

# Le passage de Nierika

## Quelques réflexions sur le rite du peyotl chez les Huicholes.

Ilario Rossi \*

«Il y a une autre plante, un nopal (1) de la terre qui s'appelle peyotl... Ceux qui le mangent ou le boivent ont d'épouvantables visions, ou rient... C'est un mets pour les Chichimecas, qui les maintient vigoureux et leur donne de la force pour lutter et ne pas avoir peur, ni soif, ni faim, et ils disent qu'il les préserve de tout danger...» (Heyden, 1983). C'est par ces mots du missionnaire Sahagun qu'au XVI<sup>e</sup> siècle déjà l'existence du peyotl est venue à la connaissance de l'homme européen. Mais ce n'est qu'à la fin du siècle dernier que les premières études systématiques de cette plante sont effectuées dans le domaine des sciences naturelles (Bruhn, 1985) et dans celui des sciences humaines (Lumholtz, 1898; Rouhier, 1927; Klineberg, 1934). L'intérêt ethnographique porté à ce cactus connaît une rapide extension dans les années soixante, grâce aux recherches de Benzi (1972), Furst (1972), Myerhoff (1974) et Benitez (1972), et d'une manière plus

générale à la suite des travaux de l'énigmatique mais stimulant Castaneda (2). Plante sacrée parmi les plus connues et perçue comme une des plus puissantes, le peyotl n'a cessé de susciter la curiosité et d'attirer l'attention. L'étude de la nature, de l'effet et de l'utilisation finalisée de cette substance psychotrope a contribué à la renommée de ce que La Barre (1972) appelait «le complexe psychédélique amérindien».

Pour l'éthnie mexicaine des Huicholes, qui vit dans la sierra Madre occidentale, dans les États de Jalisco et de Nayarit, le peyotl, appelé Jickòri, représente l'essence même de la spiritualité. Lié indissolublement à l'individu, il forme, avec le cerf - image de la chasse - et le maïs - image de l'activité agricole -, une trilogie symbolique dont dépend le bien-être physique et spirituel du groupe, ce qui au fond, pour les Huicholes, revient au même, puisque ce qui nourrit le corps nourrit l'âme et inversement.

Le lien entre ces trois éléments, et leur signification symbolique, se manifeste chaque année lors des trois cycles rituels du calendrier huichol: les fêtes du

\* Anthropologue suisse.

maïs et de la semaine sainte et le rite du peyotl. Ces trois cycles sont interdépendants et renvoient au même système cosmogonique ou mythologique. Le rite du peyotl, acte sacré par excellence, a pour fonction de mettre en évidence la relation qui existe entre l'homme et ses propres divinités, en donnant ampleur à la conviction que «ce n'est pas la réalité ordinaire qui compte, mais celle qui perçoit l'oeil intérieur» (3).

Malgré les innombrables récits qui décrivent et interprètent ce rite, il existe un décalage entre l'offre ethnographique et la réflexion théorique. La constatation selon laquelle le foyer virtuel de cette activité rituelle est une modification radicale de tout l'apparat perceptif et cognitif habituel - un *Altered State of Consciousness* - rend la recherche et son statut épistémologiquement douteux, ambigus et la plupart du temps fugaces par rapport à l'observation empirique du problème.

Comment donc approcher la pratique de l'absorption du peyotl, considérée par ses adeptes en fonction des vérités qu'elle met en jeu ou qu'elle permet d'engendrer?

Ce qui motive cette opération est, avant tout pour l'ethnie en question, la recherche de sa vérité, tradition-

