



**Peter T. Furst**

**ALUCINOGENOS**



**Y CULTURA**

**COLECCION PIPILAN**

# **LOS ALUCINÓGENOS Y LA CULTURA**



**PETER T. FURST**

**LOS ALUCINÓGENOS  
Y LA CULTURA**

---

**ALUCINÓGENOS Y CULTURA**

**Primera edición en inglés, 1976  
Primera edición en español, 1980**

**Título original:  
Hallucinogens and Culture  
© 1976, Chandler & Sharp Publishers, Inc. San Francisco**

**DR. © 1980, Fondo de Cultura Económica**





# TABLA DE CONTENIDO

|   |           |
|---|-----------|
| <b>INDICE DE LAMINAS</b>  | <b>V</b>  |
| <b>PREFACIO</b>   | <b>1</b>  |
| <b>INTRODUCCIÓN</b>   | <b>3</b>  |
| EL CHAMANISMO EXTÁTICO EN CUANTO “RELIGIÓN -UR”   | 5         |
| EVIDENCIAS ARQUEOLOGICAS DEL PRIMER ALUCINÓGENO   | 8         |
| EL PEYOTE: “MEDICINA SAGRADA” O “NARCÓTICO PELIGROSO”   | 10        |
| OTRAS VIAS A “ESTADOS ALTERNOS”   | 11        |
| LOS ALUCINÓGENOS Y LA BIOQUIMICA DE LA CONCIENCIA   | 15        |
| EL CONTEXTO SOCIO-PSICOLÓGICO EN CUANTO VARIABLE CRUCIAL  | 16        |
| URGE UNA PERSPECTIVA INTEGRADA  | 17        |
| <b>I. “IDOLATRÍA”, ALUCINÓGENOS Y SUPERVIVENCIA CULTURAL</b>  | <b>19</b> |
| <b>II. EL TABACO: “ALIMENTO APROPIADO DE LOS DIOSSES”</b>   | <b>23</b> |
| Dios Y HOMBRES ADICTOS AL TABACO  | 23        |
| LA ANTIGÜEDAD DEL TABACO EN AMÉRICA   | 26        |
| ¿ ENEMAS PSIQUEDÉLICOS?   | 27        |
| LA PIPA SAGRADA   | 28        |
| EL CHAMANISMO DEL TABACO ENTRE LOS WARAO  | 30        |
| <b>III. “CANNABIS” (SPP.) Y DERIVADOS DE LA NUEZ MOSCADA</b>  | <b>33</b> |
| “CANNABIS” SPP  | 34        |
| LA NUEZ MOSCADA   | 35        |
| LA NUEZ MOSCADA EN LA MEDICINA EUROPEA  | 36        |
| LA NUEZ MOSCADA Y LA PSICOTERAPIA   | 37        |
| <b>IV. LA IBOGAÍNA Y LA ENREDADERA DE LAS ALMAS: DEL RITUAL DE LOS BOSQUES TROPICALES A LA PSICOTERAPIA</b> | <b>39</b> |
| “TABERNANTHE IBOGA”   | 39        |
| LOS CULTOS DE LA IBOGA EN EL AFRICA TROPICAL  | 40        |
| EL SIMBOLISMO MASCULINO-FEMENINO Y LA ACULTURACIÓN  | 41        |
| LA HARMALINA Y LOS ALCALOIDES CON ELLA RELACIONADOS   | 43        |
| Los INDIOS DEL AMAZONAS EN CUANTO PSICOFARMACÓLOGOS   | 44        |
| EL “YAJÉ” Y LOS ORÍGENES MÍTICOS DE LA SOCIEDAD   | 45        |
| LOS ALUCINOGENOS Y LA TRANSFORMACIÓN DEL JAGUAR   | 47        |
| <b>V. ALUCINÓGENOS Y ARQUETIPOS</b>   | <b>49</b> |
| EL FENÓMENO TRANSCULTURAL   | 50        |
| “TIGRE, TIGRE, ARDES BRILLANTEMENTE...”   | 51        |
| VIAJES HACIA EL TIEMPO MÍTICO   | 52        |
| EL YAJÉ Y LOS ORÍGENES DEL ARTE   | 53        |
| <b>VI. EL LSD Y LAS SAGRADAS SEMILLAS DE LA VIRGEN EN EL MÉXICO INDÍGENA</b>                                | <b>57</b> |



---

**ALUCINÓGENOS Y CULTURA**

|              |   |            |
|--------------|---|------------|
|              | EL LSD Y LA ENFERMEDAD DE PARKINSON   | 57         |
|              | UN LOGRO HISTÓRICO: EL DESCUBRIMIENTO DEL LSD   | 58         |
|              | EL OLOLIUHQUI, ALUCINÓGENO SAGRADO DE LOS AZTECAS   | 60         |
|              | EL OLOLIUHQUI IDENTIFICADO  | 62         |
|              | COMPUESTOS SIMILARES AL LSD EN LAS SEMILLAS DE LA VIRGEN                                    | 64         |
|              | EL OLOLIUHQUI EN LA RELIGIÓN INDÍGENA   | 65         |
|              | LAS SEMILLAS DE LA VIRGEN DIVINIZADAS   | 66         |
|              | LA FRUSTRACIÓN DE LOS CLÉRIGOS  | 68         |
|              | LAS SEMILLAS DE LA VIRGEN Y LA ACULTURACIÓN CRISTIANA                                       | 69         |
|              | LAS SEMILLAS DE LA VIRGEN Y LA DIOSA MADRE  | 70         |
|              | EL DIOS DE LAS FLORES Y “EL SUEÑO FLORIDO”  | 72         |
| <b>VII.</b>  | <b><u>LOS HONGOS SAGRADOS: REDESCUBRIMIENTO EN MÉXICO</u></b>                               | <b>75</b>  |
|              | “EL HONGO DEL SUBMUNDO”   | 77         |
|              | LOS HONGOS DE PIEDRA Y EL CULTO DE LOS HONGOS SAGRADOS                                      | 78         |
|              | ¿ ERA SAGRADA LA “AMANITA MUSCARIA” PARA LOS MAYAS?   | 80         |
|              | HALLADO AL FIN: UN CULTO DEL HONGO VIVIENTE EN MÉXICO                                       | 83         |
|              | “MICÓFILOS” Y “MICÓFOBOS”   | 84         |
|              | “UN EVENTO QUE DESPEDAZA EL ALMA”   | 85         |
|              | EL MOSAICO COMPLETO   | 86         |
| <b>VIII.</b> | <b><u>LA “AMANITA MUSCARIA” “HONGO DE LA INMORTALIDAD”</u></b>                              | <b>89</b>  |
|              | LA MOSCA AGÁRICA Y LA ORINA INTOXICANTE   | 90         |
|              | QUÍMICA Y EFECTOS   | 92         |
| <b>IX.</b>   | <b><u>R. GORDON WASSON Y LA IDENTIFICACIÓN DEL “SOMA” DIVINO</u></b>                        | <b>95</b>  |
|              | LA ELUSIVA DEIDAD DEL SOMA  | 95         |
|              | UNA INVESTIGACIÓN MULTIDISCIPLINARIA  | 96         |
|              | LA “AMANITA MUSCARIA” EN LA ORINA Y LA IDENTIDAD DEL SOMA                                   | 98         |
|              | LA CONTROVERSA PERSISTE   | 99         |
|              | UNA NUEVA VÍA DE INVESTIGACIÓN  | 101        |
|              | ANTIGÜEDAD Y ORÍGENES DEL CULTO DEL HONGO   | 102        |
|              | UNA TAXONOMÍA INDÍGENA MEXICANA DEL HONGO   | 104        |
|              | HONGOS ALUCINOGENICOS AL NORTE DE MÉXICO  | 105        |
| <b>X.</b>    | <b><u>LA “RAÍZ DIABÓLICA”</u></b>   | <b>107</b> |
|              | UNA “FÁBRICA DE ALCALOIDES”   | 108        |
|              | “MESCALINA”: DENOMINACIÓN INEXACTA  | 109        |
|              | LA BÚSQUEDA SAGRADA DEL PEYOTE  | 110        |
|              | LOS ORÍGENES MÍTICOS DEL PEYOTE   | 111        |
|              | “SOMOS RECIÉN NACIDOS”  | 112        |
|              | EL PASO PELIGROSO   | 113        |
|              | “DONDE MORAN NUESTRAS MADRES”   | 115        |
| <b>XI.</b>   | <b><u>“ENCONTRAR NUESTRA VIDA”: LA CACERÍA DEL PEYOTE ENTRE LOS HUICHOLES MEXICANOS</u></b> | <b>117</b> |
|              | TIEMPO DE CAMINAR   | 117        |
|              | COMIDA PARA EL ABUELO   | 118        |
|              | LA CAZA RITUAL  | 119        |
|              | LA COMUNIÓN DE LOS HUICHOLES  | 120        |
|              | “VERÁS TU VIDA”   | 122        |
|              | Lo SINGULAR DE LAS VISIONES DEL CHAMÁN  | 124        |
|              | Los HIJOS DEL PEYOTE  | 125        |
| <b>XII.</b>  | <b><u>“DATURA”: UN ALUCINÓGENO QUE PUEDE MATAR</u></b>                                      | <b>127</b> |
|              | EL MITO EN CUANTO HISTORIA  | 129        |
|              | HISTORIA NATURAL Y CULTURAL DE LA DATURA  | 130        |
|              | Los EFECTOS DE LA INTOXICACIÓN DE DATURA  | 132        |

---

**TABLA DE CONTENIDO**

|  |            |
|--|------------|
| LA DATURA ENTRE LOS INDIOS NORTEAMERICANOS   | 133        |
| RITOS DE INICIACIÓN EN CALIFORNIA  | 134        |
| TRASCENDER "LA REALIDAD ORDINARIA"   | 136        |
| <b>XIII. <u>LOS INHALANTES ALUCINOGÉNICOS Y EL SIMBOLISMO ANIMAL</u></b>                               | <b>139</b> |
| EL ARBOL VIROLA EN CUANTO ORIGEN DE INHALANTES   | 140        |
| INTOXICACIÓN RAPIDA  | 142        |
| LA ADICCIÓN: LOS INHALANTES, No; EL TABACO, SÍ   | 143        |
| LA INHALACIÓN Y EL ARTE ANIMAL   | 145        |
| INHALANTES EN MÉxico   | 147        |
| <b>XIV. <u>EL SAPO EN CUANTO MADRE TIERRA: UN PROBLEMA EN EL SIMBOLISMO Y LA PSICOFARMACOLOGÍA</u></b> | <b>151</b> |
| EL SAPO EN CUANTO MEDIADOR Y MADRE DUALISTA  | 151        |
| MADRE SAPO Y HÉROES CULTURALES   | 152        |
| PROPIEDADES PSICOTRÓPICAS DEL VENENO DE SAPO   | 154        |
| ANALOGÍAS CON LA MITOLOGÍA ASIÁTICA  | 155        |
| SAPOS Y HÓNGOS VENENOSOS   | 155        |
| Usos MÁGICOS DEL VENENO DE SAPO Y RANA   | 156        |
| <b>XV. <u>LOS ALUCINÓGENOS Y EL VENADO SAGRADO</u></b>   | <b>159</b> |
| SIMBOLISMO INDIO AMERICANO DEL VENADO: ¿RAÍCES ASIÁTICAS U ORÍGENES AUTÓCTONOS?                        | 163        |
| EL RENO Y EL HONGO SAGRADO   | 164        |
| LA ECOLOGÍA DEL VENADO-HONGO EN MÉxico   | 166        |
| <b><u>BIBLIOGRAFÍA CITADA</u></b>  | <b>167</b> |
| <b><u>ÍNDICE ANALÍTICO Y DE NOMBRES</u></b>  | <b>181</b> |



## INDICE DE LAMINAS

|           |  |     |
|-----------|--|-----|
| Lámina 1  | Banisteriopsis caapi   | 21  |
| Lámina 2  | Banisteriopsis rusbyana  | 21  |
| Lámina 3  | Ololiuhqui ( <i>rivea corymbosa</i> ), tal como fue ilustrado por Francisco Hernández en <i>Rerum medicarum Novae Hispania thesaurus...</i> , publicado en Roma en 1651  | 60  |
| Lámina 4  | <i>Rivea corymbosa</i>   | 60  |
| Lámina 5  | <i>Rivea corymbosa</i> . Cápsulas y semillas   | 61  |
| Lámina 6  | <i>Ipomoea violacea</i> linnaeus   | 63  |
| Lámina 7  | El Ololiuhqui en el arte. Una vez se pensó que este mural espectacular que se encuentra en Teotihuacán, México, y fechado ca. 500 d.c., representaba al sio masculino de la lluvia, Tláloc; en realidad muestra a la gran Diosa Madre y a sus asistentes sacerdotales como una muy estilizada y elaborada semilla de la virgen, <i>ryvea corymbosa</i> , el sagrado Ololiuhqui alucinógeno de los aztecas. | 67  |
| Lámina 8  | <i>Heimia salicifolia</i>  | 73  |
| Lámina 9. | Varios hongos descubiertos en México como agentes alucinogénicos. Dibujo tomado de <i>Champignons toxiques et hallucinogènes</i> , de Roger Heim   | 76  |
| Lámina 10 | <i>Amanita muscaria</i> . El soma divino de los antiguos indo-europeos y mágico hongo alucinogénico del chamanismo siberiano.  | 81  |
| Lámina 11 | <i>Lophophora williamsii</i> . Peyote en flor, material cultivado en el río Bravo, de México.  | 82  |
| Lámina 12 | <i>Datura</i> . Dos especies, tal como fueron representadas en el herbolario azteca del siglo XVI conocido como el Códice Badianus.  | 127 |
| Lámina 13 | <i>Psychotria viridis</i>  | 141 |
| Lámina 14 | <i>Anadenanthera peregrina</i>   | 143 |
| Lámina 15 | <i>Virolas</i>   | 144 |
| Lámina 16 | Uso de la pipa para inhalar. Esta figurilla de cerámica de un hombre “extasiado” con una pipa nasal muestra que los inhalantes alucinogénicos han sido usados en México desde hace dos mil años. Hallada en una tumba de cámara y columna de Colima, al oeste de México, ca 100 a.c. – 200 d.c.  | 147 |
| Lámina 17 | Pipas para inhalar con formas de pájaros. Objetos de barro cocido de áreas arqueológicas de Costa Rica.  | 148 |
| Lámina 18 | Venado que sostiene un cacto de peyote en la boca. Pipa para inhalar de 2500 años de antigüedad, de Monte Albán, México. Longitud: 15 cm   | 161 |
| Lámina 19 | <i>Sophora secundiflora</i>  | 162 |



## PREFACIO

Tengo la esperanza de que las páginas siguientes demuestren algo de la interrelación esencial entre naturaleza y cultura —entre química, disposición mental y contexto social e histórico— en el uso de las plantas alucinogénicas y otras sustancias psicoactivas por distintos pueblos de todo el mundo. Obviamente, muchas áreas significativas de investigación en la psicofarmacología y la etnobotánica, al igual que algunas interesantes y aún poco comprendidas “técnicas del éxtasis” no químicas, han tenido que ser desatendidas en favor de un tratamiento profundo de otras de un interés más general. Además, ésta es una historia que no ha terminado: “nuevos” alucinógenos botánicos y otras sustancias psicoactivas naturales (algunas que quizá nunca se han explotado culturalmente, otras hace mucho olvidadas por los pueblos que antes las usaron, y otras más que han sido ocultadas exitosamente a los ojos entrometidos de los extraños durante siglos) aún ahora se están descubriendo, describiendo y experimentando científicamente. Varias más esperan una identificación botánica y farmacológica que rebase los términos indígenas bajo los que aparecen en la literatura etnohistórica o en los relatos de viajeros y etnógrafos. Incluso en cuanto al México indígena y la Amazonia, cuya extensa farmacopea psicoactiva ha sido relativamente bien estudiada, todavía no conocemos la identidad de varias especies usadas en los rituales nativos, en la prehistoria o en la actualidad, ni tampoco comprendemos aún con plenitud el papel farmacológico o cultural de los elementos que se agregan a plantas de psicoactividad conocida o sospechada. De hecho, en la opinión de autoridades tales como Richard Evans Schultes, director del Museo Botánico de Harvard, precisamente la función de esos agregados a los compuestos alucinogénicos es la que representa uno de los desafíos más excitantes para el investigador moderno del fenómeno psíquico en las sociedades indígenas. Es claro entonces, que todavía hay un mundo por descubrirse. Incitamos al lector preocupado a que continúe al día con las publicaciones etnobotánicas más especializadas y la creciente bibliografía sobre la bioquímica cerebral y las exploraciones científicas y humanísticas en los usos y abusos de estados alternos de conciencia.<sup>1</sup>

Muchos colegas y publicaciones fueron consultados para escribir este libro; aunque sus contribuciones, personales o impresas, se reconocen en el texto, éstos deben saber que sin la generosidad que implica compartir su conocimiento erudito la tarea de escribir este libro habría sido imposible. En particular, me gustaría expresar mi gratitud al doctor Johannes Wilbert, profesor de Antropología y director del Centro Latinoamericano de la Universidad de California en Los Ángeles; al doctor Weston La Barre, profesor de antropología James B. Duke de la Universidad Duke; y a R. Gordon Wasson, asociado honorario de investigación del Museo Botánico de la Universidad de Harvard. Estoy agradecido personal y profesionalmente a Richard Evans Schultes, quien nunca dejó de ofrecerme su tiempo y sus conocimientos generosamente, ya fuera para identificar temas de plantas esotéricas en el arte precolombino o para esclarecer problemas botánicos o farmacológicos que surgieron en el campo de estudio. El profesor Schultes también leyó mi manuscrito para una mayor precisión botánico-farmacológica, pero obviamente él no es responsable de mis deficiencias.

---

<sup>1</sup> Por ejemplo, los trabajos, a punto de publicarse, de una conferencia acerca de los estados alternos de conciencia, patrocinada en 1975 por el Consejo de Abuso de Drogas; y dos publicaciones previas del mismo Consejo: *Altered States of Consciousness* (1975) y *“High” States: A Beginning Study*, por el doctor en medicina Norman E. Zinberg (1974).

P.T.F.

Albany, N. Y.

Marzo, 1976.

## INTRODUCCIÓN

Si se propusiera uno buscar los puntos culminantes en el estudio de los alucinógenos desde que el LSD-25 se produjo por primera vez en un laboratorio Suizo, en 1938, muchas y buenas posibilidades acudirían a la mente. Una sería el descubrimiento, en ese mismo año, de que un culto de hongos divinos psiquedélicos sobrevivía entre los indígenas de México, así como el redescubrimiento y la investigación sistemática de ese culto en la mitad de los años cincuenta. Otra sería la identificación de las semillas de la virgen o quiebraplatos como el alucinógeno sagrado de los aztecas, *Ololiuhqui*, en 1941, y el sorprendente hallazgo, casi veinte años después, de que sus elementos activos están relacionados estrechamente con los derivados del ácido lisérgico. Aún, otra sería la definición que R. O. Wasson hizo del *soma* como el hongo psicotrópico *amanita muscaria* (1968). Estos avances han ido de la mano con el descubrimiento, durante los últimos años, de que los alucinógenos botánicos más importantes están relacionados en su estructura con los componentes biológicamente activos que se dan naturalmente en el cerebro. Por ejemplo, la psilocibina y los alcaloides psicoactivos de las semillas de la virgen son derivados de la indol-triptamina y por tanto resultan similares en estructura química a la serotonina (5-hidroxi-triptamil1a); a su vez, la mescalina está relacionada con la noradrenalina. Además, se ha visto que la norepinefrina del cerebro corresponde estructuralmente al ácido cafeico, derivado de elementos químicos hallados en diversas plantas, inclusive en los granos del café y las papas. Por tanto, ahora sabemos que los sistemas químicos activos en el cerebro humano son parientes cercanos de las sustancias que promueven el crecimiento en las plantas, incluyendo varias que son poderosamente psicoactivas. Éste es un descubrimiento de notables implicaciones evolutivas y farmacológicas.

Uno de mis momentos culminantes favoritos es la conversación interdisciplinaria” de 1970 entre el etnobotánico Richard Evans Schultes y el antropólogo Weston La Barre, que ha contribuido a fijar todo el fenómeno psiquedélico en un marco cultural-histórico e ideológico, y le ha dado una profundidad de tiempo que teóricamente se remonta hasta el Paleolítico.

Schultes y La Barre no eran de ninguna manera ajenos al problema, ni el uno al otro. Schultes ha sido, desde hace mucho tiempo, la autoridad más reconocida en los alucinógenos del Nuevo Mundo; y La Barre, el erudito principal de la antropología y la psicología de la religión, autor, entre otras obras, de *The Peyote Cult* (1974, 1969, 1938), un estudio clásico acerca de la religión del peyote entre los indios de América del Norte. De hecho, el peyote fue lo que, originalmente, los relacionó, cuando en 1936, Schultes, entonces un estudiante avanzado de biología en Harvard, acompañó a La Barre, candidato a un doctorado en Yale, a la reservación kiowa de Oklahoma para realizar una investigación de campo acerca de la naturaleza y la cultura del peyote. La Barre incorporó la experiencia en su tesis de doctorado y en *The Peyote Cult*; a Schultes lo condujo (vía México y su estudio clásico sobre el *Ololiuhqui* [1941], y la primera identificación botánica de los hongos sagrados de los indígenas de Oaxaca) a una liga de toda la vida con la etnobotánica, especialmente con los alucinógenos de los indios del Nuevo Mundo.



## RESPUESTA ETNOLOGICA A UNA INTERROGANTE ESTADÍSTICA

En 1970, La Barre publicó una ponencia significativa en *Economic Botan y: "Narcóticos del Viejo y Nuevo Mundo: una interrogante estadística y una respuesta etnológica"* (1970a), que procuró dar razón por primera vez, en términos de historia cultural, de la sorprendente proliferación de hongos sagrados en la América indígena. La "interrogante estadística" provenía de Schultes: ¿ cómo va uno a explicarse la notable anomalía entre el gran número de plantas psicoactivas conocidas por los primeros americanos, que habían descubierto y utilizado de ochenta a cien especies diferentes, y el número mucho menor —no más de ocho o diez— que como es sabido fueron empleadas en el Viejo Mundo? Desde un punto de vista estrictamente botánico se esperaría que lo contrario fuese cierto: el Viejo Mundo tiene más masa terrestre que el Nuevo; su flora es al menos tan rica y tan variada, y contiene la misma cantidad potencial de plantas alucinogénicas; la humanidad o la protohumanidad ha vivido allí durante millones de años (mientras que en América data de unas cuantas decenas de miles) y ha tenido inconmensurablemente más tiempo para explorar su contorno y para experimentar las distintas especies. Dadas estas circunstancias, concluyó Schultes, la respuesta difícilmente podía ser botánica, tenía que ser cultural. Así es, replicó La Barre. El interés de los indígenas americanos por las plantas alucinógenas está ligado directamente a la supervivencia en el Nuevo Mundo de un chamanismo esencialmente páleomesolítico eurasiático que los antiguos cazadores de grandes animales llevaron consigo del Asia nororiental, y que resultó ser la base religiosa de los indios americanos. El chamanismo se encuentra profundamente arraigado en las experiencias extáticas, visionarias, y los primeros indígenas americanos, al igual que sus descendientes fueron, por así decirlo, "programados culturalmente" para una exploración consciente del medio ambiente a fin de buscar los medios de obtener el estado que deseaban.

La hipótesis de La Barre consistió entonces en que: 1) el uso magicorreligioso de las plantas alucinogénicas por los indios americanos representa la supervivencia de un antiquísimo estrato chamanista paleolítico y mesolítico, y que el ancestro directo probablemente sea una forma arcaica de los cultos chamanistas euroasiáticos de la *amanita muscaria*, que sobrevivió en Siberia hasta el siglo actual, y 2) que mientras profundas transformaciones religiosas y socioeconómicas produjeron la erradicación del chamanismo extático y del conocimiento de los hongos intoxicantes y de otras plantas en la mayor parte de Eurasia, un conjunto muy distinto de circunstancias favoreció la supervivencia y la elaboración de éstas en el Nuevo Mundo.

Tales discernimientos (a los cuales el trabajo de Wasson sobre la sagrada *amanita muscaria*, de Eurasia, y los hongos mesoamericanos hizo una gran contribución) han aumentado tanto desde entonces, en letra de imprenta y en numerosas discusiones públicas y privadas, que en las últimas épocas nos han unido a varios de nosotros en campos relacionados y complementarios. Estos discernimientos son, creo, tan fundamentales para la comprensión de los alucinógenos tradicionales que será apropiado desglosarlos con mayor detalle para que sirvan de introducción a los temas que trata este libro.

Los indígenas americanos son descendientes de pequeños grupos paleoasiáticos de cazadores y recolectores que emigraron, al final del Paleolítico y del Mesolítico, hacia el Nuevo Mundo a través del "puente de tierra" de dos mil doscientos kilómetros de ancho que entonces conectaba lo que ahora son Siberia y Alaska. La edad de esas primeras migraciones es un tema que aún se discute. Sin tomar en cuenta algunas afirmaciones

extravagantes que le adjudican más de cien mil años, la mayor parte de las estimaciones de los eruditos fluctúa entre 40 y 50 mil años, en su etapa más antigua, y 12 y 15 mil años para los últimos movimientos mayores, antes de que los glaciares se derritieran y elevaran el nivel del mar entre 60 y 90 metros, inundando el paso entre América y Asia, a la vez que abrían un nuevo corredor de hielo para el movimiento hacia el sur. Abundan las fechas de radiocarbón de sitios de ocupación paleo-indígenas en América del Norte y del Sur que se encuentran entre estos dos extremos. Y sabemos que desde hace poco menos de hace diez mil años ya había gente prácticamente en todo el Nuevo Mundo, desde el extremo norte hasta la Tierra de Fuego. También sabemos que los primeros americanos se sostenían a base de cazar enormes animales ya extintos, especialmente mamuts, mastodontes, perezosos gigantes, camellos y caballos del Pleistoceno, así como animales pequeños y plantas silvestres; y que su tecnología y sus adaptaciones generales se parecían en gran medida a las de sus contemporáneos en medios comparables de Eurasia.

La adaptación, no obstante, tiene que ser entendida holísticamente, incluyendo a la metafísica o a la ideología lo mismo que al medio ambiente y la tecnología. En otras palabras, cualquiera que haya sido el nivel de complejidad tecnológica, estos primeros americanos se desplazaron e interactuaron recíprocamente con un universo ideacional y no sólo físico, posiblemente con sólo una estrecha línea divisoria entre estos dos planos esenciales que se encuentran todavía en culturas de cazadores y en otros sistemas tradicionales que sobreviven.

Quizá no es excesivo decir que el misticismo, o la religión, siempre ha sido un aspecto fundamental de la condición humana, cuyos principios se remontan probablemente hasta los albores primitivos de la autoconciencia.

Pero los primeros americanos difícilmente podrían considerarse como “primitivos”. Por el contrario, el escaso material óseo antiguo de que disponemos nos muestra que en realidad eran modernos *homo sapiens*, que variaban del tipo asiático-caucásico al mongoloide no especializado, y que por lo general se parecían a los pueblos indígenas de la actualidad. Los ancestros directos de los indios americanos fueron, pues, el producto no sólo biológico sino intelectual de cientos de miles de años de evolución humana en Asia hasta llegar a un tipo moderno, y puede asumirse que habrían compartido con otras poblaciones asiáticas un sistema simbólico y ritual bien desarrollado junto a otros aspectos religiosos que se originaron y se adaptaron a su forma de vida de cazadores y recolectores de alimentos vegetales silvestres.

## EL CHAMANISMO EXTÁTICO EN CUANTO “RELIGIÓN -UR”

Como la etnología nos ha enseñado, los sistemas simbólicos de los pueblos cazadores de cualquier parte son esencialmente chamanísticos y comparten tantos rasgos sobre el tiempo y el espacio que sugieren orígenes históricos y psicológicos comunes. En el centro de la religión chamanista se yergue la personalidad del chamán (y la experiencia extática que es sólo suya) en su papel crucial como adivino, visionario, mago, poeta, cantante,

artista, profeta de la cacería y del clima, preservador de las tradiciones y curandero de enfermedades corporales y espirituales. Con espíritus ayudantes o familiares, el chamán es preminentemente el guardián del equilibrio físico y psíquico del grupo, por el que intercede en las confrontaciones personales con las fuerzas sobrenaturales del supermundo y del submundo, pues él se ha instruido en esa geografía mística a través de su crisis de iniciación, entrenamiento y trance extático. A menudo aunque no siempre y en todas partes, el sueño extático del chamán ha implicado el uso de alguna planta sagrada alucinogénica, con la creencia de que contiene un sobrenatural poder transformador en y por encima de la fuerza vital o “sustancia del alma”, que en los sistemas religiosos animista-chamanistas habita en todos los fenómenos naturales, incluyendo aquellos que nosotros clasificaríamos como “inanimados”. No hay duda de que el chamanismo tiene una gran antigüedad: las evidencias arqueológicas sugieren, por ejemplo, que algo muy semejante a las religiones chamanistas de cazadores modernos ya se hallaba presente entre los neanderthales de Europa y Asia hace más de 50 mil años<sup>1</sup>. Al menos es posible, aunque ciertamente no comprobable, que la práctica del chamanismo como “arcaica técnica del éxtasis” para usar la definición clásica de Mircea Eliade (1964), haya podido contener desde un principio, esto es, desde los meros inicios de la religión misma, el potencial psiquedélico del medio ambiente natural. Esta posibilidad se vuelve más factible en cuanto que el reno mismo, con el cual el hombre, primero como cazador y después como domesticador, ha vivido en una relación íntima durante decenas de miles de años, tiene una cierta relación intrigante con el hongo alucinogénico *amanita muscaria*, incluso hasta el punto de la enervación. Este fenómeno difícilmente pudo pasar desapercibido para los pueblos paleo-aurasiáticos de hace muchos años, así como en realidad impresionó a las tribus recientes de Siberia (véase el capítulo XIII”).

Aunque deben de haber poseído medios ingeniosos para protegerse de los rigores del contorno ártico, comparables a los de los esquimales y de otros pueblos del norte, los primeros inmigrantes del Asia nororiental pueden en verdad ser llamados “primitivos” debido a su inventario tecnológico. Pero no debemos caer en el error común de equiparar la complejidad tecnológica con la capacidad intelectual. Por el contrario, cuando han sido estudiadas a fondo, (como muy pocas lo han sido) las culturas intelectuales de algunos de los pueblos materialmente menos complejos (los hombres-arbusto de Africa, los aborígenes australianos, los cazadores del Ártico o de los bosques tropicales, o los indígenas “primitivos” preagrícolas de California, por ejemplo), han demostrado que rivalizan en complejidad metafísica y en imaginería poética con algunas de las más grandes religiones institucionalizadas. Además, como Schultes y otros han señalado a menudo, los más “primitivos” recolectores de alimentos poseen sofisticados y efectivos sistemas tradicionales

<sup>1</sup> Existe ahora una fuerte sospecha de que al menos algunos neanderthales eran también magníficos yerberos. En una cueva en Shanidar, en el norte de Iraq, los arqueólogos descubrieron grupos de polen de ocho clases de plantas florales junto a un esqueleto adulto, masculino. Los restos de la planta (originalmente concebida como la expresión del amor y la preocupación de los sobrevivientes por el familiar fallecido, y como prueba del alto desarrollo espiritual de los neanderthales) en realidad pudieron haber sido parte del equipo medicinal del chamán curandero. No menos de siete de las ocho especies representadas por los granos de polen en las tumbas han sido identificadas ahora por el famoso palinólogo francés A. LeroiGourhan como pertenecientes a plantas que aún juegan un papel prominente en curaciones a base de yerbas en la misma área y en el Viejo Mundo (*achillea*, cuyo nombre anglosajón “yarrow” —mil en rama, mil hojas— Significa “curandero”; *althea*, o malva loca, cuyo nombre griego igualmente significa “curandero”; *senecio*, uno de cuyos nombres corrientes anglosajones “groundsel” — zuzón, hierba cana— significa “tragapús”; y *ephedra*, cola de caballo, un género que contiene el conocido estimulante nervioso efedrina). En palabras del arqueólogo Ralph S. Solecki, de la Universidad de Columbia, quien excavó las cavernas funerarias de Shanidar, de 60 mil años de antigüedad, la presencia de tantas plantas de probado valor medicinal, en una de las tumbas cuando menos da lugar a la “especulación acerca del alcance del espíritu humano de los neanderthales” (Solecki, 1975: 860-861). Es ciertamente tentador especular que si esos neanderthales, de quienes Solecki y otros eruditos ahora creen que se hallan en la línea directa de evolución de la humanidad moderna, disponían de conocimientos de tantas plantas medicinales efectivas, probablemente pudieron estar familiarizados con alguna de la flora psiquedélica de la región.

de clasificación del medio ambiente natural, y algunos de ellos hace mucho tiempo descubrieron cómo preparar complejos compuestos farmacológicos y terapéuticos que el mundo industrializado tuvo a su disposición desde el nacimiento de la bioquímica moderna. Después de todo, los indígenas mexicanos y peruanos experimentaron los efectos de los otros mundos de la mescalina miles de años antes que Aldous Huxley.

Ningún sistema, por muy conservador que sea, y la religión lo es extraordinariamente, es estático, y mucho de lo que encontramos en las religiones de la América indígena fue obviamente elaborado *in situ* después de mucho tiempo, en el contexto de la adaptación a las relaciones cambiantes del medio ambiente. No obstante, se pueden demostrar, tantas similitudes fundamentales entre los elementos sustanciales de las religiones del Nuevo Mundo aborígen y los de Asia que casi con seguridad, al menos en sus bases, los sistemas simbólicos de los indígenas americanos ya estaban presentes en el mundo ideacional de los inmigrantes originales del Asia nororiental.

Estas bases son chamanísticas e incluyen numerosos conceptos (reconocibles aun en la cosmología y los rituales altamente estructurados de las civilizaciones jerárquicas, como la de los aztecas, con su institucionalizado ritual cíclico y sus sacerdotes profesionales) tales como: el alma ósea del hombre y del animal y la restitución de la vida a partir de los huesos; todos los fenómenos en el medio son vistos como animados; separabilidad del alma del cuerpo durante la vida (por pérdida del alma, por extravíos durante el sueño, por violación o raptos, o, si no, mediante la proyección deliberada del alma, como hacen los chamanes en sus sueños extáticos); la experiencia extática, iniciática, especialmente de chamanes y la "vocación a la enfermedad" de éstos; causas sobrenaturales y curas de enfermedades; distintos niveles del universo con sus respectivos espíritus gobernantes y la necesidad de alimentar a éstos con comida espiritual; equivalencia cualitativa de las diferentes formas de vida, y la transformación hombre-animal (en realidad, transformación más que creación, como el origen de todos los fenómenos); espíritus animales que ayudan, alter egos y guardianes; maestros sobrenaturales y señoras de animales y plantas; adquisición de poder "medicinal" o sobrenatural por medio de una fuente eterna. Con el concepto de transformación tan prominente en estos sistemas tradicionales, es fácil ver por qué las plantas capaces de alterar radicalmente la conciencia llegaron a colocarse en el centro mismo de la ideología.

Según el desarrollo de la hipótesis original de La Barre, mientras en un principio Asia y Europa compartieron esta concepción chamanística, la Revolución Neolítica y los subsecuentes desarrollos socioeconómicos e ideológicos fundamentales, a menudo cataclísmicos en su naturaleza, produjeron hace mucho tiempo cambios profundos en las viejas religiones e incluso su supresión total (aunque las antiguas raíces chamanísticas aún son aquí y allá visibles incluso en las iglesias institucionalizadas). En el Nuevo Mundo en contraste, la forma ancestral de vida (caza y recolección alimentos), y las creencias y rituales religiosos adaptados a ella, persistieron en el tiempo y el espacio por una extensión mucho mayor que en el Viejo; y, además, la base fundamental chamanística fue mucho mejor preservada, aun en las religiones agrícolas de las grandes civilizaciones que surgieron en Mesoamérica y en los Andes, al igual que en las sociedades de cultivo más sencillas.

