

Interculturalidad en torno al uso del peyote Un patrimonio biocultural en condición de ilegalidad*

MAURICIO GENET GUZMÁN CHÁVEZ**

Abstract

INTERCULTURALITY REGARDING THE USE OF PEYOTE. AN ILLEGAL BIOCULTURAL PATRIMONY. *This paper establishes an alternative vision to the trendy discussions about the legalization of prohibited substances with psychoactive properties in Mexico. It focuses on the subject of peyote from an intercultural dimension and its relevance in the emerging religious field related to the traditions and rituals of American native origin. The objective is to generate an interdisciplinary debate that, beyond legalization, allows recognizing the heritage value (biological and cultural) of this plant.*

Key words: *psychoactive substances, consumption, legalization, ceremonial context*

Resumen

Se propone una visión alternativa a las discusiones en boga sobre la despenalización de sustancias prohibidas con propiedades psicoactivas en México. Se enfoca el tema del peyote a partir de su dimensión intercultural y de su relevancia en el emergente campo religioso asociado con las tradiciones y rituales de origen nativo americano. El objetivo es generar un debate interdisciplinario que, más allá de la despenalización, permita reconocer el valor patrimonial (biológico y cultural) de esta planta.

Palabras clave: *sustancias psicoactivas, consumo, despenalización, contexto ceremonial*

Introducción

El conflicto minero en Wirikuta, San Luis Potosí, ha hecho aflorar un elemento emblemático del desierto chihuahuense: el peyote (*Lophophora williamsii*) (Gámez, 2015). Se trata de una cactácea, cuyos atributos fueron loados por los poetas del Anáhuac; sus efectos y visiones, demonizados por las autoridades eclesiales y civiles en las tres centurias de la Colonia y, en tiempos más recientes, calificados por las autoridades sanitarias de nuestro país como propios de una droga, un psicotrópico “de escaso o nulo valor terapéutico”.¹ En este artículo proponemos una discusión sociocultural sobre los beneficios y riesgos asociados a una política que –opuesta a la prohibición del consumo y trasiego contextualizados de esta cactácea– la reconozca como patrimonio biocultural de México. El punto de partida es la calidad intercultural de sus usos contemporáneos, los cuales no se restringen únicamente a la ritualidad reconocida entre ciertos grupos indígenas, sino a usuarios no indígenas mexicanos y extranjeros, quienes desde la década de los sesenta del siglo pasado vienen dando forma y sentido a una cultura del peyote (véase el concepto *campo peyotero* en Guzmán, 2014). En este

* Artículo recibido el 21/04/16 y aceptado el 03/09/16.

** El Colegio de San Luis. Parque de Macul 155, fracc. Colinas del Parque, 78299, San Luis Potosí, S.L.P. <mguzman@colsan.edu.mx>.

¹ Ley General de Salud, artículo 245 del capítulo VI, relativo a las sustancias psicotrópicas. Se alude a la mescalina, uno de los alcaloides contenidos en el peyote.

debate es imposible rehuir las dimensiones ecológicas (conservación de la especie) y cultural (antropológica).

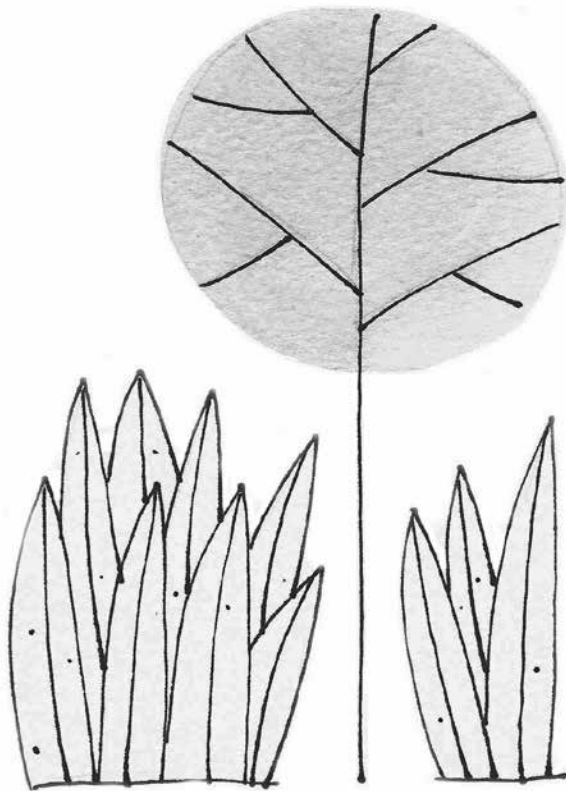
Argumentaremos con mayor detalle cómo los temas del patrimonio aluden tanto a la política cultural como a los debates de la ecología política y el desarrollo en las zonas semiáridas. En cuanto política cultural, la patrimonialización del peyote se puede vincular al concepto de *cosmopolítica*: pragmática y discurso ideológico predominante de los movimientos sociales en América Latina, donde lo sagrado-natural, la ancestralidad y la identidad son antepuestos a los intereses de los corporativos transnacionales y las políticas neoliberales de los Estados que promueven, entre otros, proyectos de megaminería (Lamberti, 2014; De la

Cadena, 2010). La ecología política del peyote se hace evidente en las peticiones formales que grupos religiosos están presentando ante el Estado mexicano para obtener su reconocimiento y, con ello, el uso del peyote como sacramento. Este caso se vincula de manera más amplia con los litigios llevados en tribunales internacionales donde se vindican derechos no sólo de grupos tradicionales sino también de agrupaciones que caben dentro de la designación de *nueva era* o que se identifican como neoindios.

La reflexión que anima este artículo pone de manifiesto la necesidad de regular su uso entre grupos indígenas y no indígenas, coadyuvar mediante planes de manejo a su propagación y conservación y crear las condiciones legales para el estudio e investigación de sus propiedades terapéuticas.² Asimismo, se inspira en los procesos de patrimonialización de la hoja de coca en Bolivia y Perú y de la ayahuasca y los diseños kené de la tribu shipibo-konibo de este último país (Belaunde, 2012).³

Los patrimonios en México: identidad, cultura y territorio

En su significado original, el patrimonio –del latín *patrimonium*– se refería a aquello que se posee u obtiene por herencia o legado familiar. En su acepción actual su empleo se ha extendido para designar una serie de bienes comunes, sean materiales o intangibles, naturales o culturales, que representan un conjunto limitado de la totalidad de bienes que un grupo, una comunidad, una nación o la humanidad distingue, por considerarlos emblemáticos de las culturas. En concordancia con esto, el patrimonio se clasifica por escalas (regional, nacional, mundial) y por campos temáticos culturales, los cuales se agrupan en patrimonio material: histórico, arquitectónico, arqueológico, natural, y patrimonio inmaterial o intangible: mitos, rituales, gastronomía, música, tradición oral (Unesco, 1972).



² El Departamento de Seguridad Pública de Texas ha reportado que el consumo promedio anual en Estados Unidos y Canadá, por parte de los diferentes grupos asociados a la Native American Church, considerando los últimos 20 años, ha oscilado en 1 563 000 y 2 317 000 de botones de peyote (Bauml y Schaeffer, 2016). Las dimensiones de este consumo por supuesto han diezmando las poblaciones de esta planta que crece silvestremente en una sola región al sur de Texas. Este hecho debería ser suficiente para alertar a las autoridades mexicanas y a la sociedad en general sobre la presión de una creciente demanda internacional y la urgencia de implementar una política conservacionista y un marco regulatorio sobre su uso en contextos ceremoniales.

