 para adecuarse a: 1) la reserva presentada por el gobierno mexicano para que se haga una excepción

a la prohibición de aquellas sustancias que forman parte de los usos y costumbres de grupos indígenas; 2) las reformas constitucionales sobre el reconocimiento de la composición pluricultural de la nación; 3) los artículos del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo que protegen y ofrecen garantías para la reproducción de las culturas nativas, el respeto a sus territorios y el uso de la biodiversidad. Con ello, se asienta en el artículo 195 el respeto y la protección a los grupos indígenas que emplean sustancias psicotrópicas, en este caso el peyote, como parte de sus costumbres, rituales y ceremonias.

A pesar de lo anterior, el Código Penal resulta inadecuado al carecer de un respaldo judicial sensible a los usos culturales y al desconocimiento que priva y antepone el criterio de una droga ilícita, y de un crimen que debe ser castigado por encima de los valores terapéuticos y rituales asociados al peyote.

El principal instrumento para la protección y conservación de flora y fauna en México es la NOM 059, publicada en 1994 y reformada en 2010. La Ley General de Vida Silvestre (2006) es el marco bajo el cual fue establecida la NOM 059. En esta norma el peyote es clasificado como especie sujeta a protección especial, cuarta categoría, considerada la más laxa. Con este criterio se colige que no está ni en proceso de franca extinción, ni en riesgo, ni amenazada, pero está “sujeta a protección especial.”

La percepción de que el peyote es una planta que merece atención y protección especial está acorde con que el criterio adoptado por el Tratado Internacional sobre Especies en Peligro de Extinción (CITES), ratificado por México, en el que el peyote es clasificado como “susceptible de convertirse en especie amenazada”.<sup>9</sup> Adicionalmente, en la actualización del *Libro Rojo de Especies Amenazadas* a cargo de la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN), el peyote es reclasificado en el 2013 y cambia su estatuto de “menor preocupación” a “vulnerable” (Labate y Feeney, 2016).

Especie en riesgo, amenazada, vulnerable o sujeta a protección especial, son conceptos que pueden ser cuestionables si se discuten a fondo las líneas metodológicas y los casos particulares. Sin embargo, está claro, desde una perspectiva normativa de la literatura especializada, y también desde la experiencia empírica de los autores de este artículo, que el peyote es cada vez más consumido y su nivel de regeneración como especie no es suficiente para sostener a mediano o largo plazo la demanda actual.

En el discurso, el Estado mexicano ha simulado una política de respeto para con los grupos indígenas, bajo la que se les permite coleccionar libremente y de forma legal el peyote, pero el acoso policiaco y las recurrentes detenciones la desmienten (Labate y Feeney, 2016). Además, la combinación de la legislación de drogas y la regulación ambiental de la NOM-059 ha obstaculizado iniciativas para profundizar el estudio sobre la ecología de esta cactácea: qué condiciones favorecen su crecimiento y cómo se podrían restaurar los hábitats degradados de esta especie.

Por fin, a pesar de tener un estatus de “especie sujeta a protección especial”, es necesario sugerir medidas de conservación porque la

clasificación del peyote como sustancia controlada, limita y complica estos esfuerzos, ya sea su cultivo en invernaderos o bien, la reforestación en su hábitat natural. Al respecto, es importante debatir y encontrar soluciones que posibiliten programas de conservación que superen la visión de derechos privilegiados (para una minoría), para arribar a modelos que posibiliten la interacción entre indígenas y no indígenas. Existe un proyecto en fase inicial que busca justamente crear iniciativas de conservación entre los wixarikatari con apoyo científico (Nájera, 2018). Es importante, por lo tanto, que nuevos estudios puedan determinar con precisión el nivel de peligro de esta especie; promocionar soluciones concretas y proactivas; y que la legislación pueda balancear los derechos de las minorías, los beneficios terapéuticos y los esfuerzos de conservación.

## ¿COMERCIO O INTERCAMBIO DE UNA PLANTA SAGRADA?

En esta sección se busca desentrañar el significado y valor social del peyote. ¿Es un objeto ritual o ha devenido en mercancía en el contexto cultural del campo peyotero internacional? La respuesta a esta pregunta busca brindar algún tipo de explicación respecto a los temas de escasez/abundancia relativa, vinculados estrechamente con el asunto ecológico, los estatutos de su conservación y aquellos referentes a la política cultural, es decir, a la tensión o controversia: prohibición vs. legalización, prohibición vs. derechos étnicos o religiosos (Feeney, 2017).

En tanto especie vegetal, disponible originalmente en estado silvestre, el peyote es un recurso abundante en su medio ecológico y, por consiguiente, escaso o inexistente fuera de este medio. Si nos atenemos a las crónicas y relatos históricos, el peyote fue apreciado tanto por los grupos nómadas asentados en el semiárido peyotero, como por grupos sedentarios. El comercio y el intercambio entre estos grupos es una primera referencia de su valoración dentro de una economía no capitalista. No se cuenta con referencias precisas, pero sí evocaciones poéticas prehispánicas que sugieren un lazo entre esas formas antiguas y los significados de los grupos indígenas contemporáneos.