De hecho, las dos situaciones ni siquiera son comparables. Hay muchas razones históricas para esta diferencia, pero una que debe subrayarse es que antes de la colonización europea el Nuevo Mundo en su totalidad nunca conoció el fanatismo intolerante

que es característico de algunas de las principales religiones del Viejo Mundo, particularmente del cristianismo y el Islam, pues ambos transformaron masivamente las áreas que dominaron (aunque, como sabemos, cuatro siglos - de catolicismo español no pudieron erradicar completamente todas las huellas del pasado pre-europeo y resultaron un espectacular fracaso en la supresión de los tradicionales alucinógenos sagrados). En el Nuevo Mundo era característica general, incluso en las civilizaciones indígenas estratificadas, militaristas y expansionistas, que si la conquista de un grupo por otro llegaba a afectar la religión, típicamente resultaba en acrecentamiento o en síntesis más que en persecución, supresión y conversión forzadas. Estas bendiciones de la vida civilizada tuvieron que esperar la llegada de los europeos.

Sin idealizar indebidamente la verdadera situación, en especial en lo que finalmente vinieron a ser aspectos no adaptables de religiones como la de los aztecas, es correcto decir que la mayoría de indígenas del norte al sur, y a través de toda la prehistoria, parece haber valorado sobre todas las cosas la libertad individual de cada persona para determinar su propia relación con las fuerzas invisibles del universo. En muchos casos este proceso de determinación incluía la confrontación personal con esas fuerzas en el trance extático, a menudo con el auxilio de plantas a las que se les confería poderes sobrenaturales. Significativamente, no existe un atisbo de evidencia de que esta antigua situación haya sido afectada en lo fundamental por el surgimiento de burocracias políticas - y religiosas, o de que llegara a ocurrir que estas burocracias ejercieran un poder policiaco sobre el derecho del individuo para transformar su conciencia con cualquier medio que deseara.

### **EVIDENCIAS ARQUEOLOGICAS DEL PRIMER ALUCINÓGENO**

Este valor dado a la libertad es especialmente digno de mención ya que en *The Natural Mind* (1972) el doctor Andrew T. Weil ha argumentado que "el deseo de alterar periódicamente la conciencia es un impulso innato, normal, análogo al hambre o al impulso sexual" (página 17). Mientras que las drogas constituyen solamente un medio para satisfacer este impulso, Weil sostiene que, no obstante, esta necesidad biológica e innata (en contraposición a la condicionada socioculturalmente) - de la psique de tener períodos de conciencia no-ordinaria es la que importa en el uso casi universal de intoxicantes por pueblos de todo el mundo, en cualquier punto de complejidad cultural, y aparentemente en todos los periodos de la historia humana.

Weil puede tener razón; ciertamente establece un persuasivo caso de interrelación cultural en cuanto a que el deseo de estados temporales de conciencia alterada se encuentra enclavado en la estructura neurofisiológica del cerebro y no en el condicionamiento social. Pero aunque esta hipótesis pueda ser razonable, por el momento tiene que quedar como evidencia circunstancial. Por otra parte, la proposición de La Barre de que los primeros americanos deben haber traído su fascinación por la flora psikedélica desde su tierra natal en Asia, como una función del chamanismo visionario y extático, ahora parece confirmada por la arqueología prehistórica (las hipótesis de La Barre y de Weil no son, por supuesto, mutuamente excluyentes).

Lo que hace particularmente interesante a esta proposición es que la evidencia concierne a uno de los pocos alucinógenos fisiológicamente nocivos (aunque no adictivos) que emplearon los indígenas americanos. Éste es el llamado “grano de mescal», que en realidad nada tiene que ver con el mezcal (un licor mexicano destilado que se produce con una variedad del agave), sino que es la semilla roja, con forma de grano, de la *sophora secundiflora*, arbusto leguminoso que florea, nativo de Texas y del norte de México. Como la *genista canariensis*, una yerba importada de las islas Canarias en el siglo XIX, cuyas pequeñas flores amarillas ahora las fuman ritualmente los chamanes yaquis del norte de México, las semillas de la *sophora secundiflora* contienen un alcaloide quinolizidino altamente tóxico llamado cistina. En dosis altas, la cistina es capaz de causar náusea, convulsiones, alucinaciones, e incluso la muerte por fallas respiratorias (Schultes, 1972a).

A pesar de estas obvias desventajas, la *sophora* parece ser uno de los alucinógenos más viejos y que más tiempo han vivido en el Nuevo Mundo; al menos es el primero del cual tenemos pruebas directas y sustentadas. Históricamente, estas potentes semillas fueron el foco de un extenso complejo de sociedades medicinales, extáticas, visionarias y chamanísticas entre las tribus de las llanuras sureñas de los Estados Unidos, hasta que en las últimas décadas del siglo XIX la *sophora* fue remplazada finalmente por el cacto del peyote, más benigno, y los cultos de la semilla roja fueron suplantados por la nueva religión sincretística del peyote que eventualmente adoptaron 225 mil indios, desde el Río Grande en Texas hasta las llanuras canadienses, como Iglesia Nativa Americana.

La primera mención europea de la *sophora secundiflora* se remonta a 1539, cuando Cabeza de Vaca mencionó las semillas como un objeto de trueque entre los indios de Texas. Pero su historia puede extenderse hasta los principios mismos del asentamiento en el sudoeste de los primeros cazadores que descendían del norte. El laboratorio de radiocarbón de la Smithsonian Institution ha confirmado ahora que la alucinogénica semilla de mescal se hallaba bien integrada no sólo en la cultura preagrícola del Oeste Arcaico o Cultura del Desierto, desde sus épocas más tempranas hasta el año mil después de Cristo sino que ya era conocida y empleada por los indígenas del Paleolítico desde finales del anterior periodo de caza de los grandes animales durante el Pleistoceno, hace diez u once mil años, no mucho después del cese de la última de las inmigraciones continentales a partir de Asia (Adovasio y Fry, 1975). En última instancia, ésta es una fuerte evidencia circunstancial que favorece la hipótesis de La Barre acerca de las raíces paleolíticas del complejo alucinogénico en América.

Varios depósitos de semillas de *sophora*, de artefactos asociados con ella y de pinturas rupestres reminiscentes de los cultos históricos del grano rojo de las Llanuras Sureñas fueron encontrados por arqueólogos en una docena o más de refugios en rocas de Texas y del norte de México, con frecuencia junto a otra especie narcótica: la *ungnadia speciosa*. En Frightful Cave, la primera huella de la *sophora* se remonta al 7265 a. c., con un margen de error de sólo 85 años en cualquier dirección. Las semillas también fueron encontradas en estratos culturales posteriores hasta el abandono del área. En Fate Bell Shelter, en el área de la Reservación Amistad, Trans Pecos, Texas (una región rica en antiguas pinturas rupestres chamanísticas), las semillas narcóticas de *sophora secundiflora* y de *ungnadia speciosa* fueron encontradas en todos los niveles desde 7000 años a. c. hasta el año 1000 d. c., cuando la Cultura del Desierto finalmente dio paso a una nueva manera de vivir basada en la agricultura del maíz. Sin embargo, las fechas de radiocarbón del Bonfire Shelter fueron de un enorme interés. Este bien estudiado refugio de rocas dio semillas de *sophora* desde su estrato ocupacional más bajo, conocido como la Cama de Huesos II, que se remonta del

8440 al 8120 a. c., o, bien, hasta la era de caza de grandes animales al final del Pleistoceno. En realidad, las semillas alucinogénicas fueron halladas junto a puntas de proyectiles tipo Folsom y Plainview y con huesos de enormes y extintas especies del bison del Pleistoceno, *bison antiquus*.

Es ciertamente notable que, en apariencia, un solo alucinógeno, la semilla de *sophora*, haya disfrutado de un reino ininterrumpido de más de diez mil años (desde el noveno milenio a.c. hasta bien adentrado el siglo XIX en que se desintegró la cultura indígena tradicional) operando como foco del chamanismo-extático-visionario y que sólo unos pocos siglos de ese enorme lapso de tiempo conociéramos como la Cultura del Desierto del Sudeste de la América del Norte dentro de un contexto de adaptación ecológica bien documentada, conservadora y evidentemente homogénea y altamente exitosa. Todo esto es más extraordinario en cuanto que de todos los muchos alucinógenos nativos sólo el género *datura* ("yerba del diablo" o totloache) ofrece un riesgo tan altamente fisiológico como la *sophora secundiflora*. Claramente, los beneficios individuales, sociales y sobrenaturales atribuidos a la droga deben haber sobrepasado a sus desventajas.

### EL PEYOTE: "MEDICINA SAGRADA" O "NARCÓTICO PELIGROSO"

Sin abogar necesariamente por una disponibilidad irrestricta de cualquier alucinógeno que sea demostrablemente menos riesgoso a la salud que la *s. secundiflora* o la *datura*, podríamos tener la esperanza de que en breve se obtuviesen enseñanzas de los abundantes datos culturales y farmacológicos disponibles de la mayoría de los alucinógenos botánicos que han jugado un papel principal en el contexto de los ritos magicorrelianos y de las prácticas curativas, particularmente entre los indios americanos. El peyote, para sólo mencionar uno, tiene una historia cultural probada de más de dos mil años en Mesoamérica, y quizás sea más antiguo que su primera representación, botánicamente reconocible, en el arte de las tumbas arqueológicas que data del periodo de 100 a. c. a 100 d. c. Más de diez mil huicholes y muchos otros indígenas mexicanos continúan considerando que el peyote es sagrado y que posee grandes poderes terapéuticos para el cuerpo y la mente. Para casi un cuarto de millón de indígenas norteamericanos, los esfuerzos propios y los de sus aliados entre antropólogos y libertarios civiles durante las últimas décadas finalmente hicieron que el uso del peyote sea legal dentro del marco de la Iglesia Nativa Americana. Mas para aquellos que están fuera de esta iglesia, se supone que los pequeños cactus sin espinas y de sabor amargo son tan peligrosos para la sociedad y el individuo que su posesión con propósitos "ilegales", o su venta a otros, puede (al menos bajo la represiva ley de drogas del Estado de Nueva York) implicar castigos tan rigurosos como el del tráfico de heroína, con un costo mensurable y directo de cientos de miles de dólares por cada convicción exitosa con su debida encarcelación. ¡Y esto se halla a la vista de un vasto cuerpo científico de evidencias, libremente disponible en letra impresa para los legisladores y para el aparato que impone la ley, al igual que para la comunidad académica! A pesar del trabajo de varias generaciones de investigadores, desde antropólogos y etnobotánicos hasta farmacólogos y psiquiatras, parece que en nuestra política social no hubiéramos avanzado gran cosa desde las explosiones supersticiosas de los inquisidores españoles del siglo XVI en México y de sus medios para lidiar con un elemento crucial de la religión indígena tradicional, que era tan temido y aborrecido como si fuera la obra del mismo demonio, pero que también (si Weil y

otros investigadores de la conciencia tienen razón) es inseparable de la condición humana misma. Los capítulos siguientes no aspiran a ofrecer un tratamiento exhaustivo de los alucinógenos; más bien representan una introducción selectiva a la botánica y a la farmacología de las sustancias psicoactivas *en su contexto cultural*. Pues, muy aparte de los meros efectos bioquímicos, como ciertos trabajadores de campo han advertido, la disposición de la mente y la cultura del usuario y de su grupo social determinan en primera instancia la naturaleza y la intensidad de la experiencia extática, así como la manera en que esa experiencia se interpreta y se asimila.

### OTRAS VIAS A “ESTADOS ALTERNOS”

Tampoco quiero decir que las plantas psicoactivas o las secreciones animales han sido, siempre y en cualquier parte, los únicos o los principales medios para obtener estados alterados de conciencia. Por el contrario, en vastas áreas de América del Norte muchos pueblos aborígenes obtuvieron los mismos fines con medios no-químicos, tales como ayuno, padecimiento de sed, automutilación, tortura, exposición a los elementos, insomnio, danzas incesantes y otros medios de agotamiento total, sangrías, inmersión en estanques congelados, inmersión hasta el borde de la asfixia, laceración con espinas y con dientes animales, así como otros procedimientos de dolor; también mediante una variedad de “detonadores” no dañinos, como distintos tipos de actividad rítmica, autohipnosis, meditación, cantos, tambores y música. Posiblemente, algunos chamanes también emplearon espejos de pirita, de obsidiana y de otros materiales para llegar al trance, como aún hacen algunos chamanes indígenas de México. Las más dramáticas de las técnicas conocidas han sido sin duda, las ordalías en búsqueda de espíritus de ciertas tribus indias de las Llanuras, como los oglala sioux y los mandanes.

George Catlin, un abogado de Pensylvania nacido en 1796, que en los mediados del siglo pasado se convirtió en el decano de los pintores documentales de los indios estadounidenses y de su cultura aborígen, y fue uno de los pocos blancos privilegiados que presenciaron la ceremonia completa, nos ha dejado un relato vívido, así como pinturas y dibujos de la ordalía en búsqueda de visiones que practicaban los mandanes (Donaldson, 1886). Cuando ya se hallaban grandemente debilitados a causa del hambre, la sed y de cuatro días y noches consecutivas sin dormir, a los candidatos se les practicaban orificios, mediante cuchillos, a través de la carne de sus hombros o del pecho. A través de estas perforaciones los candidatos eran suspendidos, por medio de brochetas y correas, de la pértiga central del gran Pabellón Medicinal. El escudo, arco, carcaj y otras pertenencias del que buscaba las visiones se suspendían mediante otras brochetas que pasaban por diferentes partes de su cuerpo, y muchas veces a cada brazo y pierna también añadían un pesado cráneo de bison. Los ayudantes, con grandes varas, hacían que el cuerpo girara cada vez más rápido hasta que el candidato, chorreando sangre, se desvanecía del dolor; su bolsa medicinal caía de sus manos y el cuerpo pendía, aparentemente yerto<sup>2</sup>. Entonces era descendido al suelo y se le permitía recobrar, pero la ordalía aún no terminaba. Aún faltaba el sacrificio del dedo meñique de su mano izquierda, que cortaban y ofrecían al Gran

<sup>2</sup> Girar, como Weil (1972) ha advertido, es también una técnica con la que los niños de muchas culturas en todo el mundo buscan alterar el estado normal de conciencia.



Espíritu. A lo que seguía una carrera furiosa en torno a un altar, arrastrando el cráneo del bisonte y otros pesos, hasta que ya no podía resistir más y caía en un desmayo mortal. Con esta caída se obtenía el propósito de la ordalía, que ocurría como parte del Gran Festival de la Danza del Sol al final, de la temporada veraniega de la caza del bisonte. Los blancos generalmente interpretaban la ordalía como una prueba de valor y de fortaleza, o preferían verlo como un ejemplo de "crueldad india", pero en realidad se encuentra muy inserta en la tradición general de la búsqueda del estado extático, por muy extremo que pueda parecer como ejemplo de los procedimientos sin drogas para inducir visiones.

Es muy interesante ver que pruebas de este tipo, aunque no por fuerza con la misma intensidad, eran comunes aun en el México antiguo, donde predominaba el uso de plantas alucinogénicas para obtener estados alterados de conciencia. La automutilación ha sido descrita en el arte ritual de diferentes culturas y períodos prehispánicos, desde el 1300 a. c. hasta la Conquista, y ese tipo de ritos sangrientos que deben haber infligido dolores severos (incluyendo la perforación del pene, de la lengua y de otros órganos con espinas de cacto, púas de pastinaca y otros instrumentos punzantes) están descritos en la antigua literatura etnohistórica de las costumbres mayas y del México central. Es probable que incluso los mayas hayan practicado una búsqueda ritual para obtener visiones parecida a la de las Grandes Llanuras que Catlin describió. Conozco cuando menos una figurilla maya de la isla de Jaina, en el Golfo de Campeche, que representa lo que parece ser un sacerdote con perforaciones en cuatro pliegues de su espalda desnuda, un par en cada lado. El cuerpo y los brazos y las piernas se encuentran colocadas de tal manera por el escultor que sugieren que la figura tenía que ser suspendida a través de los agujeros practicados en la piel, casi como los buscadores de visiones en una de las pinturas mandanes de Catlin.

Un famoso monumento tallado por los mayas, que se remonta ca. 780 d. c., y se encuentra en el dintel 25 del centro ceremonial de Yaxchilán en la región del Usumacinta en Chiapas, muestra a una mujer arrodillada, ricamente ataviada, en el acto de pasar a través de su lengua un cordón torcido y con grandes espinas afiladas. En la literatura, tales ritos extremadamente dolorosos a menudo se plantean en términos de sacrificios sanguinarios (la sangre era el don más precioso para los seres sobrenaturales en el antiguo pensamiento mesoamericano), pero en realidad éstos debieron constituir una violenta conmoción en el sistema, suficiente para producir alteraciones de la conciencia que posibilitasen las visiones. En última instancia estos ritos deben haber creado la disposición adecuada de la mente para recibir e interpretar tales visiones. De hecho, un magnífico relieve tallado en otro monumento, en el dintel 24 del mismo templo de Yaxchilán, parece representar exactamente ese tipo de fenómeno extático; éste muestra a una mujer con la mirada fija en la figura de un guerrero que emerge, sobre ella, de las fauces de un dragón o de una serpiente retorcida. Si esas visiones fueron o no propiciadas por una combinación de procedimientos físicos y de hongos alucinogénicos (de la variedad que se encontró en un valle del Usumacinta) es algo que no puede aseverarse con seguridad con lo que se sabe actualmente de la antigua religión maya. Al mismo tiempo, no podemos asumir que todos los ritos aparentemente sanguinarios en verdad lo eran. Aún en donde la conmoción del sistema fue suficiente para generar un estado alterno de conciencia, un individuo debidamente entrenado pudo bloquear

la percepción del dolor<sup>3</sup>; es más, existen relatos en los que se dice que no había dolor ni flujo de sangre en los autosacrificios que incluían una laceración severa en el pene. Con relación a esto, se ve en el arte maya, que muestra rituales sanguinarios del tipo más extremo, que las expresiones de los individuos representados son de calma y serenidad, y no hay indicación de sufrimiento físico.

En realidad, algún tipo de ordaña, usualmente en la forma de privación de lo que es normal en cuanto a alimento, bebida, sueño o sexo durante distintos lapsos de tiempo, es casi siempre el requisito para el uso de alucinógenos y obviamente juega un papel importante en la intensificación de la experiencia extática. Por ejemplo, cuando el peregrino huichol llega finalmente a Wirikuta, el lugar sagrado que se halla en el desierto del norte del México central a donde va a cosechar el cacto alucinogénico del peyote, ya ha viajado más de 450 kilómetros desde su hogar (tradicionalmente, a pie) y está físicamente al borde del agotamiento. Desde que salió no ha dormido nada o muy poco. Se ha conservado en un punto febril de emoción por la comprensión de la gravedad y lo sagrado de la empresa que ha emprendido y de la importancia para el bienestar de su pueblo, mediante danzas y cantos incesantes, y mediante la observancia de innumerables rituales a lo largo del camino. Virtualmente no ha comido nada, y poca o ninguna agua ha mitigado su sed. La sal está estrictamente prohibida desde varios días antes del peregrinaje, durante éste y después. Por último, ha fumado muchos cigarrillos rituales del tabaco nativo, *nicotiana rustica*, extraordinariamente potente, liados en vaina de maíz; y quizá también se ha purificado simbólica y literalmente comiendo cantidades impresionantes del mismo tabaco, cuyo contenido de nicotina y de otros alcaloides es mucho mayor que el de los cigarrillos comerciales.

De esta manera, su nivel de contienda, es muy distinto, tanto que no le es necesario estar bajo la influencia de los alcaloides del peyote para percibir la planta en su estado animal cuando el guía del peregrinaje exclama, al ver el primer cacto: —Allí! ¡ Allí está al fin Nuestro Hermano Mayor, el Venado divino que nos da la vida! En el curso de los ritos que continúan en la región del peyote y de regreso a casa, en la sierra, los huicholes se saturan literalmente de peyote, mascándolo incesantemente durante días y noches, durmiendo poco y comiendo escaso alimento normal, hasta que todo el entorno social y natural, y la relación con él, toma una dimensión del todo mística. El sistema metabólico se ha alterado, y es bajo ese estado místico que los chamanes interpretan las visiones propias y ajenas de acuerdo con las normas culturales tradicionales y con la visión del mundo mágico-animista que domina la ideología huichol.

Si la privación de sueño o de alimento, o la fatiga extrema y el dolor físico pudieron emplearse, con o sin ayuda de las sustancias químicas, para afectar el equilibrio mental o en otras palabras, para facilitar un tipo distinto de equilibrio psíquico, ¿ cuánto más drásticos

---

<sup>3</sup> Investigaciones de científicos de varios países, incluyendo Estados Unidos, Inglaterra y Suecia, han descubierto recientes evidencias de que el cuerpo produce espontáneamente ciertas sustancias químicas que suprimen el dolor, cuya estructura y efectos resultan muy parecidos a los de la morfina, y que dentro del cerebro de los mamíferos, incluyendo al ser humano, hay moléculas que son captadores opiáceos altamente receptivos que químicamente unen derivados del opio como la heroína y la morfina. Entre los científicos de los Estados Unidos que participaron en esta importante investigación se hallan los doctores Gavril Pasternak y Solomon H. Snyder, de la Universidad Johns Hopkins, y el doctor Avram Goldstein, de Stanford. Los doctores John Hughes y H. W. Kosterlits en Aberdeen, Escocia, y el doctor Lars Terenius, de Upsala, Suecia, han hecho descubrimientos revolucionarios en el mismo campo. Aparte de que toman en consideración la mitigación espontánea del dolor en severas condiciones de trauma, es una esperanza que los nuevos descubrimientos resulten útiles en el tratamiento de la adicción a los opiáceos.

serán los efectos de los poderosos venenos, algunos mortales, que también han jugado un papel de cierta importancia en los sistemas tradicionales para alterar la conciencia y que, en el caso de las ordalías con veneno de rana de los indios sudamericanos, todavía lo juegan?

El gran cronista del siglo XVI, fray Diego Durán, nos ha dejado una descripción nítida del tipo de sustancia tóxica que usaban los sacerdotes aztecas de Tezcatlipoca, tanto interna como externamente, para colocarse en el estado mental apropiado que les permitía servir a la deidad e interpretar sus palabras. Conocida como *teotlacualli*, comida de Dios o comida divina, ésta incluía “bestias ponzoñosas como arañas, alacranes, ciempiés lagartijas, víboras y otras”, que eran atrapadas para los sacerdotes por jovencitos y que se guardaban en grandes cantidades en la escuela sacerdotal:

Ésta era la comida divina con la cual los sacerdotes, los ministros de templos, y especialmente aquellos de quienes estamos tratando, se embarraban en los viejos tiempos. Tomaban todos estos animales ponzoñosos y los quemaban en el brasero divino que se hallaba en el templo. Después de que se les había quemado, las cenizas se colocaban en ciertos morteros, junto con grandes cantidades de tabaco; esta hierba es usada por los indígenas para aliviar el cuerpo y para mitigar los dolores del trabajo. En esto es similar al beleño español, el cual, cuando se le mezcla con la lima, pierde sus cualidades venenosas, aunque aún causa desmayos y es dañino para el estómago. Esta hierba, entonces, era colocada en los morteros con escorpiones, arañas vivas y ciempiés, y todo era molido para producir un ungüento diabólico, apestoso, mortal. Después de que todo había sido aplastado, se agregaba una semilla molida llamada *Ololiuhqui*, la cual los nativos aplicaban a sus cuerpos y bebían para ver visiones. Se trata de una bebida que tiene efectos embriagantes. A todo esto se le añadían gusanos negros, velludos, con los vellos llenos de un veneno que lesionaba a quien los tocaba. Todo era mezclado con hollín y se vaciaba en tazones y guajes. Entonces se colocaba ante los dioses como comida divina. ¿Cómo puede uno dudar que los hombres que se untaban esta resma se convirtieran en magos o demonios, capaces de ver y hablar con el Diablo mismo, puesto que el ungüento había sido preparado con ese propósito? (Durán, 1971:115-16.)

Según Durán, los sacerdotes se pintaban con esa mezcla temible y, sin preocuparse ya por los animales salvajes o por otros peligros gracias a su poción mágica, se lanzaban en la noche a visitar cavernas oscuras y “riscos sombríos, espantosos”. El mismo ungüento o resina se usaba también en ritos curativos, cuando se aplicaba a las partes afectadas del cuerpo del paciente para aplacar el dolor.

¿Quién, en verdad, podía dudar del poder de tal mezcla sobre la mente al igual que sobre el cuerpo? Al cubrir largas áreas superficiales del cuerpo durante periodos prolongados, con venenos que resultarían mortales si llegaran a penetrar directamente en el flujo sanguíneo, y también con los potentes alcaloides del tabaco y de las semillas de la virgen (*Ololiuhqui*), el *teotlacualli* cuando menos causaba serias reacciones en la piel, si no llegaba a ser realmente absorbido en cierto grado por el sistema. En cualquier circunstancia, bien pudo haber tenido un efecto más o menos drástico en el metabolismo del cuerpo, con alguna alteración en el estado de conciencia del usuario aun en el caso de que éste no llegara a intoxicarse con las infusiones del alucinógeno sagrado *Ololiuhqui*, como se sabe

que hacían los sacerdotes aztecas, y como todavía acostumbran algunos curanderos mexicanos con propósitos adivinatorios.

## LOS ALUCINÓGENOS Y LA BIOQUIMICA DE LA CONCIENCIA

Todo el tema de las sustancias químicas en la naturaleza y su relación, real o potencial, con estados alternos<sup>4</sup> de la conciencia es vasto y complejo. Se extiende hasta el origen de lo que Jung llamó “arquetipos”, temas universales que generan mitos en la tradición oral (especialmente el contenido sorprendentemente similar de la mitología funeraria, heroica y chamística que existe en todo el mundo), el arte y la iconografía, los tradicionales sistemas culturales de percepción y ordenación de la realidad que difieren drásticamente del llamado modelo occidental “científico”, las concepciones de Otros Mundos, la muerte y el más allá, el misticismo y, de hecho, lo que llamamos religión. Y, por más que creamos saber, en realidad apenas hemos empezado en estas áreas culturales, así como apenas tenemos contacto con el hecho de que aún en nuestras horas de vigilia nuestras mentes constantemente fluctúan entre estados discretos o alternos (pero sin embargo complementarios), estados dirigidos hacia dentro o hacia afuera, y con el hecho de que este fenómeno conlleva directamente al uso y efectos de los psiquedélicos. Hay, por supuesto, grados de intensidad en la experiencia de la conciencia dirigida al interior: es obvio que un “elevón” de peyote no es del mismo orden que el del ensueño, aun cuando operen similares procesos neuroquímicos en el cerebro. Si se tratara de reducir a su esencia el complejo proceso químico que ocurre cuando una droga psicoactiva externa, como la psilocibina, llega al cerebro, se diría entonces que la droga, cercanamente emparentada en su estructura con los indoles, el indol que naturalmente se produce en el cerebro parece interactuar con estos últimos como si encerrara temporalmente en su lugar un estado de conciencia no ordinario o dirigido hacia el interior, posiblemente dejando afuera ciertas áreas o sustancias químicas que participan en los modos “ordinarios” de conciencia.<sup>5</sup> En cualquier circunstancia, cualesquiera que sean los procesos químicos participantes (aunque debemos abstenemos de sobrevalorar o de subestimar el efecto que el descubrimiento de las plantas psicoactivas y de otras formas de vida puedan haber tenido en las concepciones del mundo, o en las ideologías), obviamente hay enormes implicaciones, biológico-evolutivas al igual que filosóficas, en el descubrimiento de que precisamente en la química de nuestra conciencia somos similares al reino vegetal.

---

<sup>4</sup> La sustitución del término “alterno” por el usual “alterado” fue sugerida por el doctor Norman Zinberg (1974), “para”, escribió, “evitar la idea de que el cambio altera a la conciencia de la manera *como debe ser*”. Sin embargo, muchas autoridades en “estados altos” están de acuerdo con O. T. Tart (1972) en que éstos constituyen “una alteración cualitativa en el patrón general de funcionamiento mental, en cuanto que el experimentador siente que su conciencia es radicalmente distinta a la manera como funciona normalmente”.

<sup>5</sup> Ésta es un área de investigación en la que el doctor Joel Elkes, anteriormente jefe de Psiquiatría del hospital Johns Hopkins de Baltimore, Maryland, ha hecho un considerable trabajo de pionero. Puede advertirse que aún en los “estados altos” de drogas de gran intensidad, como los hongos *psilocibe* o el peyote, algunas veces es posible alternar los estados dirigidos hacia dentro y hacia afuera mediante el simple procedimiento de abrir y cerrar los ojos. Al menos yo he observado que esto es así, y he visto que los indios hacen las mismas transiciones durante los rituales.

## EL CONTEXTO SOCIO-PSICOLÓGICO EN CUANTO VARIABLE CRUCIAL

Finalmente, unas palabras acerca de la necesidad de una perspectiva antropológica e histórico-cultural. Las maneras en que, y los propósitos por los cuales, las sociedades llamadas “primitivas” o tradicionales y las de las naciones industrializadas emplean sustancias químicas capaces de activar estados alternos de conciencia son obviamente muy distintos, como lo son las actitudes con que se toman esas drogas y sus efectos. Como las páginas siguientes establecen con claridad, en el mundo pre-industrial o tribal las plantas psicotrópicas son sagradas y mágicas, son percibidas como seres vivientes con atributos sobrenaturales, que proporcionan a ciertos individuos elegidos —los chamanes—, y bajo ciertas circunstancias especiales también al común de la gente, una especie de puente para cruzar el golfo que separa a este mundo de los Otros Mundos. Por un acuerdo común, la irrupción al plano que las sustancias químicas extraordinarias facilitan, es considerada esencial para el individuo y la comunidad en las sociedades “primitivas”.

La experiencia del trance extático ó de estados verdaderamente alterados, generados por alcaloides naturales, y su contenido culturalmente condicionado así como la interpretación subsecuente, son plenamente compatibles con los sistemas filosófico-religiosos tradicionales que valoran e incluso alientan los caminos individuales hacia poderes sobrenaturales y hacia una confrontación personal con ellos, como quiera que se les conciba o se les nombre. La evidencia, arqueológica y de otro tipo, es tal que podemos afirmar con seguridad que la mayoría de las sociedades, sí no todas, que todavía utilizan plantas alucinogénicas en sus rituales lo han venido haciendo desde hace muchos siglos, si no es que milenios. Las plantas tienen una historia- cultural; lo demuestran las tradiciones que comparten todos los miembros de la sociedad.

De hecho, podemos ir más lejos y decir que las plantas psicotrópicas han ayudado a determinar la historia de la cultura, puesto que, típicamente, durante el trance extático el individuo confirma por sí mismo la validez de las tradiciones tribales que ha escuchado recitar a sus mayores desde su primera infancia:

Cuando uno considera que la *datura* ofrece imágenes mentales de una tremenda intensidad no es sorprendente que un muchacho cahuilla, después de su primera visión bajo su influencia, se haya convertido en un firme creyente de las tradiciones míticas. La *datura* le permitió vislumbrar la realidad última de las historias acerca de la creación en la cosmología cahuilla. Los seres sobrenaturales y los aspectos del otro mundo de los que había oído hablar desde su niñez aparecieron ante sus ojos como la prueba definitiva: fue su propia evaluación empírica. Los ha visto. Son reales... Una vez que el neófito cahuilla estuvo convencido de sus propias percepciones, a partir de este momento quedó encerrado en toda la cosmología cahuilla, dramáticamente, con el apoyo y la guía de la comunidad. (Bean y Saubel, 1972:62-63.)

Las plantas mágicas, entonces, actúan para validar y para ratificar la cultura, no para facilitar medios temporales que permitan escapar de ella. El huichol de México, como el cahuilla del sur de California o el tukano de Colombia, retorna de su “viaje” iniciático para exclamar: — Es como mis padres me habían dicho! Uno toma peyote —dice— para

aprender cómo uno va siendo huichol. Por el contrario la manera como se toma, en el sentido convencional, el LSD o el DMT en el Occidente difícilmente sirve para aprender “cómo uno va siendo estadounidense” (o alemán, o inglés, o mexicano). Y, sin embargo, objetivamente, la química de esas drogas difiere poco de la de las plantas sagradas del mundo tribal, pues el LSD es similar a los alcaloides naturales de las semillas de la virgen y las dimetiltriptaminas son prominentes en los inhalantes alucinogénicos de los indios sudamericanos. Y la *cannabis* (spp.), que treinta millones de estadounidenses contemporáneos, se dice, han fumado como diversión al menos una vez, y probablemente más a menudo, ha reemplazado al potente hongo *psilocibe* en los rituales curativo-divinatorios de algunos chamanes indios de México, quienes con facilidad obtienen trances extáticos con una planta que, desde un estricto punto de vista farmacológico, en realidad no es comparable a la *psilocibe*.<sup>6</sup>

### URGE UNA PERSPECTIVA INTEGRADA

Claramente, lo que varía es la sociedad, no la química, puesto que las mismas drogas, u otras químicamente similares, pueden funcionar tan diferentemente en situaciones culturales diversas: pueden ser veneradas durante siglos como algo sagrado, benigno, agente de la integración cultural en unos contextos, mientras que en otros son consideradas tan inherentemente maléficas y peligrosas que su mera posesión constituye un delito grave. Asimismo, obviamente la cultura y las actitudes y los estereotipos que ésta modela (y no cualquier característica inherente, ni siquiera sus consecuencias mesurables médicas y sociales) son los que hacen que una droga, el alcohol, sea “social”, legal y moralmente aceptable entre nosotros, y otra, la marihuana, no. Los narcóticos adictivos como la heroína son un asunto distinto por supuesto, a los alucinógenos no-adictivos; pero decir que en esto también requerimos una perspectiva esencial, cultural (es decir, antropológica), no significa menospreciar la seriedad del problema. Muy al contrario. Sin embargo, sospecho que hasta

---

<sup>6</sup> A partir del momento en que otros estados han seguido el ejemplo de Oregon, que redujo las penas por el uso personal de la marihuana al nivel de una multa de tránsito, una legislación federal similar ya se está considerando en el Congreso de los Estados Unidos, y la Suprema Corte del Estado de Alaska ha establecido que el uso personal de la marihuana en el hogar no es un delito, la situación claramente está cambiando, aunque sea tardía y lentamente, a pesar de que esto resulte irrelevante para los cientos de miles de estadounidenses que han sido etiquetados de por vida como delincuentes a causa de estatutos locales y federales anticuados. El movimiento por abolir el crimen del uso de la *cannabis* recibió un impulso mayor con la publicación de *Ganja en Jamaica*, de Vera Rubin y Lambros Comitas (1975), un reciente estudio médico antropológico acerca del uso crónico de la marihuana que fue patrocinado por el Centro de Estudios Sobre el Abuso de Drogas y Narcóticos del Instituto Nacional de la Salud Mental. Este estudio no halló indicaciones de lesiones orgánicas cerebrales o de daño de cromosomas en el uso crónico, a largo plazo, de la *ganja* (el nombre coloquial que en Jamaica se da a la marihuana); tampoco se descubrieron diferencias - significativas psiquiátricas, médicas o psicológicas entre los fumadores crónicos y los que no fuman *ganja*. Tampoco hubo pérdida de motivación. La única correlación que pudo encontrarse entre la *ganja* y el delito - es técnica: el cultivo y la posesión son, técnicamente, delitos. “El único descubrimiento médico de interés”, escribe el ex gobernador de Pennsylvania Raymond P. Shafer en su prólogo al libro, “es la indicación de hipoxia funcional entre los fumadores crónicos a largo plazo”. Sin embargo, se señala, en Jamaica se acostumbra mezclar la *ganja* con tabaco, y los fumadores de *ganja* por lo general son también fuertes fumadores de tabaco; por tanto fue imposible distinguir entre los efectos clínicos del fumar *ganja* y los de fumar cigarrillos o puros, y la conclusión fue que fumar *per se* puede ser el responsable de que se perjudique la eficiencia respiratoria. Y nuevamente, señalando a la cultura como variable crucial en el uso y efectos de una droga, se halla el descubrimiento de que, como hace ver el ex gobernador Shafer, en contraste con los proclamados efectos “amotivacionales” generalmente atribuidos a la marihuana en los Estados Unidos, en Jamaica la *ganja* “sirve para satisfacer valores de trabajo ético”.

el momento en que una perspectiva holística, que integre antropología, biología y psicología, sea plenamente aceptada (por el público en general y no sólo por el aparato que investiga las drogas, y que propone y aplica las leyes) como una segunda naturaleza, recurrir a cualquier droga que altere la conciencia y que no sea patrocinada, aprobada o comercializada oficialmente siempre será objetable. Por tanto supongo que el uso de drogas “no aprobadas” permanecerá en un nivel “epidémico”, sin merecer leyes más represivas pero tampoco un gasto masivo para “educación” y rehabilitación.

