



Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião

ISSN: 1518-4463

ISSN: 1982-2650

Universidade Estadual de Campinas

Yerena, Aldo Arias

LOS NUEVOS HUICHOS: PEYOTEROS CONTEMPORÁNEOS

Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião, vol. 25, e023021, 2023, Enero-Marzo

Universidade Estadual de Campinas

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=717977309012>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UNEM
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LOS NUEVOS HUICHOLAS: PEYOTEROS CONTEMPORÁNEOS

*Aldo Arias Yerena **
Universidad de Guadalajara – México

Resumen: El presente trabajo documenta algunas de las maneras en que diversos sujetos no indígenas se asimilan a las prácticas mágico-religiosas de la tradición wixárika, sobre todo de las que se relacionan con el consumo de peyote. La metodología utilizada para descubrir estas maneras fue la etnografía, que siguió longitudinalmente por más de un año a diversos sujetos y grupos en sus filiaciones con el peyote a través de “el costumbre”. El texto explica el concepto de nuevos huicholes, fenómeno basado en el peyotecentrismo y el ritualismo. Da cuenta de cómo la tradición wixárika se abrió al resto del mundo, de dónde surge el término “nuevos huicholes” y experiencias de algunos *mara’akate* mestizos en su calidad de chamanes contemporáneos. Al final, se propone como conclusión que el común denominador de los nuevos huicholes es el sincretismo.

Palabras clave: Peyote; Nuevos huicholes; Chamán contemporáneo; Sincretismo; *Mara’akame* mestizo

Introducción

Este artículo indaga en la recuperación de “el costumbre” wixárika por parte de sujetos mestizos-urbanos (llamados *tewari*, *tewaritsiri*),¹ quienes se han acercado y asimilado las formas rituales wixárika, sobre todo los rituales de peyote. La incursión de estos sujetos dentro de “el costumbre” comenzó en la década de los años setenta, para abrirse en los ochenta a otros grupos de buscadores espirituales. Distintos casos alrededor de los wixáritari han sido datados por diversos autores que han provisto datos y análisis desde la apertura de “el costumbre”, la práctica sólo de los

* Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Guadalajara, maestro en Antropología Social por el CIESAS-Occidente y licenciado en sociología por la Universidad de Guadalajara. E-mail: aldoarias.yerena@gmail.com. ORCID iD: < <https://orcid.org/0009-0007-1428-7814> >.

rituales, la alianza entre mestizos y wixáritari por la defensa de Wirikuta, hasta el sincretismo entre las formas wixárika con otras nativas como la danza azteca (Aguilar Ros, 2008, 2012; Liffman, 2016).

Observando la actual oferta de manifestaciones rituales de inspiración indígena, que van desde temascales, tomas de ayahuasca, rapé, yopo, *bufo alvarius*, rituales de peyote con especialistas rituales wixáritari (*mara'akame*, *mara'akate* en plural) o de la Iglesia Nativa Americana, entre tantos otros; la práctica de estas formas entre la población no indígena se ha popularizado en México al menos desde el año 2010 (Arias, 2022).

Se ha encontrado que el sincretismo sucede bastante a menudo en las nuevas formas rituales de consumo de peyote, así como en personas “no indígenas” *strictu sensu*, ya sean buscadores individuales de experiencias místicas, hasta los que se asimilan a formas rituales tradicionales como las wixárika. Regularmente el sincretismo sucede entre una línea de conocimiento base, o “linaje creyente imaginado” (Hervieu Lèger, 2004: 23) que es interceptado por otras espiritualidades, que van desde *lo new age* (De la Torre & Zúñiga, 2016), hasta otras de inspiración indígena de la Iglesia Nativa Americana, el camino rojo y la herbolaria andina. En el caso de los nuevos huicholes, se pudo observar en distintos momentos este sincretismo.

Es importante señalar que el interés por esta categoría radica en tres características importantes: 1) la base de sus rituales se inspira en el imaginario wixárika, que los identifica como, 2) peyoteros, por lo que 3) son personas no indígenas, que aun cuando proceden de orígenes socioculturales distintos al wixárika, tienen o tuvieron un proceso de aprendizaje de larga data, profundo y cercano con especialistas rituales wixáritari, lo que en algún momento les permitió officiar los rituales sin un *mara'akame* wixáritari, y presumiblemente, sin fines de lucro.

Esta categoría la componen hombres y mujeres, regularmente de edad mediana entre 20 y 50 años (aunque los hay ya de la tercera edad, oscilando los 60 y 70 años), regularmente de clase media y ocupaciones que van desde artistas y artesanos, pasando por personas que se dedican a diversos oficios como sastres o comerciantes, hasta académicos y pequeños empresarios. También los hay de clase media-alta o de clase alta, que regularmente se dedican a las empresas familiares y otros emprendimientos económicos.

La metodología utilizada responde a un seguimiento etnográfico longitudinal con los nuevos huicholes, se realizó observación directa en rituales y otras reuniones por espacio de un año y cuatro meses, se aplicaron entrevistas así como revisión bibliográfica. Centra su análisis en la reconstrucción histórica de estos eventos, en rescatar parte de la experiencia de los sujetos frente a “el costumbre”, así como una discusión sobre dos aspectos de capital importancia: la idea de una recuperación de saberes ancestrales por parte de estos sujetos con perspectiva de vida, así como la exposición y discusión de un concepto para fines de este análisis, el chamanismo contemporáneo. Esta “recuperación”, dicho sea de paso, no supone salvar algo perdido, y tampoco es “apropiación cultural” descontextualizada, sino una recuperación de saberes autóctonos perdidos por el proceso de mestizaje.

“El costumbre” wixárika

Para comprender qué son los nuevos huicholes, es necesario al menos intuir las características generales del pueblo wixárika, de donde surge esta inspiración ritual contemporánea

El pueblo wixárika, también conocido como “huichol”, es un pueblo originario del occidente de México, que se apostó en la región del Gran Nayar, que forma parte de la sierra madre occidental mexicana, en los estados de Nayarit, Jalisco, Durango y Zacatecas (Neurath, 2003). Su idioma pertenece a la raíz Yuto-nahua, y comparten características lingüísticas y culturales con los indígenas na’ayeri (cora), y los rarámuri (tarahumaras). Su sociedad se organiza de forma patrilineal y patriarcal, así como ser una sociedad tradicional basada en sus “fiestas” o rituales ligados al calendario agrícola, y con el que se relaciona un panteón sumamente nutrido de deidades y mitos. Todo esto es referido por ellos mismos como “el costumbre”.

“El costumbre” entonces es la manera en que los wixáritari llaman en español a su tradición, al complejo simbólico que entreteje la vida cotidiana, su calendario agrícola-litúrgico y las relaciones con el mundo en general (Gutiérrez, 2010). La vida diaria se encuentra cargada del simbolismo que atraviesa todo su calendario agrícola-litúrgico, y de esta manera sus acciones y su vida tradicional y cotidiana son un eterno ritual. A propósito del cacto sagrado y de las maneras en que este grupo originario ha sido visibilizado mundialmente por la lucha en contra de

mineras extranjeras o de diversos intereses capitalistas nacionales o internacionales, es justo apuntar que más allá de la cotidianidad de los “wixáritari”; el peyote ha sido tratado como símbolo aislado en nuevos contextos, o como sinónimo de “huicholes” y tradición indígena “intocada”. Sin embargo el peyote es sólo una tercera parte de una triada importantísima en la cosmovisión wixárika que incluye a su vez el maíz y el venado, y esta trinidad, se inserta en un panteón aún más numeroso y complejo. Barbara Meyerhof afirma que el rol que juega la religión en su cultura, y de este complejo simbólico “más importante” es el sistema Venado-Maíz-Peyote, que son además de importantes en la religión, pero también en su arte, mitología y visión del mundo, que, en opinión de la autora, proveen una “fuente de integración personal y social y un baluarte contra la aculturación” (Myerhoff, 1970: 65).

El calendario agrícola litúrgico se divide en dos grandes segmentos, la temporada de secas, que comprende la temporada del fin de las lluvias, regularmente desde finales de septiembre hasta el mes de mayo o junio. La temporada de aguas comprende el momento del año donde caen las lluvias, regularmente desde mayo-junio, hasta finales de septiembre. En estos momentos existen diversos rituales que corresponden a tales ciclos, como la peregrinación por el peyote al desierto de Wirikuta, en el estado de San Luis Potosí, con la intención de regresar y realizar otros rituales donde se solicitan las lluvias a las deidades. Al terminar la temporada de lluvias, se realizan rituales de cosecha del maíz y la calabaza, entre ellos, la fiesta del tambor (para más referencias revísese Gutiérrez, 2010).

