



Cuicuilco

ISSN: 1405-7778

revistacuicuilco@yahoo.com

Escuela Nacional de Antropología e Historia
México

Basset, Vincent

Del turismo al neochamanismo: ejemplo de la reserva natural sagrada de Wirikuta en México

Cuicuilco, vol. 19, núm. 55, septiembre-diciembre, 2012, pp. 245-266

Escuela Nacional de Antropología e Historia

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35128270007>

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

redalyc.org

Sistema de Información Científica

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

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

Del turismo al neochamanismo: ejemplo de la reserva natural sagrada de Wirikuta en México

Vincent Basset
Universidad de Perpiñán

RESUMEN: Desde hace unos diez años, un nuevo sector de actividades turísticas tiende a desarrollarse al margen del mercado mundial: el turismo místico-espiritual. Entre el etnoturismo y la búsqueda de experiencias espirituales, cada vez más viajeros internacionales fascinados con los pueblos autóctonos tienden a sumergirse en culturas llamadas tradicionales a través de una iniciación o inmersión chamánica. En América Latina, los lugares más emblemáticos de las culturas prehispánicas se han vuelto objeto de numerosas especulaciones turísticas. Bien sean enmarcadas por agencias profesionales o que sean consideradas como “salvajes” por las autoridades, estas actividades invierten en nuevos espacios carentes de todo tipo de infraestructura adaptada. Apoyándome en un estudio llevado a cabo en la reserva natural sagrada de Wirikuta, en México, espacio de peregrinación de los indios wixaritari, se tratará de entender mejor a través de este ejemplo las realidades y los riesgos de tales prácticas turísticas. Si este tipo de turismo tiende a sobreestimar la figura del amerindio —y a elevarlo al rango de indio auténtico, como redentor del hombre blanco—, este estudio contribuye también a demostrar, paradójicamente, que el fenómeno de redescubrimiento y de reapropiación del chamanismo autóctono representa para el turista una posibilidad de establecer una comunicación transcultural durante la cual él sufre una transformación de identidad.

PALABRAS CLAVE: Turismo místico-espiritual, neochamanismo, Wixarica, alteridad indígena, ritual

ABSTRACT: Over the last decade, a new niche of tourism activity has been developing on the fringes of the world tourism market: mystical-spiritual tourism. Classed as ethnic tourism and the search for spiritual experience, more and more international travellers, fascinated with the native peoples, are submerging themselves in the “so called” cultural traditions by way of initiations or shamanic rituals. In Latin America, the most emblematic locations of the pre-Hispanic cultures have become the object of numerous tourism businesses. Whether organized by professional travel agencies, or considered as “native” by the authorities, these activities invest in new spaces bereft of any form of appropriate infrastructure. Based on a study carried out at the sacred Wirikuta natural reserve in Mexico, a place of pilgrimage for the Wixaritari indians, the idea is to provide a better understanding of the realities and risks related to this type of tourism

activity. If this type of tourism tends to overestimate the figure of the Amerindian, elevating them to the rank of authentic indian, and thus seen as the redeemer of the white man, this study also —paradoxically— demonstrates that this phenomenon of rediscovery and reappropriation of native shamanism represents -for the tourist- the possibility of transcultural communication through which his/her “identity” undergoes some form of transformation.

KEYWORDS: *mystical-spiritual tourism, neo-shamanism, Wixarica, indigenous otherness, ritual*

INTRODUCCIÓN

Desde los años noventa, nuevas actividades turísticas llamadas *alternativas* han hecho su aparición al margen del mercado mundial; el turismo de masas parece, en efecto, convenirle cada vez menos al “hombre nuevo que busca una reconciliación con la naturaleza” [Benoit y Valentin, 1998:25] y a la cultura local. Consideradas como más preocupadas por el ambiente y la cultura del lugar, nuevas actividades turísticas como el agroturismo, el etnoturismo, el turismo indígena e incluso el turismo místico-espiritual se desarrollan por todas partes del mundo. Desde una visita a las mujeres jirafa de Tailandia hasta una estadía bajo las carpas bereberes en pleno desierto, pasando por una iniciación en los rituales de los indios shipibos en Perú, el mito del “buen salvaje” parece tener todavía un futuro positivo por delante. Estas diferentes actividades turísticas, reagrupadas según la Secretaría del Turismo mexicana bajo el nombre de “turismo rural”, tienen como punto en común favorecer el encuentro con las diferentes formas de vida de las comunidades rurales con el fin de ayudarlas a mantener y respetar su identidad cultural. En el continente americano, este sector turístico, proponiendo un reencuentro que se quiere “auténtico” con las comunidades indígenas, se orientó, en los países con fuerte concentración de población indígena como el Perú o México, hacia el desarrollo de un turismo místico-espiritual. Basta con buscar en internet “turismo místico” o “turismo chamánico” para darse cuenta de la cantidad de organizaciones y de tour operadores que proponen este tipo de actividad. En Perú, muchos circuitos turísticos tales como “Cuzco Místico” o “Esoteric Tourism” invitan al turista a visitar los lugares más místicos del Perú, y a participar en ciertos rituales llamados chamánicos, como el “rito de la coca”, de “la Ayahuasca” o “de San Pedro”. Una gran cantidad de “agencias místicas” nacionales e internacionales que se presentan como asociaciones de defensa de los indígenas se ha creado en estos últimos diez años hasta tal punto que “el turismo místico o esotérico se ha vuelto [hoy] una verdadera industria” [Galinier

y Molinié, 2006:260]. En México, este sector turístico vive un desarrollo diferente debido principalmente a la legislación sobre los estupefacientes que tiende a reservar el uso de plantas psicoactivas exclusivamente a las comunidades indígenas. A diferencia del Perú, que supo institucionalizar el turismo místico-espiritual a través de organismos ministeriales como el Fondo de Promoción Turística y el Instituto Nacional de la Cultura, el desarrollo de este tipo de actividad se mantiene en México marginal y, sobre todo, en la mayoría de los casos, ilegal. De hecho, la observación de este tipo de turismo representa en México una tarea mucho más difícil de llevarse a cabo, una práctica con contornos borrosos y porosos que reagrupan un conjunto de ideas y de prácticas místico-esotéricas con el aspecto de una nebulosa difícil de comprender.

