



El uso ritual y profano del peyote a través de los registros de la Inquisición de México. (s. XVI-XVII)

The ritual use of peyote in New Spain in the records of the Mexican Inquisition. 16th - 17th century

Alan Orlando Caballero Barrera

Universidad Autónoma de Nuevo León. México

caballerox11@hotmail.com

<https://orcid.org/0009-0008-9851-9586>

Resumen

El intercambio cultural en la historia del virreinato de la Nueva España impactó a todos los grupos étnicos que convergieron en el proceso de resistencia y colonización. Indígenas, europeos, afrodescendientes y el naciente grupo mestizo sincretizaron sus creencias a través de prácticas. El peyote, cactácea endémica del norte de México, fue apreciado por sus propiedades medicinales y los efectos alucinógenos provocados por su consumo desde la época prehispánica. La sociedad novohispana lo utilizó en rituales mágico-religiosos, donde se conjuntaron diversas creencias y su popularidad en rituales adivinatorios y curativos provocó que fuera censurado por la Inquisición de México. Este análisis expone los primeros registros del uso del peyote y revisa los casos registrados por el tribunal entre 1571 y 1692. El fin es definir los usos rituales del peyote y vislumbrar el pensamiento mágico mestizo. Se toman en cuenta la teoría de lo sagrado y profano de Mircea Eliade.

Palabras clave: peyote; inquisición; México; siglo XVII; rituales mágicos.

Abstract

The cultural exchange in the history of the Viceroyalty of New Spain impacted all ethnic groups that converged in the process of resistance and colonization. Indigenous people, Europeans, Afro-descendants and the emerging mestizo group syncretized their beliefs through practices. Peyote, a cactus endemic to northern Mexico, has been appreciated for its medicinal properties and the hallucinogenic effects caused by its consumption, since pre-Columbian times. New Spain's society used it in magical-religious rituals, where various beliefs were combined, and its popularity in divinatory and healing rituals caused it to be censored by the Mexican Inquisition. This analysis presents the earliest records of peyote's use and reviews the cases recorded by the court between 1571 and 1692. The purpose is to define the ritual uses of peyote and to shed light on mestizo magical thought. Mircea Eliade's theory of the sacred and the profane is considered.

Keywords: peyote; inquisition; Mexico; 16th-17th century, magic rituals

Fecha de envío: 7 de septiembre de 2025

Fecha de aceptación: 17 de noviembre de 2025

1. Introducción

Las prácticas mágico – religiosas son una fuente invaluable para conocer las prácticas y tradiciones de una sociedad del pasado, sin embargo, su estudio es una tarea compleja pues en muchos casos se hallan extintas dichas prácticas y en el caso de que existan remanentes en la actualidad, esto solo representa un resquicio. Adentrarse en la historia de las creencias y la cultura no es imposible, pues perduran escritos que relatan las prácticas rituales existentes en una determinada época, incluso registros de prácticas que en el pasado fueron subversivas. Este es el caso del fenómeno cultural analizado en este artículo, se expone un análisis de las denuncias y acusaciones recogidas por la Inquisición de México contra población que utilizó el peyote, en el siglo XVI hasta finales del siglo XVII. La información vertida en las causas permite adentrarse en las creencias de la sociedad novohispana y reconstruir procesos de integración social derivados de las prácticas rituales.

Lophophora williamsii, popularmente el peyote, es una cactácea sin espinas que habita principalmente en las ecorregiones del desierto de Chihuahua y el Mezquital

Tamaulipeco (Terry et al., 2007). Puede encontrarse en condiciones áridas y semiáridas, en convergencia con otro tipo de ecosistemas, como en la zona adyacente al río Bravo y la Sierra Madre Oriental. Crece bajo matorrales “alcanzando de 2 a 12 cm de diámetro por 5 cm de altura” (Narváez et al., 2018: 187). En términos geopolíticos, su distribución abarca desde el sur de los Estados Unidos (principalmente Texas) hasta el norte de México (Chihuahua, Coahuila, Nuevo León, parte de Tamaulipas y San Luis Potosí). Sus propiedades alucinógenas y analgésicas lo mantienen vigente en la actualidad: es utilizado con motivos religiosos y rituales por la Iglesia Nativa Americana en los Estados Unidos, así como por grupos indígenas de México, como los tarahumaras y huicholes. La mezcalina es su principal psicoactivo y es considerado una droga emergente, pues a finales del siglo XX se popularizó su consumo por movimientos *New Age* y esto ha impulsado a las autoridades en México a tomar medidas para su protección. En la actualidad es considerado susceptible a convertirse en una especie amenazada (Guzmán y Labate, 2019).

El peyote tuvo distintos usos entre los indígenas en la época prehispánica, sin embargo, fue en el periodo colonial de México que su consumo se volvió disruptivo, pues se asoció con rituales ajenos a la fe católica, esto desafiaba el orden moral y religioso establecido por la corona en sus dominios. El Santo Oficio de la Inquisición de México persiguió dichas faltas y censuró el uso del peyote: lo calificó dentro del delito de superstición, alentó a la población a denunciar a quien lo consumiera y por medio de edictos, advirtió de los efectos alucinógenos “demoníacos” de la cactácea, así como de las consecuencias ante el tribunal para quien lo tomase o lo distribuyese.

El peyote fue utilizado con fines rituales y analgésicos en la época prehispánica, principalmente por los chichimecas, tribus nómadas de cazadores-recolectores que habitaban el actual norte de México. Durante la segunda mitad del siglo XVI su uso se extendió entre la población y se produjo un intercambio cultural en torno al peyote, pues españoles, indígenas mesoamericanos y esclavos provenientes de África lo incorporaron a sus prácticas rituales. El hecho de que se haya extendido su uso entre las castas refuerza lo dicho por Magnus Morner: “en América Latina, el mestizaje se convirtió en un vehículo importante de aculturación, y muy a menudo la mezcla racial y cultural coincidían” (1967: 5).

La propuesta de análisis es la siguiente: Las causas inquisitoriales contra el uso del peyote reflejan una multiculturalidad propiciada por la convergencia de distintos grupos étnicos y estamentos sociales. Paralelo al mestizaje cultural, la diversidad de usos de la cactácea propició que su significancia ritual tuviera distintas expresiones: utilizado de forma ceremonial en un esquema colectivo como elemento sagrado, por otro lado, desde un sentido profano tuvo uso en rituales de adivinación en un ámbito individual, todo esto en paralelo al uso tradicional de la cactácea como analgésico. Los casos analizados demuestran que la ritualidad del peyote alternó en distintos estratos sociales, lo que vislumbra una cultura popular novohispana, desde la perspectiva de

Gramsci, se entenderá como el conjunto heterogéneo de prácticas, creencias y concepciones del mundo propias de las clases subalternas, que se configuran en tensión y negociación constante con la cultura hegemónica dominante (Gramsci, 1981). El modelo de análisis se contrapone a la idea de alienación, es decir, se prefiere considerar la autoconstrucción popular de creencias, antes de suponer que las estructuras institucionales y religiosas coloniales imponen aparatos normativos inamovibles. Las fuentes documentales de esta investigación son los archivos inquisitoriales, pero se complementan con crónicas de militares y religiosas escritas en los albores de la conquista. También se revisaron los registros de antropólogos estadounidenses que a principios del siglo XX se interesaron por el uso que le dieron las tribus nativas de Texas, Nuevo México y Arizona, aunque rebasa el periodo de estudio, ayuda a contextualizar e identificar permanencias con los usos del peyote entre los indígenas.

Se entenderá Sagrado y Profano desde la perspectiva de Mircea Eliade, donde lo sagrado es una realidad que se manifiesta a través de hierofanías: elementos del entorno que se vuelven sagrados, para echar andar una serie de creencias y determinadas ceremonias, distinto a la realidad natural o Profana, que es la expresión fenomenológica del ser y su espacio (Eliade, 1981). Tomando en cuenta esto, deberá entenderse el peyote como un elemento que forma parte de una idea mágico-religiosa, endógena de los indígenas del norte de México, que en el periodo colonial se utilizó entre los distintos estamentos sociales en un sincretismo cultural, para el ritual de sanación expuesto al final de este artículo también se tomaron en cuenta los conceptos de espacio sagrado y *communitas* de Victor Turner.