Si tal suposición fuera infundada, ¿ no deberíamos preocuparnos más por los efectos de la nicotina que por los del THC? Y, sin subestimar de ninguna manera la seria amenaza de la heroína, ¿ no deberíamos estar menos preocupados por la existencia de un cuarto de millón estimado de adictos a la heroína, no debiéramos adoptar políticas sociales más inteligentes para tratar este problema (aun incluyendo alternativas “impensables” para el imperio del mercado negro de las drogas como sería proporcionar heroína legalizada), que por las proporciones verdaderamente epidémicas del alcoholismo? Ante tres o cuatrocientos mil adictos a los opiáceos en los Estados Unidos (por supuesto, una cifra conmoviente) hay sin embargo de diez a doce millones de alcohólicos confirmados y millones de “bebedores problema”, con un enorme potencial de daños hacia sí mismos y a la sociedad. Cualquiera que sea el daño social y personal de la adicción a la heroína y su relación funcional con los crímenes callejeros y con la corrupción, existe una correlación demostrable entre la bebida y muchos miles de muertes anuales en las carreteras, homicidios, abusos de niños y otras formas de violencia, con un costo social total inconmensurablemente más alto que el atribuido a la heroína. Además, tal como Becher (1972) y otros han demostrado, el uso excesivo del alcohol conlleva un potencial de deterioro orgánico mucho mayor que el de la heroína. Esto no es abogar por la heroína en contra del alcohol, por supuesto, ni minimizar la tragedia que la adicción a la heroína representa para tantos individuos y sus familias; sino sólo subrayar que haciendo caso omiso de todo lo que conocemos acerca del alcohol como droga peligrosa, “elevarse” con él implica sólo una fracción del estigma social y legal que nosotros como sociedad atribuimos a otras sustancias que alteran la mente. Los hechos, por tanto, resultan al parecer irrelevantes... , o al menos son menos relevantes o decisivos que el condicionamiento cultural.

## I. “IDOLATRÍA”, ALUCINÓGENOS Y SUPERVIVENCIA CULTURAL

Casi desde el momento en que pusieron pie en el suelo americano al final del siglo XV, primero en las Antillas y poco después en el continente mismo, los europeos tomaron nota, con variados grados de fascinación y repugnancia, de una extraña costumbre indígena que posteriormente reconocerían como un aspecto indispensable de la ‘religión y del ritual aborigen en muchas partes del Nuevo Mundo: la intoxicación extática con distintas plantas a las que los pueblos atribuían un poder sobrenatural, y a las que los españoles lógicamente asociaron con el esfuerzo infatigable del Demonio para impedir la victoria de la cristiandad sobre la religión indígena tradicional.

En cierto sentido, tenían razón: el clero misionero percibía correctamente los hongos sagrados, las semillas de la virgen, los inhalantes, el tabaco y otras plantas “mágicas” (esto es, transformadoras de la conciencia) como obstáculos para la conversión total puesto que su uso continuo, en secreto y bajo la amenaza de los castigos más crueles (desde la flagelación pública hasta la hoguera), servía, para confirmar y validar las concepciones del mundo, simbólicas y religiosas, de algunos de los pueblos aborígenes, y para consolidar la resistencia en contra de una destrucción total. Y, de hecho, tal como los escritores eclesiásticos de siglos posteriores se vieron forzados a admitir, el gran desgaste de fervor misionero, las prédicas y los castigos sólo obtuvieron en última instancia que esas prácticas pasaran a la clandestinidad, donde fueron más difíciles de combatir. O de otra manera los indios se las habrían ingeniado para introducir el peyote, las semillas de la virgen y otras plantas sagradas tan sutilmente en la doctrina, y el ritual de la fe cristiana, que habrían podido aseverar que practicaban los respetos propios a la Virgen María y a otros santos cuando en realidad seguían buscando una guía espiritual con la ayuda de los enervantes divinos del pasado pre-europeo. Los españoles, por supuesto vieron esta combinación como un engaño ingenioso, lo cual era cierto de algún modo (una defensa de la integridad de la cultura tradicional). Por otra parte, tal síntesis de creencias y rituales cristianos con los indígenas era una consecuencia previsible del contacto cultural y de la aculturación.

Es importante advertir que los primeros padres misioneros se contentaban, más a menudo de lo que se creería, con aceptar como ciertos los relatos que oían de los indios acerca de los efectos maravillosos de las plantas mágicas, especialmente en relación con las curaciones y la adivinación, las dos áreas en que los alucinógenos nativos jugaban su papel más importante. Lo que fundamentalmente parecían objetar, aparte de su aversión a cualquier tipo de intoxicación entre los indígenas a su cargo, era que en ese sistema faltaba Cristo, y por esa razón los efectos sobrenaturales de las plantas sólo podían explicarse en términos del Diablo, que incesantemente trataba de conservar y expandir su antiguo predominio sobre las almas nativas. Su salvación era misión divina de los españoles, de eso estaban convencidos. Hernando Ruiz de Alarcón, un devoto del siglo XVII que fue comisionado por su obispo para que investigara y desarraigara cualquier creencia y ritual indígena que hubiera sobrevivido al gobierno de los españoles en Morelos y en las partes adyacentes al México central, dedicó gran parte de su *Tratado* de 1629 a la adoración y al uso de las sagradas semillas de la virgen o quiebraplatos, peyote, los hongos y el tabaco entre los indios y expresó el temor de que estas antiguas prácticas “idolátricas” de los indios



podrían resultar lo suficientemente atractivas como para que se esparcieran entre los estratos bajos de la sociedad española de la Colonia.

Las primeras referencias europeas de la intoxicación ritual datan de los viajes iniciales del descubrimiento, hacia fines del siglo XV. Un tal fray Ramón Pané fue comisionado por Cristóbal Colón, durante su segundo viaje en 1496, para observar y poner por escrito las ceremonias y “antigüedades” de los indios taínos de habla arawakana, en la isla de la Española, a quienes los españoles incluso reconocían como un pueblo notablemente amable y con una cultura avanzada (la cual, sin embargo, pronto declinaría desastrosamente como consecuencia de las crueldades europeas y de las enfermedades previamente desconocidas). Pané describió los ritos en los que los nativos inhalaban una yerba intoxicante que ellos llamaban *kohobba*,<sup>1</sup> “tan fuerte que quienes la tomaban perdían la conciencia” y se creían en comunicación con el mundo sobrenatural. Los indios inhalaban ese polvo potente a través de tubos de treinta centímetros, según describió Pané, y los “brujos” (chamanes o curanderos) por lo general tomaban la droga con sus pacientes para poder averiguar la causa de sus aflicciones y el tratamiento correspondiente. El mismo tipo de lazo psíquico directo entre curandero y paciente aún es común en la terapia de gente tratada con drogas en México o en Perú.

En las primeras décadas del siglo XVI, los conquistadores españoles de México descubrieron que los indios poseían una considerable farmacopea psicoactiva que incluía varias clases de hongos sagrados, peyote, *datura* (un género que quizá no era desconocido por los invasores puesto que también se utilizaba en la medicina y la brujería medieval europea) y, especialmente, unas especies potentes de tabaco llamadas *piciétl*, así como otras plantas nativas con extraños efectos “de otro mundo” cuya química sólo recientemente ha sido aclarada. Prominentes entre estas últimas son ciertas especies de semillas de la virgen cuyas semillas psiquedélicas eran especialmente sagradas, hasta el punto de la divinidad, para los aztecas y otros pueblos de Mesoamérica, y cuyos principios activos sorprendieron al mundo científico cuando éste se enteró, hace apenas unos años, que están estrechamente ligados con el alucinógeno sintético LSD-25.

En Sudamérica las cosas no eran distintas. A través de todo el continente, desde las pequeñas sociedades que plantaban yuca en los bosques tropicales y los cazadores y recolectores de alimentos silvestres hasta la compleja civilización de los Incas en los Andes, los primeros exploradores y misioneros encontraron que el trance extático inducido por las drogas (lo que ahora llamamos transformación de la conciencia) era un aspecto integral de la religión chamanista. Como ya se sabe, los indígenas de Sudamérica, aún más que los de Mesoamérica, no sólo descubrieron y experimentaron las propiedades psicoactivas de muchas plantas, sino que también, exitosamente, intentaron mezclas de especies no relacionadas con el propósito de activar sus principios psiquedélicos o de incrementar los efectos.

---

<sup>1</sup> *Kohobba*, cuyo uso desapareció de las Antillas después de la Conquista, como también desaparecieron cientos de miles de la población nativa, se obtenía con las semillas de un árbol del tipo de las acacias, *anadenanthera peregrina*, ricas en triptaminas, y con las cuales un buen número de tribus indígenas de la región noreste de Sudamérica aún prepara sus inhalantes intoxicantes. Al principio, sin embargo, en realidad hasta principios del siglo XX, la *kohobba* se identificaba generalmente con el tabaco, un error comprensible puesto que el tabaco era, y todavía es usado en formas similares en Sudamérica. Es posible incluso que *kohobba*, o una palabra cercanamente relacionada, se aplicara también a los inhalantes intoxicantes basados principalmente en el tabaco.

Para los habitantes nativos en este camino, la Conquista militar, económica y espiritual de Sudamérica fue y continúa siendo en áreas como la Amazonia, una tragedia casi irreparable. No tuvieron el beneficio de un Las Casas pidiendo justicia para los indios, ni tampoco esa meticulosa clase de etnografía que es el legado mexicano de fray Bernardino de Sahagún, un extraordinario franciscano del siglo XVI que, como otros pocos clérigos de su época, tuvo la bendición de una curiosidad insaciable, incluso enormemente compasiva, que lo llevó a compilar para la posteridad todo lo que pudo aprender de los informantes aztecas de esa civilización nativa que los españoles, incluyéndolo a él mismo, llegaron a destruir. El *Códice florentino*, de Sahagún, y otros escritos contienen una impresionante gala de conocimiento herbolario que, unido a las compilaciones botánicas y medicinales de su ilustre contemporáneo, el médico real Francisco Hernández, representa el punto de inicio indispensable para cualquier investigación botánica o etnográfica acerca de los alucinógenos sagrados. El herbolario azteca, hermosamente ilustrado, de mediados del siglo XVI que se conoce como el *Códice Badiano* también pudo haber sido hecho bajo los auspicios o la inspiración de Sahagún. En cuanto al siglo que siguió a la Conquista, los tratados de Jacinto de la Serna y de Ruiz de Alarcón son esenciales para la comprensión de las funciones continuadas de los alucinógenos tradicionales, especialmente el tabaco, las semillas de la virgen, el peyote y los hongos alucinógenos durante el primer periodo colonial, y para la comprensión de las maneras en las cuales éstos fueron afectados por —o cómo se las arreglaron para evadir los procesos del cambio cultural y de la aculturación cristiana.

**BANISTERIOPSIS *Caapi***

(*Spruce ex Griseb.*) Morton



Lámina 1 **Banisteriopsis caapi**



**BANISTERIOPSIS  
Rusbyana (Ndz.) Mort.**

Lámina 2 **Banisteriopsis rusbyana**

A pesar de que en la literatura colonial hay referencias a la intoxicación ritual por medio de plantas, en Sudamérica las fuentes anteriores al siglo XIX no son muy satisfactorias, y aparte de la identificación y discusión que Alexander von Humboldt hizo de las dos fuentes mayores de inhalantes alucinogénicos en el Orinoco, hay poco que pueda considerarse científico. De hecho no es una exageración aseverar que prácticamente todo lo que

conocemos de la botánica, la taxonomía, la química e inclusive la antropología de los alucinógenos rituales de la América del Sur en última instancia ha tenido su génesis en las obras de los etnobotánicos modernos, desde el explorador de plantas Richard Spruce, de Yorkshire, hasta Richard Evans Schultes, de Harvard. En 1851, Spruce recolectó y bautizó los primeros especímenes de la *banisteriopsis caapi* que él identificó como la fuente de la bebida intoxicante de los indígenas del Alto Amazonas. Las investigaciones de campo de Schultes en los trópicos americanos y en México desde los finales de los años 30 directa o indirectamente han conducido a la identificación botánica química y cultural de la mayoría de los alucinógenos vegetales del Nuevo Mundo, una tarea que, sin embargo, no ha terminado y que indudablemente continuará durante los años próximos.

## II. EL TABACO: “ALIMENTO APROPIADO DE LOS DIOSSES”

El clero español clasificó desde un principio al tabaco al lado del peyote, las semillas de la virgen y los hongos como un intoxicante ritual de la cultura indígena tradicional. Esto puede resultar sorprendente, pero los sacerdotes de la iglesia colonial sabían de qué estaban hablando.

La historia natural y cultural del tabaco (*nicotiana* spp.) en cuanto cultivo de los aborígenes americanos (tan desconocido para el resto del mundo hace apenas quinientos años como lo eran el chocolate, el maíz' y el caucho) es demasiado compleja y extensa para estas páginas. Pero difícilmente podemos ignorarla en el contexto presente no tanto porque, tal como usamos el tabaco en la actualidad, es potencialmente una de las sustancias conocidas más dañinas fisiológicamente, sino, más bien, porque en gran parte del mundo indígena tradicional el tabaco era y aún es considerado como un don especial de los dioses a la humanidad, conferido para auxiliar a la humanidad en el establecimiento de un puente que venciera el golfo entre “este” mundo y “el otro”, el de los dioses. En muchos casos, tal visión requiere el empleo del tabaco para obtener precisamente las variedades de estados místicos o el trance extático característicamente chamanista que por lo común sólo asociamos con los alucinógenos vegetales mejor conocidos. Para mencionar únicamente un ejemplo en México, desde antes de la Conquista, y también siglos después, los chamanes curanderos de las comunidades de habla náhuatl usaban el *piciétl* (*nicotiana rustica*), en conjunción con cantos de ciertos mitos primordiales, para colocarse en lo que podríamos llamar “el tiempo’ místico” —un tiempo en el que todo es posible— y para convocar el poder sobrenatural de los dioses creadores y de su artefacto primordial en beneficio de la salud y el equilibrio del paciente. Este uso del tabaco está tremendamente alejado del fumar hedonista. Ya tendremos de nuevo ocasión de referirnos a este fenómeno particular de los aztecas en otro capítulo.

Tales eventos no escaparon a la atención de los cronistas españoles, y deben haber ameritado muchas investigaciones detalladas desde entonces; pero en la literatura etnográfica, el estudio reciente acerca de la intoxicación y el chamanismo, con su complejo mitológico y cosmológico subyacente entre los indios waraos de Venezuela (Wilbert, 1972) es literalmente el único tratamiento profundo y competente acerca de este importante tópico.

### DIOS Y HOMBRES ADICTOS AL TABACO

No quiero decir que el tabaco era usado generalmente para provocar estados alternos de conciencia. Por el contrario, probablemente servía para una variedad mayor de propósitos sagrados que cualquier otra planta del Nuevo Mundo. Entre sus funciones más importantes y

virtualmente generales, se hallaba la del sustento divino de los dioses, principalmente en forma de humo; también servía como un auxiliar indispensable en las curas chamánicas, primariamente como un fumigante con carga sobrenatural pero en ocasiones también como panacea. Sin embargo, parece haber habido cuando menos un elemento de intoxicación incipiente en el fumar chamánico en muchas sociedades indígenas de América del Norte y del Sur; y una verdadera intoxicación de tabaco, hasta el punto de alterar la conciencia o de llegar al trance psíquico, era ciertamente de considerable importancia en el complejo extático del Nuevo Mundo en su totalidad. Este elemento, junto con lo que conocemos actualmente de la actividad química de la *nicotiana*, justifica que se asigne al tabaco (como hacían los indígenas) en la flora psíquica, pero con esta importante distinción: a diferencia de las plantas que usualmente llamamos alucinogénicas, de las cuales ni una sola especie ha resultado adictiva, el tabaco sí puede serlo. Parece que no hay ninguna razón científica para dudar, y sí más de las evidencias suficientes para sugerir (incluyendo observaciones entre los indios sudamericanos y testimonios de los mismos), que el tabaco no sólo crea hábito psicológico, como algunos han sostenido, sino que de hecho también crea dependencia física; es decir, resulta adictivo en el verdadero sentido de la palabra, y éste es un hecho que muchas poblaciones indias reconocieron y codificaron en sus mitologías, hasta el punto de que atribuyeron a sus dioses la misma necesidad de tabaco que observaban en sus chamanes, pues ellos eran arquetípicamente los hacedores de mitos. El antropólogo Johannes Wilbert (comunicación personal), advierte que muchas sociedades indígenas de Norte y Sudamérica comparten la tradición de que al dar tabaco a sus pueblos los dioses se quedaron sin nada (“ni siquiera para una pipa”, el Zorro cita al Suave Espíritu). Puesto que los dioses anhelan el tabaco como su alimento espiritual y esencial (por lo general en forma de humo, aunque no siempre ni en todas partes), mediante ese acto de generosidad puede decirse que ellos mismos se han colocado en una posición de dependencia, sujetos a la manipulación de los practicantes religiosos. Sin embargo, puesto que el pueblo también depende de la buena voluntad de los seres sobrenaturales, la relación era de reciprocidad e interdependencia, fundamentalmente diversa de los conceptos judeo-cristianos. A causa de esta similitud de creencias y ritos con el tabaco en áreas ampliamente separadas de la América aborigen del Norte y del Sur, Wilbert piensa que los rituales se difundieron hace mucho tiempo de un punto común de origen, junto con las primeras plantas.

Edward Brecher *et al* (1972) han tratado adecuadamente el problema de la adicción al tabaco en el contexto de la sociedad estadounidense contemporánea (pp. 209-244), y no hay necesidad de abarcar aquí ese tema. Lo que nos concierne, más bien, es el uso tradicional de la *nicotiana* como enervante ritual y muy sagrado, del cual algunos indios eran y son muy conscientes de su tendencia a la adicción, aún cuando no lo planteaban en esos exactos términos.

El género *nicotiana* pertenece, como el *datura*, y como algunas plantas alimenticias importantes (el jitomate y la papa), a la familia de la dulcamara o de las papas (*solanaceae*), que también incluye una cantidad de importantes géneros narcóticos como la *atropa* (*a. belladonna*). Puede haber hasta cuarenta y cinco especies distintas de tabaco, la mayoría de ellas resultado de cultivos, pero sólo unas cuantas obtuvieron una amplia diseminación preeuropea. Las más prominentes de éstas son la *n. tabacum*, que pudo originarse como un híbrido cultivado de otras dos especies en los valles orientales de los Andes bolivianos, y esparcirse por el norte de América del Sur hacia el Caribe y hacia la parte inferior de México; y la *n. rustica*, otro híbrido cultivado se encuentra desde los Andes hasta Canadá y que rivaliza con el maíz en su distribución pre-europea. En la Gran Cuenca del oeste de los Estados Unidos, particularmente en California y en los desiertos adyacentes de Nevada y Arizona, otras tres especies, la *n. bigelovi* la *n. attenuata* y la *n. trigonophylla*, eran los

tabacos importantes en el ritual nativo. La *n. glauca* el llamado "árbol del tabaco" que crece al pie de las colinas de la costa del Pacífico en California, es una importación comparativamente reciente de Sudamérica que al parecer nunca fue empleada por los indios de California en tiempos aborígenes (Zigmond, 1941).

Aunque otros alcaloides pueden contribuir a los aspectos psiquedélicos de la intoxicación *nicotiana*, el principio activo más importante es la nicotina, un alcaloide piridino que aparece en las especies aborígenes en concentraciones mucho más altas (hasta cuatro veces más) que en el tabaco de los cigarrillos modernos. La nicotina es la que produce el ansia por el tabaco en los fumadores confirmados, como lo hace entre los indios que lo usan en grandes cantidades más para el ritual que para el placer. El contenido de nicotina de la *n. rustica* es significativamente mayor que en la *n. tabacum*, lo cual, aunado al hecho de que la *n. rustica* es también la más vigorosa de las especies y requiere menos cuidado en su cultivo, probablemente cuenta para que su distribución geográfica y cultural haya sido más extensa. En cualquier caso, siendo más poderosa, la *n. rustica* se utilizó con mayor amplitud en contextos metafísicos y terapéuticos. Era el sagrado *piciétl* de la medicina y del ritual azteca, también el tabaco divino de los indios de los bosques orientales y también, probablemente, el *petiúm* del Brasil aborigen. Fumar tabaco comercial por placer, algo totalmente desconocido en América en las épocas pre-europeas, en la actualidad es probablemente común entre la mayoría de las poblaciones indígenas exceptuando aquéllas del interior remoto de Sudamérica. No obstante, los tabacos indígenas aborígenes no han pasado del todo a un uso cotidiano. Incluso muchos indios relativamente aculturados, que participan de uno u otro grado en la economía nacional, todavía hacen una distinción entre el tabaco del hombre blanco y el suyo. Los cigarrillos y los puros comerciales pueden fumarse libremente en cualquier momento (en ocasiones, se fuman ceremonialmente), pero la poderosa *n. rustica* en todas partes continúa reservada para propósitos metafísicos y terapéuticos tradicionales. Esta diferenciación es también enfatizada en los términos que se aplican a las especies tradicionales. Por ejemplo, los huicholes de México se refieren a la *n. rustica* como "el tabaco propio del chamán", mientras que los senecas de Nueva York le llaman *oyengwe onwe*, "tabaco verdadero". Al mismo tiempo, parece que algunos indios, los huicholes incluidos, son conscientes de que la *n. rustica* no está exenta de peligros; entre los huicholes hay, incluso, reportes de bebedores de una infusión de tabaco que han caído enfermos con lo que aparentemente es un envenenamiento de nicotina. También hay historias de peregrinos de peyote que mueren después de una ordalía de purificación con tabaco durante su búsqueda ritual del peyote. Considerando el alto contenido nicotínico de la *n. rustica* son ciertamente posibles los accidentes ocasionales de este tipo.

La importancia del tabaco en el chamanismo huichol es especialmente interesante porque es incluso otro ejemplo de la coexistencia funcional y simbólica del tabaco con un alucinógeno sagrado, el peyote en este caso. El chamán a quien se dice pertenece el tabaco no es solamente el chamán real de un grupo determinado sino también la deidad principal, el "Primer Chamán", Nuestro Abuelo, el fuego deífico, quien estableció el ritual del tabaco y del peyote también, y a quien la *n. rustica* se sacrifica ceremonialmente, no sólo en los ritos del peyote sino también en otras ceremonias. Además, el humo del tabaco es tan esencial para la curación chamanista entre los huicholes como lo es en el resto del chamanismo indígena americano. Los chamanes huicholes "con mal corazón" (en su papel malévolo, como brujos) también usan el tabaco para lanzar "flechas de enfermedad" a sus víctimas, un fenómeno al cual volveré a referirme en breve. Mis informantes huicholes dicen que los chamanes malos tienen su propio tabaco especial, lo cual puede ser cierto o no en un sentido literal, pero que, en cualquier caso, recuerda la tradición de los indios caribes de una contienda mitológica entre un chamán bueno y otro malo. En cierto momento, el chamán bueno desafía a su rival para que revele todas las clases de tabaco que tiene, y si el otro no puede enumerar más de

diez, lo derrota al producir mágicamente muchas más variedades suyas (Koch-Grünberg, 1923:213-214).

El tabaco también entra en una contienda entre los Jóvenes Señores o Héroes Gemelos en el *Popol Vuh*, el libro sagrado de los maya-quichés de la Alta Guatemala, y los gobernantes del Submundo. Estos últimos retan a sus visitantes del Mundo Superior a que conserven encendidos dos puros durante la noche. Los Héroes Gemelos pasan la prueba colocando luciérnagas en las puntas de sus puros apagados, fingiendo que los fuman sin cesar, y volviendo a encender después, en la mañana, sus puros aún frescos, hazaña que intriga a los gobernantes de los muertos. En realidad, los maya-tzotziles de Chiapas, México, aún creen que el tabaco lo protege a uno de los seres maléficos del Submundo y de la muerte, y los maya-lacandones de la región del Usumacinta aún ofrecen el primer tabaco cosechado a sus dioses en forma de puros (Thompson, 1970). Prácticas y tradiciones similares abundan en toda América.

### LA ANTIGÜEDAD DEL TABACO EN AMÉRICA

¿Cuál es la antigüedad del tabaco en el Nuevo Mundo? Su espectacular distribución aborígen y la sorprendente semejanza de la ideología del tabaco sugieren que es en verdad muy antiguo. Es perfectamente posible que los progenitores de la *n. rustica* y de la *n. tabacum* sean las plantas cultivadas más antiguas de América, más viejos aún que las primeras variedades de maíz y de otras plantas alimenticias nativas de América, cuya domesticación inicial en el suroeste de México data de ca. 4000-5000 a. c. Por supuesto, no hay razón por la cual los primeros cultivos no hayan estado destinados a alimentar más el espíritu que el cuerpo. De cualquier modo, en California se han encontrado pipas tubulares de piedra, probablemente (aunque no con certeza) para fumar tabaco, rivalizando en antigüedad con el primer y más primitivo maíz mexicano, ¡y ni siquiera se cree que fumar se halle entre los métodos más viejos del uso del tabaco! Durante la época de Colón, virtualmente no había población indígena, desde Canadá hasta la punta de América del Sur, que no considerara sagrada una u otra de las especies principales del tabaco, y que no la cultivara o la obtuviera mediante trueques con sus vecinos. Esto es válido tanto para las sociedades que empleaban otras sustancias psicoactivas como para las que no lo hacían. La *nicotiana* no sólo disfrutaba de una distribución cultural y geográfica más amplia que cualquier otro alucinógeno vegetal, sino que también se consumía de muchas maneras y con muy diversos propósitos: desde la intoxicación chamanista hasta la alimentación de los dioses y la curación. Fumar es la forma más conocida y probablemente la más común, pero el tabaco también era bebido, inhalado, chupado, masticado, comido e incluso inyectado rectalmente mediante enemas, pues esta técnica permite una absorción especialmente rápida de los principios activos en la corriente sanguínea, sin pasar por el sistema digestivo y por tanto evitando desagradables efectos laterales.

## ¿ ENEMAS PSIQUEDÉLICOS?

La jeringa de hule para enemas es en realidad una invención indígena sudamericana, pero otros materiales apropiados también eran utilizados para hacer la pera. Los enemas intoxicantes al igual que los medicinales han sido descritos en las más antiguas narraciones europeas de costumbres nativas, que datan del siglo XVI, y en la literatura etnográfica más reciente. El jugo del tabaco, *ayahuasca* (*banisteriopsis caapi*), e incluso una especie de *anadenanthera* (*a. colubrina*), cuyas semillas (*huilca* o *wilka*) se usaban para preparar inhalantes alucinogénicos y bebidas intoxicantes, parecen haberse empleado para enemas en el oeste de Sudamérica. Los diccionarios quechuas más antiguos mencionan jeringas para *huilca*, y el cronista del siglo XVI Poma de Ayala (1936) igualmente reporta enemas hechos con estas potentes semillas alucinogénicas entre los incas. Las jeringas para enemas también aparecen en el arte pictórico de la civilización moche, que antecede a la de los incas en más de mil años. Sahagún menciona los enemas en la medicina azteca, pero no nos dice con qué propósito eran empleados. No sucede así con el Conquistador Anónimo (1917), otra fuente de la rica historiografía mexicana del siglo XVI, quien describe que los indios huastecos de Veracruz, no contentos con intoxicarse bebiendo su "vino" (en realidad era pulque, el jugo fermentado del agave), también se lo inyectaban rectalmente.

Sólo recientemente ha surgido a la luz que los antiguos mayas también empleaban enemas. Jeringas para enemas o clísteres narcóticos, e incluso rituales enémicos, fueron descubiertos en el arte maya, y un ejemplo notable es un gran vaso pintado que data del 600-800 d. c., en el cual se muestra a un hombre que porta una lavativa que él mismo se aplica y también una mujer que lo aplica al hombre. Como resultado de esta escena recién descubierta el arqueólogo M. D. Cole pudo identificar un objeto curioso sostenido por una deidad jaguar, en otra vasija maya pintada, como una jeringa enémica. Si antiguos enemas mayas eran como los de los indios del Perú, intoxicantes o alucinogénicos, pudieron haberse hecho con *balché* fermentado (aguamiel), en sí una bebida muy sagrada de aquel mundo primigenio, fortificado con tabaco o infusiones de semillas de la virgen. Claro que también pudo haber sido solamente una infusión de tabaco.

La sugerencia de que los enemas rituales de la Mesoamérica prehispánica fueran, de hecho, no sólo medicinales o terapéuticos como nosotros los conocemos, sino como los de los incas, preparados para afectar el estado de conciencia del que los usaba, y ponerlo en contacto con los seres sobrenaturales, está apoyada por las evidencias del siglo XVI y posteriores de Sudamérica, y también por el reciente descubrimiento de los enemas de peyote practicados entre los huicholes de la Sierra Madre Occidental de México (Timothy Knab, comunicación personal).

La jeringa huichol se hace con el fémur de un venado pequeño y la pera con la vejiga de venado en vez de hule, muy parecida a las jeringas enémicas de hueso de venado de los indios de los Valles que se hallan en el Museo Americano de Nueva York. Los huicholes dicen que los chamanes que toman la infusión de peyote (completa o molida en un mortero especialmente consagrado), en forma rectal y no oral, lo hacen porque sus estómagos son débiles y no toleran el sabor amargo y astringente de la planta, que a menudo causa náuseas e incluso vómitos severos. Sin embargo, supongo que así como el cacto sagrado es equiparado e identificado con el venado (véanse los capítulos X y XI), es probable que la práctica tenga un significado simbólico más profundo.



El enema de tabaco posiblemente es un refinamiento relativamente reciente en la historia del éxtasis nicotínico, mientras que beber el tabaco en forma de infusión almibarada puede ser una de las prácticas más tempranas. El jugo, producido por la maceración o el cocimiento de las hojas, puede beberse por la boca o a través de las fosas nasales, en cuyo caso el sistema absorbe los principios activos con mayor rapidez. Beber tabaco para inducir el trance deseado, a menudo en grandes cantidades y después de periodos prolongados de ayuno, era y es especialmente común en la iniciación chamanística entre los indios del Amazonas, donde es a menudo seguido por la primera introducción del neófito en la bebida ritual de la *banisteriopsis caapi*, cuyos principios activos más importantes son los alcaloides harmala. Las infusiones de tabaco, absorbidas a través de las fosas nasales, también se hallan muy integradas en el sistema simbólico y en la farmacología de la terapia popular auxiliada por drogas en el Perú urbano, donde, por ejemplo, los curanderos las administran tanto a sus pacientes como, a sí mismos en conjunción con el cacto *San Pedro*, que contiene el compuesto mescalina (Sharon, 1972).

La intoxicación más o menos rápida (ingestión de tabaco crudo o preparado, o inhalación), o la más gradual (succión) son, probablemente, muy viejas. Inhalar el tabaco es común, especialmente en América del Sur, donde el tabaco pulverizado, mezclado con cenizas de madera o con alguna otra preparación alcalina que facilite la liberación de los principios activos, se inhala ya sea solo o en combinación con otras especies psicoactivas. Lo que frecuentemente se considera “masticar” en la literatura, debería describirse más correctamente como “chupar”, puesto que los compuestos de tabaco en polvo, o desmenuzados, con lima (o cenizas), en realidad no son masticados sino que se conservan en la boca entre los dientes y las encías, y se chupan durante horas para que el jugo escurra por la garganta. Esta técnica de gradual intoxicación nicotínica se hallaba tan esparcida entre los aborígenes, desde la costa noroccidental de la América del Norte, a través de California, hasta lo profundo de la Amazonia, que con seguridad puede figurar entre los métodos más antiguos. Ésta es una práctica común todavía entre los yanomamös (shiriana, waika) del Alto Orinoco, al igual que entre otras poblaciones aborígenes de la Sudamérica tropical. Significativamente, los yanomamös, que también emplean otros poderosos inhalantes intoxicantes de triptamina en sus rituales chamanísticos, aparentemente pueden pasar, y pasan, largos periodos sin inhalar, pero confiesan sufrir incomodidades físicas si se privan de chupar tabaco incluso durante periodos más cortos de tiempo (Chagnon *et al*, 1971). El tabaco en polvo mezclado con lima, para mascararlo o rumiarlo, es también una de las varias maneras como la *nicotiana* era y es usada entre los mayas de las tierras altas y bajas, al igual que en toda la América Central (Thompson, 1970). Entre las principales razones para la práctica, la vieja literatura señala el alivio de fatiga, hambre y sed, y también la intoxicación ritual.

### LA PIPA SAGRADA

Considerando su enorme despliegue en América en la época del descubrimiento europeo, así como la edad probable de las pipas de piedra para tabaco de California, la inhalación (a menudo llamada “beber” o “comer”) de humo de tabaco por el chamán, como corolario de la fumigación terapéutica y de la alimentación de los dioses con humo también debe de ser de antigüedad considerable. El tabaco era y aún es fumado por los chamanes y

otros participantes del ritual chamánico en formas distintas: como cigarrillos y puros liados en hoja de maíz o en materiales de otras plantas, algunas de las cuales bien pudieron haber sido psicoactivas, en tubos de caña de un metro de largo, o en pipas tubulares o con codo de variados diseños y distintos materiales. Estas pipas frecuentemente eran de construcción sencilla, pero otras, especialmente en América del Norte, a menudo eran verdaderas obras de arte a las que se prodigaba mucho cuidado y ritual, y que representaban seres humanos, animales o seres sobrenaturales, así como actividades asociadas con el espíritu de poder o "medicinal" de sus propietarios. Simples o complejas, sin embargo, la manufactura de la pipa nunca era meramente un asunto de tecnología. Era un arte sagrado, a menudo un elaborado ceremonial que duraba muchos días, plenamente proporcionado a la naturaleza divina del tabaco y los propósitos metafísicos para los que se designaba la pipa. Quizás el siguiente resumen de la descripción de la manufactura de una pipa entre los navajos (Tschopik, 1941) nos ayude a apreciar esto mejor:

Mientras se hace una pipa uno no puede hablar ni reír, y se toma un gran cuidado para que nada se rompa. Las pipas pueden ser hechas por hombres o mujeres, que por lo general son especialistas en este arte. Ambos deben observar reglas estrictas en el manejo de sus herramientas y otros objetos; por ejemplo, las herramientas deben pasarse sólo entre el pulgar y el índice y no de otra manera. Un hacedor de pipas generalmente hace dos pipas a la vez, y si un hombre y una mujer están haciendo pipas se producen dos pares (esto se relaciona con la insistencia de los navajos en el equilibrio masculino y femenino y en el equilibrio en general). El hacedor de pipas generalmente trabaja una pipa masculina, negra, torcida y cónica que se emplea en rituales de caza, y una pipa blanca, recta femenina y cónica para la ceremonia de las Bendiciones. Las pipas se hacen con el barro que un venado, antílope, alce, liebres o perros han mascado para extraerle la sal. El agua usada para mezclar el barro igualmente tiene una relación mística con el venado, pues las plantas que han sido tumbadas por el venado cuando se le alimenta son empapadas con ella antes de ser agregada al barro. La pasta se amasa entre las palmas de las manos y el modelado se hace con los dedos. Después se suaviza con una herramienta de madera para raspar y con la saliva que el hacedor de pipas produce al mascar "medicina de venado". La pipa se dobla hasta que adquiere su forma y se perfora longitudinalmente mientras el barro aún está suave.

