

Huicholes frente al Capitaloceno. Apuntes para una «ecología política de la brujería» en Mesoamérica

Huicholes against Capitalocene. Witchcraft eco-politics in Mesoamerica

Jorge García Manzano*

Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad de México, México

jorge.gmanzano@gmail.com

ORCID: 0009-0009-1854-5635

Citar como: García Manzano, J. (2024). Huicholes frente al Capitaloceno. Apuntes para una «ecología política de la brujería» en Mesoamérica. *Desde el Sur*, 16(3),e0038.

RESUMEN

A partir de lo que Deleuze y Guattari nombran «política de la brujería» y desde la actividad política del pueblo wixárika en los últimos años, este texto explora una «ecología política de la brujería». Para ello, comenzamos analizando el tratado de «Micropolítica y segmentaridad» de *Mil mesetas*, que nos permitirá elucidar las implicaciones de la política de la brujería. Posteriormente, dedicaremos un apartado para hablar del pueblo wixárika y su compleja ontología. En el siguiente apartado nos preguntaremos por su manera de producirse un «cuerpo sin órganos» en su peregrinación al desierto de Wirikuta leyendo el trabajo etnológico de Johannes Neurath a la luz de la meseta *Devenir-animal...* Finalmente, haremos uso de mi acompañamiento con el Consejo Regional Wixárika para abordar las últimas aventuras políticas de este pueblo para la defensa de sus sitios sagrados, descubriéndolas como una ecología política de la brujería wixárika.

PALABRAS CLAVE

Política de la brujería, devenir, cuerpo sin órganos, nie-rika, micropolítica, Capitaloceno, codificación, sobrecodificación, diluvio

* Autor corresponsal: Jorge García Manzano, Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad de México, México. Correo: jorge.gmanzano@gmail.com

ABSTRACT

Starting from the concept of «witchcraft politics» of Deleuze and Guattari, and passing through the political experience of the *wixárika* ethnic group from northern México, this essay explores an «witchcraft eco politics». For that purpose, will start analyzing «Segmentality and micropolitics» from *A thousand plateaux*, that will help us to understand what might be the «witchcraft politics». After that, will talk about the *wixaritari* complex ontology and their singular way of producing an «body whitout organs» in the Wirikuta desert. Finally, will address the political adventures tha the *wixárika* people have experience in the last few years to read them as an example of «withcraft eco-pollitics».

KEYWORDS

Witchcraft pollitics, becoming, body without organs, nierika, micropollitics, Capitalocene, coding, overcoding, deluge

Micropolítica y segmentaridad. Una sociología diluvial

Cuando el etnólogo pensador de las «sociedades contra el Estado» Pierre Clastres elogia *El Anti-Edipo* y declara su complicidad con el esquizoanálisis, remarcó la capacidad de este para superar las comparativas culturales simplonas del tipo: «en el capitalismo, las cosas funcionan así y así, mientras que en otro tipo de sociedades las cosas funcionan de otra manera» (Deleuze, 2005, p. 291) para sumergirse de cuerpo entero en los modos de producción maquina del inconsciente divergentes al de la axiomática capitalista. Esa exploración del mantenimiento a flote de esos mundos otros en medio del diluvio capitalístico es lo que abre el fértil campo de cruces posibles entre la etnología y el esquizoanálisis, campo que el presente texto intentará cultivar. Mi aproximación será a partir de la noción de «política de la brujería» apenas esbozada en la meseta *Devenir-animal, devenir-molecular, devenir-imperceptible* (Deleuze y Guattari, 2004, p. 239). Aquí intentaré desplegar una elaboración más minuciosa de esta «política de los devenires» para aplicarla al caso de la lucha wixárika por la defensa de sus sitios sagrados. Si en el título aludo a una «ecología política de la brujería» es porque en esta política se juega otro sentido de la tierra y del estar en ella. Antes de sumergirnos en la «política de la brujería», nos parece que una lectura de la teoría micropolítica de Deleuze-Guattari nos permitirá plantear mucho mejor el problema al que nos enfrentamos.

Concebida bajo el influjo neoleibniziano de Gabriel Tarde, la teoría sociológica del esquizoanálisis, cuyo tratado más lúcido constituye la mesa-*ta 1933 Micropolítica y segmentaridad*, parte de un campo chorreante para generar una teoría diluvial de las sociedades. Toda la teoría sociológica y política de Deleuze, desde sus trabajos con Guattari en *El Anti-Edipo* y *Mil mesetas*, hasta el *Post-scriptum sobre las sociedades de control*, partirá de la teoría de los flujos que este campo derramante promueve. El 16 de septiembre de 1971, inaugurando el curso que Cactus recopiló bajo el título de *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Deleuze declara:

Una sociedad solo le teme a una cosa: el diluvio. No le teme al vacío. No le teme a la penuria ni a la escasez. Sobre ella, sobre el cuerpo social, algo chorrea y no se sabe qué es, no está codificado y aparece como no codificable en relación [con] esa sociedad. Algo que chorrea y que arrastra a esa sociedad a una especie de desterritorialización, algo que derrite la tierra sobre la que se instala. Este es el drama. Entonces algo se derrumba y no sabemos qué es. No responde a ningún código, sino que huye por debajo de ellos (Deleuze, 2021, p. 20).

Un cuerpo social estará entonces atravesado por esos flujos chorreantes que ella intentará codificar continuamente, modulando de una manera u otra aquello que escapa a los códigos y que amenaza el suelo sobre el cual se erige dicha sociedad. El acto social fundante será el de codificar los flujos y combatir o negociar con aquello que amenaza con inundar o hacer naufragar a la sociedad en cuestión.

El capitalismo es el universal anverso de las sociedades, porque se funda a partir de lo cual las otras sociedades no dejaban de conjurar, es decir, a partir de una axiomática de los flujos descodificados. Por ello, es incapaz de brindar los códigos que anteriormente servían para segmentarizar lo social. Esto no quiere decir que los códigos hayan desaparecido por completo, arrastrados por flujos descodificados; sino que aparecerán como «símil-códigos» que, si la ocasión lo amerita, suelen ser mucho más endurecidos que las codificaciones precapitalistas. La mecánica de los flujos descodificados no impide las más terribles sobrecodificaciones, e incluso podríamos decir que las alimenta en un modo perverso. Ojalá más adelante podamos mostrar por qué. En lo que queremos insistir por ahora es en que, ciertamente, frente a las sociedades no intrínsecamente capitalistas, el capitalismo mundial integrado aparece como una amenaza de diluvio que habrá que saber pilotear.

Para la micropolítica el campo social está continuamente chorreando. Por entre los individuos, las sociedades, los territorios que habitan y sus habitantes no humanos siempre existen flujos corriendo de un polo a otro, de un término a otro. Las personas no son más que puntos de corte

o entrada de varios flujos de todas clases que le vienen y le atraviesan en varias dimensiones y en distintas direcciones a la vez. Antes que las identidades, las personas o los grupos: flujos. Este es el campo diluvial social del que parte el esquizoanálisis. Toda sociedad se definirá por la manera en que codifica sus flujos: las formas en que los recibe, los corta, los cuela, los separa, los combina. Los códigos son aquello que permite que algo del flujo pase y otra cosa se detenga o pase a otro lugar. Todo el tercer capítulo del *Anti-Edipo*, «Salvajes, barbaros, civilizados», no es sino una teoría general de las distintas naturalezas de los códigos que modulan los flujos a los que las sociedades se enfrentan. El tratado de «Micropolítica y segmentaridad» vuelve sobre la misma problemática de forma más esquemática y veloz.

Segmentaridad flexible primitiva y segmentaridad dura moderna. Codificar no es lo mismo que sobrecodificar

Deleuze y Guattari comienzan el tratado con la aseveración: «El humano es un animal segmentario». La vida social es posible porque segmentamos flujos para poder relacionarnos con ellos. La segmentaridad constituye «una característica específica de todos los estratos que nos componen» (Deleuze y Guattari, 2004, p. 214). Transitar, habitar, trabajar, convivir. Toda la vida está segmentarizada social y espacialmente. Estamos segmentarizados binariamente según oposiciones duales, circularmente según centros y circunferencias, linealmente según rectas segmentadas de acuerdo con procesos, órdenes, jerarquías.

Deleuze y Guattari retomaron la noción de segmentaridad de la etnología de su época que aplicaba tal concepto a las sociedades «primitivas» (sin que esto excluya su contemporaneidad), sin aparato de Estado fijo y centralizado, sin poderes globales ni instituciones políticas especializadas. Aquí, los segmentos sociales cuentan con cierta flexibilidad, dependiendo de las actividades y las circunstancias, así como «una gran comunicabilidad entre heterogéneos, de suerte que la conexión entre un segmento y otro puede hacerse de múltiples maneras» (Deleuze y Guattari, 2004, p. 214). La segmentaridad flexible primitiva corresponde entonces a:

un código polívoco basado en los linajes, sus situaciones y relaciones variables, y, a la vez, la de una territorialidad itinerante, basada en divisiones locales enmarañadas. Los códigos y territorios, los linajes clánicos y las territorialidades tribales organizan un tejido de segmentaridad relativamente flexible (Deleuze y Guattari, 2004, p. 214).