Se analizaron 15 casos registrados por el Santo Oficio de la Inquisición entre 1571 y 1700, en el artículo se han transliterado y modernizado los fragmentos de los escritos para comodidad del lector. La investigación hará énfasis en un caso ocurrido en 1692, en la hacienda de San Francisco de Patos en el marquesado de Aguayo (actual General Cepeda, Coahuila), esto porque tiene un relato pormenorizado de un ritual de curación y es un claro reflejo del sincretismo cultural.

2. El peyote y las etnias de Norteamérica

Con la caída de México-Tenochtitlan en 1521, los militares de la corona establecieron la Nueva España y siguieron en una campaña de expansión en los territorios conquistados. Las exploraciones iban a la búsqueda de riquezas y los militares iban acompañados por indígenas aliados. En lo que corresponde a los territorios del norte, en el año de 1546 fueron descubiertas las minas de Zacatecas en la Nueva Galicia, la riqueza del yacimiento justificaba la empresa de colonización y dominio del espacio, pero la resistencia de los chichimecas, indígenas de la región, hicieron que la conquista de esos territorios fuera lenta y difícil. Esta situación provocó

inestabilidad y una prolongada guerra a sangre y fuego, que perduró el resto del siglo XVI y parte del siglo XVII.

Las tribus chichimecas tuvieron por forma de vida el nomadismo, con ello, su conocimiento del territorio y capacidad de movilidad fueron una ventaja que les permitió mostrar una mayor resistencia que las etnias mesoamericanas a los invasores. Tal como expuso Philip Powell: "comparado con este conflicto prolongado, el derrocamiento de los aztecas por parte de los cortesanos, que requirió tan solo 5 años fue una operación sencilla y barata en sangre y dinero" (Powell, 1952: 32), militares como Pedro de Ahumada y Sámano o el capitán mestizo Miguel Caldera, hicieron pactos por periodos de paz con algunas tribus, pero casi siempre fueron efímeros. Los mayores enfrentamientos contra confederaciones indígenas fueron la guerra del Mixtón y la guerra Chichimeca, que son un gran ejemplo de la organización y resistencia de las tribus del norte, sin embargo, poco a poco la colonización siguió su curso y la expansión de los dominios de la corona española no pudo frenarse.



Figura 1. Peyote en la serranía del municipio de Ramos Arizpe, Coahuila. Fotografía de Thais Anguiano.

Militares como el mencionado Ahumada y posteriormente el capitán Alonso de León redactaron relaciones y crónicas con el fin de explicar las características de los indígenas nómadas. Algunos religiosos hacían lo mismo, pues en los lapsos de pacificación, pusieron en marcha proyectos de evangelización con el fin de sedentarizar y formar a los nuevos súbditos. Los escritos realizados exclusivamente sobre los chichimecas son escasos, pero son una fuente fundamental para conocer su

organización y creencias religiosas, que es lo que atañe a esta investigación. Una de las primeras referencias sobre el peyote, se registró a mediados del siglo XVI por fray Bernardino de Sahagún en *Historia General de las cosas de la Nueva España*. Expuso que los chichimecas: “tenían gran conocimiento de hierbas y raíces, y conocieron sus calidades y virtudes, ellos mismos descubrieron y usaron primero la raíz que llaman *peyotl*, y los que la comían y tomaban en lugar de vino” (Sahagún, 1956: 192). También asoció la cactácea con los territorios del norte, pues menciona que es su área endémica y describe los efectos alucinógenos de la cactácea: “en la región pedregosa que se llama Rumbo de los Muertos (el Norte). Al que lo come o lo bebe le produce efecto semejante al del hongo. También ve muchas cosas espantosas o de risa” (López Austin, 1965: 17).



Indígena bebiendo peyote (s. XVI). *Códice florentino*, libro 11. f. 142v.

La palabra peyote es una castellanización del náhuatl *peyotl*, *pajé* en coahuilteco, también *pejorí*, *hicoli* o *jikuri* y *ho-as* en ópata, tarahumara y kiowa-apache respectivamente. En el caso del náhuatl, puede relacionarse con su apariencia como “capullo de gusano” (Hernández, 2011: 142). Tiene significados más profundos en otros dialectos, por ejemplo, entre los huicholes la palabra *hikuri* es plural y su significado indica un elemento vivo pues es considerado familia, lo llaman abuelo o tío y siempre en una jerarquía mayor para resaltar su sabiduría. En los tarahumaras la palabra tiene una connotación mágico-religiosa, pues *hicoli* es el hermano físico del dios creador “onoruáme, el que es padre” (Bonfiglioli y Gutiérrez del Ángel, 2012: 209).

2.1 Mitote y peyote

Hubo costumbres chichimecas que chocaron con la visión moral de la población devenida del imperio español: la desnudez, la conformación social y su vida nómada fueron elementos que no empataban con las ideas morales imperantes en las poblaciones novohispanas. En lo que respecta a esta investigación, es de relevancia el impacto cultural del mitote, pues significó una transgresión a los preceptos morales y religiosos de los colonizadores. Esta ceremonia fue uno de los eventos que cohesionaba a los indígenas del norte, pues conmemoraba distintos ámbitos de su vida, “como la economía, política, relaciones sociales, comercio, parentesco y religión” (Mendoza, 2019: 143). La celebración se realizaba en campo abierto, entre las montañas y procurando que fuera un espacio seguro de ataques de enemigos. Iniciaban con una danza con música alrededor del fuego:

[...]y empiezan a tocar unas calabacillas con muchos abujericos y dentro muchas piedrezuelas de hormiguero, en unos palos de ébano y otros palos de otros, muy rayados, hondos, de forma que pasando recio otro palillo por encima de las rayas, hace un agradable sonido; y empiezan a bailar indios e indias, en una o dos ruedas, en torno del fuego, los pies muy juntos, los codos salidos y las espaldas medio agachadas; dando saltitos adelante, casi arrastrando los pies y tan juntos, que la barriga del uno va topando en las nalgas del otro; sin discrepar un punto el uno del otro, cuatro o seis horas, sin cesar, desde que está ya la noche oscura, cantando a su modo las palabras que quieren, sin tener sentido, solo consonancia [...] (De León, 1909: 44)

Esta descripción del capitán Alonso de León escrita en la década de 1630, expone algunas características de la festividad, a esto se suma que podía durar varios días, hombres y mujeres de la tribu participaban sin distinción y se molía peyote para beberlo:

Es costumbre tener cogido mucho peyote y si en su comarca no lo hay, lo envían a buscar ocultamente, por vía de mercancía, con cueros y flechas, que es su moneda; envían a los que van de convidar una flecha, si es para regocijo, sin piedra, y colgados algunos huesos y dientes de animales, y a señalar el día, los cuales (invitados), si la reciben, están en obligación de venir, que raras veces rehúsan [...] Los que hacen el baile, todos aquellos días cazan, y buscan sus comidas, y hacen muchas barbacoas [...] (De León, 1909: 44).