³ Para el Estado pluricultural de Bolivia, la hoja de coca y su mascado (*aculliku*) constituye un patrimonio cultural de la nación, según el artículo 384 de la Constitución de ese país. En años recientes, el gobierno boliviano reingresó a la Convención Única sobre Estupefacientes (Convenio de Viena), pero logró la reserva para que se respetara esta tradición ancestral dentro de su territorio. No la había solicitado porque antes su gobierno era antidemocrático y opuesto a los intereses de la mayoría indígena (para una discusión sobre el estatus legal de la hoja de coca en Bolivia, véanse Feeney y Labate, 2014; Boiteux, Peluzio y Souza, 2014).

Para nosotros, todo patrimonio posee al mismo tiempo una dimensión material y una intangible o ideacional. Así, el peyote, para recalcar en los propósitos de este artículo, como elemento natural, botón de muestra del paisaje, es socializado mediante una serie de prácticas y saberes mítico-rituales, y es incorporado simbólicamente y materialmente en calidad de intermediario entre los hombres y los dioses. Por lo tanto, al perseverar en la noción de patrimonio biocultural (término no reconocido en las normas internacionales de la Unesco, ni en la normatividad nacional) hacemos hincapié en una permanente interacción cultura-naturaleza (Patrick-Encina y Bastida, 2010).

El patrimonio nacional

Gilberto Giménez (2005) y Claudio Lomnitz (2013) han discutido desde diferentes perspectivas la instrumentalización del patrimonio con fines políticos e ideológicos. En este sentido, el momento cumbre del patrimonio coincide con el proyecto homogeneizador e integracionista de los Estados nacionales modernos (Díaz Polanco, 2003) y sus bifurcaciones con la globalización, es decir, “la expansión, a escala planetaria, del orden capitalista bajo su modalidad neoliberal” (Giménez, 2005: 179).

La “ideología patrimonialista” o el “patrimonialismo” alude a una faceta del control cultural como estrategia de dominación estatal que el grupo hegemónico ejerce contra la mayoría subalterna. La idea del patrimonio nacional no sólo es una construcción histórica al servicio de las elites, sino una idea maleable que se materializa en relaciones sociopolíticas de poder (López, 2011: 149; Cottom, 2006; Melé, 1998). El patrimonialismo, entonces, representa una selección hasta cierto punto arbitraria de elementos (emblemas, objetos, complejos arquitectónicos, paisajes, etcétera.) cuya finalidad primera es reforzar la idea de una comunidad de origen-destino (Cottom, 2001). También, al simbolizar por metonimia al conjunto de culturas que componen la nación pluricultural mexicana, el patrimonio nacional se impone a través de la educación y los eventos cívicos como molde ideológico totalizante, centralista y desdeñoso de las particularidades históricas regionales.⁴

Patrimonio e interculturalidad en la globalización

Aunque no parece haber duda al respecto de que el patrimonio seguirá siendo un valor exaltado por los Estados-nación, es importante reconocer en el mismo concepto mutaciones que conciernen ineludiblemente a cuestiones culturales y económicas en el ámbito de la globalización. Como han demostrado diversos autores, la globalización no supone la supresión de las particularidades culturales y, por lo que atañe al patrimonio, implica a su vez una serie de nuevos desafíos para su salvaguarda y conservación.

La idea de que los bienes patrimoniales son de la entera responsabilidad del Estado o de quienes permiten su recreación o conservación es bastante limitada. A los Estados les corresponde trazar los marcos y definir las políticas públicas indispensables para evitar el deterioro, el saqueo y la pérdida del patrimonio; pero, en su calidad de bienes públicos, requieren la atención y el cuidado de diversos actores: funcionarios gubernamentales, empresarios, instituciones académicas, pobladores locales, turistas y asociaciones no gubernamentales. Los procesos culturales de hibridación son una realidad que marca el derrotero de la globalización; las culturas y los patrimonios son recreados a partir de su conectividad, de las influencias y contactos con otras culturas. Todo demuestra que las culturas forman parte de un *continuum* cultural en el que se inventan, intercambian y redefinen usos y costumbres en cada generación. Esto puede decirse del consumo de plantas enteogénicas, cuyos contextos rituales se han trasladado a las urbes o simplemente trascendido sus fronteras culturales (Basset, 2011; Labate y Cavnar, 2014; y, para el caso de las danzas mexicanas de origen prehispánico, De la Torre, 2008), o del valor que adquieren artefactos rituales como las jícaras de los huicholes o los diseños kené en el mercado del turismo psicodélico (Belaunde, 2012). Cada vez un mayor número de personas practica múltiples religiones, culturas o sistemas de pensamiento, llevando y trayendo elementos que refuerzan, modifican y dan nuevo lustre a las culturas “locales” (Arizpe, 2006a: 17).

Hay gente a la que le preocupa o aun le atemoriza esta libre circulación o hibridación y reclama

⁴ Artículo 2 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos: “La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas”.

levantar muros más altos. A los ojos de los puristas “guardianes de la tradición” esta presunta amenaza de la hibridación se cierne sobre la tradición, mas, para otras personas, este fenómeno es parte de la interculturalidad:

en la que las dinámicas de la economía y la cultura-mundo movilizan no sólo la heterogeneidad de los grupos y su readecuación a las presiones de lo global, sino la coexistencia hacia el interior de una misma sociedad de códigos y relatos muy diversos, conmocionando así la experiencia que hasta ahora teníamos de la identidad [Martín-Barbero, 2005: 166].

Bajo esos términos comprendemos que un patrimonio está circunscrito a un lugar específico o vinculado a una serie de prácticas culturales que un determinado grupo ha mantenido a lo largo del tiempo, pero los procesos de modernización, circulación de mercancías y bienes culturales, prácticas, ideologías y formas de pensamiento han provocado que los patrimonios se universalicen. O que fomenten sus públicos más allá de las fronteras nacionales. Esta universalización es un resultado de los dispositivos mediáticos, del sistema turismo mundial y de los procesos de individuación, que hacen posible que todas las culturas estén al alcance o sean penetradas.

No sólo se trata de rastrear las raíces, o de preguntar en qué momento se dio la mezcla de lo que hoy se erige, concibe o define como patrimonio, sino de ver y analizar las prácticas culturales dentro de relaciones interculturales construidas diacrónica y sincrónicamente. Las relaciones interculturales hacen posible que prácticas y creencias se extiendan, no se agoten, se reinventen y resurjan. Éste es un principio básico para entender, en primer lugar, cómo una cactácea del desierto con propiedades psicoactivas ha podido transitar por varios siglos, algunos de asedio y proscripción fanática, y aún conservar características esenciales, referidas a la vitalidad de un territorio (*v. gr.* Wirikuta) y a la virtualidad de sus atributos terapéuticos y sus asociaciones estéticas rituales.