Los nuevos huicholes y su historia

La apertura del mundo wixárika hacia las personas mestizas surge a principios de los años setenta, cuando a través del plan HUICOT, médicos y enfermeras entran en contacto directo con estas comunidades originarias. Fue un grupo de especialistas en salud, entre quienes destacaba Rocío Echeverría, quienes realizaron labores de salud en algunas comunidades de la sierra wixárika por varios años. Por su parte, Juan Negrín, quien se convertiría en un estudioso de esta etnia a partir de su interés por su arte nativo (Marín, 2011) entre 1970 y 1971 conoció al *mara'akame* Pablo Taizán de la Cruz y al artista José Benítez, con quienes entabló una relación profunda y de larga data, que perduraría

hasta el fallecimiento de Negrín. Diana, su hija, relata parte de la historia en la que Juan Negrín participa de las primeras peregrinaciones donde hubo apertura a los *tewaritsiri*:

José Benítez y Pablo Taizán eran primos y José Benítez quería regresar a hacer peregrinaciones y cumplir con su costumbre. Y es cuando mi papá y él (Pablo) se habían conocido, entonces Pablo que estaba muy metido en la costumbre, él fue la persona que decidió, pues, acompañar y llevar como guía a José y a mi papá. Y ellos hicieron muchísimas peregrinaciones juntos a lo largo de los setenta, mi papá fue cinco veces a Wirikuta caminando con Pablo desde la sierra, de una forma muy ortodoxa. Fueron a *Te'akata*, a *Haramara*, ahí Pablo bautizó a mi hermana Marina en el 74'. Entonces hay una larga historia ahí, de acompañamiento entre nuestras dos familias. (Comunicación personal con Diana Negrín Da Silva, el 30 de septiembre de 2020, vía internet)²

Sin embargo, la apertura a los rituales y “el costumbre” a grupos más numerosos o consolidados, sucede a través de algunos actores adscritos a la GFU y el Proyecto MAIS³ a principios de los años ochenta. Rodolfo recuerda el suceso de la siguiente manera:

A Pablo Taizán de la Cruz lo conocimos en el museo cuando él presentó ahí (...) una colección que él hizo de dioses huichiles con piedras de cantera. (...) Carlos Amaral por su trabajo que tenía en ese entonces, él trabajaba en el radio, y a través de él conocimos a Pablo y nos invitó a la sierra a las ceremonias, y poco a poco fuimos relacionándonos, identificándonos con esa tradición wixárika. Y la intención que empezó a nacer ahí fue pues... meternos más de lleno con ellos. (Entrevista con Rodolfo, el 9 de junio de 2019)

De esa manera al fundarse el Teopantli Kalpulli,⁴ Domingo Díaz Porta (líder del proyecto MAIS) ya había entablado una relación con el *mara'akame* Pablo Taizán, al punto de fortalecerse y construir un *Kaliwey* en la comunidad, encomendándolo a cinco familias de caseros o encargados del cuidado, labores en el culto y la suministración de peyote, de la que se encargaba Rodolfo (entrevista citada).



Don Pablo Taizán de la Cruz, en Teopantli Kalpulli. Foto de Imukui Temai.

De esta manera, la apertura de “el costumbre” wixárika a grupos mestizos toma fuerza entre los años ochenta y principios de los noventa, cuando Pablo Taizán abre las puertas no sólo al Teopantli Kalpulli, sino a la comunidad ecológica de Los Guayabos, en Guadalajara; Diana Negrín recuerda que:

(...) en los ochenta Pablo comienza a enlazarse con otros grupos de otras geografías. Sí, recuerdo que en los noventa, quizás antes, pero recuerdo que ahí fue cuando empecé a escuchar que hacía de repente ceremonias para grupos mestizos en las afueras de Guadalajara, en Los Guayabos, creo. (Comunicación con Diana Negrín, citada)

Según la experiencia de la familia Negrín, la apertura al “costumbre” fue en principio más íntima y personal, cuando Juan Negrín entabló relaciones con Pablo Taizán y su familia, más que haber ocurrido a través de la búsqueda espiritual de grupos u organizaciones consolidadas, fenómeno que sucede hasta principio de los años ochenta. Diana afirma lo anterior a través de la experiencia de su padre:

sé que cuando mi papá andaba con los Taizán, nunca habían otros, mi papá nunca formó parte de un grupo, de grupos religiosos externos, más bien se metió a la costumbre wixárika, y desde la ortodoxia que tenía Pablo. (Comunicación con Diana Negrín, citada)

A propósito de la ortodoxia del *mara'akame* Pablo Taizán, es evidente que ésta se vio modificada al transcurrir el tiempo a partir de las peticiones de grupos externos consolidados, en principio la GFU y su Proyecto MAIS, en la búsqueda del rescate y recuperación de las formas espirituales nativas de América. Es ahí cuando de manera muy general “el costumbre” se abre al mundo “no indígena”, y eso posibilita la entrada de nuevos actores wixáritari en tal escena en años posteriores.

Los nuevos huicholes y el “sueño” de don Pablo

Las relaciones de los *mara'akate* con los nuevos huicholes han sido de apertura no sin los consecuentes conflictos interétnicos que supone la apertura de “el costumbre” a los *tewaritsiri*.

A propósito de la aceptación de los mismos wixáritari, pero también de parte de sus dioses, Don Pablo Taizán reveló en una ceremonia efectuada en Wirikuta (en los años noventa, sin mayores datos) un sueño que tuvo esa noche, que descubría las posibilidades a los *tewaritsiri* de

asimilarse y hasta formar parte de “el costumbre” más allá de la categoría de raza, pasando a asimilarlos étnicamente:

¿Ahora ya nos puedes decir lo que viste, lo que te dijeron? (le preguntaron a Pablo). ‘sí, ahora sí ya puedo. Pues ‘ora estuvo bien diferente, a otras veces, a todas. Especial. Es que ahora los dioses que vinieron, porque otras veces han sido otros. Fueron dioses de muy atrás, de muy antiguo, que esos ya no se habían visto, que ya no se daban a aparecer. Y ahora aquí estuvieron’. Lo que dijo que quisieron decir, es que los que estaban ahí, en esa ceremonia eran los nuevos huicholes, y le preguntaron ‘¿quiénes, nosotros?’, ‘sí’ dijo Pablo. Y todos ahí con algarabía. (...) Entonces hay ciertas versiones, que andan también por ahí rumores, que dicen que están reencarnando los huicholes de ahora, que somos los que vivimos en este tiempo, ¿y quiénes son? Pues tú, y tú, y yo, y los otros. Siempre y cuando que tengan esa conciencia de huicholes. Es que los tiempos nuevos, los tiempos diferentes traen eso, y nosotros a veces ni cuenta nos damos. (Entrevista con Rodolfo, citada)

Este relato devela en el sueño de Don Pablo la primacía espiritual por sobre la raza e incluso la etnia. Según esta los nuevos huicholes son aquellos que se suman, asimilan, comprometen y viven en la conciencia de huicholes. Esta misma forma de ver “el costumbre” y el conocimiento provisto por este, se traduce en una conciencia de sí que rebasa lo étnico-racial y se establece en la conciencia de sí mismo.

En el caso de los moradores de Teopantli Kapulli, donde se presume inició esta faena, fue de lenta asimilación y con el compromiso de por medio, cuando Pablo Taizán permitió la entrada de estos buscadores espirituales al “costumbre” y a su comunidad en Taimarita, Nayarit. En principio la relación fue de desconfianza de parte de la familia Taizán, sin embargo, al observar la disposición de sus aprendices, las relaciones se estrecharon al punto de establecer relaciones de compadrazgo, de erigir un templo *Tuki* en Kalpulli,⁵ dejar ahí a unos dioses, y hasta ofrecerles abrir por completo el “costumbre”, siempre y cuando se comprometieran de por vida al culto. En tal caso, la mayoría de los Kalpuleños valoraron la apertura mas no la aceptaron al pensar que era un compromiso muy complicado, con la excepción de la familia Mariscal, quienes aceptaron el compromiso y por ello se encargan actualmente del templo wixárika del Teopantli Kalpulli y continúan la relación con la familia Taizán después del fallecimiento de Don Pablo en 2016 y de su esposa Lucía, en 2022. Este es un caso que representa un relativo éxito en la asimilación de “el costumbre” como modo de vida.