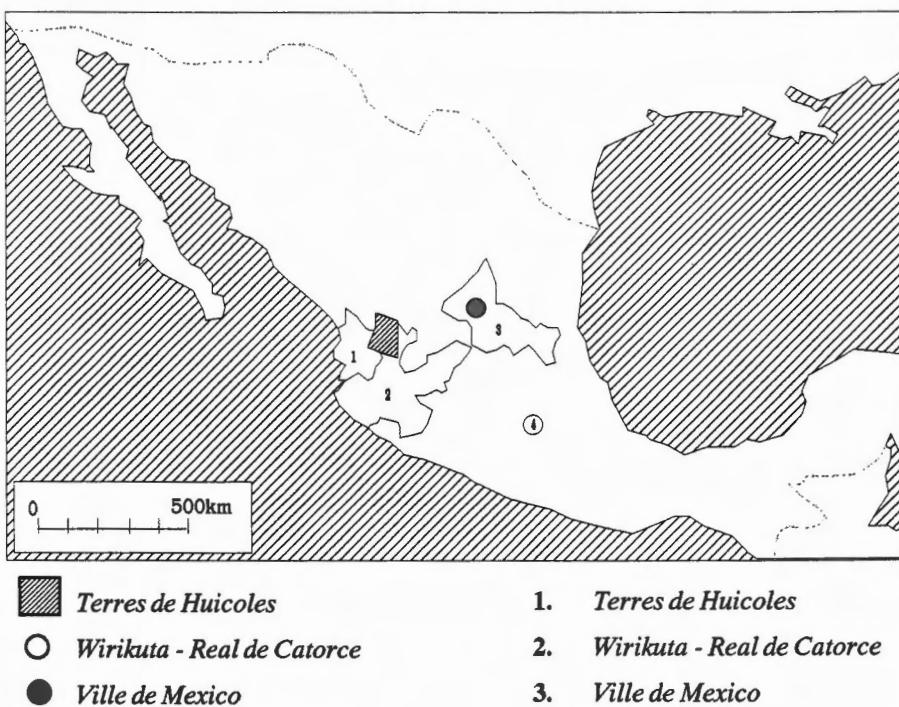
nellement accréditée par une logique spécifique, qui fait du rite une «conduite d'intention» (Alleau, 1982), c'est-à-dire une démarche volontairement suivie, où le sens et la valeur de l'existence trouvent leurs fondements. Éclaircir ce modèle de comportement ne signifie donc par réinterpréter des actions selon notre grille conceptuelle, mais au contraire remonter aux codes qui la soutiennent, la régissent et la produisent. Ces codes en effet ne relèvent ni de nos conceptions psychologiques et physiques de l'expérience, ni de nos critères logiques de la connaissance.

Le rite du peyotl est donc un analyseur par excellence, un révélateur de dynamiques culturelles et individuelles, fonctionnant soit en tant qu'apparat normatif de comportement, produit et géré par le corps communautaire, soit en tant que vécu spécifique du corps organique (4). Par conséquent, la portée de cette expérience et la connaissance qui en découle nécessitent une approche non seulement basée sur des considérations formelles, mais bien plus sur une vision tenant compte de la force exprimée par ce rite et des enjeux culturels qui s'y rattachent.

## LE RITE

Le rite du peyotl se présente sous la forme d'un pèlerinage. Chacune des cinq communautés qui occupent le territoire huichol est représentée par un groupe de pèlerins appelés *peyoteros*, comptant une dizaine de personnes environ. Ceux-ci doivent parcourir environ 450 km pour rejoindre Wirikuta, terre des héros ancestraux et siège du Panthéon Huichol: cet endroit est situé près de Real de Catorce dans l'État de San Louis Potosi. C'est là que se trouve le peyotl, «cadeau» des divinités aux hommes.

Il y a donc transition entre un espace interne, connu et sûr, et un espace externe, méconnu et potentiellement



dangereux. Ce passage s'effectue sur l'exemple des héros ancestraux de l'ethnie, mettant en relief le rapport entre l'archétype et l'expérience: chaque représentant incarnera un des personnages mythiques, un des modèles originels qui ont accompli des exploits dans ce même endroit. À ceux-ci correspondent un temps et un espace particuliers, et une vision déterminée par les mythes, à laquelle il est possible d'accéder par l'imitation initiatique de l'action originelle, dont l'absorption du peyotl fait partie.