Propongo, a través de este artículo, entender mejor este fenómeno turístico en el contexto mexicano tomando como ejemplo la observación de estas prácticas turísticas en el seno de la reserva natural sagrada de Wirikuta, en el estado de San Luis Potosí. Se tratará, en primer lugar, de aclarar lo que yo entiendo como turismo místico-espiritual, el cual debería favorecer el encuentro, e incluso la inmersión, entre el visitante y la población local, precisar el contexto e identificar quién participa en este tipo de actividad. Analizaré, en segundo lugar, las diferentes representaciones y relaciones que mantienen estos turistas con respecto a las poblaciones amerindias. Finalmente, examinaré este tipo de movilidad turística y su capacidad para entrar en relación con la autoctonía. Dicho en otras palabras, trataré de medir si este turismo místico-espiritual es acompañado de conocimientos efectivos sobre el otro o si esta búsqueda del otro no es sino un pretexto para conocerse mejor a sí mismo.

1. EL TURISMO MÍSTICO-ESPIRITUAL EN MÉXICO

Antes de examinar este fenómeno turístico y su capacidad para ponernos en contacto con el otro, parece primero indispensable definir lo que yo entiendo por turismo místico-espiritual y precisar el contexto en el cual se efectúa este tipo de práctica en México.

Si varios especialistas en turismo, tales como N. H. Graburn [1989] y, más recientemente, R. Amirou [1995], y J.-D. Urbain [1993], han sabido comparar ciertas formas contemporáneas de turismo con la peregrinación e indicar sus similitudes en cuanto a la búsqueda personal, el turismo místico-espiritual observado en la reserva natural sagrada de Wirikuta pretende, según sus protagonistas, “reapropriarse la peregrinación de los indígenas”

wixaritari a través de un “culto mestizo del peyote”. Frente a esta práctica nebulosa, hay que adelantar, así sea de manera provisional, algunos elementos de definición con el fin de poder continuar nuestra reflexión. Si la Secretaría de Turismo en nuestro país propuso en 2004 clasificar las “vivencias místicas” [Secretaría de Turismo, 2004:14] de los turistas en el eje del turismo rural, propongo definir este turismo místico-espiritual como el conjunto de actividades individuales o colectivas en el transcurso de las cuales el turista dice “iniciarse” en creencias y prácticas místico-religiosas llamadas *tradicionales* a través de prácticas rituales aprendidas en contacto directo o indirecto con una comunidad local.

Esta definición está compuesta de distintos elementos claves. Primero, las actividades pueden ser llevadas a cabo de manera individual (iniciativa personal) o colectiva, es decir, enmarcadas por una organización más o menos informal que propone un circuito clave, siendo las actividades principales: ir a un sitio prehispánico con el fin de “cargarse energéticamente”, participar en rituales (danzas, celebraciones, toma de plantas psicoactivas), realizar una peregrinación hasta un lugar prehispánico, o iniciarse en las concepciones y prácticas religiosas de las comunidades indígenas. Luego, la particularidad de esta actividad se encuentra en el hecho de que las creencias y prácticas aprendidas provienen generalmente de una mezcla de tradiciones y de creencias espirituales. Finalmente, la “iniciación” pasa esencialmente por el aprendizaje y la realización de una serie de actos simbólicos, pruebas morales y psíquicas con el fin de encontrarse a sí mismo, de obtener una curación o de acceder a una dimensión desconocida.

Escogí los términos místico-espiritual en vez de chamánico por distintas razones. Por una parte, el turismo chamánico parecía restringir el panel de actividades turísticas estudiadas, ya que dicho turismo no se efectuaba sino solamente en el marco de una relación turista-chamán, cuando muchos turistas participantes de este tipo de actividad no tienen a veces ningún contacto con el chamán. Antropólogos como J. Galinier, en sus estudios sobre el continente americano, o N. Chabloz, al estudiar África, han escogido los términos de “turismo místico” y “turismo místico-espiritual” para describir las prácticas chamánicas, espirituales y de consumo de plantas psicoactivas buscadas por los turistas. Por otra parte, el término *misticismo* que, según R. Bastide, se define, en el sentido estricto de la palabra, como la transformación de la personalidad, la que se vacía de su propio ser, de sus instintos, de sus tendencias distintivas, para salir en cierta manera de ella misma y comulgar con el objeto de su adoración [Bastide, 1975:13], resumía el objetivo buscado por estos turistas

Foto 1.
Turistas a la búsqueda de peyote en la sierra Real de Catorce
(San Luis Potosí)



Foto de V. Basset.

de tomar “un camino de vida místico”, es decir, saber deshacerse de una manera de pensar heredada con el fin de acceder a una realidad sagrada ontológicamente trascendente. En fin, se puede calificarlo de “espiritual” en la medida que está compuesto de una mezcla de distintas filosofías, de ideologías new age, de prácticas y de creencias neochamanicas, con el fin de obtener un desarrollo personal.

A. Contexto

En México, este tipo de actividad turística se ha desarrollado desde los años noventa de manera marginal, bajo diferentes formas y en diferentes lugares considerados como emblemáticos de la cultura prehispánica. Algunos estudios, tales como el de A. B. Menna y E. Burguete, han censado diferentes lugares del “turismo místico-esotérico” [Menna y Burguete, 1998:250]: Huautla de Jiménez, en el estado de Oaxaca; Tepoztlán, en el estado de Morelos, y Xicotepec de Juárez, en el estado de Puebla. Entre 2001 y 2005, mi práctica en el terreno mexicano me ha conducido a la identificación de los principales lugares visitados por este tipo de turismo, y a despejar sus principales características.

Primero que todo, hay que precisar que México con sus sesenta y dos grupos indígenas representa sobre el continente americano un destino apreciado por el turista místico. Aunque las políticas de desarrollo turístico no han sabido invertir y desarrollar lo suficiente en el turismo rural, el mercado del turismo en México ha sufrido grandes mutaciones desde finales de los años ochenta. Frente a la crisis del turismo balneario clásico, vemos aparecer un turismo cada vez más segmentado que propone un panel de actividades naturales y culturales. Bajo la acción conjugada de tres factores principales: primero el turismo, que jugó un rol mayor en la folklorización de las culturas locales; luego el trabajo de los antropólogos, el cual arrastra, en ciertas regiones como Chiapas, una tropa de occidentales a practicar un turismo étnico donde la figura del indio etnográfico activó en su imaginario el mito del “buen salvaje”, y, finalmente, el activismo de las comunidades indígenas y neoindígenas, que supieron reactivar la imagen del indígena a nivel internacional; frente a esta crisis somos testigos hoy, en México, de una revalorización de la imagen del indígena, y de su patrimonio material e inmaterial.