Los nuevos huicholes en la actualidad

Los motivos o inspiraciones personales de estos sujetos para practicar los rituales wixárika son de lo más variado, yendo desde el acercamiento a grupos de danza folklórica y cultura indígena, como el caso de Hernán, (entrevista con Hernán el 19 de marzo de 2021), la necesidad de sanarse personalmente, asistiendo a psicoterapias y temascales (entrevista con Arturo, el 20 de Agosto de 2020), la desazón producida por las religiones históricas (entrevista con Armando, el 20 de agosto de 2020), hasta la búsqueda espiritual más generalizada (como el caso de Rodolfo, entrevista citada).

Balam, peyotero mestizo y aprendiz de *mara'akame*, empezó su acercamiento en 2004 comenzando a peregrinar en 2006 con el *mara'akame* Antonio Hernández López “El Fierro” quien proveyó sus primeras enseñanzas. Este *mara'akame* falleció en 2009, y a partir de entonces Don Alfonso González, otro *mara'akame* de la misma comunidad de San Sebastián Teponahuaxtlan, Mextiquit, Jalisco, lo acogió y lo enseñó sin miramientos, abrió su “costumbre” para que este *tewari* aprendiera. En su caso la comunidad donde se asimiló, según su experiencia, es donde son más racistas con los extranjeros-mestizos:

...lamentablemente en el mundo wixárika hay gente bien chida y hay gente que no te ve más que como centavo o como un mensillo. Y no te sueltan, tú traes todas las ganas, traes el ímpetu; el “hermano mayor” (se refiere a *Tamasti Kauyumarie*) te reconoce y ellos se dan cuenta que te está estirando los dioses. A mí don Alfonso me dijo que las vírgenes me habían llevado para la sierra. (...) y decía que hay veces que la gente es así, pero hay pocos, muy pocos como don Alfonso que dice ‘¡sobres! ¿Quieres? ¡Ahí va!’ (Balam, en el Taller de elaboración de *wewiyas*, noviembre de 2020)

Por otra parte, un grupo de peyoteros tomado para este estudio, sigue las enseñanzas del *mara'akame* Wakili conforme a los rituales que han de efectuarse en distintos momentos del año, entre ellos reuniones de ensoñación para recibir instrucciones de los espíritus superiores, en especial sobre la fecha y las condiciones de la peregrinación a Wirikuta, velaciones de pago donde se efectúa una ofrenda sacrificial como pago, las peregrinaciones a Haramaratsié (San Blas, Nayarit), y Rapawiyemeta (Chapala, Jalisco) con motivo de ofrendas, así como la praperegrinación a Wirikuta llevando ofrendas así como para la cacería del venado-peyote. Los rituales de limpia y siembra de maíz, la velación de

la Madre Maíz por los primeros brotes, así como el ritual de cosecha. Por último, la velación de cierre de año y establecimiento de compromisos ceremoniales del siguiente año.



A la izquierda el Mara'akame don Alfonso González; a la derecha, el aprendiz de mara'akame Balam. Foto de Balám.

Es importante señalar en este punto que, a diferencia de los wixáritari, la peregrinación a Wirikuta no es necesariamente en tiempo de secas, previo a las lluvias como ritual propiciatorio, sino una adaptación mestiza a partir de las revelaciones dadas por los espíritus guardianes en los sueños del *mara'akame* Hernán.

Sin embargo, no sólo se llevan a cabo rituales periódicos relacionados con los ciclos vitales de la naturaleza o de calendario agrícola, existen ocasiones en las que algún allegado o un miembro del grupo solicitan un ritual de ayuda o curación para alguna situación personal, rituales llamados “a modo”, con la intención de ayudar al solicitante. Víctor Turner diría entonces que:

las circunstancias determinarán probablemente la clase de ritual que se celebra. Los fines del ritual guardarán relación abierta e implícitamente con las circunstancias antecedentes y a la vez ayudarán a determinar el sentido de los símbolos. (Turner, 1980: 50)

De esta manera, los *rituales de aflicción* que en este grupo suelen ser abiertos también para invitados (Turner, 1980: 10-11) como los curativos o *de crisis vital* (por ejemplo, un matrimonio) se entretajan en este grupo con los *rituales periódicos o cíclicos* (que regularmente son cerrados y sólo para el grupo) y reproducen símbolos y dramas necesarios para cumplir los mandatos de los espíritus y celebran la renovación y muerte del ciclo de la naturaleza (Turner, 1988: 172).

Las limpias

Dentro de las actividades habituales de este grupo de peyoteros están las “limpias de fuego”. Estas son un sincretismo de las limpias al estilo wixárika, donde dentro de un círculo de metro y medio confeccionado con semillas de nabo dividido en cuatro, simulando la rueda de la medicina lakota, introducen a la persona que ha de ser limpiada de sus males. Para efecto de esta limpia se rocían las semillas solo del rededor con alcohol de caña y se les prende fuego; este proceso se realiza seis veces: con la persona dentro tres ocasiones que suponen su pasado, presente y futuro, y tres más con la persona fuera del círculo con esos mismos tres tiempos. Cada uno de estos seis tiempos dura lo que las semillas de nabo se incendian con la intención de limpiar a los sujetos de sus males que deben “ser quemados”.

La intención es que aquellos que poseen *muwieri* o plumas sueltas perciban con estas los trastornos físicos, mentales y espirituales del paciente para después extirpar los males con las plumas, sacudiendo estas sobre fuego o succionando el mal a través del palo del *muwieri* para luego escupirlo al suelo, las plumas o al fuego. El momento último supone entrevistarse con el paciente haciéndole notar lo visto o sentido con la intención de que el paciente haga un trabajo de introspección personal para sanarse también a sí mismo. Esta actividad supone funciones, como la estrechez del grupo, y la práctica continua de las limpias para perfeccionar sus técnicas y afinar la sensibilidad al limpiar. Como función extra, estas limpias cumplen el cometido de complemento y acompañamiento de los procesos de sanación personal, tanto de los

miembros del grupo de peyoteros, como de amigos y allegados que asisten ocasionalmente a los rituales de peyote.

A propósito del acto de limpiar o curar, Eliade (1976: 240), afirma que “la función principal del chamán es la curación...” y entonces la succión y la extracción del objeto patógeno continúan siendo una operación mágico-religiosa. De esta manera la succión observada en las limpias, tanto en sus rituales como en las limpias de fuego son muestra de esta técnica de curación. Después de pasar las plumas sobre el cuerpo, habría señales de la patología del sujeto a curar, de este modo “una vez descubierta la causa de la enfermedad los chamanes extraen mediante la succión, los objetos mágicos” (Eliade, 1976: 242).

Estas operaciones, es decir las limpias son *magicis facto* correspondientes al chamanismo, sin embargo, estos actos chamánicos al no ser efectuados por personas tradicionales en sus contextos de origen merecen un tratamiento particular en el apartado de “El *mara’akame* mestizo como chamán contemporáneo”, más adelante.

Los sueños de peyote en los mestizos

Dentro de la cosmovisión wixárika los sueños producidos por el peyote, son de lo más valorado, ya que suponen los mensajes de Hikuri y de los ancestros o espíritus superiores para ser llevados a cabo como una especie de mandato divino, y en menos ocasiones, como revelaciones personales. Arturo Gutiérrez del Ángel afirma que:

los sueños son en sí mismos una acción que condiciona la existencia misma. Por ello, su mundo onírico constituye, y de cierta manera funda, las reglas consuetudinarias que guían a este pueblo (...) son un principio que permite a los wixáritari existir. (Gutiérrez, 2016, s/p)⁶

Entonces los sueños dentro de la cosmogonía wixárika son de suma importancia, ya que supone la guía para la vida, y el principio de existencia, al punto que sucesos tan importantes en su vida social, como el “cambio de varas” debe ser soñado por los ancianos tradicionales. En su visión no existe diferencia entre el mundo onírico y la praxis real, ya que para los wixáritari, los sueños son tomados epistemológicamente como la verdad, lo que de cierto determina su día a día, como su completo existir (Gutiérrez, 2016). Así, son de vital importancia en su vida en general, ya que los sueños representan los deseos de los ancestros ya que son ellos quienes sueñan lo que desean y en los sueños de los humanos es que lo

comunican,⁷ y para que “el costumbre” siga vivo los sueños de los dioses deben ser llevados a cabo.