El peyote como patrimonio de la nación

Más allá de un emblema o rasgo cultural folclórico, el peyote se encuentra dentro de un campo político cultural sumamente dinámico y a la vez híbrido, que posibilita la reafirmación de cosmovisiones y prácticas rituales de grupos nativoamericanos, pero que al mismo tiempo da la pauta para asimilaciones, contagios,

adaptaciones y reinterpretaciones posibles de traducir, siguiendo a De la Torre, Gutiérrez y Juárez (2013), como nuevas formas de vivir la religiosidad entre grupos catalogados, a falta de definiciones precisas, como *newagers* o, como prefieren Gallinier y Molinié (2006), neoindios. El peyote está presente en una infinidad de ceremonias y rituales neoindios amparados bajo los discursos de la recuperación de la identidad, las tradiciones y la defensa del territorio y la naturaleza. Pero, de una manera oblicua y casi constante, se le ha invisibilizado etnográficamente, a causa de su estatuto legal en cuanto droga con escaso o nulo valor terapéutico. Esta presencia vital es sintomática de los valores trascendentes que posee la planta y que a lo largo de la historia se han mantenido y actualizado, además de su capacidad –en tanto no humano– para mediar y posibilitar relaciones interculturales y un camino de *religación* de los individuos con el mundo, con la vida. Una religación conectada en cierta forma con los ideales de la contracultura de 1950 y 1960, pero que ha incorporado un sentido rizomático y mucho más global a la defensa y la resistencia cultural. Por eso el peyote está en el centro de la defensa de Wirikuta junto con los wixaritari (huicholes), quienes entienden con toda claridad que el lugar en donde crece el peyote es una universidad, una escuela en la cual se aprende el sentido de la vida. E, igualmente, Wirikuta, con el pueblo de Real de Catorce, convertido en Pueblo Mágico en el 2001, provoca desplazamientos nacionales e internacionales de miles de jóvenes que se cuestionan las opciones de un mundo hiperconsumista y sumido en guerras y conflictos de todo tipo.

En realidad, el problema no es el arribo de miles de turistas peyoteros a la zona de Wirikuta; éstos han sido injustamente demonizados en la prensa como responsables del saqueo de peyote (Basset, 2011; Guzmán, 2014). El núcleo del asunto es la falta de una valoración social que reconozca la importancia patrimonial de los ecosistemas semiáridos en general y, particularmente, una ceguera de las autoridades mexicanas para admitir la dimensión biocultural del peyote como patrimonio vivo de México para el mundo. Considero que hay una contradicción entre la norma y el discurso oficial prohibicionista contra el peyote y los usos y prácticas interculturales contemporáneas. México, como Brasil y Perú, podría seguir un camino paralelo a la despenalización de la ayahuasca, permitiendo y propiciando un debate interdisciplinar sobre la trascendencia religiosa y terapéutica de esta cactácea, el cual anteponga, en primer lugar, el legado cultural de los pueblos, no como hecho congelado o circunscrito, sino como proceso y lazo social de la nación.

Los paisajes bioculturales del semiárido: desierto chihuahuense

El peyote es una planta de la familia de las cactáceas que se distribuye en ciertas porciones del desierto chihuahuense, desde el sur de Texas hasta el noreste del estado de Guanajuato. Es una planta típica de los ecosistemas semiáridos, exclusiva del continente americano. Como tal, forma parte de una totalidad paisajística y, por consecuencia, resulta incongruente hablar de su conservación sin tomar en cuenta todos los elementos de su entorno. Así, en primer término, nos referiremos a los paisajes bioculturales del semiárido desierto chihuahuense como un largo proceso de coevolución entre animales y plantas.⁵ Esta coevolución ha implicado procesos adaptativos ante las condiciones climáticas, topográficas y orográficas específicas. El desierto chihuahuense es de interior, es decir, está acotado por dos impresionantes serranías que lo cruzan verticalmente de sur a norte, la Sierra Madre Oriental y la Sierra Madre Occidental, y transversalmente por el eje Neovolcánico. Ambas sierras proyectan una sombra orográfica que impide una descarga regular y abundante de lluvias, pues las nubes, al toparse con las serranías, descargan la mayor parte de su agua en las vertientes exteriores al bolsón desértico, zona en donde se registran promedios entre 300 y 500 mm³ anuales de lluvia. A causa de la baja humedad relativa y de la alta insolación, la vegetación se adaptó creando mecanismos para retener agua. Asociaciones vegetales conocidas como matorral micrófilo, xerófilo y rosetófilo intercalado con poblaciones de yucas, agaves y *Prosopis spp* forman en su conjunto los ecosistemas en los cuales crece el peyote.

Los grupos indígenas que habitaban estos vastos paisajes antes de la llegada de los españoles en el siglo xvi pertenecían a diversas familias lingüísticas, estaban organizados en bandas cazadoras-recolectoras y practicaban el nomadismo; eran parte de una tradición conocida como *culturas del desierto*, cuya antigüedad se remonta a 10 000 años. Con el arribo de los españoles y los frentes colonizadores indígenas (tlaxcaltecas, otomíes y purépechas) este patrón de uso de recursos se transformó de un modo radical. El mestizaje en esta región se caracterizó por la confluencia de una cultura minera, pastoril y agroganadera (Guzmán, 1998).

Los huicholes o wixaritari preservaron el nomadismo al emprender todos los años su peregrinación desde la Sierra Madre Occidental hasta el desierto chihuahuense en la porción del altiplano potosino o Wirikuta, como ellos la nombran. En su recorrido de alrededor de 500 kilómetros visitan y van dejando ofrendas en los lugares sagrados conforme su cosmología. En esta peregrinación reviven en lo fundamental el acto de creación del sol.

No sabemos con exactitud cuál es la antigüedad de este ritual peregrino –algunos autores estiman que por lo menos tiene 2 000 años–, lo que sí podemos inferir es la continuidad que expresa esta práctica en relación con las culturas nómadas que habitaron todo el norte de México y el suroeste de Estados Unidos. La ruta de los huicholes quizá es la única vigente de entre cientos de rutas y caminos hollados por innumerables grupos nómadas para alimentarse y recolectar peyote. La riqueza biocultural se ve reflejada en esa ruta, pero sólo en la medida que hace patente el desplazamiento sobre un territorio específico, el semiárido desierto chihuahuense, en donde se colecta y consume una preciada cactácea, cuyo atributo esencial es hacer posible la comunicación con los ancestros. El patrimonio biocultural es antes que nada un patrimonio vivo, porque está disponible y es usado, practicado por los indígenas desde tiempos inmemoriales. En el caso de Wirikuta, en donde encontramos pobladores locales y peregrinos wixaritari, este patrimonio posee una dimensión intercultural, pues la práctica no se ha suspendido a pesar de los cambios en el paisaje.

Extracción ilegal de cactáceas: la erosión de un patrimonio

México es el país más rico en diversidad en cactáceas. Éstas crecen principalmente en climas áridos y semiáridos (70%), pero también las encontramos en climas templados, tropicales e incluso en zonas donde nieva durante el invierno. De acuerdo con los especialistas, el desierto chihuahuense, extendido desde Texas y Nuevo México en el sureste de Estados Unidos hasta San Luis Potosí y porciones de Guanajuato en México, es sin duda la región más importante para la conservación de las cactáceas. En esta extensa área encontramos 329 especies nativas. Es probable también que el mayor

⁵ El biólogo mexicano Arturo Gómez Pompa sugirió que la biodiversidad en las selvas del sureste de este país era el resultado de la presencia de grupos humanos quienes colaboraron en la dispersión de semillas y en la actual configuración de las poblaciones vegetales. En un artículo más reciente, la historiadora angloamericana Cynthia Radding (2012) propone algo similar para las regiones desérticas de Norteamérica. Ella se refiere en concreto al caso de la relación del hombre con las agaváceas.

grado de endemismo –localización exclusiva dentro del territorio nacional-local– se encuentre en México, con 18 géneros (35%) y 715 especies (84%) (Becerra, 2000: 1; Mandujano, Gulobov y Reyes, 2002; Bravo-Hollis, 1978; Bárcenas, 2006).