Basta con observar las campañas publicitarias realizadas por la Secretaría del Turismo de México para medir la utilización desenfrenada de la

imagen folklorizada del indígena. Danzantes “concheros”¹ en el zócalo de México, los últimos mayas lacandones, artesanía de los wixaritari y la danza del venado de los yaquis; múltiples espacios televisivos utilizan la imagen del indígena con el objetivo de autenticar la diversidad cultural del país.

La novedad reside en el hecho de que la imagen turística del indígena ya no remite solamente a la imagen del indígena imperial proveniente de las civilizaciones prehispánicas, cuya cultura se expresa a través de los vestigios arqueológicos, sino también a la del indígena etnográfico y sus derivados sensacionalistas. De hecho, las pirámides y los complejos arquitectónicos de Teotihuacan, de Palenque, de Monte Albán, de Tula, o de Tepoztlan ya no sólo son visitados por sus valores estéticos e históricos, sino también por sus “poderes mágicos”. Otros lugares son objeto de una frecuentación turística con una visión mística, tales como los hogares de población indígena otomíes, wixaritari o yaquis, y también lugares naturales, como grutas o montañas que sirven de lugares de culto y de peregrinación a comunidades indígenas, y de las cuales Wirikuta forma parte.

Situado en el estado de San Luis Potosí, a más de quinientos kilómetros del lugar de hábitat de la comunidad Wixarica,² Wirikuta representa el lugar de peregrinación más importante en la cosmogonía Wixarica, pues allí habrían nacido el sol y el peyote.³ Sin embargo desde hace unos diez años, es también teatro de una frecuentación importante de turistas mochileros tanto nacionales como internacionales. Luego de varias denuncias publicadas en los periódicos oficiales mexicanos,⁴ en las que los wixaritari protestan la profanación de su territorio sagrado por los turistas a través, en particular, del robo de sus ofrendas y de la cosecha ilegal del peyote, la zona fue finalmente decretada “reserva natural sagrada” en 1994. Sin embargo, la inquietud de los wixaritari no ha dejado de incrementarse, por-

¹ Los concheros son grupos de danzantes neoindígenas; se dicen guardianes de las tradiciones aztecas y realizan sus danzas en las principales plazas de las grandes ciudades mexicanas.

² La *comunidad wixarica* es más conocida en México como la *comunidad huichola*. Con más de treinta mil personas, esta población indígena vive en la Sierra Huichol en los estados de Jalisco y de Nayarit. Cada año, organiza una de las más viejas peregrinaciones prehispánicas en México, en dirección de wirikuta, para cortar el peyote.

³ El peyote es un cactus. Su nombre científico es *Lophophora Williamsii*, crece en el desierto del norte de México hasta el sureste de Estados Unidos y contiene más de treinta alcaloides, entre los cuales está la mescalina.

⁴ *El Universal*, 3 de octubre de 2004: “Denuncian profanación de sitios sagrados huicholes”, *La Jornada* 7 de septiembre de 2002 “Un lugar sagrado en peligro”.

que, como pude constatarlo *in situ*, el hecho de que sea una reserva natural no ha cambiado nada en cuanto a la llegada de turistas a esta región y a la preservación de este sitio.

La reserva de Wirikuta, terreno de juego del turismo místico-espiritual, no es considerada por las autoridades locales como un lugar turístico propiamente dicho; su desarrollo turístico resulta más bien de una creación *ex nihilo* de los diferentes actores de este tipo de turismo. De hecho, desde los años setenta, muchos extranjeros se han instalado en la ciudad fantasma de Real de Catorce, principal atracción turística de la región del Altiplano, y han arrastrado en su estela a otros viajeros en búsqueda de espiritualidad. Frente a este desarrollo turístico, otros pueblos situados en el corazón de la reserva natural sagrada, tales como Estación Catorce, Wadley o Margaritas, se han beneficiado de este maná turístico. La vía ferroviaria México-Texas y luego la construcción de una carretera desde Matehuala han contribuido a la circulación de un flujo continuo de turistas tanto nacionales como internacionales. La mayoría de los turistas ha conocido este lugar a través de una red de personas o por las lecturas de los libros de Carlos Castañeda. Desde hace poco, algunas asociaciones europeas y americanas proponen en internet circuitos turísticos para cumplir “una peregrinación”. Estas actividades se desarrollan al margen de la voluntad o los apoyos institucionales del estado de San Luis Potosí. Aunque sea difícil calcular el número total de turistas que visitan la reserva, ya que las entradas a un área desértica pueden ser múltiples, algunos guardianes, encargados de velar por los intereses de la comunidad wixarica, tales como R. Guzmán, han enumerado, a partir de tres pueblos citados aquí abajo, más de tres mil personas que han visitado la reserva el año 2005.

En el seno de esta reserva, tres tipos de poblaciones se relacionan y se confrontan: el primero y más antiguo, el de los indígenas wixaritari. Ellos no viven en la reserva misma, sino que efectúan anualmente una peregrinación desde el estado de Jalisco. El segundo, el de los descendientes de los mineros que viven en la reserva, nacidos del mestizaje entre españoles e indígenas guachichiles, cuya actividad se detuvo totalmente desde los años ochenta. Actualmente son agricultores, comerciantes, o se han reconvertido al turismo a través del alquiler de albergues, de taxis o servicios de restauración. Y el tercero, compuesto de turistas mochileros y de extranjeros. Hay que distinguir entre la población turística que efectúa una estancia de entre una semana y varios meses, y la población extranjera que reside allí durante la mayor parte del año. De hecho, muchos turistas de nacionalidad mexicana, norteamericana, italiana e inglesa han comprado y siguen comprando numerosas casas en los pueblos situados en la reserva. En ocho años de ob-

servación, la compra de casas por extranjeros en el pueblo de Wadley se ha triplicado, lo que demuestra igualmente que el desarrollo de este turismo en la región está por venir.

Pero ¿quiénes son realmente los participantes de este tipo de turismo? “Turistas-hippies”, como los llaman los locales; “peyoteros” o “místicos”, según los propios turistas; “drogadictos”, según las autoridades federales, o una población que ejerce un turismo “salvaje” según la Secretaría del Turismo del Altiplano de San Luis Potosí.

Algunos informantes que se relacionan cotidianamente con esta población resultan ser astutos observadores, capaces de romper con la representación subjetiva y reductora de los locales. Sus sugerencias corroboran mis observaciones, y me parece esencial aclarar, como me lo hacía ver R. Guzmán, guardián de la reserva de Wirikuta que: “Los turistas [son los] que perjudican el ambiente y los peregrinos, caminantes, buscadores místicos [...] vienen a mejorar su postura, su posición, su relación y su diálogo con el desierto”.