Deleuze y Guattari critican la supuesta oposición que se ejerce entre las sociedades segmentarias y las centralizadas o estatales, puesto que el Estado también promueve e incluso impone su propia forma de segmentar

las sociedades y los territorios de un modo mucho menos flexible. Así que, más que oponer lo segmentario y lo centralizado, habría que distinguir una segmentaridad flexible y primitiva y otra dura y moderna en sus formas binarias, circulares y lineales. Esta primera sección de la meseta está dedicada a los modos de segmentaridad contrastados entre sociedades modernas y primitivas. Entre sociedades capitalistas y con aparato de Estado y sociedades de costumbres contraestatales, que podemos también agrupar sin muchas excepciones bajo el título de «sociedades chamánicas». Sin declararlo, Deleuze-Guattari ya están adelantando aquí una «política de la brujería».

En cuanto a la binariedad, vemos que en las sociedades primitivas las oposiciones entre lo masculino y lo femenino, lo de arriba y lo de abajo, el día y la noche, etc., son muy fuertes, pero no provienen de agenciamientos necesariamente binarios. Las aparentes oposiciones duales en realidad están abiertas a toda una multiplicidad de elementos. Ya lo veremos más adelante con la distinción entre *tukaripa* y *t+karipa* (el tiempo del día y el de la noche) entre los wixaritari. Por el contrario, los Estados precisan de máquinas duales de relaciones biunívocas: hombres y mujeres, cultura y naturaleza, lo humano y lo animal, lo civilizado y lo salvaje, los amigos y los enemigos, etc.

Hablando de segmentaridad circular, entre los primitivos no hay necesariamente una concentricidad axial entre los círculos o las esferas de influencia que hagan resonar todos sus perímetros en un solo punto. Y si encontramos un eje concéntrico entre varios círculos solo será provisional y efímeramente. No así la centralidad moderna, estatal, que requiere de una centralidad única, trascendente y ecuménica, que haga resonar todos los centros en un solo punto, creando una suerte de omnipresencia monoteísta cuyo centro está en todos lados y su circunferencia en ninguno.

Para hablar de la segmentaridad lineal, Guattari y Deleuze recurren a Paul Virilio, que nos habla de una «razón de estado lineal o geométrica» impuesta por el Imperio romano que construye un plano general de los campos y los territorios para sobrecodificarlos mediante un denominador común y que transformaría la tierra en una ciudad. Esta sobrecodificación sustituye la manera en que, en las sociedades primitivas, los códigos y los segmentos brotaban espontáneamente según «segmentaciones en acto haciéndose y deshaciéndose» (Deleuze y Guattari, 2004, p. 217) inseparables de los afectos y devenires que las producían, por un espacio geométricamente dividido, sobrecodificado.

En resumen, podemos distinguir las segmentaridades primitivas y las modernas al establecer que las primeras operan mediante un código

polívoco e itinerante, y las segundas, por una sobrecodificación unívoca y reterritorializada. De cualquier modo, no es suficiente con oponer estos modos de segmentaridad, ya que ambos coexisten y combaten. Se oponen en la misma medida en que están ambos enmarañados. Las sociedades primitivas tienen núcleos de dureza que anticipan el estado justo al igual que lo conjuran, así como nuestras sociedades requieren de una textura flexible sin la cual las sobrecodificaciones y los endurecimientos no serían posibles. Así pues, individuos y sociedades, tanto entre primitivos o modernos, estamos atravesados, en distinta medida, por ambas segmentaridades, una molar endurecida y la otra flexible molecular, que coexisten y se comunican entre sí. «Todo es política pero toda política es a la vez *macropolítica* y *micropolítica*» (Deleuze y Guattari, 2004, p. 219).

Un problema de percepción: lo molar y lo molecular

Hay que aprender a abordar un flujo, a descubrirlo en sus sólidas segmentaciones molares y sus flexibles moleculares. Es un problema de percepción, pues se trata de aprender a percibir, no los individuos, géneros y especies, sino los flujos que los atraviesan, los conectan y los desbordan. Encontramos aquí toda una micropolítica de la percepción que aborda una experiencia molar desprendida de representaciones que descubren identidades, conjuntos binarios, delimitaciones entre objetos y sujetos, propiedades orgánicas y taxonomías del estilo género y especie, seguimientos lineales; pero también, por debajo o por entre la experiencia molar, una inseparable dimensión molecular de micropercepciones inconscientes, afectos y relaciones múltiples de n dimensiones (es decir, no binarias), que o bien sustenta lo molar o bien lo desarticula. Lo molar y lo molecular no están contrapuestos, son distintas escalas. No hay que preguntarse por cómo se oponen, sino por cómo se componen y comunican, por cómo se alimentan u obstruyen la una a la otra en un determinado momento bajo cierta relación dada. Siempre un agenciamiento a la vez. Vale la pena recordar que uno de los objetivos principales del tratado que estamos comentando es hacer una teoría capaz de pensar el fascismo y sus amenazas aún latentes o, mejor dicho, más reforzadas que nunca, y alertarnos de los fascismos por venir. El genocidio que está destruyendo la Tierra y el pueblo palestino nos confirma la preocupación de nuestros autores y nos pide regresar con urgencia a este texto (al respecto, léase al final de la meseta la escalofriante definición del Estado suicida fascista absorbido por una línea de muerte incapaz de frenar la destrucción. Si Israel acaba con el pueblo palestino, ¿acabará también la masacre?). Más que ideologías, es el deseo lo que nos lleva al fascismo. Un continuo regreso a Spinoza: ¿cómo las personas desean su esclavitud como si se tratara de su libertad?

Nada mejor que el microfascismo para dar una respuesta a la pregunta global: ¿por qué el deseo desea su propia represión, cómo puede desear su represión? Por supuesto, las masas no sufren pasivamente el poder; tampoco quieren ser reprimidas en una especie de histeria masoquista; ni tampoco son engañadas por un señuelo ideológico. Pero el deseo siempre es inseparable de agenciamientos complejos que pasan necesariamente por niveles moleculares, microformaciones que ya moldean las posturas, las actitudes, las percepciones, las anticipaciones, las semióticas, etc. El deseo nunca es una energía pulsional indiferenciada, sino que es el resultado de un montaje elaborado, de un *engineering* de altas interacciones: toda una segmentaridad flexible relacionada con energías moleculares y que eventualmente determina al deseo a ser ya fascista (Deleuze y Guattari, 2004, p. 219).

Muy fácil es declararse antifascista, feminista, anticolonial, ecologista a nivel molar sin notar como, inconscientemente, nuestros agenciamientos de deseo no dejan de producir microfascismos, micromachismos, jerarquías y exclusiones entre clases, etnias, especies. El peligro de estas distintas formas de fascismo reside precisamente en su potencia molecular más aún que en sus declaraciones o apariencias molares.

Nuestros micropolitólogos nos advierten de cuidarnos muy bien de caer en cuatro errores que la teoría molecular de la política pudiera suscitar. El primero, muy común entre delezo-guattarianos, de corte axiológico, consiste en creer que la flexibilización de las segmentaciones es por sí misma mejor que los endurecimientos. Acabamos de ver que es precisamente el carácter molecular del fascismo lo que lo hace tan peligroso. El segundo, psicológico, implicaría creer que lo molecular se reduce a lo individual o a un ámbito meramente simbólico o imaginario. El tercero sería un error de escala, que atribuiría lo molecular o micro a lo pequeño y lo molar a las grandes escalas. Pues si bien es verdad que lo molecular actúa en ínfimos detalles, no por ello deja de tener un impacto a nivel de todo el cuerpo social. La pandemia del covid-19, tanto como metáfora del impacto de los contagios moleculares a nivel global, como en lo literal de sus implicaciones micropolíticas, no nos dejará ninguna duda al respecto. El cuarto tendría que ver con una suerte de metasegmentaridad entre ambos tipos de segmentaciones que las haga parecer comunicables. Ambas están intrínsecamente enmarañadas en todo fenómeno social y su diferencia cualitativa no implica que no puedan encontrarse, alimentarse o afectarse mutuamente. Directa o indirectamente, ambas guardan relaciones proporcionales.

Al privilegiar la fuga de los flujos antes que sus segmentos, la micropolítica es una teoría molecular de las turbulencias, vórtices y encauzamientos de lo que se fuga en las sociedades. Por eso hablamos de una

teoría diluvial. Para precisar las distinciones, no solo de dimensión, sino de naturaleza, entre lo molar y lo molecular, se mantendrá la noción de línea y segmento para lo molar, mientras que se designará como «flujo de cuantos» al torrente molecular que corre por debajo o por entre los segmentos y las líneas bien determinadas de lo molar, diferenciándolos en agitaciones infinitesimales.

Un flujo mutante implica una fuga de los códigos, es un derrame descodificado que se escapa de los códigos o hace que los códigos se escapen. Los cuantos serían los grados o signos de desterritorialización de tal flujo descodificado. Por el contrario, las líneas duras sustituyen los códigos por sobrecodificaciones, y sus segmentos son como constantes reterritorializaciones del segmento sobrecodificante. Así, entonces, el campo de flujos que constituye lo social está constantemente animado u oprimido por descodificaciones y sobrecodificaciones. Más que las contradicciones, son las fugas y su manejo lo que define lo social.

Nos parece muy valiosa la distinción que a este nivel hacen nuestros autores entre las conexiones y las conjunciones. Conexión se le llamará a la manera en que los flujos descodificados o desterritorializados se encuentran en simbiosis, propulsando mutuamente su fuga común, activando sus cuantos; mientras que las conjunciones serán la manera en que las fugas de estos flujos son bloqueadas, obturadas, o si no, al menos moduladas, bajo reterritorializaciones que hacen pasar los flujos bajo el predominio de uno de ellos que actúa como sobrecodificante.