Dentro del grupo de peyoteros mencionado, los sueños son también altamente valorados ya que revelan los designios de los espíritus que avisan en ellos los momentos de ceremonia, peligros, recolección de peyote en el desierto, mensajes sobre enviados humanos, entre otras situaciones.

El compromiso como valor fundamental

Uno de los valores que predominan entre los nuevos huicholes es el compromiso.⁸ Este es de suma importancia, ya que supone que al asimilarse y desear permanecer, los sujetos deben participar en su mayor posibilidad de las actividades recurrentes que el grupo en cuestión práctica, entre ellas los rituales durante todo el año, sean del calendario litúrgico o hechos a modo para curación; la limpia del terreno, siembra y cosecha del maíz, los sacrificios animales, la peregrinación a Wirikuta y otros sitios sagrados para llevar ofrendas, las sesiones de limpia extemporáneas o fuera del calendario litúrgico, la confección de instrumentos,⁹ o en ocasiones asistir juntos a un ritual de otro grupo con quien se tenga una relación. Más allá de lo anterior, el compromiso es un bien o valor personal que es fuertemente apreciado por el grupo aquí mencionado cuando al desear ir más allá en la práctica y conocimiento de “el costumbre”, se comprometen a ir a Wirikuta, Rapawiyeme y Haramara por cinco años a peregrinar y cumplir con las ofrendas anuales, y que en ocasiones excede los cinco años, cuando los mismos espíritus o como decisión personal, continúan peregrinando. Este tipo de compromiso se realiza en un momento especial del año, cuando existe una solicitud expresa del novicio para realizar su *muwier*¹⁰ o desear peregrinar.

Arturo, peregrino de este grupo con más de diez años de experiencia cree en que no es necesario el compromiso público, sin embargo la falta de acción o el incumplimiento de una labor o la inasistencia a las actividades es tomada como falta de compromiso en su grupo (Entrevista con Arturo, citada).

Sobre los compromisos, Rodolfo cuenta que en el caso de los moradores de Teopantli Kalpulli tuvieron que establecer vínculos profundos con la familia Taizán con base en los compromisos:

Nos fuimos comprometiendo también porque para ellos todo es a base de compromisos. Ellos no hacen nada si no está el compromiso de por medio, por delante para poder compartir, transmitir todo lo que ellos tienen, lo propio de su costumbre, su tradición. (...). (Parte de nuestros compromisos) era ir a sus ceremonias, sus peregrinaciones a Wirikuta, que son de las principales; hay que ir y participar de cualquier manera, ya sea económicamente, físicamente, ceremonialmente. Y lo primero más importante para ellos y para nosotros es que te piden que si aceptas el compromiso por cinco años (...) ellos como quien dice, todo se basa en compromisos: si tú quieres saber algo, te tienes que comprometer, no te pueden decir así nomás porque sí. (Entrevista con Rodolfo, citada)

Para los peregrinos consagrados, el compromiso forma parte de una visión a largo plazo que se convierte en un modo de vida, de esta manera algunos de los peregrinos no se observan en el futuro sin pertenecer a este culto, ni sin el peyote en sus vidas, y lo afirman abiertamente:

Es una planta que era completamente desconocida para mí, y ahora no concibo mi vida sin ella, sin las ceremonias, sin la comunión con el peyote. (...) Cuando terminas el agradecimiento, preguntas qué viene para ti, un compromiso de porvida, o ya no vas a peregrinar. En mi caso me dijeron (haciendo referencia a seres superiores) 'nosotros te avisamos cuando termina esto' jajajaja. Pero para mí ese 'nosotros te avisamos' fue 'trabaja, es por toda la vida'. Eso entendí. (Entrevista con Armando, citada)

Otro peyotero ilustra la manera en que concibe su vida en relación con el peyote

comencé a aprender muchas cosas, a no sufrir, a no vivir con tonterías en la cabeza y fue eso lo que me ha traído a este camino, no lo he dejado ni lo pienso dejar. Hice un compromiso con el fuego, dije 'yo aquí, hasta que me vaya. (Entrevista con Arturo, citada)

El caso de Balam es singular ya que, con casi veinte años de experiencia en la peregrinación, pero también en los deberes hacia los dioses, ha ocupado cargos importantes en una comunidad wixárika y ha sido avalado por los mismos nativos para que su proceso formativo como *mara'akame* continúe y llegue a buen término:

Me decía don Juan Antonio 'mi Balam, es que *usté* tiene que hacerse *mara'akame*, porque hay mucha gente que les interesa, mijo, pero la comunidad ya no da chanza y ahí en *rurame yuyaka* es tu lugar sagrado, haz tu templo, ahí tú puedes apoyar a tu gente, tienes tu maíz, puedes levantar tu templo.' (...) Ya por ejemplo en las ceremonias que hacemos, he llevado todo lo que el *mara'akame* me ha pedido. (Balam en Taller de elaboración de *wewiyas*, citado)

En la opinión de este aprendiz de *mara'akame* el compromiso funciona como un valor personal, en este caso en relación con la tradición y las deidades, y es el temple personal y el compromiso lo que permite ir más allá en una tradición que exige mucho de los *tewaritsiri*

Tiene mucho que ver el compromiso personal de uno, tu palabra, tu palabra que diste. Entonces es tu palabra, tu compromiso como persona, como hombre o como mujer, qué quieres, qué pides, qué te dan, qué sientes. (Balam en el Taller de elaboración de *wewiyas*, citado)

Un valor extra que por el momento sólo se comparte entre algunos de los peregrinos consagrados, es la sustentabilidad, ya que quienes han peregrinado y se han percatado de la dificultad de cazarlo y transportarlo, así como de su importancia para la vida ritual de los wixárika y del hábitat del desierto, ahora desean reproducirlo para reinsertarlo en Wirikuta:

Nuestra intención es regresar (hikuri) al desierto, y plantar allá. No tomar tanto. Cuando vamos al desierto sólo tomamos lo que vamos a necesitar. (entrevista con Arturo, citada)

Sincretismo contemporáneo, ritualismo y peyotecentrismo

Dentro de estos fenómenos contemporáneos sucede recurrentemente que las formas como las que aquí se describen, no persiguen un purismo, o en todo caso, no ponen dura resistencia al intercambio y fusión.

En el caso del grupo aquí datado, se observó que siguen las formas de “el costumbre” con algunas adecuaciones y en todo caso también permisos de no realizar algunos actos que entre los wixáritari podrían resultar ineludibles; pero que su misma condición de mestizos, les permite tener tales licencias:

[esto tiene una relación] con los huicholes, con los wixárika. A fin de cuentas, la metodología que hemos aprendido viene de los wixárika. (...) Incluso nosotros como mestizos, como *tewaris* tenemos la libertad de doblar un poco las cosas. (...) Sí seguimos la línea, por ejemplo, si vamos al desierto, sabemos dónde tenemos que pararnos, dónde son las puertas, dónde están los permisos que habitan ahí, para que obviamente nos dejen pasar y nos den un buen camino, una bendición. (Entrevista con Arturo, citada)

Parte de esas “cosas que doblan” dentro del formato wixárika, son los cantos. Es importante señalar que este grupo tiene un *mara’akame* que no es cantador¹¹ por lo que no realizan los cantos principales del rito en idioma wixárika, ya que ninguno de ellos lo habla, aunque comprenden vocablos importantes como los nombres de los puntos cardinales, los nombres de los elementos y de algunos espíritus superiores. Para este grupo es de capital importancia el aprendizaje que han tenido sobre las formas rituales de los indígenas lakota (siendo varios de ellos danzantes del sol), es por esto que en buena medida, los cantos que conocen son en este idioma y por ello también es que los entonan en diversos momentos de su ritual de peyote. Esta adición es constante pero sólo subsidiaria de los rituales en su formato wixárika. En opinión de los peyotereros más experimentados no son sólo los cantos, sino que existe un sentido en entonar estas canciones:

