


Extractivismo epistémico: el neochamanismo translocalizado y la ritualidad wixarika/huichol

Epistemic Extractivism: Translocated Neo-Shamanism and Wixarika/Huichol Rituality

Alejandra Aguilar Ros

 <https://orcid.org/0000-0001-8427-6191>

Ciesas Occidente

aaguilar@ciesas.edu.mx

Resumen

Este trabajo analiza a un grupo de buscadores espirituales estadounidenses seguidores del chamanismo huichol¹ a raíz de sus seguimientos iniciáticos a varios chamanes o *mara'akate*.² En la actualidad estos *neochamanes* se posicionan globalmente como continuadores de las tradiciones nativas huicholas. Por esta razón, han sido acusados de extractivismo epistémico. Esta categoría, en un contexto geopolítico de neoliberalismo extractivista, tiene sentido para los voceros nativos que la utilizan. No obstante, sus implicaciones son poco consideradas en la literatura neochamánica. Este artículo busca situar los contextos y procesos históricos de los *wixaritari* para mostrar cómo la acusación de extractivismo visibiliza un momento histórico diferente y genera una polarización identitaria esencializada que les permite posiciones de ventaja en la lucha en el presente contexto geopolítico de despojo.

Palabras clave: neochamanismo, explotación de saberes, buscadores espirituales.

Abstract

This paper analyzes a group of spiritual seekers from the United States who are apprentices of the tradition of Huichol shamanism as a result of following-up initiations performed by several shamans or *mara'akate*. At present, these *neo-shamans* position themselves as providers of the continuation to native Huichol traditions. For this reason, they have been accused of conducting epistemic extractivism. Within an extractivist neoliberal geopolitical context, this category is meaningful for the native spokespersons using it. Nonetheless, the neo-shamanic literature hardly considers its implications. This paper aims to locate the *Wixaritari's* historical contexts and processes in order to demonstrate how the accusation of extractivism makes it possible to envision a different historical moment, polarizing identity in an essentialized way. This favours the *Wixaritari* in their struggle within the current geopolitical context of dispossession.

Keywords: Neo-shamanism, exploitation of forms of knowledge, spiritual seekers.

Recibido: 15/03/2020

Aceptado: 23/08/2021

Publicado: 13/12/2021



¹ En este trabajo utilizaré "*wixárika*" (sing.) y "*wixaritari*" (plur., adj.) y "huichol" y "huicholes" indistintamente; estas últimas denominaciones para algunos autores expertos en el lenguaje huichol, son resultado de la asimilación fonética y gramática al español (Iturrioz, 2008). Cabe señalar que el término *wixarika* hoy es utilizado por los huicholes para autodenominarse en escenarios políticamente mediatizados; los neochamanes, y la literatura estadounidense sobre ellos utilizan más bien el término "huichol". Agradezco a un lector anónimo las precisiones sobre el uso de estos términos.

² *Mara'akame* (sing.) o *mara'akate* (plur.) es el nombre *wixárika* para los chamanes.

Introducción

A la memoria de Yauxali, Pablo Taizán (1936-2016)

A principios del 2018 recibí una llamada de la periodista canadiense Rachel D'Oro, quien realizaba un reportaje sobre un supuesto chamán huichol llamado Brant Secunda, que estaba organizando un costoso retiro³ en Juneau, Alaska, un lugar famoso por albergar a turistas New age; ofrecía a sus clientes una «profunda reconexión con la naturaleza, en uno de los últimos lugares salvajes del mundo». El organizador de estos ejercicios, Brant Secunda, un estadounidense nacido en Nueva York, se topó con la fuerza de la anciana Tlinglit, Rosita Worl, quien como presidenta del Sealaska Heritage Institute,⁴ lo invitó a no visitar Alaska, pues para Worl:

Esta es otra forma de apropiación de las culturas y sociedades nativas, que comenzó con la toma de nuestras tierras y objetos ceremoniales y sagrados, y ahora sus prácticas espirituales. Los chamanes han jugado un rol importante en nuestras sociedades en la ayuda y cuidado de la riqueza de la tribu. El chamanismo no es una empresa comercial; es una violación a las prácticas más sagradas de los pueblos nativos. SHI contactará a este “chamán” y le pedirá que cese la apropiación de las prácticas más sagradas y espirituales de las tradiciones más antiguas de los pueblos. Apoyamos a la gente que ha llamado a sus prácticas una *explotación* de las tradiciones ancestrales y le pedimos que no venga a Aak'w Kwáan, la tierra ancestral del pueblo Auk⁵ (Downing, 2018, cursivas mías).

La periodista D'Oro investigaba el contexto de las fuertes palabras de Worl, ya que se había señalado (Downing, 2018; Gullufsen, 2018) que los reclamos se basaban «en la apropiación cultural de las culturas minoritarias por las dominantes, sin ningún respeto por la historia colonial o los desbalances de poder inherentes en el acto mismo» (Gullufsen, 2018).

³ El costo era de \$3 865 dólares, según la clase de alojamiento —cabaña o tienda de campaña— y si además se deseaba, incluía ir a observar ballenas (Burton, 2018).

⁴ Sealaska Heritage Institute se dedica a conservar las tradiciones y costumbres de los pueblos Tlingit, Haida y Tsimshian del sureste de Alaska. En sus palabras: «We perpetuate, enhance and share Southeast Alaskan Native culture through our Institute, our store, and our True Southeast visitor experience» <<https://www.sealaskaheritage.org/>>.

⁵ Nótese el descentramiento que la vocera mueve hacia una referencialidad propia, con lugares, pueblos y nombres específicos, posicionando así a Secunda como un blanco que busca apropiarse de estos lugares que ella ubica aquí como *originales*. Es decir, al nombrarlos hay un movimiento de reapropiación desde la historia colonial.

Brant Secunda es un ejemplo internacional —que considero singular— de los llamados neochamanes,⁶ buscadores espirituales que, siguiendo a especialistas religiosos de pueblos originarios, practican rituales de estos mismos grupos para públicos internacionales. Secunda se viste como huichol y asegura ser el continuador legítimo de su maestro *mara'akame*⁷ José Ríos, Matsuwa,⁸ a pesar de que esta legitimidad ha sido cuestionada ya en diversas ocasiones (cf. Negrín da Silva, 2015).

En el contexto de un capitalismo tardío que privilegia la industria extractivista y en el que las voces de los pueblos indígenas se han levantado rotunda y organizada en diferentes partes del mundo, resulta relevante discutir la política de las representaciones de los grupos étnicos catapultadas en las ofertas neochamánicas. Si «vivimos en una época de multiculturalismo normativo donde la marginalidad pasa menos por ser invisible que por ser parte de regímenes que promueven un exceso de visibilidad en las diferencias culturales para poder mercantillarlas y fetichizarlas» (Briones, 2007: 62), no es posible eludir el debate de la expropiación cultural y sus aristas.

En este trabajo se analiza a un grupo de neochamanes estadounidenses que tienen su práctica chamánica anunciada ya sea en sus propios sitios web o en centros de bienestar situados en Estados Unidos, donde se imparten talleres de aprendizaje chamánico de diferentes tradiciones nativas. Me concentraré en los neochamanes que dicen pertenecer a la tradición huichola, la mayoría iniciada por algún *mara'akame* huichol. He seguido las actividades en línea de estos neochamanes estadounidenses desde, al menos, el 2013, con especial énfasis en 2019, con el fin de comprender cuáles son las líneas discursivas generales de donde parten y cómo se presentan ante un público amplio como continuadores de la tradición huichol. Por un lado, me interesa posicionar varias temáticas y puntos que ayuden a contribuir en la discusión sobre neochamanismo, en particular mostrar la trayectoria de este tipo de neochamanismo, que tiene raíces en la manera en como los huicholes se han posicionado nacionalmente. Por otro lado, al igual que el neochamanismo homogeneiza a los pueblos nativos (Prosperi, 2016), la literatura que lo analiza tiende a homogeneizar, a su vez, a los pueblos origi-

⁶ Estas nuevas modalidades de chamanismo se han llamado neoindios (Galinier y Molinié, 2006), chamanismo urbano, neochamanismo (Caicedo, 2007; Lombardi, 2009; Porras, 2003) y chamanismo deslocalizado. Aquí utilizaré «neochamanismo» de manera general. El término incluye a especialistas religiosos no pertenecientes a los grupos originarios, con prácticas basadas en rituales indígenas.

⁷ *Mara'akame* (sing.), *mara'akate* (plur.), es el especialista ritual *wixarika*.

⁸ Secunda lo llama Matsiwa en sus páginas.

narios y a no mostrar las representaciones de los procesos histórico/coloniales y políticos de dichos pueblos. En este sentido, al poner sobre la mesa la palabra «expropiación» busco visibilizar procesos particulares —los de los huicholes—, así como avanzar en la historización y problematización del neochamanismo.

En la primera parte del artículo discutiré algunas de las problemáticas en torno al neochamanismo, en particular la discusión sobre in/autenticidad. Se destaca que no basta señalar que el neochamanismo homogeneiza a los pueblos indios, sino que habría que, además, afinar los lentes para seguir procesos particulares, y así dar cuenta de cuáles son las respuestas diferenciadas. Resultan de interés especial las modalidades reivindicatorias y lo que ellas implican en los posicionamientos étnicos.⁹

En un segundo momento se hace un breve recorrido de las relaciones que los wixaritari han mantenido históricamente con promotores artísticos, problematizando cómo estas alianzas han servido para que los huicholes sean reconocidos como chamanes artistas, imagen que los ha posicionado como uno de los pueblos indios «nacionales».¹⁰ Finalmente, se revisa un tipo particular de chamanismo transnacional huichol:¹¹ estadounidenses que realizan talleres chamánicos en Estados Unidos, sostenidos en su posicionamiento gracias a sus redes de contacto con los wixaritari, y que aseguran representar a los huicholes ante un público internacional.

Se muestra cómo este tipo de neochamanismo transnacionaliza una representación particular del «indio místico», sustentada en la continuación hiperbolizada de la diada promotor cultural/*mara'akame* construida en las relaciones históricas de los wixaritari con la sociedad mexicana. Sostengo que estas relaciones se

⁹ Los huicholes libran, además, una lucha intensa contra la minería que afecta el territorio sagrado. La pelea contra las mineras ha sido medianamente exitosa y ampliamente documentada tanto por los medios de comunicación como en documentales y medios académicos.

¹⁰ Para el imaginario positivo del indio en México existen dos grupos localizados en un horizonte histórico prehispánico, que han sido ensalzados por encima de otros: los aztecas y los mayas. Entre los pueblos indígenas actuales, las representaciones fundamentales se dan también con los mayas, pero sobre todo con los huicholes, a los cuales se les ha representado como «más auténticos» en la constelación mítica nacionalista. Otros grupos se han posicionado en la palestra pública transnacional gracias a los festivales culturales como los otomíes con el festival de Temoaya en Toluca (Lombardi, 2009) o los totonacas en el Festival del Tajín. Sin embargo, las representaciones objetivadas en un solo fenómeno (un festival, el palo volador o la famosa chamana mazateca María Sabina), poco se asocian con el grupo específico. En cambio, con los huicholes la atención se vuelve hacia su cultura en general y sus rituales con el peyote en particular.