Cuando termina, el hacedor de pipas, sea hombre o mujer, tiene que cantar cuatro canciones (cuatro es el número sagrado), tras lo cual decora las pipas con pedacitos de piedra o de concha, en reconocimiento a los materiales con que los dioses hicieron las primeras pipas para el tabaco. Entonces, después de que se han cantado otras canciones, las pipas reciben nombres. Las pipas de los navajos se secan durante cuatro días, ya sea en la tienda, en el hogan,\* o en la bifurcación de un árbol. Si un perro llega a orinar las pipas que se están secando, éstas no pueden emplearse en la ceremonia. Durante el periodo de secado el hacedor de pipas tiene que tomar baños de sudor y lavar su ropa.

La pipa seca y terminada se cuece en un hoyo pequeño que se cava especialmente. Una roca plana se coloca en el fondo y la pipa se pone encima de ella con la punta de la vasija hacia el oriente. Sólo se cuece una pipa a la

---

\* Casa hecha con varas y cubierta de barro. [T.]

vez. Se cubre con yesca y se deja que el fuego se convierta en cenizas antes de retirarla. Las cenizas se enfrían con agua, acto ritual con el que se cree convocar a la lluvia. Tienen que pasar cuatro días más de ceremonias antes de que la pipa pueda pintarse. Si se han hecho cuatro pipas, cada una se pinta con un color diferente, que representa las cuatro direcciones sagradas y uno de los sexos: una pipa, negra masculina representa el este; una pipa blanca femenina, el norte; una pipa amarilla masculina, el oeste; y una pipa azul femenina, el sur. (Tschopik, 1941:56-62.)

### **EL CHAMANISMO DEL TABACO ENTRE LOS WARAOS**

Como una conclusión apropiada para nuestras consideraciones acerca del tabaco como enervante divino, pero adictivo, y como introducción a la flora psiquedélica en su totalidad, revisemos brevemente la ideología del tabaco entre los waraos, una sociedad indígena de Venezuela que al menos hasta los tiempos más recientes ha logrado evadir los efectos destructivos de la aculturación conservando sus muy exitosas formas tradicionales de vida como pescadores en las riveras del amplísimo delta del Orinoco.

Según Wilbert (1972: 55-.3), los waraos, de quienes hay más de diez mil, no usan otros alucinógenos aparte del tabaco. Aún más, su universo metafísico, asombrosamente complejo, es casi literalmente sostenido y unificado por el humo del tabaco, a través de la intercesión de los chamanes, quienes fuman incesantemente para cumplir la promesa primordial hecha a los dioses: proporcionar abundante humo de tabaco como único y apropiado alimento, y como el medio de los chamanes para comunicarse con el Otro Mundo. El puro del chamán es un tubo largo y esbelto de caña, hasta de sesenta centímetros de largo, lleno de potentes cargas de hojas de tabaco negro en forma de rollos muy apretados y perfumados con una resina fragante para que resulten atractivos a los dioses. En el curso de la charnanización, los chamanes pueden fumar diez, veinte, treinta y aún más de esos puros gigantescos, sin exhalar nunca sino “tragando” el humo para que se impregne todo su sistema. Así, “iluminados” por el tabaco, los chamanes ascienden en sus trances extáticos hasta el cenit y viajan hasta sus respectivos espíritus maestros en puentes celestiales contruidos con el humo del tabaco, con el cual también se construyen las casas a las que se retiran después de la muerte. Un humo de tabaco de un chamán curandero es terapéutico, pero en su papel negativo estos chamanes también pueden lanzar proyectiles veloces de enfermedad y muerte contra sus víctimas con la ayuda de poderosas fumadas de sus puros colocados al revés.

Para el chamán principiante la empresa más crucial de su vida es el trance iniciático con el tabaco, cuando, después de un largo ayuno y de las instrucciones de un maestro chamán, se embarca al fin en un viaje que lo conduce a los fines del universo warao, impulsado velozmente hacia arriba por el humo de su puro sagrado. En su camino tiene que recorrer veredas resbaladizas a lo largo de un desfiladero abierto, y tiene que evadir los cuchillos de los demonios, los picos crepitantes y las garras de las aves de rapiña, y las quijadas de caimanes y de otras criaturas terroríficas, hasta que, en el momento del rapto más grande, después de haber vencido exitosamente el obstáculo final de varias puertas que se cierran

con estrépito, es elevado, "vivaz como un copo de algodón", hacia su encuentro celestial con el espíritu supremo en la Casa del Humo de Tabaco.

Al despertar de su trance nicotínico, el chamán principiante se siente recién nacido y confía en la verdad de las tradiciones antiguas porque éstas han sido validadas por su propia experiencia extática. El nuevo chamán y el polvo medicinal del tabaco que se ha alojado en su pecho son aún tiernos y débiles, pero después de un mes de poco alimento, en el que evita ciertos olores y fuma incesantemente, se fortalece y está listo para ocupar su lugar como uno de los guardianes de la integridad física y metafísica de la comunidad.

Pero, como todos los chamanes, siempre necesitará el tabaco y experimentará una gran tensión física y psicológica cuando éste escasee. Entonces su gente dirá: "Nuestro chamán está enfermo, anhela su tabaco."

En su libro *Maya History and Religion* (1970), el gran erudito inglés especializado en los mayas J. Eric S. Thompson dedica todo un capítulo al significado y usos del tabaco divino entre los mayas y sus vecinos, del cual solamente quiero citar la recapitulación (pp. 122-123), ya que es particularmente pertinente a todo lo ya dicho:

Esta revisión hace claro hasta qué punto el múltiple uso del tabaco se infiltra en la vida indígena de la antigua América Central. La actitud del noble, del sacerdote, del pueblo, estaba imbuida a veces de algo próximo al misticismo, como cuando el tabaco era personificado e incluso deificado o cuando se aceptaba como un aliado para luchar junto al hombre hasta vencer la fatiga o el dolor, o para salvaguardarlo de los muchos males de la carne humana. En ello hay una profunda belleza que nosotros, en nuestro mundo materialista, bombardeados con anuncios de televisión y de prensa que nos muestran a un joven que enciende un cigarrillo a una muchacha como preludio de la conquista, somos incapaces de compartir o aún de percibir. La relación es la de un réquiem coral con el estruendo de los Beatles o de sus tristes imitadores.

Aparte del hecho de que, por el momento, la publicidad de cigarrillos ya ha sido proscrita de la televisión, y de que pueden pensarse en cosas mil veces peores que las canciones de los Beatles para contraponerse a la sublime música religiosa, nadie pudo haberlo planteado mejor.



### III. “CANNABIS” (SPP.) Y DERIVADOS DE LA NUEZ MOSCADA

A pesar de haber más de cien variedades identificadas botánica y químicamente hasta el momento en la farmacopea psicoactiva de distintos pueblos del mundo, la gran mayoría de éstas en América, hay en verdad muchos más alucinógenos potenciales en el mundo de las plantas de los que se han descubierto o utilizado. El mundo de las plantas es tan vasto que ni siquiera se han clasificado todos sus miembros; las estimaciones alcanzan el número total de 800 mil especies en las floras de los dos hemisferios. Entre ellas, los alucinógenos se concentran principalmente en dos familias: 1) los *fungí*, desde el primitivo *claviceps* (la variedad de parásito del cornezuelo del centeno en el jengibre y en otras hierbas del Viejo Mundo) hasta los hongos sagrados de los indios mesoamericanos y la espectacularmente bella *amanita muscaria*, del chamanismo eurasiático; 2) las *angiospermas*, esa vasta familia de plantas cuyas semillas están encerradas en un ovario. En contraste, las gimnospermas, que abarcan las plantas con semillas al descubierto, es decir, fuera de un ovario (como las coníferas): helechos, líquenes, algas, bacterias; y los briofitos, plantas sin flores y con rizoides en vez de raíces verdaderas, entre ellas musgos y hepáticas, al parecer no tienen miembros psiquedélicamente activos. (Schultes, 1972a).

Las propiedades alucinogénicas mismas pueden atribuirse a dos amplios grupos: nitrogenados y no-nitrogenados (o sea, que les falta un átomo de nitrógeno). De estos dos grupos, el primero (que incluye principalmente alcaloides muy relacionados con los aminoácidos —los bloques constructores de las proteínas— y derivados en su mayoría del aminoácido triptofano indólico) desempeña una función mucho más importante. Entre estos alcaloides, las triptaminas son los alucinógenos más importantes (Schultes, 1970, 1972a). Es muy interesante observar que los compuestos nitrogenados son cosmopolitas mientras que los compuestos no-nitrogenados son estrictamente del Viejo Mundo. Este segundo grupo se clasifica en dos grandes divisiones: los dipenzopiranos, que incluyen los cannabinoles en la marihuana y en el hashish (*cannabis* spp.), y los fenilpropenos, que se hallan en la nuez moscada (*myristica fragrans*). Hay aún un tercer grupo, que abarca los alcoholes, pero éste rebasa el ámbito de este libro, aunque, naturalmente, el alcohol es una droga y es, de hecho, ampliamente empleada en la intoxicación ritual, más o menos como los alucinógenos vegetales.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Schultes (1970) menciona una planta que contiene alcohol, la *lagochilus inebrians*, cuyas hojas y otras partes han sido usadas desde hace mucho para preparar un té intoxicante por algunos pueblos del Asia Central como los tajiks, los tártaros, los turcomanos y los urzbeks. Un material cristalino llamado lagochilina, fue aislado de la planta en 1945, y en un principio se pensó que era alcaloide, pero recientes estudios han revelado que se trata de un alcohol polihídrico.

### “CANNABIS” SPP

La literatura acerca de la planta de cáñamo *cannabis*, científica y popular, es tal que difícilmente podemos agregar algo aquí. También, hablando estrictamente, su producto social mejor conocido, la marihuana, la “nueva droga social”, no es un psíquedélico, sino un estimulante.

Pero hay alguna información nueva y significativa acerca del género *cannabis* que no se ha difundido ampliamente. Incluso, los principios activos de la *cannabis* son perfectamente capaces de crear un efecto psíquedélico y así han sido usados a través de la historia, especialmente en Asia, probablemente desde antes de que la fibra del cáñamo adquiera importancia económica.

### UN NUEVO DESCUBRIMIENTO: TRES ESPECIES DE CANNABIS

“Spp” es la abreviación convencional que se emplea para las especies en plural. Puede resultar una sorpresa relativa que contra el conocimiento convencional la *cannabis* deba considerarse como un género de múltiples especies y no de una sola, la *cannabis sativa* L., con numerosas variedades geográficas o ecológicas (v. gr. *cannabis mexicana*, *c. americana [gigantea]* y *c. indica*) pero que no son especies distintas. En esto sigo una nueva determinación de Schultes y sus colegas (1974:337-360), quienes ahora han aceptado como correctos los hallazgos de los geneticistas de plantas rusas en los años 20 y 30, que plantearon que la *cannabis sativa* no es la única, sino que es una de tres especies distintas; las otras dos son la *cannabis indica* y la *c. ruderalis*. Esta diferenciación por ningún motivo representa un ocioso ejercicio taxonómico, de importancia sólo para unos cuantos botánicos y taxonomistas. Como Schultes y sus colaboradores señalan, considerando la gran importancia económica y terapéutica de estas plantas de múltiples propósitos para el hombre desde que éste la cultivó por primera vez quizá desde hace diez mil años, y el hecho de que la droga que contiene sigue siendo el centro de una considerable controversia al igual que de experimentación médica, el tiempo “se ha rebasado desde hace mucho para que un estudio completo de la taxonomía de la *cannabis* deba de realizarse” (p. 357). Además, hay un aspecto legal intrigante: una gran cantidad de legislación sobre la marihuana (no sólo en los Estados Unidos sino, en gran medida a causa de una presión estadounidense, en otros países también) está basada precisamente en la teoría de que la planta es de una sola especie, lo cual Schultes y sus colegas ahora rechazan como científicamente insostenible.

Que hay una variabilidad considerable en la fuerza de la marihuana y de otros preparados de la *cannabis* es algo generalmente sabido desde hace mucho tiempo por los científicos como por quienes la usan. Una variedad de factores, particularmente los del medio ambiente, se citan por lo general para explicar el fenómeno. Pero Schultes *et al* se han convencido de que hay, de hecho, significativas diferencias químicas entre las distintas especies.

... no solamente en el contenido canabinólico sino que también en otros constituyentes, tales como los aceites esenciales, flavonoides y posiblemente varias otras clases de compuestos secundarios. Lamarck sugirió, desde 1783, que el

---

**“CANNABIS” (SPP.) Y DERIVADOS DE LA NUEZ MOSCADA**

contenido del principio intoxicante era más alto en la *cannabis indica* que en la *c. sativa*. Durante los 200 años posteriores, en los cuales se ha utilizado el epíteto *indica*, generalmente ha existido la suposición de que ésta es la forma más intoxicante de la *cannabis*. Desafortunadamente, sin embargo, casi no se ha hecho ningún estudio químico en asociación con estudios taxonómicos ni con la base de especímenes certificados. A través de la literatura rusa moderna existe la inferencia, si no es que la afirmación tajante, de que el contenido canabinólico de la *cannabis indica* es más alto que el de la *sativa* y de la *ruderalis*. El inesperado y reciente descubrimiento —realizado independientemente por varios investigadores— de que las diferencias químicas en la *cannabis* parecen estar más basadas en la genética que en factores edáficos o del medio ambiente puede ser pertinente para la diferenciación de las especies sobre una base química. Si esto es así, entonces aquí tenemos otro argumento para la diferenciación específica del género. (Schultes *et al*, 1974:354-355.)

Cualesquiera que sean las determinaciones finales taxonómicas y fitoquímicas, la *cannabis*, (cuyo lugar de origen se halla en los alrededores del Asia Central, donde ahora solamente quedan sus representantes verdaderamente más salvajes, y de donde se difundió en épocas tempranas a otras partes del Viejo Mundo y del Nuevo también, después de la Conquista), en la actualidad se ha adaptado a casi todas las regiones habitadas del globo, virtualmente a todos los climas, ya sea como planta cultivada o como yerba que evadió los cultivos. Las evidencias literarias, folklóricas, históricas y arqueológicas de su uso en la medicina antigua y como intoxicante ritual son extensas, y principian con lo que generalmente se cree que es la primera referencia al valor terapéutico de la *cannabis* en un tratado chino sobre farmacología atribuido al legendario emperador Shen Nung y que, se dice, se remonta al año 2737 a. c. (cf. Brecher *et al*, 1972; Emboden, 1972a). En realidad, la *cannabis* tuvo una amplia variedad de usos médicos en los Estados Unidos entre 1850 y 1937, estuvo registrada como una reconocida droga medicinal en la Farmacopea de los Estados Unidos hasta 1942, y como tal se halla aún incluida en su contraparte británica. En gran medida a causa de la histeria pública u oficial con respecto al uso recreativo de la marihuana, los pedidos médicos de extractos de *cannabis* fueron muy bajos recientemente, pero a partir de 1971 ha ocurrido un marcado retorno al uso experimental de la *cannabis* para una variedad de desórdenes, incluyendo la dependencia del alcohol, la heroína y las anfetaminas, disturbios emocionales e incluso glaucoma (véase Brecher *et al*, 1972).

**LA NUEZ MOSCADA**

La nuez moscada, como la macia, es un producto del fruto del árbol de la nuez moscada, *myristica fragrans*, y desde hace mucho ha sido una especia popular (e, históricamente, un medicamento importante en Asia, el Cercano Oriente y Europa), de la cual solamente los Estados Unidos consumen entre dos y tres millones de kilos al año, principalmente como saborizante alimenticio para la cocina y la repostería. Se usa especialmente para preparar donas, y durante la Navidad siempre aparece en el mercado un gran incremento de su



popularidad, pues es un ingrediente saborizante en el ponche de huevo y en el *hot toddy*.\*

Menos conocido, quizás, es el hecho de que en dosis mayores la nuez moscada actúa en el sistema nervioso central como alucinógeno intoxicante, esto debe señalarse inmediatamente, con raros síntomas físicos y mentales y con efectos posteriores desagradables, como náusea extrema, dolor de cabeza, mareos y resequedad de la nariz y de la garganta. Las propiedades psicoactivas de la nuez moscada, que han sido conocidas por los médicos desde tiempos antiguos, presentan toda una serie de interesantes problemas culturales y psicofarmacológicos, pues especialmente dos de sus aceites esenciales, el safrol y la miristicina, son la base de dos drogas sintéticas: el MDA y el MDMA, derivados anfetamínicos que se han vuelto importantes en la psicoterapia.

El mundo antiguo es rico en relatos acerca de la nuez moscada como medicamento narcótico con maravillosas propiedades curativas para una gran variedad de padecimientos, desde la enfermedad de los riñones hasta la irritabilidad crónica y la impotencia. Por desgracia, como advirtió Weil (1967) en su estudio sobre la intoxicación con la nuez moscada entre los estudiantes y las poblaciones carcelarias,<sup>2</sup> es difícil obtener datos históricos confiables acerca del uso deliberado de la nuez moscada como agente psicoactivo, aunque hay un buen número de viejos relatos de los efectos de la intoxicación con nuez moscada. A ella se refieren específicamente como “fruto narcótico” en el *Ashur Veda*, un antiguo libro hindú que trata de medicina y de la prolongación de la vida humana.

### LA NUEZ MOSCADA EN LA MEDICINA EUROPEA

La nuez moscada obtuvo una gran importancia en la medicina europea de la Edad Media, pero, aparentemente, los romanos y los griegos no la conocieron. De hecho, no hay indicios de que haya llegado a Europa hasta los primeros siglos de la era cristiana, posiblemente a través de los mercaderes árabes de especias. Los médicos árabes anotaron las numerosas aplicaciones terapéuticas de la nuez moscada desde el siglo VII, pero en Europa nadie la mencionó en la literatura hasta el siglo XII, y su origen, las Islas Banda (Nuez Moscada) de las Indias Orientales, permaneció desconocido hasta que los portugueses llegaron a ellas en 1512. En general, no se ha advertido que las primeras, exploraciones de los portugueses y de sus rivales europeos fueron grandemente motivadas por la búsqueda de la nuez moscada y de otras preciosas especias de Oriente, que en aquellos días no se buscaban tanto como condimentos sino más bien como medicinas, entre ellas narcóticos y afrodisiacos al igual que panaceas. En realidad la nuez moscada era ampliamente apreciada como un efectivo afrodisiaco, y aún goza de esa reputación en el Cercano Oriente, donde los hombres yemenitas la toman para acrecentar su potencia. Es aún, también, parte de las farmacopeas populares de Malasia y la India, donde se le prescribe para numerosas y variadas enfermedades como son los desórdenes intestinales, los males del corazón, de los riñones, e, incluso, para la irritabilidad en los niños.

\* Bebida caliente a base de coñac- [T.]

<sup>2</sup> Malcolm X, por ejemplo, describió su experiencia con la nuez moscada cuando estuvo en prisión. *Autobiografía* (1964).

En la medicina europea, la nuez moscada obtuvo su más grande fama en 1700, pero con el advenimiento de la medicina moderna su popularidad disminuyó gradualmente, hasta que hizo un retorno repentino y dramático a fines del siglo XIX cuando hubo una verdadera epidemia de intoxicación de nuez moscada entre mujeres británicas y estadounidenses que, erróneamente, pensaban que grandes dosis de la especia podría corregir las demoras de la menstruación y aun propiciar el aborto. Según Weil, esta idea completamente equívoca, cuyos orígenes son misteriosos, reaparece ocasionalmente en los Estados Unidos.

### **LA NUEZ MOSCADA Y LA PSICOTERAPIA**

Las dos drogas ya mencionadas, MDA y MMDA, no existen en la naturaleza. Son el resultado de una aminación de los aceites esenciales de la nuez moscada. Si acaso existen procesos similares que aparezcan natural mente en el cuerpo humano, esto ayudaría a explicar los efectos subjetivos de la nuez moscada. El MDA (metileno dioxianfetamina), es un producto de la aminación del safrol; y la cercanamente relacionada MMDA (3-metoxi-4, 5-metileno dioxifenil isopropilamina), es un compuesto sintético derivado de la adición del amoniaco a la miristicina, el constituyente primario más importante de la nuez moscada. El safrol también se halla presente en otras especias, más prominentemente; en el aceite de sasafrás, que consiste en un 80% de safrol. En cantidades modestas el aceite de sasafrás sirve como saborizante, en dosis mayores ha sido usado como medicamento, y por supuesto el té de sasafrás ha sido disfrutado desde hace mucho tiempo. Ni el aceite ni el té del sasafrás, sin embargo, tienen la reputación de la nuez moscada como agente psicoactivo (Shulgin *et al*, 1967).

En un nuevo libro, *The Healing Journey*, (1973), el psiquiatra chileno Claudio Naranjo ha referido algunas de sus experiencias de psicoterapia con el uso de MDA y MMDA.<sup>3</sup> Naranjo llama a esos agentes “acrecentadores del sentimiento” y los diferencia como agentes psíquedélicos (“manifestadores de la mente”), distinguiéndolos de los *alucinógenos* o *psicotomiméticos* porque no propician extraordinarios fenómenos de percepción o despersonalización ni semejan estados psicóticos. En la psicoterapia, escribe Naranjo, el MDA es valioso porque característicamente induce a lo que se llama “regresión de edad”, un estado en el cual el paciente, mientras retiene la conciencia de su personalidad presente, también reexperimenta vívidamente eventos particulares de su niñez y es capaz de hablar de estas experiencias pasadas con mucha mayor expresividad que como ocurre con drogas que se han usado para este fin. Naranjo llama al MDA la “droga del análisis”, capaz de devolver al paciente lo profundo de su pasado problemático con mucha mayor rapidez de lo que es usual en el psicoanálisis tradicional, y menos traumáticamente que con el LSD. El MMDA induce experiencias extáticas o culminantes del aquí-y-ahora, igualmente sin la desintegración temporal de la personalidad y sin otros drásticos efectos psíquicos que a

---

<sup>3</sup> A pesar de su entusiasmo por el potencial psicoterapéutico del MDA, Naranjo (p. 77) correctamente expresa esta advertencia: recientemente, ha sido comprobado que el MDA es tóxico para ciertos individuos y en niveles variables de dosificación; como en el caso del cloroformo, entre otras drogas, lo que puede ser una dosis normal para la mayoría de los pacientes puede resultar fatal para algunos otros. Las señales típicas que deben advertirse en el MDA son: confusión, reacciones cutáneas y sudor profuso; por tanto, dice Naranjo, tiene que asegurarse la compatibilidad de los pacientes individuales con pruebas de dosis paulatinamente progresivas, antes de iniciar cualquier sesión terapéutica con el MDA.

menudo conlleva el uso del LSD en la psicoterapia, creando, en vez de eso,

... una *intensificación* de sentimientos, síntomas e imaginación visual más que un cambio cualitativo de esto. El valor de tal intensificación en los procesos psicoterapéuticos quizá yace principalmente en que las claves para los aspectos significativos llaman con mayor frecuencia la atención del terapeuta y del paciente de lo que sería habitual de otra manera, mientras que, en la situación normal, gran parte del tiempo y del esfuerzo en un proceso terapéutico pueden irse en cortar un velo de verbalización y automatismos que forman parte del papel social habitual. Con el MMDA hay un acceso más expedito a la *experiencia* subyacente del paciente, o a síntomas que resultan de su negación o distorsión. (p. 122.)

#### IV. LA IBOGAÍNA Y LA ENREDADERA DE LAS ALMAS: DEL RITUAL DE LOS BOSQUES TROPICALES A LA PSICOTERAPIA

LA **APLICACIÓN** que hace Naranjo de los psikedélicos en la terapia mental nos proporciona, en este momento, un apropiado puente farmacológico: desde las sustancias no-nitrogenadas, cuantitativamente pocas aunque significativas, hasta los alucinógenos nitrogenados más numerosos y más dramáticos cultural e históricamente. También, en contraste con los derivados de la nuez moscada (el MDA y el MMDA, que no se dan naturalmente sino que son el resultado de una aminación *in vitro*) la ibogaína y la harmalina, los otros dos psikedélicos que Naranjo encontró sumamente útiles, se hallan muy a la vista en el mismo mundo natural, como ocurre con las triptaminas, ergolinas, isoquinolinas, feniltilaminas y los tropanos en los principales alucinógenos del Nuevo Mundo, o los isoxazoles del hongo *amanita muscaria*.

La ibogaína se deriva de un arbusto ecuatorial africano, la *tabernanthe iboga*, cuyas raíces alucinogénicas se emplean en el culto bwiti de los ancestros, el culto MBieri de las curaciones y en otros movimientos religiosos nativos del África Occidental subsahariana. La harmalina es uno de los principales alcaloides harmala en la *banisteriopsis caapi*, la enredadera sagrada del chamanismo extático amazónico, en las especies parientes de las malphighiaceae y en el *peganum harmala*, una planta del Viejo Mundo también conocida como ruda siria.

##### “TABERNANTHE IBOGA”

Doce indol-alcaloides estrechamente relacionados se han podido aislar de la *t. iboga*, miembro de las apocinaceas, o adelfas, una familia que consiste de yerbas tropicales, arbustos y árboles que se caracterizan por un jugo lechoso, flores vistosas y hojas sencillas, enteras. La *t. iboga*, que se da, silvestre, en las selvas ecuatoriales pero que también se cultiva profusamente en villorrios adheridos a los cultos, tiene flores amarillentas o blancosadas y una pequeña fruta no-narcótica de sabor dulce que en ocasiones se usa como medicina contra la esterilidad. Aunque esa familia en su totalidad es rica en alcaloides, la *t. iboga* es el único miembro de ella cuyo uso como alucinógeno es definitivamente conocido, siendo la ibogaína su aparente constituyente psicoactivo principal (Schultes, 1970).

La iboga o *eboka* ha interesado a los europeos desde 1800, cuando su uso ritual reportaron por primera vez los exploradores de Gabón y el Congo. En las tres últimas décadas del siglo XIX la administración colonial alemana del norte de Gabón, entonces el Camerún alemán, alentó su uso como estimulante central en marchas fatigosas y en

proyectos de trabajo colonial. Los médicos científicos franceses estudiaron intensamente la ibogaína (que como ahora se sabe, funciona como un inhibidor monoamina-oxidasa en el cerebro) durante el cambio de siglo y la adoptaron en la medicina oficial como el primer antidepresivo de su especie, mucho antes del surgimiento del tofranil, la iproniazida y otras drogas similares. Al parecer, el primer psiquiatra moderno que las adoptó sobre una base sustentada como un auxiliar de la psicoterapia fue Naranjo, quien reportó sus resultados iniciales con la droga en 1966. Desde entonces, la ibogaína ha pasado a un uso psiquiátrico más amplio, especialmente en Sudamérica.

Ya que quiero dedicar más espacio en este capítulo a los alcaloides harmala, cuyos efectos subjetivos en la psicoterapia algunas veces se parecen sorprendentemente a los que fueron reportados en su contexto cultural aborigen, los planteamientos sobre la ibogaína se limitarán a un sumario de su papel en los cultos africanos (para un mayor esclarecimiento acerca de su aplicación en la psicoterapia véase la obra de Naranjo *The Healing journey*, pp. 174-228).

### LOS CULTOS DE LA IBOGA EN EL AFRICA TROPICAL

El primer examen antropológico significativo de la *tabernanthe iboga* en la actualidad es el de James W. Fernández, quien estudió su función en los cultos bwiti y MBieri de los fangs de Gabón en el contexto más amplio de los movimientos religiosos nativos y reformistas africanos. Lo que sigue está basado en una conferencia publicada por él mismo en 1972.<sup>1</sup>

En la lengua fang la t. *iboga* es llamada *eboka*. El principal alcaloide activo está concentrado en la corteza de la raíz, que es la que los fangs emplean para su enervación extática ya sea como raspadura, molida hasta formar un polvo o empapada con agua y bebida en infusión. La cantidad del consumo de la droga depende del contexto. La manera normal es ingerir pequeñas dosis de *eboka* (dos o tres cucharadas para las mujeres, y de tres a cinco para los hombres) en forma de polvo antes y durante las primeras horas de la ceremonia. La segunda manera consiste en tomar dosis verdaderamente masivas una o dos veces durante la evolución del participante en el culto con propósitos iniciáticos y para "abrir de golpe la cabeza", pues así se puede efectuar el contacto con los ancestros. Las dosis normales llegan a unos 20 gramos en total, conteniendo de 75 a 125 mg. de ibogaína, suficientes para producir el deseado sueño extático en el cual uno viaja por fuera del cuerpo hacia Otros Mundos, donde moran los ancestros y se aprende a hacer su trabajo (a diferencia de las exigencias pesadas y psicológicamente desorientadores del mundo que se moderniza rápidamente y que se halla más allá de los bosques tropicales, lluviosos). La dosis masiva de la iniciación es muchísimo mayor, de 40 a 60 veces la dosis del umbral, cuando los efectos se hacen sentir. Sin embargo, en cantidades muy grandes la *iboga* es tóxica; no sorprende que, como en los cultos de iniciación con el toloache (*datura inoxia* o *meteloides*) entre los indios del sur de California, y en los ritos de *sophora secundiflora* de

---

<sup>1</sup> Un artículo reciente de H. Pope en *Economic Botany* (1969) también contiene datos etnobotánicos e históricos muy valiosos.

las Llanuras del Sur, ocasionalmente se han reportado muertes por sobredosis de *eboka*.<sup>2</sup>

¿ Qué antigüedad tiene el uso de la t. *iboga* en el África Ecuatorial? Es difícil estimarlo, pero los fangs mismos acreditan su origen a los pueblos pigmeos de la selva pluvial del Congo que habitaban allí desde mucho tiempo antes de que los fangs llegaran del norte, y a quienes éstos consideran, de hecho, sus salvadores, pues les enseñaron cómo sobrevivir en el medio selvático, terrorífico y desconocido. Según una historia fang grabada por Fernández (pp. 245-246), Zameye Mebege, el último de los dioses creadores, dio el *eboka* al pueblo:

Vio la miseria en la que vivía el negro. Pensó cómo ayudarlo. Un día miró hacia abajo y vio a un negro, un pigmeo bitumu, en lo alto de un árbol atanga recogiendo el fruto. Lo hizo caer. Éste murió y Zame trajo su espíritu ante él. Zame cortó los dedos meñiques de las manos y de los pies del cadáver del pigmeo y los plantó en varias partes de la selva. Éstos crecieron formando el arbusto *eboka*.

Eventualmente, la mujer del muerto fue a buscar a su marido. Una voz sin cuerpo le dijo que comiera la raíz de una planta de *eboka* que crecía a la izquierda de la entrada de una cueva, y de un hongo (!) que crecía en la derecha. Ella lo hizo así y repentinamente los huesos de los muertos que llenaban la caverna volvieron a la vida, revelándose como el marido y como otros parientes ya fallecidos. Ellos le dijeron que había encontrado la planta que a partir de ese momento permitiría a los miembros del culto bwiti ver a los muertos,

## EL SIMBOLISMO MASCULINO-FEMENINO Y LA ACULTURACIÓN

El hongo del mito original es blanco con una cabeza grande que a veces es consumida en el culto bwiti y que también desempeña una función en la mezcla de yerbas. No se han reportado propiedades psicoactivas, pero ese hongo no se ha estudiado etnobotánica o químicamente.

Fernández señala varios elementos importantes en el mito. Primero, identifica claramente a la planta de la *eboka* con la selva profunda y con los pigmeos como un agente de transición que permite a la gente el paso de las partes conocidas del villorrio a la selva oscura y misteriosa que contiene los secretos de la muerte (recordando, así, que los fangs

<sup>2</sup> Los fangs emplean varias plantas más con propiedades alucinogénicas, pero ninguna desempeña la persuasiva función ritual de la *eboka*. Una es la *alchornea /loribunda*, llamada *alan*. En grandes cantidades, el *alan* produce un estado que se interpreta como pasar a la tierra de los ancestros. Algunas ramas del culto bwiti mezclan *alan* con *eboka*. El látex de la *elaeophorbia drupifera* se mezcla con aceite y forma gotas para los ojos que parecen afectar los nervios ópticos, produciendo extraños efectos visuales. Todavía hay otro cáñamo (*cannabis* spp.), que en algunas variantes del bwiti se fuma después de la ingestión de dos o tres cucharaditas de *eboka*. El humo simboliza el viaje del alma hasta el techo de la capilla bwiti, donde se mezcla con los ancestros. Aunque el cáñamo se ha fumado desde hace mucho tiempo en el Gabón, muchas ramas del bwiti lo rechazan porque lo consideran una planta extranjera que distrae a los miembros de los apropiados asuntos rituales. Como los indígenas sudamericanos, las mujeres fangs también hacen mascaradas de tabaco y cenizas que conservan en las mejillas o bajo la lengua y que, se dice, producen un estado de agradable lasitud. (Fernández, 1972: 242-243.)

mismos una vez hicieron la transición traumática de las sabanas abiertas del norte a la selva lluviosa ecuatorial). Segundo, hay una imagen universal de la cueva como lugar de la muerte y del renacimiento. Tercero, la historia del descubrimiento de la *eboka* por la esposa enfatiza el papel crucial de las mujeres en el culto. Mientras en el culto curativo MBieri las mujeres dominan, en el bwiti los hombres y las mujeres tienen un lugar igual. Sin embargo, el culto se dirige por sí mismo hacia el principio femenino del universo: Nyngan Megebe, el autor de la procreación que garantiza una vida próspera. Fernández también advierte que la *eboka bwitie* es una planta zurda (el ladé izquierdo de la capilla es femenino) mientras que el hongo fálico representa el lado derecho, o masculino, repitiendo la yuxtaposición direccional de la *eboka* y el hongo en la entrada de la cueva mítica de la muerte y el renacimiento.

Por último, Fernández llama la atención hacia una cierta implicación eucarística en el acto de plantar las partes del pigmeo, quien, al morir se convirtió en *eboka*:

Esto hace de la ingestión de la raíz un acto de comunión con el pigmeo que originó el culto y fue escogido por Zame y conducido a la mansión celestial; por tanto tenemos en la ingestión de la *eboka* una experiencia eucarística con similitudes a la comunión cristiana. Es difícil establecer cuánto de esto es un sincretismo con la Cristiandad y cuánto es original de los fangs. Se puede sospechar más lo primero. Pues no solamente los miembros del bwiti practican la comunión, empleando *eboka* en vez de pan, sino que también alardean de la eficacia de la *eboka* sobre el pan, en cuanto al poder para dar visiones de los muertos. Algunas de las ramas más cristianas del bwiti, que no conocen plenamente la leyenda de los orígenes, incluso hablan de la *eboka* ¡como una representación más perfecta, dada por Dios del cuerpo de Cristo! (p. 247.)