La micropolítica se enfrenta entonces a flujos (encauzados o turbulentos), o bien a frecuencias de ondas (redundantes o amplificantes). Su tarea será la de determinar períodos (tal como se hace con las ondas senoidales) de descodificación-desterritorialización, o bien periodos de sobrecodificación-reterritorialización. Dentro de cada periodo habrá de distinguir sus facetas moleculares con sus flujos mutantes y sus cuantos, así como sus precipitaciones y conexiones; y por otro lado las caras molares con sus segmentos y líneas duras, sus redundancias, acumulaciones y conjunciones.

Micropolítica como cartografía. Las líneas en el CsO

Ahora estamos en condiciones para descubrir el sentido cartográfico de la micropolítica o el esquizoanálisis. «Individuos o grupos, estamos atravesados por líneas, meridianos, geodésicas, trópicos, husos que no marcan el mismo ritmo y que no tienen la misma naturaleza. Líneas que nos componen, nosotros hablamos de tres tipos de líneas. O más bien paquetes de líneas, puesto que cada tipo es múltiple» (Deleuze y Guattari, 2004, p. 206). Cultivar la mirada micropolítica nos permite desenmarañar

las distintas líneas que se entretajan en los agenciamientos complejos donde el deseo se despliega.

Tenemos líneas de fuga con sus singularidades, líneas duras con sus segmentos y entre ellas líneas moleculares con sus cuantos que la inclinan hacia una u otra. Primero, la segmentaridad flexible primitiva, en marañas de códigos polívocos y de territorios itinerantes (o bien de códigos itinerantes y territorios polívocos), segmenta el espacio social mediante linajes y territorios sobre el cuerpo lleno de la tierra. En el segundo paquete tenemos líneas duras con organizaciones binarias de los segmentos, círculos concéntricos puestos en resonancia según sobrecodificaciones en el cuerpo lleno del despota o del significante despótico. Sobrecódigos unívocos y territorios sedentarios. Aquí el espacio social y la tierra es sobrecodificada por un aparato de Estado. Y finalmente tenemos las irrupciones de máquinas de guerra que trazan líneas de fuga expresadas en cuantos, que son sus índices de descodificación y desterritorialización. Nomadismo de los códigos y los territorios.

Cualquiera que sea la escala o el sistema de referencia (una obra de arte, una lengua, un individuo, un grupo, una sociedad, un ecosistema o toda una era geológica), las líneas se inscriben en un cuerpo sin órganos (CsO) o plano de consistencia a crear. El Cuerpo sin órganos es un campo intensivo que articula a distintos cuerpos más allá de las restricciones del organismo, liberando en ellos nuevas potencias, nuevas maneras de afectar y de ser afectado. El CsO es el plano de inmanencia del deseo donde este no se experimenta como falta, sino como producción. En ese sentido no está determinado y está siempre creándose. Es un desierto a poblar. Es allí, en ese espacio no extensivo sino intensivo, donde las líneas molares, moleculares y de fuga se entrecruzan y se tejen. En este plano de consistencia no hay ni individuos, ni géneros, ni especies, tan solo flujos, líneas (por eso es un cuerpo que sobrepasa el organismo). Más adelante tendremos oportunidad de preguntarnos con mayor detenimiento, junto a los peregrinos wixaritari, cómo hacer(se) un plano de consistencia. Basta ahora con decir que las líneas se inscriben sobre un cuerpo sin órganos (CsO) o plano de consistencia en el que:

todo se traza y huye, línea abstracta a su vez, sin figuras imaginarias ni funciones simbólicas: lo real del CsO. El esquizoanálisis no tiene otro objeto práctico: ¿cuál es tu cuerpo sin órganos? ¿Cuáles son tus propias líneas, qué mapa estás haciendo y rehaciendo, qué línea abstracta vas a trazar, y a qué precio, para ti y para los demás? ¿Tu propia línea de fuga? ¿Tu CsO que se confunde con ella? ¿Te desmoronas? ¿Te vas a desmoronar? ¿Te desterritorializas? ¿Qué línea rompes, cuál prolongas o continuas, sin figuras ni símbolos? El esquizoanálisis [o

la micropolítica] no tiene por objeto elementos ni conjuntos, ni sujetos, relaciones y estructuras. Tiene por objeto lineamientos, que atraviesan tanto a grupos como a individuos. Análisis del deseo, el esquizoanálisis es inmediatamente práctico, inmediatamente político, ya se trate de un individuo, de un grupo o de una sociedad. Pues, antes que el ser, está la política. La práctica no es posterior al establecimiento de los términos y de sus relaciones, sino que participa activamente en el trazado de las líneas, afronta los mismos peligros y las mismas variaciones que ellas (Deleuze y Guattari, 2004, p. 207).

Centros de poder

Mostrando cómo los tres tipos de línea se entrecruzan y enredan, Deleuze y Guattari se preguntan cómo se constituye un centro o núcleo de poder. Se habla de poder público, de poder de Iglesia, de ejército, de poder soberano, disciplinar y poder de control. Naturalmente, los centros de poder les competen a los segmentos duros sin que esto signifique que no sepan fluir a otras longitudes de onda si el momento lo amerita. Cada segmento tiene uno o varios centros de poder a partir de los cuales se propagan sus resonancias. Mantener las líneas duras bien delimitadas no excluye la necesidad de mantener igualmente una microtextura a nivel molecular que propague la influencia del centro de poder de modo disperso, desmultiplicado, en continuo desplazamiento en segmentos cada vez más finos que actúan hasta en los más ínfimos detalles. Es el ámbito micrológico y no el masoquismo, nos dicen nuestros micropolitólogos, lo que explica «que un oprimido pueda tener siempre un papel activo en el sistema de opresión: los obreros de los países ricos participan activamente en la explotación del Tercer Mundo, en el armamento de las dictaduras, en la polución de la atmósfera» (Deleuze y Guattari, 2004, p. 228).

Puesto que la textura flexible y molecular oscila entre los flujos mutantes de cuantos y las líneas duras, no debe sorprender que de pronto se repliegue sobre los segmentos duros o de pronto se pliegue y se escape montada en los flujos de cuantos. Y este es un aspecto crucial, pues los núcleos de poder, como membranas cancerígenas, no tienen otro fin que el de traducir, hasta donde les es posible, los cuantos de flujo en segmentos de línea. «Así es como encuentran el fundamento de su potencia y a su vez el fondo de su impotencia» (Deleuze y Guattari, 2004, p. 229). En este sentido, es La Bolsa y no el Estado quien nos muestra con mayor claridad el intento de conversión o modulación de los cuantos en segmentos. Los capitalistas pueden dominar la plusvalía y su distribución, mas no pueden dominar los flujos de donde ella se deriva. Allí, en los puntos de conversión, de permutación, de inflexión de una onda de cuantos en una línea de segmentos, es donde se nos presenta el núcleo de poder. Membrana

perversa que no cesa de inventar estrategias para convertir las variaciones de los flujos en líneas segmentarias domesticables.

Serpientes en las sociedades de control

Con las sociedades de control el diluvio alcanza una nueva potencia. En su testamento político, el *Post-scriptum sobre las sociedades de control*, Deleuze advierte la transición de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control. Vale la pena leer este texto a la luz de la teoría de la segmentación de los flujos que acabamos de describir. Las sociedades disciplinarias son sociedades de encierro cuyo modelo bien podría ser la fábrica. Aquí se trata de disciplinar los cuerpos para moldear individuos-masa. Son, por antonomasia, sociedades de sobrecodificación. En cambio, en las sociedades de control no se trata de moldear sino de modular. Los poderes del control ya no necesitan del encierro ni tampoco se interesan mucho en moldear individuos; proceden más bien mediante cifras que permiten o prohíben el acceso a la información, a los bienes, a los tránsitos. Este ciframiento es el que disocia la dupla individuo-masa de las sociedades disciplinarias. Ya no tenemos individuos sino «dividuales» —cifras— y las masas pasan a ser indicadores, públicos, mercados, algoritmos, bancos de datos, frecuencias de onda moduladas desde distintos centros de poder.

La axiomática capitalista ha desplazado sus límites y ha mutado sus formas. Ya no se trata de un capitalismo monetario y disciplinario, concentrado en la producción. Nos cuenta Deleuze que:

El viejo topo monetario es el animal de los centros de encierro, mientras que la serpiente monetaria es el de las sociedades de control. Hemos pasado de un animal a otro, del topo a la serpiente, tanto en el régimen en el que vivimos como en nuestra manera de vivir y en nuestras relaciones con los demás.

Vivimos ahora bajo la influencia de un capitalismo disperso, fluctuante, cuyo modelo no sería el encierro de la fábrica, sino la propagación de la empresa. Un capital de superproducción que más que las materias primas, busca vender más y más servicios, comprar más y más acciones. Capitalismo disperso por todo el globo e introyectado en las subjetividades, o en palabras de Félix Guattari: un Capitalismo Mundial Integrado. Sentencia Deleuze:

La corrupción se eleva entonces a una nueva potencia. El departamento de ventas se ha convertido en el centro, en el «alma», lo que supone una de las noticias más terribles del mundo. Ahora, el instrumento de control social es el *marketing*, y en él se forma la raza descarada de nuestros dueños (Deleuze y Guattari, 2004, p. 202).