B. *Turistas*

Entre los participantes de este turismo místico-espiritual, he identificado en la reserva de Wirikuta dos grupos distintos de turistas: los psiconautas y los peregrinos.

Escogí llamar al primer grupo de turistas *psiconautas* porque este término, muy utilizado en la literatura contracultural norteamericana y también europea, formulado por primera vez por Ernest Jünger y que significa en griego “aquel que navega la psique”, sirve para designar a un viajero del espíritu, una persona que se sirve de estados de conciencia alterados con el fin de explorar su psiquis, su espíritu, su conciencia [Junger, 1991].

En la búsqueda permanente de nuevas experiencias sensoriales y psicodélicas, utilizando los medios más modernos, como internet, para intercambiar consejos y plantas psicoactivas, los psiconautas se vinculan en cierta forma a lo que J. P. Costa califica como adeptos a un “chamanismo salvaje” [Costa, 2007:97]. Solos, careciendo de toda referencia antropológica relacionada con las comunidades que practican el chamanismo, e influenciados por los escritos sensacionalistas de los chamanólogos⁵ más criticados, multiplican las experiencias que privilegian la toma de plantas psicoactivas con el fin de incrementar, según ellos, su conocimiento y com-

⁵ C. Castañeda, M. Harner, P. Furst, J. Halifax, J. Horwitz, V. Sánchez, M. de La Garza.

prensión del mundo. El interés hacia los pueblos autóctonos, en definitiva, les sirve sólo de fianza moral con el fin de exonerarse de la toma de plantas consideradas como drogas en su sociedad de origen. “La planta es la fuente” de su movilidad y, en este sentido, el psiconauta representa a los ojos de los peregrinos un depredador que no se desplaza sino para “sacar y sacar”. Los diferentes lugares visitados en México por los psiconautas son, además, principalmente espacios naturales únicos desde un punto de vista botánico donde nacen ciertas especies de plantas y champiñones psicoactivos, así como ciertos lugares arqueológicos prehispánicos. El psiconauta visita, por ejemplo, Palenque, en el estado de Chiapas, con la finalidad de consumir sus famosos champiñones *Stropharia Cubensis*; en Oaxaca, los pueblos de Huatla de Jiménez o San José del Pacífico, con el fin de tomar allí el *Psilocibe Mexicana*; el desierto del Altiplano, al norte del estado de San Luis Potosí, donde nace el peyote. A pesar de que solamente en ocasiones entra en contacto con éstos, el psiconauta manifiesta una verdadera fascinación por los pueblos amerindios, tiende particularmente a aprender la indianidad a través del prisma del mito moderno del “buen salvaje”; es decir, al hecho de percibir al indígena como un hombre de conocimiento o un potencial chamán. Estos psiconautas representan un grupo transitorio hacia otro grupo más implicado desde un punto de vista identitario con la figura del peregrino.

El turista peregrino, como su definición lo indica, es un turista que efectúa una movilidad individual o colectiva hasta un lugar santo por motivos religiosos y con un espíritu de devoción. Este turista posee un conocimiento previo de los espacios adonde debe ir, pero no sigue ningún programa o itinerario preestablecido; reúne más bien estos lugares llamados “de poder o de energía”, dejándose guiar por “las señales”; su destino está, según él, “en las manos de los dioses”. Prefiere visitar lugares de culto prehispánico y sigue, para ello, la ruta de los “lugares de poder”, erigida y difundida por el movimiento espiritual de la neomexicanidad [De la Peña, 2002].

Más que una simple visita, estos turistas dicen efectuar a su manera una “peregrinación”. De los treinta y dos peregrinos observados, solamente cuatro venían por primera vez a Wirikuta, los otros veintiocho ya habían realizado varias estancias en esta reserva, y dieciocho de ellos visitaban exclusivamente Wirikuta. Una cierta regularidad en la frecuencia de la visita del lugar indica que estos turistas peregrinos se comprometen durante varios años a volver a este lugar; algunos intentan incluso efectuar a la manera de los wixaritari “una peregrinación anual”. Esta asiduidad en la visita de la reserva demuestra cómo los peregrinos, al contrario de los psiconautas, por ejemplo, han sido “afectados por la vibración de este lugar”.

El peregrino cultiva generalmente una inmensa admiración por los pueblos autóctonos. Desde sus primeros pasos hacia esta búsqueda espiritual, sus lecturas de obras New Age y de antropología “sensacionalista” lo han llevado a reconsiderar los modos de vida tradicional autóctonos y a concebirlos como un fin en sí mismos, como un camino a seguir. Sin embargo, parece mantener una relación paradójica con la alteridad amerindia a medida que evoluciona en su iniciación neochamánica y tiende a despreciar a los amerindios que no corresponden a su propio código de lo típico: “míralos a estos huicholes, bebiendo coca cola durante la peregrinación”, pero también les reprochan el haberse apropiado de ciertos lugares de Wirikuta: “para subir a la montaña sagrada, hay que pagar a los huicholes, es increíble, a quién le queda el dinero, este desierto es de todos”. De la misma manera en la que un turista denigra a su semejante porque se niega a considerarse como tal, la mitad de los peregrinos observados, que se inician en las prácticas chamánicas, rechaza públicamente toda atracción y consideración hacia los indígenas que realizan su peregrinación.

El peregrino se diferencia claramente del grupo de los psiconautas por el hecho de que él ve su movilidad como una búsqueda espiritual y religiosa, donde el ejercicio de prácticas llamadas *místicas* apunta hacia una considerable transformación de su ser, de su personalidad. Durante esta búsqueda personal, el peregrino parece entablar una iniciación de tipo religioso durante la cual aprenderá los procedimientos y rituales, provenientes tanto de formas arcaicas (como las de los wixaritari) como neoindígenas, realizadas durante las ceremonias neochamánicas, tales como: el ayuno, la práctica de una dieta vegetariana que precede a todas las sesiones rituales, la meditación, la abstinencia sexual, la ingestión de plantas medicinales o alucinógenas, la confección y manipulación de objetos rituales (las ofrendas por ejemplo), la práctica de cantos y de oraciones, la adivinación del fuego, las búsquedas de visiones, y el temascal.⁶ Así, el peregrino podrá eventualmente, según su grado de implicación y de aprendizaje, considerarse a largo plazo como un neochamán.