¹¹ El seguimiento se hizo a través de internet: comenzó siguiendo las actividades de Brant Secunda y de él, a las diferentes redes, primero en 2013. Para este trabajo se revisaron nuevamente los sitios, eliminando unos y agregando otros, durante 2018 y 2019.

encuentran en una fase distinta, al ser catapultadas desde el turismo espiritual global, articuladas con la búsqueda de nuevos marcos y escenarios de experiencia mística por parte de clases medias urbanas (Steil y Sonnemann, 2013). Desde estas plataformas, la imagen de los huicholes pasa de ser la imagen nacionalista de lo étnico, a constituir una representación del indio místico global. Para comprender esta nueva fase no basta con entender el neochamanismo como categoría genérica, sino que es crucial comprender la historización de cada grupo étnico en estos procesos.

Figura 1. Ceremonia de equinoccio en Ixtepete, Jal.
Mara'kame con su ayudante mestiza. 21 marzo 2010



Fuente: fotografía de Alejandra Aguilar Ros.

Algunos pueblos nativos/originarios han considerado estas apropiaciones como «extractivismo» y aquí me gustaría problematizar ese concepto para considerar lo que produce en los debates sobre neochamanismo, ya que su implicación ahora es parecida a las de la mercantilización de objetos consumidos o copiados de los grupos étnicos, pero con consecuencias más amplias. Así, surgen las preguntas: ¿cómo debemos tomar estas acusaciones de expropiación en el contexto de un capitalismo tardío, neoliberal, en el que los recursos naturales son expropiados por megaproyectos, afectando a su paso a territorios y pueblos

étnicos?; ¿qué aporta identificar como extractivismo este proceso y qué nos dice en el contexto del neochamanismo y sus discusiones?; ¿qué es, finalmente, «extractivismo» en el campo de relaciones existente entre huicholes y sus «otros»?

El neochamanismo: de encuentros y desencuentros rituales

El neochamanismo es un movimiento global¹² que muestra sus caras sobre todo al insertarse en redes alternativas; por ejemplo en centros de terapias alternativas donde se enseñan técnicas chamánicas de iniciación y bienestar, o bien en páginas web en las que se promueve lo que llaman *saberes sagrados* para desarrollar habilidades de sanación o, incluso, para llegar a convertirse en chamán. La oferta de prácticas rituales y su comercialización dirigida a un público ávido de acceder a las tradiciones nativas e integrarlas a la práctica espiritual y búsqueda personales, son un problema y un agravio para algunos pueblos originarios, dado que lo consideran una impostura.¹³

Recordemos, por ejemplo, la respuesta de la activista indígena Mississauga Nishnaabeg Leanne Simpson¹⁴ a la entrevista que Naomi Klein le realizó en 2013. Klein le mencionó a Simpson que la palabra extractivismo es una palabra que «encapsula la visión económica dominante». Para Klein, el extractivismo no es solo minería y perforación, sino «un marco mental, una aproximación a la naturaleza, a las ideas, a la gente». Leanne respondió de manera contundente:

Extracción y asimilación van juntos. Colonialismo y capitalismo están basados en extraer y asimilar. Mi tierra es un recurso, mi familia y los mundos de plantas y animales son vistos como recursos. Mi cultura y mi conocimiento son un recurso. Mi cuerpo es un recurso y mis hijos son un recurso porque tienen el potencial de crecer, mantener y sostener el sistema de asimilación-extractivismo. *El acto de la extracción remueve todas las relaciones que dan sentido a lo que sea que el extractivismo toma. Extractivismo es tomar. O, mejor dicho, extractivismo es robar —es tomar sin consentimiento, sin pensar, cuidar o siquiera conocer los impactos que la extracción tiene en otras cosas vivas*

¹² La mayoría de los autores ligan estas prácticas al movimiento New age y parten de esta contextualización para el análisis. Al desvincularme de la asociación con el New age se destacan las particularidades de estos representantes de lo huichol.

¹³ No para todos los pueblos originarios esto es un problema; incluso, algunos procesos han servido para revitalizar identidades étnicas, como es el caso del pueblo guaraní documentado por De Rose y Langdon (2010), quienes muestran cómo el uso de la ayahuasca, introducido por un programa de salud indígena, los ha situado cada vez más como los nativos que «originalmente» han utilizado ritualmente la planta.

¹⁴ De Ontario, Canadá. Simpson es poeta, música, ensayista y académica.

en ese entorno—. Eso siempre ha sido parte del colonialismo y la conquista. El colonialismo siempre ha extraído a los indígenas —extracción de conocimiento indígena, de mujeres indígenas, de gente indígena— (Klein, 2013, cursivas mías).

Y más aún:

[...] el reporte de la comisión de Medio Ambiente y Desarrollo de las Naciones Unidas a finales de los años ochenta] tenía una aproximación extractivista: “tomemos las enseñanzas que nos puedan ayudar, *tomarlas fuera de contexto*, de quienes las sustentan, fuera de su lenguaje e *integrémoslas en nuestro marco asimilatorio*”. Es la idea de que el conocimiento tradicional y los pueblos originarios tienen una especie de secreto de cómo vivir de la tierra sin explotarla, para que la sociedad mayoritaria pueda apropiársela. Pero el marco extractivista *no es sobre tener una conversación y un diálogo en el que el conocimiento indígena sea presentado en términos de los pueblos originarios. Es más sobre extraer ideas de la manera en que los científicos o ambientalistas piensan que es bueno y asimilarlo [...], hacerlo papel de baño y venderlo*. Existe una extracción intelectual, cognitiva y física. La máquina que promueve el extractivismo es enorme en términos de televisión, películas y cultura popular (Klein, 2013, cursivas mías).

Uno de los debates en la literatura sobre neochamanismo ha sido —precisamente— si situarlo o no en torno a si es otro brazo capitalista de la mercantilización de lo indígena (Amselle, 2009; Lombardi, 2009); o, si, por el contrario, interpela de diversas maneras una forma de comprender la relación con la naturaleza, con el cuerpo y si, en general, aporta a la reivindicación de los pueblos nativos en un contexto más amplio (Caicedo, 2007; Scuro 2017).

Algunos postulados —que considero se realizan desde una posición de esencialismo étnico— cuestionan a quién le pertenecen los rituales, o «como deberían ser» según determinada tradición, y estiman esta revitalización del chamanismo como parte de los efectos negativos del capitalismo, pues pasa por alto los procesos históricos de negociación y subordinación de los pueblos nativos (cf. Perdomo, 2018). Estos argumentos enfatizan que el neochamanismo urbano impulsa un imaginario hegemónico de representación sobre lo indígena (Ulloa, 2004), con un fuerte acento poscolonialista en su rescate de lo «primitivo indio» (Amselle, 2009: 5), insertado en los discursos ecologistas y representando así la alteridad indígena como indios «místicos» (Galinier, 2008), o «nativos ecológicos» (Ulloa, 2004).

Figura 2. Ceremonia de equinoccio en Ixtepete, Jal. Mara'kame con su ayudante mestiza. 21 marzo 2010



Fuente: fotografía de Alejandra Aguilar Ros.

En cambio, algunos autores consideran este fenómeno como una alternativa al «modelo hegemónico» de la modernidad, un producto de la globalización, sí, pero a la vez reivindicativo, ya que restituye las rupturas que occidente y su epistemología han provocado a las sociedades y pueblos indígenas del mundo (Caicedo, 2007: 115; Lombardi, 2009; Scuro, 2017), a saber: la separación del alma y cuerpo, la relación con la naturaleza planteada en términos de respeto, y el dominio sobre la subjetividad.¹⁵ Sus argumentos sostienen que los neochamanismos buscan anclarse en la legitimidad que, según perciben, ofrece la continuidad histórica de los pueblos indígenas y es por ello que algunas clases medias urbanas buscan el sentido de la «verdad», de lo «auténtico» como una vía que les dará un seguro pasaje en su viaje místico personal (Caicedo, 2007).

En mi propio trabajo busqué salir de la paradoja de la «in/autenticidad» de los rituales «verdaderamente» indígenas (cf. Weigand y Fikes, 2004), realizados por *maráakame* para públicos no huicholes, mostrando las problemáticas de las negociaciones de la representación de sí mismos (Gutiérrez y Aguilar, 2008; Aguilar, 2012a; 2013a). He buscado documentar cómo los wixaritari se sitúan en las redes New age, así como el entrelazamiento de elementos simbólico/emocionales/cognitivos que intervienen en el encuentro de prácticas rituales que tienen posiciones de poder diferenciadas y con claras fronteras en las articulaciones tanto raciales y económicas, como simbólicas. Llamar fraudulentos a este tipo de chamanismos no ayuda a avanzar en el entendimiento de estas articulaciones, ya que los huicholes mismos se adscriben a estas prácticas, aunque no sin problemas (Aguilar, 2012a; 2012b; 2013a).

En suma, analicé cómo la relación con los *newagers* permite la subjetivación de los huicholes; asimismo, describí los procesos globales y locales que permiten estas articulaciones, y la agencia que los huicholes logran gracias a su habilidad de transformación y adaptación de estos procesos de mercantilización cultural, a su propia cosmovisión y, en muchos casos, a su cosmopolítica (Liffman, 2018; De la Cadena, 2020). Las prácticas New age de búsqueda espiritual dan pie a que los especialistas rituales étnicos se coloquen como comercializadores de estos mismos, lo cual les permite desde sustentarse hasta generar plataformas políticas con fines más amplios, como es el caso de la defensa de Wirikuta (Liffman, 2018;

¹⁵ Caicedo (2007) menciona tres pilares de este nuevo chamanismo alternativo que considera se sitúa no en las periferias, sino en el centro de una ideología contestataria a la modernidad y que consiste en a) una idea de alteridad radical que busca restituir las relaciones ser humano/naturaleza y las divisiones mente/cuerpo, b) el descubrimiento de una nueva alteridad interior que posee la posibilidad de autosanación y c) una objetivación en el chamanismo tradicional anclado en raíces culturales ancestrales.

Neurath, 2008). Dichas prácticas, por supuesto, incluyen la ficcionalización de sus rituales en el mercado de lo espiritual (Aguilar, 2012a), y ya desde entonces estaba latente la pregunta en torno a si el cambio por devenir en la hipervisibilidad del chamanismo huichol sería epistémico (Aguilar, 2012a: 291).

La literalidad de la palabra «extractivismo» no es casual en un contexto global de amenazas de megaproyectos sobre el entorno territorial de los grupos étnicos. En el modelo neocapitalista de «acumulación por despojo», o «economía política de la desposesión» (Harvey, 2004; Bastos, 2013; Gavilán, 2018: 29), el tema de la extensión que estos extractivismos tienen en los cuerpos (Velázquez, 2019), en los conocimientos y en la reproducción social de un grupo (Aguilar, 2013a), tendría que situarse como contexto no de fondo, sino de base. «Extractivismo» resuena enfáticamente en los ejemplos en los que los utilizaron los voceros de los pueblos indígenas. Por ejemplo, la denuncia del retiro chamánico en Alaska, con la que comenzó este trabajo, logró visibilizar la variedad de pueblos originarios bajo la coalición del Sealaska Heritage Institute y reposicionar este territorio como históricamente habitado por ellos; la entrevista de Klein a Simpson logra a su vez una metonimia efectiva del extractivismo de los recursos naturales, al de los cuerpos y los conocimientos.