Entre los wixaritari, el peyote adquiere múltiples connotaciones y desdoblamientos: es un héroe cultural, el Hermano Mayor, el Venado Azul Kauyumarie, el enlace o puente para comunicar a los humanos con los ancestros. Su ontología finalmente solo puede captarse dentro del complejo cosmológico que, entre otras cosas, resume la economía de préstamos y contra préstamos con la vida, la naturaleza y los ancestros. La peregrinación que ellos realizan es un sacrificio que en los tiempos actuales implica, además del esfuerzo físico, un importante gasto económico para el traslado, la alimentación y la entrega de ofrendas en diversos lugares sagrados. Entre las varias formas de decir lo que es en sí, los *marakates* dicen: “el peyote es tu maestro, es el guía porque te muestra la verdad de las cosas, el corazón de las cosas... te dice por dónde andas y así te va curando”.

Entre los grupos indígenas de Norteamérica, el peyote es una medicina que cura el espíritu, un sacramento con el que se le puede rezar al Gran

Creador para obtener salud, guía en el camino y comprensión de los fundamentos de la vida. Sin embargo, podemos notar una diferencia fundamental dado que los huicholes tienen acceso directo mediante las peregrinaciones (e intercambios intraindígenas), mientras que los grupos indígenas de Estados Unidos requieren los servicios de un intermediario mercantil (Feeney, 2014, 2017).

Lo interesante es que tanto para los huicholes, como para los grupos nativos de Norteamérica, el significado del peyote no puede constreñirse a su valoración económica, sino al tipo de valoraciones que se encuentran inmiscuidas en su proceso de intercambio. Y cuando nos referimos a este proceso, pensamos en “sus significados inscriptos en sus formas, sus usos, sus trayectorias” (Appadurai, 2015, p. 23). Esto no implica que los usuarios sean ciegos a las connotaciones económicas del intercambio o a los costos involucrados al obtener el peyote.

En esto debemos reconocer un proceso relativamente inestable de los enteógenos en tanto mercancías, pues al igual que los nativos en las islas Salomón, ciertos objetos de intercambio y uso ritual “son colocados más allá de la zona de mercantilización demarcada culturalmente” (Appadurai, 2015, p. 48). Estos se refieren a objetos de elaboración y finalidad estética y sagrada, los cuales no participan en la esfera comercial de manera temporal o definitiva.

Ahora bien, cuando nos referimos al campo peyotero internacional, debemos reconocer el desbordamiento de las fronteras étnicas, las resignificaciones, la expansión del consumo entre no indígenas, y el proceso de internacionalización del peyote como elementos de doble valoración en tanto mercancía y sacramento. Estimar las dimensiones del comercio/intercambio del peyote desde una perspectiva internacional está fuera de nuestro alcance, toda vez que, en el territorio mexicano, a pesar de la política prohibicionista, y precisamente por la ilegalidad asociada, no existen inventarios de cosechas y sus destinos finales.

Sin embargo, una manera para aproximarnos a este tema se relaciona con el consumo de peyote en los Estados Unidos y Canadá dentro de la NAC, en donde la institucionalización de los rituales asociados a esta cactácea ha permitido la elaboración de registros en secuencia histórica (Feeney, 2014, 2017). Puesto que la planta crece de forma silvestre solo en Estados Unidos y México, el agotamiento del recurso en el primero de estos países se vuelve un tema crucial tanto frente a la expansión continua de la NAC en Estados Unidos, como frente al fenómeno de la nativoamericanización en México, especialmente en lo que respecta a la economía y ecología políticas de dicha planta.

En Estados Unidos existe una regulación por parte del Departamento de Seguridad Pública de Texas (DPS) que data de la década de 1960. Hasta mediados de la década de los setenta existían 27 individuos (*dealers*) autorizados para hacer la colecta y vender directamente a los usuarios indígenas. En la actualidad solo operan tres de ellos, quienes se encargan de satisfacer una demanda creciente bajo un contexto más problemático e incierto. De acuerdo con registros de este departamento, en 1997 se alcanzó el pico de la colecta con 2.3 millones de botones de peyote, y para



el año siguiente disminuyó a 1.5 millones de cabezas. No obstante, según la investigación empírica directa e indirecta realizada (por medio del relato de fuentes secundarias), es común la colecta y venta ilegal en los Estados Unidos y en México (tanto ejemplares frescos, como seco y molido).

Es cierto que la demanda no ha dejado de crecer, de forma tal que ciertos autores estiman que el consumo en Estados Unidos por los miembros de la NAC podría estar rondando entre los cinco y 10 millones de botones de peyote al año. La escasez ha sido la causa de que el precio por cada ejemplar se haya elevado a partir del año 2000. Datos del DPS registran la venta de 700 000 cabezas tan solo en los primeros cuatro meses del 2012, en estos informes es notable su sobreexplotación y la disminución del tamaño de los ejemplares que son cosechados antes de alcanzar su plena madurez ( Feeney, 2016, p. 106 ; Feeney, 2017, p. 60 ; Anderson, 1995 , 1996 ).