Las cactáceas, incluido el peyote, son objeto de tráfico ilegal, nacional e internacional. Los primeros saqueos de que se tiene noticia se perpetraron en los barcos españoles en travesía hacia Europa, y en nuestros días ocurre un tráfico intenso por la demanda de coleccionistas privados, instituciones académicas y jardines botánicos en todo el mundo. El saqueo se realiza mediante semillas, ejemplares maduros o por la obtención fraudulenta de permisos de instituciones. Especialistas mexicanos han advertido con hondo pesar que este rico patrimonio se está perdiendo muy rápido y proponen diferentes estrategias para conservarlo y propagarlo. Sus conclusiones resultan pertinentes para el tema del peyote.

Algunos datos sobre este tráfico revelan que, de un total de 329 especies del desierto chihuahuense, más de 300 se comercializan fuera del país, y que, en España, en las Islas Canarias, se ha logrado reproducir prácticamente el 100% de las cactáceas que crecen en México (Cerón, 2006). Los países que lideran la compra-venta de cactáceas en orden de importancia son Estados Unidos (288 especies), Reino Unido (197 especies), Alemania (185 especies), Suecia, México, España, Italia y Canadá. En la república mexicana se comercializan 97 especies, tres de ellas exclusivas –no pueden comercializarse fuera del territorio nacional–. Aunque aquí se vende sólo 28.6% del total de especies que se expenden en Estados Unidos, la mayoría son endémicas de México (Bárcenas, 2006: 12).

El Departamento de Agricultura de Estados Unidos informó que en 1998 fueron incautados casi 800 especímenes de cactus a individuos que pasaban a través de Estados Unidos desde México. Al año siguiente, hubo otro aseguramiento fronterizo: cerca de 480 cactáceas extraídas de las maletas de viajeros que cruzaron a lo largo de la frontera México-Estados Unidos (Robbins, 2003: 20).

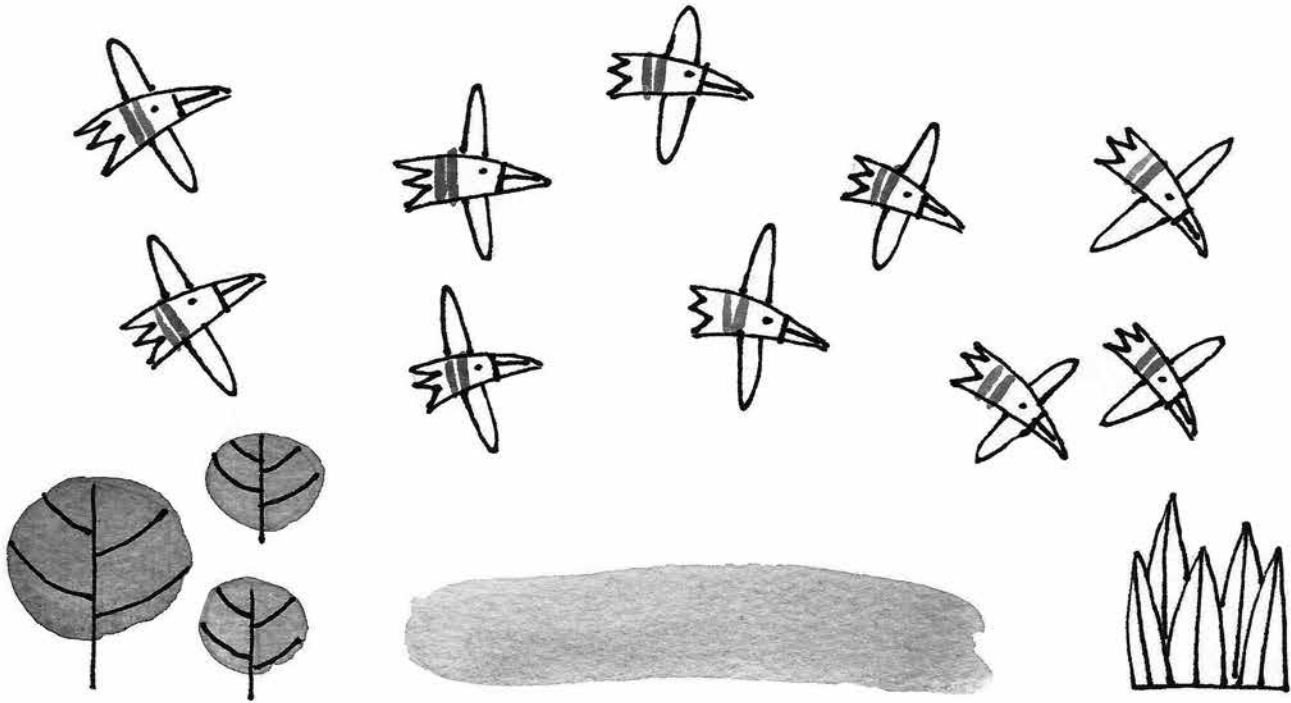
Entre 1996 y 2000, las autoridades de México y de los Países Bajos incautaron más de 8 000 especímenes de cactáceas, siendo que los Países Bajos son importantes productores y consumidores de este material hortícola. Una cantidad adicional de 1 180 cactus se aseguraron en puertos estadounidenses, de viajeros que regresaban o pasaban por Estados Unidos. En el año 2000, más de 900 cactus vivos de origen mexicano fueron decomisados en los Países Bajos, sobrepasando los aseguramientos combinados reportados de nueve estados mexicanos (Bárcenas, 2003: 22-23).

Tráfico ilegal del peyote

El peyote se encuentra en colonias dispersas en ocho estados de la república mexicana (Guanajuato, Aguascalientes, San Luis Potosí, Coahuila, Durango, Nuevo León, Chihuahua y Tamaulipas), situados en el centro, norte y noreste, en el interior de ejidos y comunidades agrarias o de ranchos y propiedades privadas. Aún no disponemos de estudios exhaustivos sobre el estado que guardan las diferentes poblaciones de peyote en las entidades que las albergan, mucho menos inventarios o estadísticas oficiales municipales o por regiones. Tampoco hay cuantificaciones sobre los volúmenes recolectados por los grupos indígenas “autorizados” y que hacen uso regular. Se ha especulado sobremedida respecto del tráfico ilícito local para fabricar goma de peyote (se prepara en decocción a fuego lento y con la planta limpia) o su deshidratación para hacer polvo. Pero incluso cuando hay reportes periodísticos sobre detenciones de sujetos transportando entre 100 y 200 botones, o bien cantidades mínimas, no hay datos que revelen un tráfico habitual de grandes dimensiones.