Sus motivaciones eran diversas, por ejemplo, si el mitote conjuntaba distintas tribus podía tener como fin estrechar lazos o alianzas, también se celebraba antes de una batalla o una guerra, donde era común que hubiera arengas de los miembros e incluso se agregaban polvo de huesos de los enemigos a la bebida de peyote. En cualquier caso, el mitote también implicaba relaciones sexuales entre los participantes. Otro motivo de celebración era la primera menstruación de una mujer de la tribu, así lo narra fray Damián Acevedo, guardián del convento franciscano de San Andrés de Monterrey del Nuevo Reino de León, quién acusó ante el Santo Oficio al Justicia mayor de Monterrey, de permitir la festividad y hasta participar en ellas:

Se ha hallado (al justicia mayor) en mitotes de los indios bárbaros y ha bebido huesos de personas y esto lo sabe el padre fray Lorenzo Gonzales religioso de esta provincia de Zacatecas de la orden de nuestro padre san Francisco y Mateo de Villafranca y doña Catalina su mujer [...] otra vez que le dieron una mozuela de poca edad doncella para que se aprovechase de ella y llegando el tiempo de que le viniera su costumbre (menstruo), la entregó a los indios para que la arañasen e hicieran ceremonia del demonio [...].¹

Esta permisibilidad puede explicarse en el hecho de que las poblaciones fundadas eran vulnerables y siguiendo la tradición de pactar con los chichimecas iniciada por el capitán Miguel Caldera, muchas de las veces las autoridades cedían ante las costumbres de los indígenas, con el fin de mantener la paz. Sin embargo, los religiosos se mostraban reacios a este tipo de pactos, pues la celebración en sí era contraria a los preceptos morales que pretendían implantar los sacerdotes: En 1602 el padre Francisco Váez, miembro a la Compañía de Jesús, comunicó a sus superiores lo perjudicial que era el peyote y el mitote en la labor evangelizadora del padre Juan Agustín de Espinoza en la misión de Santa María de las Parras (actual sureste de Coahuila), “toman el piote (peyote), que es una bebida y embriagase a su modo, hacen grandes bailes y borracheras” (Zubillaga, 1981: 676).

La situación se presentó en cada etapa de expansión de los dominios de la corona en el norte. Fray Francisco de Hidalgo participó en una campaña de evangelización con los franciscanos de la misión de San Francisco de Tejas (actual condado de Houston, Texas), él escribió una carta al Virrey en 1716 donde mencionó que los hasinai “tienen casas de culto y un fuego perpetuo que nunca apagan. Son muy pervertidos y en sus bailes tienen a los indios bravos o a las indias que se emborrachan con peyote o frijolillo” (Austin, 1927: 55). Todavía a inicios de siglo XX se registraron

¹ Denuncia contra el Justicia mayor de Nuevo Reino de León, Inquisición, vol.345, Exp. 22. Foja 543. (1623), Archivo General de la Nación, México (AGN)

ceremonias con apaches mezcaleros, donde había un fuerte sincretismo con deidades cristianas, las mujeres consumían peyote y tenían el mismo estatus que los hombres en los rituales (Flannery, 1932).

Canibalismo, mitote y vida nómada se convirtieron en recursos discursivos utilizados por los militares y solicitar a la Corona recursos para la guerra contra los indígenas, además, con dichos elementos “barbarizaban” a los grupos chichimecas y algunos fundamentaban su exterminio. Todo indica que la antropofagia entre los indígenas se practicó de forma ritual, con guerreros de tribus enemigas capturados durante la batalla y no necesariamente como una práctica recurrente y cotidiana, como era difundida en la península ibérica y territorios pacificados de la Nueva España. Las autoridades religiosas establecidas en la Nueva España no solo censuraron al mitote, sino cualquier uso del peyote, sin embargo, su uso entre indígenas sacralizaba y justificaba momentos importantes de su vida como estrechar lazos de familiaridad, conflictos bélicos, ceremonias de iniciación a la adultez femenina y conmemoraciones (Valdés, 2017), al menos en los primeros encuentros entre indígenas y religiosos, tuvieron que ceder y permitir la festividad como el caso de Santa María de las Parras, donde se celebró la navidad y adoración del niño Jesús a manera de un mitote (Zubillaga, 1976).

El mitote fue una de las manifestaciones más representativas de la cultura indígena del norte. Entre los componentes de esta celebración, el peyote destaca como una especie endémica que le confiere un marcado carácter regional. William B. Griffen expone sobre las creencias chichimecas: pueden considerarse un sistema ritual de carácter chamánico y colectivo, pues a pesar de que estas tribus no constituyeron una unidad, si compartieron una serie de creencias ligadas a la guerra, su vida nómada y reacción a fenómenos naturales como epidemias y escasez de alimentos. Hay que agregar que esta religiosidad operaba bajo una lógica animista y relacional en la que chamanes fungían simultáneamente como curanderos y mediadores con lo sobrenatural, articulando visiones y presagios con decisiones colectivas, especialmente en contextos bélicos. Es decir, más que una religión institucionalizada, la ceremonia del mitote en la religiosidad indígena garantizaba también cohesión social. (Griffen, 1969: 121 – 130).

El encuentro de elementos religiosos del mundo hispánico y las prácticas ceremoniales indígenas con peyote generaron casos como el ocurrido en Monterrey, o incluso mezclas que en un afán de asimilación obtuvieron permisibilidad de autoridades religiosas. Comprender y dimensionar la importancia del mitote entre los indígenas nómadas, puede argumentarse en lo dicho por Mircea Eliade: “basado en una concepción religiosa de la vida. Para que el mundo vegetal sobreviva, el hombre ha de matar y ser matado; debe, además, asumir la sexualidad hasta sus límites extremos: la orgía” (Eliade, 1998: 78). Este tipo de prácticas religiosas son un comportamiento cultural que integra una visión teogónica y otras veces festiva, pero su permanencia

provino de adecuarse a responder a las distintas inquietudes sociales. Las descripciones son una clara muestra de cómo se integraban los capitanes españoles y religiosos a la convivencia con los chichimecas. si bien el mitote no se integró a la sociedad novohispana, si lo hizo uno de sus elementos, el peyote.



Petrograbado indígena de peyote en San Rafael de los Milagros, Parras Coahuila. Fotografía de Alan Caballero Barrera

3. El peyote en la sociedad mestiza y la Inquisición de México

El Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de México fue instaurado en el año de 1569 por el rey Felipe II, fue hasta 1571 que inició funciones con sede en ciudad de México (Alberro, 2013: 21). Su objetivo fue procurar la ortodoxia de la moral y fe católica en el nuevo mundo. La instauración del Tribunal de México, así como el de Lima, respondió a un intento de erradicar los excesos llevados a cabo por tribunales eclesiásticos dirigidos por Obispos, quienes hasta entonces procesaron por delitos religiosos a la población, sobre todo indígenas. El Obispo fray Juan de Zumárraga, por ejemplo, como Inquisidor apostólico desde 1535 fue muy riguroso en sus castigos (Greenleaf, 2019: 83), en su haber condenó a don Carlos Ometochtzin, cacique de Texcoco a morir en la hoguera por herejía e idolatría. A través de sus comisarios,

familiares, notarios y alguaciles la Inquisición se expandió en los reinos novohispanos. Además, no había garantía de la ortodoxia religiosa de la población recién emigrada de España, pues tal como expone Julio Caro Baroja, no se puede considerar que las prácticas religiosas europeas estén libres de resquicios de costumbres y tradiciones de la fe pagana, “en el siglo XVI mismo existía la conciencia de que ciertas regiones de la península contenían una población rústica con caracteres diferenciados desde el punto de vista cultural y religioso” (Caro Baroja, 1985: 346). Los indígenas estaban fuera de la jurisdicción inquisitorial y solo procedió contra las castas de españoles, mestizos y negros.

El Tribunal tuvo por autoridad al Consejo de la Suprema Inquisición en España, su jerarquización pretendía imitar a la organización de los dieciséis tribunales existentes en la península ibérica. Solange Alberro (2013) señala que la Inquisición de México era dependiente del presupuesto asignado por la Corona, por lo que tuvo al virrey como intermediario y funcionó con menos autoridades que cualquier tribunal español. Dos inquisidores residieron en ciudad de México, uno de ellos la mayoría de las veces hizo de fiscal. Los comisarios estaban distribuidos en la extensa jurisdicción, su trabajo fue el recabar denuncias, confiscar bienes y cualquier acción ordenada desde el Tribunal, es decir, no podían actuar sin permiso del Inquisidor. Un territorio tan extenso, aunado a las malas relaciones entre el Santo Oficio y el virrey, provocaron que muchas de las funciones inquisitoriales se ralentizaran.