El punto de vista sincretístico del significado de la *eboka* es sorprendentemente familiar con lo que encontramos hoy día en los rituales mexicanos del hongo (véase el capítulo VII), los cuales igualmente unen lo cristiano con elementos tradicionales indígenas e identifican al hongo con Dios. Pero yo más bien sospecho que hay más de implicación eucarística que de una mera aculturación cristiana. En primer lugar, el mito original en el cual un pigmeo desmembrado se transforma en planta sagrada alucinogénica es esencialmente similar a la tradición india colombiana de la Mujer *Yajé* y su bebé, cuyo cuerpo desmembrado se convierte en la *banisteriopsis caapi* (véase más adelante). Este mito ciertamente no ha sido influenciado por creencias cristianas, no más de lo que ha sido la historia huichol del peyote en cuanto carne transformada de la deidad del venado ritualmente tasajeada véase el capítulo x). Una vez más, la manera en que, en la búsqueda sagrada del peyote, el primer peyote —la carne del dios venado muerto— se divide y distribuye entre sus compañeros por el chamán oficiante, no puede sino hacer recordar el eucarístico “tomad y comed, ésta es mi carne”. Sin embargo, no hay duda de que la ceremonia huichol es preeuropea y de que su elemento eucarístico ya no es más “cristiano” de lo que era la ingestión comunal del cuerpo desmembrado del “dios-personificador” transustanciado en el rito del sacrificio de los aztecas. En realidad, este acto de canibalismo ritual recordó a algunos de los primeros españoles el rito de la Eucaristía, tan incómodamente que trataron de explicarlo ¡como una vil distorsión de la comunión cristiana hecha por el mismísimo Diablo!

## LA HARMALINA Y LOS ALCALOIDES CON ELLA RELACIONADOS

Los alcaloides alucinogénicos de la harmala (harmina, harmanol y harmán), que pertenecen a los carbolinos *beta*, fueron aislados originalmente de una planta perenne del Viejo Mundo, *peganum harmala*, o ruda siria. La ruda siria, fuente original de la tintura roja característica en las alfombras turcas, proviene del Mediterráneo y del Asia Central, pero tiene varios parientes cercanos en el sudoeste de los Estados Unidos y en México, de los cuales ninguno, hasta donde se sabe, alguna vez ha sido empleado alucinogénicamente. Tampoco sabemos de algún deliberado uso psiquedélico de la *peganum harmala*, aunque esta planta es un viejo remedio popular, cuyo potencial intoxicante han conocido desde la antigüedad los médicos árabes y los curanderos populares (Schultes, 1970:576).

La ruda siria es en realidad sólo una de las (cuando menos) ocho familias de ambos mundos de las cuales se sabe ahora que poseen los alcaloides de la harmala. Botánicamente, la más numerosa, y la más interesante desde una perspectiva cultural, es la *banisteriopsis*, un género tropical malpigeáceo que contiene no menos de cien especies distintas, de las cuales al menos dos, la *b. caapi*—descubierta y bautizada por Spruce en la mitad del siglo XIX— y la *b. inebrians*, y otras muy posiblemente como la *b. muricata*, son la base de las potentes bebidas alucinogénicas y rituales que los indios de la Amazonia llaman, dependiendo del idioma local, mediante términos como *caapi* (más correctamente *kahpi* o *gahpi*), *mihi*, *dapa*, *pinde*, *natéma*, *yajé*, etcétera. En quechua, el lenguaje de los incas del Perú prehispánico y de millones de indígenas de los Andes en la actualidad, la bebida es elocuentemente llamada *ayahuasca*, que significa “enredadera de las almas”, un término que ha sido adoptado por algunos indios no-quechuas del este de los Andes. *Yajé* (o *yagé*) es una palabra tukanoana empleada ampliamente en el noroeste del Amazonas, y así la llamaremos aquí, por la razón de que, con mucho, los mejores análisis antropológicos que se han escrito acerca de los complejos significados mitológicos, simbólicos y sociales de la bebida *banisteriopsis* en el mundo aborigen vienen del Desana tukanoano de Colombia (Reichel-Dolmatoff, 1971, 1972).

Según Schultes (1972a:38), los primeros estudios químicos de la harmala fueron probablemente realizados en la *b. caapi*; Louis Lewin escribió en los años veinte acerca de esta planta cuando se hicieron los primeros experimentos psicoterapéuticos con un extracto de los alcaloides de la harmala. Originalmente, un número de alcaloides *banisteriopsis* fueron descritos con nombres como telepatina, yageína y banisterina, pero todos éstos fueron finalmente identificados como harmina, que está contenida, junto con la harmalina y la tetrahidroharmina-d en la corteza, tallos y hojas de la *b. caapi* y de la *b. inebrians*. Se ha encontrado que estos alcaloides psiquedélicos son sorprendentemente longevos, mucho más que aquellos que, por ejemplo, se hallan en los hongos sagrados de México. Varias piezas de los tallos con este tipo de material de *b. caapi*, que Spruce recogió en 1851 en Brasil, y que posteriormente fueron depositados en Inglaterra, después de que en un principio se perdieron en la maleza brasileña durante un año en condiciones que difícilmente favorecían la preservación, fueron sometidas recientemente a pruebas de laboratorio por sugerencia de Schultes, para ver cuánto, si algo acaso, de los principios activos se habían conservado. Para el pasmo de todos, se descubrió que contenían, después de 115 años!, prácticamente la misma concentración de harmina activa que cuando el material fue recogido. Los alcaloides harmala también han sido aislados de la *cabi paraensis*, otro género malpigeáceo que tiene muchos usos en la medicina brasileña, pero en esto, de nuevo, no se ha encontrado un uso intoxicante deliberado.



Además de las dos principales especies de *banisteriopsis*, de las cuales se sabe que se produce el *yajé*, aún hay otra que figura en este complejo: la *b. rusbyana*, cuyos tallos y hojas, extrañamente, no contienen los alcaloides carbolinos-beta característicos de la *b. caapi* y de la *b. inebrians*, pero en vez de eso, ofrece triptaminas, un fenómeno farmacológico al cual volveremos a referirnos cuando tratemos el problema de los inhalantes alucinogénicos. Por el momento baste decir solamente que la forma como los indios usan la *b. rusbyana* sugiere que desde mucho antes del advenimiento de la química moderna, ellos descubrieron por sí mismos que los alcaloides de ciertas plantas requieren que se les agreguen otros para volverse psiquedélicamente efectivos.

### LOS INDIOS DEL AMAZONAS EN CUANTO PSICOFARMACÓLOGOS

Nadie puede afirmar en qué momento los indios del Alto Amazonas descubrieron los efectos de "otro mundo" de la enredadera de las almas. Pero quizá no estemos muy equivocados al sugerir que esto es al menos tan viejo como la característica Cultura de la Selva Tropical, que estuvo basada en una intensiva agricultura de raíces y que parece haber estado bien establecida desde tres mil años a. c., o incluso antes (Lathrap, 1970). La mitología tukanoana ubica el origen del *yajé* en los principios mismos del orden social, cuando se dice que apareció en forma humana poco después de que el Sol masculino fertilizara a la Tierra femenina con su rayo fálico y las primeras gotas de semen se convirtieron en la gente original. Entre ellos apareció la Mujer *Yajé*, quien parió un hijo con forma humana pero que también tenía la cualidad de la luz, pues era *yajé* y hacía que la gente tuviera visiones. El Niño *Yajé* fue desmembrado, y cada hombre tomó para sí una parte de su cuerpo. A su vez, cada uno de éstos se convirtió en una enredadera *yajé*, la cual el tukano considera relacionada con las líneas de descendencia de sus distintas fratrías. Como resultado de este acto original, cada fratría tiene su propia variedad de *yajé* (sin basarse en una diferenciación de especies sino en distintos aspectos externos de la planta y en la manera en que los efectos se perciben). La descendencia también forma la base para el criterio por el cual las diferentes partes de la planta se escogen en la preparación de la bebida alucinogénica (Reichel-Dolmatoff, 1972).

Cuando todo el ritual *yajé* se lleva a cabo correctamente de acuerdo a las tradiciones sagradas, desde el corte inicial de la enredadera y la preparación de la bebida hasta la interpretación de sus efectos alucinogénicos, es altamente formalizado y circunscrito de principio a fin por una serie de requerimientos ceremoniales y tabúes. La vasija de barro que va a contener el líquido es un objeto ceremonial que simboliza el vientre maternal y los procesos creativos de gestación. Los diferentes símbolos con los que se decora representan fertilización y fecundación, incluyendo, en su base, una vagina y un clítoris pintados. Antes de que la vasija pueda usarse tiene que purificarse ritualmente con humo de tabaco.

## EL “YAJÉ” Y LOS ORÍGENES MÍTICOS DE LA SOCIEDAD

Como lo describió Reichel-Dolmatoff (1972 :97-102), la ceremonia en la que se bebe el yajé comienza en la casa comunal después del anochecer con diálogos ritualizados que narran el Mito de la Creación y las genealogías de las fratrías exógamas, los orígenes de la humanidad, del yajé, y del orden social que es conmemorado con canciones y danzas acompañadas por sonidos instrumentales: con una vara fállica con cascabel, que simboliza el primordial rayo fertilizante del sol; con el golpeteo rítmico de tubos de madera y con el frotar de una concha de tortuga con cera para imitar el croar de una rana. Cada distribución del yajé es presentada formalmente con el soplado de una trompeta de barro decorada. El yajé es distribuido a intervalos prescritos y con gestos rituales y palabras del jefe, quien llena las copas con la sagrada vasija maternal con yajé, mientras los hombres toman asiento o continúan bailando. En cuanto los efectos del yajé aumentan, también aumenta la precisión con que los danzantes coordinan sus movimientos, hasta que finalmente todos parecen estar bailando como un solo cuerpo. Las alucinaciones son llamadas “imágenes del yajé” y los indios dicen que el orden en que aparecen es fijo: algunas surgen después de la tercera taza, otras después de la cuarta y así en adelante. Para tener imágenes claras y agradables uno debe abstenerse de contacto sexual y comer frugalmente en los días precedentes (al igual que en algunos rituales del peyote entre los huicholes de México). A intervalos, un anciano o alguien que afirma tener un conocimiento esotérico describe sus visiones y las interpreta públicamente: “Este temblar que se siente son los vientos de la Vía Láctea”, o “ese color rojo es el Amo de los Animales”. Las mujeres, en tanto, se quedan en el fondo de la casa. Es ley que no beban, pero participan con gritos para alentar, o con risas burlonas cuando alguien vomita o rechaza un brindis con taza o tazón.

Lo que Reicher-Dolmatoff<sup>3</sup> escribe acerca de las razones subjetivas por las que los indios toman yajé es de enorme interés, no sólo por lo que revela específicamente acerca de los mecanismos psicoculturales de grupo social implicado, el Desana tukanoano de los vaupés de Colombia, sino también a causa de su similitud, algunas veces sorprendente, con otros rituales “psiquedélicos” aborígenes; una comparación con el significado del peyote entre los huicholes, como se describe más adelante en estas páginas, inmediatamente demostrará la similitud.

En primer lugar, los tukanos dicen que quien ha tenido la experiencia del yajé despierta como una nueva persona, un verdadero tukano, plenamente integrado a su cultura tradicional, vuelto uno con ella, pues lo que ha visto y oído en su trance extático de yajé ha confirmado y validado las antiguas verdades que los chamanes y sus mayores le habían dicho desde la infancia. Eso es exactamente lo que mis amigos huicholes me han dicho acerca del significado de su iniciación en la magia de la búsqueda ritual del peyote: “Queremos encontrar nuestra vida, queremos ver qué es ser huichol.” Permítaseme citar algunos fragmentos relevantes de la narración de Reichel-Dolmatoff:

<sup>3</sup> Si se busca otra bibliografía antropológica reciente sobre la *banisteriopsis* en su contexto aborígen véase *The Jivaro People of the Sacred Waterfalls*, de Michael J. Harner; (1972 y *Hallucinogens and Shamanism*, editado por M. J. Harne (1973), del mismo autor. Para quienes leen alemán, *Vo? Roraima zum Orinoco*, de Koch-Grünberg (1917-1928) contiene mucha información sobre la *banisteriopsis* y otras planta alucinogénicas en la mitología y práctica del chamanismo en Venezuela, la Guayana y Brasil, y, por supuesto, las múltiples publicaciones de R. E. Schultes son una fuente esencial no sólo para obtener datos botánicos y farmacológicos, sino también etnográficos.

Según nuestros informantes entre los vaupés, el propósito al tomar *yajé* es retornar al útero, a la *fons et origo* de todas las cosas, en la que el individuo “ve” las divinidades tribales, la creación del universo y de la humanidad, la primera pareja humana, la creación de los animales y el establecimiento del orden social, con referencia especial a las leyes de la exogamia. Durante el ritual, el individuo entra a través de la “puerta” de la vagina que se halla pintada en la base de la vasija.<sup>4</sup> Una vez dentro del receptáculo él vuelve a fundirse con el mundo mítico de la Creación... Este retorno al útero también constituye una aceleración del tiempo y corresponde a la muerte. De acuerdo con los indígenas, el individuo “muere” pero más tarde renace en un estado de sabiduría, porque al despertar del trance del *yajé* está convencido de la verdad de su sistema religioso, puesto que ha visto con sus propios ojos las personificaciones de los sobrenaturales y las escenas míticas...

Según los tukanos, después de una etapa de formas y colores de luminosidad indefinida en movimiento, la visión empieza a clarificarse y se presentan detalles significativos. La Vía Láctea aparece, al igual que el distante reflejo, fertilizante del sol. La primera mujer surge de las aguas del río, y el primer par de ancestros se forma. El sobrenatural Amo de los Animales de las aguas y de las selvas se percibe al igual que los gigantescos prototipos de los animales que se cazan, y los orígenes de las plantas: en realidad, el origen de la vida misma.

Los orígenes del Mal también se manifiestan, jaguares y serpientes, los representantes de las enfermedades y los espíritus de la selva que aguardan en emboscada al cazador solitario. Al mismo tiempo, sus voces se escuchan, la música de la época mítica se percibe y los ancestros aparecen, bailando en el alba de la Creación. El origen de los ornamentos que se usan en las danzas, las coronas de plumas, collares, brazaletes e instrumentos musicales: todo se ve. La división en fratrías se atestigua, y las flautas *yuruparí* promulgan las leyes de la exogamia. Más allá de estas visiones, nuevas “puertas” empiezan a abrirse, y a través de las aberturas refulgen aún otras dimensiones, incluso más profundas... Para los indios la experiencia alucinatoria es esencialmente sexual. Convertirla en sublime, rebasar lo erótico, lo sensual, hacia una unión mística con la era mítica, el estado intrauterino, es la última meta, obtenida por unos cuantos, pero envidiada por todos. Encontramos la expresión más convincente de este objetivo en las palabras de un indígena educado por misioneros, quien dijo: “Tomar *yajé* es un coito espiritual es la “comunicación espiritual de la que hablan los Sacerdotes.”

---

<sup>4</sup> Entre, los sitios sagrados del itinerario ritual del peregrinaje del peyote, que hacen los huicholes para llegar a Wirikuta, tierra divina, paradisiaca, del peyote y lugar de los orígenes más profundos y de las verdades primordiales, hay uno llamado “La Vagina”.

## LOS ALUCINOGENOS Y LA TRANSFORMACIÓN DEL JAGUAR

El ensayo de Reichel-Dolmatoff concierne al *yajé* en su aspecto social; en otros textos ha escrito acerca del chamanismo y de la transformación del jaguar, y del papel del *yajé* y de otros intoxicantes en ese contexto. Es, en realidad, un fenómeno común del chamanismo sudamericano (reflejado también en Mesoamérica) que los chamanes son estrechamente identificados con el jaguar, hasta el punto en que en casi ninguna parte el jaguar es considerado simplemente un animal, aunque fuese un animal especialmente poderoso, sino sobrenatural, frecuentemente visto como la reencarnación de chamanes vivos o muertos, que contiene sus almas y que hace el bien o el mal según la disposición de su forma humana (Furst, 1968). Esta identidad cualitativa del chamán y del jaguar se refleja en el hecho de que en varios idiomas indígenas los términos para chamán y jaguar son idénticos o están cercanamente emparentados (e. g. *yai* o *dyai* = chamán, jaguar, en varios idiomas tukanoanos). La transformación chamán-jaguar está ligada estrechamente al trance extático, por medio del tabaco o de los inhalantes de la *anadenanthera* o *viro1a* entre algunos pueblos, la *banisteripsis caapi* entre otros, o, como a menudo es el caso, por tabaco seguido de *yajé*. Para algunos pueblos la *b. caapi* es la enredadera *par excellence* del chamán, su escalera hacia el Mundo Superior, su medio de obtener la trascendencia. Esta enredadera", dijo un informante al etnógrafo alemán Theodor Koch-Grünberg (1923 :388), quien viajó extensamente entre los indios de las Guayanas, Venezuela y el norte del Brasil en las primeras décadas de este siglo, "contiene al chamán, el jaguar".

Puesto que hay chamanes buenos y malos, es decir, brujas o magos, y dado que ambos son capaces de transformarse en jaguares, es de esperarse que el felino de la gran selva pueda aparecer como un demonio malevolente y terrorífico en experiencias desagradables de *yajé*, comúnmente en asociación con serpientes gigantes como la anaconda. Que incluso un tukano pueda tener alguna vez un "mal viaje" con *yajé* ha sido confirmado por Reichel-Dolmatoff (1972). Hay veces, nos dice (p. 103), en que el indio es casi avasallado por la pesadilla de las mandíbulas del jaguar o por la amenaza de víboras que se le acercan mientras él, paralizado de terror, siente cómo esos cuerpos fríos se entrelazan con sus extremidades.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Mis informantes huicholes explican los "malos viajes" como la consecuencia de una purificación imperfecta previa a un peregrinaje de peyote, especialmente en el plano sexual. Una relación incestuosa (la infracción más seria al código ético) casi con seguridad desembocará en una experiencia terrorífica más que agradable con la droga. Sin embargo, tales experiencias negativas no se atribuyen al peyote; más bien, los huicholes dicen que quien ha transgredido y no se ha purificado antes de ir a recoger peyote será extraviado por medios sobrenaturales para que confunda al verdadero peyote, *lophophora williamsii* con otro cacto alucinogénico, *ariocarpus retusus*, y sufrirá terribles agonías psíquicas en vez de ver "lo que es ser huichol" en vívidos y coloridos sueños de peyote.



## V. ALUCINÓGENOS Y ARQUETIPOS

En el capítulo anterior se sugirió que las visiones de jaguares, serpientes anaconda, etcétera, representan imágenes previsibles en el contexto de una selva tropical. Después de todo, difícilmente podría esperarse visitas psiquedélicas de tigres asiáticos o de leones africanos entre los tukanos; éstas serían aún menos probables allí que en los barrios bajos urbanos del Perú amazónico, donde los curanderos, llamados ayahuasqueros, emplean la “enredadera de las almas” en la cura psicoterapéutica de enfermedades con causas sobrenaturales, especialmente las asociadas con las brujerías. Tales padecimientos emocionales o psicosomáticos son un mal común entre los indígenas cultural y económicamente desarraigados y psicológicamente desorientados que abandonaron —o fueron desplazados de— sus formas de vida tradicionales en las selvas (cf. Marlene Dobkin de Ríos, *The Visionary Vine: Psychedelic Healing in the Peruvian Amazon* [1972]).

Sin embargo, existe otra clara posibilidad de que la harmalina y otros alcaloides se hallen bioquímicamente relacionados con lo que Jung denominó arquetipos, y que a esta categoría pertenezcan los grandes felinos o cualquier otra especie que resulte familiar al individuo. Claudio Naranjo trata precisamente este caso en *The Healing Journey* y en algunos de sus escritos previos. Como sucede, tal tesis, que tiene una base tanto psicológica como bioquímica, no es inconsistente con la que desarrollaron Harner, Reichel-Dormatoff, Koch-Grünberg y otros acerca de los efectos de los alcaloides harmala en los indios, o con lo que escribió Harner (1973) acerca de sus propias experiencias y del *yajé* como fenómeno transcultural, o con lo que Naranjo mismo planteó sobre sujetos no-indígenas en contextos experimentales. Todo esto es obviamente importante, no sólo en el contexto específico de la *banisteriopsis* y merece algunas consideraciones.

Harner (1973:154-194) hace una lista con los siguientes temas comunes en las experiencias de *yajé* que han sido reunidos durante años a partir de informantes indígenas en distintas partes de la Amazonia:

1. La sensación de que el alma se separa del cuerpo físico y realiza un viaje, a menudo con la sensación de vuelo.
2. Visiones de jaguares y de serpientes, y, en un nivel mucho menor, de otros animales predatorios.
3. Un sentido de contacto con lo sobrenatural, ya sea con demonios o, en el caso de los indios evangelizados, con Dios, Cielo e Infierno.
4. Visiones de personas lejanas, “ciudades” y paisajes, típicamente interpretadas por los indios como visiones de una realidad distante, es decir, como clarividencia.

5. La sensación de conocer los detalles de delitos recientes que no han sido solucionados, particularmente robos y homicidios; o sea, la experiencia de creer que uno es capaz de la divinación.<sup>1</sup>

## EL FENÓMENO TRANSCULTURAL

Entre las experiencias transculturales de *yajé* entre los indios sudamericanos, Harner señala alucinaciones auditivas y visiones de ciertas formas geométricas, auras, la muerte de uno mismo, combates con demonios y animales; colores brillantes, cambio constante de ciertas formas que parecen disolverse unas en las otras, etcétera. Sin embargo, Hamner advierte (p. 173) que se debe recordar que todos los pueblos que tradicionalmente han usado la *banisteriopsis* ocupan un medio ambiental tropical semejante y, por muy distantes que se hallen unos de los otros, el contenido total de las culturas es más bien similar; estas similitudes podrían ser de consideración en el parecido sorprendente en las experiencias con *yajé*.

Lo que Reichel-Dolmatoff ha escrito acerca del significado de las experiencias con *yajé* en relación a ciertos temas y símbolos universales, o al menos muy difundidos, en el arte prehistórico y en la imaginería tukanoana contemporánea tiene mucho que ver aquí, y volveré a ello más adelante. Pero aun más inmediatamente pertinentes a la cuestión presentada por Harner son los experimentos con harmalina que Naranjo llevó a cabo con un grupo de sujetos no-indígenas, al igual que una peculiaridad bioquímica de los alcaloides harmala que ubica todo el problema en el contexto de la química cerebral. La harmalina es de especial interés, escribe Naranjo...

...a causa de su gran parecido con las sustancias que se derivan de la glándula pineal de los mamíferos. En particular, la 10-metoxi-harmalina (la cual puede obtenerse *in vitro* a partir de la incubación de la serotonina en tejido pineal) se parece a la harmalina en sus efectos subjetivos y es de una actividad aún mayor que la anterior. Esto sugiere que la harmalina (que es distinta de la 10-metoxi-harmalina sólo en su posición dentro del grupo metoxi) puede derivar su actividad de la imitación de un metabolito que normalmente participa en el control de estados de conciencia.<sup>2</sup>

Entre los símbolos o experiencias del típico trance harmalina que muchos de los sujetos

---

<sup>1</sup> Esta sensación explica por qué uno de los alcaloides harmala de la *banisteriopsis* fue originalmente llamado "telepatina".

<sup>2</sup> En el hombre, la glándula pineal, que se alza como un cono a partir del tercer ventrículo del cerebro, es un órgano atrofiado, rudimentario, que representa formas más evolucionadas en los vertebrados inferiores y en sus ancestros reptiles extintos desde hace mucho tiempo. Algunas veces se ha pensado que el cuerpo pineal es el asiento del alma. La serotonina es un agente neurotransmisor que se encuentra naturalmente en el cerebro de los mamíferos, incluyendo el del hombre, y lo que es muy interesante, en el veneno de los sapos (*bufo* spp.). Las concentraciones más altas de serotonina se han encontrado en el cerebro de los esquizofrénicos. Véase también la primera nota del capítulo VI, más adelante.

de Naranjo reportaron, se hallaban felinos, serpientes, dragones, pájaros, el vuelo, el sol, el paso por regiones peligrosas; el descenso y el ascenso, la muerte y el renacimiento. Esta experiencia es en todo similar a la del mundo chamánico, pero, entre todos los casos citados por Naranjo hay un sueño de harmalina en particular que es especialmente pertinente no sólo porque refleja en muchos de sus detalles la experiencia característica del éxtasis iniciático sino también porque resulta un eco de algunos temas familiares en las cosmologías de la antigua China y de la Mesoamérica prehispánica. El sujeto, en este caso, es una mujer.

### **“TIGRE, TIGRE, ARDES BRILLANTEMENTE...”**

El sueño de esta mujer comienza con los ojos de un tigre como imagen iniciática, que pronto es seguida por muchos rostros y cuerpos lisos de grandes felinos con diferentes colores. De estas imágenes emerge un grande y poderoso tigre siberiano, un animal de gracia y belleza. Ella se siente impelida a seguirlo, con una gran ansia, hasta los fines del mundo. El tigre la lleva al borde de una alta meseta, desde donde ella puede atisbar un abismo lleno de fuego líquido u oro fundido en el cual nada mucha gente.

El tigre quiere que yo vaya allí. No sé cómo descender. Me prendo de la cola del tigre, y éste salta. A causa de su musculatura el brinco es lento y lleno de gracia. El tigre nada en el fuego líquido mientras yo me siento en sus lomos... (Naranjo, 1973:154.)

Los dos nadan juntos y ella ve una monstruosa serpiente con cabeza de cocodrilo que engulle a una mujer. Las ranas y los sapos repentinamente aparecen en torno a ella mientras el estanque ígneo se convierte en un pantano verdoso, estancado, lleno de formas primitivas de vida. Pero ella viaja sobre su tigre protector a salvo de esas imágenes terroríficas y llega a la orilla opuesta, seguida por la gran serpiente. Una batalla cósmica tiene lugar entre el tigre protector y la semiente, y la mujer interviene a favor del tigre. La serpiente es vencida, se desintegra como un juguete mecánico, y ella y su guardián felino viajan juntos hacia delante, lado a lado; el brazo de ella en torno al cuello del animal. Llegan a una alta montaña y la ascienden por una vereda zigzagueante que lleva a la cumbre a través de un bosque. En la cima hay un cráter. El tigre y la mujer aguardan allí un tiempo, hasta que ocurre una enorme erupción.

El tigre me dice que debo arrojarme al cráter. Me da tristeza abandonar a mi compañero, pero sé que éste es el último viaje que debo hacer. Me arrojo al fuego que surge del cráter, asciendo con las llamas hacia el cielo y vuelo hacia delante. (Naranjo, 1973:155.)

Naranjo escribe que experiencias como ésta, durante una sola exposición a los efectos de la harmalina...



constituyen una rápida inmersión de la mente en las áreas del mito, de los símbolos transpersonales y de los arquetipos, formando así algo análogo a lo que es la esencia de las iniciaciones en muchas culturas. Típicamente, por ejemplo, las ordalías de la pubertad representan ocasiones en que los jóvenes son puestos en contacto (con o sin drogas) con los símbolos, los mitos u obras de arte que sumarizan el legado espiritual de la experiencia colectiva de la cultura. La actitud hacia el mundo que se expresa en tales símbolos es considerada como importante para la madurez y para el orden de la vida de la comunidad, y por esta razón su transmisión se perpetúa reverentemente, es objeto de iniciaciones o de otros rituales o festines en los que la gente renueva su contacto con (o su conciencia de) este dominio de la existencia, que es irrelevante en la vida práctica pero crucial en la cuestión del significado de la vida. Las bebidas que contienen alcaloides de harmalina entre los indios sudamericanos no sólo se emplean en los rituales de la pubertad, sino también en la iniciación de los chamanes, psiquiatras primitivos cuya maestría en fenómenos psicológicos se revela, por ejemplo, en el hecho de que con frecuencia se espera que comprendan el significado de los sueños. (1973: 152-153.)

### VIAJES HACIA EL TIEMPO MÍTICO

Todo esto es verdadero, y obviamente de una gran significación no sólo para la psicología y la psicoterapia sino también para la etnología de la religión y de la experiencia extática. Pero es importante notar que el fenómeno de “la inmersión de la mente en el mito”, o en el tiempo mítico, esto es, en un dominio en el que todo es posible, es mayor que la elección de un alcaloide en particular o de un grupo de alcaloides relacionados, porque, como sabemos, también se usan en este sentido otras plantas con principios activos que pertenecen a distintos grupos de los alcaloides harmala. Y también se pueden obtener experiencias semejantes sin ninguna droga. Por tanto, tenemos que subrayar que el contexto cultural es cuando menos tan importante como los efectos subjetivos de una cierta droga.

La transposición del “aquí y ahora” hacia el “allá y luego” es común en la experiencia iniciatoria, ya sea en el ritual del *yajé* de los tukanos o en la búsqueda ritual de peyote de los huicholes, que Weston La Barre (1970b) ha caracterizado como “probablemente lo más próximo a los ritos mexicanos prehispánicos”. Es especialmente importante en las curaciones chamánicas, precisamente porque en el mítico “allá y luego” las experiencias de transformación, o de ser y llegar a ser, representan el orden normal, y todo tipo de cosas ordinariamente difíciles o imposibles responden con facilidad a los esfuerzos de los dioses, pues ellos mismos son los chamanes originales, y los más poderosos. Para ilustrar lo que quiero decir, permítaseme una digresión momentánea del complejo del *yajé* y la psicoterapia moderna para retornar al mundo de los curanderos de habla náhuatl en el México central de los siglos XVI y XVII.

Al analizar el extraordinario corpus de encantamientos chamánicos que Ruiz de Alarcón reunió en su *Tratado* de 1629, el historiador Alfredo López Austin (1973) ha encontrado que la síntesis de cantos míticos y de drogas que manifiestan la mente (*piciétl nicotiana rustica*),

y también peyote, hongos y *Ololiuhqui*, [semillas de la virgen]) auxilian los procesos de curación de dos maneras: una, da al chamán o “mago” el don de la clarividencia, la capacidad perceptiva de descubrir la realidad oculta de las cosas, lo “sobrenatural en lo natural”, en el tiempo real y en el espacio, y la capacidad de obtener contacto y comunicación con seres sobrenaturales que se han vuelto visibles para él. La segunda, el mito y la planta mágica...

... le permiten romper y liberarse del tiempo y el espacio reales para viajar hacia el mundo en el cual la acción que se intenta (la cura) es a la vez posible y más efectiva. En suma, los cantos y las drogas le permiten actuar en el aquí y ahora, y en el allá y luego.

Por ejemplo, para curar un miembro fracturado (lo cual, pragmáticamente, lleva a cabo entablillándolo), el chamán invoca los poderes mágicos de la droga y canta el mito del viaje del dios Quetzalcóatl hacia Mictlán, la tierra de los muertos, para obtener los huesos de los muertos de una creación previa y para recrear con ellos una nueva raza de la humanidad. En el mito, una codorniz hizo que Quetzalcóatl cayera y se rompiera los huesos. El chamán identifica al espíritu maléfico que ha tomado posesión de la fractura con esta codorniz mítica, y él se identifica con la divinidad que tiene poder para contrarrestar el mal y para reconstituir los huesos rotos del muerto. Incluso nombra el miembro fracturado de su paciente, “hueso del mundo de los muertos”. “Ajá”, decimos, “esto es obviamente lo que los antropólogos llaman magia análoga”. Pero eso es demasiado simplista y no logra apreciar las sutilezas filosóficas de la percepción azteca de los tiempos míticos en relación con el aquí y ahora. No se trata, escribe López Austin, de que la expulsión del mal que ha tomado posesión de la fractura se identifique con el mito de tomar y romper los huesos del muerto y su reconstitución en seres vivientes. Más bien...

... el elemento mítico “hueso fracturado” es la fisura a través de la cual el mago se desliza para beneficiarse con un punto favorable en el tiempo. Él no trata de relacionar analógicamente un evento divino con el resultado que pretende obtener en el mundo real. No se trata de simple magia análoga. El mago no quiere analogías; quiere un momento en el tiempo que, por virtud de pertenecer a la creación y que por tanto es crítico y anormal, es también maleable, flexible, sujeto a una manipulación más fácil que cualquier otro.

Nada de lo anterior invalida las tesis de Naranjo, especialmente respecto a los arquetipos; pero sí extiende la experiencia mítica como tal más allá de las fronteras de lo específicamente psíquico. Esto será especialmente evidente en la búsqueda ritual del peyote (capítulo x y xi).

## EL YAJÉ Y LOS ORÍGENES DEL ARTE

Según Reichel-Dolmatoff (1972), los tukanos atribuyen todo lo que nosotros llamaríamos

“arte” a las imágenes que ocurren en el sueño de *yajé*. Los sorprendentes diseños policromos que adornan los frentes de las casas comunales, los motivos abstractos en su cerámica, las telas de corteza, los güiros e instrumentos musicales, todos éstos, dicen, aparecieron primero y recurren constantemente bajo la influencia de la bebida psiquedélica. No sólo existe un consenso acerca de las formas en estos motivos, sino que además su significado se codifica y cada uno tiene un valor fijo como signos ideográficos.

Según los tukanos, los motivos geométricos o no figurativos, que se interpretan en términos de exogamia, incesto, fertilidad y demás, aparecen con el inicio de la intoxicación de *yajé* y son seguidos por escenas del mundo mítico, con bien definidas imágenes de animales, especialmente felinos y reptiles, pájaros y otros seres, y temas cuyos modelos son familiares en el medio natural y social del bosque tropical. Parecería, entonces...

...que en un estado de alucinación el individuo proyecta su memoria cultural en la vacilante pantalla de colores y formas, y así “ve” ciertos motivos y personajes. (Reichel-Dolmatoff, 1972:110.)

Además, no hay nada secreto en el contenido de los sueños. Las experiencias de trance extático se comparten, y su interpretación a menudo es llevada a cabo públicamente por los chamanes y otras personas respetadas por su conocimiento esotérico y su sabiduría. Así podría desarrollarse con facilidad, y ser transmitido a través del tiempo, un consenso en la elección de imágenes y sus significados, de acuerdo con el patrón cultural común.

Pero esto no basta completamente en cuanto a los sorprendentes paralelos entre las imágenes no figurativas descritas y dibujadas por los informantes tukanos. El problema se vuelve aún más complejo...

... Si lo consideramos desde la perspectiva de la inspiración artística. Resulta asombroso advertir con qué frecuencia los diseños con motivos [geométricos]... aparecen en los petroglifos y pictografías de la región y de zonas más alejadas. No sería difícil encontrar paralelos de estos motivos en otros artefactos históricos, como son las decoraciones de cerámica o las piedras talladas en las culturas indígenas antiguas. Se podría argüir que estamos tratando con motivos tan elementales que éstos podrían haberse desarrollado independientemente en cualquier sitio y época, pues son simples círculos, diamantes, puntos, espirales y nada más. ¿ Pero en verdad son tan elementales? (Reichel-Dolmatoff, 1972:111.)

El antropólogo colombiano Reichel-Dolmatoff sugiere que tanto el corpus de imágenes no figurativas y sus paralelos etnográficos y arqueológicos pudieron haber surgido de los efectos orgánicos del *yajé* y quizá de otros alucinógenos. Considerando la conocida antigüedad del complejo psiquedélico entre los indios americanos, Reichel-Dolmatoff plantea que podríamos concebir “grandes zonas culturales” en las que, desde tiempos muy remotos, un cierto alucinógeno se empleaba ritualmente, originando un cuerpo de símbolos y motivos que gradualmente llegaron a fijarse culturalmente, o a institucionalizarse, junto con sus interpretaciones. Esto es más plausible aún, argumenta el antropólogo colombiano, puesto que los chamanes, sustentadores de las tradiciones mágico-religiosas, son, típicamente, también los artistas de sus sociedades y los únicos responsables de las imágenes

simbólicas que aparecen en los artefactos de la cultura y en la piedra viva de su medio ambiente.