Como signatario del Convenio de Naciones Unidas sobre Sustancias Psicotrópicas de 1971, México ha adoptado una postura estrecha y limitada respecto al peyote. El hecho de que haya admitido, por presión de Estados Unidos, que se incluyera la mescalina en la lista Clase I como psicotrópico sin valor terapéutico, dificultó muchísimo la oportunidad de establecer proyectos de investigación científica encaminados a una validación de sus propiedades terapéuticas. No cabe duda de que la reserva –apegada a los usos y costumbres de los grupos indígenas en México respaldada por el artículo cuarto constitucional– presentada por el gobierno mexicano y ratificada en 1975, permitió, cuando menos, que los grupos que realizan un uso ancestral de esta planta, así como los hongos con propiedades psicoactivas, puedan seguir haciéndolo sin restricción alguna. En los hechos, las autoridades policíacas continuamente reprimen a los indígenas sin respetar este derecho. La colecta, reproducción, transporte y consumo de peyote es penada con un periodo de uno a cinco años o más, según las agravantes, de acuerdo con el Código Penal. No obstante, debido a su estado silvestre y a la amplitud del territorio donde crece, y a pesar de las diversas detenciones, el número de consumidores ha aumentado constantemente, sobre todo a partir de la década de los sesenta del siglo pasado, por varios motivos, entre los cuales destaca la difusión de una cultura del peyote.

México ha enfrentado presiones para que algunas cactáceas que hoy se encuentran en el apéndice I



de la Convención sobre el Comercio Internacional de Especies Amenazadas de Fauna y Flora Silvestres (CITES) pasen al II por los intereses comerciales de algunos países que trafican y las reproducen en sus viveros (Benítez y Dávila, 2002: 9). En el caso del peyote la situación es distinta, pues la norma mexicana es menos restrictiva que la internacional. Dentro de la NOM-059 se reconocen dos especies: *Lophophora williamsii* y *L. difussa* –ésta con dos subespecies: *difussa* y *viridiscens*–. Tanto *L. difussa* como *L. viridiscens* son endémicas, la primera es catalogada como amenazada y la segunda en peligro de extinción. La *L. williamsii* no es endémica (también se encuentra en Estados Unidos), y aparece etiquetada como sujeta a protección especial, es decir, no está en riesgo o peligro inminente de extinción. Esta valoración es de suma importancia, pues en el contexto internacional nuestro país es contemplado como un territorio con peyote en abundancia, mientras que en Estados Unidos, donde tal vez existe la mayor demanda, las especies silvestres han sido dramáticamente agotadas.

Las denuncias y detenciones por tráfico “ilegal” de peyote en los últimos ocho años se refieren a colectas en el estado de San Luis Potosí, en particular dentro del sitio sagrado natural de Wirikuta, el cual es un lugar visible ante la opinión pública, pero probablemente exista saqueo en sitios menos atendidos en otros estados.

En una nota, organizaciones ambientalistas denunciaron que la Dirección de Vida Silvestre de la Semarnat autorizó de manera ilegal la exportación de 91 000 cactáceas, entre ellas 300 plantas de peyote. Los denunciantes afirmaron que de 265 certificados sólo uno contaba con la aprobación científica de Conabio (Enciso, 2006). También hay una red de tráfico internacional que surte a los mercados de Norteamérica y Europa, en donde los consumidores pagan sumas considerables (90 euros, no se precisa por qué cantidad) (Lucas, 2010). En 2012, el titular de la Secretaría de Ecología y Gestión Ambiental de San Luis Potosí (Segam) declaró en los medios que “grupos de hippiosos” siguen saqueando sin respeto las plantas de peyote para fines alucinógenos (Gutiérrez, 2012; Landeros, 2017). Otra nota periodística reporta que siete sujetos fueron detenidos a bordo de una camioneta pick up con placas del estado de Nayarit, en el municipio de Charcas; los policías localizaron en ella 198 kilogramos de peyote en bolsas, costales y hieles. Los detenidos fueron remitidos a un penal de alta seguridad por más de 30 días.⁶ Dicha noticia tuvo amplia repercusión en los medios, pues se trataba de dos huicholes, uno de ellos marakame (chamán) y su hijo, procedentes del Centro Ceremonial Tateposco de la comunidad indígena Taquepescan, de Santa María del Oro, Nayarit. En este caso, las autoridades policíacas incriminaban a todos, sin considerar el derecho

⁶ *El Sol de Nayarit*, 8 de abril 2013; Carta a Mardonio Carballo del presidente de Nierika A. C.

que asiste a los huicholes para transportar esta planta. Los mestizos, como después se adujo, simplemente eran acompañantes.⁷

De cualquier forma, el dato más revelador para discutir el tema del tráfico ilegal del peyote en México se relaciona, a nuestro juicio, con las dinámicas de producción y consumo que se observan en Estados Unidos, en especial en la iglesia nativa americana. A esta congregación pertenecen más de 250 000 miembros (una cifra conservadora, dado que no contamos con datos actualizados) y en sus ceremonias destaca el consumo del peyote. Para ellos la principal y “única” fuente de abastecimiento son los “jardines del desierto”, ranchos privados situados en las llanuras de Mustang, al sur de Texas. En estos jardines, las autoridades han otorgado permisos a los peyoteros (cosechadores) certificados para que hagan la colecta en los ranchos con la debida autorización de sus propietarios. Este acuerdo ha favorecido un comercio que no parece del todo sustentable. Según informes de las autoridades de este estado, entre 1995 y 2001 se cosecharon en promedio 2.1 millones de cabezas anualmente (Patterson, 2001, cit. en Robbins, 2003: 21). Es probable que esta cifra se haya incrementado al doble en años recientes. Diversos reportes señalan que con este ritmo de extracción ha disminuido de manera notable el tamaño de los botones (Morgan y Stewart, 1984; Anderson, 1995). Entre 1995 y 2001 había 11 peyoteros autorizados en Texas. Cada uno cosechaba y vendía un promedio de 200 000 cabezas al año. En la actualidad parece que sólo se mantienen tres, quienes acaparan todo el mercado (Terry *et al.*, 2011).

Edward Anderson y Terry Martin presentan algunas ideas sobre los escenarios para conservar y propagar esta especie, teniendo en cuenta su disponibilidad en ambos lados de la frontera México-Estados Unidos y, de forma concreta, las necesidades de consumo de la iglesia nativa americana: 1) iniciar negociaciones con el gobierno mexicano para importar peyote seco. Incluir al peyote en el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) (Anderson, 1995); 2) crear las condiciones para el cultivo del peyote en Texas y en México como una forma de enfrentar el problema de desabasto, y para generar recursos entre los campesinos del segundo país (Martin, 2013).

La expansión de vertientes de la Native American Church hacia diversas partes del territorio mexicano

no sólo debería discutirse desde una perspectiva religiosa cultural. La mayor disponibilidad de peyote en el territorio mexicano es, sin duda, un asunto de interés económico y político que articula y da sentido a los reclamos de diversos sectores para legalizar el uso del peyote o incluso conformar una iglesia nativa mexicana.