À la lumière de ces quelques données, l'usage de la substance psycho-active considérée s'inscrit théoriquement dans la problématique qui relie les rites aux mythes; plus particulièrement, le passage d'une géographie interne à une géographie externe oriente l'étude vers le domaine particulier des catégories des rites de passage. Selon le schéma classique de ces rites, on peut partager le pèlerinage en trois parties. Dans la première, celle de la séparation, le corps communautaire, à travers des actes spécifiques, déterminés et finalisés, recrée l'unité indissoluble du groupe: toutes les tensions qui peuvent subsister entre ses membres sont socialement oblitérées pour permettre l'instauration d'une cohésion totale. Les risques, les privations et la fatigue du voyage vécus par les pèlerins seront solidairement assumés par la communauté, grâce à l'observance d'un mode stricte de comportement tenant à préserver de toute influence magique et négative le voyage des *peyoteros*.

Dans la deuxième partie, la mise en marge, tout le voyage va être régi par une série d'interdits et d'obligations qui déterminent une attitude diamétralement opposée au rythme quotidien et ordinaire: les pèlerins ne devront se nourrir que de tortillas, galettes de maïs, devront s'abstenir de tout rapport sexuel et ne pourront se laver avant un rite de purification (5). L'instauration de ces interdits, la suggestion du symbolisme de plusieurs rites intermédiaires et les manipulations du chaman, ou *mara'kame*, le guide spirituel du pèlerinage, conduisent à la déstructuration des perceptions et des relations spatio-temporelles habituelles. Cette déstructuration prédispose à une expérience autre, non comparable à l'expérience ordinaire, et qui, ramenée à un horizon mythique, les prépare à des processus énergétiques plus profonds; elle garantit également leur capacité de maîtrise du paroxysme rituel. L'apogée sera atteint à Wirikùta, où la chasse rituelle au peyotl est

le point culminant du pèlerinage. Lié au maïs, végétal, et au cerf, animal, le peyotl en représente la synthèse. Sa chasse, pour l'homme huichol, est synonyme de nourriture, mais cette fois spirituelle. Son absorption continue, après un mois de diète et d'abstinence, provoquera une véritable extase (6).

La troisième phase, celle de l'aggrégation, consiste en une graduelle réinsertion des pèlerins dans la dimension ordinaire. Une série de rites qui constituent le pendant de la première phase rituelle permettent de faire partager à la communauté tout entière le profit de l'expérience et de la connaissance acquise par les *peyoteros*. La fête du maïs met un terme, sous le signe de l'absorption du peyotl, de la boisson, de la danse et de la musique, au processus de réintégration. Des rites propitiatoires consacrés à l'activité agricole suivent la purification apportée par la «plante des dieux».

## CORPS COMMUNAUTAIRE ET CORPS ORGANIQUE

Le déroulement des événements accomplit le passage entre deux réalités diamétralement opposées. Le parcours d'un espace interne à un espace externe relève en même temps d'un changement de statut de l'individu, à savoir la transition d'un état humain à une condition mythique. La tradition huichole, l'apparat normatif de son corps communautaire, se base sur l'indissociabilité du monde humain et du monde «non-humain»; au premier se rattachent les caractéristiques de l'existence quotidienne: la dimension historique, ordinaire et profane. Au deuxième appartiennent les croyances, transmises oralement de génération en génération, qui se rapportent aux forces qui régissent la vie sur terre: la dimension mythique, non-ordinaire et sacrée. Le rite du peyotl est donc une activité fondamentalement finalisée permettant la communication de l'homme avec la sphère mythique et le passage de l'une à l'autre. La tentative de revivre, par le rite, l'archétype du pèlerinage original à la recherche du sens et de la valeur primordiale de l'existence, cache en réalité une profonde soumission de l'humain au non-humain, dévoilant la condition de l'individu: celle d'une entité hétéronome et non anthropocentrique.