Es esta constitución etérea, dispersa y virtual de la empresa como «alma» del capitalismo la que divide interiormente a los individuos y los hace competir constantemente entre sí, mediante una formación, emprendimiento e inversión continua que, como proceso kafkiano, nunca encuentran su fin. En las sociedades de control no se está encerrado, sino perpetuamente endeudado e inconcluso. Los miembros de las sociedades de control nos volvimos una clase de ente ondulante, «suspendido sobre una onda continua» que fluctúa por entre serpientes financieras, algorítmicas, mercadotécnicas, demográficas. Cada individuo puede tener distintas identidades en sus redes sociales y en las aplicaciones que utiliza en su celular. Es esta condición ondulatoria y orbitante la que cifra a un individuo. El texto de Deleuze acaba de un modo casi aforístico: «Los anillos de las serpientes son aún más complicados que los orificios de una topera» (Deleuze y Guattari, 2004, p. 229).

Es bien conocido aquel dicho de que «no hay lugar para el temor ni para la esperanza» en las sociedades de control, simplemente el problema ha cambiado, y, por tanto, también los términos de la lucha. En este sentido los pueblos mesoamericanos tienen mucho que enseñarnos, y esto no tanto por su sabiduría originaria y ancestral como por su estricta contemporaneidad, por su constante habilidad para estar a la altura de su presente. La condición orbitante y polivalente no es algo nuevo para las comunidades mesoamericanas. De hecho, algunos etnólogos del área de Mesoamérica hablan del «individuo huichol» (Neurath, 2008, pp. 29-44) o del «individuo nahua» (Pérez-Téllez, 2015). Sin embargo, no se trata, evidentemente, de los mismos individuales. Las condiciones de ondulación o serpientes (figura, por cierto, bastante mesoamericana) no son las mismas. A propósito de esta idea, el artista nahua e ingeniero mecatrónico Fernando Palma Rodríguez (2024) invita a pensar las sociedades como serpientes de secuencias senoidales. Para él, los pueblos originarios se movían en amplitudes de onda mucho más grandes, conectados a su vez con frecuencias de periodos más amplios, mientras que las sociedades modernas se mueven cada vez más aceleradamente en serpientes de periodos muy cortos. No es lo mismo una serpiente financiera que ondula en las especulaciones de la Bolsa que las serpientes de peregrinación wixárika, donde los peregrinos o «jicareros» huicholes ondulan, cada uno, entre varias identidades. Los rangos de oscilación de unos individuales y de otros no son los mismos, tampoco son las mismas potencias las que en ellas son liberadas. Unos producen y entretienen flujos mutantes de cuántos mientras los otros los capturan para modularlos en segmentos domesticables. «Los anillos de las serpientes son aún más complicados que los orificios de la topera».

Capitaloceno. Estrato de un diluvio interno

Como ya señalamos, el capitalismo es el universal anverso de las sociedades, porque se funda en lo que las demás más temían, no en códigos, sino en su descodificación. Es la descodificación universal, un diluvio. Este desborde emergió del torbellino que produjo el encuentro de distintos flujos descodificados: descodificación de la propiedad territorial mediante grandes propiedades privadas, descodificación de flujos monetarios a través del desarrollo de la propiedad mercantil; descodificación y desterritorialización de flujos de trabajadores bajo la forma de expropiación de tierras a siervos y pequeños campesinos. El dinero se descodifica para devenir capital y el trabajador es arrancado de la tierra y despojado de todo menos de su sola fuerza de trabajo, deviniendo un trabajador desterritorializado. Así se arremolinan distintos flujos cuya conjunción permite el desarrollo del capitalismo.

Por eso, aunque se vale de la segmentaridad dura que acabamos de describir, la sobrecodificación no es la esencia del capitalismo. Ni codificación ni sobrecodificación. Ante todo, una axiomática de los flujos descodificados. Axiomatizar los flujos quiere decir modularlos mediante sobrecodificaciones y descodificaciones tanto como sea necesario para que el diluvio no pare.

El capitalismo produce el encuentro desatado de flujos descodificados. Eso conforma su profunda identidad con la esquizofrenia. Capitalismo demencial. No obstante la esquizofrenia va aún más lejos que el capitalismo, al grado de que constituye su límite externo. El torrente desbocado de los flujos descodificantes y desterritorializantes del esquizofrénico rebasan la desterritorialización capitalista. De este modo, nos cuenta Deleuze, el capitalismo es el «fenómeno más raro de la historia» (Deleuze y Guattari, 2004, p. 45), puesto que es la locura misma encarnada pero al mismo tiempo su contrario. Como un virus, el capitalismo se alimenta de los cuerpos por los que se propaga y a los que captura para sus fines: la reproducción misma del capital, de la producción por la producción. Así, cualquier descodificación desatada por el capital será reconducida si no se dirige a este fin. Por eso, aunque en el capitalismo nos encontramos ya de lleno ante el diluvio, se trata de un diluvio interno que elude el encuentro con el Afuera. En ningún modo sería un diluvio venido del Afuera como el que anuncian los esquizos. El diluvio capitalista embate su oleaje contra sus propios límites que aunque no dejan de desplazarse jamás llegarán a derrumbarse para encontrarse con el Afuera. Los desplazamientos de los límites del capitalismo se generan internamente, mediante sustracciones o adiciones de sus axiomas. Diluviar, desbordar los flujos hasta el límite,

empujarlo, desplazar el límite internamente, pero cuidarse muy bien de jamás franquearlo.

La axiomática arrastra la tierra y a sus pobladores con una fuerza desterritorializante, pero no es la desterritorialización del nómada que se monta en las fuerzas de la tierra volviéndose un vector de ellas. Las desterritorializaciones de la axiomática no se alían con la tierra, la desterritorializan pero a fuerza de destierro. La tierra nunca ha sido su objeto. «El capitalismo no es en modo alguno territorial, ni siquiera en sus comienzos: su potencia de desterritorialización consiste en tener por objeto, no ya la tierra, sino el «trabajo materializado», la mercancía. Y la propiedad privada ya no es de la tierra o el suelo, ni siquiera la de los medios de producción como tales, sino la de los derechos abstractos convertibles» (Deleuze y Guattari, 2004, p. 459).

El diluvio universal de la axiomática capitalista que derrama los códigos a su paso bajo el torrente de flujos descodificados y desterritorializados es indiferente a la tierra. Sin embargo, a pesar de diluviar el mundo, pareciera que su potencia de desestratificación comienza a sedimentarse como una coagulación de cada vez mayor espesor en el cuerpo de la tierra, a tal grado que los modos de vida capitalistas ya están dejando sobre el récord geológico un nuevo estrato que recibe el nombre de Antropoceno o, en otros casos, de Capitaloceno. Décadas antes de que Eugene Stoermer y Paul Crutzen bautizaran a esta época de cambios geológicos, morfológicos y climáticos antropogénicos que están sustituyendo las condiciones del Holoceno (que data de finales de la última edad de hielo que concluyó el Pleistoceno hace 12 000 años) como «Antropoceno» y de que posteriormente Jason W. Moore lo rebautizara como «Capitaloceno», Deleuze y Guattari en su *Geología de la moral* nos advirtieron que:

toda desestratificación demasiado brutal corre el riesgo de ser suicida, o cancerosa, es decir, unas veces se abre al caos, al vacío, y a la destrucción y vuelve a cerrar sobre nosotros los estratos, que se endurecen aún más, y pierden incluso sus grados de diversidad, de diferenciación y movilidad (Deleuze y Guattari, 2004, p. 519).

Las cada vez más aceleradas fuerzas del capitalismo, en su línea suicida o cancerosa, cierran sobre la piel de la tierra un nuevo coágulo que geólogos de un futuro postapocalíptico —que cada vez se confunde más con nuestro presente— podrán constatar. A este respecto, nos advierten Jason W. Moore y Raj Patel:

El nivel del mar está ascendiendo, el clima es cada vez más inestable y las temperaturas medias están incrementando. La civilización surgió en la era geológica llamada Holoceno. Hay quien ha bautizado

nuestro nuevo régimen climático como Antropoceno. La vida inteligente del futuro sabrá de nuestra existencia porque algunos seres humanos han colmado el registro fósil con maravillas como la radiación de las bombas atómicas, plásticos de la industria petrolífera y huesos de pollo [...] que se cría y mata en cantidades geológicamente significativas (más de 60 mil millones de aves al año) (Economía Solidaria, 2021).

Si este estrato está formándose sobre el cuerpo sin órganos de la Tierra es porque, antes de aparecer allí, se constituyó como un estrato en el inconsciente de nuestras sociedades que no deja de apropiarse de nuestro deseo y nuestra fuerza vital para axiomatizar los flujos que constituyen nuestro mundo. Si no es capturada por el sistema de salud, la esquizofrenia anuncia posibilidades de diluvios de los códigos que no están por dentro de los límites de la axiomática capitalista. Digamos de paso que, a nuestra lectura, el brujo de *Mil mesetas* anuncia también la intensidad de otro plano que bien podría constituir un límite exterior al capitalismo, tal como lo enuncia Deleuze. Es por ello quizá que su filosofía está tan encantada con la brujería, hasta el punto de que, en *¿Qué es la filosofía?*, nuestros autores declaran que «pensar siempre es trazar una línea de brujería» (Deleuze y Guattari, 2015, p. 46). Este plano, irreductible a la axiomática capitalista, es un plano de multiplicidades nómadas y devenires. Como señalan Deleuze y Guattari al final de *Mil mesetas*: «Desde el punto de vista del *pathos*, la psicosis y sobre todo la esquizofrenia expresan esas multiplicidades. Desde el punto de vista de la pragmática, la brujería las maneja» (Deleuze y Guattari, 2015, p. 515).