Los proyectos de gran impacto, megaminería y cultivos comerciales

No es éste el lugar para profundizar en el tema de los efectos negativos del cambio de uso de suelo, los proyectos mineros, la expansión de los cultivos agroindustriales en la porción mexicana del desierto chihuahuense, o la construcción de carreteras. Baste hacer notar que este tipo de proyectos constituyen la principal amenaza, pues sus efectos son radicales al provocar la remoción de toda la cobertura vegetal, o bien, en el caso de la minería subterránea, la explotación de los mantos acuíferos, en zonas definidas por su estrés hídrico y el vertido de sustancias contaminantes al medio ambiente. En el sitio sagrado natural de Wirikuta dos empresas canadienses (Firts Majestic Silver Co. y Revolution Resources) planean la extracción de metales preciosos, plata y oro, y sus concesiones abarcan en conjunto cerca de 64 176 hectáreas.

Entre el patrimonio, la conservación y la legalización del peyote

La biodiversidad es un patrimonio

La crisis global que entraña la pérdida de biodiversidad tiene amplias repercusiones que trascienden el ámbito de la propia naturaleza. La diversidad cultural es más que un simple correlato de esta biodiversidad: es un soporte dinámico que hace posible adaptaciones recíprocas. La pérdida o el menoscabo de los recursos cancela opciones de desarrollo para las futuras generaciones. Los problemas que ocasiona el saqueo del peyote forman parte de un problema mayor ligado al deterioro de los recursos en general y directamente vinculado con la extracción ilegal de cactáceas y otros especímenes de los ecosistemas áridos y semiáridos.

⁷ En una misiva escrita por Clemente de la Cruz Navarrete, miembro del Consejo de Ancianos de la Nación Wixárika y jicarero de San José Mezquitic, con fecha del 18 de febrero de 2015, dirigida a la Comisión Estatal de Derechos Humanos, a académicos y activistas, se denuncia el acoso que padecieron en 2014 por parte de las autoridades locales para intentar imponerles reglas y prohibir la presencia de acompañantes mestizos en su peregrinación. Piden apoyo para que se respete la decisión de las autoridades huicholes para decidir y autorizar la presencia de no indígenas en su peregrinación a Wirikuta (Carta Clemente de la Cruz. A quien corresponda).

Este tipo de ecosistemas cubren 60% del territorio mexicano, pero en la sociedad mexicana se le tiene una aversión que se traduce en ignorancia sobre sus atributos y sobre las peculiaridades culturales de las poblaciones mestizas. Los antropólogos han sido reticentes en analizar los procesos de adaptación en estas áreas, aun cuando han prestado atención en las culturas indígenas del desierto sobrevivientes hasta nuestros días. Esta construcción etnográfica ha generado una visión en cierto grado deformada, ya que refuerza el estigma de una población mestiza deprecadora, en oposición a la sabiduría ecológica de los grupos indígenas. Los biólogos mexicanos, en la medida de sus posibilidades, han hecho una significativa contribución para el conocimiento de la biodiversidad de la flora y la fauna desértica, rescatando los saberes y prácticas de los habitantes locales. Empero, entre antropólogos y biólogos, se ha abierto un foso difícil de cerrar sin una oportuna y urgente acción política del Estado mexicano para impulsar el desarrollo de estas regiones mediante un modelo que reconozca la biodiversidad de las zonas semiáridas.

Las comunidades mestizas en el altiplano potosino, como todas las del desierto chihuahuense, están por debajo de la línea de pobreza. Su subsistencia se basa en la agricultura de temporal, en la ganadería extensiva y en el pastoreo de cabras se realiza con una



baja capitalización y a veces con rendimientos negativos. Esta condición de pobreza es la causa directa de tres fenómenos: *a)* altas tasas de migración, *b)* extracción ilegal de flora y fauna para fines comerciales y *c)* aceptación de trabajo asalariado mal remunerado en la agroindustria local y la minería.

La extracción ilegal de flora y fauna, sobre todo de cactáceas, ha sido un mecanismo recurrente de los pobladores locales para mitigar la pobreza. Participan en este tráfico percibiendo un ínfimo porcentaje de los precios que se cotizan en el mercado nacional e internacional. Durante 40 años, al borde de la Carretera Federal 57 México-Laredo, a la altura del Huizache, persistió el principal centro de comercio ilegal de flora y fauna, hasta su cierre definitivo en 2011. En Charco Cercado se registraba la totalidad de los eslabones de la cadena ilícita actuante en el país (extracción, acopio, transporte y comercio), y constituía uno de los centros de distribución ilegal de vida silvestre del 22% de las entidades federativas de México y otros países de Norte y Centroamérica (Profepa, 2011; Sosa Escalante, 2011: 247).

Este caso muestra de una manera distorsionada el valor del patrimonio biocultural y los vacíos de la política pública no sólo en la prevención, persecución y sanción del delito, sino también en la presentación y aprobación de marcos normativos de acuerdo con los cuales el comercio de la flora y la fauna pudiera llevarse a cabo de forma lícita y regulada. Éste es el punto hacia donde queremos llevar nuestras reflexiones en torno a la patrimonialización del peyote.

Un nuevo marco intercultural para el cuidado del patrimonio biocultural del semiárido mexicano

A partir de sus atributos, la importancia del peyote hoy en día puede reconocerse como un bien patrimonial inclusivo, vinculante y articulador entre diferentes grupos humanos. Si en el basamento tenemos los usos ancestrales entre grupos indígenas, la actualización de sus virtudes terapéuticas y aun espirituales se encuentra revitalizada en las prácticas y rituales de los jóvenes y profesionales liberales urbanos (*new age*), pero que hablan en especial del carácter transformativo de la cultura, de la demanda cultural que segmentos de la población en todo el mundo tiene al necesitar “crear nuevos significados –su propio patrimonio cultural, si se quiere– para poder adaptarse a las situaciones sin precedentes que les ha tocado vivir” (Arizpe, 2006b: 290); ese esfuerzo y dedicación para crear nuevos ritos, mezclarlos y hacerlos propios

refleja una actitud de contacto y diálogo con elementos y procesos que se niegan a figurar como reliquias o como detalle folclórico de una multiculturalidad preservada en museos.

Este lenguaje en el que expresan su búsqueda es el de una espiritualidad y una cosmología nuevas, muy probablemente porque las instituciones tradicionales no les ofrecen ningún otro lenguaje, en vista de que están todavía atrapadas en la inercia política y social, y limitan sus actividades casi exclusivamente a la conservación de lo que ya existe [Arizpe, 2006b: 290].

Dos elementos clave que deben ser puestos sobre la mesa de discusión para declarar el peyote como patrimonio cultural de la nación y eventualmente de la humanidad se refieren a: 1) la existencia de una comunidad cultural –el campo peyotero–, es decir, todos aquellos actores sociales que establecen lazos de comunicación, identidad y pertenencia a un territorio, a una postura ético-ambientalista, espiritual; 2) el conjunto de investigaciones científicas que corroboran los beneficios terapéuticos del peyote, por ejemplo: para el tratamiento del alcoholismo y la dependencia a otras drogas (Blum, Futtermann y Pascarosa, 1977), como coadyuvante inmunológico para el tratamiento de tumores cancerígenos (Franco-Molina *et al.*, 2003),⁸ para usos psiquiátricos (Halpern *et al.*, 2005) y sus propiedades antibacteriales y antiparasitarias (Anderson, 1996).