Fue en 1566 que el tribunal eclesiástico de Zacatecas recogió la primera denuncia por el uso de peyote. Tomás de Lorrio un español que era habitante de las minas de Pánuco, cerca de Zacatecas, confesó a fray Miguel de Herrera haberlo utilizado como analgésico:

Dijo que el peyote es bueno porque una vez que fueron unos indios comió uno, porque dijeron que con ello se le quitaría la sed y que, si se le quitó y que dijo a fray Sebastián y Cantoral, que uno de ellos dijo que no se podía tomar porque estaba vedado y de Lorrio dijo que por eso después que se vedó no volvería a cogerlo ni vender como se solía hacer [...].²

El vicario evaluó la falta como mínima y la penitencia a de Lorrio fue pagar una misa en menos de 15 días. Además del uso analgésico de la cactácea, también fue utilizado en prácticas adivinatorias entre españoles y mulatos e incluso en rituales de sanación. De un total de 23 casos registrados por la Inquisición en el siglo XVII, 18 tuvieron que ver con adivinación, 3 con ritos de curación y 2 con fines analgésicos. El peyote se sumó a una lista de plantas como el ololiuqui, bebidas como el tejuino que

² Denuncia y penitencia contra Tomás de Lorrio, en el real del Pánuco, por haber hablado sobre el peyote que estaba prohibido y haber dicho que si estuviera amancebado no pensaría ir al infierno, Inquisición, vol. 5, exp. 14, f 317. (1566), AGN

eran consideradas también como elementos supersticiosos y perniciosos a la fe católica, pues en los rituales donde se utilizaban tergiversaban el uso de imágenes religiosas u oraciones.

Hubo religiosos que como jueces de los tribunales eclesiásticos se interesaron a sobremanera por los rituales y creencias indígenas, pues estaban dentro de su jurisdicción y la mayoría de las veces buscaron cooperar con el Santo Oficio en el ejercicio inquisitorial (Traslosheros, 2010). Sin embargo, la interpretación de los jueces eclesiásticos rebasó el objetivo de dirimir conflictos y por el contrario los acrecentó. Tal fue el caso del religioso Hernando Ruíz de Alarcón, que fue designado ministro de indios en Atenango y entre 1613 y 1614 se tomó atribuciones de Inquisidor, pues comenzó a organizar autos de fe que impresionaron a los indígenas, pero no los intimidó (Quezada, 1980). Diez años después, por órdenes del arzobispo de México Francisco de Manso y Zúñiga, Ruiz de Alarcón redactó un *Tratado de Supersticiones*, donde mencionó los rituales indígenas que había perseguido, en muchos de ellos utilizaban hierbas alucinógenas. Cuando buscó la cooperación del Santo Oficio para perseguir estas prácticas en la población no indígena de la región, parece no haber recibido apoyo. El hecho es que los castigos impuestos por los jueces eclesiásticos rebasaban las penas que hubieran fallado los inquisidores, pues según los *Abecedarios*, documentos normativos que servían como guía al Inquisidor para sus veredictos, el castigo a estas prácticas iba desde una multa pecuniaria hasta el destierro. Enseguida se exponen una serie de denuncias recibidas por el Santo Oficio entre 1614 y 1631, que muestra la sociedad que delinque y su visión mágico-religiosa. Estos casos sirvieron como base para la redacción de un Edicto contra el peyote.

3.1. Los tres usos del peyote

En 1614, en Cuautla de las Amilpas (en el actual estado de Morelos), el comisario fray Bernardino de Rojas, recogió el testimonio de la española Catalina Pérez y su esposo de Pedro de Salazar, quienes acusaron a una mulata de usar peyote para adivinar cosas:

[...] Magdalena, mulata libre que solía servir a Jacobo Hernández, dijo que teniendo grande la barriga había llamado a una india para que viese si estaba preñada y que viéndola dijo que no [...] que tenía en la barriga unas sabandijas y que la dicha mulata para saber si estaba preñada, había bebido peyote y que habiéndolo bebido había visto que si estaba preñada y que había sabido que su marido era muerto [...].³

³ Información contra Magdalena, mulata libre, por haber tomado el peyote para saber si estaba preñada, Inquisición, vol. 302, exp. 8, f. 128. (1614), AGN

La adivinación es la razón que incita a los implicados a beber peyote. También fue el caso de Catalina de Castañeda, española vecina de la ciudad de México que en 1615 se querelló criminalmente contra el mercader Pedro Sánchez. La agraviada lo acusó de exponerla públicamente, su denuncia fue tomada por los mismos inquisidores, el licenciado Gutierre Bernaldo de Quirós y al doctor Juan Gutiérrez Flores: "pretende difamarme poniendo en mi proceder afirmando y publicando que yo tome el peyote bebido, para saber con quién se había de casar mi hija [...]".⁴ Castañeda supo de esto porque lo leyó en una carta sin firmar y aseguraba que él la había escrito porque pretendía a su hija. Sánchez se defendió argumentando que no había hecho tal difamación, por el contrario, la que lo calumniaba era ella, pues decía en público que su madre era una puta y vendía tocino.⁵ En el caso de Castañeda, el agravante fue haber hecho de carácter público una rencilla, en la que hubo una supuesta implicación en una práctica supersticiosa. Aunque no se condenó a nadie, (no se supo quien escribió y publicó la carta) este hecho es un indicio de que la sociedad que rodeaba entendía que era el peyote y que tipos de prácticas implicaba su uso.

El 22 de febrero de 1617 María Ochoa, mestiza del barrio de Las Mercedes en la ciudad de México, se presentó ante el Inquisidor Juan Gutiérrez Flores. Ella relató que tiempo atrás tuvo un problema de granos en su cuerpo que le apenaba, fue y se lo dijo a Petrona Galarza, que vivía en una casa de las monjas recogidas del convento de Jesús María. Petrona le dio unos polvos de peyote sin explicar cómo la curarían, María también quería saber si su ama doña Catalina iba a casarse, a lo que Petrona respondió que con los polvos lo sabría: "tómalos, reza tres credos de rodillas ante un niño Jesús".⁶ Dijo en su relato que sintió una gran pesadez en su cuerpo, la acostaron y comenzó a "parlar en indio" aunque no sabía el idioma, los efectos duraron dos noches, finalmente escuchó que tocaban la puerta del cuarto y se asustó. Es posible que por no haber obtenido ningún beneficio del acto se sintió afectada y decidió denunciar a Petrona.

En junio de ese año hubo otra denuncia proveniente de Manila en las Filipinas. El comisario fray Francisco de Herrera mandó llamar a Ana de Angulo, para esclarecer un hecho ocurrido en la casa del licenciado Madrid, oidor de la real Audiencia. Al parir Isabel de Almazán, esposa del oidor, testigos afirmaron que Angulo recomendó para curar los entuertos poner unas tijeras abiertas en señal de la cruz bajo el colchón. La acusada aceptó que había hecho la recomendación y dijo que lo aprendió en México, agregó: "(hay) algunas indias que tomado el peyote perdían el juicio y veían algunas visiones, donde se les aparecía un viejo y una vieja y que cuando se les perdía algo, el dicho viejo les decía donde lo habían de hallar".⁷ También confesó que obligó a una india que tomase peyote para ver si era verdad y esta le aseguró que solo quedó atontada. Los casos de María Ochoa y de Ana de Angulo permiten entender que el peyote es

⁴ Testificación contra Pedro Sánchez, Inquisición, vol. 308, exp. 112, f. 659. (1615), AGN

⁵ Testificación contra Pedro Sánchez, Inquisición, vol. 308, exp. 112, f. 660. (1615), AGN

⁶ Testificación contra Petrona Galarza, Inquisición, vol. 317, exp. 21, f. 169. (1617), AGN

⁷ Testificación contra Ana de Angulo, Inquisición, vol. 293, exp. 73, f. 434. (1617), AGN

trasladado de su área endémica a lugares lejanos en forma de polvo, posteriormente es diluido y así genera los efectos alucinógenos. La fama del poder adivinatorio del peyote llegó incluso hasta las Filipinas: En Cebú el capitán Gonzalo Vargas denunció a un indio llamado Yuboc que dijo que podía adivinar donde estaban sus embarcaciones provenientes de Manila,⁸ en el caso se utiliza de forma indistinta el nombre de sapa o peyote a la hierba utilizada por Yuboc para adivinar.