2. RELACIÓN CON LA ALTERIDAD AMERINDIA

Si en la mayoría de ellos se representa la indianidad a través del prisma de la fascinación de una supuesta autenticidad, las relaciones que mantie-

⁶ El *temascal* es un baño de vapor de tradición amerindia, llamada *Sweat Lodge* en Estados Unidos.

nen con ésta son bastante heterogéneas. De hecho, si el psiconauta tiende a acercarse a la cultura amerindia, es por estrategia, para evitar y rebelarse contra los otros turistas, en la medida en la que el exotismo primitivista [Todorov, 1989:299] le sirve más para diferenciarse de los otros turistas que para conocer al amerindio. Esta tendencia a valorar sistemáticamente al Otro a costa de sí mismo es difícilmente compatible con un conocimiento del otro. Somos testigos, en definitiva, de una representación ideal del otro amerindio más que de una descripción de lo real. En cuanto al peregrino, mantiene una relación paradójica con la alteridad indígena en la medida en que tiende a sentir una inmensa admiración por el indígena que practica el chamanismo, y rechaza, al mismo tiempo, la figura del indígena moderno abierto y sumiso a las leyes de la globalización. La práctica del chamanismo es percibida como un signo de indianidad “auténtica y ancestral”, heredada, según los partidarios del neomexicanismo, de la civilización tolteca.

Esta tendencia a subestimar ciertos rasgos de indianidad, —por ejemplo el reconocimiento del fenómeno de empobrecimiento que toca a la mayoría de las poblaciones amerindias—, se inscribe en un fenómeno bastante popular en Occidente desde hace unos veinte años: el neochamanismo. De hecho, este fenómeno de redescubrimiento y de reapropiación de prácticas y creencias chamánicas tradicionales no ha cesado de rehabilitar una imagen mítica del chamán amerindio. La antropología, particularmente, ha jugado un papel importante en la edificación y la difusión de esta representación. Los trabajos de C. Castañeda o de M. Harner ilustran claramente esta voluntad de erigir, por intermedio de una disciplina científica, el mito del chamán como hombre de conocimiento, de poder y de redentor del hombre moderno. Este desplazamiento de la mirada con respecto al chamanismo conduce, por ejemplo, a J. P. Chaumeil a constatar:

que en poco menos de cinco siglos en los que fue sometido al tamiz del occidente, el chamanismo ha pasado de la alteridad máxima como la “religión del diablo” a la identidad casi perfecta como símbolo cultural, y hasta como una nueva forma de espiritualidad o de “terapia colectiva” en el mundo occidental [Chaumeil, 1993:75].

Bajo la influencia de este turismo místico-espiritual, la comunidad wixarica representa en México la población indígena más afectada por este exotismo primitivista. Justo como los Dogón en África, o los Shuar en el Perú, los Wixaritari gozan de una especie de mística fenomenológica, es decir de una imagen arquetípica del indígena, reflejo de una indianidad “típica, verídica y eterna”. Sus artesanías, presentes tanto en los mercados

artesanales del país como en los de Estados Unidos o Europa, así como sus conocimientos en materia de chamanismo, son actualmente objeto de una comercialización a larga distancia.

Dicho de otra manera, somos testigos de un proceso de “exomitificación” turística, es decir, un movimiento de “mitificación” de nosotros hacia ellos [Girard, 2000:282], donde la práctica de un neochamanismo occidental aparece como un medio para los otros turistas viajeros de acercarse a la cultura amerindia manteniéndose alejados físicamente de ésta. El encuentro con el autóctono no sería necesario, ya que el neochamanismo propuesto por poblaciones noindígenas se presenta como el corazón del chamanismo [Harner, 1982]. El neochamanismo occidental constituye un espacio simbólico creado entre la cultura occidental y la cultura amerindia, en el que ciertas formas simbólicas chamánicas son extraídas de su contexto cultural y social para ser reutilizadas con el fin de responder a las preocupaciones relativas a nuestras sociedades modernas occidentales.

A través de los dos grupos de turistas presentados, resulta que las actividades observadas en la reserva natural sagrada de Wirikuta oscilan entre prácticas neochamánicas “a geometría variable” [Chaumeil, 2003]. Esta distinción me parece indispensable a fin de entender los distintas cuestiones de identidad a las cuales remiten estas prácticas, y hace que nos preguntemos: ¿a cuáles expectativas responden estas actividades turísticas?, ¿se trata acaso de una búsqueda personal o de una iniciación en el sentido religioso de la palabra?

3. ENTRE BÚSQUEDA DE SÍ E INICIACIÓN RELIGIOSA

Para algunos investigadores como I. Rossi, estas prácticas místicas remiten a un encuentro consigo mismo más que a una iniciación [Rossi, 2008:18], porque, como lo postula G. Escande, “los occidentales no poseerían la mediaciones necesarias para enmarcar una experiencia alucinógena dentro de una meta prospectiva” [Escande, 2008]. Sin embargo, me parece importante matizar estos comentarios, ya que en mi trabajo de investigación constaté que, según los diferentes grados de implicación personal y las modalidades de aprendizaje del neochamanismo, el grupo de turistas peregrinos, por ejemplo, se integra en un proceso de recomposición de la identidad a través de actos simbólicos, pruebas físicas y psíquicas. El aprendizaje de prácticas rituales por intermedio de poblaciones indígenas, neoindígenas u otros turistas y el carácter introductorio del que se invisten, les permitirían ordenar y enmarcar las experiencias extraordinarias vividas durante este tipo de actividad.

Los turistas psiconautas, en su mayoría presentes en la reserva de Wixarika, representan el grupo menos comprometido desde un punto de vista identitario, en la medida en que para ellos parece más difícil encontrar las marcas de la sociedad visitada en su espacio íntimo. La práctica de un neochamanismo salvaje compuesto de elementos culturales y simbólicos muy dispares responde generalmente a una búsqueda personal de sentido en la que los participantes buscan “reunir su propio destino con las leyes y sentidos del universo con el fin de encontrar un lugar en el seno del todo cósmico” [Rossi, 2008:18]. Sin embargo, mi observación prolongada de este fenómeno hizo aparecer claramente, a largo plazo, que la práctica de un neochamanismo salvaje da lugar a un neochamanismo calcado de un modelo chamánico tradicional como el de los wixaritari, o a un neochamanismo enmarcado por una organización como la de “El Fuego de Itzachilatlán”.⁷

La práctica de rituales, bien sea copiados, mezclados o inventados, representa un verdadero vector con el fin de iniciar al turista en estas nuevas prácticas religiosas. Más allá de una “creación íntima de lo sagrado” [Le Breton, 1991], lo sagrado salvaje necesita, para echar raíces, fundarse en lo sagrado instituido [Chabloz, 2009]. La utilización de formas arcaicas significativas como las de los wixaritari, ampliamente movilizadas por los turistas místicos, permitirían constituir más o menos a largo plazo un sagrado colectivo; es decir, un grupo o una organización que comparte los mismos valores, creencias y prácticas. Este sentimiento de pertenencia a la comunidad llamada “peyoteros” invitaría al turista a volver anualmente a los lugares de su peregrinación con el fin de completar su auto-formación o su formación con un neochamán.