Conclusión: el desierto es un jardín y un patrimonio biocultural

A manera de conclusión, y con el compromiso de ampliar este debate en posteriores publicaciones, sugerimos lo siguiente. El Estado mexicano debe propiciar una discusión seria sobre la patrimonialización y la legalización del peyote, dos cuestiones estrechamente vinculadas. Propiciar una serie de consultas con especialistas en diversas disciplinas (antropología, medicina, psiquiatría, biología, ecología, derecho, literatura y poesía, etcétera). A partir de estas consultas se podría

definir una nueva política de desarrollo sustentable que defina como estrategia central la conservación, la propagación, el comercio de especies y el turismo en diferentes modalidades. Hacer las modificaciones necesarias para que la NOM-059 promueva la propagación de cactáceas amenazadas, en peligro de extinción o bien sujetas a protección especial, como es el caso del peyote. Para profundizar en la dimensión intercultural de los usos contemporáneos del peyote se requiere emprender un registro etnográfico abierto, libre de etnocentrismo.

Fuentes

- ANDERSON, EDWARD
1995 "The Peyote Gardens of South Texas: A Crisis Conservation?", en *Cactus and Succulent Journal*, vol. 67, núm. 2, pp. 67-73.
- ANDERSON, EDWARD F.
1996 *Peyote. The divine cactus*, Arizona University Press, Tucson, 272 pp.
- ARIZPE, LOURDES
2006a "Los debates internacionales en torno al patrimonio cultural inmaterial", en *Cuicuilco*, vol. 13, núm. 38, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 14-27.
- ARIZPE, LOURDES
2006b *Culturas en movimiento. Interactividad cultural y procesos globales*, H. Cámara de Diputados LIX Legislatura/Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-Universidad Nacional Autónoma de México/Miguel Ángel Porrúa, México, 368 pp.
- BÁRCENAS, ROLANDO TENOCH
2003 "Parte II. Los cactus del Desierto Chihuahuense en México: Una evaluación del comercio, la administración y las prioridades de conservación", en Christopher Robbins (ed.), *Comercio espinoso. Comercio y conservación de cactus en el Desierto Chihuahuense*, Traffic Norteamérica-Fondo Mundial para la Naturaleza, Washington <www.awasassets.panda.org/downloads/050920_comercioespinoso.pdf> [10 de abril de 2013].
- BÁRCENAS, ROLANDO TENOCH
2006 "Comercio de cactáceas mexicanas y perspectivas para su conservación", en *Biodiversitas*, vol. 68, núm. 5, pp. 11-15.
- BASSET, VINCENT
2011 *Du tourisme au néochamanisme. Exemple de la réserve naturelle sacrée de Wirikuta au Mexique*, L'Harmattan, París, 320 pp.

⁸ Se reconoce el valor del peyote como estimulante del sistema nervioso central, como regulador de la presión sanguínea, estimulante o moderador del sueño, el apetito y la sed. Pero no hay trabajos que comprueben sus beneficios sobre el sistema inmunológico y sus propiedades para inhibir el crecimiento de células cancerosas. Las pruebas se realizaron con un extracto metanólico de peyote. Al parecer se trata del primer reporte que demuestra que el extracto usado no sólo potencializa algunos parámetros del sistema inmune sino que efectivamente mata las células tumorosas. Dicen los autores que se requieren más estudios para caracterizar los componentes químicos bioactivos y elucidar el papel de cada sustancia, investigaciones que deben involucrar tanto la estimulación como la inhibición de ciertas funciones biológicas. "En suma, este estudio demuestra que el extracto de peyote fue capaz de estimular la proliferación de linfocitos y suprimir las células tumorales" (Franco-Molina *et al.*, 2003: 1080).

- BAUML, JAMES A.
Y STACY B. SCHAEFER
2016 "Foreword", en Beatriz Labate y Clancy Cavnar (eds.), *Peyote, History, Traditions, Politics and Conservation*, Praeger, Santa Bárbara y Denver, pp. xi-xv.
- BECERRA, ROLANDO
2000 "Las cactáceas plantas amenazadas por su belleza", en *Biodiversitas*, vol. 6, núm. 32, pp. 1-5.
- BELAUNDE, ELVIRA
2012 "Diseños materiales e inmateriales. La patrimonialización del kené shipibo-konibo y la ayahuasca del Perú", en *Mundo Amazónico*, núm. 3, pp. 123-146.
- BENÍTEZ, HESQUIUO
Y PATRICIA DÁVILA
2002 "Las cactáceas mexicanas en el contexto de la citas", en *Biodiversitas*, vol. 40, núm. 4, pp. 8-11.
- BLUM, KENNETH, SAN FORD FUTERMANN
Y PAUL PASCAROSA
1977 "Peyote, a Potential Ethnopharmacologic Agent for Alcoholism and other Drug Dependencies: Possible Biochemical Rationale", en *Clinical Toxicology*, vol. 11, núm. 4, pp. 459-472.
- BOITEUX, LUCIANA, LUCIANA PELUZIO
Y CAMILA SOUZA
2014 "Human Rights and Drug Conventions: Searching for Humanitarian Reason in Drug Laws", en Beatriz Labate y Clancy Cavnar (eds.), *Prohibition Religious Freedom and Human Rights: Regulating Traditional Drug Use*, Springer-Verlag, Berlín, pp. 1-23.
- BRAVO-HOLLIS, HELIA
1978 *Las cactáceas de México*, vol. I, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 755 pp.
- CADENA, MARISOL DE LA
2010 "Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond Politics", en *Cultural Anthropology*, vol. 25, núm. 2, pp. 334-370.
- CERÓN, RICARDO
2006 "Desiertos a merced de saqueadores", en *El Universal*, 14 de junio, México.
- COTTOM, BOLFY
2001 "Patrimonio cultural nacional. El marco jurídico conceptual", en *Derecho y Cultura*, núm 4, pp. 79-107.
- COTTOM, BOLFY
2006 "La legislación del patrimonio cultural de interés nacional: entre la tradición y la globalización: análisis de una propuesta de ley", en *Cuicuilco*, vol. 13, núm. 38, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 89-107.
- DÍAZ POLANCO, HÉCTOR
2003 *Indigenismo y diversidad cultural*, Universidad de la Ciudad de México, México.
- ENCISO, ANGÉLICA
2006 "Aprobó la Semarnat certificados ilegales para importar cactáceas", en *La Jornada*, 1º de junio, México.
- FEENEY, KEVIN
Y BEATRIZ LABATE
2014 "The Expansion of Brazilian Ayahuasca Religions: Law, Culture and Locality", en Beatriz Labate y Clancy Cavnar (eds.), *Prohibition Religious Freedom and Human Rights: Regulating Traditional Drug Use*, Springer-Verlag, Berlín, pp. 111-130.
- FRANCO-MOLINA, MOISÉS, RICARDO GÓMEZ-FLORES,
PATRICIA TAMEZ-GUERRA, REYES TAMEZ-GUERRA,
LEONARDO CASTILLO-LEÓN Y CRISTINA RODRÍGUEZ-PADILLA
2003 "In Vitro Immunopotentiating Properties and Tumour Cell Toxicity Induced by *Lophophora williamsii* (Peyote) Cactus Methanolic Extract", en *Phytotherapy Research*, vol. 17, núm. 9, pp. 1076-1081.
- GALLINIER, JACQUES Y ANTOINETTE MOLINIÉ
2006 *Les neo-indiens. Une religion du III millenaire*, Odile Jacob, París, 329 pp.
- GÁMEZ, MOISÉS (COORD.)
2015 *Minería y capital transnacional sobre un territorio en riesgo. Análisis interdisciplinario sobre el Sitio Natural de Wirikuta*, El Colegio de San Luis, México.
- GIMÉNEZ, GILBERTO
2005 "Patrimonio e identidad frente a la globalización", en Bruno Aceves (ed.), *Patrimonio Cultural y Turismo (Cuadernos 13), Gestión Cultural: planta viva de México. Memorias del Tercer Encuentro Internacional de Gestores y Promotores Culturales (Guadalajara, 2005)*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, pp. 175-182.
- GUTIÉRREZ, ARTURO
2012 "Hippies saquean peyote de Wirikuta: Segam", en *Pulso*, 28 de febrero, México.
- GUZMÁN, MAURICIO
1998 "Procesos de adaptación en el altiplano potosino: un estudio de ecología humana sobre los ejidatarios de Margaritas, San Luis Potosí", tesis de maestría en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Guadalajara.
- GUZMÁN, MAURICIO
2014 "Discursos, saberes y prácticas contemporáneas en torno al peyote entre no indígenas", en *Alter, Enfoques Críticos*, año IV, núm. 8, pp. 11-33.
- HALPERN, JOHN H., ANDREA SHERWOOD,
JAMES HUDSON, DEBORAH YURGELUN-TODD
Y HARRISON POPE
2005 "Psychological and Cognitive Effects of Long-term Peyote Use among Native Americans", en *Biological Psychiatry*, vol. 58, núm. 8, pp. 624-631.
- LABATE, BEATRIZ Y CLANCY CAVNAR (EDS.)
2014 *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*, Oxford University Press, Nueva York, 316 pp.
- LABATE, BEATRIZ Y CLANCY CAVNAR (EDS.)
2016 *Peyote, History, Traditions, Politics and Conservation*, Praeger, Santa Bárbara y Denver, 285 pp.
- LAMBERTI, JULIETA
2014 "'Abajo del amanecer' el corazón en disputa. El caso de la instalación de empresas mineras en Wirikuta", tesis de doctorado en Ciencia Social con especialidad en Sociología, El Colegio de México, Ciudad de México.
- LANDEROS, EMANUEL
2017 "Exagerado el saqueo de peyote", en *El Sol de San Luis*, sección Local, domingo 30 de abril <<https://www.elsoldesanluis.com.mx/local/exagerado-el-saqueo-de-peyote>> [10 de mayo de 2017].
- LOMNITZ, CLAUDIO
2013 "Por un nuevo patrimonialismo", en *La Jornada*, 4 de septiembre, México.