En el año de 1617 en Antequera (actual Oaxaca), Baltasar de los Reyes, mulato que era sastre en la villa denunció a Alonso Hernández, mulato, a su esposa Lucía y a Juana María de trece años, indias de casta. Este caso se encuentra ya en el ámbito de la curación con peyote y según el relato Baltasar enfermó de una grave tos y Alonso le habría recomendado beber peyote:

Se resolvió a beberlo y tomarlo con las condiciones que le dijo, que fueron que lo había de moler una doncella para que le hiciese provecho y que no había de haber gente, ni perros, ni ruidos, debía de estar el aposento barrido y con muy grande silencio y dos candelas y que después de haberlo bebido había de estar sentado en la cama este declarante muy atento, porque le había de hablar un viejo y una vieja que eran los mismos que le habían de curar y dar remedio para su mal y poniéndolo en ejecución [...] comenzó a hormiguarle el cuerpo y luego sintió que le hablaba un mancebo por detrás que le parecía voz de mancebo que le decía que se apretase el pescuezo y no pudiendo este declarante le volvió a decir que durmiese y después de haber dormido al amanecer le provoco a vómito y a sueño el dicho peyote[...].⁹

Hernández no sintió mejoría alguna y lo denunció al comisario. Mientras se hacían las averiguaciones correspondientes contra Baltasar de los Reyes y familia, Alonso Hernández murió. El caso rebela una serie de particularidades en el proceso de curación: las propiedades alucinógenas se acompañan de una práctica ritual, que cuida del espacio donde se consume, principalmente su pulcritud y la persona adecuada para prepararlo (una doncella) y dos ancianos como alucinación específica, símbolo presente también en el caso de Ana de Angulo. Esto último tiene mucha relevancia, pues es posible que sea una reminiscencia indígena del ritual, como se explica a continuación.

En el estudio de la senectud en las sociedades mesoamericanas existe un consenso en que el anciano cubría funciones sacerdotales y tuvo una posición activa en la sociedad. Simbólicamente representaba sabiduría, pues determinaban reglas de

⁸ Yuboc indio 182. Por tomar sappa, sumay, peyote o yerbas Diego García, páginas 48-150. Cristóbal Núñez Escobar 189. Sobre peyote (ordenes) 234-241 y 266, Inquisición, vol. 336, primera parte. exp. 1, (1622), AGN

⁹ Autodenuncia de Baltasar de los Reyes, mulato, por tomar peyote de mano de Juana María, india natural del Pueblo de Jalatlaco, Inquisición, vol. 486, exp. 45 primera parte, f. 233. (1623), AGN

comportamiento a los más jóvenes y tenían “el don de la palabra” (Zarauz, 2000). En el caso de los grupos nómadas la posición del anciano es ambivalente; Alonso de León en su crónica narra que en el Nuevo Reino de León no tienen respeto por ellos:

[...] andan como lobos hambrientos, tampoco usando más caridad con los padres, que, si los ven viejos, que ni pueden andar, ni comer, no se mueven a guiarlos, cargároslos o darles de comer a mano, o moliéndoselo, si el pobre viejo no lo busca arrastrándose, comiendo lo que los demás desechan [...] (De León, 1909: 61).

En la misma región existen registros donde los ancianos fungen como líderes de revueltas chichimecas y son símbolo de las antiguas creencias. En la misión de Santa María de las Parras (actual Parras, Coahuila) en el año de 1602, fray Agustín de Espinoza informó a sus superiores como los ancianos obstaculizaron la evangelización emprendida por los jesuitas, “mas ha hecho el demonio de las suyas, que procurando destruir lo bien edificado y estorbar el progreso de lo bien comenzado [...] removiendo a estos miserables y los amotinó, por medio de algunos indios demasiado ladinos, y en especial, de algunos viejos que son los que el demonio tiene por instrumento para contra la ley evangélica” (Zubillaga, 1981: 671). Espinoza agregó que los ancianos hacen de adivinos y alteraban a la población con sus premoniciones. En otro caso estudiado por Ruth Behar ocurrido en San Luis Potosí en 1599, una anciana guachichil fue acusada de hechicera y contraria a la fe católica. Según las declaraciones registradas, la población le temía. Se volvió un problema para las autoridades por una serie de premoniciones que instigaban a los demás guachichiles a iniciar una revuelta, “está claro que esta anciana visionaria pensaba en una rebelión de mucho alcance” (Behar, 2022: 44).

La representación de ancianos en el ritual de adivinación con peyote es un símbolo equivalente de las antiguas religiones, tal como las oraciones e imágenes religiosas representan al catolicismo, a esto se suma que una de las motivaciones del mitote en los chichimecas era comunicarse con sus antepasados.

En 1620 la Inquisición censuró con un Edicto cualquier uso del peyote:

[...] en estas Provincias se ha introducido de descubrir hurto, adivinar otros sucesos y futuros contingentes ocultos [...] dicha hierba ni otra alguna pueden tener la virtud y eficacia natural [...] ni para causar las imágenes fantasmas y representaciones en que se fundan las dichas adivinaciones y que en ellas se ve notoriamente la sugestión y asistencia del demonio, valiéndose primero para introducirle de la facilidad natural de los indios, y de su inclinación a la idolatría [...] Mandamos, que de aquí adelante ninguna persona de cualquier grado, y condición que sea pueda

usar ni use de la dicha yerba, del Peyote ni de otras para los dichos efectos [...] mandamos que se publique en todas las ciudades, villas[...].¹⁰

Los inquisidores condensan los elementos recabados en las denuncias recibidas hasta ese año y concluyen: 1. El peyote es una superstición y por tanto sus efectos provienen de la sugestión y asistencia del demonio, por tanto, hay una negación de su eficacia adivinatoria y sus efectos son meramente alucinógenos. Su uso se ha extendido (sincretizado) con otras supersticiones existentes, 2. Hay una inclinación de la población indígena por consumirlo y ha tomado popularidad entre españoles, negros y mestizos, castas sobre los que aplica la jurisdicción inquisitorial. Para su castigo no debe influir grado ni posición social, 3. En el caso de que alguien lo utilice para alivio físico o analgésico, tiene autoridad cualquier religioso para absolverlo por medio de la confesión.

Su detenimiento en la población indígena, a pesar de no pertenecer a su jurisdicción, deriva de hechos informados por sus comisarios. Por ejemplo, Fray Diego Muñoz comunicó al Santo Oficio que en Michoacán: “según lo concertado, los ministros de los naturales siempre han entendido y entienden que las cosas supersticiosas que hacen y el descubrir hurtos y otras cosas con el peyote [...] es siempre con pacto expreso del demonio y reliquia de su gentilidad y antigua idolatría”.¹¹

En la misma jurisdicción, el 25 de mayo de 1621, fray Antonino Vergara solicitó a la Inquisición asesoría, pues un indio llamado Juan Xanacua le confesó utilizar peyote como medicamento, como muchos indios del pueblo (del cual no se menciona el nombre) “para una conocida enfermedad, por personas que no son viciadas de superstición”.¹² Parecería ser que Michoacán fue el único lugar donde el edicto de 1620 impulsó pesquisas, sin embargo, la atención responde a una serie de conflictos entre los miembros de la Provincia Franciscana de San Pedro y San Pablo. El objetivo del comisario fue mantener la unión de su Orden, pero no pudo evitar que las rencillas entre religiosos fragmentaron la jurisdicción franciscana. El edicto también se leyó en Filipinas, así lo demuestra una carta de la Inquisición dirigida a la Provincia del Santo Rosario, de la orden de los Dominicos. Pero en este caso no queda claro si se habla de la cactácea o de otro tipo de planta alucinógena, pues cuando se le menciona utilizan el nombre de sapa o peyote de forma indistinta.