Nosotros cantamos para llamar a los espíritus, a los dioses. Y bueno, cantamos en español, en lakota. (...) Se nos permitía como tal, porque nos decía nuestro maestro que nosotros no somos wirras, pero también tiene un sentido saber que hay cantos de despedida, canto para llamar a los espíritus, canto de curación. Los wirras lo hacen en su lengua, pero nosotros no. (Entrevista con Armando, citada)

Por su parte Arturo comenta desde su experiencia:

[Nosotros no cantamos en wirra] obviamente porque nosotros no sabemos wirra, pero si nos han enseñado cómo hacen ellos las cosas, ellos al cantar están diciendo todo lo que han vivido. (...) Igual lo podemos complementar porque incluso estamos en la Danza del Sol y todo va relacionado a esa energía que viene del sol padre, entre ellos también está *Tatewari*, el dios sol. Si lo podemos complementar y si ha funcionado (...) Por ejemplo que canten al coyote, no le cantamos a él porque el venado es todo, no necesitas al coyote si tienes al venado. Si ya tienes a dios, para qué le andas cantando al otro, cántale nomas a ese y ese te va a dar todo lo que necesites. Eso lo dijo Wakili...¹² (Entrevista con Arturo, citada)

Es justo señalar que el canto lakota es el elemento sincrético más evidente de este grupo, pero no el único, ya que casi en su totalidad, estos nuevos huichiles utilizan el rapé antes de iniciar sus rituales o limpiezas de fuego, esto con la finalidad de aclarar la mente y afinar la percepción. También es comúnmente visto entre ellos que en el altar montado para cada ritual, además de ejemplares de peyote vivos, ojos de dios, un cráneo de venado y flores, se adiciona la pipa de danza del sol del *mara’akame* Hernán, un abanico de plumas de águila real, entre otros

objetos fortuitos a petición de los participantes, como fotos de familiares. Entre otros complementos se encuentra que ocasionalmente se utilizan hierbas aromáticas como el pasto dulce, el cedro o el copal, este último en un incensario, junto con el permanente uso de instrumentos musicales como tambores de mano y sonajas, usados en rituales de temascal. Por último, otra adecuación permanente es el uso de pulque en lugar de tesgüino, que ocasionalmente es usado en los rituales tradicionales wixárika. Este grupo tampoco cuenta con una mujer que tenga el conocimiento de cómo elaborarlo, por lo que lo sustituyen por pulque.

Teóricamente pueden suscitarse confusiones y problemas de cómo tratar tales eventos, ya que la terminología ocasionalmente se utiliza de manera indistinta. En este caso se propone el concepto de sincretismo para las formas en las que se han fusionado corrientes espirituales y de pensamiento y que han perdurado en el tiempo en este grupo. Néstor García Canclini, piensa que “la hibridación, a diferencia del mestizaje [o sincretismo] mexicano, no impide que el sujeto preserve para sí la posibilidad de distintas afiliaciones y pueda circular entre identidades y mezclarlas” (García Canclini, 2003: 11, paréntesis añadido). García Canclini trata la “multiposibilidad” (García Canclini, 2003: 16), incluso de abandonar filiaciones a voluntad en el caso de la hibridación. Debe aclararse que en el universo de posibilidades de estas manifestaciones, son sumamente comunes las hibridaciones y la toma ocasional de prestamos culturales, como el uso de otros instrumentos musicales como guitarras o la práctica del temascal antes y después de la velación. Pareciera, que observablemente es mucho más común la hibridación que el sincretismo por su notoriedad y extrañeza. Sin embargo en relaciones de más larga data, como los casos aquí propuestos, la fusión perdurable o sincretismo es la constante. Por ello utilizo el término sincretismo como constante en lugar de hibridación que supone contingencia.



**Altar de peyote mestizo, Ceremonia de la Madre Maíz,
Foto de lo autor.**

Es importante decir de los “nuevos huichos”, que existen dos constantes ontológicas para esta categoría: el ritualismo y el peyotecentrismo. El carácter ritualista (Arias, 2022) de la práctica de estos sujetos, supone focalizar la interacción de estos en el *ethos* fuera de la rutina tecnológica, es decir, en los rituales (Turner, 1980). Entonces gran parte de su práctica como nuevos huichos se centra en el ritual y los tipos de relaciones que estructuralmente se ejercen en este. El ritualismo se entiende entonces como la base de las relaciones entre estos sujetos, y las relaciones en este caso con el enteógeno, el peyote. El ritualismo presume centrar la

actividad propiamente en el ritual y lo que ahí se pone de manifiesto, el aprendizaje de la metodología ritual, así como el aprendizaje de lo místico y lo simbólico. Esta forma de utilizar y comprender-semantizar el peyote, no cobra sentido sin el ritual. Esta idea se apoya en que estos nuevos huicholes no aprendieron el universo simbólico originario por no nacer en él (en este caso de los wixáritari), pero que pudo haber sido asimilado y comprendido por elección. Sin embargo, el mundo de vida de estos sujetos no indígenas, empapado por los procesos globales actuales junto con epistemologías coloniales, gozan de pocas posibilidades de aprendizaje de epistemologías originarias fuera de los rituales, de ahí el carácter ritualista. Debe comprenderse que ritualismo (de ritualista) es distinto de ritualidad. La ritualidad es la observancia propia o habitual de las acciones ceremoniales tanto seculares como religiosas de una sociedad, pueblo o grupo humano, y representan el complejo de actividad ceremonial regularmente hegemónica y generalmente estandarizada; por su parte el ritualismo se comprende aquí como la actividad exacerbada de la elaboración de rituales, no necesariamente en un exceso al practicarlos, sino en la atención puesta en ellos como una actividad preponderante de los sujetos que la llevan a cabo. Como ejemplo claro resulta que en los casos datados de estos nuevos huicholes, la actividad más importante en sus vidas es el culto al peyote, por encima del trabajo o la profesión.

De igual manera, el peyotecentrismo, es otra característica de esta categoría. Para Islas (2011) el peyotecentrismo es el fenómeno de fascinación occidental por el peyote, que relaciona a los sujetos buscadores de sí mismos con el consumo del cacto. Basa este postulado en una afirmación de Neurath (2006: 14 apud Islas, 2011), quien menciona que existe un tipo de idolatría descontextualizada por el peyote, ya que sucede fuera de contextos rituales, donde se desconocen los rasgos importantes del punto tradicional (Islas, 2011: 297-298).

Sin embargo, es justo apuntar que aun cuando diversos grupos o sujetos encajan bien en la propuesta de Neurath (2006) e Islas (2011), existen otros que se han dado a la tarea de profundizar no en la psicodelia descontextualizada, sino en los referentes culturales de diversos pueblos autóctonos, como el caso del pueblo wixárika, de ahí que propongo que el:

peyotecentrismo es también la posibilidad de ritualizar confiando en las potestades del peyote para sanarse personalmente u otorgar epifanías, obtener dones de clarividencia e incluso de curación física y

espiritual para con otros, relacionadas estas actividades o no con un panteón nutrido y complejo. (Arias, 2022: 12)

En el caso de los sujetos que se acercan y profundizan en la tradición wixárika, es decir, los nuevos huichos, son sujetos y grupos que fundamentan su práctica y aprendizaje espiritual en los rituales y cosmogonía wixárika (son ritualistas), los que están basados en el consumo de peyote (son peyotecentristas). Al final, si el ritualismo de estos sujetos no puede ser entendido sin el culto al peyote, este sin duda es un fenómeno peyotecentrista, con la diferencia de no ser azaroso o descontextualizado.

Entre los datos recabados, fue común escuchar una resignificación del peyote que poco tiene que ver con la visión originaria wixárika. En uno de los discursos emitidos por un sujeto del grupo estudiado, “Nachikuri”, logré percatarme de la aseveración de que “Hikuri es dios” (Ceremonia para la madre maíz, sábado 22 de agosto de 2020). Al respecto, la idea rodeó al cacto de un discurso místico, donde se le dotaron potestades omnipotentes y omniscientes (similar a como se hace en la Iglesia Nativa Americana, comparando al Peyote con Jesucristo). Es singular que dentro de la cosmovisión wixárika, Hikuri no es un ser antropomorfo, sino una de las tres partes de la trinidad maíz-venado-peyote (arriba explicada), o en todo caso el símil del héroe mitológico *Tamatsi Kauyumarie*.