La ligne de démarcation entre ces deux dimensions, qui à la fois les sépare et les réunit, n'est autre que l'ivresse mescaline; cette apogée de l'activité ri-

tuelle, cette ligne, appelée Nierika par les Huicholes - mot qui signifie indifféremment barrière ou porte - est censée provoquer la fusion entre le corps communautaire, qui en détient la connaissance, et le corps organique, qui l'expérimente. Cette expérience, sous l'action de l'hallucinogène, entraîne des changements métaboliques et psychologiques tels qu'une acuité amplifiée de la perception sensorielle, une extrême perméabilité aux stimulations externes et une forte augmentation de l'empathie; se manifestent également de forts troubles thymiques liés à l'émotivité, ce qui implique pour l'Occidental une plus grande manifestation de ce qui représente l'inconscient. De même, cette modification somatisée est caractérisée par une modification de l'évaluation de la distance et de la durée, allant jusqu'à rejoindre le point où les notions d'espace et de temps perdent leur signification habituelle; celles-ci, désormais, ne sont conciliables à l'ordre des choses que dans la mesure où elles sont subordonnées au vécu de l'utilisateur. Une certaine conscience du non-ordinaire accompagne l'expérience, conçue comme une parenthèse en dehors de l'ordinaire, vers lequel on retournera une fois le processus métabolique achevé.

Ainsi l'ivresse mescalinique provoque une déstructuration radicale de l'équilibre habituel du corps organique. Mais il existe un écart, une différence, entre l'appropriation individuelle de la déstructuration par le sujet occidental, et le même phénomène vécu par le sujet ethnographique: alors que les contenus de l'expérience sont culturellement déterminés pour le premier, qui ne peut reconstituer le sens qu'à partir de son vécu personnel, ils sont culturellement prédéterminés pour le deuxième, qui possède les moyens d'intégrer la pratique dans des structures préalables. De même, la nouvelle restructuration du corps organique, après épuisement des effets psycho-actifs, maintient l'écart précédemment exposé: elle se fait à postériori dans notre contexte, après avoir sondé les méandres mescaliniques, et à priori dans le contexte huichol. En effet ceux-ci intègrent et intérieurisent le sens qui, selon leur point de vue, est imputable à une telle pratique. Cette réintégration lie indissociablement l'ordinaire et le non-ordinaire à la vision du monde et aux complexes des attitudes et des valeurs qui se définissent autour de la vie quotidienne (Warren, 1982).

Le mythe et ses archétypes agissent sur le corps communautaire par le biais du corps organique. Le

caractère opératoire du rite dévoile ainsi la valeur de l'expérience et le sens de la connaissance liés au peyotl; celui-ci est l'instrument d'une transformation et d'une transmutation, qui réalisent la synthèse entre une réalité interne, celle du corps organique, et une réalité externe, celle du corps communautaire et sa symbolique spécifique.

## LA VALEUR: L'EXPÉRIENCE

Pour une meilleure compréhension de la valeur de ce rite, il est essentiel de tenir compte de la portée de l'expérience mescalinique elle-même. La lecture de cette attitude particulière, prédeterminée dans le contexte ethnographique traité, nécessite une prise en considération de ce qu'implique la recherche de la libération de la dimension ordinaire et historique. La redécouverte, par le rite, de l'origine du sens et de la normalité, fait du corps, grâce au peyotl, le réservoir d'un nouveau code d'interprétation, qui est en même temps porteur d'une signification nouvelle.

L'ivresse mescalinique donne au corps la possibilité d'exprimer immédiatement des états qui ne sont pas formulables autrement. De cette façon, c'est le corps même qui devient l'opérateur chargé d'organiser un nouveau langage expressif qui relie la dimension mythique à la dimension humaine, et permet les échanges et les correspondances symboliques. Le vécu mescalinique et la transmutation corporelle qui en découle constituent la véritable valeur de l'expérience, en catalysant des processus psychophysiologiques sans lesquels l'intelligibilité entre ce qui est humain et ce qui ne l'est pas ne serait pas possible. Pendant la durée des effets du peyotl, tout est perçu et ressenti comme éminemment réel, car plus profondément éprouvé qu'en d'autres états. Le corps vit dans sa totalité cette recherche d'identité et nous dévoile la véritable éthique sur laquelle s'appuie le rite: ouvrir le corps au symbole. C'est ainsi que, grâce au corps, la culture huichole permet d'identifier la vie intérieure de l'individu avec les mythes et les rites, en développant une existence dans laquelle «l'homme investit, d'une façon harmonieuse, le maximum d'énergie dont il dispose: ici le corps s'exprime dans les symboles, les pratiques et les codes» (Gil, 1983). L'homme huichol «pense» avec tout le corps. L'ouverture du corps au symbole se présente comme un «instituant» libre, c'est-à-dire une