Un estudio con carácter confidencial encargado por la NAC a un grupo de investigadores, hace notar que las ceremonias de peyote se han incrementado en los últimos años, en relación con el pasado. Hoy se hacen ceremonias para curarse, para dar gracias de las curaciones recibidas, para hacer oraciones que guíen la entrada al servicio militar o a la escuela, para celebrar nacimientos y aniversarios, para dar bendiciones a alguien que esté pasando por algún problema. En una encuesta realizada bajo este proyecto, un 67 por ciento dijo haber participado en al menos tres ceremonias de peyote al mes, 24.84 por ciento ha participado en entre cuatro y siete ceremonias en el mismo periodo, y 3.09 por ciento en entre 8 y 12 en el mismo periodo ( Walker, Walker y Graves, 2015 ).

En resumen, una mayor demanda, asociada a formas incorrectas en el corte del peyote, y otros factores socioambientales, ha puesto en un nivel crítico la conservación de esta especie en la región del sur de Texas, la cual es la única y principal proveedora formal de la demanda en Estados Unidos y Canadá ( Terry, 2008 ). Dados los vínculos cada vez más estrechos entre jefes y líderes religiosos y ciudadanos mexicanos, sabemos que está funcionando el traslado, o bien, el comercio ilegal de peyote mexicano hacia el norte. Una vez más se dejan ver dificultades para estimar este tipo de comercio, pues además de una observación empírica incierta, sin que esta sea estimativa o concreta, se difundió en la prensa escrita la noticia de la detención de personas de nacionalidad mexicana o estadounidense por haberseles encontrado una carga de peyote entre su equipaje.

## IGLESIA NATIVA AMERICANA DE MÉXICO: LAS PARADOJAS DE LA INSTITUCIONALIZACIÓN DEL CULTO DEL PEYOTE EN MÉXICO

Antes de entrar directamente al análisis del proceso legal encaminado por la INAM ante la Dirección de Cultos Religiosos, se describirá brevemente en qué consisten las ceremonias de tipi. El sentido básico, aun cuando en todos los casos interviene el consumo de peyote, es la acción de “levantar un rezo” que se dirige al *Gran Espíritu .Wanka Tanka* en lakota). Este rezo se bifurca con dos intenciones: las peticiones y el agradecimiento por



los beneficios recibidos en la vida y por aquello que se busca en el camino. El peyote, el tabaco, la salvia, el cedro, el agua, los instrumentos musicales y los cantos forman parte de una unidad en el rezo; no obstante, cada uno de estos elementos juega un rol diferenciado. Por ejemplo, el tabaco principal (*main smoke*) es asumido como el basamento de todo el rezo, a través de él se otorga la palabra, y entre todas las plantas y medicinas, se le considera el más antiguo, el sabio, el abuelo.

El peyote, a su vez, representa un espíritu a través del cual se logra establecer una vía de comunicación con el *Gran Espíritu* (Jesucristo, bajo formas sincréticas) y con los elementos que intervienen en toda la ceremonia. Su consumo implica la presencia de un peyote jefe, que es un ejemplar seco de buen tamaño cuya edad al momento del corte puede ser de alrededor de 100 años, éste se encuentra en una cajita especial decorada y se le conserva para regir, se puede decir, en las distintas ceremonias que lleva a cabo un determinado *Road man*. Además, durante la ceremonia que inicia al atardecer y finaliza en la mañana, circula a lo largo de toda la noche peyote fresco, en ocasiones machacado en agua o bien seco y triturado hecho polvo, al menos cuatro veces o dependiendo de cada ocasión.

La ceremonia de tipi tiene diferentes fases, todas ellas signadas por el tabaco para dar inicio a la ceremonia, el tabaco de los ancestros, el tabaco del agua de la medianoche, el tabaco principal y el tabaco del agua de la mañana. Existen variaciones y modulaciones en todo esto de acuerdo con las tribus y las formas en que se fueron transmitiendo y adaptando los conocimientos y las prácticas (Anderson, 1996, pp. 58-78). Aquí es importante detenernos un poco en la figura del *Road man*, regularmente un hombre maduro mayor de 50 años, que recibe la autorización de un *Road man* más anciano en virtud de sus méritos, de su sabiduría y habilidad para atender todos los aspectos del ritual. Ahora bien, las ceremonias se llevan a cabo regularmente por solicitud de alguien, esta persona es el anfitrión (*sponsor*), que se encarga de todos los gastos del traslado de personas, cantadores, la leña, los alimentos y los regalos para el equipo de apoyo del *Road man*. Dejamos la descripción en este punto para abordar la llegada de las ceremonias de tipi a México.