Si bien algunas de las investigaciones de neochamanismo exploran las consecuencias étnico-políticas de estas representaciones, y muestran cómo se utiliza localmente el discurso transnacional del indio místico (Caicedo 2007; Galinier y Moliné, 2006),¹⁶ en general, la literatura sobre neochamanismo no se articula con los análisis de las luchas políticas nativas que critican el modelo neoliberal que arrasa con territorios, ni con las denuncias debidas a ello por parte de los pueblos originarios. La bibliografía sobre neochamanismos rara vez toca, por ejemplo, el surgimiento politizado de activistas indígenas en la escena pública (como De la Cadena 2020: 291; o Liffman, 2012; 2018) en donde el ritual es nuclear en estas demandas. A su vez, los estudiosos de movimientos étnicos sí han documentado los rituales adaptados a las lógicas del poder (Zárate, 2017), en términos de una construcción social y política de estos mismos grupos en contextos de luchas nacionalistas (Bastos, 2013; Liffman, 2012), en diversos grados de desarro-

¹⁶ Galinier y Moliné, por ejemplo (2006; Galinier, 2008), exploran las implicaciones que el New age y el turismo místico están dejando en la producción de un marco universal de «lo indígena», y considera que se produce una patrimonialización de su cultura, objetivándola como especie amenazada, negando así su historicidad y su agencia (también cf., Amselle, 2009: 10). Sin embargo, no problematiza la postura de los pueblos indígenas, ni la ambigua reproducción de representaciones producto de estas patrimonializaciones.

llo (Velázquez, 2019). Marisol de la Cadena (2020),¹⁷ por ejemplo, propone una «comprensión histórica de los procesos epistémicos-políticos que provocan estas divisiones», donde consideremos una política que articule mundos divergentes (De la Cadena, 2020: 282 y 289).

Si los territorios étnicos son objeto de expropiación, estos no son meros paisajes geográficos: están constituidos y significados por los conocimientos que los pueblos nativos tienen de la relación con y en el territorio. Estos saberes pasan por un posicionamiento en el mundo en el que las corporeidades indígenas están involucradas y con el que se relacionan a través de una cosmovisión en la que el ritual, más los seres animados y dioses, están activos, presentes y son parte de lo que se moviliza en la esfera pública (De la Cadena, 2020).

En un artículo crítico sobre la mercantilización de los productos y la marca de lo «huichol», Negrín da Silva (2015) afirma que la etnicidad y la filantropía constituyen un valor agregado a la comercialización de bienes y servicios en el mercado de oferta tanto étnica como espiritual, no obstante que el valor agregado pueda ser favorable para los pueblos indígenas en cuanto a la autoconcientización y el orgullo étnico (Negrín, 2015: 66-67). La industria de lo indígena (Ethnicity, Inc, de acuerdo con los Comaroff [2009]), es un proceso dialéctico que, si bien ha beneficiado a algunos grupos indígenas, al mismo tiempo excluye a otros y reproduce tanto posiciones jerárquicas desiguales (Llanes, 2010: 165; Comaroff y Comaroff, 2009), como representaciones culturales folclorizadas que usualmente benefician a quien las produce y consume, no a quienes son representados. Mercantilización cultural, le hemos llamado a este proceso, pero no extractivismo.

El concepto de expropiación ha sido utilizado sobre todo por la ecología política para comprender los métodos de despojo de territorio y recursos que el capitalismo hace en aras de la acumulación (Velázquez, 2019: 38). Así, se ha comprendido cuando se refiere «a aquellas actividades que remueven grandes volúmenes de recursos naturales que no son procesados (o que lo son limitadamente), sobre todo para la exportación» (Acosta, 2011: 85).

De los varios tipos de extractivismo de insumos naturales (mineral, petrolero, agrícola, entre otros), es Grosfoguel (2016) quien propone, desde la citada entrevista a Leanne Simpson, que no solo existe el extractivismo económico, sino

¹⁷ En su trabajo, De la Cadena busca comprender las epistemologías que nos han llevado a considerar los ámbitos político y ritual por separado. Si bien los estudios de religión de manera importante han considerado el factor del poder en la ecuación del análisis del ritual, De la Cadena propone un desplazamiento aún más radical, en el que la presencia política de los seres sobrenaturales sea considerada en una cosmopolítica de multiversos, múltiples universos por articular, si bien conectados parcialmente (De la Cadena, 2020).

que al ser un sistema de desposesión, todos los recursos son susceptibles de ser explotados en este mecanismo internacional de división del trabajo (Grosfoguel 2016: 35) y, por lo tanto, es una forma de estar en el mundo (Grosfoguel 2016: 42) que buscará extraer también el capital simbólico del conocimiento indígena para absorberlo en la episteme occidental (Grosfoguel 2016: 38).¹⁸ Grosfoguel es contundente con respecto a que «el saqueo se hace excluyendo de los circuitos de capital simbólico y económico a los pueblos productores de esos objetos, tecnologías o conocimientos» ya que se extraen ideas, objetos y tecnologías para que otros se beneficien (Grosfoguel, 2016: 39).

El contexto contemporáneo del capitalismo neoliberal localiza los recursos naturales que necesita en los territorios de pueblos nativos. La extensión de las políticas extractivistas globales incluye cambios en el uso de suelo, la comercialización de la tierra con la venia de los gobiernos nacionales a favor de industrias globales, la flexibilización del trabajo, el libre mercado y la competencia individualista (Gavilán, 2018: 23). «Extractivismo» es un concepto centrado en un modelo de acumulación de capital por despojo (Bastos, 2013; Gavilán, 2018). En este modelo «se amplía el concepto de valor a la naturaleza y la vida humana al incorporarlos al mercado» (Gavilán, 2018: 29) y se reterritorializan y apropian los recursos acompañados usualmente de pauperización, violencia y contaminación de las comunidades locales. Lo anterior se evidencia en los cuerpos, ya sea violentados, ya sea con problemas de salud. En este contexto, muchas comunidades, entre ellas pueblos originarios, se han levantado buscando organizarse colectivamente, no sin violentas reacciones por parte de quienes tienen intereses económicos en sus territorios, y, en consecuencia, la capacidad de agencia de estos sujetos se acompaña de fuertes vulnerabilidades (Velázquez, 2019: 20).

Desde sus saberes, estos grupos buscan alternativas y resistencia ante el despojo. Actualmente, no hablamos de la producción nacional de lo indígena, sino de la producción internacional del indio místico, cuyos conocimientos —considerados como saberes espirituales en la imaginaria mediática global— tienden a ser homogeneizados en su contenido a fin de comercializarlos en el mercado espiritual.

El caso de los wixaritari es paradigmático y a la vez problemático. A finales del siglo XIX, Carl Lumholtz, el explorador noruego, caracterizó a este pueblo nativo como artistas, gracias a su habilidad en la producción de piezas que Lumholtz

¹⁸ Grosfoguel (2016) se refiere aquí sobre todo al extractivismo epistémico que la academia ha hecho con respecto al conocimiento indígena, sacándolo de sus contextos y despolitizándolo mediante lógicas del mercado académico.

consideraba de colección y para las que él aportaba insumos. En el crisol del México independiente, y desde entonces, la relación de los huicholes con el Estado y con otros actores, como etnólogos, historiadores y coleccionistas de arte ha estado marcada por la desigualdad a la vez que ha sido la raíz de las representaciones y papeles respectivos: «huichol artista» y «promotor cultural», de las que ambos se han beneficiado culturalmente. Volveré a la historia de estas relaciones en el siguiente apartado. Por ahora, quiero posicionar estos cuestionamientos/paradojas en esta relación, ya que esta es la que compone un campo de vínculos en los que históricamente se producen uno al otro (De la Cadena, 2020: 290).

En la actualidad, discursivamente, el avivamiento neochamanista busca un retorno a la tierra y a la espiritualidad de las poblaciones indígenas; sin embargo, en el caso que nos ocupa excluye a estas poblaciones en sus estructuras de mercadotecnia y venta de saberes. Para analizar a estos buscadores espirituales, más que sus trayectorias, habría que insistir en los contextos en los que se sitúan y en cómo su producción impacta en las poblaciones originarias. La mayoría de los trabajos antropológicos y sociológicos los ubican como producto de la matriz cultural New age, lo que soslaya el contexto económico global y pasa por alto la hipersubjetivación que produce la episteme neoliberal.

Por lo anterior, en este artículo el extractivismo epistémico se define como un tipo de expropiación en un marco internacional de trabajo en el que se movilizan y expropián recursos de capitales simbólico-culturales de saberes (de subsistencia, de ritualidad, saberes organizativos y tecnologías nativas diversas), producidos por los grupos originarios, a la vez que se les *excluye*¹⁹ de la generación económica obtenida con la mercantilización de esos saberes. Es importante, a la luz de lo que los propios pueblos nativos denuncian como extractivismo y transgresión a su cultura, comprender estas representaciones y sus efectos, explicar los canales de su circulación, pensar las apropiaciones específicas de quienes las enuncian y conocer los efectos sociales de su *a-historización*. Pero, por otro lado, también es importante comprender las contradicciones propias de dichas representaciones y cómo se posicionan los actores indígenas frente a estas.

¹⁹ *Exclusión* sería la palabra clave aquí. No es que en otro tipo de relaciones no existan estas desigualdades estructurales, pero quiero distinguirlas de otras situaciones en las que la capacidad y el posicionamiento social de los grupos étnicos permiten espacios de negociación y accesos a negociar o tomar partido de estas representaciones. Para este trabajo, *expropiación epistémica* puede ser utilizado cuando la capacidad de negociación y/o de restauración de la propia imagen y lo que conlleva es restringida al máximo.

Figura 3. Yauxali (Pablo Taizán), mara'akame wixaritari con sus seguidores mestizos. Tecate, B.C. 16 enero 2010



Fuente: fotografía de Alejandra Aguilar Ros.

No está de más insistir en que, en el mundo de los wixaritari, las relaciones con otros grupos son de larga data y sería una ligereza afirmar que estas interacciones se hayan dado necesariamente en marcos extractivistas. Aún más: se puede argumentar que lo que ha posicionado a los huicholes como uno de los grupos más representativos de los pueblos originarios a nivel nacional es el *producto de esas relaciones*. La idea de extractivismo epistémico no queda lejos del mercado étnico-espiritual que algunos de los neochamanes utilizan en su mercadotecnia, pero tampoco lo está la coproducción de «lo huichol» con los mismos *mara'akate* que han impulsado transnacionalmente su práctica. Estas representaciones y su consumo tienen sus fundamentos en la historia particular de las relaciones históricas de los wixaritari con la sociedad nacional.

Si bien las relaciones entre los wixaritari con otros grupos, desde antaño, son complejas, lo destacable en ellas es su capacidad estratégica en las políticas de su representación. Aun así, cabe destacar que el ejemplo de los neochamanes estadounidenses está circunscrito en otra temporalidad histórica y económica, y que atender este momento es importante para comprender tanto las nuevas formas de mercadotecnia transnacional como las futuras estrategias de coproducción identitaria y de reproducción social.

Figura 4. Pablo Taizán (Yauxali), en ceremonia con grupos de mestizos en Tecate, B.C. 16 enero 2010



Fuente: fotografía de Alejandra Aguilar Ros.

A continuación se explora la índole de las relaciones de los wixaritari con agentes que han comercializado y producido «lo huichol»; asimismo, se indaga de modo breve en esta relación para comprender los nuevos contextos en los que se forja. Es posible considerar que las transformaciones que a nivel global se producen con la mercantilización de lo espiritual ancestralizado es provocador, en términos de autoridad discursiva (Briggs, 1994), y hace falta comprender cómo se extienden los significados de las representaciones de los pueblos étnicos y sus rituales en forma selectiva, no de una manera unilineal, sino compleja, ya que estas representaciones son históricas y se tejen en procesos relacionales. En el caso de los wixaritari se ha dado, sobre todo, gracias a la dinámica de la relación artistas /chamanes/promotores artísticos, como veremos a continuación.