expression qui appartient aux normes prescrites par la culture huichole mais dont seule l'expérience potentielle de l'individu peut éclaircir les contenus. Il devient ainsi impossible de figer l'explication dans un «insti-tué» (7) du corps communautaire: le contenu est transcen-dé, selon les Huicholes, par le divin, dont le cactus est un symbole, et non par l'humain.

Le rite du peyotl, cette régénération de la vie corporelle, ne représente pas conceptuellement et statiquement le monde mythique, mais vise explicitement à sa réactualisation dynamique. Inversement, la fonction du mythe se dévoile: révéler les modèles d'attitude, fournir une signification au monde et à l'existence en mettant en relief la valeur de l'expérience corporelle.

## LE SENS: LA CONNAISSANCE

La régénération corporelle s'intègre dans une interprétation complexe du réel. Les grandes lignes de cette tradition reposent sur la croyance que tous les phénomènes du monde naturel sont l'expression de pouvoirs immanents de création; ces mêmes phénomènes sont soumis à des lois de métamorphose. L'incessante transformation qui en découle, confère à toutes les formes vivantes la même dimension qualitative. Cette équivalence signifie, pour les Huicholes, que toutes les formes de vie ont la même valeur, chaque étant, selon sa représentation, pure émanation du pouvoir surnaturel, ou divin. Face à la conception entropique du mouvement cosmique se dessine, parallèlement, l'instabilité des événements naturels. La tâche de l'homme huichol est par conséquent des plus subtiles: il est censé maintenir l'harmonie entre le cosmos et le monde naturel, entre le microcosme qu'il est et le macrocosme. Dans cette perspective, où toutes les manifestations du réel sont réciprocurement sujettes au changement, l'efficacité de l'action humaine dépend de la capacité de s'insérer dans ce processus grâce, notamment, à la dimension extatique que le peyotl permet d'atteindre.

L'introduction aux mécanismes qui régissent la vie de l'homme se fait donc par le franchissement de Nierika, la ligne qui sépare l'ordinaire du non-ordinaire. C'est autour de cette image particulière que se cristallise, parallèlement à la quête de l'identité mythique des *peyoteros*, l'identité ethnique du corps communautaire huichol. Le passage de cette barrière

idéale trouve son correspondant, pour le corps organique, dans l'expérience mescaline, caractérisée, entre autres, par une déformation de la distance et de la durée. Les conceptions particulières qui en découlent sont les fondements de la «*weltanschauung*» qui «signe» la culture huichole. Le renouvellement annuel du mythe garantit aussi, dans son contenu, un ordre primordial et transhistorique. L'expérience de cet ordre est déterminée par la cosmologie d'abord, «qui intègre l'âme et ses états dans la hiérarchie des niveaux de l'existence, et ensuite par l'éthique, orientée vers un but spirituel» (Burckhardt, 1986); et même si celle-ci ne semble s'occuper que des problèmes relatifs à l'action et à la volonté, elle n'en reste pas moins structurée selon un plan dont les lignes de force associent l'homme au mythe et aux lois universelles. À travers cette soumission s'exécutent la totale réunification de l'*Anthropos* et du *Cosmos* et la commémoration rituelle et symbolique de la fusion avec la condition mythique: légitimation de toute entreprise de l'expérience corporelle et sociale et de l'organisation de l'espace et du temps.