Otro dato que apuntala la idea del peyotecentrismo de los nuevos huichos, es la polisémica idea de Hikuri. En los rituales como en las entrevistas fue común escuchar afirmaciones como que “Hikuri lo es todo”, “él es la vida”, “es medicina física y psicológica”, “él me salvó la vida”, “ha ejercido milagros y sanaciones”, ha regenerado relaciones familiares, ha rescatado personas de las drogas, es abuelo benevolente que escucha súplicas y peticiones.

Así, en la nueva construcción simbólica, Hikuri funciona como crisol polivalente: dios consciente omnipotente, agente medicinal, terapéutico de recuperación de adicciones, guía moral de la vida, ancestro benévolo, además de fungir con las funciones míticas tradicionales de los wixáritari como ser mítico relacionado con la primer peregrinación a Wirikuta.

El *mara'akame* mestizo como chamán contemporáneo

El chamanismo proviene de sociedades tradicionales y se refiere en palabras de Eliade (1976), a “la técnica arcaica del éxtasis”. Es una

técnica o serie de técnicas relacionadas con distintas sociedades tradicionales, de modos antiguos para ritualizar, sanar o relacionarse con las fuerzas místicas. Eliade afirma que “el chamán es (...) un mago y un hombre médico: se cree que puede curar, como todos los médicos, y efectuar milagros fakíricos, como todos los magos, sean primitivos o modernos. Pero es además psicopompo, y puede ser también sacerdote, místico y poeta” (Eliade, 1976: 21). Entonces el chamanismo representa “la *técnica del éxtasis*” (Eliade, 1976: 22) y el chamán es el especialista en estas técnicas, además de médico, hechicero y curandero, “es el especialista de un trance durante el cual su alma se cree abandona el cuerpo para emprender ascensiones al cielo o descendimientos al infierno. Es quien tiene relaciones con los espíritus, y se afilia de espíritus auxiliares para ser ayudado” (Eliade, 1976: 23).

A propósito de estos nuevos huicholes, algunos de ellos toman el papel del chaman, reproduciendo estas técnicas arcaicas del éxtasis, con el afán de tener visiones, curar y apoyar a los peyoteros no indígenas y a otros sujetos. A este fenómeno, Caicedo lo define como neochamansimo, y se entiende como una serie de “manifestaciones de revitalización de tradiciones y prácticas chamánicas de origen indígena por parte de personas urbanas no indígenas, reconfiguradas bajo un ideal espiritual occidental”. Caicedo afirma que es una forma de “ser y estar” en el mundo como una alternativa frente a la visión hegemónica del mundo, figurada con base “en una particular mirada sobre el ser y el mundo indígena” (Caicedo, 2007, 115). El neochamanismo se presenta como un fenómeno caracterizado por sujetos urbanos no indígenas, o como diría Eugeni Porras, provenientes de sociedades no chamánicas (2003), que recuperan fragmentos de los saberes originarios de las culturas chamánicas. Esa, en su opinión es una diferencia profunda entre el chamanismo tradicional y el neochamanismo. Es justo decir que esta visión del neochamanismo embona de manera amable con las visiones de la new-age, proveyendo la posibilidad de ser chamán, *coach*, curandero, consejero y en tal multi práctica, aglutinar saberes de distintas corrientes terapeutico-espirituales, que en el mundo occidental raya en la adquisición de *status* y beneficio económico.

A propósito es justo examinar que tanto en los trabajos arriba nombrados, como en los de Basset (2012a, 2012b) se reconoce al neochamansimo como una actividad que pretende un beneficio económico e

individualista, dado que “ya no se practica un chamanismo para otros, sino para sí”, y citando a J. Costa (2012a: 70) afirma que “el hecho de que el neochamanismo occidental ‘esté centrado en el desarrollo personal’, constituye una diferencia esencial frente al chamanismo clásico”.

Basset afirma que la función “terapéutica del neochamán difiere aquí sensiblemente de la de un chamán autóctono” ya que, no reconoce como “necesario restablecer el equilibrio cosmogónico entre el paciente y la divinidad por medio de actos simbólicos (ofrendas), sino ingerir esta medicina sagrada con el fin de despertar una memoria ancestral o de contactar ‘al espíritu de la planta’ y así obtener una curación” (Basset, 2012a: 70-71)

De la misma manera “el iniciado puede convertirse en chamán según su propia voluntad, sin la ayuda de maestros espirituales, pretendiendo desarrollar sus propios maestros interiores. Ya no hay filiación generacional o comunitaria en la elección del futuro chamán, todo el mundo tiene la posibilidad de auto declararse chamán cuando lo desee” (Basset, 2012a: 71), lo que supone desconocer casi en su totalidad un “linaje creyente” (Hervieu Lèger, 2004: 23).

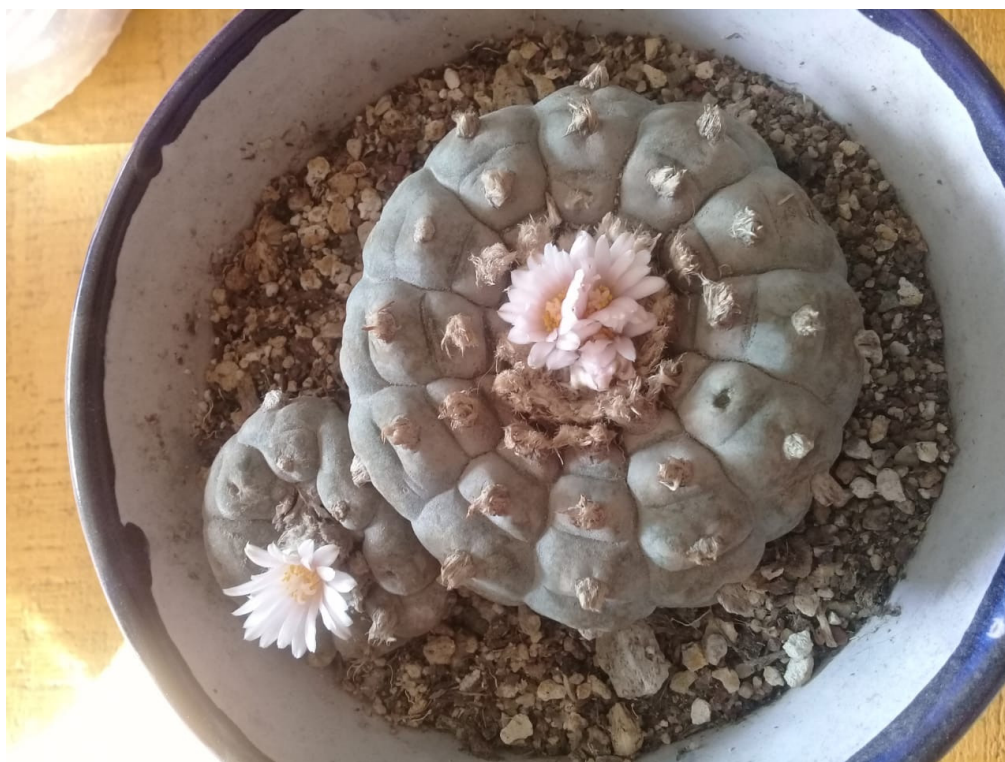
Sin embargo, existen casos datados para este estudio donde tal recuperación de saberes no es tan fragmentaria, ya que algunos sujetos han profundizado en la práctica de “el costumbre” al punto de asimilarla como forma de vida, siguiendo las enseñanzas y ofrendas tradicionales, aprendiendo de un *mara’akame* tradicional y sirviendo a su grupo de pares sin buscar un beneficio económico o reconocimiento social.