En la década de 1980 comenzaron a tejerse relaciones entre líderes de la tradición danzante conocida como azteca, y líderes de la NAC; de igual forma, norteamericanos de origen mexicano (chicanos) tuvieron acceso a las ceremonias de tipi, danza del sol, búsqueda de visión y temazcal o *casa de sudar*. Estos contactos generaron invitaciones para celebrar ceremonias en suelo mexicano. También hay que decir que la mayor distribución, abundancia y acceso relativamente más fácil del peyote en México, a pesar de la política prohibicionista, estimuló el traslado de varios *Road men* a diversas partes del territorio mexicano, que comenzaron a tejer alianzas y relaciones de intercambio con los contactos que fueron haciendo en su camino. Después de algunos años, varios de estos mexicanos recibieron la “autorización” para abrir y guiar ceremonias con un público conformado básicamente por danzantes y neoindios (Arias, 2012).

A lo largo de casi 30 años de estos intercambios se ha generado un importante movimiento mexicano que ha contado con la influencia de todas estas formas rituales nativo-norteamericanas. A partir de la experiencia de campo y de un levantamiento preliminar, se ha identificado más de una veintena de grupos que celebran con cierta regularidad ceremonias de tipi con peyote. En su conjunto se observan diferentes corrientes cuyos formatos dependen de la línea o escuela a la que se encuentran ligados, pues en Estados Unidos no hay una forma homogénea, sino diversas tradiciones que a veces confluyen en la NAC, pero también están separadas y constituyen asociaciones religiosas tribales diferenciadas.

En México, los grupos han recibido el influjo de estas diferentes tradiciones o líneas, de tal forma que hay cierta atomización de los grupos y aún no se han sentado las bases organizativas para una figura que las incluya a todas. Esto además se combina con la heterogeneidad en los grupos de extracción urbana y de la espiritualidad neomexicana.

### *La Iglesia Nativa Americana de México: paradojas en la legalización del peyote entre los neoindios*

En 2012, la agrupación denominada Iglesia Nativa Americana de México (INAM), con sede en Jalisco y liderada por el *Road man* peruano Freddy Arévalo, residente en Austin, Texas, ingresa su expediente a la Dirección General de Asociaciones Religiosas para solicitar su registro y reconocimiento oficial por parte del Estado mexicano. Al año siguiente, el 24 de abril de 2013, el subdirector de Movimientos de Asociaciones Religiosas de la Dirección de Registro de Asociaciones Religiosas emite una respuesta negativa, que justifica a lo largo de 46 páginas y bajo varios argumentos. En resumen, considera improcedente la solicitud y ordena su baja administrativa. Ese mismo año se interpone un juicio de amparo (828/2013), un recurso jurídico para impugnar la decisión de las autoridades, que es denegado. Por último, en 2014 los demandantes exigieron una revisión de esta decisión (RA112/2014-1757), y con ello el caso llegó hasta la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN), donde el ministro Jorge Pardo Rebolledo propuso otorgar el amparo, reconociendo que las autoridades se extralimitaron al cuestionar la validez de las prácticas religiosas de dicha asociación, violando con ello el precepto constitucional de la libertad de culto ( Reyes, 2016 ).

La sentencia emitida por la Subdirección de Movimientos Religiosos y la resolución del juicio de amparo, ofrecen una valiosa información para el análisis de las políticas de drogas y el reconocimiento de la identidad religiosa a partir de la perspectiva del Estado en México. Los argumentos que sustentan la negativa de la autoridad se desprenden de consultas que esta subdirección solicita a diferentes dependencias públicas encargadas de la salud, el medio ambiente, la ley y la cultura. Con ello observamos todo el peso del Estado y las contradicciones que emanan de un orden constitucional que ampara la libertad de cultos, pero no ofrece salidas a formas alternativas de culto.

La autoridad considera, a partir de los estatutos de la INAM, que la base doctrinal es difusa y poco clara en la definición de la deidad a la cual se le rinde culto (el *Gran Espíritu*, el *Creador*). Que el argumento invocado para situar su culto en las tradiciones indígenas de América es vago, pues no existe un cuerpo homogéneo de creencias. Que no existe un texto sagrado de referencia, como por ejemplo la Biblia o el Corán. Cuestiona el hecho de que la asociación se presente reivindicando derechos indígenas, la excepción concedida a quienes han hecho uso ancestral, pues no demuestra la fijación o pertenencia a un territorio histórico, de una lengua o de costumbres tradicionales. Afirma desconocer, ya sea en el presente o en el pasado, alguna petición para constituirse como iglesia por parte de los grupos indígenas que hacen un uso reconocido de esta planta.

De acuerdo con los requisitos exigidos por la ley, para constituirse como Iglesia ante el Estado mexicano, todas las agrupaciones –en este caso la INAM– se debe comprobar la realización de cultos regulares en un periodo de cinco años, demostrar arraigo entre la comunidad y comprobar la propiedad de los inmuebles donde se realizan los cultos. Según la autoridad, ni uno de estos requisitos es cumplido en el caso de la INAM, pues no existió una notificación previa sobre el inicio de actividades, y los testimonios para comprobar el arraigo en la comunidad son insuficientes. De la misma forma, quedó en duda la demostración sobre la propiedad de los inmuebles.