Ahí en el límite entre diluvios donde ambos oleajes combaten, donde el capitalismo y la esquizofrenia disputan sus planos para capturar o liberar la tierra, donde los axiomas repelen el Afuera al tiempo que este se cuela entre sus poros, la política de la brujería encuentra su campo de batalla. Ya tuvimos suficiente Deleuze y Guattari; pasemos ahora a hablar de los wixaritari. Una de las ventajas de la etnología es que, para ella, los «brujos» no son meramente personajes conceptuales, sino también personas con las que podemos pensar.

Caosmos y dividuo huichol. Personas complejas en un cosmos complejo

Poblando el Gran Nayar, que comprende parte de los estados de Nayarit, Durango Jalisco y Zacatecas en México, los wixaritari (aclaro de una vez que la «x» se pronuncia como «rr»), plural para hablar del pueblo wixárika o huichol, habitan un cosmos complejo y dinámico. Además del territorio en el que están asentados, su mundo compone un gran *tsikiri*: una cruz romboide que une en sus vértices y el centro cinco lugares sagrados: al

sur, en el lago de Chapala, Jalisco, Xapawiyemeta, al norte, en la sierra A'udam de Durango, Hauxamanaka, al poniente, en el puerto de San Blas, Nayarit, Tatei Haramara, en el oriente, en el semidesierto del altiplano de San Luis Potosí, Wirikuta, y en el centro, en la comunidad wixárika de Santa Catarina Cuexcomatitlán en Jalisco, Teekata. Johannes Neurath explica que este polígono es experimentado como un macrocuerpo (2020, p. 347) en el que el mar del poniente corresponde a la parte de abajo del cosmos, la noche, el tiempo de lluvias, los genitales y el inframundo watetiapa; y el desierto de Wirikuta en el oriente con la cabeza, el día y el tiempo de las secas. Entre ambos extremos, las serpientes de la lluvia viajan, formando el aliento, el espíritu y la circulación sanguínea de este macrocuerpo.

La ontología wixárika segmenta el mundo entre el tiempo del día *tukaripa* y el de la noche *t+karipa* (el «+» se pronuncia en el intervalo entre una «u» y una «e»); esta división entre noche y día o entre secas y lluvias no representa en modo alguno un dualismo complementario, sino una asimetría compleja. El desbordado mundo oscuro y húmedo de abajo siempre ha existido y siempre existirá, mientras que el amanecer del mundo de arriba ha de ser alcanzado mediante visiones colectivas durante los trabajos iniciáticos del grupo de peregrinos que cada comunidad manda a Wirikuta. Esta es la región del cosmos que puede ser creada y también destruida en cada ciclo ritual.

T+karipa, el mundo ya dado y caótico de la noche y las lluvias se vincula, no solo al pasado mítico y paleontológico, sino también al mundo moderno *teiwari*, mestizo. Como bien señala Johannes Neurath, las fuerzas salvajes del inframundo se vinculan también con el crecimiento igualmente salvaje del capitalismo moderno (2020, p. 347). En cambio, mientras este mundo está allí de facto, increado y, aunque dominable, siempre indestructible; el mundo del día *tukaripa*, es efímero y casi imposible de alcanzar. Para ello, los peregrinos han de seguir el rastro de las huellas de sus ancestros en su búsqueda del lugar donde nacería el sol (Wirikuta), acechando a un venado con quienes los cazadores han de devenir para lograr su entrega. Los devenires buscados brotan de la aproximación infinitesimal a la muerte sacrificial del venado que cazan. Así es como adviene la luz del amanecer donde nace el mundo del día. Aquí, los iniciados se transforman parcialmente en las deidades que cocrearón el mundo solar. Sin embargo, este cosmos lumínico y visionario, como una flor, solo puede sostenerse durante un breve periodo, para ser finalmente deglutido por la noche al inicio de la temporada de lluvias, en la fiesta del Namawita Neixa, donde los pilares encendidos que sostienen el mundo de arriba son derrumbados y el fuego central del centro ceremonial apagado para volver nuevamente al tiempo de la noche. Incluso, durante esta fiesta, los

miembros del gobierno tradicional renuncian a su autoridad, entrando así en un periodo anárquico y turbulento. Los wixaritari no le temen al diluvio, lo tienen plenamente incorporado en su ciclo ritual y constituye una parte de su mundo.

Haciendo un esquema, el complejo ceremonial wixárika es un entramado de dos series: una que estaría relacionada con el peregrinaje que los ancestros y ancestras comenzaron en el mar del poniente a la zaga de un venado, del nacimiento del sol y del peyote; y otro que tendría que ver con el diluvio y el surgimiento de la agricultura y la familia. Ambos están entramados de manera tan compleja e íntima que se vuelve difícil e incluso necio intentar establecer cuál fue primero y cuál es más importante. Del mismo modo, tampoco se logra nunca un equilibrio completo entre ambas fases del mundo. Lo que se encuentra es más bien su perpetuo combate y comunicación. Neurath insiste en el hecho de que este cosmos complejo corresponde igualmente a la manera en la que las comunidades wixaritari experimentan su personalidad, lo que llama el «dividuo huichol» (2020, p. 347). En esta sociedad chamánica, la persona puede hacer fluctuar su identidad para multiplicarla mediante varias transformaciones parciales, lo cual, ciertamente, es una ventaja para vivir en el mundo moderno.

Florecer el mundo. Hacerse un cuerpo sin órganos en el desierto de Wirikuta

Para describir un poco de los devenires que se despliegan en la aventura de los jicareros que viajan a Wirikuta, partiremos de un bello texto de Johannes Neurath cuyo título podríamos traducir como *Devenir-peyote, o las flores de Wirikuta* (Neurath, 2021a). La epopeya emprendida al encuentro con el nacimiento del mundo solar está condicionada por el éxito o fracaso en el trazo de un bloque de devenir con el peyote que crece en Wirikuta. Como bien señaló Johannes, no se trata de una peregrinación devocional para adorar al peyote, sino más bien de un viaje para entablar una alianza con él, de modo que los peregrinos puedan convertirse en la planta misma, y así poder ver desde su perspectiva la luz del amanecer del sol naciente. En este apartado abordaremos el texto de Johannes a la luz de la meseta: *Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible...* (2021), lo que a la postre nos permitirá preguntarnos por la «política de la brujería» propia del pueblo wixárika. Nuestra premisa es que aproximarse a Wirikuta de la manera en la que lo hacen los peregrinos wixaritari implica la construcción de un «cuerpo sin órganos», es decir, de un plano de consistencia capaz de ser poblado por intensidades que desbordan por mucho las aptitudes orgánicas y subjetivas de percepción y afección de la persona moderna. Nuevamente estamos ante una micropolítica de

la percepción. En la meseta de los devenires Deleuze y Guattari abordan el problema de la droga, que consiste en la posibilidad de descubrir un plano donde la percepción se vuelva molecular haciendo perceptibles las fuerzas imperceptibles. Con respecto a los drogadictos, nos llaman la atención sobre algo fundamental: «Demasiado burdos para captar lo imperceptible, y para devenir imperceptible, los drogadictos han creído que la droga les proporcionaría el plan, cuando en realidad es el plan el que debe destilar sus propias drogas, continuar dominando velocidades y entornos» (Neurath, 2021a, p. 287). Sería muy ingenuo adjudicar los devenires de los jicareros a la mera ingesta de peyote, como producto de sus alucinaciones. Estos solo son posibles gracias a un plan(o) de donde emanan. La peregrinación a Wirikuta es la construcción de un cuerpo y de un mapa de alianzas con el peyote y muchas otras entidades que dispara una serie de fibras de universo, o líneas de devenir que aproximan a quienes entran en ellas a un plano embrionario y floreciente de donde resurge el mundo o, al menos, esa parte del mundo de la que los wixaritari pueden ser co-creadores. Esbozcamos algunas de las líneas que se trazan en ese plano.

Lo primero que habría que decir es que Wirikuta no es meramente un lugar, una extensión en el altiplano potosino donde crece el peyote, sino que, ante todo, para los peregrinos, Wirikuta es un acontecimiento: el nacimiento del sol. Y este acontecimiento no está tampoco atrapado en el pasado, ya que, como todo acontecimiento, vive el tiempo del *Aión*, un tiempo que es ya pasado y al mismo tiempo por venir. Uno solo se puede aproximar infinitesimalmente a este acontecimiento sin jamás poder penetrar de lleno en él. Sería la muerte.

Cada cinco años, el consejo de ancianos de cada comunidad wixárika sueña y elige a un grupo de unos 30 peregrinos y peregrinas que serán llamados a cumplir con un cargo en el centro ceremonial de su comunidad. Durante ese periodo, los peregrinos reciben una jícara donde reside alguna de las deidades que conforman la comunidad originaria de ancestros-deidades que peregrinaron durante la noche del mundo en busca del primer amanecer. Por eso a los peregrinos se les conoce como «jicareros». Las tareas que el grupo de jicareros tendrá que realizar durante los ciclos rituales de sus centros ceremoniales son inabarcables para la extensión de este texto, pero nos limitaremos a decir que uno de los compromisos principales que adquieren es el de recorrer de nuevo la ruta sagrada que va a los cuatro vértices de su cosmos para seguir «la huella de los ancestros», y, de ese modo, mantener el contacto entre éstos y sus comunidades. Cada jicarero es responsable de transformarse parcialmente en la deidad que le fue asignada. Johannes describe que las jícaras que los peregrinos portan son una suerte de úteros donde están las deidades (el viento, la lluvia, el

maíz, el sol, el venado y otros animales), y que, por lo tanto, cada jicarero está como preñado de ellas. La iniciación de los peregrinos se relaciona entonces con el lograr dar a luz parcialmente a las deidades que tiene bajo cargo, lo que implica también una transformación parcial en estas.