Arias, (2022) propone el término de “chamanismo contemporáneo” en sustitución del de “neochamanismo” propuesto por Porras (2003), Caicedo (2007) o Basset (2012a). La idea es que el neochamanismo no abarca la totalidad de prácticas relacionadas con el uso del peyote (en estos casos); debido a que

no sólo son chamanismos urbanos, venidos de la breve exposición a rituales originarios, donde los chamanes son curanderos de los demás y de sí mismos, o terapeutas con dones adquiridos; sino que se trata también de chamanismos de tono tradicional con procesos formativos intensos en sujetos peyoteros no indígenas, que reproducen tales chamanismos en la sociedad contemporánea, así como los mencionados de adquisición de dones o habilidades terapéuticas; entonces decir chamanismo contemporáneo supone una idea más abarcadora. (Arias, 2022: 295)

Así, en el caso de algunos sujetos no indígenas que han tenido una formación de larga data, directamente con algunos *mara'akate*, y que han recibido los permisos rituales de ellos, hablamos de chamanes contemporáneos, no de neochamanes. Es justo reconocer que los chamanismos contemporáneos comparten una relación en distintos grados con las manifestaciones *new-age* al agregar elementos de otras tradiciones y filosofías; sin embargo, el punto medular de las prácticas extáticas basadas en una tradición a la que se adhiere, supera la fragmentariedad del neochamanismo y del ser neochamán como *modus vivendi*, sin desestimar que Caidedo (2007) propone que el neochamanismo aporta a reivindicaciones de pueblos nativos en contextos más amplios, lo mismo que el chamanismo contemporáneo.

De esta manera, los sujetos no indígenas que han sido ordenados *mara'akate* o que se encuentran en un proceso formativo, deben completar una serie de compromisos que van desde cumplir con las labores y ofrendas solicitadas primero por sus maestros y en seguida al recibir los sueños, cumplir con las solicitudes de los dioses y ancestros. Desde la idea de don Pablo Taizán, debieron haber adquirido primero la “conciencia de huichol” y en seguida una conciencia tradicional en un punto más profundo para ser considerados *mara'akate*. En el proceso de investigación se registraron sólo dos casos exitosos bajo tal proceso, el caso de Hernán bajo la tutela de Wakili, y el caso de Balam bajo la tutela de don Alfonso. Estos dos sujetos presumiblemente han cumplido con las disciplinas necesarias para llevar a cabo la labor de un *mara'akame*, incluyendo la consigna de “ayudar a su gente” (Balam, en Taller de elaboración de *wewiyas*, citado) bajo los cánones y el formato de “el costumbre” wixárika. Por supuesto es justo decir también, que existen otros casos donde el proceso formativo e incluso el celo de los propios wixáritari ha ralentizado el proceso de formación, o incluso ha generado la renuncia a tal deseo (los casos de Isaac y de Rodolfo, de Teopantli Kalpulli, respectivamente, ambos bajo la tutela de don Pablo Taizán y su familia).



Lophophora domesticada, equivalente simbólico del mara'akame mestizo.
Foto de lo autor.

Conclusiones: los nuevos huichiles, compromiso y conciencia

Los nuevos huichiles son una manifestación de búsqueda espiritual que corresponde a sujetos mestizos mexicanos y en menor medida extranjeros, llamados indistintamente *tewaritsiri* en el deseo de asimilarse a las prácticas espirituales wixárika. En algunos casos tal asimilación ha sido exitosa, debido a la apertura de distintos *mara'akate* y al deseo de los buscadores en conjunción con su capacidad de compromiso y persistencia para con “el costumbre”; en otros no ha sido del todo exitoso debido a la misma dificultad que supone un compromiso profundo y de porvida. La práctica de estos sujetos en los rituales de peyote wixárika, ha permitido que varios de ellos sanen situaciones personales complejas, al punto de desear permanecer en estas formas rituales, profundizando en distintos niveles en “el costumbre” y ya no sólo insistiendo debido al consumo de peyote.

La noción de nuevos huichiles se propone a partir de los casos exitosos en la asimilación de “el costumbre”, aun cuando los mismos sujetos no se nombran a sí mismos como tales. La profundización en

los oficios de esta tradición ha permitido que varios de estos sujetos, casos tratados aquí y otros conocidos no incluidos en este texto, pasen de ser simples buscadores de esta espiritualidad o peyoteros ocasionales, a formar parte de los cultos oficiados por los mismos wixáritari o ser merecedores de reproducir “el costumbre” con sus propias adecuaciones.

Es necesario aclarar aquí que no todas las personas “no indígenas” que asisten a rituales con *mara’akate* wixaritari son “nuevos huicholes”. Estos últimos son aquellos que han profundizado en la práctica de “el costumbre” incluyendo a los “chamanes contemporáneos” en su modalidad de *mara’akate* mestizos.

El sueño de don Pablo Taizán relatado por Rodolfo, revela que según este *mara’akame* recibió el mensaje de dioses muy antiguos, que decían que wixáritari muy viejos estaban reencarnando en estos nuevos, en los *tewarítsiri* que poco a poco comienzan a entender la conciencia wixárika, desdibujando la frontera racial de indígena-no indígena y hasta la que supone el conflicto interétnico wixárika-*tewari*. Según la lógica de don Pablo, sólo aquellos sujetos que consigan la “conciencia de huichol” siendo mestizos, podrán considerarse nuevos huicholes.

Es importante rescatar que la constante en los nuevos huicholes es el sincretismo, junto con el ritualismo y el peyotecentrismo. En algunos casos en que la práctica de “el costumbre” es habitual y profunda, los nuevos huicholes en diversos momentos y lugares han mezclado los ritos tradicionales wixárika con diversas artes de la *new age*, y del camino rojo y la mexicanidad. Es justo decir aquí que el peyotecentrismo más allá de enfocar las practicas rituales en el consumo de peyote, como elemento descontextualizado; en diversas ocasiones, sobre todo con estos nuevos huicholes, adquiere un estatus de necesario al formar parte de las mitologías de la creación originarias que los sujetos reconocen, representan, recrean y en ocasiones reformulan alrededor de “el costumbre”. Con todo y que los sujetos aquí considerados como nuevos huicholes asimilan en su entender el imaginario y la cosmogonía wixárika como una forma de vida, los rituales siguen teniendo un lugar especial en sus vidas, como acciones que refrendan su compromiso y aumentan el conocimiento, por ello es también importante considerar el carácter ritualista de estos sujetos y sus prácticas.

Un fenómeno observado de notoriedad entre los nuevos huicholes es el chamanismo contemporáneo. Como fue mencionado, este fenómeno

responde a la recuperación de saberes de sociedades chamánicas por parte de sujetos no indígenas. Este chamanismo contemporáneo es propuesto en lugar de neochamanismo, ya que este último explica fenómenos necesariamente urbanos, por parte de sujetos urbanos también, que han recuperado algunos saberes indígenas de forma descontextualizada, en ocasiones fusionando otros saberes tradicionales a la manera del *new age*, con la intención de desarrollar una terapéutica físico-espiritual, que en múltiples ocasiones se asienta en la obtención de status y beneficio económico. A diferencia de este, el chamanismo contemporáneo observa la profundización de estos sujetos no indígenas-urbanos en las prácticas y saberes tradicionales de distintas sociedades chamánicas. Esta recuperación profunda permite a algunos sujetos desarrollar capacidades curativas físico-espirituales, así como otros dones místicos como la clarividencia. Es justo apuntar que la mixtura y sincretismo de distintas tradiciones espirituales suele suceder también en el chamanismo contemporáneo como en el neochamanismo; contando también la diferencia de que, en el chamanismo contemporáneo, el objetivo es la ayuda y curación del otro de forma no individualizada, así como ocasionalmente la adquisición de status, y no el beneficio económico.

Referencias bibliográficas

AGUILAR ROS, Alejandra. Danzando a Apaxuki. Interacción entre mestizos y huicholes en la semana santa en San Andrés Cohamiata. In: ARGYRIADIS, Kali; DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina; AGUILAR ROS, Alejandra (orgs.). *Raíces en movimiento: Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. Guadalajara: IRD/CIESAS/El Colegio de Jalisco; Nanterre: Université Paris X, 2008, pp. 159-192.

_____. Los wixáritari en frontera con la mexicanidad. In: DE LA TORRE, Renée (org.). *El Don de la Ubicuidad: Rituales étnicos multisituados*. México: CIESAS, 2012, pp. 71-87.

ARIAS YERENA, Aldo. *La nueva gente del peyote. Experiencias, usos y rituales contemporáneos*. Tesis (Doctorado en Ciencias Sociales) - Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 2022.

BASSET, Vincent. "Montes sagrados" y cultos neochamánicos. In: *Trace*, n.62, pp. 65-76, 2012a.

_____. Del turismo al neochamanismo: ejemplo de la reserva natural sagrada de Wirikuta en México. In: *Cuicuilco*, v.19, n.55, pp. 245-266, 2012b.