A largo plazo, una gran mayoría de estos turistas místicos tienden, de esta manera, a reapropiarse, a través de prácticas rituales, de la peregrinación wixarica a lo largo de la cual los peregrinos indígenas proceden a la ceremonia de “la cacería del peyote”. La observación de las actividades rituales realizadas durante “la cacería del peyote” me permitió demostrar la existencia de una base de procedimientos rituales común al conjunto de participantes de este tipo de turismo. De hecho, la ceremonia de “la cacería del peyote” es realizada generalmente en grupo, durante la cual

⁷ La organización “El Fuego Itzachilatlán” o “Iglesia Nativa Americana de Itzachilatlán”, dirigida por Aurélio Díaz, es la versión mexicana de la “Native American Church” de Estados Unidos. A pesar de muchas solicitudes ante la Dirección General de Asuntos Religiosos para ser reconocida a través de la ley “de Asociaciones Religiosas y Culto Público”, fue clasificada según la legislación mexicana como una organización sectaria. Su particularidad es de reivindicar un chamanismo panamerindio.

los participantes van a pie o en carro a unos diez kilómetros del pueblo de Wadley con el fin de recoger el peyote. El procedimiento indica que la primera planta encontrada debe ser escatimada y, además, sirve de ocasión para realizar un rito de ofrendas en el que las personas dejan comida, agua o bienes personales. Luego, se trata de recoger las plantas necesarias para la ceremonia con la ayuda de un cuchillo de metal o de madera preparado especialmente para este fin. Antes de cortar los peyotes, los participantes le piden permiso oralmente a la planta y se lo agradecen, después cortan con cuidado la parte superior de la planta. Llegado el momento de conseguir un lugar donde acampar para pasar la noche, mientras que unos se van en búsqueda de madera, otros hacen un círculo de piedras alrededor del campamento con el fin “de estar protegidos” simbólicamente de los “malos espíritus”. Los peyotes son luego lavados, pelados y puestos en un recipiente o sobre un altar situado cerca de la fogata. Un participante o el maestro de ceremonia los inciensa antes de ser consumidos. Al caer la noche, la ingesta de plantas puede comenzar. Dado que el peyote tiene un sabor relativamente amargo, cada quien se prepara su propia receta utilizando bien sea frutas, chocolate o agua. Después de transcurrir unos cuarenta minutos, los primeros efectos comienzan a sentirse; los participantes guardan generalmente un largo periodo de silencio y luego aparecen las primeras palabras y risas al haber pasado un poco más de una hora. A lo largo de toda la noche, cada quien puede cantar o tocar un instrumento, y la ceremonia se termina generalmente al salir el sol. En muchos casos observados, los participantes hacen, como los wixaritari, un recorrido preciso, que los conduce a los diferentes lugares de culto indígena situados en el valle en el que nace el peyote, como El Vernalero, Las Ánimas, la gruta de Las Narices, y hacia la sierra de los Catorce, con el fin de realizar una última etapa en la cima del Quemado.

Por otra parte, el estudio de los beneficios rituales relativos a estas actividades turísticas me autoriza a identificar estas prácticas como preliminares, en la medida en que representan un momento clave en la experiencia del sujeto; es decir, un punto de no retorno marcado por la transición entre un antes y un después [Turner, 1969], marcado por pruebas físicas y morales, y caracterizado por la búsqueda de una hierofanía, signo de una probable elección chamánica.

A. La fase *liminar*

Durante la etapa llamada *liminar*, los participantes viven una ruptura con el mundo ordinario sumergiéndose en un universo de los sentidos donde

todo les parece sagrado. Las prácticas rituales tomadas de diversas tradiciones amerindias son reproducidas de manera sincrética mezclando nombres de divinidades wixaritari y aztecas, objetos rituales y motivos rituales. Estas tradiciones juegan el rol de matriz cultural y permiten como soporte factual reconstruir un universo simbólico más o menos cercano al chamanismo amerindio. Estas prácticas rituales son indicadores que revelan las relaciones de la alteridad que mantienen los turistas viajeros con respecto a los amerindios.

En la reserva de Wirikuta, los turistas tienden a reapropiarse de los espacios divinizados por la cultura wixárica a fin de asegurar su pasaje del mundo profano al mundo sagrado. Siguiendo el itinerario observado por los wixaritari, asimilan los elementos históricos y mitológicos disponibles y necesarios para la correcta celebración de sus ceremonias. El reconocimiento de Wirikuta como lugar de culto para los extranjeros pasa necesariamente por una consagración de orden mitológico, donde las historias transmitidas oralmente por los pioneros del turismo internacional en la región se mezclan y se relacionan curiosamente con la historia del primer wixárica que descubrió Wirikuta; es decir, la figura del héroe mítico Marra Kwarri, quien tuvo su primera revelación en estos lugares.

La parte introductoria no representaría este momento crucial en la experiencia del participante si éste no soportara las pruebas físicas y morales. Resistir el calor del desierto, someterse a los procesos rituales, ingerir plantas psicoactivas o el peligro de una caminata en el desierto, contribuyen a legitimar la determinación de los participantes de liberarse de una identidad construida; pero también, y sobre todo, cumple una función terapéutica. Según Juan, un neochamán mexicano, "Si quiere sanar, tiene que pagar y aceptar el sufrimiento". La ingesta de plantas psicoactivas, tales como el peyote, durante las ceremonias observadas facilita, según los participantes, "el acceso al mundo sagrado de los amerindios". Mucho más que una planta, representa una divinidad, "la carne de los dioses", cuya absorción garantiza la obtención de facultades tales como el incremento de la agudeza sensorial con el fin de adquirir nuevos conocimientos. Se trata de una de las características de este tipo de chamanismo, es decir, considerar la absorción de plantas psicoactivas como una técnica que dispensaría a todo participante de ejercicios espirituales como la meditación.