El peregrinaje, que es conocido también como el camino de las orugas en su transformación, es a la par un trayecto de la memoria colectiva y cósmica. En los pliegues de los lugares sagrados —manantiales, cuevas, cimas, barrancas— se encuentran las deidades a quienes les llevan ofrendas y se les reconoce y agradece como ancestros. El peregrinaje por los sitios sagrados es un trayecto extensivo-intensivo donde se libera la memoria que está incrustada en el paisaje. Cada sitio sagrado no es meramente una geografía, sino también un umbral de intensidad, una *meseta*. Se trata de una memoria que no puede ser meramente narrada sin ser al mismo tiempo recorrida, visitada. El viaje de los peregrinos no recorre los sitios sagrados sin viajar también en el tiempo. Además de ser sitios donde acontecieron sucesos relevantes para la historia del cosmos, los sitios sagrados son también personas más que humanas con quienes, mediante las visitas y las ofrendas, se restablece una alianza.

Uno no puede llegar a Wirikuta sin cruzar una serie de umbrales para volverse apto de recibir la luz del amanecer. Es preciso formar entonces, junto con los demás peregrinos, un cuerpo sin órganos, un campo capaz de ser atravesado por diversas intensidades que vuelven posibles los devenires. Para ello se necesita alejarse tanto como sea posible del mundo de la noche, por lo que durante largos periodos los peregrinos se abstienen de tener relaciones sexuales, de comer sal y de dormir mucho. Así, al amarrarse en fila india, formando una serpiente, los peregrinos componen un cuerpo más grande en el que cada vértebra alberga al menos una de las deidades embrionarias de las jícaras. Una vez alcanzada la transformación, los jicareros devienen «peyoteros», es decir, personas peyote (cada jicarero llena la copa de su sombrero de plumas de guajolote que asemejan los pistilos de las flores del peyote). Cada uno se vuelve venado, peyote, ancestro, y en conjunto, la serpiente de peregrinos se vuelve una serpiente emplumada (una nube) que encarna la primera lluvia del ciclo agrícola que desde el oriente llega a sus comunidades, traída por los peregrinos.

El cuerpo colectivo de los peregrinos es a su vez una manada o jauría. Además de las deidades-jícara, están los cinco *awatamete*, un grupo de cinco cazadores compuestos por un jaguar, un puma, un lobo, un lince y un gato montés (Neurath, 2002, p. 228). La función más importante de los *awatamete* es la de la cacería del venado. El venado funge aquí como lo que el brujo de Mil mesetas llamó «anomal», un ser eminente que está al borde entre distintas multiplicidades, con ayuda del cual se pueden

desatar los devenires. «Ni individuo ni especie, solo contiene afectos y no implica ni sentimientos familiares, ni subjetivos, ni caracteres específicos o significativos. Tanto las caricias como las clasificaciones humanas le son extrañas» (Neurath, 2002, p. 250). En la cacería ceremonial, el venado solo contiene afectos como las flechas por las que es atravesado. Podemos imaginar al grupo de peregrinos como una manada múltiple a la zaga de un venado que a su vez es una visión al amanecer. Así, la cacería de venado conlleva todo un esfuerzo de los cantadores para poder llamarlo y convencerlo de entregarse. Después de la ceremonia de canto para el venado comienza un periodo de cinco días durante los cuales todo el mundo está atento a sus sueños, donde se presentarán las claves para saber dónde y cómo aparecerá. Los cazadores del venado han de identificarse con su presa, por lo que terminan, de algún modo, cazándose a sí mismos. Sin embargo, el devenir no solo se juega entre los cazadores y el venado. Al devenir venado devienen al mismo tiempo sus predadores. La entrega sacrificial del venado en manos de sus cazadores despliega un bloque de devenir donde los awatamete devienen jaguar, puma, etc., al devenir venado. Johannes traduce awatamete como «los que (ob)tienen cuernos» (Neurath, 2002, p. 228), es decir que, al ser cazado el venado, los cazadores devienen una jauría de depredadores cornamentados. Y esto solo es el comienzo. Desde la ontología wixárika hay una identidad entre el venado y el jícuri (peyote), pues esta planta nació junto con el sol al momento de que el venado se entregó a la jauría. Es así que la cacería del venado libera, como lo describimos en apartados anteriores, un «flujo mutante de cuantos», un *continuum* de intensidades, o línea de devenir, donde una intensa vida no organizada enlaza en su campo intensivo todas las transformaciones.

Si, como vimos, el cosmos es un macrocuerpo, el cuerpo sería un microcosmos. Entre ambos pueden desplegarse cruces intensivos, y esto ocurre no porque se trate de dos clases de organismos que establecen relaciones del tipo modelo/copia, sino, al contrario, porque se tratan de cuerpos sin órganos. Encontramos distintos relatos donde se habla del desmembramiento de una de las diosas madres primordiales, cuya fragmentación da origen a las montañas, ríos, cuevas y distintos paisajes de la tierra. A la entrada de Wirikuta, por ejemplo, se encuentra *Wak+ri Kite-ne*, donde está la nariz de Takutsi Nakahué. Este macrocuerpo, más que un organismo totalizante, es una multiplicidad de mesetas, de espacios intensivos, que al ser activados despliegan posibilidades virtuales de las que están cargadas, relacionadas con la lluvia, la fertilidad de los cultivos, la vida del monte, la salud de la gente, pero también con dones para poder dedicarse a la música, las artes visuales o la curación. A esta capacidad

de despliegue virtual es a lo que alude la idea de wirikuta como un mundo floreciente. Radiante cuerpo sin órganos. Pero para que este mundo florezca hay que devenir uno mismo una flor. El cuerpo de los peregrinos florecidos es entonces una serpiente senoidal cuyas oscilaciones enlazan y activan intensamente al cosmos. Un cuerpo sin órganos que se monta en el cuerpo sin órganos que es la tierra; una línea de desterritorialización o flujo mutante recorriendo la tierra y fertilizándola a su paso; una potente línea de vida no orgánica pasando por entre los géneros, las especies, los individuos y los sexos. El *iyari* o aliento del mundo experimentándose a sí mismo, insuflando de vida aquello que contacta, un encadenamiento mutante de acontecimientos: amaneceres, lluvias, fecundaciones, cacerías, fiestas, florecimientos. Todo un campo de inmanencia en el que una ecología de las intensidades enlaza y multiplica lo viviente.

Así, la serpiente peregrina como manada en cuyo borde está un venado al que se quiere cazar, y que está a su vez al borde de un nuevo amanecer, se transforma, gracias a la alianza-cacería con el venado, en una línea o vector de fuerzas que atraviesa diversos umbrales hasta llegar al desierto y convertirse en venado-peyote-lluvia-ancestros. Este cuerpo múltiple es atravesado por una potente vida no orgánica que forma como una «fibra de universo» (Neurath, 2002, p. 254), o línea de desterritorialización que pasa de lo humano a lo vegetal, al animal, a lo molecular hasta llegar a lo cósmico.

El venado se transforma en peyote al entregarse a las fauces de la jauría de bestias que lo atraparon. No solo nace el sol, sino la visión. La luz de la videncia nace de la deglución en la que quienes cazan y son cazados se vuelven indiscernibles. Los peregrinos van al acecho de una visión que se les fuga, y el momento de la videncia, si lo alcanzan, es una depredación donde lo mirado ingiere a quien mira. Algo así es lo que se conoce como *nierika*, la visión, el don de ver.

Una ecología política de la brujería

No podemos sino resaltar que el sentido de la tierra que se juega en la peregrinación es muy distinto al que la ontología moderna, naturalista, capitalista y estatal otorga a los territorios que sobrecodifica. El mismo transitar de los peregrinos implica un pasar por fuera de los aparatos que sobrecodifican los territorios que atraviesan. Lejos de espacios con recursos naturales dispuestos para la explotación industrial, la tierra se revela como un gran e intenso cuerpo sin órganos, como un incodificable flujo vital que excede las formas y las conecta para mantener su multiplicación. Como diría Deleuze, una molécula gigante, un inmenso huevo intenso y

desterritorializado. El esfuerzo de la peregrinación es el de tejer una simbiosis con esta tierra para cocrear con sus potencias.

El brujo de *Mil mesetas* cuenta que existe:

toda una política de los devenires-animales, como también hay una política de la brujería: esta política se elabora en agenciamientos que no son ni los de la familia, ni los del Estado. Más bien expresaría grupos minoritarios, u oprimidos, o prohibidos, o rebeldes, o que siempre están en el borde de las instituciones reconocidas.

También se trataría de una política extremadamente ambigua donde «veremos a los brujos ponerse del lado de los jefes, servir al despotismo, hacer una contrabrujería de exorcismo, ponerse de parte de la familia y la descendencia» (Neurath, 2002, p. 253). Todo un campo de combate y alianzas donde se disputa la tierra.