La autoridad niega rotundamente la realización de ceremonias de tipo tipi en las que se utilice “mescalina usualmente conocida como peyote” (Secretaría de Gobernación-Subdirección de Movimientos y Asociaciones Religiosas, 2013 ). Para ello se vale de consultas a la Secretaría de Salud (SS) y la Procuraduría General de Justicia de la Nación (PGJN). La SS alude al peyote como un poderoso alucinógeno que produce *despersonalización, desdoblamiento de la personalidad, alteración o pérdida de la noción del tiempo*. Y que, de acuerdo con la Ley General de Salud, Fracc. I, Art. 245, se encuentra entre las de nulo o escaso valor terapéutico y por tanto su uso indebido se torna un riesgo para la salud.

Las autoridades ambientales (Semarnat) refuerzan esta postura al invocar la condición del peyote como especie sujeta a protección especial según la NOM 059. Además, opina esta misma institución, el uso declarado en los rituales de partes de animales –como venado, halcones, plumas de águila– descrito en los estatutos y en la descripción del ritual, puede constituir un delito contra la biodiversidad, y por tanto, debe preverse que esto no constituye un delito en contra de las leyes ambientales. Una discusión que, al menos en Estados Unidos, ya ha tomado forma, pues se trata de una consideración especial hacia formas rituales de un largo pasado que no pueden considerarse como causa directa del declive de ciertas especies (Feeney, 2016 ).

La PGJN considera que, de acuerdo con el Código Penal, la colecta, transporte y consumo del peyote constituye un delito, a excepción de los grupos que lo utilizan en ceremonias como parte de sus usos y costumbres. En esta parte, la autoridad aún lo penal con lo expuesto por la instancia encargada de la cultura, para afirmar que, la denominación INAM no

muestra constancias o evidencias que acrediten su calidad como pueblo o comunidad indígena.

La petición turnada a la Dirección de Asociaciones Religiosas, entidad perteneciente a la Secretaría de Gobernación, por parte de la asociación INAM, es un caso sumamente ilustrativo de lo que está sucediendo en el campo religioso en México y, además, nos muestra el tono del debate sobre la descriminalización de las drogas de manera general; pero particularmente, de las sustancias contempladas como medicinales o sacramentales dentro de rituales inspirados o provenientes de tradiciones indígenas.

El caso de la INAM encierra una gran paradoja. Por un lado, el problema se refiere a los usos políticos de la etnicidad y los discursos sobre la ancestralidad y la tradición, que se tornan estrategia de negociación dentro de procesos denominados en la literatura antropológica como “reinención de la tradición” ( Hobsbawm y Ranger, 2002 ). En esta argumentación, es notoria una cierta mistificación del pasado y la creación de filiaciones culturales pragmáticas. En su pedido de registro ante la autoridad religiosa, la INAM alude a las tradiciones peyoteras y a sus miembros como legítimos portadores por el simple hecho de haberse apropiado de ellas, a pesar de no ser indígenas. Esta es la estrategia de la neoindianidad, que en términos culturales puede hacer sentido, pero políticamente resulta equivocada y es vista como una impostación por las autoridades.

Por otro lado, la posición del Estado, según la cual solamente población indígena debería tener acceso legal al peyote, es profundamente equivocada, pues no reconoce la existencia histórica de un uso no indígena del peyote, ni reconoce el hecho de que México es en gran medida un país mestizo. Adicionalmente, los criterios para reconocimiento de la identidad religiosa están basados en parámetros de las religiones monoteístas dominantes, lo que no da cuenta de toda la experiencia religiosa contemporánea.

Es importante hacer notar que este tipo de controversia no es un caso aislado en México, lo mismo sucede en relación con los esfuerzos de grupos no indígenas para reglamentar el uso de la ayahuasca en Estados Unidos, bajo la bandera de Native American Church, ( Feeney, Labate y Hudson, 2018 ). En Sudamérica encontramos un reclamo similar. En Brasil, un grupo autoidentificado como de la línea de la Native American Church, la Igreja Fogo Sagrado de Itzachilatlan do Brasil, también ha presentado una solicitud ante el gobierno de ese país con la intención de reglamentar su consumo de peyote. Los trámites desde el 2010 llevan casi una década sin éxito (Ministerio de Justicia de Brasil, 2015).

La problemática de los rituales de ceremonias de tipi como el caso de las que realiza la INAM, que incluyen el consumo de peyote, debe contextualizarse a partir de los recientes debates sobre la reglamentación de la marihuana para uso terapéutico y lúdico. Incluso, creemos que deben debatirse a la luz del fracaso de la política prohibicionista y sus secuelas de violencia y la aparente nueva postura anunciada por el gobierno del presidente Andrés Manuel López Obrador (2018-2024), que consiste en

un cambio en la política de combate hacia una mejor distribución de la riqueza y abatimiento de la marginación y pobreza, o al menos así se entiende.