À ce moment du parcours, qui ne se veut que sondage «épidermique» des méandres complexes et multiformes d'une «pensée», se dessine une hypothèse quant à la signification de ce temps et de cet espace sacrés. Le passage de la barrière Nierika dépend d'une approche et d'une conception du temps particulières. Le temps sacré, qui tient lieu de détermination en vertu de la portée mythique qu'on lui attribue, repose sur la subjectivité, expression intime de l'individu. Mais paradoxalement, celle-ci se révèle hétéronome, puisque soumise au bouleversement somatique et psychique lié à l'ivresse: l'expression de l'individu dépend donc de l'état particulier de son vécu mascalinique, dans lequel le temps n'est plus ressenti comme «forme» linéaire et objectivable, mais au contraire est subordonné à l'organisme et à l'émotivité de celui qui le perçoit. Cette «humanisation» de la durée pourrait être ce que Corbin avait jadis nommé le «temps des signes», c'est-à-dire «une temporalité qui n'est que signature d'individuation, où chaque individu marque son temps plutôt qu'il n'est marqué par lui au fer rouge du devenir causal» (8).

D'autre part l'espace, lors du pèlerinage et surtout lors de l'entrée graduelle dans la dimension non-ordinaire, se définit comme un ensemble paradigmique d'individuation, à caractère qualitatif et homogène, d'orientation concrète, qui transforme tout endroit en

lieu de signification symbolique. Ces lieux ne sont pas déterminés par leur localisation, mais par leur nature, la sacralité: car devant celle-ci toute différenciation géographique s'efface, on a «paradoxalement un même lieu en des espaces géographiques différents» (Durand, 1982). Ces espaces d'action sont centrés sur l'intérêt et la nécessité de la pratique, des lieux constitués de spécificité, des espaces «aréolaires».

Espace et temps ne constituent donc pas des formes à priori qui se définissent au-delà de l'homme, mais ils se manifestent, dans la culture huichole, comme des dimensions qui existent à travers le vécu du corps et qui créent une relation indissociable entre l'homme, le monde naturel et leur racine mythique. Le temps, présent pour l'homme et l'espace, présence de l'homme, fusionnent en lui.

Sous l'action de la «plante des dieux», l'union entre les signifiants de la vie et les signifiés du mythe s'exécute aux niveaux corporel, sensoriel et émotif, et détruit l'opposition entre physique et conceptuel, corps et psyché, en dévoilant la contemporanéité des événements métaboliques et psychologiques. On ouvre ainsi les portes au fondement de la connaissance, «caractérisée par son organisation thématique inconsciente et par la charge affective et émotionnelle qu'elle est capable de projeter sur tous les objets de l'expérience existentielle» (Alleau, 1982). La dimension mythique introduit au jeu des homologues, des similitudes, des correspondances.

Rituel heuristique, expérience noétique, connaissance gnostique, la cérémonie du peyotl nous invite à raisonner non plus avec une logique d'identité, mais au contraire avec une logique d'analogie...

## NOTES

- (1) «Nopal» dérive du mot aztèque *nopalli*. C'est un végétal de la famille des cactées, à rameaux aplatis et généralement comestible.
- (2) Citoyen des États-Unis, anthropologue, Castaneda a été connu par les spécialistes et par le grand public grâce à la publication de sa thèse de doctorat: «L'herbe du diable et la petite fumée», oeuvre qui touche les méandres du monde rituel des psychotropes dans certaines ethnies amérindiennes. Une des particularités

du travail de Castaneda est d'avoir présenté ces pratiques en partant d'un point de vue inductif - et non sur des bases méthodologiques scientifiques - et redonné ainsi force et cohérence aux fondements religieux qui les caractérisent.