CAICEDO, Alhena. Neochamanismos y modernidad. Lecturas sobre emancipación. In: *Nómadas*, n.26, pp. 114-127, 2007.

DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina. Genealogías de la Nueva Era en México. In: *REVER*, v.16, n.2, pp. 55-90, 2016.

ELIADE, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: FCE, 1976.

GUTIÉRREZ, Arturo. *Las danzas del padre sol: Ritualidad y procesos narrativos en un pueblo del occidente de México*. México: UAM-Iztapalapa, El Colegio de San Luis, Miguel Ángel Porrúa, 2010.

_____. El universo onírico de los wixáritari a través de su lenguaje. In: BECQUELIN, Aurore Monod; GALINIER, Jackes (orgs.). *Las cosas de la Noche*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2016.

HERVIEU-LÈGER, Danielle. *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México: Ediciones del Helénico, 2004.

ISLAS, Liz. Entre lo huichol y lo mestizo: la práctica contemporánea del maraákame. En: *Coloquio: Nuevas perspectivas sobre el chamanismo, el curanderismo y la brujería*. Puebla: Facultad de Filosofía y Letras; Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2011 pp. 285-302.

LIFFMAN, Paul. *El agua de nuestros hermanos mayores: la cosmopolítica antiminera de los wixáritari y sus aliados*. El colegio de San Luis, 2016.

MARÍN, Jorge. *Rituales y arte huicholes: espacios de frontera entre la sierra y el pavimento*. Tesis de doctorado en Ciencias Humanas. Zamora: El colegio de Michoacán, 2011.

MYERHOFF, Barbara. The Deer-Maize-Peyote Symbol Complex among the Huichol indians of Mexico. In: *Anthropological Quarterly*, v.43, n.2, pp. 64-78, 1970.

NEURATH, Johannes. *Las fiestas de la casa grande: Procesos rituales; cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. México: CONACULTA-INAH-Universidad de Guadalajara, 2002.

_____. *Huicholes* (Colección Pueblos indígenas del México contemporáneo). México: CDI, PNUD, 2003.

_____. Soñar el mundo, vivir la comunidad: hikuli y los huicholes. In: GLOCKNER, Julio; SOTO, Enrique (orgs.). *La realidad alterada*. México: Random House Mondadori, 2006, pp. 65-86.

PORRAS, Eugeni. Consideraciones sobre neochamanismo y chamanismo huichol. In: *Gazeta de Antropología*, n.19, 2003.

TURNER, Víctor. *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI, 1980.

_____. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus Alfaguara, 1988.

Otras referencias

Balam. Taller de elaboración de *wewiyas*, noviembre de 2020, Guadalajara, Jalisco

Casa Huichol. Disponible en: < www.facebook.com/CasaHuichol > (Acesado en: 02/12/ 2022)

Diana Negrín, Comunicación electrónica, 30 de septiembre de 2020

Ceremonia para los sueños, Viernes 14 al sábado 15 de febrero de 2020, en Tala, Jalisco

Ceremonia para la madre maíz, sábado 22 de agosto de 2020, en Tala, Jalisco.

Entrevista con Armando, el 20 de agosto de 2020, en Guadalajara, Jalisco.

Entrevista con Arturo, el 20 de agosto de 2020, en Guadalajara, Jalisco.

Entrevista con Hernán, el 19 de marzo de 2021, en Tlajomulco de Zúñiga, Jalisco.

Entrevista con Rodolfo, el 9 de junio de 2019. en Teopantli Kalpulli, Tala, Jalisco.

Notas

¹ Término con el que los wixáritari se refieren a las personas mestizas o no wixáritari. singular y plural, respectivamente.

² Datos también recabados por Alejandra Aguilar Ros: < <https://www.ird.fr/relitrans/?Pablo-Taizan-de-la-Cruz&lang=es> > (Acesado en: 01/10/2020).

³ La Gran Fraternidad Universal, o por sus siglas GFU, es una asociación internacional, fundada en 1948 en Caracas, Venezuela por Serge Raynaud de la Ferrière; “cuyo objetivo primordial es trabajar por el bienestar individual y colectivo de la humanidad, así como el logro de la paz mundial” (< <https://granfraternidaduniversal.org> >). Con base en la aglutinación de filosofías místicas y disciplinas de distintas culturas del mundo. Una de tales fue MAIS o Mancomunidad de la América India Solar, rama que pretende el rescate y recuperación de los saberes ancestrales de la América indígena.

⁴ El Teopantli Kalpulli, es una comunidad ecológica asentada a 7 kilómetros del pueblo de San Isidro Mazatepec, Jalisco. En dicha comunidad se plantea la vida comunitaria, el cultivo autosustentable, así como el cultivo de la vida espiritual.

⁵ Generalmente conocido como Kaliwey.

⁶ Versión revisada en su versión digital, sin números de página: < <https://books.openedition.org/cemca/4238> >.

⁷ Para una explicación detallada consúltese Gutiérrez del Ángel, 2016. Enlace en la nota al pie previa.

⁸ Es importante saber que con las nuevas maneras de oferta ritual-cultural de rituales “originarios” hechos a modo, o que no responden al calendario agrícola-litúrgico, oferta regularmente en redes sociales, cualquier sujeto con una suma de dinero que oscila entre \$500 y \$2000 pesos mexicanos puede participar de un ritual de peyote con algún mara’akame, sin la necesidad de formar parte de un grupo, y entonces sin compromisos.

⁹ Como el caso del taller para confeccionar wewiyas o cuadros de estambre, realizado el 21 de noviembre de 2020, impartido por Balam, peyotero mestizo del centro ceremonial familiar de Iktauri Mombe, en san Sebastián Teponahuaxtlan, Mextiquit, Jalisco, Jalisco; aprendiz de Don Alfonso, mara’akame del mismo centro ceremonial.

¹⁰ El muwieri es un objeto ritual de suma importancia para el mundo wixárika. Es un pequeño bastón adornado con hilos de colores y plumas de halcón o águila, con los que se realizan limpiezas y curaciones.

¹¹ Regularmente un mara'akame es cantador, ya que dentro de los rituales, es él quien con sus cantos en su idioma, llama a los ancestros y dioses, cuenta la historia de su pueblo, así como explicar a los dioses lo que están haciendo

¹² Wakilli es un mara'akame de la comunidad de San Andrés Cohamiata, Jalisco, Maestro de Hernán, quien dio el permiso de oficiar ceremonias de peyote a este mestizo originario de Guadalajara.

Recebido em: 30/01/2023

Aprovado em: 30/10/2023

Os novos huichóis: peiotes contemporâneos

Resumo: Este trabalho documenta algumas das formas como diversos sujeitos não indígenas assimilam as práticas mágico-religiosas da tradição Wixárika, especialmente aquelas relacionadas ao consumo do peiote. A metodologia utilizada para descobrir essas formas foi a etnografia, que acompanhou longitudinalmente vários sujeitos e grupos, por mais de um ano, em suas afiliações ao peiote através do “costume”. O texto explica o conceito de novos huichóis, fenômeno baseado no peiocentrismo e no ritualismo. Conta como a tradição Wixárika se abriu ao resto do mundo, de onde vem o termo “novos huichóis”, e as experiências de alguns mara’akate mestiços na sua qualidade de xamãs contemporâneos. Ao final, propõe-se, como conclusão, que o denominador comum dos novos Huichols é o sincretismo.

Palavras-chave: Peiote; Novos huichóis; Xamã contemporâneo; Sincretismo; Mestiço mara’akame

The New Huichols: Contemporary Peyoteros

Abstract: This paper documents some of the ways in which various nonindigenous subjects assimilate to the magical-religious practices of the wixárika tradition, especially those related to the consumption of peyote. The methodology used to discover these ways is ethnography, which followed longitudinally for more than a year various subjects and groups in their affiliations with peyote through “el costumbre”. The text explains the concept of new Huichols, a phenomenon based on peyote-centrism and ritualism. It tells how the wixárika tradition opened up to the rest of the world, where the term “new Huichols” comes from, and the experiences of some mestizo mara’akate as contemporary shamans. In the end, it is proposed as a conclusion that the common denominator of the new Huichols is syncretism.

Keywords: Peyote; New Huichols; Contemporary shaman; Syncretism; Mestizo mara’akame