- LÓPEZ, PAULA
2011 "De cómo el pasado prehispánico se volvió el pasado de todos los mexicanos", en Pablo Escalante (coord.), *La idea de nuestro patrimonio histórico y cultural*, t. II, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, pp. 137-151.
- LUCAS, NICOLÁS
2010 "En 12 años el peyote podría desaparecer", en *El Financiero*, México.
- MANDUJANO, MARÍA, JORDAN GULOVOB Y JERÓNIMO REYES
2002 "Lo que usted siempre quiso saber sobre las cactáceas y nunca se atrevió a preguntar", en *Biodiversitas*, vol. 40, núm. 4, pp. 4-7.
- MARTÍN-BARBERO, JESÚS
2005 "Comunicación en los procesos de gestión y cooperación cultural", en Bruno Aceves (ed.), *Patrimonio Cultural y Turismo (Cuadernos 13), Gestión cultural: planta viva de México. Memorias del Tercer Encuentro Internacional de Gestores y Promotores Culturales (Guadalajara, 2005)*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, pp. 165-176.
- MELÉ, PATRICE
1998 "La protección del patrimonio histórico en México: prácticas locales y competencias federales", en *Estudios Mexicanos*, vol. 14, núm. 1, pp. 71-104.
- MORGAN, GEORGE R. Y OMER C. STEWART
1984 "Peyote trade in South Texas", en *The Southwestern Historical Quarterly*, vol. 87, núm. 3, pp. 269-296.
- PATRICK-ENCINA, GERALDINE Y MINDAHI BASTIDA
2010 "El resguardo del patrimonio bio-cultural como garantía de la resiliencia de los sistemas socio-ecológicos de los pueblos del estado de México", en *Revista Ra Ximhai*, vol. 6, núm. 7, pp. 373-378.
- PROFEPA
2011 "Charco cercado: Historia de éxito en el combate del tráfico ilegal de especies", en *Procuraduría Federal de Protección al Ambiente*, octubre <http://www.profepa.gob.mx/innovaportal/v/4180/1/mx/charco_cercado:_historia_de_exit_o_en_el_combate_al_trafico_de_vida_silvestre.html> [11 de mayo de 2013].
- RADDING, CYNTHIA
2012 "The Children of Mayahuel: Agaves, Human Cultures, and Desert Landscapes in Northern Mexico", en *Environmental History*, vol. 17, núm. 1, enero, pp. 84-115.
- ROBBINS, CHRISTOPHER
2003 "Parte I. Los cactus en el Desierto Chihuahuense de Estados Unidos: Una evaluación sobre el comercio, la administración y las prioridades de conservación", en Christopher Robbins (ed.), *Comercio espinoso. Comercio y conservación de cactus en el Desierto Chihuahuense*, Traffic Norteamérica-Fondo Mundial para la Naturaleza, Washington <www.awasassets.panda.org/downloads/050920_comercioespinoso.pdf> [10 de abril de 2013].
- SOSA-ESCALANTE, JAVIER ENRIQUE
2011 "Aplicación de la ley para el combate del tráfico ilegal de la vida silvestre en México: El caso de Charco Cercado", en *Therya*, vol. 2, núm. 3, pp. 245-262 <http://www.ibiologia.unam.mx/pdf/directorio/c/cervantes/clases/masto/2012/Aplicacion_trafico_vida%20silvestre.pdf> [25 de abril de 2014].
- TERRY, MARTIN
2013 "Cultivation of Peyote: A Logical and Practical Solution to the Problem of Decreased Availability", en *Phytologia*, vol. 4, núm. 95, pp. 314-320.
- TERRY, MARTIN, KEEPER TROUT, BENNIE WILLIAMS, TEODOSO HERRERA Y NORMA FOWLER
2011 "Limitations to Natural Production of *Lophophora williamsii* (Cactaceae) I. Regrowth and Survivors Two Years Harvest in South Texas Population", en *Journal of Botanical Research Institute of Texas*, vol. 5, núm. 2, pp. 661-675.
- TORRE, RENÉE DE LA
2008 "La estetización y los usos culturales de la danza conchera-azteca", en Kali Argyriadis et al. (coords.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, El Colegio de Jalisco/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Institut de Recherche pour le Développement/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, México, pp. 73-110.
- TORRE, RENÉE DE LA, CRISTINA GUTIÉRREZ Y NAHAYEILLI JUÁREZ (COORDS.)
2013 *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Jalisco, México, 436 pp.
- UNESCO
1972 *Convención sobre el Patrimonio Mundial Natural y Cultural*, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, París.