La petición dirigida a la Comisión Federal para la Protección contra Riesgos Sanitarios (Cofepris), para que ocho ciudadanos pudieran hacer uso de la *cannabis* con fines lúdicos y recreativos, así como el proceso judicial encaminado por los padres de Grace (una menor de edad que sufre el síndrome Lennox-Gestalt, una forma grave de epilepsia infantil que le puede provocar hasta 400 convulsiones al día), para permitir la importación de medicamentos elaborados a base de marihuana (aceite de cannabidiol), deben contemplarse como la cuña que comienza a abrir el sistema legal mexicano respecto a la política de las drogas. Mientras que los primeros, representados por la Sociedad Mexicana de Autoconsumo Responsable y Tolerante, obtuvieron un amparo, en el caso de la niña un juez concedió la orden para la importación del medicamento justificada en los derechos a la salud que el Estado mexicano debe garantizar.

Más recientemente, al finalizar el mes de marzo de 2017, los legisladores aprobaron el uso de la marihuana para fines medicinales. Esto provocará una modificación a la LGS y al Código Penal. Frente a esta situación aún habremos de esperar los resultados del amparo concedido a la INAM para que su solicitud de registro sea nuevamente revisada.

## REFLEXIONES FINALES

Después de un largo periodo oscurantista, el tema del consumo del peyote comienza a ser visibilizado en México en el contexto de la discusión sobre la política de drogas, los derechos humanos y religiosos, principalmente, y desde una perspectiva internacional. Como hemos mostrado a lo largo de este texto, existe una complejidad particular si la discusión se enfoca desde una perspectiva transfronteriza, dada la escasez progresiva del peyote; además, el tema demanda acuerdos que aborden las dimensiones ecológicas, jurídicas y culturales.

La política cultural del peyote hace referencia a la dimensión intercultural que interviene en la creación, expansión e innovación de nuevos públicos o usuarios del peyote (Guzmán, 2017). Este amplio proceso tiene sus raíces en el ambiente de la contracultura de la década de 1960, pero que no ha dejado de actualizarse y a lo largo de las tres últimas décadas, ha adquirido nuevos contornos, que nosotros definimos como la huicholización y la nativoamericanización de los rituales y ceremonias que emplean peyote en México.

El caso del INAM estudiado aquí es significativo no por la eficacia de su estrategia (que en todo caso incurre en los riesgos de la reinención de la tradición que aludimos en párrafos anteriores), sino por el categórico intento para hacer valer los derechos de una minoría religiosa cuyo ritual se contraponen y desafía la política prohibicionista internacional aplicada en México. Lo interesante para nosotros es que la búsqueda de esta legitimación se busque mediante un tipo de panindianismo, es decir, una ideología que gravita sobre la indígena, pero que es una construcción



cultural de grupos no indígenas. Por lo tanto representa un caso curioso de hibridación cultural. Esto a parecer se tornará más común en los años siguientes. De hecho, el intento del INAM es el segundo de su tipo, el primero en 1994 por el conducto de Aurelio Díaz Tepancalli ( Diario Oficial de la Federación, 1994 ). Este proceso no obtuvo resultados legales favorables.

Para que una reglamentación efectiva del peyote se lleve a cabo, es necesario que el gobierno dialogue con representantes indígenas y no indígenas mexicanos, investigadores del campo de la conservación y salud. Quizás siguiendo el modelo inédito del uso religioso legal de la ayahuasca en Brasil ( Labate y Feeney, 2012 ), se podrían establecer parámetros colectivos aceptables por todos los actores sociales en un compromiso común. Sin embargo, los aspectos ecológicos de esta cactácea se ven todavía más complicados que el caso de la ayahuasca, dado el lento proceso de crecimiento, la escasez creciente y las cuestiones fronterizas. Por esto, dado su complejidad, discutir la expansión y regulación del peyote constituye un excelente laboratorio para pensar cuestiones de políticas de drogas.

## REFERENCIAS

- Anderson, E. (1995). The Peyote Gardens of South Texas: A Conservation Crisis. *Cactus and Succulent Journal*, 67(2), 67-73.
- Anderson, E. (1996). *Peyote the Divine Cactus*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Appadurai, A. (2015). *El futuro como hecho cultural*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Argyriadis, K., De la Torre, R., Gutiérrez, C. y Aguilar Ros, A. (Eds). (2008). *Raíces en Movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Arias, A. (2012). Significados y apropiaciones mexicas de la Danza del Sol. Estudio de caso de Axixik Temaxcalpul-li. *Cuicuilco*, 55, 195-217.
- Arth, M. (1956). A Functional View of Peyotism in Omaha Culture. *Plains Anthropologist*, 3(7), 25-29.
- Barber, B. (1941). A Socio-Cultural Interpretation of the Peyote Cult. *American Anthropologist*, 43(4), 673-675.
- Basset, V. (2011). *Du tourisme au néochamanisme. Exemple de la réserve naturelle sacrée de Wirikuta au Mexique*. París: L'Harmattan.
- Bravo-Hollis, H. y Sánchez-Mejorada H. (1978). *Las cactáceas de México*. México: UNAM.
- Dawson, A. (2016). Peyote in the Colonial Imagination. En B. C. Labate y C. Cavnar, *Peyote. History, Tradition, Politics and Conservation* (pp. 43-62). Santa Bárbara, Ca.: ABC-CLIO/Praeger Publishers.
- De la Torre, R., Gutiérrez, C. y Huet, N. (Coords.) (2013). *Variaciones y apropiaciones Latinoamericanas del New Age*. México: CIESAS-Publicaciones de la Casa Chata.