Que los diferentes alucinógenos tienden a producir similares imágenes geométricas o abstractas ha sido reconocido por algunos investigadores del fenómeno psiquedélico desde los años veinte. Recientes experimentos a largo plazo en la Universidad de California en Los Angeles, indican también una base orgánica para sensaciones específicas en secuencias fijas reportadas por muchos sujetos bajo la influencia de drogas alucinogénicas. Lo nuevo es la sugerencia de que lo común en el arte geométrico o abstracto a través del tiempo y del espacio podría igualmente tener un origen bioquímico.

¿ Podría extenderse esto hasta incluir motivos que nosotros llamaríamos figurativos: específicamente los grandes felinos, las serpientes y los pájaros que recurren en tantos sueños de *yajé*? Ciertamente los mecanismos proyectivos y de retroalimentación están en acción: los motivos felinos, reptileanos y avícolas predominan en las cosmologías, los mitos y el arte prehispánico y también contemporáneo de las sociedades indígenas al sur de México. Pero éstas tuvieron que originarse en alguna parte, ¿o en verdad serán arquetipos, enclavados profundamente en lo inconsciente desde épocas antiquísimas, que son activados, quizá, por estímulos bioquímicos? ¿Existen, entonces, explicaciones biopsicológicas más que histórico-culturales para los paralelos entre el antiguo arte chino ritual y el complejo simbólico felino-reptileano-avícola del Nuevo Mundo?<sup>3</sup> ¿O se trata de las dos caras de la misma moneda, interdependientes más que mutuamente exclusivos? ¿Y de qué manera va uno a comprender las similitudes en las experiencias de *yajé* de indios, antropólogos y voluntarios en los experimentos psicoterapéuticos?

Parece obvio que hay algo que ata y une estos fenómenos transculturales y transpersonales. Cuánto se debe a la química de la conciencia y cuánto a la cultura, sigue siendo, sin embargo, gran interrogante sin respuesta.

---

<sup>3</sup> El "dragón" es la síntesis de estos tres elementos cósmicos, como lo es la "Serpiente Emplumada" de Mesoamérica.



## **VI. EL LSD Y LAS SAGRADAS SEMILLAS DE LA VIRGEN EN EL MÉXICO INDÍGENA**

PARA el doctor Albert Hofmann, de Sandoz LTD., conocida empresa farmacéutica suiza con sede en Basel, el descubrimiento que hizo en 1960 de que los principios psiquedélicamente activos de las semillas de la virgen no eran más que derivados del ácido lisérgico, muy cercanos al sintético LSD-25, fue, y así lo escribió después, como “cerrar un círculo mágico” en varias sedes de investigaciones iniciadas más de veinte años antes con el descubrimiento del LSD, y que finalmente abarcaron algunos de los más interesantes alucinógenos divinos de la América indígena.

### **EL LSD Y LA ENFERMEDAD DE PARKINSON**

En un sentido muy real el círculo se está cerrando también con respecto a la esperanza que Hofmann expresó durante la época de su histórico descubrimiento del LSD: que a causa de su capacidad para imitar ciertas enfermedades mentales la droga podría resultar útil en tratamientos psiquiátricos. En realidad, el LSD ha sido empleado con ese fin por varios psiquiatras, a menudo con resultados benéficos. Sin embargo, la potencia del LSD y las severas limitaciones que durante los años recientes han sido impuestas a su uso, aun bajo condiciones científicas controladas, han causado que los psicoterapeutas se vuelvan hacia otros agentes químicos como los que ya se han discutido en un capítulo previo.

Recientemente, sin embargo, los científicos de la Escuela de Medicina de la Universidad de California en Los Ángeles han hecho algunos hallazgos significativos acerca de la interacción del LSD con la dopamina (uno de los agentes neurotransmisores en el cerebro) que pueden conducir no sólo a una mejor comprensión y al tratamiento eventual de la esquizofrenia (desorden mental al que se asemeja temporalmente el efecto “alto” del LSD), sino incluso de algunos males físicos más que mentales que producen, tales como la enfermedad de Parkinson (*UCLA Weekly*, 1975:4). Los investigadores, doctores Sidney Roberts, Kern von Hunger y Diane F. Hill, determinaron que la adenil-ciclase —una enzima en el tejido nervioso que es estimulada por agentes neurotransmisores que se dan naturalmente— también es estimulada por la acción del LSD en los receptores de uno de estos neurotransmisores, la dopamina. Además, el LSD bloquea las acciones estimuladoras de la dopamina y de otros neurotransmisores (agentes que ayudan a conducir impulsos en las células nerviosas, específicamente cerrando la brecha, o sinapsis, entre ellas), tales como la serotonina y la norepinefrina. Éstas, como se planteó en la introducción a este libro, son en sí estructuralmente similares a poderosas hormonas de crecimiento entre las plantas; la dopamina, por lo demás, también ha sido identificada con el gigantesco cacto saguaro (*carnegeia gigantea*) de la Arizona y del norte de México (Bruhn, 1971:323).

Se piensa que la esquizofrenia es una enfermedad debida a una hiperactividad de dopamina; las víctimas de la enfermedad de Parkinson, por otra parte, sufren de una insuficiencia de dopamina, la cual ha sido parcialmente corregida en la actualidad con la administración de una nueva droga, L-dopa, a menudo en combinación con tofranil o alguna otra anfetamina. Los experimentos con la adenil-ciclasa permitieron al equipo de la UCLA mostrar que los receptores de dopamina están presentes en las regiones superiores del cerebro, las cuales se hallan involucradas en las experiencias más complejas y por tanto resultan probables sedes de los estados alternos de conciencia, o "alucinaciones". Su función, reportan los investigadores de la UCLA, hace que parezca que los efectos del LSD que imitan los estados psicóticos (advertidos primero por Hofmann hace más de treinta años) también pueden estar relacionados con la actividad de los sistemas dopamínicos del cerebro. Estos hallazgos tienen obvias implicaciones para trabajar con drogas nuevas que curen la esquizofrenia por una parte y la enfermedad de Parkinson, por la otra; no obstante, el reconocimiento de esta relación bioquímica se hallaba, por supuesto, aún lejos en un futuro distante cuando Hofmann correctamente predijo los beneficios últimos del LSD en la investigación del cerebro. Hofmann tampoco supuso entonces que la psicoterapia "primitiva" había hecho uso efectivo de un compuesto natural muy parecido al LSD desde cientos, quizá miles, de años.

Hofmann (1967) ha explicado que el ácido lisérgico...

... es la base fundamental de los alcaloides del cornezuelo del centeno, el principio activo del fungoso cornezuelo de centeno. Botánicamente hablando, el cornezuelo de centeno es la escleriosis del hongo filamentoso *claviceps purpurea*, que crece en las yerbas, el centeno especialmente. La espiga del centeno que ha sido atacada por el hongo se desarrolla en forma de puntas largas y oscuras que forman el cornezuelo. La investigación química y farmacológica de los alcaloides del cornezuelo de centeno ha constituido un campo de investigación fundamental en la división de productos naturales de los laboratorios Sandoz desde el descubrimiento de la ergotamina por A. Stoll en 1918. Una variedad de útiles productos farmacéuticos han sido el resultado de estas investigaciones, las cuales se han desarrollado durante décadas. Encuentran una aplicación amplia en la obstetricia, en la medicina interna, en la neurología y en la psiquiatría. (p. 349.)

### UN LOGRO HISTÓRICO: EL DESCUBRIMIENTO DEL LSD

La parte significativa de nuestra historia principia en 1938, cuando Hofmann y un asociado, el doctor W.

A. Kroll, descubrieron la dietilamida del ácido lisérgico-d, un derivado del cornezuelo de centeno. A causa de que era el vigésimo quinto compuesto en las series del ácido lisérgico que se sintetizaba en Sandoz, se le llamó LSD-25, y bajo esta designación se volvió famoso; pero, en ese tiempo, como las pruebas en animales no mostraron nada de interés farmacéutico, el LSD fue hecho a un lado sin que se le experimentara en seres humanos.

---

**EL LSD Y LAS SAGRADAS SEMILLAS DE LA VIRGEN EN EL MÉXICO INDÍGENA**

Cinco años después, el 16 de abril de 1943, en el curso de una investigación de otros dos derivados del cornezuelo de centeno, Hofmann repentinamente experimentó sentimientos de inquietud y de mareo, a tal grado que tuvo la necesidad de irse a casa. Esa misma tarde, tal como escribió luego en sus notas, mientras yacía en un estado semiconsciente y levemente delirante, Hofmann experimentó de pronto “fantásticas visiones de un realismo extraordinario, con un intenso juego calidoscópico de colores”; esta condición duró dos horas, y en ese lapso cambiaron la autopercepción y el sentido mismo del tiempo.

En esa ocasión no se sospechó que la causa fuera el LSD, pero había ocurrido que esa misma mañana Hofmann tenía un tartrato recristalizado de dietilamida lisérgica-d mientras trabajaba con otros dos derivados del cornezuelo de centeno. Sin embargo, los efectos de éstos eran bien conocidos, y como Hofmann supuso que había ingerido accidentalmente algo del compuesto del LSD, decidió probar la sustancia química de nuevo bajo condiciones más controladas. La semana siguiente se administró a sí mismo lo que entonces consideró ser la muy pequeña dosis de un cuarto de miligramo (en realidad, como luego se dio cuenta y como ahora sabemos, se trataba de una cantidad muy sustancial) y pronto se halló en un “viaje” de seis horas, con momentos altamente dramáticos. Así empezó la saga del LSD-25 el compuesto psicoactivo o “psiquedélico” más potente conocido hasta ese momento, cuyo descubrimiento introdujo una nueva era de exploración en la naturaleza de lo inconsciente y en la función histórica de los alucinógenos en la evolución y el mantenimiento de sistemas metafísicos e incluso sociales. Y así como abrió nuevos territorios en la investigación transcultural y multidisciplinaria de lo que ha sido llamado “espacio interior”, uno no puede más que estar de acuerdo con el psicólogo Duncan B. Blewett (1969), quien planteó que el descubrimiento del LSD marcó, junto con la separación del átomo y el hallazgo del papel bioquímico del DNA, el material básico de la genética de la herencia, uno de los tres logros científicos mayores en el siglo xx.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Cuando este libro se hallaba a punto de completarse, los periódicos de los Estados Unidos estaban llenos de revelaciones de una experimentación secreta, a larga escala, que el Pentágono y la Agencia Central de Inteligencia llevaban a cabo con varios cientos (más de 1500 en las pruebas del ejército únicamente) de sujetos humanos, algunos de los cuales no sabían qué droga estaban ingiriendo (éste es un método que ha sido caracterizado como no-ético por, entre otros, autoridades médicas como el doctor Judd Marmor, presidente de la Asociación Psiquiátrica de los Estados Unidos). Las pruebas secretas, a cuyos resultados no tenía acceso la comunidad científica en general, continuaron durante más de doce años hasta el final de los años sesenta; en otras palabras: mucho tiempo después de que el LSD se había vuelto ilegal, de que se habían orquestado extensas campañas en los niveles nacional y local para convencer al público de los riesgos de esa droga, y de que la manufacturación desautorizada, posesión, venta, uso e inclusive la distribución libre, se volvieron sujeto de largas penas de prisión. El *New York Times* del 1° de agosto de 1975, citó al doctor Albert Hofmann, quien desde principios de los cincuenta había sido visitado repetidas veces por investigadores del ejército de los Estados Unidos; éstos buscaban una manera de producir cantidades masivas de la droga. Hofmann aclaró que nunca le explicaron la razón del interés del ejército, pero a causa de las cantidades extraordinariamente grandes de que hablaban supuso que se trataba de una investigación de armamentos. Una dosis normal experimental era de unos 250 o 300 microgramos, y el ejército estaba interesado en hallar un proceso que pudiera producir “muchos kilos” un microgramo es un millonésimo de gramo, y un kilo tiene mil gramos). “La gente del ejército regresó muchas veces”, dijo. el doctor Hofmann a los reporteros, “más o menos cada dos años, para ver qué progreso técnico se había hecho”. Añadió que las visitas cesaron cuando otros investigadores lograron desarrollar el proceso a principios de los años sesenta. También dijo que a él en lo personal no le gustaba lo que perseguía el ejército, “porque yo había perfeccionado el LSD para usos médicos, no como un arma... De cualquier manera, la investigación tenía que haber sido hecha por médicos y no por soldados o agencias de inteligencia”, especialmente a la luz los serios riesgos que implicaba ese potente psicoquímico. Para muchos debe de ser la cúspide de la ironía y del cinismo oficial que en el momento en que la investigación médica civil era severamente obstruida por las restricciones legales, en que miles de estadounidenses, gente joven en su mayoría, eran encarcelados y marcados de por vida con antecedentes penales por acusaciones relacionadas con el LSD, la droga e administrada secretamente a otros miles para determinar si podría resultar útil en la guerra química, y el ejército buscaba maneras para manufacturar cantidades equivalentes a Literalmente decenas de millones de dosis experimentales individuales!



## EL OLOLIUHQUI, ALUCINÓGENO SAGRADO DE LOS AZTECAS

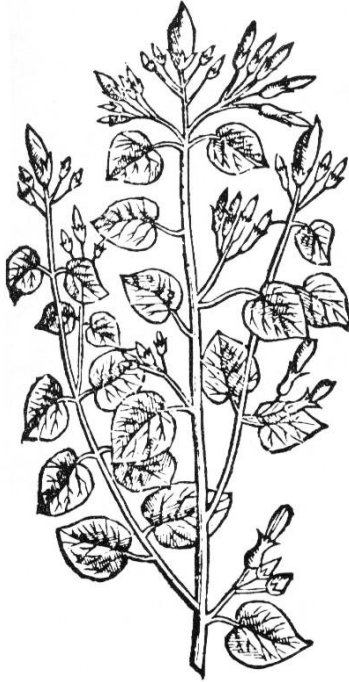


Lámina 3 **Ololiuhqui (*rivea corymbosa*), tal como fue ilustrado por Francisco Hernández en *Rerum medicarum Novae Hispania thesaurus...*, publicado en Roma en 1651**



Lámina 4 ***Rivea corymbosa***

Entre los varios alucinógenos sagrados que al parecer eran tan esencialmente vitales para el equilibrio social del México indígena, como para ser suprimidos después de la Conquista, y que se mezclaron a los adornos de la iconografía cristiana sin perder sus significados precristianos, estaba el *Ololiuhqui*. El *Ololiuhqui* (*ololuc*), palabra azteca que significa "cosa redonda", no contiene rastros de su identidad botánica, como tampoco ocurre con el *teonanácatl*, comida o carne de los dioses, nombre que los aztecas utilizaban para llamar a ciertos hongos alucinogénicos. Aunque Ruiz de Alarcón (1629) declinó identificar las fuentes del *Ololiuhqui* no podía haber duda desde un principio de que el término se refería a las semillas con forma de lenteja, de color café claro, de las semillas de la virgen, pues Hernández ya había reproducido con exactitud la planta en su estudio del siglo XVI, y los botánicos mexicanos hacía tiempo que la habían identificado como *rivea corymbosa*.



Lámina 5 *Rivea corymbosa*. Cápsulas y semillas

Empero antes de 1941, cuando Shultes publicó un estudio definitivo sobre las sagradas semillas de la virgen y de una vez por todas identificó al *ololuc* u *Ololiuhqui* como *rivea corymbosa*, su identidad estaba sujeta controversia, principalmente a causa de que un célebre botánico estadounidense, William A. Safford, no tenía fe en el conocimiento botánico de los aztecas, ni en el de los primeros eruditos españoles, ni siquiera en el de sus colegas mexicanos. En 1919, el Dr. Blas Pablo Reko, erudito mexicano de origen austríaco que luego colaboraría con Schultes en México, había coleccionado semillas de *ololuc*, a las que identificó como *R. corymbosa*. Safford (1915, 1920) confirmó la determinación botánica, pero ya que a la ingestión de semillas no siguió una intoxicación, y como ningún alcaloide psicoactivo se había hallado jamás en algunas convolvuláceas el orden al cual pertenecen las semillas, Safford insistió que el verdadero *Ololiuhqui* tenía que ser las semillas de la *datura inoxia* (*meteloides*, *tolatzin*, toloache), de cuyos efectos intoxicantes se decía que eran parecidos a los que se reportaban del *Ololiuhqui* (en realidad no lo eran). Safford estaba equivocado, por supuesto, como también lo estaba en su aseveración de que el *teonanácatl* no era un hongo, como reportaron Sahagún y otros cronistas antiguos, sino que probablemente no era otra cosa que el peyote, cuyos “botones” secos y arrugados fueron confundidos (por Sahagún, por otros primeros observadores y por los aztecas mismos) ¡con las tapas de los hongos! Pero basta de etnocentrismo científico.

## EL OLOLIUHQUI IDENTIFICADO

En 1934, Reko, publicó la primera revisión histórica del uso del *Ololiuhqui*, y nuevamente lo identificó, correctamente, con la *rivea corymbosa*. Tres años después, C. G. Santesson (1937) finalmente despejó la noción de que las convolvuláceas, específicamente la *rivea corymbosa*, no tenían elementos alucinogénicos, aunque no pudo determinar la naturaleza precisa de los alcaloides psicoactivos. En 1939, Schultes y Reko, durante un viaje de campo a través de México, por primera vez encontraron una especie cultivada de la *rivea corymbosa* en el traspatio de un curandero zapoteco de Oaxaca, quien utilizaba las semillas en ritos curatorio-advinatorios. Schultes descubrió después que el *ololuc* era usado por indígenas oaxaqueños como los mazatecos, chinantecos, mixtecos y otros. Desde entonces la lista ha sido grandemente aumentada, no sólo para la *rivea corymbosa* sino para otra importante semilla de la virgen alucinogénica, la *ipomoea violacea*, cuyas semillas son llamadas *badoh negro* en Oaxaca, y que durante los tiempos prehispánicos era el alucinógeno sagrado divinadorio *tlitlitzin* (Wasson, 1967a). Esta especie es conocida en los Estados Unidos bajo nombres como Azul Celestial, Campanas de Bodas, Estrellas Azules, Cielos de Verano y otros. En 1941 Schultes publicó su ahora clásica monografía acerca de la *r. corymbosa* y del alucinógeno divino *Ololiuhqui*. Así cuando menos se estableció la identificación del *Ololiuhqui* y de su planta madre, conocida por los aztecas como *cóatl-xoxouhqui* (planta de la serpiente verde), aunque su determinación fitoquímica aún tuvo que aguardar otros veinte años.

Mientras tanto (en realidad, sólo un año antes de que Schultes y Reko recogieran el primer espécimen de muestra indudablemente comprobado e identificable de *rivea corymbosa* en Oaxaca), el LSD había sido descubierto y sintetizado en Suiza. Este descubrimiento, y la investigación subsecuente que Sandoz llevó a cabo sobre los alcaloides psicotomiméticos, hicieron que el micólogo francés Roger Heim enviara muestras de los hongos *teonanácatl* a Hofmann, “en la creencia de que las condiciones necesarias para una exitosa investigación química se hallarían presentes en el laboratorio donde se sintetizó el LSD” (Hofmann, 1967 :350). Así ocurrió, Hofmann descubrió que la psilocibina y la psilocina eran los principios activos de los hongos alucinogénicos más importantes. Una estrecha colaboración siguió entre Heim y el etnomicólogo R. Gordon Wasson, y esto a su vez condujo directamente al descubrimiento de los principios activos de la *r. corymbosa* y de la *i. violacea*.

En el ínterin hubo dos reportes más de investigaciones sobre los efectos de las semillas de la virgen. Santesson estaba seguro de que había alcaloides presentes, pero no pudo identificarlos. En 1955, el psiquiatra canadiense Humphrey Osmond, quien desde tiempo antes se hallaba interesado en el uso y efectos del peyote, especialmente en el contexto de la Iglesia Nativa Americana entre los indios canadienses, él mismo experimentó las semillas de *Ololiuhqui*. Su experiencia no duplicó lo que había sido reportado históricamente desde México, pero después de ingerir de 60 a 100 semillas pasó a un estado que describió como de indiferencia, acompañado por un incremento en la sensibilidad visual seguido de un prolongado periodo de bienestar y relajación. En 1958, V. J. Kinross-Wright publicó los resultados enteramente negativos de sus experimentos con *Ololiuhqui*, que dio a ocho voluntarios varones, de los cuales ninguno reportó siquiera un solo efecto, ¡ a pesar de que las dosis individuales eran de 125 semillas de la virgen!.

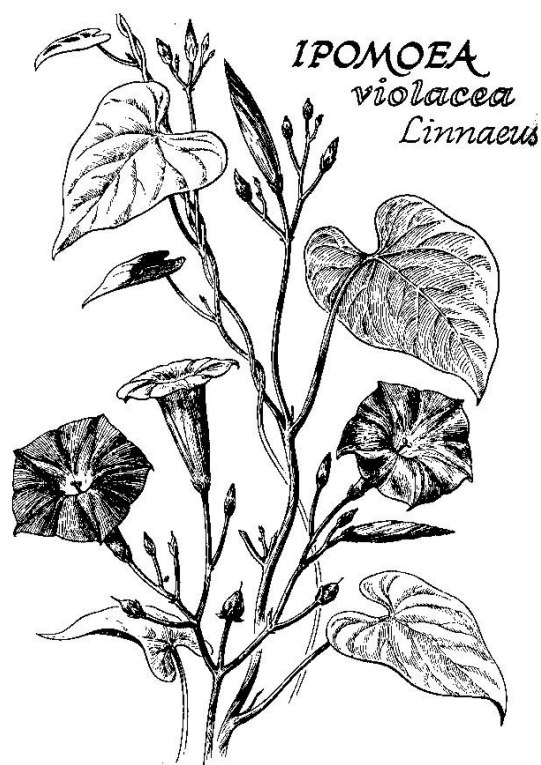


Lámina 6 *Ipomoea violacea* linnaeus

Pero esto difícilmente encuadraba con las relaciones de los cronistas antiguos, ni con las investigaciones contemporáneas de Schultes y otros. Dejando aparte el sitio y el medio ambiente, que como sabemos son variables cruciales en el uso de alucinógenos, el problema evidentemente residía en la manera como se prepararon las semillas. Para citar a Wasson (1967a):

En años recientes un número de experimentadores ha tomado las semillas sin obtener efectos, y esto los ha conducido a sugerir que la reputación del *Ololiuhqui* se debe en su totalidad a la autosugestión. Estos resultados negativos pueden explicarse por una preparación inadecuada. Los indios muelen las semillas en un metate (*metlalt*) hasta que las reducen a una harina. Luego, esta harina empapa en agua fría y después de un momento breve el líquido es pasado por un trapo colador, y se bebe. Si se toman enteras, las semillas no dan resultados, incluso si se parten. Tichen que molerse hasta formar una harina y ésta tiene que mojarse brevemente en agua. Quizás aquellos que tomaron las semillas y no obtuvieron resultados no las molieron, o no las molieron hasta un punto suficientemente fino, y no humedecieron la harina resultante. La química de las semillas no parece variar de región a región, y las semillas que crecen en las Antillas y en Europa son tan potentes como las de Oaxaca. Yo he tomado las semillas negras (*ipomoea violacea*) dos veces en mi casa de Nueva York, y su potencia es innegable. (p. 343.)

En 1959 Wasson envió a Hofmann una muestra de semillas en dos pequeñas botellas. Con ellas iba una carta, identificando los contenidos de una como recogidos en Huautla de Jiménez, el pueblo mazateco que se ha vuelto famoso como centro del culto del hongo y los otros como del pueblo zapoteco de San Bartolo Yautepec. El primer grupo, escribió Wasson (citado por Hofmann, 1967), debía de ser *Ololiuhqui* (*rivea corymbosa*). La investigación botánica descubrió que Wasson tenía razón. Las semillas zapotecas, que eran negras y angulares más que de color café y redondas, fueron identificadas como *ipomoea violacea*, el *badoh negro* de los curanderos zapotecas y el *tlitlitzin* de los aztecas.

### COMPUESTOS SIMILARES AL LSD EN LAS SEMILLAS DE LA VIRGEN

Los iniciales estudios químico-analíticos con las pequeñas muestras de Wasson resultaron alentadores pues indicaban la presencia de compuestos indol estructuralmente relacionados con el LSD y con los alcaloides del cornezuelo de centeno. Estos resultados preliminares hicieron que Hofmann pidiera a Wasson mayores cantidades de esas semillas tan interesantes. Wasson obtuvo la ayuda del veterano etnólogo mexicano Roberto Weitlaner (nacido en Austria como B. P. Reko), un etnólogo de campo infatigable a pesar de que entonces ya tenía más de 70 años; y de la hija de éste, Irmgard Weitlaner Johnson, una reconocida especialista en textiles indígenas pre-colombinos y contemporáneos. Con el auxilio de los Weitlaner, padre e hija, Wasson pudo enviar a Hofmann doce kilogramos de semillas de *rivea corymbosa* y catorce de semillas de la planta de flores azules, *ipomoea violacea*. Con estas considerables cantidades, que recibió a principios de 1960, Hofmann pudo aislar los elementos activos fundamentales e identificarlos como alcaloides del cornezuelo de centeno: ácido amida lisérgico-d (ergina) y ácido amida isolisérgico-d (isoergina). Éstos se hallan estrechamente relacionados con la dietilamida de ácido lisérgico-d (LSD).

Desde el punto de vista fitoquímico este descubrimiento fue inesperado y de interés particular porque los alcaloides de ácido lisérgico, que hasta el momento sólo se habían encontrado en los hongos bajos del genus *claviceps*, ahora y por primera vez se descubrían presentes en plantas más altas, de la familia de las convolvuláceas.

El aislamiento de amidas de ácido lisérgico en el *Ololiuhqui* motivó así que una serie de investigaciones se cerraran como un anillo mágico.

Nuestra investigación en el campo de los compuestos alucinogénicos comenzó durante estudios sobre simples ácidos amidas, con el descubrimiento de la dietilamida de ácido lisérgico (LSD) como agente psicotomimético altamente activo. Y en el contexto de esta actividad llegaron a nuestros laboratorios los hongos mágicos mexicanos. Durante estas investigaciones fue cuando se estableció una relación personal entre R. G. Wasson y el que esto escribe, y las investigaciones sobre el *Ololiuhqui* se llevaron a cabo como resultado de este contacto. En esta droga mágica las amidas de ácido lisérgico, que hicieron su aparición en las etapas

---

**EL LSD Y LAS SAGRADAS SEMILLAS DE LA VIRGEN EN EL MÉXICO INDÍGENA**

iniciales de nuestra búsqueda psicomimética, de nuevo fueron halladas como elementos activos. (Hofmann, 1967: 351-352).

Schultes (1970) advierte que la nomenclatura y la taxonomía de las convolvuláceas se hallan aún en un estado confuso. La *rivea*, principalmente un género asiático de enredaderas arboladas, tiene cinco especies en el Viejo Mundo, pero sólo una en el Nuevo, la *r. corymbosa*, que se da no sólo en México y en Centroamérica sino también en las regiones sureñas de los Estados Unidos, en partes del Caribe y en la costa norte de Sudamérica. A la *r. corymbosa* se le conoce en la literatura cuando menos con nueve sinónimos, siendo los más comunes *ipomoea sidaefolia* y *turbina corymbosa*. *Ipomoea*, un género de las yerbas trepadoras y de arbustos, comprende al menos 500 especies en las partes cálidas y tropicales del hemisferio. *I. violacea* (Machawana Azul Celestial, etcétera) es a menudo llamada también *i. tricolor* o *∴ rubro-caerulea*. Los elementos psicotrópicos de la *r. corymbosa* y de la *i. violacea* son compartidos por otras especies de semillas de la virgen, pero se desconoce hasta qué punto fueron usadas por los indios o si lo siguen siendo. Sin embargo, el hecho de que aún sean mencionadas con nombres populares que aluden a sus propiedades intoxicantes (“árbol loco” o “borrachera”, nombre con que también se conoce a la *datura*) sugiere que cuando menos se les conoce, si es que no se les utiliza.

Es posible que para impedir su popularización como psikedélico natural y barato, en los Estados Unidos se ordenó que las semillas comerciales de Machawana Azul Celestial y de otras variedades fueran recubiertas con una sustancia nociva. Ya que ese recubrimiento artificial es eliminable, nada, por supuesto, podría evitar un uso alucinogénico de las generaciones subsecuentes de semillas.

No obstante, por las razones que sean y a pesar de que la química natural de las semillas de la virgen es mucho más de fiar que la de cualquier alucinógeno sintético disponible en el mercado negro, fuera de la Costa Oeste<sup>2</sup> no parece que las semillas se hayan integrado en ningún nivel notable de la subcultura de la droga. Tampoco disponemos de alguna indicación de que las semillas de la virgen alguna vez hayan entrado en los contextos rituales del Viejo Mundo, ni siquiera de Sudamérica. Por tanto, el descubrimiento y utilización de sus efectos psíquicos aparentemente pertenece en exclusiva a los indios de México.

### EL OLOLIUHQUI EN LA RELIGIÓN INDÍGENA

El doctor Francisco Hernández, aquel médico erudito y observador de la corona española que estudió el saber medicinal del México indígena en el siglo XVI y cuya obra máxima acerca de plantas, animales y minerales de la Nueva España fuera publicada en Roma en

---

<sup>2</sup> Las semillas de las llamadas “rosas de madera hawaiana” (*argyreia* spp.) (en realidad, no se trata en lo más mínimo de rosas sino de semillas de la virgen de la familia de las convolvuláceas) obtuvieron cierta popularidad por sus “estados altos” fácilmente accesibles, pero éstos, sin embargo, generaron efectos posteriores extremadamente desagradables como náusea, constipación, vértigo, visión borrosa e inercia física (Emboden, 1972b: 26). Su complejo químico incluye amidas de ácidos lisérgicos.

1651, plantea:

Cuando los sacerdotes querían comunicarse con sus dioses y recibir mensajes de ellos comían esta planta (*Ololiuhqui*) para inducir un delirio. Se les aparecían entonces mil visiones y alucinaciones satánicas.

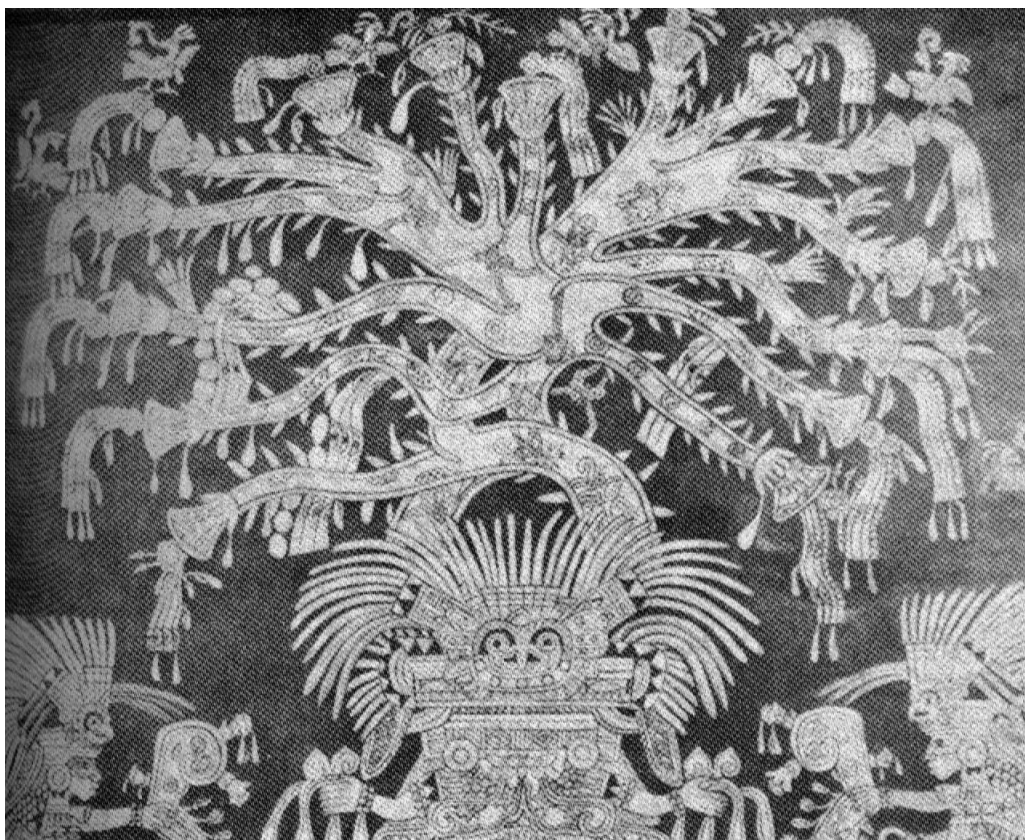
### LAS SEMILLAS DE LA VIRGEN DIVINIZADAS

En realidad, los españoles pronto advirtieron que el *Ololiuhqui*, como los hongos y otras plantas mágicas, era algo más que un simple medio de comunicación con lo sobrenatural. La planta en sí era una divinidad, objeto de adoración, preservada reverentemente dentro de los altares secretos en las casas de los chamanes del pueblo, pero también en casas de curanderos y aun de la gente común y corriente de la primera época colonial. Cuidadosamente ocultas en canastas consagradas y en otros recipientes dedicatorios, las semillas\* recibían oraciones, peticiones y conjuros diversos de gente que las honraba con ofrecimientos de sacrificios, incienso y flores. Aparentemente se consideraba que el *Ololiuhqui* era masculino. Y podía incluso manifestarse en forma humana a aquellos que bebían la infusión sagrada. Los relatos de adoración de las semillas y de otras sagradas plantas alucinogénicas son muy específicos y tan frecuentes en la literatura colonial que no es posible desecharlos como meros malentendidos etnocéntricos de las creencias indígenas. De hecho, si se observa el peyote entre los huicholes, o los hongos en Oaxaca y en el México central, se descubre el mismo tipo de identificación con las divinidades: el peyote es el venado divino o el amo sobrenatural de las especies de los venados, que se menciona como Hermano Mayor y que se funde con algunas de las deidades mayores; los hongos sagrados son personificados y llamados “ancestros”, “principitos de las aguas”, “santitos”, etcétera.

Como ya se ha mencionado, la mejor fuente antigua sobre el *Ololiuhqui* (y también acerca de las creencias indígenas y de las prácticas en general del siglo XVII) es el *Tratado* de Ruiz de Alarcón sobre las “idolatrías y supersticiones” de los indios de Morelos y de Guerrero. Varios capítulos de esta importante obra están dedicados a lo que el autor llama “la superstición del *Ololiuhqui*”, al cual —se queja el autor repetidamente los indios continuaban atribuyendo carácter divino a pesar de las denuncias más graves y de los castigos. Peor aún, señaló Ruiz de Alarcón, la misma “superstición” amenazaba con esparcirse entre los estratos más bajos de la sociedad colonial, y por esas razones se sintió obligado a evitar la identificación botánica de la planta, y sólo dijo que era una enredadera que crecía profusamente en las orillas de los ríos y arroyos de su nativo Guerrero y en el vecino Morelos (como aún ocurre).

---

\* Conocidas también como “queiebraplatos”. [T.]