La política de la brujería se da allí donde los flujos mutantes de cuantos de la tierra que desatan las sociedades chamánicas son sometidos por los centros de poder, bien para anularlos en segmentaciones duras, bien para apropiarse de ellos y ponerlos a su servicio: sea el Estado, la Iglesia o el poder financiero. Pero se encuentra también allí donde el Estado o la centralización de poder es conjurada y repelida por los devenires-animales, moleculares, cósmicos. Allí donde se le opone un plan(o) de consistencia o cuerpo sin órganos a los organismos de Estado, de familia o de mercado; donde emerge la tierra como un huevo intenso en medio de los intentos de los poderes para apropiarse de sus potencias y subordinarlas al crecimiento sin límites del capital. Por ello, al menos en el caso que pasaremos a describir, la política de la brujería es al mismo tiempo una ecología, un sentido de la tierra muy distinto al que el Capitalismo Mundial Integrado le da a la naturaleza, pero incluso también un sentido muy distinto del que la ecología convencional piensa. Ya vimos cómo para los wixaritari lo que nosotros llamamos naturaleza forma parte de su sociedad y cómo el mundo moderno, urbano e industrial está relacionado para ellos con la naturaleza salvaje increada e indestructible. Esto es algo que a menudo las organizaciones no gubernamentales que se alían con los wixaritari no comprenden. Mientras los primeros defienden una naturaleza que habría que conservar y proteger, los otros defienden una creatividad compartida con la naturaleza, pero finalmente cultural. Pasemos ahora a narrar una historia de ecología política de la brujería reciente protagonizada por los wixaritari.

A partir de las concesiones mineras que el Gobierno de Felipe Calderón abrió sobre el territorio de Wirikuta en 2010, se creó el Consejo Regional Wixárika por la Defensa de Wirikuta, conformado por las autoridades

tradicionales, agrarias, civiles y miembros de las comunidades del pueblo wixárika ubicados en la sierra madre occidental en los estados de Jalisco, Nayarit y Durango. El acto emblemático de este periodo fue el peritaje tradicional realizado el 6 de febrero de 2012 en el cerro del Quemado (allí donde nació el sol), donde más de 300 wixaritari de distintos centros ceremoniales se reunieron para presenciar la ceremonia donde el cantador don Eusebio de la Cruz Gonzáles consultó a las deidades guardianas de Wirikuta sobre su opinión en torno a los proyectos mineros para la región. La respuesta contundente que puede leerse en la traducción del «mensaje de las deidades» que se dio al concluir la ceremonia en la mañana del 7 de febrero de 2012:

Nos advierten que tengamos mucho cuidado de no hacer algo indebido contra los lugares sagrados, los cuales son el núcleo de nuestra Madre Tierra y en ellos se encuentran las deidades preparándose para un renacer, el cual será el florecer de un nuevo mundo celestial. Las deidades nos dan mensajes e indicaciones atmosféricas para que nosotros los humanos detectemos la inquietud de nuestro planeta y estemos apercebidos (Venado Mestizo, 2024).

Dentro de los mensajes atmosféricos, esa misma mañana se dejó caer un temporal de lluvia que rompió con la peor sequía que la región había vivido en 50 años. Frente a los intereses mineros de la empresa canadiense First Majestic de explotar la montaña misma donde para los wixaritari nació el sol, el pueblo wixárika realizó una ceremonia para consultarle a sus deidades lo que ni a ellos mismos les habían consultado. Dos sentidos de la tierra encontrados y en disputa.

A pesar de lograr un amparo que suspendió el asentamiento de la minera, el territorio de Wirikuta no deja de ser amenazado por otros factores, entre los cuales está la expansión de enormes granjas polleras e inmensos invernaderos tomateros que cuadriculan, erosionan, desmontan y contaminan el semiárido potosino. Los términos del combate quedan muy claros cuando pensamos que las peregrinaciones wixaritari se dirigen a Wirikuta para engendrar mediante sus visiones las serpientes de nubes que comenzarán la temporada de lluvias en sus comunidades mientras que las tomateras utilizan tecnología para disgregar las nubes y así prevenir las lluvias que dañarían sus invernaderos, afectando a todas las comunidades campesinas de la región.

Podemos trazar una cartografía como las que nos hablan Deleuze y Guattari. Tenemos, sobre el territorio de Wirikuta, dos planos en oposición. Uno donde la agroindustria, la minería y las polleras quieren convertir el semiárido potosino en un corredor industrial, al concebir el desierto de San Luis Potosí como un despoblado apenas aprovechable para el

crecimiento del capital, y otro como un intenso campo floreciente donde nace el sol y es posible recrear el lado luminoso del cosmos; el desierto de creación de sí de los wixaritari, pero no solo como pueblo, sino como cosmos mismo. Un plano de sobrecodificación que cuadrícula el desierto, lo erosiona y lo seca, y otro como un intenso CsO poblado por seres de diversas naturalezas.

La falta de lluvias en la región llevó a los ejidatarios organizados del semidesierto de San Luis Potosí a acercarse al Consejo Regional Wixárika por la defensa de Wirikuta para solicitarles que llevarán a cabo un proceso ceremonial a fin de pedir por lluvias para Wirikuta, algo que no se había hecho hasta entonces. Aclaremos que en el desierto de Wirikuta no está asentada ninguna comunidad wixaritari sino solamente comunidades mestizas. Los grupos wixaritari solo visitan Wirikuta durante las peregrinaciones y otros viajes rituales. A pesar de que Wirikuta es el sitio donde se sueñan y se llama a la lluvia para sus comunidades, las peticiones de lluvia no se habían realizado para la región misma de Wirikuta.

Fue entonces que en junio de 2021 comenzó un proceso ritual que durará hasta 2025 para la petición de lluvias del desierto de Wirikuta. Al terminar el primer proceso ceremonial, el maraakame del Consejo Regional, Ambrosio Díaz, comunicó que las deidades se sentían desgastadas y molestas y que la situación de la sequía en Wirikuta no era un asunto regional, sino que expresa un desequilibrio global que involucra a toda la especie humana. Por ello, para el segundo año de esfuerzos rituales organizaron una ceremonia muy similar a aquella del peritaje tradicional de 2012, donde, además de diferentes comunidades wixaritari, estarían invitados diversos grupos teiwarixi, es decir, no huicholes, junto con los medios de prensa. Simultáneamente, a través de Sincronía Wirikuta, una ONG mestiza, se hizo un llamado internacional para montar «altares espejo», que se sumarían desde diversas expresiones al esfuerzo wixaritari la noche que se realizaría la ceremonia, el 19 de marzo de 2022. Allí, en el cerro del Quemado, al amanecer del 20 de marzo, la ceremonia culminó con una serie de sacrificios para las deidades. Los sacrificios incluyeron, además de los cinco venados cazados para la ocasión, un par de becerros, borregos, una cabrita bebé e incluso un pez bagle que sacaron de una cubeta. La sangre sacrificial sirvió para «pintar» una inmensa cantidad de velas destinadas para múltiples sitios sagrados wixaritari. Entre todas esas velas, se guardó un grupo especial de grandes cirios destinados para distintos puntos sagrados de la Ciudad de México: Tepeyac (el cerro de la basílica de Guadalupe donde ancestralmente se le ofrendaba a la Tonantzín), Cuicuilco (un antiquísimo asentamiento destruido por la erupción del volcán Xitle), la cueva de Cinalco (un portal del inframundo en el cerro de Chapultepec),

Templo Mayor (el centro imperial y ceremonial de Tenochtitlan) y Palacio de Gobierno (a un lado del anterior, donde reside el presidente de la nación). Apenas un día después de la ceremonia, el Consejo Regional se dirigió a la capital del país para entregar las ofrendas respectivas.

Johannes apunta que gran parte de la arqueología oficial mexicana se ha dedicado a hacer de los sitios arqueológicos un «depositario de símbolos de Estado» (Neurath, 2013, p. 17). Al ofrecerles ofrendas y sangre sacrificial, los wixaritari trataron a estos sitios, no como monumentos de un glorioso pasado que anticipaba el estado mexicano, sino como ancestros-lugares contemporáneos y hambrientos, como si la sangre sacrificial activara esa memoria virtual incrustada en ellos, pero capturada por el Estado o la Iglesia en aquellos sitios. El ofrendar una vela pintada con sangre sacrificial, implica alimentar a los dueños más que humanos de aquellos lugares y trazar con ellos una alianza. Como señalan Deleuze y Guattari: «En la brujería la sangre es de contagio y de alianza» (Neurath, 2013, p. 252). Así, el agenciamiento ritual de ofrecerle alimento a los sitios sagrados baña con las aguas de otra ontología no estatal ni eclesial a estos sitios y los enlaza con el campo de consistencia wixaritari.

Esto se vio de manera muy especial al momento en que el Consejo Regional fue recibido en el museo del Templo Mayor. Rompiendo las reglas del museo y a punto de activar la alarma de fuego, encendieron un cirio frente al monolito de la Tlaltecuhli, la feroz «señora de la tierra» de los mexicas, que, desde la lógica intrínseca del museo de Estado, no es más que una bella muestra de la antigua gran civilización. Este monolito manifiesta a la Tlaltecuhli en posición de parto y con fauces voraces en las articulaciones de sus rodillas y codos. En este emblema podemos vislumbrar el sentido de la tierra que aquí fue activado mediante la ofrenda. Los wixaritari le dieron un trato respetuoso de ancestra.

Inmediatamente después se dirigieron al palacio de gobierno, donde le dieron el cirio encendido destinado para ese lugar al presidente Andrés Manuel López Obrador. Mientras lo sostenía, el maraakame Ambrosio le hizo tocar las varas de mando del gobierno tradicional wixárika para bendecirlo con aguas benditas a él y a su esposa Beatriz. Al tiempo que Ambrosio los bendecía en lengua wixárika, el presidente del Consejo Regional, Minjares Bautista, llenó de cumplidos y agradecimientos a él y a su esposa. La escena culmina cuando la esposa de Ambrosio le regala a la pareja presidencial una planta de peyote que fueron «especialmente cortados para ellos», después de lo cual Minjares les comunicó que venían de haber hecho una ceremonia para renovar el mundo y les traían un comunicado que les entregó (Centro de Producción Cepropie, 2024).