- De la Peña, F. (2002). *Los hijos del sexto sol: un estudio etnopsicoanalítico del movimiento de la mexicanidad*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Diario Oficial de la Federación (1994). Extracto de la solicitud de registro constitutivo de Vida Abundante como asociación religiosa. Recuperado de: [http://dof.gob.mx/nota\\_detalle.php?codigo=4745141&fecha=27/09/1994](http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=4745141&fecha=27/09/1994).
- Dick, E. (2016). Peyote and Psychedelics on the Canadian Prairies. En B. C. Labate y C. Cavnar, *Peyote. History, Tradition, Politics and Conservation* (pp. 151-170). Santa Bárbara, California: ABC-CLIO/Praeger Publishers.
- Feeney, K. (2014). Peyote, Race, and Equal Protection in the United States. En B. C. Labate y C. Cavnar (Eds.), *Prohibition, Religious Freedom and Human Rights: Regulating Traditional Drug Use* (pp. 65-88). Berlín: Springer.
- Feeney, K. (2016). Peyote, Conservation, and Indian Rights in the United States. En B. C. Labate y C. Cavnar (Eds.), *Peyote. History, Tradition, Politics and Conservation* (pp. 105-128). Santa Bárbara, California: ABC-CLIO/Praeger Publishers.
- Feeney, K. (2017). Peyote as a Commodity: An Examination of Markets Actors and Access Mechanisms. *Human Organization*, 76(1), 59-72.
- Feeney, K., Labate, B. y Hudson, J. (2018). Bubbling with Controversy: Legal Challenges for Ceremonial Ayahuasca Circles in the United States. En B. C. Labate y C. Cavnar (Eds.), *Plant Medicines, Healing and Psychedelic Science: Cultural Perspectives* (pp. 87-111). Berlín: Springer.
- Forren, J. (2016). State and Federal Legal Protections for Peyote Use in the United States. En B. C. Labate y C. Cavnar (Eds.), *Peyote. History, Tradition, Politics and Conservation* (pp. 85-104). Santa Bárbara: ABC-CLIO/Praeger Publishers.
- Galinier, J. y Molinié, A. (2006). *Les néo-Indiens. Une religion du IIIe millénaire*. París: Odile Jacob Editor.
- García, J. y Gutiérrez, C. (2012). La indianización de la nueva era en Guadalajara. *Cuicuilco*, 19(55), 219-244.
- García Naranjo, A. y Mandujano, M. del C. (2010). Patrón de distribución espacial y nodricismo del peyote (*Lophophora williamsii*). *Cuatro Ciénegas. Cactáceas y Suculentas de México*, 55(2), 36-55.
- Glockner, J. (2010). Testimonios históricos sobre el consumo de enteógenos. En A. Fagetti (Coord.), *Iniciaciones, trances y sueños. Investigaciones sobre el chamanismo en México* (pp. 441-465). México: Benemérita Universidad de Puebla/Plaza y Valdés.
- Guzmán, M. (2014). Discursos, saberes y prácticas contemporáneas en torno al peyote entre no indígenas. *Alter, Enfoques Críticos*, 4(8), 11-33.
- Guzmán, M. (2017). Interculturalidad en torno al uso del peyote. *Alteridades*, 27(53), 96-106.
- Guzmán, M. y Labate, B. (2018). Notas sobre ayahuasca e do peyote no México: un campo enteogénico emergente. En: C. Steil, R. de la Torre y R. Toniol (Orgs.). *Entre trópicos. Diálogos de estudios sobre Nueva Era entre México y Brasil* (pp. 113-139). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ El Colegio de San Luis.