**Lámina 7 El Ololiuhqui en el arte. Una vez se pensó que este mural espectacular que se encuentra en Teotihuacán, México, y fechado ca. 500 d.c., representaba al sio masculino de la lluvia, Tláloc; en realidad muestra a la gran Diosa Madre y a sus asistentes sacerdotales como una muy estilizada y elaborada semilla de la virgen, *ryvea corymbosa*, el sagrado Ololiuhqui alucinógeno de los aztecas.**

Los indios disponían de ciertos conjuros especiales para dirigirse al divino *Ololiuhqui* con el fin de que éste apareciera y los asistiese en la adivinación y en la curación de enfermedades:

Acércate, espíritu frío, “pues tienes que extirpar este calor”, fiebre, “y tienes que consolar a tu sirviente, quien te servirá quizás uno, quizá dos días, y quien barrerá hasta dejar bien limpio el lugar donde eres adorado”. Este conjuro en su totalidad es tan aceptado por los indios que casi todos ellos aseguran que el *Ololiuhqui* es una cosa divina, y en consecuencia de esto... este conjuro ilustra la costumbre que tienen los indios de venerarlo, que consiste en tenerlo en sus altares y en los mejores recipientes o canastas que tienen, y así le ofrecer incienso y ramos de flores, barren y riegan la casa con gran cuidado, y por esta razón el conjuro dice “quien barrerá para ti o te servirá uno o dos días más”. Con la misma veneración beben la dicha semilla, encerrándose en sitios como uno que se hallaba en el *sanctasanctórum*, con muchas supersticiones. La veneración con la cual esta gente bárbara reverencia la semilla es tan excesiva que una parte de las devociones incluye lavar y barrer (incluso) los lugares donde están los arbustos que las producen, que son enredaderas pesadas, aunque se hallan en la maleza y lo



despoblado. (Ruiz de Alarcón, 1629.)

### LA FRUSTRACIÓN DE LOS CLÉRIGOS

Los indios, se queja Ruiz de Alarcón, siempre parecían hallar nuevas maneras para frustrar los mejores esfuerzos de los clérigos, incluyéndolo los suyos como emisario investigador del Santo Oficio. Los indios ocultaban sus dotaciones de *Ololiuhqui* en sitios secretos, no tanto porque temieran el descubrimiento y castigo de la Inquisición, sino por temor a que el *Ololiuhqui* mismo pudiera castigarlos por permitir que manos ajenas lo profanaran tocándolo. Siempre, reporta Ruiz de Alarcón, los indios parecían estar más preocupados por la buena voluntad del *Ololiuhqui* que por las molestias y penalidades del clero. Además, a menudo fingían colaborar con la denuncia de la idolatría para poder ocultar mejor su práctica. La historia siguiente de una de esas denuncias, que se refiere a una mujer que tenía *Ololiuhqui*, al igual que sus parientes, en su posesión, servirá de ilustración.

Parece que esa mujer se había visto envuelta en pleitos domésticos, y uno de sus parientes varones reveló a Ruiz de Alarcón que ella tenía una canasta llena de semillas. Ruiz de Alarcón quiso revisar la casa inmediatamente, pero el informante le pidió hacerlo él solo, pues conocía los escondites y podría determinar rápidamente si el *Ololiuhqui* y todo lo demás que él había denunciado se hallaban aún en la casa. Ruiz de Alarcón estuvo de acuerdo y permitió que el hombre hiciera la búsqueda él solo; pariente regresó pronto y reportó que no había cómo encontrar la canasta. Ruiz de Alarcón hizo que arrestaran a la mujer y a la hermana de ésta, y después de interrogarlas “con toda diligencias un día entero, ellas admitieron finalmente que al primer signo de peligro habían retirado rápidamente todas las semillas del oratorio y que las dividieron en pequeñas partes, cada una de las cuales ocultaron secretamente en lugares distintos.

Cuando se le preguntó por qué lo habían negado tan perversamente, ella respondió, como siempre hacen, “oninomauhtiaya”, que significa tenía tanto miedo que no me atreví. Es importante indicar que este no es el mismo temor que sienten hacia los ministros de la justicia por el castigo que merecen, sino más bien el que tienen por el mismo *Ololiuhqui*, o la deidad que creen reside en el, y en este sentido tienen tan confusa su reverencia que es necesaria la ayuda de Dios para quitarla; para que el temor y el terror que les impide la confesión no sea lo que irrite a esa falsa deidad que ellos creen existe en el *Ololiuhqui*, y para no caer bajo su ira e indignación. Y así ellos (le) dicen: “Aconechtlahuelis”. “Que yo no despierte tu ira o tu molestia en contra mía.”

Cuando terminó esta fase particular de la investigación, el buen fraile retornó a Atenango, sede de su beneficio, en lo que ahora es el Estado de Guerrero. Allí...

...conociendo la ceguera de esas almas infortunadas, y para aliviar de ellos tan tremenda carga y tan fuerte impedimento para su salvación.

---

**EL LSD Y LAS SAGRADAS SEMILLAS DE LA VIRGEN EN EL MÉXICO INDÍGENA**

Ruiz de Alarcón empezó a predicar en el acto en contra del *Ololiuhqui*, ordenando que las enredaderas que crecían junto al río se retiraran de allí y condenando a las cantidades de la semilla confiscada a que fueran incendiadas en presencia de sus dueños. Con esto, nos escribe, "Nuestro Señor fue servido". Los indios, como era de esperarse, no lo vieron de esa manera y cuando, al poco tiempo, el fraile cayó seriamente enfermo, al instante dijeron que la enfermedad se debía a la indignación del *Ololiuhqui*...

...porque no lo reverenciaron y por lo que antes yo le había hecho; así es de ciega esta gente.

Ruiz de Alarcón se recuperó, y para probar que los indios estaban equivocados escogió un solemne día de fiesta para congregar a todo el *beneficio* y así atestiguaran otra quema aún más impresionante de *Ololiuhqui*. Ordenó que se hiciese una enorme hoguera y en ella...

...mientras todos me veían, hice que se quemara la totalidad de la dicha semilla que había juntado, y ordené que se volvieran a quemar de nuevo y que se limpiara otra vez ese tipo de matas donde se encuentran.

Por desgracia, las viejas costumbres persistieron...

Tal es la diligencia del demonio que trabaja .en nuestra contra, pues mediante su astucia cada día hallamos nuevos daños en este trabajo, y por eso es bueno que los ministros de cada jurisdicción sean diligentes e investiguen para extirpar y castigar estas consecuencias de la vieja idolatría y del culto al diablo...

Como Wasson (1967a) advierte, a través de estas referencias de los primeros tiempos coloniales...

...fluye una nota harto sombría cuando vemos dos culturas en un duelo a muerte : por una parte el fanatismo de los sinceros hombres de la Iglesia, persiguiendo ardorosamente, con el apoyo de su duro brazo secular, lo que consideraban superstición e idolatría; y, por otra, la tenacidad y ardides de los indígenas que defendían su reverenciado *Ololiuhqui*. Los indios parecen haber vencido. En la actualidad en casi todos los pueblos de Oaxaca uno encuentra que sirven a los nativos como una ayuda perenne en épocas de pobreza. (páginas 339-340.)

**LAS SEMILLAS DE LA VIRGEN Y LA ACULTURACIÓN CRISTIANA**

La sutil manera en que las sagradas semillas de la virgen se han entretreído con

elementos cristianos es evidente en la descripción, paso a paso, de un relato, parafraseado por Wasson (1967a) y dictado por la curandera zapoteca Paula Jiménez, de San Bartolo Yautepec.

Primero, la persona que va a ingerir las semillas tiene que disponerse solemnemente a tomarlas, y a salir y cortar las ramas con la semilla. También tiene que haber un voto a la Virgen en favor de la persona enferma, para que las semillas hagan su efecto en ella. Si no hay tal voto, no habrá efecto. La persona enferma debe buscar un niño de siete u ocho años, mujer si el paciente es hombre, y varón si la paciente es mujer. El niño deberá estar recién bañado y con ropa limpia, todo fresco y atildado. La semilla es entonces medida; alcanzará la cantidad que llene el hueco de una mano, o más o menos un dedal lleno. El día tiene que ser viernes, pero en la noche, entre las ocho o las nueve, y no debe de haber ruidos, ningún ruido. Para moler las semillas en el principio dices: "En el nombre de Dios y de la Virgencita, sé buena y concédeme el remedio, y dinos, Virgencita, qué tiene de malo este enfermo. En ti depositamos nuestras esperanzas." Para colar la semilla molida se usa un trapo limpio, un trapo nuevo si es posible. Cuando se da la bebida al paciente, se deben decir tres padrenuestros y tres avemarías. Un niño deberá llevar el tazón en las manos, junto al incensario. Después de que ha bebido el licor, el paciente se acuesta. El tazón con el incensario se coloca debajo de la cabecera de la cama. El niño debe quedarse con la otra persona, esperando, para cuidar al paciente y para escuchar lo que diga. Si hay una mejoría, entonces el paciente se queda en cama, no se levanta. Si no hay mejoría, el paciente se levanta y se acuesta de nuevo, en frente del altar. Se queda allí un rato, y después se pone en pie y se va a la cama otra vez, y no debe de hablar hasta el día siguiente. Y así todo se revela. Se te dice entonces si el problema se debe a un acto de malicia o si responde a una enfermedad. (pp. 345-346.)

### LAS SEMILLAS DE LA VIRGEN Y LA DIOSA MADRE

El nombre indígena "semillas de la virgen" no es gratuito. La extraordinaria importancia de la *doncella* o *niña* en la preparación de la infusión de las semillas, al igual que en los hongos sagrados y en otros agentes divinatórios, ha sido advertida por Wasson (1967a), quien pensó que los indios habían establecido una relación con la iconografía cristiana porque ésta ya era familiar en su propio sistema sobrenatural. Yo creo que Wasson tenía mucha razón: estas asociaciones bien pueden tener raíces profundas en el complejo psíquico del México precolonial.

En 1940, mucho antes de que la identificación de las plantas en el arte precolombino asumiera su significación presente con relación a la investigación alucinogénica, los arqueólogos descubrieron un complejo de pinturas en Tepántitla, un recinto de edificios sagrados en la gran ciudad prehispánica de Teotihuacan, que floreció del siglo I al VIII d. c., al norte de donde ahora se halla la ciudad de México. Estas pinturas han sido fechadas en el siglo V o VI d. C., cuando Teotihuacan era el más grande centro urbano en el Nuevo Mundo y una de las ciudades más grandes de todo el mundo, quizás con una población entre los

100 mil y los 200 mil habitantes.

Los elementos prominentes en el mural son una deidad de la cual fluye un arroyo de agua que cubre la tierra y alimenta la vegetación, y, por encima de la figura central, una gran planta del tipo de las enredaderas con blancas flores que tienen forma de embudo en la punta de sus múltiples ramas enrolladas. Las semillas caen de las manos de la deidad, y dos ayudantes de los sacerdotes flanquean cada lado de la figura principal. Bajo esta escena hay muchas pequeñas figuras humanas que juegan, cantan, bailan y nadan en un gran lago. Ya que la pintura parecía conformarse a la bien conocida tradición azteca de un paraíso gobernado por Tláloc, el dios masculino de la lluvia, y ya que la deidad parece poseer algunos atributos de Tláloc, el fallecido antropólogo mexicano doctor Alfonso Caso identificó el mural como Tlalocan, el paraíso de Tláloc.

Esa identificación ha soportado revisiones mayores en los últimos tiempos. Varios especialistas en el arte y la iconografía del México antiguo han llegado a reconocer a la figura central no como masculina sino femenina, lo cual retira al Tláloc del panteón azteca. En vez de eso, la deidad de Tepantitla aparece ahora como la una Gran Madre o una Diosa Madre, quizá relacionada con la gran deidad azteca de la fertilidad Xochiquetzal, Flor Preciosa, la Madre del Agua Terrestre. A esta reinterpretación de la deidad central ha sucedido una redefinición de la planta floreciente que parece erguirse como un árbol por encima de ella. Con el auxilio de Schultes, el “árbol” fue identificado (por mí mismo) como nada menos que el de semillas de la virgen *rivea corymbosa*, claramente reconocible para el ojo especializado del botánico, a pesar de un recubrimiento de elementos mitológicos y de la adaptación de características naturales a las convenciones estéticas de Teotihuacan (Furst, 1974a). Aquí entonces percibimos una asociación directa en una antigua obra de arte entre una Diosa Madre, agua, vegetación, y la divina semilla de la virgen, una planta que, como es bien sabido, prefiere las orillas de los arroyos como su habitat natural y que aún se considera un mensajero de la estación de lluvias, ya que, aparte de sus inherentes poderes mágicos de clarividencia y transformación, ésta empieza a florecer cuando se aproximan las lluvias.

El doctor Gonzalo Aguirre Beltrán, reconocido antropólogo, doctor en medicina y exsubsecretario de Educación Pública para Asuntos Culturales e Indígenas en el gobierno de México fue el primero en reconocer una intrincada red simbólica que liga a las semillas, a la fecundidad y a la Virgen María no sólo como heredera las cualidades de la Diosa Madre prehispánica sino específicamente como la Madre divina del agua que otorga la vida.

De acuerdo a algunas fuentes coloniales, escribió Aguirre Beltrán en *Medicina y magia* (1963) (una obra importante que se ocupa ampliamente de los efectos de aculturación en la religión, medicina y magia en el México prehispánico), los indios de la Nueva España en siglo XVII pensaban que el *Ololiuhqui* masculino era hermano de una planta sagrada que no había sido identificada botánicamente y que es conocida como Madre el Agua. Intimamente relacionada con la semilla de la Virgen masculina, esta planta femenina que simboliza una diosa de las aguas pudo haber llegado a sincretizarse, como resultado de la aculturación cristiana, con las cualidades de la Virgen María, pero a partir de ese momento asumió una identidad cristiano pagana como “Madre del Agua” o “Señora de las Aguas”, nombres con los que aún es llamada en algunos pueblos del México central.

Uno no puede dejar de preguntarse hasta qué grado estas tradiciones folclóricas

posthispánicas en realidad pueden reflejar creencias mucho más antiguas, como las que más de un milenio antes inspiraron al artista desconocido de los murales de Tepantitla para relacionar a la Diosa Madre de las Aguas Terrenales y de la Fecundidad con la semilla divinadora sagrada *rivea corymbosa*.

### EL DIOS DE LAS FLORES Y “EL SUEÑO FLORIDO”

Recientemente, Wasson (1973), con el auxilio experto de Schultes, de nuevo ha contribuido de una forma decisiva a nuestra comprensión del simbolismo del México central con un análisis de las decoraciones florales de la famosa escultura de piedra del dios azteca de las flores, Xochipilli, que se halla en el Museo Nacional de Antropología de la Ciudad de México. Además de lo que Wasson cree que son ilustraciones estilizadas del hongo alucinante *Psilocybe aztecorum*, Wasson y Schultes identificaron las flores labradas en la pierna izquierda del dios como representaciones casi naturalistas de *r. corymbosa*. Yo no dudo que están en lo cierto. Incluso otras flores representadas en este magnífico ídolo del siglo XVI fueron reconocidas como las de la *heimia salicifolia*, el sagrado alucinógeno auditivo, *sinucuichi* para los indios de lengua náhuatl del México central, y como las de la *nicotiana tabacum*, una de las dos especies principales de tabaco sagrado (la otra, como ya hemos establecido, es el *Píciétl*, *nicotiana rustica*).

El término genérico azteca para “flor” era *xochitl*. En náhuatl, el idioma de los aztecas, escribe Wasson (1973 :324), la experiencia alucinogénica era llamada *temixoch.*, “el sueño florido”, y el hongo sagrado *teonanócatl* (*teo* = divino, dios; *nácatl* comida o carne) también era conocido como *xochinanácatl*. Entonces, sugiere Wasson, “flor” parece haberse usado como una metáfora de los alucinógenos divinos entre los poetas aztecas.



Lámina 8 Heimia salicifolia

Creo que Wasson tiene razón: los huicholes, cuyo lenguaje, como el de los aztecas, pertenece a la familia nahua, todavía emplean “flor” como una metáfora poética que refiere a su sagrado cacto de peyote. También ‘creo que Wasson tiene razón al sugerir que Xochipilli mismo no sólo era el Dios de las Flores, la primavera y el éxtasis, como usualmente se le define, sino que también era el dios protector de las plantas sagradas alucinogénicas y del “sueño florido”.



## VII. LOS HONGOS SAGRADOS: REDESCUBRIMIENTO EN MÉXICO

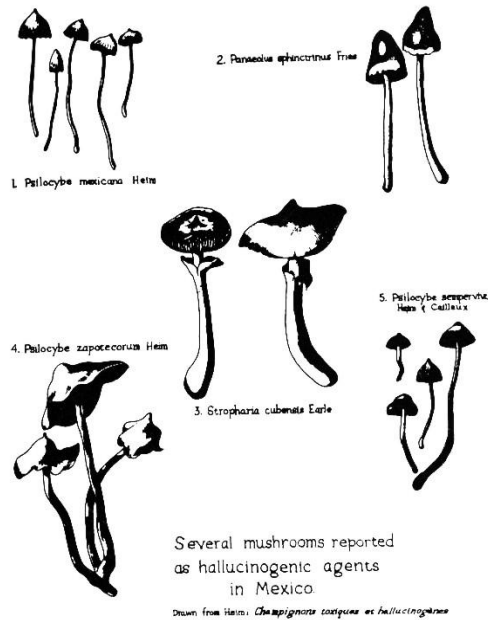
Si resulta verdadera, la reciente avalancha de información acerca de que al menos algunos individuos de dos poblaciones mayas del sur de México emplean el hongo psicoactivo *stropharia cubensis*<sup>1</sup> en el contexto de las ceremonias religiosas, divinatorias o curativas, sería con seguridad uno de los adelantos más significativos en el estudio del uso ritual de las plantas alucinogénicas en Centroamérica. Los dos grupos en que esto se ha reportado (pero sin una confirmación total por parte de observadores científicamente entrenados) son los choles, que viven no lejos del centro funeral y ceremonial maya de Palenque, Chiapas (el cual, como otros sitios de las planicies, se piensa que fue construido y habitado por mayas de lengua chol); y un pequeño pueblo de lacandones, de los cuales sólo unos pocos grupos remanentes sobreviven en la actualidad en el área general del río Usumacinta, cerca de la frontera con Guatemala. Pendiente aún la confirmación necesaria, los varios relatos que han llegado a los antropólogos y a otros en el pasado reciente ya han conducido a la especulación de que quizá puedan hallarse algunos otros pueblos de habla maya que hayan conservado, o readoptado, rituales de hongos que se creían extintos entre ellos desde hace, muchos siglos.

Considerando el flujo de “devotos” no-indígenas del hongo que invadieron a los indios mazatecos de Oaxaca a partir de que los hongos adquirieron notoriedad en los años cincuenta y a principios de los sesenta, quizá todo lo que pueda decirse por el momento acerca de la situación maya es que algunos reputados investigadores se han convencido en los últimos años de que los hongos son utilizados ritualmente al menos por algunos mayas choles y lacandones. Sin embargo, es cierto que los colegas que trataron de confirmar esto en el sitio no pudieron hacerlo en el breve tiempo de que disponían. Además, parece que los informantes locales ahora son más reticentes sobre este tema de lo que eran incluso unos pocos años antes. Cualquiera que sea la razón, los esfuerzos más recientes para obtener información de primera mano han resultado infructuosos. El problema se complica más por la peculiaridad del *s. cubensis*, un hongo estercoloso que en la actualidad brota típicamente en el estiércol del ganado (como sucede, por ejemplo, en las praderas de hierba que rodean todo Palenque). Esto conduciría a la idea de que el *s. cubensis* no puede ser nativo del Nuevo Mundo, sino que debió ser introducido junto con el ganado después de la Conquista. Sin embargo, en contra de esta posibilidad tenemos el hecho de que de este hongo nada se ha dicho en España o el sur de Europa, y, en cualquier caso, como veremos en otro capítulo, existe un rumiante nativo cuyo excremento es perfectamente capaz de albergar el *s. cubensis* y que ha jugado un papel extraordinariamente prominente en la cosmología de los pueblos mayas y de otros indígenas. Ese animal es el venado.

---

<sup>1</sup> Aunque el nombre de la especie parece relacionar a este hongo psikedélico con Cuba, no debe interpretarse como si fuese originario solamente de esa isla o del Caribe en general. Más bien, se le designó así porque fue descrito por primera vez por F. S. Earle, quien lo halló en Cuba. El *s. cubensis* parece ser una variedad del Nuevo Mundo que se encuentra principal, aunque no exclusivamente, en México y en partes de Guatemala; es muy interesante que una especie similar, originalmente llamada *naematoloma caerulescens*, pero a la que después se asignó en el mismo género como *s. cubensis*, fue identificada en 1907 en lo que actualmente es Vietnam del Norte. Para un análisis más reciente de los hongos *psilocybe*, incluyendo el *s. cubensis*, véase “The Psilocybin Mushroom Paudemic”, del Dr. Steven Haydeu Pollock, en *Journal of Psychedelic Drugs*, vol. 7, núm. 1, pp. 73-84 (1975).





**Lámina 9. Varios hongos descubiertos en México como agentes alucinogénicos. Dibujo tomado de Champignons toxiques et hallucinogènes, de Roger Heim**

El uso de un hongo alucinogénico en la zona chol fue primeramente reportado por un estudiante de medicina, Coe, en la Universidad de Yale (Furst; 1972a: X); y la existencia de lo que parecía ser un complejo bien integrado de intoxicación de hongos, con el propósito de conversar con las deidades, fue primeramente publicado por una especialista en arte maya clásico, Merle Greene Robertson (1972), en un escrito acerca de los monumentos tallados de Yaxchilán, un importante sitio maya en el río Usumacinta. En el curso de su investigación, la señora Robertson dijo que se enteró de que algunos sacerdotes lacandones consumían los hongos en una reclusión ritual, algunas veces dentro de las ruinas del templo pequeño o de las estructuras funerarias de Yaxchilán. Dijo también que los hongos se preparan en tazones de barro especialmente consagrados que sólo se utilizan con ese propósito y que difieren de las llamadas “vasijas de los dioses”, que tienen decoraciones antropomórficas, en las que se quema el incienso.

Los lacandones han sido objeto de investigación antropológica durante varias décadas, y debe enfatizarse que aunque la intoxicación ritual es un aspecto esencial de su vida ceremonial, ninguno de los investigadores presenció u oyó hablar de tales ritos fungófilos. No obstante, la señora Robertson supo a través de sus informantes que los hongos sagrados han servido como medio de comunicación con los dioses “hasta donde el mas viejo” de este grupo en particular logró recordar. Uno no puede dejar de sentir que hay que tomar en serio esa información; los indios aprendieron desde hace mucho tiempo, con buenas y suficientes razones, a ocultar y disfrazar cualquier cosa que suponen pudiese provocar la ira o la desaprobación de las autoridades eclesiásticas y de otros extraños. Además, con la excepción del peyote, sólo recientemente las plantas alucinógenas se han convertido en foco de investigación antropológica en América y en otras partes; los trabajadores de campo apenas están aprendiendo a formular las preguntas adecuadas (o más bien, a no formular ninguna pregunta sino a esperar con paciencia a que la información

llegue naturalmente, lo cual puede tomar como ocurre a menudo, muchas semanas y meses de vivir con la gente y convencerla de que no busca hacerle daño ni desea cambiar sus costumbres). Así es que quizá no debería sorprendernos que ni A. M. Tozzer (1907), autor de un estudio comparativo ya clásico sobre los lacandones, ni otros estudiantes de la cultura maya considerasen que la intoxicación ritual (que ha sido bien descrita) conllevara algo más que mero alcohol.

Por mucho que aún tenga que verificarse, el reporte de la existencia del uso de hongos entre ciertos grupos mayas en la actualidad, deberá recorrer un gran camino antes de establecer la cuestión de los “cultos” fungófilos entre los antiguos mayas, así como las razones de su aparente desaparición en el área de Centroamérica, donde la evidencia arqueológica de tal culto ha sido sumamente persuasiva.

Como Thompson (1970) advirtió, las fuentes coloniales sobre los mayas, que incluyen varios trabajos útiles acerca de medicinas herbarias, no dicen nada de hongos intoxicantes ni de otras plantas identificadas botánicamente como psicoactivas (con la excepción del tabaco), a pesar de que los hongos sagrados y las plantas alucinogénicas en general fascinaron a quienes escribieron en los siglos XVI y XVII en el México central. Sin embargo desde hace mucho tiempo se sabe que a lo largo de tres mil años cuando menos los habitantes del altiplano y de la cordillera del Pacífico en Guatemala, al igual que algunos de sus vecinos, consideraban a algunos hongos como algo tan sagrado y poderoso, quizá incluso divino, que los representaron en una gran cantidad de piedra esculpida. De hecho, la producción de ídolos o de imágenes de hongos de variable complejidad simbólica perduró en Mesoamérica durante casi dos milenios, desde ca. 1000 a. c. hasta el fin del periodo clásico, ca. 900 d. c., lo cual sugiere que un culto de hongos sagrados no sólo duró miles de años sino que antiguamente estuvo más difundido de lo que las crónicas del siglo XVI nos harían creer.

### “EL HONGO DEL SUBMUNDO”

En realidad, Thompson sólo tenía razón en parte cuando dijo que los españoles guardaban silencio en el asunto de los alucinógenos entre los mayas, pues varios de los primeros diccionarios compilados por los sacerdotes españoles en el altiplano guatemalteco demuestran un considerable conocimiento indígena de los efectos intoxicantes de cantidad de especies de hongos.<sup>2</sup> Una de las más viejas listas coloniales de palabras, el diccionario Vico, que al parecer fue compilado mucho antes de 1550, explícitamente menciona un hongo llamado *xibalbaj okox* (*xibalba* = submundo, o infierno, morada de los muertos; *okox* = hongo), con la implicación de que esta especie es alucinogénica. De hecho, en este contexto, *Xibalbá* no sólo remite al submundo maya, con sus Nueve Señores y sus nueve niveles, también significa tener visiones de esto, así es que puede entenderse que el nombre

<sup>2</sup> Mi colega Robert M. Carmack, uno de los especialistas con más conocimientos en el campo de la etnohistoria y cultura de la Alta Guatemala, a quien debo las referencias a los hongos en los primeros diccionarios del altiplano, recientemente recogió, de un anciano de habla quiché, conocimientos de hongos, y confirmé que algo de la antigua sabiduría continúa sobreviviendo.

significa “hongo que le da a uno visiones del infierno” o “del mundo de los muertos”. El mismo hongo intoxicante es mencionado también en una posterior lista de palabras, el *Vocabulario de la lengua cakchiquel*, de fray Tomás Coto, fechado ca. 1690 (este manuscrito se halla en la Biblioteca de la Sociedad Filosófica de los Estados Unidos, en Filadelfia), el cual reúne una gran cantidad del material más antiguo sobre los maya-cakchiquel. De acuerdo con el diccionario de Coto, *xibalbaj okox*, hongo del submundo, también era llamado *k'aizalah okox*, que puede traducirse como “hongo que hace que uno pierda el juicio”.

El diccionario de Coto también describe un hongo el llamado *k'e kc'un*, que embriaga o emborracha, y otro, *muxan okox*, “hongo que enloquece a quien lo come” (de *mox*, que significa “hongo” en las lenguas zoque-mixe del sur de México, y “loco” o “que cae en un desmayo en el maya-cakchiquel del altiplano guatemalteco). Lyle Campbell (comunicación personal) y Terrence Kaufmann, dos lingüistas que recientemente han investigado el problema de la difusión lingüística en Mesoamérica, creen que *muxa n okox* es uno de los varios casos de préstamo lingüístico de términos rituales de los zoque-mixe a las lenguas mayas de los viejos tiempos, quizá desde el año mil a. o., o incluso antes. Puesto que ellos también postulan el zoque-mixe como el idioma de los olmecas (la “cultura madre” de la civilización mesoamericana) es tentador sugerir que los olmecas pudieron ser el instrumento de la expansión de cultos fungómanos a través de Mesoamérica, como parecen haberlo sido de otros aspectos significativos de la temprana civilización de México.

## LOS HONGOS DE PIEDRA Y EL CULTO DE LOS HONGOS SAGRADOS

La mención en varias de las primeras fuentes de los idiomas mayas de Guatemala de un hongo específicamente llamado del submundo, o sea, la morada de los muertos, es especialmente interesante a la luz del descubrimiento de un escondrijo ceremonial de nueve miniaturas de metates (morteros), que datan de unos 2200 años, en una tumba ricamente ornamentada en Kaminaljúyu, una zona arqueológica del Clásico Tardío y de la Primera Época Clásica cerca de la ciudad de Guatemala. La coincidencia en el número de esculturas-efigie de hongos enterradas junto a un dignatario maya y el número de gobernantes del submundo maya tradicional, inmediatamente impresionó al arqueólogo Stephan de Borhegyi (1961), quien propuso que los ídolos de los hongos se hallaban relacionados casi con seguridad con los Nueve Señores de Xibalbá, tal como fueron descritos en el Popol Vuh, el libro sagrado de los mayaquichés.

En realidad, las efigies de hongos de piedra han aparecido en complejos arqueológicos de Guatemala y de México desde el siglo XIX. Borhegyi, quien hasta su intempestiva muerte accidental en 1969 era director del Museo Público de Milwaukee, Wisconsin, describió, clasificó y fechó (tentativamente) unas cincuenta de estas efigies. Más recientemente, un botánico, Bernard Lowy (1971), aumentó la lista con otras cincuenta, principalmente del altiplano y de las faldas montañosas del Pacífico en Guatemala. Cuando esto se escribía, Richard M. Rose, un antropólogo que trabajaba en la clasificación de todas las efigies de hongos conocidas, había catalogado más de doscientas, muchas de ellas que datan del primer milenio a. c. La mayoría fue hallada en suelo guatemalteco, pero otras proceden de regiones del sur como El Salvador y Honduras, y del norte como Veracruz y Guerrero, en

México. Infortunadamente, con unas pocas excepciones notables, como las nueve esculturas miniatura de Kaminaljuyu, la mayoría de estas interesantes efigies no fueron obtenidas bajo condiciones científicamente controladas, así es que no se dispone de una información confiable de su procedencia y contexto (Richard M. Rose, en comunicación personal).

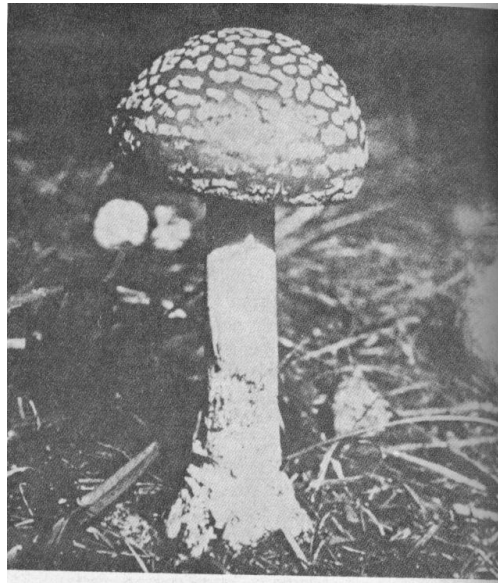
La conexión entre estas esculturas y los cultos históricos de los hongos de Mesoamérica no ha sido siempre aceptada. Aunque muchos hongos de piedra son bastante fieles al modelo natural, hasta recientemente no se pensaba en lo más mínimo que representaran hongos y aún ahora unos cuantos intransigentes rechazan esta interpretación a pesar de todas las evidencias. Cuando se reportaron por primera vez, en el siglo XIX, se pensaba que las esculturas únicamente eran símbolos fálicos, una teoría que aún circula pero que debe rechazarse ya que se halla unilateralmente centrada en la masculinidad. De tener alguna validez, el elemento fálico tendría que verse como polaridad de una unidad masculino-femenina, en la que el arreglo o yuxtaposición del tallo (masculino) y el sombrero (femenino) en el hongo encaja bien dentro del sistema mesoamericano tradicional de opuestos complementarios y en la síntesis de elementos masculinos y femeninos como precondition esencial para la fertilidad y fecundidad. (Este concepto está expresado muy bien en la cosmología mesoamericana en la fusión de una pareja primordial masculina y femenina de dioses creadores en un solo ser bisexual.)

Fue Carl Sapper quien en 1898 identificó por vez primera los arqueológicos hongos de piedra de Guatemala y El Salvador como ídolos de deidades, rechazando, sobre obvias bases morfológicas, la noción de que habían servido como símbolos fálicos en algún culto de fertilidad. Aún ahora se escucha decir que quizás eran usados como asientos, o como marcadores territoriales, o que incluso pudieron haber sido herramientas de barro que servían para hacer moldes para vasijas de cerámica. De todo esto, sólo se pueden hallar algunos argumentos en defensa de la función de marcadores, pero aun si un ídolo-hongo de piedra servía antiguamente para marcar la delimitación de las tenencias de tierra (la cual bajo cualquier circunstancia era considerada sagrada), esto sólo pudo haber sido en cuanto ídolo de una deidad guardián y no como un marcador de propiedad en el sentido moderno. De cualquier manera, el rechazo a reconocer las esculturas como lo que obviamente son — ídolos-hongo— refuerza la ingeniosa división que R. G. Wasson hizo de la gente que detesta los hongos y la que le gustan (o, en su terminología, micóforos y micófilos), una dicotomía que él relaciona con la historia de los hongos sagrados en las vidas de distintas poblaciones desde la antigüedad más remota. Aún sin la evidencia visual uno tendría que explicar el hecho de que muchas de estas esculturas, especialmente aquellas que datan de los años mil a cien A.C. no sólo representan un hongo naturalista sino que también incorporan un rostro humano o una figura o un animal mítico o real, sapos y jaguares en particular, que se une con o se proyecta del tallo. La asociación hongo-jaguar es especialmente interesante a la luz de la mención, en el diccionario de Coto, de un hongo llamado “oreja de jaguar”. Uno de los más intrigantes de estos “ídolos” representa al hongo emergiendo de una boca de sapo que se halla de cabeza, aparentemente un *bufo marinus*, el anfibio venenoso que en gran parte de Mesoamérica y también en los trópicos sudamericanos representa a la tierra divina como la Diosa Madre en su manifestación monstruosa de animal devorador (por ejemplo, Tlaltecuhli, “Dueño de la Tierra”, un monstruo terrestre de la cosmología azteca; o la Madre Sapo Eava Quinahi, que también significa Dueño o Guardián de la Tierra, de los indios tacaná en la Bolivia amazónica [Furst, 1972b]). Wasson (1967a), en su ya citado análisis del papel crucial de la doncella en la preparación de los alucinógenos rituales, ha llamado la atención hacia otra interesante síntesis de elementos naturalistas y simbólicos en un hongo de piedra que se halla en una colección de Nueva York.

El sombrero del hongo lleva el anillo acanalado que de acuerdo con Stephen F. de Borhegyi es el distintivo del primer periodo Preclásico,<sup>3</sup> quizás en el año mil a. c. La piedra procede del altiplano de Guatemala. Del tallo sale un rostro fuerte, ansioso, sensible, que se dobla sobre un plano inclinado. Sólo hasta que, en 1960, vimos a la doncella inclinándose ante el metate para moler los hongos sagrados en juxtlahuaca, dispusimos de una explicación para el artefacto de Namuth. El plano inclinado sobre el cual se reclina la figura humana debía de ser un metate. Se colegía que el rostro tenía que ser una mujer. El doctor Borhegyi y yo fuimos a ver el artefacto una vez más. ¡ Era una mujer! Una mujer joven, pues sus senos apenas estaban creciendo, una doncella. Un descubrimiento como éste es sumamente excitante: se trata de un tema que hallamos en la Mixteca contemporánea y en la sierra Mazateca, y en las zonas zapotecas, precisamente el mismo que hallamos descrito por Jacinto de la Serna y en los archivos del Santo Oficio. (p. 348.)