Durante una ceremonia, siempre es mejor que comas (peyote) todo lo que puedas, que llegues al límite y que lo pases para que llegues a otra dimensión y a otro conocimiento de tu propia capacidad que posees dentro de ti, despertar

la memoria ancestral, tenemos unos conocimientos guardados pero hay que descubrirlos.⁸

El peyote juega el rol de mediador en la medida en que induce un estado modificado de conciencia que permite, según los turistas, conectarse con la “memoria ancestral de los espíritus amerindios”. Un sistema nuevo de representación se abre a los participantes, donde los significantes no remiten a los mismos significados, y ciertas manifestaciones triviales de la naturaleza se vuelven, por ejemplo, señales reveladoras de la presencia de un espíritu, como la brisa, que anuncia el paso de un espíritu.

Uno de los aspectos que aclaran la relación turista-amerindio durante esta fase liminar reside en el hecho de que el participante de este neochamanismo intenta establecer una comunicación y una apropiación de la indianidad pasando por la corporalidad. El cuerpo representa un soporte privilegiado con el fin de asimilar elementos culturalmente distintos. “Meterse bajo la piel del indígena” se traduce concretamente en la experiencia del turista viajero por la práctica del tambor y de cantos que acompañan los rituales, pero también el uso de códigos de vestimenta que simbolizan los rasgos de identidad de la indianidad (sandalias, bufanda y joyas prehispánicas), el uso de marcas corporales como los tatuajes con motivos prehispánicos y el uso de objetos rituales (el copal; los palos de poder wixaritari; las ofrendas, como tabaco, velas, piedras...), signos de poder de los chamanes. Durante la cacería del peyote, los turistas realizan ofrendas, por ejemplo, al primer peyote encontrado. El ritual de ofrecer tabaco, bienes personales u otros objetos rituales testifica la voluntad de estos participantes de adueñarse y reconstruir una práctica ritual calcada de un modelo amerindio.

Durante los diferentes rituales efectuados, el turista busca establecer la comunicación con “el espíritu o la energía”. De hecho, los rituales observados contribuyen a la manifestación y la comunicación de este “otro invisible”, sea a través de fenómenos naturales como la aparición de un animal como el venado, bien sea por la expresión de una voz interior. Las interpretaciones relacionadas con este tipo de manifestación explican generalmente este hecho como “el llamado de un espíritu” con el fin de volverse chamán.

En fin, practicar el adornismo tendría también como función el obtener la sanación tanto en el plano físico como moral. El llamado a los

⁸ Extracto de una entrevista grabada en diciembre de 2004 con Juan, un neochamán mexicano, proponiendo sus servicios “temascaleros” a los turistas en la reserva de Wirikuta.

“espíritus auxiliares o aliados”, presentes en el peyote, puede engendrar, según los participantes, sanaciones milagrosas: “Esta medicina es la más elevada de todas las medicinas sagradas, ha hecho milagros, he visto gente pararse de su silla de rueda y otras que se curaron del cáncer”.⁹ Con la condición, según los neochamanes, de mantener cierta implicación personal durante los rituales: “Sanas si crees de verdad, poniendo todo de tu parte”.

Los rituales observados durante esta fase liminar representan, efectivamente, medios para el turista viajero de iniciarse en una nueva forma de chamanismo: el neochamanismo. El estudio de estas prácticas tiende a demostrar que la relación de alteridad del turista viajero con respecto al amerindio no constituye sólo un pretexto para criticar su propia sociedad, sino que contribuye también a lograr un cambio de orden identitario en la experiencia del mismo. La práctica de rituales representa en sí un acto performativo y responde en este sentido a intereses prácticos; busca sobre todo negociar sus diferencias con respecto a los otros turistas, cambiar de estatus como “peyotero”, aumentar sus poderes personales y sus conocimientos, y establecer una comunicación con los espíritus, bien sea para volverse chamán o para lograr la sanación.

B. La fase postliminar

Si los rituales representan los medios que permiten apropiarse, incluso de manera desviada, de las formas simbólicas inherentes al chamanismo a través del neochamanismo, aparece claramente en la fase posterior a la introducción: que muchos elementos y prácticas culturales penetran la experiencia de los sujetos a tal punto que intentan prolongar, durante el regreso de su movilidad, la experiencia liminar en su relación con la cotidianidad. De hecho, el momento de regreso representa con frecuencia una situación difícil para el turista viajero, en la cual muchos de ellos retoman hábitos que consideran como “profanos”; sin embargo, según el grado de su inmersión y de su iniciación al neochamanismo, intentan reinvertir y desplegar en su país de origen numerosas prácticas culturales adquiridas durante su movilidad con objetivos místicos.

El turista peregrino sigue practicando durante su regreso ciertos rituales, tales como la preparación y depósito de ofrendas en los lugares que él

⁹ Extracto de una entrevista grabada en diciembre de 2005 con David, un turista americano.

considera como sagrados, la celebración de ceremonias como el temascal en ocasiones bien precisas, como los solsticios o las lunas llenas, o los rezos y prácticas de meditación con el fin de establecer la comunicación con los espíritus. El ejercicio de rituales en la experiencia de la cotidianidad demuestra hasta qué punto parece necesario para el turista mantener el contacto con el mundo invisible y sagrado de los espíritus, pero traduce también, al mismo tiempo, la voluntad de abolir la diferencia entre un sí mismo acá y un sí mismo allá.

Sin embargo para que esta práctica ritual se perpetúe en el acá y tome sentido a los ojos de los actores, es indispensable que ésta se adapte al proceso de integración que acompaña al sujeto durante su regreso a su sociedad de origen. Bien sea una integración social colectiva o individual, la práctica del neochamanismo contribuye a introducir al sujeto al seno de un grupo nuevo, “la banda de los peyoteros”. Por lo tanto, el pertenecer a esta comunidad ideológica, casi normativa en algunos de los casos observados, constituye un modelo a seguir, donde el conjunto de valores, creencias y prácticas adquiridas durante su movilidad conducen al turista viajero a diferenciarse de su grupo de origen rodeándose de elementos culturales indígenas. Se esfuerza en recrearlos a través de una sociabilidad electiva, una red de personas que evolucionan en la práctica del neochamanismo con el objetivo de obtener una cierta visibilidad y reconocimiento en el seno de su propia sociedad.

Una de las pruebas concretas de este proceso de formación de la identidad de este turista viajero se traduce en el hecho de que un número creciente de europeos y también de mexicanos se convierten, a través de una iniciación neochamánica, en chamanes. Incluso, si esto no concierne sino a una minoría del conjunto de turistas viajeros estudiados, ilustran una nueva manera de ver nuestra relación con la indianidad en la medida en que, mediante la sustitución de la figura del chamán amerindio, postulan que la alteridad amerindia se encuentra en cada uno de nosotros, lo que N. Chablos llama “nuestro interior primitivo” [Chablos, 2009:410].