Del ritual al arte. Los huicholes en la imaginación nacional

En los espacios wixaritari, el *mara'akame* hace el papel de intermediario con los ancestros y deidades, y posibilita el trato con dimensiones espirituales que afectan a la comunidad en cuanto a la salud, las decisiones comunitarias o las cuestiones rituales (Porrás, 2003). Los *mara'akate*, ritualmente, hacen una suerte de transición entre los mundos del cosmos huichol, negocian y se relacionan con seres considerados peligrosos, con la finalidad de mantener el equilibrio entre esos mundos. El reto para ellos es «ser una deidad ancestral y mantenerse como persona común y corriente», al tiempo que domestican y transforman a esos seres (Neurath, 2008: 39-40).²⁰ La dimensión en la que el *mara'akame* se mueve es en el espacio comunal, como pieza clave de la reproducción del territorio sagrado, gracias a las ofrendas y el intercambio con los dioses (Liffman, 2005; 2012; 2018).

Para entender cómo estos *mara'akate*, especialistas religiosos, han capturado la imaginación mestiza será necesario hacer un breve recuento de la relación que los wixaritari han tenido con la sociedad nacional.²¹

Fueron los franciscanos en el siglo XVI quienes, realizando algunas incursiones en su territorio, contactaron a los huicholes a través de los lugares donde estos últimos llegaban por el comercio de la sal.²² Los franciscanos consideraban a este pueblo originario como «idólatras y antropófagos». Buscaron sin mucho éxito congregarlos en pueblos, pues los huicholes abandonaban las aldeas a la menor provocación. Ya desde entonces se consideraban distintivos por su consumo del peyote o *híkuri*, una cactácea que utilizaban para la adivinación, el trance y «ver las cosas ocultas» (Lázaro d'Arregui, 1980: 107).

²⁰ Neurath discute cómo la transformación, multiplicación y complejización de la persona del *mara'akame* es el verdadero arte chamánico (2008; 2017). Uno no puede dejar de preguntarse cómo es que los wixaritari contextualizarían a estos neochamanes estadounidenses. Si bien esto sería motivo de otra investigación, dos vías que se aparecen serían pensarlos como una antiiniciación (Neurath, 2008, 2017), como el tránsito a la oscuridad y a volverse mestizo; en el caso de estos neochamanes, de la oscuridad a la luz. Otro camino de indagación sería explorar una categoría que he escuchado para designar a quienes desean volverse *mara'akame*: *mara'akuike*, la cual podría pensarse que designa un *mara'akame* que no llega a serlo de manera completa, inacabado; pero me parece que puede también compararse con el *tsikwaki*, el *trickster* ritual wixarika, el cual tiene un papel subversivo en los rituales huicholes.

²¹ El recuento no pretende ser exhaustivo: se enfocará sobre todo en las «características» con las que se ha identificado a los huicholes, ya que es con esas representaciones de tipo esencialista con las que juegan en las relaciones interétnicas. Para una discusión extensa de estas representaciones e interrelaciones, cf. Marín (2011).

²² Tepic, Nayarit, así como Sombrerete, Fresnillo y Zacatecas, Zacatecas.

No fue sino hasta el siglo XVIII cuando el contacto se hizo más frecuente, siempre con el desapego al cristianismo con que los franciscanos los acusaban. El enraizamiento de la fe católica fue muy difícil y, como Marín (2011) muestra, la entrada y salida de los evangelizadores fue una constante que obtuvo que el catolicismo se instalara de manera superficial: el cristianismo en este grupo originario ha sido, por decirlo de alguna manera, *huicholizado*. El catolicismo se adaptó a su cosmovisión y no al revés.

Han sido los exploradores, antropólogos y promotores de arte quienes han confeccionado la imagen que hoy tenemos de los huicholes. Para 1826, el capitán inglés G.F. Lyon los describe en *Bolaños vendiendo sal*: «los Guicholes son de hecho el único pueblo vecino que aún vive completamente distinto de aquellos que los rodean, manteniendo su propia lengua, y resistiendo diligentemente todos los esfuerzos por atraerlos hacia las costumbres de los conquistadores» (citado en Marín, 2011: 138). Su resistencia a incorporarse se repite durante el siglo XIX y principios del XX en los relatos de Carl Lumholtz (1890, explorador noruego), Leon Diguét (1896, etnógrafo francés), Konrad Theodor Preuss (1905, etnógrafo alemán) y Robert M. Zingg (1930, antropólogo estadounidense). Lumholtz viajó a la zona entre 1890 y 1905 y menciona que los huicholes eran una tribu aislada, que efectivamente conservaba costumbres y religión propias, pero que trabajaban con algunos elementos «externos» como la chaquirá, la tela, el ganado, la cría de ovejas, el uso de la lana y el hierro, así como agujas e instrumentos y «algunos elementos de mitología cristiana» (Lumholtz, 1986). Lumholtz les dio a los huicholes materia prima para confeccionarle objetos de arte que se llevaría como muestra a sus patronazgos, y así inició una relación arte/religión con los huicholes,²³ vínculo que continuaron otros. León Diguét estuvo en tierras huicholas en la misma época que Lumholtz, y coleccionó fotografías y piezas artísticas, además de pagar el viaje a un matrimonio huichol a París para vender su producción artística (Kindl, 2004; Marín, 2011: 141). Otro etnógrafo importante en la caracterización de los huicholes fue Konrad Theodor Preuss (1905), quien coleccionó objetos e historias sagradas. Su trabajo y el de Lumholtz fueron decisivos para Robert M. Zingg, quien en 1930 menciona ya a los huicholes como una de las tribus «primitivas más auténticas y más artísticas» (en Marín, 2011: 128).

Estos cuatro investigadores contribuyeron en la configuración de la imagen del pueblo huichol hacia la sociedad nacional, tanto en el énfasis sobre sus cualidades artísticas como con la idea de que, al margen de la sociedad nacional,

²³ Para una relación detallada de este vínculo consultar Jorge Marín (2011) y Regina Lira (2015).

los huicholes eran poseedores de una cultura aislada y compleja que debía ser estudiada (Marín, 2011: 143).

Ya en el siglo XX, el Instituto Nacional Indigenista (INI) contribuyó a la difusión nacional de esta imagen. En el contexto de un modelo asimilacionista, el Estado mexicano promovió políticas públicas que integraran a los grupos indígenas a la cultura nacional dominante, con la ideología del mestizaje. Una de esas políticas fue la exaltación del arte popular, pues se le consideraba como un elemento económicamente integrador de los pueblos originarios. Así, en 1955, ya con un Centro Coordinador del INI en territorio huichol, el museógrafo Alfonso Soto Soria²⁴ organizó la primera muestra de arte huichol, llevándola a Guadalajara por encargo del entonces gobernador de Jalisco, Agustín Yáñez: en esa muestra se introdujeron las tablillas de madera con estambre y otros diseños en joyería que no habían sido utilizados hasta entonces (Marín, 2011: 134). Estas artesanías fueron fomentadas por los proyectos nacionalistas, en los que se consideró a los huicholes, y en especial los *mara'akate*, como el mejor ejemplo del «México profundo». Otros ejemplos de esas políticas de integración fueron el Plan Lerma (INI, 1965) y el Plan Huicot (1971), de FONART, la Casa de Artesanía de Jalisco, BANFOCO y el Museo Nacional de las Artes e Industrias Populares.

Los huicholes aprendieron a tratar con antropólogos, curadores de arte e instancias gubernamentales para negociar, en primer lugar, las transacciones relativas a su genio artístico y simbólico y, después, con sus expresiones religiosas. La propagación de la cultura y arte huicholes se logró a partir de los años sesenta, en el contexto contracultural del movimiento psicodélico *hippie*, con su divisa de no violencia, el uso de drogas recreacionales y la preocupación por el medio ambiente. Más tarde, un nuevo grupo de antropólogos, curadores y difusores de arte, como el padre Ernesto Loera Ochoa, Peter Furst y sobre todo Juan Negrín, lograron, en los años setenta, que los artistas/*mara'akate* fueran reconocidos por sus trayectorias individuales (Kindl, 2004).²⁵

²⁴ Soto Soria sería auspiciado por el Museo Nacional de Artes e Industrias Populares (MNAIP), que dependía a su vez del Instituto Nacional Indigenista, lo que nos indica la percepción estatal de «lo popular» con lo indígena. Es además un tiempo en el que el arte popular apuntaló la estrategia nacionalista.

²⁵ Negrín contribuyó también a la subjetivación del artista huichol, resaltando trayectorias individuales, más que colectivas. Esto, por supuesto, promovió que sus obras dejaran de considerarse artesanías: la subjetivación de estos productos los convirtió en arte de acuerdo con el canon occidental.

Del arte al ritual. El extractivismo de «lo huichol» y los chamanes estadounidenses

El binomio *mara'akame* artista/ promotor o antropólogo ha sido el que ha potenciado la base de la difusión de lo que hoy conocemos como el «chamanismo huichol». A partir de las décadas de los sesenta y setenta la alianza fue constelándose más claramente. Un ejemplo típico fue la pareja Ramón Medina / Peter Furst. Medina, un artista huichol que trabajaba las tablas de estambre en el convento franciscano de Zapopan, Jalisco, promovido por el padre Ernesto Loera, se contactó por medio de este último con Furst, un antropólogo estadounidense, entonces director del Centro Regional del Centro de Estudios Latinoamericanos de la UCLA. Impresionado con su trabajo, Furst difundió y vendió el arte de Medina, hasta el punto de llevarlo a trabajar a Estados Unidos y convertirlo en el prototipo del *mara'akame* artista (Furst, 1968). Medina fue también informante de Barbara Myerhoff, y conoció a Carlos Castaneda. Myerhoff lo convirtió en el personaje principal de su libro —basado en su tesis de doctorado (1974) *Peyote Hunt, the sacred journey of the Huichol Indians*— y Castaneda lo retrató en sus novelas como el famoso chamán yaqui Don Juan, y que ha sido tan importante en la inspiración de los buscadores espirituales contemporáneos (Weigand y Fikes, 2004) y quien, de algún modo, terminó por fijar la relación huichol/peyote.²⁶

Peter Furst y Ramón Medina son un caso paradigmático de este tipo de difusión a través de las corrientes artísticas que propiciaron la representación de los *mara'akate* como dueños de saberes ancestrales, maestros de rituales iniciáticos.²⁷ Como mencioné antes, el principal y más conocido promotor fue Juan Negrín, quien se relacionó con varios huicholes artistas: Pablo Taizán, Tutukilla Carrillo Sandoval, Juan Ríos Martínez, Guadalupe González Ríos y José Benítez Sánchez. Negrín ha sido considerado como un gran aliado de los wixaritari en

²⁶ En la antropología mexicana, Salomón Nahmad, quien trabajó junto a Furst, fue de los primeros antropólogos (junto con Fernando Benítez) que identificaron y difundieron el peyote como un elemento central en la religiosidad huichola. Otros grupos étnicos lo utilizan de manera ritual, pero es a los huicholes a quienes se les atribuye una relación particular con este (véase Furst y Nahmad, 1972).

²⁷ Otros fueron: Peter Collings, inglés/canadiense, promotor de máscaras huicholas y proyectos productivos con Jesús Jiménez, también *mara'akame*, quien fotografió a Jacinto López Ramírez en su libro *The Huichol of Mexico* (2000). Susan Eger, antropóloga y también curadora de arte huichol, es poseedora de una colección importante de textiles huicholes. Al casarse con Mariano Valadez, artista huichol de Taimarita, municipio de Mezquitic, cambió su nombre a Susana Valadez. En Santiago Ixcuintla, ambos fundaron el Centro para la Supervivencia Cultural y las Artes Tradicionales.

muchos aspectos, tanto artísticos como de apoyo comunitario.²⁸ Para mediados de los setenta, la figura del chamán asociado al *mara'akame* artístico estaba ya consolidada.