- (3) Cette phrase, véritable maxime huichole, constitue un de leurs credos essentiels.
- (4) Par corps organique, selon une conception propre aux sociétés traditionnelles, j'entends aussi bien la partie physiologique que la part psychique du corps.
- (5) L'usage du peyotl implique de rigoureux interdits avant son absorption. Voir, pour des parallélismes avec d'autres plantes, l'article de Luna, L.E., «Le concept des plantes qui enseignent chez quatre chamanes métis d'Iquitos», *Psychotropes*, 1986, vol. III, n° 2: 57-68.
- (6) L'absorption du peyotl, qui se fait par succion et mastication, peut atteindre trente «boutons de mezcal», quantité fort impressionnante pour un Occidental, et pourtant toute relative: si, après deux bières, les Huicholes atteignent généralement un état d'euphorie prononcé, ils maîtrisent parfaitement de grosses quantités de peyotl.
- (7) Les concepts «instituant» et «institué» sont développés par Roger Bastide dans *Le sacré sauvage*, Paris, Payot, 1975.
- (8) Corbin est cité par Durand, G. dans «Le génie du lieu et les heures propices» in *Eranos Jahrbuch*, 1982, p. 257.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ALLEAU, R., 1982, *La science des symboles*, Paris, Payot.
- BASTIDE, R., 1975, *Le sacré sauvage*, Paris, Payot.
- BENITEZ, F., 1972, *Peyoteros: viaggio nella terra magica della droga*, Milano, Feltrinelli.
- BENZI, M., 1972, *Les derniers adorateurs du peyotl*, Paris, Gallimard.
- BRUHN, J.G., 1985, Trois hommes et une drogue: la recherche sur le peyotl dans les années 1890, *Psychotropes*, vol. II, n° 3: 9-13.

- BURCKHARDT, T., 1986, *Science moderne et sagesse traditionnelle*, Milan, Arché.
- DURAND, G., 1982, Le génie du lieu et les heures propices, *Eranos Jahrbuch*.
- FURST, P., 1972, Trouver notre vie: le peyotl chez les Huicholes du Mexique, in Furst (Ed.), *La chair des dieux*, Paris, Seuil: 122-180.
- GIL, J., 1983, Il corpo, *Enciclopedia Einaudi*, Turin.
- HEYDEN, D., 1983, *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, Mexico, UNAM.
- KLINEBERG, O., 1934, Note on the Huicholes, *American Anthropologist*, XXXVI: 44-460.
- LA BARRE, W., 1972, Les plantes psychédéliques et les origines chamaniques de la religion, in Furst (Ed.), *La chair des dieux*, Paris, Seuil.
- LUMHOLTZ, C., 1898, The Huichole Indians of Mexico, *Bulletin of the American Museum of Natural History*, vol. X.
- MYERHOFF, B., 1974, *Peyotl Hunt: the sacred journey of the Huichole Indians*, Ithaca, C.U.P.
- ROUHIER, A., 1927, *Le peyotl*, Paris, Douin.
- VAN GENNEP, A., 1981, *Les rites de passage*, Paris, Picard.
- WARREN, P., 1982, *Le piante diaboliche*, Milano, Savelli.

## SOMMAIRE

Pour l'ethnie mexicaine des Huicholes, Nierika est le nom de la ligne qui partage deux réalités opposées mais indissociables: l'ordinaire historique et le non-ordinaire mythique. Le rite qui permet le franchissement de cette «barrière», grâce à l'absorption du peyotl, conduit à cristalliser, autour d'une image particulière, l'identité de l'individu et celle de la communauté, en dévoilant un sens et une valeur très éloignés de nos conceptions de l'expérience et de la connaissance.

## ABSTRACT

To the Huichole people of Mexico, Nierika is the name of the line which separates two realities that are opposed yet indissociable: the historical ordinary and the mythical non-ordinary. The rite to cross this "barrier", which involves taking peyotl, helps concretize the identity of individuals and the community around a single image: conceptions and values that are remote from our conceptions of experience and knowledge are revealed.

## SUMARIO

Para la etnia mejicana de los Huicholes, Nierika es el nombre de la línea que divide dos realidades opuestas pero indisociables: el ordinario histórico y el no-ordinario mitico. El rito que permite el pasaje de esta "barrera", gracias a la absorción del peyote, conduce a cristalizar, alrededor de una imagen particular, la identidad del individuo y la de la comunidad, descubriendo un sentido y un valor muy alejados de nuestras concepciones de la experiencia y del conocimiento.