En el norte de la Nueva España también hubo denuncias. En el año de 1628 se acusó a María, una negra criolla que era esclava de don Antonio Maldonado Zapata en San Luis Potosí. El motivo de su consumo fue para descubrir un robo: “habiendo visto

¹⁰ Edicto contra la hierba a raíz llamada peyote pues detrás de su uso se encuentra el demonio, Indiferente virreinal, caja 1314, f.1. (1620), AGN

¹¹ Edicto contra la hierba a raíz llamada peyote pues detrás de su uso se encuentra el demonio, Indiferente virreinal, caja 1314, f.4. (1620), AGN

¹² Consulta sobre si se puede tomar la raíz de peyote como medicina, Inquisición, vol. 486, segunda parte, exp. 105, f. 417. (1621), AGN

en otras ocasiones una india de la dicha su casa, llamada Ana, tomó en otras ocasiones el peyote y encontraba muchos hurtos. No le sirvió el peyote, pero después apareció el hurto, vio muchas visiones y al demonio”.¹³ En 1631, en la ciudad de Zacatecas, la española Leonor de Ávila obligó a un indio de su servicio que tomara peyote para adivinar quién le había robado.¹⁴ Al año siguiente, en el pueblo de San Felipe en el Nuevo México, Cristóbal de Quirós sufrió una herida en un brazo, quienes lo atendieron dijeron que era una lástima no tener peyote para atender su lesión, un hombre llamado Juan Antón escuchó esto y dijo:

El peyote no sólo sirve para esto, sino también para encontrar cosas robadas. Que estando yo en las minas de Mapimí (Durango) en la Nueva España, habiéndosele robado a mi sirviente y a una india [...] tomé seis o siete cabezas o raíces de peyote y molidas, las bebí. Y después entré en un aposento privado y se me aparecieron un anciano y una anciana. Me preguntó cuál era mi dificultad, y le respondí que me habían robado aquella ropa y me respondió: No te preocupes, ve a cierto lugar, allí la encontrarás (Slotkin, 1955:214).

El uso analgésico, los rituales de curación y para adivinación, se perfilan claramente como los tres usos más populares del peyote. La adivinación fue el uso más denunciado y extendido, también el más profano. A pesar de ser condenado su uso por los evangelizadores, jueces eclesiásticos y el Edicto inquisitorial de 1620, esto no evitó que sus propiedades transitaran a la sociedad novohispana. Hecho polvo y bebido, el peyote se utilizó por el deseo individual de hallar riqueza, cosas perdidas o saber lo que depararía el futuro. Estas prácticas adivinatorias con peyote, que superficialmente podrían interpretarse como una desacralización, dejan entrever un sincretismo conformado entre elementos indígenas y creencias propias del catolicismo, como rezarles a santos o a la virgen antes o después del consumo del peyote, pero esta visión religiosa no es ortodoxa a los preceptos de la fe. La alucinación incluye la visión de los ancianos que aparecen para guiar y aconsejar, como una reminiscencia indígena. Esta apropiación de elementos simbólicos, tanto los de carácter occidental como indígena por parte de la sociedad novohispana, conforman una visión popular religiosa que tiene por principal vehículo el peyote. En las pocas denuncias sobre su uso analgésico, se menciona que la mayoría de la población conoce sus propiedades e incluso, en el Edicto inquisitorial se concede el perdón por la confesión para la población que lo utilice con este fin. Además, hay elementos subyacentes que permiten dar por hecho que se

¹³ Autodenuncia presentada por María, negra criolla esclava de Don Antonio Maldonado Zapata, ante el Tribunal del Santo Oficio, por haber consumido peyote para poder encontrar una cruz de oro de su ama, Indiferente virreinal, Caja 5259, exp. 102, f. 1. (1628), AGN

¹⁴ Denuncia contra doña Leonor de Ávila que hizo tomar peyote a un indio y consejo al declarante le hiciese tomar para saber de un hurto, Indiferente virreinal, Caja 6609, exp. 38. (1631), AGN

comercializaba en gran parte de la Nueva España, en el sur, en el centro e incluso más allá de su espacio endémico en el norte, pues se sabe de sus propiedades hasta las Filipinas. En cuanto a los rituales de sanación, valdrá la pena aún no concluir sobre esto y profundizar en el siguiente apartado, pues los elementos que intervienen en el ritual permiten ahondar en los sincretismos religiosos y el valor dado en un estrato social a su propia religión popular.

3.2 El ritual de sanación

Hay dos formas registradas de curar con peyote, una física y otra simbólica. La primera se ha tratado en esta investigación como analgésica, va desde ser usado como remedio para un dolor muscular hasta como apoyo en enfermedades virales, este uso fue señalado varias veces por religiosos, en 1621 el padre Lázaro de Arregui en su *Descripción de la Nueva Galicia* menciona: "dicen que adivinan con él, y la verdad es que da una manera de adormecimiento y un calor que hace que el cansancio y otros trabajos se sientan menos" (Valdés, 2017: 97). Incluso después del periodo colonial siguió siendo relevante, un ejemplo que vale la pena exponer ocurrió durante la epidemia de cólera en México. En la década de 1830 el Dr. Ignacio Zendejas descubrió en la ciudad de Monterrey, Nuevo León, que un sector de indigentes utilizaba el peyote para curar el cólera. El remedio consistía en hervirlo en una infusión con cal, al comprobar su efectividad, Zendejas lo comunicó a las autoridades de Texas donde se ordenó la distribución de peyote entre la población y enfermos (Villasana, 1937).

La curación simbólica consistió en un ritual realizado de manera colectiva, dirigido por una persona, que, apoyado del imaginario religioso católico y un proceso de cuidados con la preparación de la bebida de peyote, se lo daba de beber a los enfermos y realizaba una limpieza de su cuerpo. En 1665 la Inquisición recibió una denuncia hecha en San Luis Potosí por el alférez José Álvarez, que para descargo de su conciencia narró al comisario hechos ocurridos casi diez años atrás: mientras estuvo en la casa de Ana Hernández escuchó que cantaban y al preguntar la razón, María Ruiz le dijo que Alonso Teniente colocaba la imagen de María Santísima con velas, preparaba peyote y se lo daba a gente para curar de achaques que padecían, también tocaban una guitarra, después con un arco y una flecha, parecía sacar del cuerpo de los enfermos un gusano.¹⁵ En el caso se afirma que curó a Gerónima, una mulata esclava de Ana Hernández. Aunque la testificación es breve, expone los elementos primordiales para hacer el ritual.

Hay un relato pormenorizado del ritual de sanación, en un caso ocurrido en la hacienda de San Francisco de Patos, en la Nueva Vizcaya (actual General Cepeda, Coahuila). En 1692 el comisario Francisco de Meneses dio seguimiento a un proceso

¹⁵ Causa criminal contra Alonso Teniente, por curar enfermedades con supersticiones y hechizos, Inquisición, vol. 604 primera parte, exp. 2, f. 5. (1665), AGN

contra la mulata Isabel, que era pastora del marquesado de Aguayo (al que pertenecía la hacienda). Ella fue acusada de haber blasfemado, pues dijo "que la virgen era una puta porque también había parido".¹⁶ La esclava Ana de Santiago fue llamada a declarar y cuando se le preguntó (conforme al proceso inquisitorial) si sabía de alguien que realizara o dijera cosas fuera de la fe, no sabía nada sobre el caso de Isabel, pero sí sobre un arriero de la hacienda llamado Juan Martín hacía curaciones con peyote. Él era lobo de casta según el proceso, por ser hijo de mulato e india.