Para los años ochenta, los huicholes fueron objeto de interés de los voluntarios que salían del desmantelamiento de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB).²⁹ Estas proveían a sus participantes de conocimientos en trabajo de base en el campo, así como en proyectos productivos, por lo que muchos de estos voluntarios contribuyeron de manera importante en la educación en la Sierra Huichola y el mejoramiento de las condiciones económicas campesinas. Se puede decir que a partir del cambio de conciencia traída por el movimiento *hippie* de los años sesenta, las generaciones de los jóvenes tapatíos de la década de los ochenta volvieron los ojos y la acción a las raíces culturales de manera diferente, desplazándose más a la acción y al cambio estructural que a la religión —algunos de aquellos jóvenes son ahora líderes de movimientos de la mexicanidad o de meditación—.

Por otro lado, *mara'akate* como Pablo Taizán³⁰ (1936-2016) se especializaron a su vez en abrir «el camino huichol» a los *teiwarixi* o mestizos, al ofrecer un seguimiento en un modo de vida insertado en los ciclos rituales huicholes. Los hijos de estos seguidores, algunos ahora adultos jóvenes, están bautizados e iniciados en la tradición huichola gracias a la iniciación de Taizán, quien los llevaba de peregrinación al desierto y los integraba al ciclo ritual en su propia familia/comunidad, Taimarita.³¹

Considero que existe entre los seguidores del chamanismo huichol un *continuum* anclado en diferentes grados de compromiso con una tradición y con un camino que consideran espiritual y los puede llevar a ser chamanes a ellos mismos. Para este *continuum* podemos caracterizarlos como «buscadores espi-

²⁸ Juan Negrin Fetter fue fundador también de varias organizaciones de ayuda a los wixaritari. En 1980 organizó la fundación para la preservación del Arte tradicional sagrado Huichol A.C. en Guadalajara, Jalisco. Más tarde, en 1984, con Rocío Echeverría y Patricia Díaz Romo, funda la Asociación para la Investigación y Asistencia Wixarica A.C. (AICAW), de donde después salió para fundar en 1986 la ADESMO (Asociación para el Desarrollo Ecológico de la Sierra Madre Occidental, A.C.). En 2001, viviendo en Estados Unidos, Juan y sus esposa Yvonne fundaron el Wixárika Research Center (Negrín, 2008; cf. Negrín, 2018).

²⁹ Conocidas también como CEB, eran células de reflexión católicas, sobre todo de carácter popular, impulsadas por la Iglesia católica. En ellas se propiciaba una reflexión que enfocaba sobre todo la opción por los pobres y la justicia social. Muchos jóvenes de clases medias y altas urbanas encontraron en ellas una manera nueva de participación popular.

³⁰ Para conocer más sobre Pablo Taizán, cf. Marín (2011; 2012).

³¹ Taimarita es el nombre que Taizán le dio a su terreno, un rancho donde erigió un centro ceremonial al salir de las comunidades wixaritari, se encuentra cerca de Las Varas, Nayarit.

rituales» en diversos grados de articulación con el seguimiento de las prácticas rituales huicholas,³² aunque su búsqueda puede incluir otras tradiciones (Aguilar, 2012b), ya que estas prácticas pretenden no solo «criticar su propia sociedad, sino que contribuyen también a lograr un cambio de orden identitario en la experiencia» (Basset, 2012: 262).

A medida que van comprometiéndose con esta tradición, los buscadores espirituales incorporan enseñanzas del mundo indígena, como el aprendizaje del ciclo ritual desde la siembra de la tierra, hasta los ciclos de vida —bautizos, matrimonios y rituales funerarios— dentro de la cosmogonía huichola, buscando seguir lo que ellos denominan el «camino huichol». Más adelante estos buscadores pueden iniciarse aprendiendo técnicas chamánicas al seguir a un *mará'akame*, o a varios, como aprendices. En algún momento de este camino, ser «indios» puede llegar a ser incluso una opción identitaria, que, con el tiempo y con las dificultades de seguir la vida ritual huichola, se cuestiona, y puede terminar posicionándose en un «no somos huicholes, pero seguimos el camino» (cf. Durín y Aguilar, 2008; Aguilar, 2012a).

Entre los cautivados se encuentran tanto mexicanos como estadounidenses. Estos últimos se anuncian en internet como ya iniciados en el chamanismo huichol, con la posibilidad de llevar la «espiritualidad» huichola a un público transnacional. El lenguaje utilizado es de tipo académico —se han «graduado» de chamanes, por ejemplo— y refuerzan su plataforma de autenticidad legitimando su aprendizaje al asegurar ser los herederos espirituales de sus maestros *mará'akate*, de ese modo pretenden ampliar lo que significa «ser huichol» para un público más amplio.

A continuación, se caracterizará esta red de neochamanes huicholes y se muestran las instituciones donde he identificado que se alojan, señalando sus principales rostros:

*Sacred Fire*³³ es una organización que busca hacer encuentros comunitarios alrededor del fuego; realiza retiros para mujeres, hombres y adolescentes y reuniones alrededor del fuego.³⁴ Es dirigida por David C. Wiley (Don David Wiley, en su página web) y es el brazo comunitario de Sacred Fire Foundation. Wiley pasa su

³² Si bien se pueden caracterizar como Basset (2012) lo ha hecho, desde el turismo místico-espiritual en el que distingue si los turistas reconocen la otredad indígena o no, considero que el turismo no es lo que da la base articuladora a todos los tipos de seguidores de las tradiciones chamánico-huicholas. El turismo es uno de los efectos, no su base de seguimiento.

³³ Página web: <<https://sacredfire.org/>>. Wiley tiene otras páginas donde anuncia su consultorio en Tepoztlán: <<http://main.keepsthefire.org/>>.

³⁴ Entrevista a Sofía Arroyo, vocera de Sacred Fire, noviembre de 2009.

tiempo entre EUA y Tepoztlán, donde construyó un Kali Huey (centro ceremonial huichol) y organiza ceremonias de iniciación como bautismos, cambios de edad y ritos funerarios dentro de lo que llama «la tradición huichol». Wiley combina esos ritos con baños en temazcal (lo cual no es una costumbre huichola). Wiley afirma que el mismo Tatewarí (el dios del fuego huichol) le hizo una llamada espiritual en 1996. Más tarde se inició con Guadalupe González Ríos, con quien estuvo seis años en «formación»,³⁵ continuando su aprendizaje con José Sandoval de la Cruz. Este último, dice, lo nombró Tsaurirrikame (sic) (chamán viejo). Otro de sus maestros fue Lucio Campos Elizalde,³⁶ un granicero nahua, quien le otorgó el título de «trabajador del tiempo» (*weather worker*). Wiley provee también de servicios chamánicos a Sacred Fire Foundation,³⁷ de la que es co-fundador y participa como parte de su Consejo de Educación.

Sacred Fire Foundation,³⁸ creada en 2006, busca, en sus palabras:

continuar la sabiduría ancestral y expandir la conciencia del por qué la visión indígena del mundo es crucial para el mundo de hoy, así como para las nuevas generaciones. [Tenemos] la visión de una Sociedad global que priorice comunidad y conexión, y ayude a sostener la vida en la tierra.³⁹

La fundación se dedica principalmente a tres causas: otorgar fondos directos a comunidades indígenas en el mundo, con el deseo de asegurar que su sabiduría ancestral pueda ser continuada; proveer de iniciativas de concientización que ofrezcan oportunidades de experimentar la sabiduría ancestral de los ancianos indígenas —ya sea directamente o por medios digitales— y además ofrece la Wisdom Fellowship Award, que condecora a ancianos indígenas que hayan transmitido su sabiduría, liderazgo y conocimiento a sus comunidades (Sacred Fire Foundation, s/f, traducción y síntesis mías).

Se sostiene por donaciones y, por las aportaciones de varios fiduciarios que se dicen ligados también con la tradición huichol y a su vez son *mara'akate*, como el mismo David C. Wiley. Esta organización, a diferencia de la de Secunda, sí muestra las cantidades donadas, así como los proyectos y lugares a donde se va el

³⁵ Don Guadalupe González Ríos murió en 2002 a la edad de 78 años.

³⁶ Lucio Campos Elizalde murió en 2005, a los 98 años.

³⁷ cf. <<https://www.sacredfire.foundation/elder/david-wiley/>>.

³⁸ <<https://www.sacredfire.foundation/>>.

³⁹ <<https://www.sacredfire.foundation/who-we-are/>>.

dinero recaudado. Sus fondos parecen provenir de donaciones y de las grandes reuniones espirituales que organizan con diversos líderes espirituales.

Sacred Fire Foundation además posee un «consejo de ancianos», en el cual se encuentran varios iniciados en la tradición huichola, así como Artemia Fabre, conocida antropóloga que ha trabajado sobre todo con peritajes indígenas. La fundación está relacionada directamente con su parte organizativa, llamada Sacred Fire,⁴⁰ dirigida por sobre todo por David Wiley. Ahí se organizan reuniones alrededor de fuegos, para facilitar la creación de comunidades alrededor de ellos.

Cowan (1946 -), uno de los principales organizadores en la Fundación,⁴¹ tiene una maestría en antropología visual de la UCLA. En los años setenta tomó el camino de la medicina alternativa al cursar una maestría en acupuntura, y en los ochenta dice haberse introducido en el camino de la medicina espiritual de las plantas en México, con don Guadalupe González Ríos (también ligado a David Wiley), quien lo reconoció ritualmente como guía de aprendices en 2000.⁴² Su labor principal es enseñar el «poder espiritual de las plantas». En su libro *Plant Spirit Medicine* (Cowan, 2014) dice tener como base los «conocimientos huicholes que aprendió con los ancianos de esta tradición». Cowan se encuentra afiliado a Sacred Fire Foundation, pero también es fundador del Blue Deer Center.⁴³

El Blue Deer Center⁴⁴ se ubica en las montañas de Catskill, del estado de Nueva York, y alberga diversos linajes espirituales; es decir, no solo la tradición huichola alimenta su espiritualidad, sino también otras espiritualidades nativas como la mohawk, la confederación de naciones iroquíes, los nahuas e incluso el budismo tibetano, por medio de los maestros regulares del propio Blue Deer Center. El Centro, ligado a Sacred Fire por sus organizadores, ofrece experiencias de transformación y sanación al incorporar la sabiduría del mundo natural.⁴⁵ Como tal, el Blue Deer Center es considerado como un lugar con la misión sagrada para ofre-

⁴⁰ <<https://sacredfire.org/>>.

⁴¹ Eliot Cowan, Keiko Cronin, Alan Kerner y Gwen Broz son también seguidores y maestros de la tradición huichola en este centro. Cowan presentó a David Wiley con don Lucio Campos, el nahua granicero.

⁴² Para 2011 dice haber ya iniciado a 25 aprendices en la tradición chamánica huichol <<https://peoplepill.com/people/eliot-cowan/>>.

⁴³ <<https://www.sacredfire.foundation/elder/eliot-cowan/>>.

⁴⁴ <<http://www.bluedeer.org/>>.