- Hobsbawm, E. y Ranger, T. (2002). *La invención de la tradición*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Howard, J. H. (1957). The Mescal Bean Cult of the Central and Southern Plains: An Ancestor of the Peyote Cult? *American Anthropologist*, 59(1), 75-87.
- Kimber, C. y McDonald, D. (2004). Sacred and Profane Uses of the Cactus *Lophophora Williamsii* from the South Texas Peyote Gardens. En M. Steinberg, J. Hobbs y K. Mathewson (Eds.), *Dangerous Harvest: Drugs Plants and the Transformation of Indigenous Landscapes* (pp. 182-208). Nueva York: Oxford Press.
- La Barre, W. (2002). *El culto del peyote*. México: Ediciones Coyoacán.
- Labate, B. C. y Feeney, K. (2016). Paradoxes of Peyote Regulation in Mexico. Drug Convention and Environmental Laws. En B. C. Labate y C. Cavnar (Eds.), *Peyote. History, Tradition, Politics and Conservation* (pp. 211-238). Santa Bárbara, California: ABC-CLIO/Praeger Publishers.
- Labate, B. C. y Feeney, K. (2012). Ayahuasca and the Process of Regulation in Brazil and Internationally: Implications and Challenges. *International Journal of Drug Policy*, 23(2), 154-161.
- Labate, B. C. y Jungaberle, H. (Eds.). (2011). *The Internationalization of Ayahuasca*. Zúrich, Suiza: Lit Verlag.
- Ministerio de Justicia de Brasil (2015). *Establecimiento de grupo de trabajo para el estudio del uso del peyote en contextos rituales*. Recuperado de <http://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2008/08/CONAD-Ordinance-No.-1-2-September-2015-2015.doc>
- Nájera, P. (2018). Hablemos de hikuri: un diálogo entre la cosmogonía wixárika y el abuso del peyote. Recuperado de <http://drogapoliticacultura.net/psa/hablemos-hikuri-dialogo-la-cosmogonia-wixarika-abuso-del-peyote/>
- Ott, J. (2011). *Pharmactheon: Drogas enteogénicas, sus fuentes vegetales y su historia*. Barcelona: Libros de la Liebre de Marzo.
- Reyes, J. P. (4 de octubre de 2016). Perfilan amparo para la iglesia que usa peyote. *Excelsior*. Recuperado de <https://www.excelsior.com.mx/nacional/2016/10/04/1120472>
- Secretaría de Gobernación. (2013). Expediente BAJA 63/2013. Solicitud de Registro Constitutivo como Asociación Religiosa a la agrupación denominada Iglesia Nativa Americana de México, Subdirección de Movimientos de Asociaciones Religiosas (Referencias: 5511/2012, 10487/2012, 11767/2012, 12983/2012, 13170/2012, 1826/2013), México.
- Schultes, R. y A. Hofmann (1982). *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Soni, V. (2016). Peyote, Christianity, and Constitutional Law: Toward an Antisubordination Jurisprudence. En B. C. Labate y C. Cavnar (Eds.), *Peyote. History, Tradition, Politics and Conservation* (pp. 63-84). Santa Bárbara, Ca: ABC-CLIO/Praeger Publishers.
- Terry, M. (2008). Stalking the wild *Lophophora*, Part 2. Zacatecas, San Luis Potosí, Nuevo Leon, and Tamaulipas. *Cactus and Succulent Journal*, 80(5), 222-228.
- Trout, K. y Terry, M. (2016). Decline of the Genus *Lophophora* in Texas. En B. C. Labate y C. Cavnar (Eds.), *Peyote, History, Traditions, Politics*

*and Conservation* (pp. 1-20). Santa Bárbara, Ca: ABC-CLIO/Praeger Publishers.

Walker, D., Walker, J. y Graves, P. (2015). The Peyote Research Project. A preliminary Final Report, Walker Research Group LTD (manuscrito no publicado).

## Notas

- 3 Es importante tomar en cuenta que no todos los países poseen un mecanismo de reconocimiento de instituciones religiosas. En este caso, el reconocimiento se complica por el hecho de que dentro de la religión en cuestión se consume una planta psicoactiva que están la lista de sustancias proscritas a nivel internacional. Para conocer acerca del reconocimiento legal de las religiones ayahuasqueras en Europa y Estados Unidos ver Labatey Jungaberle (2011) y Labatey Feeney (2012).
- 4 Otras posibilidades serían intentar plantear una “excepción para uso personal” a fin de proteger usos contemporáneos, o una clase de “excepción para usos terapéuticos”. Sin embargo, no conocemos a nadie que se haya aventurado en tal dirección.
- 5 Es necesario subrayar el equívoco que se incurre cuando se habla de la mescalina como sinónimo de peyote, como en el caso de la cocaína que se confunde con la hoja de la coca. La sustancia mescalina solo puede ser aislada en laboratorio, ya sea a partir de ejemplares naturales o mediante un procedimiento de síntesis.
- 6 El uso yaqui del peyote es una incorporación neochamánica. Precisamente en el proceso de expansión de los rituales de la iglesia nativo americana a suelo mexicano, se estableció contacto con líderes yaquis para realizar una primera ceremonia en 2017, que significó una serie de acuerdos y alianzas. Esta información fue transmitida oralmente por Javier Martínez, antropólogo encargado de hacer la intermediación entre indígenas de Norteamérica y los yaquis (Javier Martínez, comunicación personal, 9 de enero de 2018).
- 7 Desde una perspectiva emic (la visión cultural de los usuarios), el peyote es una planta sagrada a través de la cual los individuos logran comunicarse con sus deidades. Una variante de esta explicación diría que el peyote es un intermediario entre los seres humanos y lo divino.
- 8 Estos procesos han generado numerosas críticas tanto en las comunidades indígenas como en aquellas no indígenas. Muchos indígenas no están de acuerdo con la salida de sus especialistas rituales hacia las ciudades, y muchos grupos no permiten la entrada de foráneos en sus tierras. En este artículo no se tratarán los aspectos conflictivos de estas dinámicas.
- 9 Las dos legislaciones tienen criterios y métodos distintos, por lo que es difícil hacer una equivalencia inmediata. México, al firmar la convención internacional, pasa a tener obligaciones con esta legislación, además de lo que afirman sus normativas internas.