Lo que a simple vista pareciera un completo acto de subordinación del pueblo wixárika al poder estatal, desde la perspectiva nativa puede convertirse en otra cosa. Poco antes de este suceso, Johannes Neurath ya señalaba el talento wixárika de «exaltar al presidente y obstruir al Estado» (2021b). Este suceso abrió paso a un «plan de justicia», donde varias comisiones indígenas y gubernamentales elaboraron lo que sería un decreto presidencial publicado el 9 de agosto de 2023 en el diario oficial de la federación, en el que se «reconocen, protegen y salvaguardan los lugares y sitios sagrados y las rutas de peregrinación de los pueblos indígenas Wixárika, Náayeri, O'dam, Au'dam y Mexikan, y se crea la comisión presidencial para su cumplimiento» (Secretaría de Gobernación de México, 2024).

Crónica de una visita a Jauxa Manaka

Como a unas siete horas de camino desde la ciudad de Durango hacia lo profundo de la sierra que resguarda a la comunidad Au'dam de San Bernardino de Milpillas, Pueblo Nuevo, se encuentra una colosal montaña llamada en lengua wixárika Jauxa Manaka, el punto que marca el ángulo norte del kiekari, el rancho cósmico que conforma la tierra sagrada wixárika. Allí, en su titánica cima, la noche del 13 de septiembre de 2023, el Consejo Regional Wixárika por la Defensa de Wirikuta celebró una ceremonia para cumplir con el compromiso contraído con las deidades durante la ceremonia de petición de lluvias del pasado 23 de junio en Wirikuta. Aquella complicada noche de cantos, asambleas y negociaciones, el cantador Ambrosio López Díaz logró un amparo para convencer a las deidades de dejar caer lluvia sobre el desierto de Wirikuta bajo la condición de llevar un venado como pagamento al altar de Jauxa Manaka. Tal fue el objetivo de esta ceremonia.

Después de toda otra noche de cantos, subimos a lo más alto de la montaña a dejar las ofrendas prometidas que consistieron, además de la sangre del venado cazado, en el sacrificio de un borrego y un becerro. Antes de comenzar el sacrificio, el maraakame Ambrosio nos hizo a los presentes unas curaciones que culminaron con el ofrecimiento de un trago de las aguas que ha recogido de distintos puntos sagrados. El fuerte sabor salado de las aguas de Haramara (el vértice poniente del Kiekari sagrado, el mar de la costa de San Blas, Nayarit) trajo de golpe a mi memoria la presencia del océano. Recordé entonces que la cima en donde estábamos fue el lugar donde se detuvo la canoa de chalate donde viajaban Takutsi Nakahué, Watakame y su perrita después de varios años de naufragar en las aguas del diluvio que sumergió la tierra. Imaginé todos los paisajes que se miraban desde la cima sumergidos en un vasto océano. Jauxa Manaka es una gigante montaña, pero en algún momento fue también una

isla desierta. El único rincón de la tierra no hundido a partir de donde el mundo pudo volverse a poblar. Una vez atorada la canoa en tierra, Takutsi le avisó a Watakame que saliera de su guarida y bajara. De su morral, Watakame sacó las semillas de todas las plantas, árboles y animales que volverían a poblar la tierra que comenzaba a secarse. Montaña colosal o isla desierta, Jauxa Manaka es visitada y recordada como un lugar de reinicio del mundo.

El vertiginoso momento de los sacrificios se corona con la «pintada» de velas que serán llevadas como ofrenda a distintos sitios sagrados. Al momento de pintar con sangre sacrificial las más de 400 velas que alcancé a contar, el presidente del Consejo Regional, Minjares Bautista, pidió que pintaran también la pantalla de su celular, donde se miraba el decreto presidencial promulgado el pasado 9 de agosto para el reconocimiento y protección de los sitios sagrados y rutas de peregrinación de los pueblos Wixárika, Náayeri, O'dam, Au'dam y Mexikan. Además de la rúbrica del presidente y demás secretarios de Estado, ahora el decreto está firmado con sangre sacrificial, lo que hizo entrar en el acuerdo a los distintos seres de la alteridad que se dieron cita en la ceremonia de Jauxa Manaka. El decreto presidencial dice reconocer y comprometerse a proteger el mundo fuera de las lógicas de Estado que constituye el cosmos wixárika. La sangre sobre el decreto hizo que se manifestaran esas fuerzas que rebasan el alcance del aparato de Estado. Hizo que el decreto se supedite a las lógicas tradicionales y los modos wixárikas de ejercer política. Y con este gesto, el Consejo Regional nos recuerda que lo interesante en esta coyuntura no es lo que las nuevas políticas públicas hagan con los pueblos originarios, sino lo que los pueblos originarios están haciendo con ellas: mantener su autonomía, no solo política, sino ontológica. El cosmos que el pueblo wixárika recorre y consagra en sus peregrinaciones y ritos precede y excede al Estado. El reconocimiento por parte del Estado de estos sitios sagrados es el reconocimiento de un ámbito irreductible a su modo de proceder. El compromiso del pueblo wixárika es el de preservar estos sitios sagrados como lo que son: portentosos lugares donde acontecieron —y siguen aconteciendo— las epopeyas que le dieron origen al mundo. Sitios que, como la montaña-isla Jauxa Manaka, resguardan en su seno la fertilidad suficiente como para repoblar el mundo después del diluvio. Y al hablar del diluvio no solo deberíamos pensar en el mito de Takutsi Nakahué y Watakame, sino también en la catástrofe ecológica y civilizatoria que actualmente sumerge en sus aguas al mundo. Como otros pueblos mesoamericanos, los wixaritari se han mantenido a flote en medio de los diversos fines de mundos que han enfrentado (guerras, epidemias, conquistas, Estados racistas, intereses extractivistas, narcotráfico, etc.). Desde

su cosmopráctica, la idea del diluvio no refiere a una catástrofe que lo destruye todo, sino al segundo comienzo posibilitado por el microcosmos en germen que pudieron llevar consigo en la canoa, como la brasa y las semillas que Watakame resguardó. Más fuerte que la catástrofe que anuncia el diluvio es el germen que lleva consigo, la nueva tierra a la que abre paso. El Capitaloceno es una época más de diluvios y catástrofes en el cuerpo de la Yurianaka (Madre tierra wixárika), pero Nakahue sabrá aconsejar a nuevos navegantes sembradores para inaugurar nuevos periodos. Ya lo está haciendo.

Contribución de autoría

Jorge García Manzano participó en todas las fases CRediT.

Fuente de financiamiento

Autofinanciado.

Potenciales conflictos de interés

Ninguno.

Agradecimientos

A don Ambrosio Díaz, don Eusebio de la Cruz y don Minjares Bautista.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Centro de Producción Cepropie. (25 de mayo de 2024). Ceremonia tradicional Wixárika con el presidente. <https://www.youtube.com/watch?v=0tEzbEP8zY0&t=628s>

Deleuze, G. (2006). *Conversaciones*. Pre-Textos.

Deleuze, G. (2021). *Derrames entre capitalismo y esquizofrenia*. Cactus.

Deleuze, G. (2005). *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Pre-Textos.

Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil mesetas*. Pre-Textos.

Deleuze, G. y Guattari F. (2015). *¿Qué es la filosofía?* Anagrama.

Economía Solidaria. (14 de mayo de 2021). Desenterrando el Capitaloceno: hacia una ecología reparadora. <https://www.economiasolidaria.org/noticias/desenterrando-el-capitaloceno-hacia-una-ecologia-reparadora/>

Neurath, J. (2002). *Las fiestas de la Casa Grande*. Conaculta e Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara.

Neurath, J. (2008). Alteridad constituyente y relaciones de tránsito en el ritual huichol: iniciación, anti-iniciación y alianza. *Cuicuilco*, 15(42), 29-44.

Neurath, J. (2021a). Becoming peyote or the flowers of Wirikuta. En M. D. Mathiowetz y A. D. Turner (eds.), *Flower worlds. Religion, aesthetics and ideology in Mesoamerican and the American Southwest*. University of Arizona Press.

Neurath, J. (2021b). Cosmopolítica contra biopoder: vida, poder y autonomía entre los wixaritari. En M. I. Martínez Ramírez y J. Neurath (coords.), *Cosmopolítica y cosmohistoria. Una anti-síntesis*. SB.

Neurath, J. (2020). Creating and destroying the upper part of the Cosmos. A new approach to the study of Wixarika Cosmology. En A. Díaz (ed.), *Reshaping the world. Debates on Mesoamerican cosmologies* (pp. 319-340). University Press of Colorado. Colorado, 2020.

Neurath, J. (2023). *Las religiones indígenas de Mesoamérica*. SB.

Palma Rodríguez, F. (20 de mayo de 2024). Seminario Kixpatla. Arte y cosmopolítica. Tercera sesión. <https://www.youtube.com/watch?v=-4YQo2IWvTs&t=4772s>

Jorge García Manzano estudió Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Su trabajo filosófico gira en torno a los cruces entre el esquizoanálisis y la ecología desde el pensamiento de Gilles Deleuze y Félix Guattari. También realiza trabajos etnográficos con comunidades wixaritari de Jalisco y Nahuas y Totonacas de la Sierra Norte de Puebla. Actualmente trabaja en un documental con estos últimos.

Recepción: 31/1/2024
Aceptación: 28/3/2024