La alteridad chamánica no se busca en las sociedades lejanas y tradicionales sino más bien en el aquí y en el ahora, donde cada uno es libre de autoproclamarse chamán. El neochamán prueba ser un verdadero importador de influencia en su sociedad de origen, sirve de persona mediadora entre la cultura amerindia y occidental en la medida en la que sensibiliza y forma poblaciones urbanizadas a este tipo de práctica. Este chamanismo a la carta no tiende a difundir elementos y prácticas culturales provenientes de una tradición chamánica específica sino más bien de una “mezcla” de prácticas espirituales y chamánicas resultantes de tradiciones muy heteróclitas.

CONCLUSIÓN

Si este turismo místico-espiritual tiende a desarrollarse en el mercado del turismo mundial, no es solamente debido a una saturación de modelos turísticos clásicos, sino más bien a una crisis generalizada del sentido de nuestras sociedades modernas y urbanizadas. El desencantamiento del mundo que se traduce por la pérdida del rol jugado por la religión como estructura fundamental productora de sentido, es acompañado al final de una crisis de las grandes ideologías. Hoy día, es el carácter incierto del porvenir lo que domina, lo que deja a cada uno el cuidado de definir su proyecto individual y de conseguir un sentido frente a esta incertidumbre [Gauchet, 1985]. De hecho, lo tradicional o lo auténtico se vuelve un valor refugio, y la figura del autóctono ya no corresponde al salvaje de costumbres decadentes sino más bien a un sabio, guardián de los valores y conocimientos ancestrales. A través de un exotismo primitivista y de una reactualización del mito del buen salvaje (sobre todo a través de ciertos trabajos llamados antropológicos que tienden a idealizar la figura del chamán), el turismo místico se traduce por una voluntad de los participantes a iniciarse en ciertas creencias y prácticas místico-espirituales. A diferencia de su forma temprana durante los años setenta, somos testigos hoy —en países como el Perú, de la institucionalización de este turismo místico, y, en un menor grado, en ciertos países como México, en donde su práctica se mantiene marginal— de la existencia de redes de personas y organizaciones capaces de enmarcar a los turistas en búsqueda de misticismo. Por intermedio de estas poblaciones neoiógenas o no iógenas, el turista místico se forma en las prácticas neochamánicas; es decir, el resultado de una mezcla de creencias y de prácticas chamánicas, a través de prácticas rituales que pasan por la corporalidad. Más allá de un acto simbólico, la práctica repetida de rituales se manifiesta, sobre todo en los turistas peregrinos, como una acción performativa capaz de transformar la realidad y de permitir al sujeto alcanzar las finalidades que se había fijado: negociar su diferencia frente a otros turistas, cambiar de estatus como “peyotero”, establecer una comunicación con el otro-mundo con el objetivo de volverse él mismo chamán o de lograr una sanación. De una identidad sobrevaluada e idealizada, asistimos, a través de las movilizaciones turísticas con finalidad mística, a la creación de una identidad trans-cultural existente en los hechos, la del chamán moderno occidental.

BIBLIOGRAFIA

Amirou, Rachid

1995 *Imaginaire touristique et sociabilités du voyage*. Paris, PUF.

Benoit Frédéric y Valentin Laurence

1998 *Le tourisme rural : une nouvelle stratégie d'aménagement du territoire pour l'Etat de Jalisco. Mexique*, Université de Perpignan, Mémoire de maîtrise.

Chabloz, Nadège

2009 "Tourisme et primitivisme. Initiations au bwiti et à l'iboga (Gabon). Tourismes. La quête de soi par la pratique des autres", en *Cahiers d'études africaines*, 193-194: 391-428, Paris, éditions E.H.E.S.S.

Chaumeil, Jean-Pierre

1993 "L'autre sauvage. Chamanisme et altérité", en Descamps Ch. Dans (Dir). *Amériques Latines : une altérité*. Paris, Centre Georges Pompidou, Espace International.

2003 "Chamanismes à géométrie variable en Amazonie", en *Revue Diogene Chamanismes*, pp. 159-175, PUF, Paris.

Costa, Jean-Patrick

2007 *Les chamans hier et aujourd'hui*. Monaco, Editions Alphée.

Escande, Grégory

2008 "L'usage de psychotropes: entre sauvagerie et enculturation", en *Psychotropes*, vol., 7 núm. 1:19-33; "Perspectives", De Boeck Université.

Fernandez, Bernard

2002 *Identité nomade*. Paris, Anthropos.

Galinier, Jacques y Antoinette Molinié

2006 *Les néo-indiens : une religion du troisième millénaire*. Paris, Odile Jacob.

Gauchet, Marcel

1985 *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris, Gallimard.

Girard, Alain

2000a "La reconnaissance/méconnaissance de l'autre dans l'esthétique touristique : La réduction folklorisante produit-elle la folklorisation des cultures", en *Les formes de reconnaissance de l'autre en question*. Perpignan, PUP, pp. 227-295.

2000b "Voyages chez l'autre, voyages de l'autre : la reconnaissance touristique de l'autre en question", en *Les formes de reconnaissance de l'autre en question*, Perpignan, PUP, pp. 179-202.

Graburn, Nelson

1989 [1977] "Tourism: The Sacred Journey", en Smith V. (dir.), *Hosts and guests: The anthropology of Tourism*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, pp. 21-36.

Harner, Michael

1982 *Chamane*. Paris, Albin Michel.

Jünger, Ernest

1991 [1970] *Approches, drogues et ivresse*, Paris, Gallimard.

Menna, Alicia y Esteban Bernard Burguete

1998 "Turismo místico-esotérico en México", en *Estudios y Perspectivas en Turismo*, 7: 250-25.

Peña, Francisco de la

2002 *Los hijos del sexto sol. Un estudio etnopsicoanalítico sobre el movimiento de la mexicanidad*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Rossi, Ilario y François Kaech

2008 "Psychotropes et quêtes existentielles: logiques d'ailleurs et d'ici", en *Dépendances*, núm. 34, Juin., 16-18 "Addiction et spiritualité", Lausanne.

Secretaría de Turismo

2004 *Cómo desarrollar un proyecto de ecoturismo*, Dirección de Turismo Alternativo, fascículo 2.

Todorov, Tzvetan

1989 *Nous et les Autres*, Paris, Editions du Seuil.

Turner, Victor

1969 *Le phénomène rituel. Structure et contre structure*, Paris, PUF.

Urbain, Jean-Didier

1993 *L'idiot du voyage: histoires de tourists*, Paris, Payot.