⁴⁵ <<https://bluedeer.center/our-mission>>.

cer las enseñanzas y prácticas de los ancestros.⁴⁶ Fundado por Cowan,⁴⁷ quien encabeza a su vez una junta directiva, el centro es «auspiciado por el espíritu vivo de nuestra tierra, alimentado por la tradición del pueblo huichol y guiado por la sabiduría sin tiempo del Fuego Sagrado».⁴⁸ David Wiley colabora también en él, ofreciendo retiros.⁴⁹

Finalmente, Dance of the Deer Foundation Center for Shamanic Studies,⁵⁰ es la fundación que promueve el trabajo de Secunda, en la cual me extenderé un poco más. Secunda conoció el mundo huichol a través de su amigo, también estadounidense, Prem Das.⁵¹ En los años setenta, Prem Das sostuvo relaciones comerciales y de amistad con varios chamanes artistas como Eligio Carrillo,⁵² Ramón Medina y José Ríos Matsuwa a quienes Das les compraba artesanía para comercializarla en los Estados Unidos, además de ser aprendiz de chamán con estos dos últimos. Das acercó a Medina y a Brant Secunda, quien lo sustituiría años más tarde en la compra y venta de artesanía, así como en su aprendizaje chamánico.

⁴⁶ «At the beginnings of humanity our ancestors were given traditional teachings and practices to keep us in good relationship to the divine natural world. These traditions provide not merely survival, but rather a rich, joyous, connected life for ourselves and countless generations of our descendants. Traditional teachings and practices are every bit as practical now as in the past. The Blue Deer Center is a sacred place and a sacred mission to make the teachings and practices of the ancestors available today» (<https://bluedeer.center/our-mission>).

⁴⁷ El único lugar donde se habla de esto es en la página de Sacred Fire. En la de Blue Deer Center es difícil encontrar algo sobre los fundadores <<https://www.sacredfire.foundation/elder/eliot-cowan/>>.

⁴⁸ <<http://www.bluedeer.org/our-mission>>, traducción de la autora. Esto fue consultado el 30 de octubre del 2019. La descripción de la Visión ha cambiado para la última consulta el 2 enero 2021, a una visión panindianista.

⁴⁹ <<http://www.bluedeer.org/events/2020-01/ukilai-an-annual-gathering-of-men#teachers>>.

⁵⁰ Página web: <<https://www.shamanism.com/video/dance-of-the-deer-foundation>>.

⁵¹ Prem Das (Paul C. Adams) es un personaje clave aquí: las biografías dicen que fue alumno de José Matsuwa, fotógrafo, inventor, etnógrafo y percusionista, grabó varios discos de percusiones y meditación New age (cf. Weigand y Fikes, 2004 y <https://en.everybodywiki.com/Prem_Das>). Prem Das se encuentra asociado también al Instituto Esalen <<https://www.esalen.org/>>, fundado en 1962, en Big Sur California. Esalen es por demás interesante y poco conocido en la literatura castellana sobre New age. De aquí salieron personajes clave como Allan Watts, Joseph Campbell (líderes humanistas/espirituales), Abraham Maslow y Carl Rogers (líderes en las terapias humanistas) y Fritz Perls, uno de los precursores de la terapia Gestalt, Timothy Leary y Stanislav Grof (precursores de la psicología transpersonal, los estudios de estados alterados de conciencia y el uso de psicodélicos en terapia). Grof (2006), en particular, relata una anécdota con Prem Das, quien llevaba la artesanía de Matsuwa a vender al Instituto —por cierto, con los mismos argumentos de conservación de Secunda—. Matsuwa llegó a visitar Esalen a finales de los setenta, conduciendo ceremonias de peyote, donde frente a Grof, hizo llover.

⁵² Xuturi (ofrenda de flores en wixarika) conocido artista y *mara'akame* de El Colorín, ha sido el principal informante de otros antropólogos, como MacLean, quien ha trabajado la expresión artística wixarika (Mac Lean, 2012).

Secunda se quedó junto a Medina durante doce años y afirma —como Elliot Cowan— haber sido posteriormente discípulo de José Ríos, Matsuwa, con quien «completó el ciclo para ser chamán». ⁵³ Secunda cuenta que entre él y Matsuwa había una relación de amistad tal, que lo adoptó como nieto y le enseñó el «lenguaje nativo», además de nombrarlo su «sucesor».

Para «seguir los deseos de su maestro» de preservar la tradición, Secunda crea Dance of the Deer ⁵⁴ en 1979, ya que Matsuwa creía que «las tradiciones están para quien las desee tomar con un corazón abierto». También creía que «cuando la gente viera la belleza inherente y el poder de sanación del modo de vida huichol, la gente querría apoyar la sobrevivencia cultural y espiritual de los huicholes». Secunda, sin embargo, no es reconocido por los huicholes como *mará'akame*.

Dance of the Deer se localiza en Santa Cruz, California, y busca «integrar el chamanismo en la medicina moderna», vía seminarios, retiros y talleres por todo el mundo y peregrinaciones a lugares que la fundación considera sagrados, así como búsquedas de visión y conferencias de sanación holística en las que los participantes «aprenden las tradiciones sagradas huicholas», en el «camino huichol». Secunda, vestido de huichol: sombrero de peyotero y *muwieri* —bastón ceremonial de curación chamánicas—, aconseja espiritualmente a quienes toman sus retiros, y les promete «empoderar tu vida conectando tradiciones ancestrales con el modo de vida moderno».

El objetivo principal declarado por Dance of the Deer es «preservar la cultura huichola, sus prácticas chamánicas y sus tradiciones», para lo cual se insta a apoyar a la fundación con donaciones que darán sustento al trabajo en la comunidad de Matsuwa, para que «ellos vuelvan a su tierra y hagan su forma tradicional de vida y sus ceremonias». El sitio web afirma que los esfuerzos de la fundación han creado un modelo de trabajo que ha hecho «posible que los huicholes vuelvan a sus pueblos para vivir de la tierra y del maíz y conservar su arte sagrado y sus tradiciones, para no ser forzados a trabajar en las plantaciones de tabaco o café, o en las zonas industriales» a fin de mantener su «rica herencia cultural y sus tradiciones espirituales y de sanación».

⁵³ Esto concuerda con la tesis de Mejía, quien menciona que fue Ramón Medina quien atrajo al público estadounidense (Furst y Prem Das, primero), y quien, a la vez, promovió la manufactura de artesanías para comercializar entre la familia Ríos. Medina era yerno de Matsuwa (Mejía, 2020: 66)

⁵⁴ Las citas son traducciones de la autora tomadas del sitio web de la fundación Dance of the Deer: <<http://www.shamanism.com>>.

La fundación tiene, además de la venta de retiros e iniciaciones chamánicas, venta de chocolates orgánicos,⁵⁵ televisión chamánica con programas de superación personal y, recientemente, la promoción de un libro de Secunda con el triatlonista Mark Allen, que habla de desarrollo físico combinado con el espiritual. Actualmente, fue suprimido el retiro a Mt. Shasta, en Juneau, Alaska, donde se hacían los retiros chamánicos que tanta controversia causaron en el Sealaska Heritage Institute.

La página no informa ni describe cuál es el «modelo de trabajo» que ha permitido que los huicholes ya no tengan que migrar; tampoco informa cuál es la comunidad específica de Matsuwa, a la que se apoya, o cómo, con cuánto, o en qué se realiza el apoyo a las comunidades huicholas genéricas que menciona en su página.⁵⁶

Como se puede apreciar, esta red de neochamanes trasnacionales ha establecido fundaciones e instituciones de sanación y enseñanza de la iniciación chamánica, que los legitiman como continuadores de la «tradición huichola» al haber sido discípulos directos y ahora herederos de prestigiosos *mara'akate*⁵⁷ que, a su vez, «les pidieron continuar sus enseñanzas». A través de un lenguaje corporativo y, al mismo tiempo, académico, esta red posiciona el aprendizaje chamánico como una carrera en la que se pueden transmitir conocimientos de manera sistematizada, en un marco monetarizado y dentro de un discurso de bienestar que apela a aquellos consumidores internacionales que buscan lo ancestral y «auténtico» del «indio místico». Estas instituciones proporcionan a sus consumidores elementos espirituales subjetivos que apelan a la persona «integral» y que proporcionan sentido a la búsqueda de sí misma. Estos elementos se brindan en una atmósfera sofisticada, relajante y segura, rodeada de una naturaleza, cuyo acceso es un lujo.

⁵⁵ Shaman Organic Chocolates, los cuales «son sagrados para los huicholes» (<http://www.shamanism.com>).

⁵⁶ Diana Negrín también ha seguido a Brant Secunda y su Dance of the Deer, tanto a través del portal como en correspondencia. Secunda asegura que sus ganancias van «al fomento de la artesanía como la ocupación central de los huicholes y para apoyar a la primer estudiante universitaria wixarika» (Secunda, en Negrín, 2015: 65), ignorando los cientos de estudiantes wixaritari que han salido de las universidades. Secunda no es transparente en las finanzas de las empresas subsidiarias de su fundación y el destino específico de ellas.

⁵⁷ Es interesante esta paradoja: contrario a la iniciación chamánica en el mundo huichol, donde los conocimientos son esotéricos y el intercambio es de ofrendas a los dioses, aquí es exotérico, monetarizado y sistematizado en un lenguaje de estudios académicos formales.

Consideraciones finales

En el breve recuento histórico de la relación de los huicholes con la sociedad nacional destacan sus anclajes en la imaginaria nacionalista moderna, sobre todo a través de la configuración del binomio artista/chamán que llevó sus obras fuera del país y posicionó a los huicholes como *el indio nacional*, museísticamente vivo. La narrativa dominante que ha hecho de los huicholes la «alteridad exotizada»⁵⁸ (Frigeiro, 2013: 61-62) por excelencia, es vehiculada en los discursos New age del «chamanismo universal» por el grupo de neochamanes que aquí se expusieron, quienes se autoconsideran ahora los verdaderos representantes de la tradición huichola y la relocalizan en paisajes globales que, para los neochamanes, son señalados como sagrados.⁵⁹

Los ejemplos que aquí se relatan muestran otra arista del neochamanismo. El foco de estos estudios se ha concentrado sobre todo en los buscadores espirituales —los consumidores— en los que las temáticas de la conciencia y las terapias alternativas que conllevan una forma de espiritualidad no institucionalizada son sus rasgos característicos (Scuro, 2018: 282; Caicedo 2007). Sin embargo, poco se han analizado los procesos desde las configuraciones étnicas y tampoco se han problematizado las opiniones de los actores provenientes de los pueblos nativos.

Para Scuro, el neochamanismo es un dispositivo de crítica frente a la modernidad capitalista, colonialista y extractivista, a la vez que un entremedio entre «tentativas críticas y producción de colonialidad» (Scuro, 2018:265). Scuro no deja de considerar que el neochamanismo propicia la visibilidad de los pueblos indígenas y su problemática, para «proponer unas miradas otras, interpelantes de las epistemologías dominantes» (Scuro, 2018: 264), lo cual permite encuentros con posibilidades de intercambio y de cambios más o menos radicales en las trayectorias de vida de los consumidores de los rituales nativos.

En las aproximaciones desde el análisis del neochamanismo como una corriente New age no hay una problematización de la relación de estos consumidores con las posiciones nativas, así como tampoco se problematizan lo suficiente los posicionamientos nativos. Este neochamanismo huichol transnacional permite que las subjetividades/conciencias de quienes pueden pagar estos retiros se expandan, manifiesten y sanen, pero no subjetiva a los huicholes —a diferencia de la

⁵⁸ Frigeiro señala, por ejemplo, que en el mercado global de estereotipos raciales las religiones afroamericanas, por ejemplo, difícilmente pasan por «espirituales», como sí lo hacen las orientales.