Ana de Santiago recordaba que él curó a un grupo de personas, compuesto por indios y mulatos del marquesado, esto se lo contó una india llamada Teresa de los Reyes, pues también participó y recordaba claramente el proceso y los enseres utilizados: Juan Martín molía peyote en un metate muy limpio, sahumaba el lugar y las cosas que utilizaría en la curación con incienso, también el peyote. Las cosas estaban puestas frente a un pequeño altar adornado con flores y dedicado a una pequeña imagen de San Antonio de Padua, todos los presentes permanecían de rodillas y rezando frente al altar, mientras tanto Juan Martín deshacía el peyote en agua tibia y su esposa lo ayudaba limpiando cada recipiente utilizado por él: como jícaras, cazuelas, porcelana china y tecomates. El curandero se hincaba y presentaba el peyote al altar y se lo daba a beber a los enfermos, después lo daba a quienes presenciaban la ceremonia y finalmente Juan Martín bebía el resto del preparado. La bebida comenzaba a generar alucinaciones en las personas, entonces se les daba a fumar tabaco mezclado con cal, los cigarros ya los tenía preparados el curandero en un plato, él también fumaba y comenzaba a bailar y a cantar. Los enfermos comenzaban a vomitar y el curandero cuidaba de juntarlo en una jícara, Después tendía frente al altar un capote y acostaba uno por uno a los enfermos, se colocaba el incienso en la boca y los sahumaba, al mismo tiempo, con una hierba que había pasado previamente por las brasas, barría el cuerpo de los enfermos y "va sacándoles estafiate como con las manos alacranes, arañas, pelos, frijoles colorados, frijoles de comer, piedras de carbón, pedernales, zacate".¹⁷ Al final del ritual Juan Martín y su esposa repartían atole y carne a los asistentes, también hacía cantos religiosos "a cristo nuestro señor, la virgen santísima, santa Juana y santa Rosa".¹⁸ Pascuala, la esposa de Juan Martín bailaba el son *el peyote*, y su nuera el son *las flechas*. Al día siguiente se quemaba lo extraído de los enfermos y los restos de vómito, también se les comunicaba si debían repetir el ritual de curación ocho días después.

De las denuncias no hay más información que las testificaciones y la Inquisición no inició ningún proceso. Los casos de Alonso Teniente de San Luis Potosí y el de Juan Martín en la hacienda de Patos, se distinguen porque en su ritual de curación hay un rol

¹⁶ Información contra Isabel, esclava del marqués de San Miguel de Aguayo, por blasfema, Inquisición, vol. 477, exp. 4, f. 48. (1692), AGN

¹⁷ Información contra Isabel, esclava del marqués de San Miguel de Aguayo, por blasfema, Inquisición, vol. 477, exp. 4, f. 47v. (1692), AGN

¹⁸ Información contra Isabel, esclava del marqués de San Miguel de Aguayo, por blasfema, Inquisición, vol. 477, exp. 4, f. 47v. (1692), AGN

preponderante del curandero y hay un proceso de pulcritud para sacralizar el preparado de peyote. En los casos de adivinación apenas hay un proceso ritual y el rol de quien comparte el peyote es casi irrelevante. En el ritual de sanación cada elemento simbólico que interactúa con el peyote tiene un trato especial: desde los instrumentos para preparar la bebida, hasta las imágenes religiosas católicas y el proceso para darlo a los enfermos, su cenit es el momento en que el curandero comienza a extraer las enfermedades en forma de elementos físicos, desde gusanos hasta piedras de carbón. Malinowski señaló que la magia y ciencia están emparentadas, pues ambas se inspiran en el deseo por dominar la naturaleza: "la religión representa la impotencia humana a ciertas cuestiones" (Malinowski, 1948: 3), partiendo de esta idea, la música, los rezos y la extracción de enfermedades es una hierofanía, un contacto simbólico con lo sagrado donde el curandero es el mediador físico y el peyote el vehículo de contacto con lo sagrado. En el proceso hay sincretismos pues el manejo pulcro del peyote pareciera una imitación de los cuidados de la hostia en la eucaristía, Juan Martín, es un arriero con un rol en su sociedad, pero en el espacio sagrado se convierte en un curandero, Victor Turner señala que los rituales comienzan con una ruptura respecto a lo ordinario: "la fase preliminar implica la separación simbólica del individuo o grupo de su estado anterior" (Turner, 1969: 95), es decir, los enfermos y Juan Martín se incorporan a un espacio ritual y lo vuelven sagrado. Esto explicaría la primera parte de la curación, donde hay toda una parafernalia concentrada en resaltar la divinidad, tanto de las imágenes religiosas como del preparado de peyote: utiliza los medios mágicos/religiosos para extraer de ellos los malestares: a manera de una eucaristía presentó el peyote ante el altar, él y su esposa pusieron especial énfasis en la limpieza de los instrumentos, de forma física como simbólica con el incienso. Al momento de recostarlos para realizar la curación, limpió a los enfermos simbólicamente con hierbas. El resultado es un ambiente catártico y místico, donde todos los participantes con los efectos alucinógenos generaron un momento de *communitas* que "surge en los momentos liminales como una experiencia de igualdad y vínculo humano intenso" (Turner, 1969: 96).

Aun en la actualidad, la curación tradicional está íntimamente ligada a ideas mágico – religiosas, "estos sistemas terapéuticos, nos permiten conocer los complejos sistemas de creencias de las poblaciones" (Gómez et al. 2015, 320). "Sacar" el malestar del cuerpo de los enfermos y materializarlo, les permitió a los participantes comprender la naturaleza de su malestar, dentro de un orden mas complejo de lo visible (Millán, 2015: 83), más allá de lo que se puede observar. Aunque no hay más información sobre la percepción social de Juan Martín, es un hecho que sus acciones le brindaron capital cultural, pues incluso en la medicina tradicional actual perdura la idea de que los curanderos son personas "elegidas" por una deidad y tienen un sexto sentido para curar (Lambarri et al., 2012).



Santo niño de Peyotes, imagen religiosa del siglo XVII que aún se venera en Villa Unión, Coahuila. Fotografía de Omar Campos, fecha desconocida.

4. Consideraciones finales

Segmentar las formas de uso del peyote permite comprender las distintas percepciones y usos que tuvo en la sociedad novohispana. Se pudo diferenciar y entender que además de su uso analgésico, fue relevante en prácticas mágico-religiosas, que van desde lo colectivo y sagrado en rituales de curación, hasta la adivinación con fines individuales y profanos. Estas prácticas no son la imitación de modelos rituales prehispánicos, ni tampoco de los traídos de Europa, sino una apropiación de los elementos simbólicos religiosos por parte de la sociedad, que dieron origen a una visión religiosa popular cargada de sincretismos: los rituales de sanación se llevaron a cabo de forma colectiva, con elementos que asemejan la eucaristía católica y los mitotes indígenas. Siguiendo las ideas de Turner y Eliade, estos procesos ayudaron a resolver conflictos y malestares en una sociedad multicultural, desde una perspectiva simbólica e igualitaria para los participantes.

Para la práctica de adivinación, el peyote es un elemento mágico que resuelve problemáticas diversas, como hallar cosas perdidas, conocer el futuro e identificar

enemigos. Los casos demuestran que había conocimiento público de sus propiedades y estuvo presente en todos los estamentos de la sociedad colonial, desde el caso de Tomás de Lorrio ocurrido en 1566, las autoridades eclesiásticas tuvieron conocimiento del consumo de peyote y su comercialización entre españoles. A pesar de las advertencias dadas por los religiosos, el espacio de distribución y comercialización del peyote fue amplio y aunque los casos no ahondan en el proceso de extracción de su área endémica, donde el peyote era relevante para los rituales sagrados chichimecas, es un hecho que en forma de polvo se extendió en gran parte de la Nueva España.

El esfuerzo inquisitorial por condenar su uso, reflejado en el Edicto de 1620, expone dos aspectos relevantes: el primero es que hubo un análisis por parte de los inquisidores a las denuncias que recibieron entre 1610 y 1620, el resultado fue una argumentación teológica y práctica sobre las consecuencias del uso del peyote. Esto es una muestra del modo de proceder inquisitorial, respecto a una sedición *sui generis* de América, esto no significa que la península ibérica estuviera exenta a regulaciones y prohibiciones de plantas alucinógenas (López Ridaura, 2015), sin embargo, el caso del peyote permite entender el proceso de recolección de casos, análisis y conclusión del Tribunal, ante un delito supersticioso novohispano. Por otro lado, es claro la poca capacidad regulatoria del Santo Oficio, aunque hubo difusión de los edictos, incluso en los lugares más lejanos al tribunal como las Filipinas, esto no garantizó el castigo a quienes incurrieran en la falta, ni tampoco la efectividad de los procesos en caso de que fueran iniciados: solo en Michoacán se ahondó en la problemática del peyote y fue por razones ajenas al Santo Oficio, pues fue una medida para mantener la unión de la Orden de San Francisco y a final de cuentas, los acusados quedaron sin castigo. La dispensa que dio la Inquisición a la población que usara el peyote como analgésico, ya en sí es un reflejo de las dificultades que implicaría el lograr que cesara su uso.