⁵⁹ Es interesante el guiño geopolítico en este caso: los wixaritari amplían el territorio sagrado en contextos clave de coyunturas históricas y políticas (Liffman, 2018), y ahora sus discípulos neochamanes lo amplían a nombre de los huicholes, sin su participación.

etapa nacionalista donde la diada *mara'akame*/promotor era necesaria para comercializar su arte—. Más aún, en las páginas web de las fundaciones e institutos arriba presentados no aparecen los huicholes subjetivados.

La página de Secunda es interesante por su estética, así como por lo que no aparece. No hay, por ejemplo, ni una fotografía de sus maestros Ramón Medina, o de José Matsuwa; tampoco se sabe qué comunidad específica es con la que trabaja su fundación, ni con cuáles de sus integrantes Secunda comparte y reparte donaciones cada año. Es decir, para la efectiva comercialización de lo indio místico y conectado a la naturaleza, poseído en estos sitios de maneras exclusivas y esotéricas, es más eficaz que estos queden detrás de un velo de misterio y de no especificidad, congelados en el tiempo y sin nombre. Toda vez que, cuando la especificidad se manifiesta, se presentan con ella también la humanidad y la diferencia (cf. Aguilar, 2012a y 2012b).

El rostro concreto de Cilau Valadez⁶⁰ aparece en la contestación que le da a Secunda, cuando, aun después de las protestas en enero del 2018, en marzo, Secunda seguía anunciando el retiro de Alaska. El periodista que le da voz a Valadez, Scott Burton, puntualiza que:

No necesitamos que alguien como él [Secunda] hable por nosotros. Tenemos voz. Somos gente. Podemos hablar por nosotros mismos. Conozco gente que puede tener las intenciones correctas al ir a estas ceremonias. Necesitamos gente que esté consciente de este conocimiento y gente que aprenda este conocimiento. Pero pienso que tiene que ser por **el camino correcto** donde nosotros, los descendientes directos de esta tradición tengamos una voz y que no solamente alguien vestido como nosotros **trate de representarnos**. Cuando **combinas dinero con sanación, puedes contaminar toda la situación, pues las ceremonias no se venden** (Cilau Valadez, entrevistado por Burton, 2018, traducción y negritas mías).

Las declaraciones de Valadez podrían ser el punto de partida —y no el punto de llegada— para un análisis de las complejidades de las pugnas por la representación, el papel de la monetarización y de la folclorización de la cultura entre los huicholes y la performatividad que los huicholes manejan en su presentación como tales (cf. Liffman, 2018). Cilau, a su vez hijo de norteamericana y huichol,

⁶⁰ Cilau Valadez es un reconocido artista, hijo de la citada Susana Eger —o Susana Valadez, antropóloga—, casada con Mariano Valadez, wixaritari de El Limón, Tuapurie o Santa Catarina Cuexcomatlán, municipio de Mezquitic, Jalisco. La historia de este matrimonio y su influencia en la exposición del mundo artístico wixarika es una arquetípica relación promotor/artista, de las que se han venido caracterizando aquí (Marín, 2011: 166 y ss.).

utiliza el «nosotros» como un acto político performativo y se muestra a sí mismo aparentemente sin problematización, y señala el uso del dinero para las ceremonias entre los huicholes; para él es problemático que lo hagan los no huicholes, pero no los mismos wixaritari.⁶¹

En este caso, la demanda de la autorrepresentación no tuvo eco en Secunda, ya que el periodista recalca que Dance of the Deer ignoró las exigencias de no realizar el retiro. La poca transparencia de los destinos de entradas monetarias por concepto de venta de productos y de donativos para la propia Fundación — Burton muestra que el nombre de la fundación Dance of the Deer es un nombre ficticio, pues Secunda es su propietario— hizo que la presencia de Secunda se identificara totalmente con la explotación de los saberes chamánicos.

Insisto con Negrín (2015: 66) en que la cosificación de los bienes indígenas no es nueva y que los huicholes participan en ella, pero no sin conflictos al interior de las comunidades. La comercialización de bienes culturales en algunos aspectos es beneficioso para los grupos originarios, ya que les da posicionamiento, redes o prestigio; pero también, finalmente, su circulación y éxito se basa en la continuidad de la desigualdad entre consumidores y productores, de arte o de rituales (Negrín, 20015: 68, 69).

En los casos presentados, no son los huicholes quienes representan su etnicidad más allá de las fronteras nacionales reproduciendo o ampliando los sentidos de sí misma, o participando en ceremonias para buscadores espirituales internacionales. Quienes representan y translocalizan esa etnicidad y la universalizan son hombres blancos estadounidenses, que presumen ser discípulos de *mara'akate*.⁶² Aquí, la configuración de la etnicidad no involucra a los huicholes; es una reinterpretación en la que la complejidad de la identidad huichola se vuelve «lo indio» de contextos globales, que se mercantiliza y empaqueta para una mejor comercialización, en el monólogo de Secunda.

La demanda por expropiación, por otro lado, permite equilibrar la balanza a favor de los pueblos indígenas. En el caso de los huicholes, les permite posicionarse estratégicamente, esencializando las diferencias con las que se posicionan frente a la sociedad nacional (Liffman, 2018: 88). «Extractivismo» no soluciona la

⁶¹ O, como bien lo expresó Liffman (2018: 88): «el punto central es el posicionamiento estratégico de quién tiene derecho a vender esas ceremonias, y el movimiento esencializador de los huicholes al ver amenazada la diferencia radical con los *teiwaxixi*, lo que les permite posicionarse estratégicamente».

⁶² Translocalización (Aguilar, 2013b), podría ser, en efecto, una manera de analizar este proceso cultural eliminando el peso moral de «extractivismo», pero es mi intención problematizar la voz nativa en este proceso.

partida de quién tiene derecho a los bienes culturales o a realizar las ceremonias; sin embargo, permite el posicionamiento estratégico de los voceros indígenas y les posibilita visibilizar la desigualdad, darles voz a lugares de enunciación esencializados y así poner el acento en los procesos de apropiación y comercialización de sus prácticas en circuitos internacionales. Esto logra el efecto que la literatura sobre el neochamanismo no alcanza: un movimiento mucho más efectista que hace un vaivén de la arena de lo religioso, al uso político de su representación.

Entender el neochamanismo solo desde la religiosidad New age no es suficiente, pues solo atiende a los individuos que, en sus trayectorias de búsqueda de sentido, ofrecen o consumen los servicios que necesitan en su expansión de la conciencia. El neochamanismo visto desde la matriz New age visibiliza sobre todo a los consumidores y productores de este mercado espiritual, y no a los pueblos y las especificidades de estos procesos con los que estos neochamanes se relacionan. Atender lo que es o implican estas representaciones, así como sus usos y circulación, sus interacciones contingentes y no esencializadas son cruciales para comprender el horizonte histórico en el que aparece el neochamanismo.

Grosfoguel, más decidido que yo para adherirse a la categoría de «extractivismo» y tomar partido en estas desigualdades, afirma que «dejar de ver a los indígenas como un recurso a extraer sino como actores sociales que piensan y producen conocimiento válido para todos, es un primer paso hacia la descolonización epistémica» (Grosfoguel, 2016: 41). Lianne Simpson Betasamokase agregaría que «La alternativa al extractivismo es una profunda reciprocidad» (en Klein, 2013). Pero es precisamente esta no «reciprocidad» la que en este momento histórico específico se polariza aún más.

Como espero haber puntualizado, los huicholes han sabido equilibrar esta reciprocidad negativa muchas veces a su favor; pero, en este caso, el diálogo estratégico y la negociación posicionada para que esta reciprocidad negativa les favorezca eventualmente, está negado. No es que las plataformas, públicos y circulaciones de los bienes que circulan los neochamanes sean inaccesibles para ellos, pero ahora estos neochamanes los pueden obviar, saltar, traspasar, e incluso sustituir.

«Extractivismo epistémico» es una categoría que deberá entonces no tanto comprobarse en su veracidad, sino en sus efectos y en la manera en que es utilizada por los sujetos y pueblos que producen estos saberes, en coyunturas históricas y cosmopolíticas específicas. Mi intención aquí ha sido posicionarla como una categoría que, puesta en la arena de los reclamos de pueblos nativos, altera

la relación directa en la producción del «otro» y permite retomar identidades ontológicas y posicionamientos que nivelan las relaciones de poder estratégicas frente a los no indígenas.

Bibliografía citada

- Acosta, A. (2011). Extractivismo y neoextractivismo: dos caras de la misma maldición, en M. Lang y D. Mokrani (comps.), *Más allá del Desarrollo* (pp. 83-118). Quito, Ecuador: Fundación Rosa Luxemburg/ Abya Yala. Disponible en: <https://www.ecoportel.net/temas-especiales/mineria/extractivismo_y_neoextractivismo_dos_caras_de_la_misma_maldicion/> (consulta: 30/10/2019).
- Aguilar Ros, Alejandra. (2012a). Dilemas culturales: espacios intersticiales en la producción de la territorialidad huichol, en Renée de la Torre y Santiago Bastos (coords). *Jalisco Hoy: miradas antropológicas* (pp. 387-417). Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).
- Aguilar Ros, Alejandra. (2012b). Los wixaritari en frontera con la mexicanidad. Centro ceremonial de Samurawi, Tecate, Baja California, en Renée de la Torre (coord.). *El Don de la Ubicuidad: rituales étnicos multisituados* (pp. 340- 351). Guadalajara: CIESAS.
- Aguilar Ros, Alejandra. (2013a). Estrategias de resistencia y negociación de los bienes culturales en el chamanismo wixaritari: procesos de articulación, en Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez y Nahayeilly Juárez (coords.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New age* (pp. 143- 164). Guadalajara: Ciesas/ El Colegio de Jalisco.
- Aguilar Ros, Alejandra. (2013b). Translocalization, en Wade Roof Clark y Mark Juergensmeyer (eds.), *Encyclopedia of Global Religion* (pp. 1301-1302). Nueva York: Sage Publications, disponible en: <<http://knowledge.sagepub.com/view/globalreligion/n735.xml>>.
- Amselle, Jean Loup. (2009). Comentarios sobre *El regreso de lo indígena. Retos, problemas y perspectivas*, Valérie Robin Azevedo y Carmen Salazar-Soler (eds.), Lima IFEA/ CBC, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, doi: 10.4000/nuevomundo.59989
- Basset, Vincent. (2012). 'Montes sagrados' y cultos neochamánicos. *Trace* [En línea], 62, disponible en <<http://journals.openedition.org/trace/1091>> (consulta: 01/02/2021).
- Bastos, Santiago. (2013). La micropolítica del despojo: Mezcala de la Asunción en la globalización neoliberal. *Revista de estudios e pesquisas sobre as Américas*, 7 (2), pp. 105-134.
- Briggs, Charles (1994) The Politics of Discursive Authority in Research on the 'Invention of Tradition'. *Cultural Anthropology*, 11(4).
- Briones, Elena. (2007). Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tabula Rasa*, (6), enero-junio, pp. 55-83.
- Burton, Scott (2018). Juneau shamanism retreat leader's financial, cultural and spiritual legitimacy challenged. *AK, Alaska Public Media*, disponible en: <<https://www.alaskapublic.org/2018/03/09/ak-juneau-shamanism-retreat-leaders-financial-cultural-and-spiritual-legitimacy-challenged/>> (consulta: 03/12/2019).

- Cadena, Marisol de la. (2020). Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones Conceptuales más allá de la «política». *Tabula Rasa*, 33, pp. 273-311.
- Caicedo, A. (2007). Neochamanismos y modernidad. Lecturas sobre la emancipación. *Nómadas*, abril, 26, pp. 14-127, disponible en: <http://www.ucentral.edu.co/movil/images/stories/iesco/revista_nomadas/26/nomadas_9-neochamanismos_alhena.pdf>.
- Collings, R. Peter. (2000). *The Huichol of Mexico: "The Shaman"*. EUA: Pérez Impresores
- Comaroff, John L. y Jean. Comaroff. (2009). *Ethnicity, Inc.* Chicago: The University of Chicago Press.
- Cowan, Elliot. (2014). *Plant Spirit Medicine: A Journey Into the Healing Wisdom of Plants*. Louisville, CO, Sounds True.
- D'Oro, Rachel. (2018). Alaska Native group slams planned shamanism event. *Fox News*, disponible en: <<https://www.foxnews.com/us/alaska-native-group-slams-planned-shamanism-event>> (consulta: 02/12/2019).
- De Rose, Isabel S. y Esther J. Langdon. (2010). Diálogos (neo)xamânicos: encuentros entre os Guarani e a ayahuasca. *Tellus*. Campo Grande, 10(18), disponible en: <<http://www.gpec.ucdb.br/projetos/tellus/index.php/tellus/article/view/201/233>>.
- Downing, Suzanne (2018). A capital place for shamans and charlatans. *Must Read Alaska*, disponible en: <<https://mustreadalaska.com/capital-place-shamans-charlatans/>>.
- Durín, Severine y Alejandra Aguilar. (2008). Regios en busca de raíces prehispánicas y wixaritari eculturísticos, en Séverine Durin (coord.), *Entre luces y sombras: Miradas sobre los indígenas en el área metropolitana de Monterrey* (pp. 255-292). Ciudad de México: CIESAS/CDI.
- Frigeiro, Alejandro. (2013). Lógicas y límites de la apropiación new age: donde se detiene e sincretismo, en Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez y Nahayaeilly Juárez (coords.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New age*. Guadalajara: CIESAS/El Colegio de Jalisco.
- Furst, Peter. (1968). Myth in Art. A Huichol depicts its reality. *The Quarterly*, 7 (3), pp. 16-25.
- Furst, Peter y Salomón Nahmad (eds.). (1972). *Mitos y Arte huicholes*. México: Secretaría de Educación Pública (Sep-Setentas, 50).
- Galinier, Jacques y Antoinette Molinié. (2006). *Les néo-indiens. Une religion du IIIe millénaire*. París: Odile Jacob.
- Galinier, Jacques. (2008). Indio de estado vs indio nacional, en Kali Argyridis, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Alejandra Aguilar Ros (coords.), *Raíces en movimiento: prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales* (pp. 111-128). Guadalajara: CIESAS/IRD/CEMCA/El Colegio de Jalisco/ITESO.
- Gavilán, Iracema. (2018). *Movimientos culturales en defensa del territorio: extractivismo y megaproyectos en el Altiplano Wirikuta*. Guadalajara: Cátedra Interinstitucional Jorge Alonso/Universidad de Guadalajara-CIESAS.
- Grof, Stanislav. (2006). *When the Impossible Happens: Adventures in Non-Ordinary Realities*. EUA: Sounds True.
- Grosfoguel, R. (2016). Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico. *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo (RICD)*, 1 (4), pp. 33-45.

- Gullufsen, Kevin. (2018) This New Jersey-raised man wants to hold expensive 'shamanic retreat' in Juneau. Alaska Native leaders are not having it. *Juneau-Empire*, disponible en: <<https://www.juneauempire.com/news/this-new-jersey-raised-man-wants-to-hold-expensive-shamanic-retreat-in-juneau-alaska-native-leaders-are-not-having-it/>> (consulta: 23/10/2019).
- Gutiérrez, Cristina y Alejandra Aguilar. (2008). Conclusiones, en Kali Argyridis, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Alejandra Aguilar Ros (coords.), *Raíces en movimiento: prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. Guadalajara: CIESAS/IRD/ CEMCA/El Colegio de Jalisco/ITESO.
- Harvey, David (2004). *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal Editores.
- Iturrioz Leza, José Luis. (2008). "Los huicholes: lingüística diacrónica e historia", en Mario Alberto Nájera (ed.). *Diversidad cultural y sobrevivencia. La frontera Chichimeca, una visión desde el siglo XXI*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Kindl, Olivia. (2004). El arte huichol contemporáneo, en Pedro López González et al. (coords.), *Artes visuales de Nayarit y productos culturales* (pp. 129-155). Tepic: INAH/ Gobierno del estado de Nayarit/ Conaculta.
- Klein, N. (2013). Dancing the World into Being: A Conversation with Idle-No-More's Leanne Simpson. Bain-bridge Island, WA: Yesmagazine.org, disponible en: <<https://www.yesmagazine.org/peace-justice/dancing-the-world-into-being-a-conversation-with-idle-no-more-leanne-simpson>> (consulta: 22/10/2019).
- Lázaro d'Arregui, Domingo. (1980). *Descripción de la Nueva Galicia. Estudio Preliminar de Francois Chevalier*. Guadalajara: Gobierno de Jalisco.
- Liffman, Paul. (2018). Historias, cronotopos y geografías wixaritari. *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, 39 (156), doi: 10.24901/rehs.v39i156.307
- Liffman, Paul. (2012). *La territorialidad wixarika y el espacio nacional. Reivindicación indígena en el occidente de México*. Zamora: El Colegio de Michoacán / CIESAS.
- Liffman, Paul. (2005). Fuegos, Guías y Raíces: estructuras cosmológicas en la territorialidad huichol. *Relaciones*, (XXVI), 101, pp. 53-79.
- Lira, Regina. (2015). Carl Lumholtz y la objetualización de la cultura indígena en la Sierra Madre Occidental. *Estud. Hist. mod. Contemp. Mex*, 50, pp.8-27, doi: 10.1016/j.ehmcm.2015.08.001.
- Llanes Salazar, Rodrigo. (2010). Ethnicity, Inc. Reseña. *Alteridades*, 20 (40), pp. 163-166, disponible en: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-70172010000200015&lng=es&tlng=es> (consulta: 12/11/2019).
- Lombardi, Denise. (2009). Neo-chamanismo: el ritual transferido. París: Ecole Pratique des Hautes Etudes, disponible en: <http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/56/22/53/PDF/NEO-CHAMANISMO._EL_RITUAL_TRANSFERIDO.doc_Compatibility_Mode_.pdf>.
- Lumholtz, Carl S. (1986). *El Arte Simbólico y Decorativo de los Huicholes*. Ciudad de México: Instituto Nacional Indigenista (serie Arte y Tradiciones Populares).
- MacLean, Hope. (2012). *The Shaman's Mirror: Visionary Art of the Huichol*. Texas: University of Texas Press.

- Marín García, Jorge Luis. (2011). *Rituales y Arte huicholes. Espacios de Frontera entre la sierra y el pavimento*. Tesis de doctorado inédita. México: Centro de Estudios de las Tradiciones-Colegio de Michoacán.
- Marín García, Jorge Luis. (2012). Ceremonia de velación wixarika en Wéríta Urukuata, Jesús María, Aguascalientes, en Renée de la Torre (coord.), *El don de la ubicuidad: rituales étnicos multisituados* (pp. 352- 371). Guadalajara: CIESAS.
- Mejía Rodríguez, Eduardo. (2020). *Campesinos, artistas y pescadores: los modos de vida de la comunidad wixárika El Colorín*. Tesis de doctorado inédita. México: Universidad de Nayarit.
- Myerhoff, Barbara G. (1974). *Peyote Hunt: the Sacred Journey of the Huichol Indians*. Nueva York: Ithaca/Cornell University Press.
- Negrín da Silva, Diana. (2015). El indio que todos quieren. *Sociedad y Ambiente*, julio-octubre, año 3, 1 (8), pp. 54-74, disponible en: <<http://revistas.ecosur.mx/sociedad-yambiente/index.php/sya/article/view/1613/1559>>.
- Negrín da Silva, Diana. (2018). Aprendiz y filósofo: el acervo wixárika de Juan Negrín. *Encartes*, 1 (2), pp. 255-263, disponible en: <<https://encartesanropologicos.mx/acervo-wixarika-de-juan-negrin/>> (consulta: 09/11/2019).
- Negrín F. Juan. (2008). Datos Biográficos de Juan Negrín Fetter, disponible en: <<https://docplayer.es/89326023-Datos-biograficos-de-juan-negrin-fetter.html>> (consulta: 21/10/2021).
- Neurath, Johannes. (2017). Ser más que uno. *Revista Universidad de México*, 828, pp. 34-41.
- Neurath, Johannes. (2008). Alteridad constituyente de tránsito en el ritual huichol: iniciación, anti-iniciación y alianza. *Cuicuilco*, enero-abril, 15 (42), pp. 29-44.
- Perdomo Marín, Juan Camilo. (2018). Todas las tradiciones inmutables se transformaron anteayer, *Sociedad y Religión*, XXVIII(50), pp. 12-36.
- Prem Das (2019). Entrada en *EverybodyWiki*, disponible en: <https://en.everybodywiki.com/Prem_Das> (consulta: 22/10/2019)
- Porras, Eugeni. (2003). Consideraciones sobre neochamanismo y chamanismo huichol, *Gazeta de Antropología*. (19), Artículo 07, disponible en: <<http://hdl.handle.net/10481/7322>>.
- Prosperi Leite, Ana Luisa. (2016). Neoxamanismo na América Latina, *Último Andar*, (29), pp. 204-217, disponible en: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/31322>>.
- Sacred Fire Foundation. (2017), disponible en: <<https://www.sacredfire.foundation/who-we-are/>> (consulta: 02/12/ 2019).
- Scuro, Juan. (2017). Ayahuasca y (de)colonialidad. Efectos del dispositivo del neochamanismo en América Latina. Texto presentado en el *V Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología – XVI Congreso de antropología en Colombia*, 6-9 junio, disponible en: <https://neip.info/novo/wp-content/uploads/2017/06/Scuro_Ayahuasca_Decolonialidad_ALA_2017.pdf> (consulta: 06/08/2020).
- Scuro, Juan. (2018). Interpellations and Challenges in the Neoshamanic and Ayahuasca Fields in Uruguay, en B. Labate y C. Cavnar (eds.), *The Expanding World Ayahuasca Diaspora: Appropriation, Integration and Legislation*. Londres: Routledge.

- Steil, Carlos Alberto y Raquel Sonemann. (2013). Apropriações Indígenas Pela Nova Era: A Mística Andina No Brasil. *Religião & Sociedade*, 33 (2), pp.78-101, doi:10.1590/S0100-85872013000200005
- Ulloa, Astrid. (2004). *La construcción del Nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: ICANH/Colciencias.
- Velázquez, Verónica. (2019). *Territorios encarnados. Extractivismo, comunalismos y género en la meseta P'urhépecha*. México: Cátedra Interinstitucional-Universidad de Guadalajara/CIESAS-Jorge Alonso.
- Weigand, Ph. Y Jay Fikes. (2004). Sensacionalismo y Etnografía: el caso de los Huicholes de Jalisco. *Relaciones, Estudios de Historia y sociedad*, XXV (98), pp. 51-68, disponible en: <<https://www.redalyc.org/pdf/137/13709803.pdf>>.
- Zárate Hernández, José Eduardo (2017). *La celebración de la infancia. El culto al Niño Jesús en el área purhépecha*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

Cómo citar este artículo:

Aguilar Ros, Alejandra (2021), «Extractivismo epistémico: el neochamanismo translocalizado y la ritualidad wixarika / huichol». *Revista Pueblos y fronteras digital*, 16, pp.1-35, doi: 10.22201/cimsur.18704115e.2021.v16.501.