El hecho cultural no tiene en su naturaleza la quietud: las denuncias permiten ver lo multifacético de los usos del peyote y la complejidad de los rituales elaborados para su consumo. El ritual de curación es sin duda una de las muestras más ricas de simbiosis cultural en la sociedad novohispana. El caso de San Luis Potosí y el de la hacienda de San Francisco de Patos tienen elementos similares. Muestran una práctica sincrética impulsada por la fe que incorpora elementos sagrados de distintos credos religiosos, permiten vislumbrar el sentido mágico de la existencia en sus practicantes, en este punto, es irrisorio mantener una idea de ritualización puramente indígena, occidental o afrodescendiente, pues el mestizaje cultural tiene por principal móvil el proceso sincrético de creencias. Las culturas populares sostenidas en ritos, ceremonias y apropiaciones generan nuevas identidades. Estos fenómenos no son exclusivos de las sociedades del pasado, pues aún en la actualidad, donde la urbanidad es la principal cara del *modus vivendi* existe una necesidad social de establecer elementos simbólicos trascendentales, que expliquen lo que está más allá la realidad tangible.

Es necesario profundizar en las particularidades de la idea ritual, pues la diferenciación y deconstrucción de las prácticas mágico-religiosas permiten entender la cultura de la sociedad novohispana, especialmente el uso del peyote, en el que parece que la pertenencia a una casta e incluso clase social, no fueron condicionantes para su uso.

Bibliografía

- Alberro, Solange. (2013). *Inquisición y sociedad en México. 1571-(1700)*. México: FCE.
- Austin, Mattie. (1927). "Description of the tejas or asinai indian, 1619-1722". *The Southwestern historical quartely*, vol. 41,1. 50-62.
- Behar, Ruth. (2022). *Las visiones de una bruja guachichil en 1599: hacia una perspectiva indígena sobre la conquista de San Luis Potosí*. México: Colegio de San Luis.
- Bonfiglioli, Carlo. Gutiérrez del Ángel, Arturo. (2012). "Peyote, Enfermedad y regeneración de la vida entre huicholes y tarahumaras". *Cuicuilco Revista De Ciencias Antropológicas*. 19, 53: 195-228.
- Caro Baroja, Julio. (1985). *Las formas complejas de la vida religiosa (religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*. Madrid: Sarpe.
- De León, Alonso. (1909). *Historia de Nuevo León, con noticias sobre Coahuila, Texas y Nuevo México*. México: Librería de la viuda de Ch. Bouret.
- Eliade, Mircea. (1981). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama.
- Escandón, Patricia. (2012). "San Pedro y San Pablo de Michoacán: historia y crónica provincial". *Historiografía mexicana. Volumen II. La creación de una imagen propia. La tradición española. Tomo II, Historiografía eclesiástica* Coords. Canelo, Rosa – Escandón, Patricia. México: UNAM. 853-922.
- Flannery, Regina. (1932) "The Position of Woman among the Mescalero Apache". *Primitive Man*, vol. 5, No. 2/3. 26-32.
- Genet, Mauricio. Labate, Beatriz. (2019). "Reflexiones sobre la expansión y legalidad del campo peyotero en México". *Frontera Norte*, vol. 31,1. 1-24.
- Gómez, Augusto. Molina, Nathaly - Moncada, Edgar - Suárez Andrea – Avendaño. Yudy. (2015). "Curanderismo: enfermedades, tratamientos y medicamentos en el pacífico colombiano". *Maguaré*, vol. 29, no.2. 319-359.
- Gramsci, Antonio. (1981). *Cuadernos de la cárcel*. México: Era.
- Greenleaf, Richard. (2019). *La inquisición en Nueva España: Siglo XVI*. México: FCE.
- Griffen, William B. (1969). *Culture change and shifting populations in central northern Mexico*. Tucson: University of Arizona Press.
- Hernández, Esther. (2011). "Nahuatlismos del español de México con la primera documentación del Códice Florentino". *Segundo Coloquio, el universo de*

- Sahagún. *Pasado y presente*. Coords. Maynez, Pilar y Romero José Rubén. México: UNAM.
- Quezada, Noemí. (1980) "Hernando Ruiz de Alarcón y su persecución de idolatrías," *Tlalocan*, no. 8. 323-354.
- Lámbarri, Araceli. Flores, Fátima. y Berenzon Shoshana. (2012). "Curanderos, malestar y "daños": una interpretación social". *Salud Mental*. Vol. 35, no. 2. 123-128.
- López Austin, Alfredo. (1965). "Descripción de estupefacientes en el Códice Florentino". *Revista de la Universidad de México* XIX, no. 5. 17-18.
- Malinowski, Bronislaw. (2023). *Magia, ciencia y religión*. México: Titivillus.
- Mendoza, Francisco. (2019). *El mitote en el noreste mexicano entre el siglo XVI y el siglo XVIII*. Tesis de maestría. México: Colegio de Tamaulipas.
- Millán, Saúl. (2015). "La alteridad permanente: cosmovisiones indígenas teorías antropológicas". *Scripta Ethnologica*, vol. XXXVII. 82-100.
- Morner, Magnus. (1967). *The race mixture in the history of Latin America*. Little, Brown and Company.
- Narváez, Raul. Silva, Luis y Breen, William. (2018). "El brebaje del desierto: usos del peyote (*Lophophora williamsii*, Cactaceae) entre los cazadores-recolectores de Nuevo León". *Desde el Herbario CYCY*, vol. 10. 186-196.
- Powell, Philip. (1952). *Soldiers indians & silver. The northward advance of New Spain. 1550-1600*. Los Angeles: California University.
- López Ridaura, Cecilia. (2015). "De la mandrágora al peyote. Plantas brujeriles en España y América". *Las minorías: Ciencia y religión, magia y superstición en España y América (siglos XV al XVII)*, eds. Rica Amrán, Antonio Cortijo Ocaña y Ángel Gómez Moreno. Santa Bárbara: eHumanista-University of California. 52-62
- Sahagún, Bernardino (1956). *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Tomo 3. Versión de Ángel María Garibay. México: Porrúa.
- Slotkin, James. (1955). peyotism, 1521-1891. *American Anthropologist*. Vol. 57, no. 2, p.1. 202-230.
- Terry, Martin. - Price, Dana. - Poole, J. (2007). "A tale of two cacti-the complex relationship between peyote (*Lophophora williamsii*) and endangered star cactus (*Astrophytum asterias*)". *Southwestern rare and endangered plants: Proceedings of the Fourth Conference*. Eds. Barlow-Irick, P. - Anderson, J. - McDonald, C. 115-121.
- Traslosheros, Jorge. (2010). "Los indios, la Inquisición y los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España. Definición jurisdiccional y justo proceso, 1571-c.1750". *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, coords. Jorge Traslosheros y Ana de Zaballa Beascochea. México: UNAM. 47-74.

- Turner, Victor. (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Publishing.
- Valdés, Carlos Manuel. (2017). *La gente del Mezquite*. Saltillo: Gobierno del Estado de Coahuila/ Secretaría de Cultura.
- Villasana, Juan. (1937). "Epidemic Cholera in Texas, 1833-1834". *The Southwestern Historical Quarterly*, vol. 40, 3. 216-230.
- Zarauz, Héctor. (2000). "El Anciano en la sociedad prehispánica. Una Perspectiva histórica". *Acta Sociológica*, no. 30. 11-27.
- Zubillaga, Félix. (1976). *Monumenta Mexicana VI (1599-1602)*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.
- Zubillaga, Félix. (1981). *Monumenta Mexicana VII (1599-1602)*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.