### ¿ ERA SAGRADA LA “AMANITA MUSCARIA” PARA LOS MAYAS?

Las efigies-hongo de barro cocido también se han encontrado en México, al igual que en Sudamérica. Wasson mismo tiene en su colección una delicada terracota, una “sacerdotisa de los hongos” del estilo clásico de Veracruz, probablemente de la mitad del primer milenio d. c., y yo pude identificar una buena cantidad de muestras de hongos de cerámica en el arte funerario, de dos mil años de antigüedad, del México occidental (Furst, 1973, 1974c).



<sup>3</sup> Según la terminología contemporánea para las fases culturales de la prehistoria mesoamericana este periodo deberla ser llamado Formativo-Medio. En todo caso, la ubicación de las fechas es sólo aproximada.

**Lámina 10 Amanita muscaria. El soma divino de los antiguos indo-europeos y mágico hongo alucinogénico del chamanismo siberiano.**

Antes de que abandonemos las evidencias arqueológicas de Mesoamérica hay un asunto intrigante por dilucidarse en la taxonomía probable de las varias representaciones de hongos. La morfología de las procedentes del oeste mexicano dejan poca duda de que se refieren a una especie de *psilocybe*. Algunas de las efigies de barro incluso enfatizan la característica protuberancia o chichón en el centro de la tapa. Extrañamente, sin embargo, considerando que no existen evidencias, de que el género *amanita* haya sido alguna vez empleado como alucinógeno en Mesoamérica, algunos hongos de piedra guatemaltecos se parecen más a la *amanita muscaria* (el hongo del chamanismo siberiano, que también crece en el altiplano de Guatemala y en otras regiones de Norteamérica) que al *psilocybe*. Por otra parte, el hecho de que el tallo o tronco de los hongos de piedra es usualmente grueso como el de la *amanita* y no ahuesado como el del *psilocybe* sólo puede significar una función de los elementos estéticos del escultor, especialmente cuando el tallo se combina con una efigie humana o animal. Quizás hubo también ídolos-hongo de madera que se aproximaban más a las características de los hongos *stropharia* o *psilocybe*. En cualquier caso, los maya-quichés del altiplano guatemalteco evidentemente saben muy bien que la *amanita* no es un hongo ordinario sino que se relaciona con lo sobrenatural. El hecho de que lo hayan llamado *cakuljá ikox* (*cakulja* = relámpago; *ikox* = hongo) (Lowly, 1974, 188-191) hace que la *a. muscaria* se relacione así con el Dios del Relámpago de los maya-quichés, Rajaw Cakuljá, quien también dirige a los portadores de la lluvia que tienen forma de enanos, llamados *chacs* en los viejos tiempos y que ahora han sido en general cristianizados (en el nombre, no en la función) como “angelitos”.

El arte cerámico de la civilización moche de Perú (de ca. 400 a. o. al 500 d. o.) también incluye una cantidad de efigies de hongos antropomórficos, al igual que personajes con tocados con forma de hongo que datan de los primeros siglos d. c. Aún más interesante es cierta clase de llamativos pendientes de oro fundido del norte de Colombia y de Panamá, y que en apariencia representan una deidad. La mayoría está altamente estilizada, pero comparte un rasgo: un par de tocados ornamentales hemisféricos que vagamente se parecen a la campana o timbre de un teléfono antiguo. Estos pendientes han confundido desde hace mucho tiempo a los especialistas en el arte prehistórico de la región hasta que André Emmerich (1965) publicó el convincente argumento de que representan pares de hongos que habrían sobrellevado una evolución estilística desde un casi naturalismo hasta una estilización mayor, incluyendo la pérdida del tallo en las muestras posteriores. De hecho, los ornamentos para la cabeza con hongos pareados también aparecen en el norte, en figurillas arqueológicas halladas en Jalisco, en el oeste de México. Poco se sabe del uso prehispánico del hongo en Sudamérica, con la sola excepción del antiguo informe de un jesuita del Perú acerca de los indios yurimaguas, quienes se han extinguido desde entonces y quienes se intoxicaban con un hongo que era descrito vagamente como “árbol de hongo”.

En la historia en desarrollo de los hongos mexicanos, es obligado un reconocimiento especial a la contribución del sabio *amateur* (en el significado original, complementario, del término), R. Gordon Wasson. Él y su finada esposa, Valentina P. Wasson, redescubrieron, a mediados de los años cincuenta, el culto viviente del hongo entre los indios oaxaqueños, y eso los convirtió en objeto de atención mundial, no sólo a través de las páginas de la revista *Life* y en las publicaciones científicas sino también en su extraordinario libro *Mushrooms, Russia and History* (1957). En esas páginas Borhegyi y Wasson sugirieron una conexión entre los hongos sagrados de México y los hongos de piedra prehistóricos de Guatemala. Ésa fue la primera vez que se consideraba por escrito tal posibilidad. Pero esto nos lleva un

poco adelante en nuestra historia, que propiamente debe de empezar en el siglo XVI, cuando Sahagún describió por primera vez los hongos alucinogénicos de tallo esbelto con pequeñas cabezas redondas que los aztecas llamaban *teonanácatl*, carne o alimento de los dioses. Bernardino de Sahagún explicó que éstos usualmente eran ingeridos con miel (como también se dice que los toman los lacandones), y que podían tener efectos agradables o aterrorizantes.

Francisco Hernández (1651) fue más específico: mencionó tres tipos de hongos intoxicantes que eran reverenciados por la gente del México central durante la época de la Conquista. En el siglo XVII, Jacinto de la Serna y Ruiz de Alarcón aún se hallaban perturbados por la continua supervivencia de tales hongos en el ritual indígena, pero a partir de entonces desaparecieron de la literatura antropológica, sin que uno solo fuese identificado botánicamente. permanecieron tan ignorados que el botánico-economista Safford (1915) decidió que no habían existido en absoluto y que el *teonanácatl* ¡ tuvo que haber sido peyote!

El veredicto etnocéntrico de Safford llegó a ser aceptado ampliamente a pesar de algunas referencias históricas muy específicas, como la descripción de Sahagún: “Crece en los valles, entre la hierba. La cabeza es pequeña y redonda, el tallo largo y delgado.” Esta descripción difícilmente corresponde al cacto del peyote, que se da solamente en los altos desiertos semiáridos del norte.

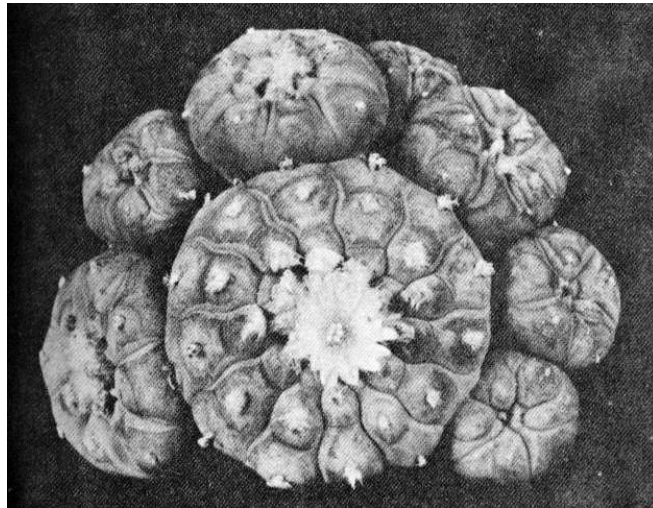


Lámina 11 *Lophophora williamsii*. Peyote en flor, material cultivado en el río Bravo, de México.

Una de las personas que no estuvieron de acuerdo con Safford fue el ya mencionado Dr. Reko, quien insistió en que las viejas fuentes estaban en lo correcto y que el uso de hongos alucinogénicos verdaderamente sobrevivía en los pueblos de las montañas de Oaxaca.

## HALLADO AL FIN: UN CULTO DEL HONGO VIVIENTE EN MÉXICO

A fines de los años treinta se demostraría que Reko tenía razón. En 1936 “Papá” Weitlaner encontró hongos mágicos por primera vez en las tierras mazatecas de Oaxaca. Envío una muestra a Reko, quien a su vez la mandó al Museo Botánico de Harvard, pero desafortunadamente ésta llegó muy deteriorada y no se pudo identificar. En 1938, Weitlaner, su hija Irmgard y el que después sería su esposo, Jean Basset Johnson, durante un viaje de campo a Huautla de Jiménez se convirtieron en los primeros extraños a los que se les permitió presenciar, aunque sin participar, a un ritual de curación de toda una noche en el que se comieron hongos. Johnson, quien perdió su vida en Noráfrica en 1944, describió la experiencia en un encuentro de la Sociedad Mexicana de Antropología en agosto de 1938 y en una ponencia más extensa que fue publicado por el Museo Etnográfico de Gothenburg (1939).

Johnson escribió que el uso del hongo parecía estar diseminado en toda la región mazateca; los chamanes o curanderos los usaban con el propósito de adivinar la causa de enfermedades, y se creía que los hongos, a los que se reverenciaba devotamente, eran los que hablaban durante la sesión y no los curanderos. Johnson también confirmó que los indios conocían no sólo una sino diversas variedades de hongos intoxicantes.

En agosto de 1938, un mes después de la experiencia de Weitlaner y Johnson en Huautla de Jiménez, Schultes y Reko recibieron de los informantes indígenas del mismo pueblo muestras de tres distintas especies que, se les dijo, eran reverenciadas por la gente a causa de sus propiedades visionarias. Schultes tomó notas meticulosas de su morfología y en 1939 publicó la primera descripción científica. En 1956, el distinguido micólogo francés Roger Heim, director del Museo de Historia Natural de París, identificó una como *psilocybe caerulescens*; otra fue definida por el micólogo de Harvard, Dr. David Linder, como *panaeolus campanulatus* y subsecuentemente redefinida como *p. sphinctrinus*; y la tercera, como *stropharia cubensis* por el doctor Rolf Singer.

Schultes y Reko, en su viaje de campo de 1938, también habían podido delimitar el área del uso del hongo sagrado más allá de los límites de la región mazateca hasta otros grupos indígenas del sureste de México. En los años posteriores se han agregado más poblaciones fungómanas a la lista, incluyendo, en 1970 y 1971, a la matlatzinca de San Francisco Oxtotilpan, un pequeño pueblo ubicado a cuarenta kilómetros al sudeste de Toluca en el Estado de México, y posiblemente también a los choles y los lacandones de las planicies mayas. Los matlatzincas, que pertenecen a la familia del lenguaje otomí, uno de los más viejos de México, han sido los primeros habitantes del México central identificados como consumidores de hongos alucinogénicos desde los siglos XVI y XVII; y los choles y los lacandones son, como ya se ha visto, los primeros grupos mayas entre los que se han hallado hongos sagrados en épocas históricas. En conjunto, ahora tenemos noticia de unos quince diferentes grupos indígenas, cada uno de ellos con su propio lenguaje, cuyos curanderos emplean hongos alucinogénicos.

Es muy probable que haya otros, incluyendo a los de habla maya de las planicies, y quizá incluso del altiplano, entre los cuales se descubrirá que la antigua práctica ha sobrevivido.



**“MICÓFILOS” Y “MICÓFOBOS”**

En tanto, la investigación sobre los hongos mexicanos había entrado en una fase enteramente nueva y más pública con la aparición de los Wasson en el panorama. Wasson era un banquero, vicepresidente de J. P. Morgan & Co. de Nueva York; su esposa, Valentina Pavlovna (que murió en 1958) era una pediatra de origen ruso. Wasson ha referido a menudo la historia de su profundo interés personal en la investigación de los hongos, que recibió el ímpetu inicial con el descubrimiento, durante su luna de miel, de que él y su esposa habían asimilado, desde sus diferentes culturas paternas, diversos puntos de vista (en realidad, diametralmente opuestos) acerca de los hongos en general, y de los silvestres en particular:

Es algo mínimo, algunos dirán, esta diferencia en actitud emocional hacia los hongos silvestres. Sin embargo, mi esposa y yo no lo creemos así, y ambos hemos dedicado una parte de nuestras horas libres durante más de treinta años a diseccionarlos, definirlos, y trazar sus orígenes. Hallazgos como los que hemos hecho, incluyendo el redescubrimiento de la función religiosa de los hongos alucinogénicos de México, se pueden relacionar con nuestra preocupación por esa grieta cultural entre mi esposa y yo, entre nuestros pueblos respectivos, entre la micofilia y la micofobia (términos que acuñamos para las dos actitudes), que dividen a los pueblos indoeuropeos en dos campos. (1972a: 186.)

En 1952 los Wasson se enteraron por primera vez de las antiguas descripciones coloniales de ritos fungómanos, y de su confirmación por Schultes y otros a fines de los años treinta, y, simultáneamente, de los extraordinarios artefactos arqueológicos llamados hongos de piedra. En 1953 se metieron de lleno en el problema, impulsados por una larga descripción de prácticas fungómanas mazatecas que recibieron de la señorita Eunice Pike, una misionera lingüista de los traductores Wycliffe de la Biblia, que había pasado varios años con los indios de Oaxaca (véase Pike y Oowan, 1939). La creencia en los hongos sagrados era en verdad extensa, les confirmó Pike, pero los indios ocultaban muy bien sus secretos a los extraños. Tal como Johnson había reportado en 1939, la señorita Pike les comunicó que los conceptos y las terminologías religiosos precristianos y cristianos se hallaban inextricablemente entrelazadas en los ritos de hongos de Oaxaca (como, de hecho, ocurre en todas partes, con la excepción de los lacandones; el ritual huichol del peyote es igualmente no-cristiano en su significación y su terminología).

Por ejemplo, los mazatecos decían que los hongos eran la carne de Cristo, porque se creía que los hongos crecían sólo donde una gota de la sangre de Cristo había tocado la tierra; de acuerdo con otra tradición, los hongos sagrados brotaban donde una gota de la saliva de Cristo había humedecido la tierra y a causa de esto era Jesucristo mismo el que hablaba y actuaba a través de los hongos. (Hofmann, 1964).<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Esta creencia parece tener su origen en el chamanismo indígena. En México, como en doquiera que haya una religión chamanista, se atribuyen poderes sobrenaturales y terapéuticos a la saliva del chamán, la cual en ocasiones se identifica (como entre los papagos de Arizona) como cristales de roca en forma líquida. Los cristales de roca son universalmente considerados como espíritus cristalizados, usualmente de chamanes fallecidos. La saliva divina está relacionada también con el origen del hongo sagrado en Siberia (véase *infra* el capítulo VIII, pp. 164-175).

### “UN EVENTO QUE DESPEDAZA EL ALMA”

En 1953 los Wasson fueron a Oaxaca por primera vez, pero otros dos años transcurrieron antes de que pudieran establecer un lazo de confianza lo suficientemente cálido para que sus anfitriones indígenas les permitieran compartir los hongos sagrados. Así, en 1955, Wasson y un acompañante, Alan Richardson, fueron los primeros extraños que verdaderamente participaron en una ceremonia curativa con hongos: una experiencia inolvidable, escribió Wasson posteriormente, que llegaría a afectarlo profundamente. Él, por su herencia cultural, antes había “rechazado por completo esas repugnantes fungosidades, manifestaciones del parasitismo y de la decadencia” (1972a:185).

No debemos de malentender a Wasson a causa de su entusiasmo por los extraordinarios efectos psíquicos de los hongos y de otros alucinógenos sagrados como si esto sugiriera que esas sustancias son, o eran, los únicos medios para obtener el estado extático. Claramente, Wasson planteó que los poetas, profetas, místicos y ascetas...

...parecen haber disfrutado visiones extáticas que responden a los requerimientos de los antiguos misterios y que duplican el ágape de los hongos en México. No sugiero que San Juan de Patmos haya comido hongos para escribir el Libro de la Revelación. Sin embargo, la sucesión de imágenes en sus visiones, tan claramente percibidas y a la vez tan fantasmagóricas, quiere decir para mí que él se hallaba en el mismo estado en el que se encuentra el que ha comido hongos. (1972a: 196.)

Wasson tampoco sugería que Blake hubiese tenido que comer hongos o algún otro alucinógeno natural para escribir que “aquel que no imagina con lineamientos mejores y más fuertes, y con una luz más fuerte y mejor de lo que su ojo percedero puede ver, no imagina en lo más mínimo”. No obstante...

...la ventaja de los hongos es que permite a muchos (si no a todos) el alcanzar este estado sin tener que sufrir las mortificaciones de Blake y de San Juan. Los hongos permiten atestiguar, más claramente de lo que nuestro ojo percedero puede ver, cosas que van más allá del horizonte de esta vida; viajar hacia atrás y hacia delante en el tiempo, el ingreso en otros planos de existencia, e incluso (como dicen los indios), conocer a Dios... Todo lo que uno ve durante esa noche tiene una cualidad prístina: los paisajes, los edificios, las talladuras, los animales... se ven como si hubieran salido directamente del taller del Hacedor. (1972a: 197-198.)<sup>5</sup>

Wasson emergió de lo que posteriormente calificó como un suceso que despedazó lo

<sup>5</sup> Es típico de la naturaleza sincretística del actual culto fungofilo que algunos indígenas digan que Dios les dio los hongos sagrados porque no sabían leer y a él le era necesario comunicarse directamente con ellos a través de los hongos. Eunice Pike y su compañera en las misiones, Florence Gowan (Pike y Cowan, 1959), han relatado cuán difícil es explicar el mensaje cristiano a quien está convencido de que ya posee los medios —los hongos sagrados— para recibir la palabra de Dios de una manera inmediata y vívida, para visitar el cielo por sí mismos, y para establecer contacto directo con Dios. Los lectores interesados en otras vívidas narraciones de experiencias con hongos pueden consultar, aparte del más reciente libro de Wasson (1974), el ensayo de Henry Munn en Harner (1973).

más profundo de su alma, convencido de que los poderes mágicos que los indios habían atribuido desde tiempos antiguos a sus reverenciados hongos eran de hecho muy reales, y de que la química sola jamás podría dar cuenta completa de la experiencia de un misterio inefable, semejante a los de los griegos de la antigüedad, con la participación simultánea de todos los sentidos..,

...la persona que come hongos se suspende en el espacio; es un ojo desmembrado, invisible, incorpóreo, que ve pero no es visto; en verdad, él es los cinco sentidos desmembrados, todos ellos entonados al máximo de la sensibilidad y de la conciencia, todos ellos fusionándose el uno en otro de la manera más extraña, hasta que, pasivo por completo, se convierte en un receptor puro, infinitamente delicado, de sensaciones. (p. 198.)

### EL MOSAICO COMPLETO

No obstante, Wasson era lo suficientemente un niño de la Edad Científica para dejar las cosas allí (él es, de hecho, un erudito meticoloso y crítico, y un investigador infatigable, como lo demuestra su libro extraordinario acerca de la identidad del *soma* [1968] y su libro más reciente, la primera monografía definitiva sobre un rito de hongos en Oaxaca [1974]). Aun antes de su experiencia con hongos mazatecos se hallaba en contacto cercano con Roger Heim como uno de los principales micólogos del mundo occidental. Heim lo acompañó en posteriores expediciones a las montañas oaxaqueñas, y como consecuencia de esto fue identificado una docena o más de distintos hongos de la familia *strophariaceae*, principalmente del género *psilocybe*, pero también del *conocybe* y del *stropharia*. Con el trabajo de campo adicional de Singer (1958) y del botánico mexicano Gastón Guzmán-Huerta (1959a,b), a fines de los cincuenta el mosaico de los hongos sagrados de México, ignorado apenas veinte años antes, estuvo razonablemente completo.

Según el sumario de 1972 de Schultes, y la monografía que hizo con la colaboración de Hofmann sobre las plantas alucinogénicas (1973), las especies de *psilocybe* y de *stropharia* son las más importantes, siendo aparentemente las más significativas *psilocybe mexicana*, *p. caerulescens* var. *mazatecorum*, *p. caerulescens* var. *nigripes*, *yungensis*,<sup>6</sup> *p. mixaensis*, *p. hoogshagenii*, *p. aztecum*, *p. muliercula*, y *stropharia cubensis*. Singer (1958) reportó que en su propio trabajo en Oaxaca no pudo encontrar el *panaeolus sphinctrinus* (una de las tres especies alucinogénicas que los indios dieron a Schultes y a Reko en 1938) en el inventario mazateco de los hongos sagrados. Pero como Schultes (1972a) señala, los distintos chamanes tienen sus especies favoritas y tienden a variarlas de acuerdo con la disponibilidad de la temporada y con el propósito preciso para el cual el hongo se requiere. El *psilocybe mexicana*, un habitante pequeño, tostado, de los pastizales húmedos, escribe Schultes, es probablemente la especie más importante para usos alucinógenos en México, pero los efectos psíquicos más potentes parecen pertenecer al *stropharia cubensis*.

---

<sup>6</sup> Schultes sugiere que ésta pudo haber sido la especie empleada por los indios yurimaguas de Perú.

Heim pudo propagar un cultivo de laboratorio de los hongos sagrados en París, pero cuando los intentos por aislar los elementos activos del *psilocybe mexicana* resultaron desafortunados, Heim sometió varios especímenes, a1 igual que otras especies, a Hofmann para que éste los analizara en Sandoz. Hofmann tuvo éxito casi al instante, y descubrió los agentes responsables de los extraordinarios efectos psíquicos de los hongos, y, un poco después, pudo reproducir los elementos químicos sintéticamente sin la ayuda de las plantas mismas; el principal elemento activo fue identificado como un ácido fosfórico acídico éster de 4-hidroxi-dimetil-triptamina, aliado a otros compuestos que ocurren naturalmente, como son la bufotenina y la serotonina, y probablemente derivados biogenéticamente del triptofano. A esto le llamó psilocibina. Presente también como un derivado inestable se hallaba un compuesto que Hofmann llamó psilocina. Los mismos constituyentes han sido aislados de varias especies de hongos norteamericanos y europeos que no son usados como alucinógenos y de los que no tenemos noticias de que hayan sido empleados así alguna vez (Schultes, 1972a:10).

Los agentes activos de los hongos sagrados, reportó Hofmann, ascienden al 0.03% del peso total de las plantas. Para obtener el efecto de treinta hongos (en realidad se utilizan muchos menos durante los ritos) se requeriría solamente 0.01 gramos de polvo cristalizado disuelto en agua.

Hofmann (1964) ha recapitulado los resultados más importantes de la investigación fitoquímica de los hongos sagrados de la siguiente manera: la psilocibina y la psilocina se han relacionado química-estructuralmente con la serotonina, una sustancia que existe en el cerebro de los mamíferos y que participa en la función de la química del cerebro. La relación estructural de los elementos activos de los hongos con la serotonina provee una explicación de sus efectos psíquicos, y ofrece descubrimientos de la bioquímica del cerebro mismo. Los fenómenos farmacológicos son explicables en términos de una excitación central del sistema nervioso simpático. En los sujetos humanos, las dosis de seis a veinte miligramos producen, sin síntomas físicos que valga la pena mencionar, cambios fundamentales o transformaciones de la conciencia, con percepciones completamente distintas de espacio, tiempo y del ser psíquico y físico de uno. El sentido de la vista y también el del oído aumentan grandemente, hasta el punto de la alucinación y la visión. A menudo, eventos largamente olvidados, con frecuencia aquellos que pertenecen al dominio de la primera niñez, se manifiestan con una claridad extraordinaria.

Aunque de ninguna forma Hofmann había llevado a su fin la fitoquímica de los hongos (por ejemplo, él mismo, en compañía de Wasson, experimentaría después los efectos místicos y maravillosos en un rito de hongos dirigido por la famosa sacerdotisa mazateca María Sabina [Wasson *et al*, 1974]), para él ya estaba lista la etapa del descubrimiento de que las divinas semillas de la virgen contienen derivados de ácido lisérgico cercanamente relacionados con el LSD, así como la síntesis del LSD en 1943 había conducido al aislamiento de la psilocibina y de la psilocina en los hongos sagrados.



## VIII. LA “AMANITA MUSCARIA” “HONGO DE LA INMORTALIDAD”

Los KORYAKS de Siberia tienen un mito maravilloso: el Gran Cuervo, héroe de esa cultura, captura una ballena, pero descubre que no tiene la fuerza suficiente para levantar la bolsa de yerbas con las provisiones que la ballena requiere para alimentarse en tan largo viaje. El Gran Cuervo invoca a la deidad Vahiyinin, que significa Existencia, y Vahiyinin le dice que vaya a cierto sitio donde encontrará a unos espíritus llamados *wapaq*. Si el Gran Cuervo come uno de estos espíritus *wapaq*, obtendrá la fuerza que necesita para alzar la bolsa y ayudar a la ballena.

Vahiyinin escupió sobre la tierra, y donde cayó su saliva aparecieron pequeñas plantas blancas con sombreros rojos sobre los cuales la saliva del dios se transformó en lunares blancos. Estas plantas milagrosas eran los *wapaq*. El Gran Cuervo comió algunas, como se le había indicado, y pronto se sintió tan poderoso y alegre que fue capaz de alzar con facilidad la pesada bolsa de yerbas, con lo cual la ballena pudo volver a su casa. Los *wapaq* le mostraron al Gran Cuervo el sendero que la ballena estaba tomando para salir al mar, y la manera en que él podría retornar con sus camaradas. Cuando el Gran Cuervo vio todo esto dijo a los *wapaq*: “Oh *wapaq*, crezcan por siempre en esta tierra”, y a. sus niños, la gente, mandó que aprendieran todo aquello que los *wapaq* les enseñaran.

De acuerdo a Waldemar (Vladimir) Jochelson (1905-1908), etnólogo ruso que con su colega Vladimir Bogoraz contribuyó a principios de siglo con datos considerables acerca de los pueblos nativos de Siberia a la “Expedición Jesup del Norte del Pacífico” del Museo Americano de Historia Natural, los koryaks creen que los *wapaq* dirían a todo aquel que los comiese, aun cuando no se tratara de un chamán, “qué le aquejaba cuando estaba enfermo, o le explicaría un sueño, o le mostraría el Mundo Superior, o el Mundo Inferior, o le podían predecir lo que iba a ocurrirle”.

Como el lector sin duda ha adivinado, el *wapaq* de la mitología koiyak no es otro que la conocida *amanita muscaria*, la espectacular seta de sombrero rojo y manchas blancas cuyo renombre entre los europeos ha flotado inciertamente durante varios siglos entre el dominio de la magia y la transformación, por una parte, y la muerte a causa de un supuesto veneno fatal, por la otra. En realidad, la *amanita muscaria* es más alucinogénica que mortal, y ha sido durante miles de años el enervante sagrado de las religiones chamanistas del cinturón boscoso del norte eurasiático, especialmente en las zonas de los cazadores siberianos y de pastores de reno. Esta región enorme, del Mar Báltico a Kamchatka, es la única área en el mundo, aparte de Mesoamérica, donde se sabe que los hongos han sido empleados extensamente como vehículos sagrados de la intoxicación extática en tiempos recientes (en una escala menor, y estrictamente localizada, los hongos alucinogénicos también se han utilizado en Nueva Guinea y en África). Hace mucho tiempo, no obstante, como Wasson ha mostrado, el uso religioso de la *amanita muscaria* se hallaba mucho más extendido en el Viejo Mundo; de hecho fue este extraordinario “hongo de la inmortalidad”, la misteriosa planta enervante y deidad llamada *soma* en la adoración de los pueblos indo-europeos que invadieron la India desde el noroeste en ca. 1500 a. c. Pero ya hablaremos más adelante de

esta identificación.

Ya desde la mitad del siglo XVII, y con mayor frecuencia y más detalles a partir del siglo XVIII en adelante, una diversidad de viajeros dotados de dones poco frecuentes de observación y objetividad, mencionaron la *amanita muscaria* como un enervante ritual entre las tribus siberianas. Dependiendo de las costumbres locales y de la tradición, los hongos debían comerse crudos o cocinados, frescos o secos, en forma líquida como infusión o como una decocción de los jugos del hongo mezclados con moras. Comúnmente, parece que los hongos se dejaban secar hasta cierto punto antes de ingerirse, y ésta es una observación significativa en relación con la psicoactividad de la *amanita muscaria* (pp. 181 ss.)

Con el advenimiento de la antropología en el siglo XIX, al menos algunas de las descripciones de la intoxicación fungómana y de su contexto ritual y mitológico tomaron un sabor cada vez menos etnocéntrico, aunque también hay relatos más antiguos que parecen ser notablemente modernos por su aproximación a lo que el europeo común debió considerar como costumbres muy extrañas. El naturalista alemán Georg Heinrich Von Langsdorf, como veremos, es sorprendente con respecto a esto.

### LA MOSCA AGÁRICA Y LA ORINA INTOXICANTE

Un aspecto de la intoxicación de hongos en Siberia, reportado incluso en las fuentes más viejas, debía resultar singularmente impactante a quien se topaba con él por primera vez: beber la orina de la persona que comió hongos, y también la orina del reno que había tascado (como al parecer gustan de hacer los renos) en la *amanita muscaria*.

No es que todas las tribus que acostumbraban comer la *amanita muscaria* también bebieran la orina, pero tal uso se hallaba suficientemente desarrollado y extendido para no llamar la atención de casi todos los observadores, desde el conde Filip Johann von Strahlenberg, un coronel sueco que pasó docenas de años en Siberia como prisionero de guerra y que a principios del siglo XVIII anotó sus observaciones, hasta los entrenados etnógrafos de fines del siglo XIX y principios del XX cuando la europeización de Siberia, que se había iniciado en el siglo XVII, ya se hallaba realizada, pero antes de que la vida tradicional de las tribus empezara a ser radicalmente transformada, aun en las tierras más remotas, como consecuencia de la Revolución Rusa.

Como era de esperarse, no todos los europeos que vieron el rito de beber la orina pudieron reportarlo con desapego, y existen algunas situaciones divertidas en las que un escritor trata de sugerir lo que vio, u oyó describir sin ser muy específico para no ofender las delicadas sensibilidades de los lectores victorianos. Como se ha mencionado, una excepción muy notable en esa época fue Langsdorf, quien en 1809 publicó una descripción extensa de la *amanita muscaria* entre los koryaks, incluyendo el rito de beber la orina, y al menos su fundamento farmacológico, ya que no ideológico. Él fue también el único de los primeros observadores que investigó la naturaleza específica de la droga alucinogénica contenida en

el hongo. Este aspecto no fue resuelto definitivamente hasta después de todo un siglo, cuando afines de los años sesenta, un alcaloide llamado muscarina (por mucho tiempo reconocido como el principal agente alucinogénico en la intoxicación vía *amanita muscaria* pero que ahora se sabe que sólo juega una función menor) fue aislado por primera vez de la *amanita muscaria*.

Después de describir los efectos psíquicos del hongo, que los koryaks tomaban principalmente en forma seca o empapado en jugo de moras Langsdorf reparó en el fenómeno de la bebida de la orina.

El rasgo más extraño y notable de la *amanita muscaria* es su efecto en la orina. Los koryaks han sabido desde tiempo inmemorial que la orina de una persona que ha consumido la *amanita muscaria* tiene un narcótico con poder más fuerte e intoxicante que el de la *amanita muscaria* misma, y que ese efecto persiste durante un largo rato después de ingerida. Por ejemplo, un hombre puede embriagarse moderadamente con *amanita muscaria* un día y dormir al siguiente hasta que la intoxicación moderada se desvanezca y él se halle completamente sobrio; pero si este hombre bebe una sola taza de su propia orina, se intoxicará mucho más que el día anterior... (Langsdorf, citado por Wasson, 1968:249.)

El efecto intoxicante de la orina, continua Langsdorf, se encuentra no sólo en aquellos que comen el hongo, sino en cualquiera que bebe la orina. A causa de ese efecto peculiar, los koryaks podían prolongar su éxtasis durante varios días con un número relativamente pequeño de hongos.

Supongamos, por ejemplo, que se necesitaran dos hongos el primer día para una intoxicación ordinaria; entonces la orina sola es suficiente para mantener la intoxicación al día siguiente. En el tercer día la orina aún tiene propiedades narcóticas, y por tanto se bebe un poco de ésta y al mismo tiempo se come algunas moscas agáricas, aunque sólo sea la mitad de un hongo; esto permite conservar la intoxicación durante una semana o más, sólo con cinco o seis *amanita muscaria*. Igualmente notable y extraña es la sustancia narcótica extraordinariamente sutil y elusiva de la *amanita muscaria*, que retiene su efectividad permanentemente y que puede transmitirse a otras personas: el efecto de la orina producida tras la ingestión de un solo hongo puede transmitirse a una segunda persona, la orina de esta segunda persona afecta a una tercera y, similarmente, sin que los órganos de esta secreción animal lo cambien, el efecto aparece en una cuarta y quinta persona. (Langsdorf, citado por Wasson, 1968:249-250.)

Langsdorf, quien parece haber sido el único en su tiempo al que se le ocurrieron estas avanzadas interrogantes, se preguntaba no sólo acerca de la farmacología de la droga sino también si no habría algo en el hongo que pudiese impartir un aroma y un sabor especial, "posible mente muy agradable", cualidades que se sabían adscritas, por ejemplo, a los espárragos y a la trementina. Por analogía, escribe Langsdorf —de nuevo considerablemente adelantado a su tiempo—, sería valioso investigar si otras sustancias psicoactivas, como el opio, la dedalera, cantáridas, etcétera, también pueden retener sus propiedades en la orina. En cualquier caso, Langsdorf concluye que la naturaleza de la *amanita muscaria*.



...ofrece al científico, médico y naturalista una gran cantidad de material para reflexionar: nuestra *materia médica* podría enriquecerse quizá con un remedio de los más eficaces.

Pero no, pensaríamos en combinación con la orina, pues esa sola idea habría horrorizado a los europeos, como en realidad escandalizaría a muchos de nosotros en la actualidad. Debemos recordar, no obstante, que (como señaló Wasson, para quien el aspecto de ingestión de la orina en el rito siberiano de la *amanita muscaria* resultaría de tremendo significado para la identificación del *soma*) en el Oriente no-occidentalizado la actitud hacia la orina era bien distinta de la que prevalecía en Occidente. En Asia, por ejemplo, la orina se empleaba extensamente como medicina y como desinfectante esterilizado, y en ciertas áreas también servía en las devociones religiosas. Asimismo, esto ocurría en el México antiguo: En el *Códice florentino* de Sahagún, he encontrado varias referencias al uso terapéutico de la orina. Y los médicos aztecas no sólo usaban la orina externamente para limpiar infecciones, también era administrada internamente como bebida medicinal, particularmente para desórdenes del estómago y de los intestinos. En el acto tengo que aclarar, sin embargo, que no hay indicios de que la orina haya sido utilizada alguna vez en las intoxicaciones rituales.

## QUÍMICA Y EFECTOS

Wasson (1967b), probó la *amanita muscaria* y ha resumido el limitado conocimiento que puede obtenerse de la literatura acerca de los efectos subjetivos del hongo:

- a) Empieza a actuar en quince o veinte minutos y los efectos duran varias horas.
- b) Primero es soporífero. Uno se duerme unas dos horas, y el sueño no es normal. No se puede despertar, pero en ocasiones se da uno cuenta de los sonidos en derredor. En este semisueño a veces ocurren visiones coloridas que responden, cuando menos hasta cierto punto, a los propios deseos.
- c) Algunos sujetos disfrutaban una sensación de júbilo que dura de tres a cuatro horas después de que se despierta del sueño. En esta etapa es interesante advertir que la superioridad de esta droga sobre el alcohol se enfatiza particularmente: la mosca agárica no sólo es mejor, sino que pertenece a un orden diferente y superior de enervante de acuerdo con aquellos que han disfrutado la experiencia.<sup>1</sup> Durante este estado el sujeto es a menudo capaz de hazañas extraordinarios de esfuerzo físico, y disfruta el llevarlas a cabo.

---

<sup>1</sup> Langsdorf reportó que los koryaks preferían mucho más la mosca agárica al vodka de los rusos, porque la intoxicación agárica no era seguida de dolores de cabeza ni de otros síntomas desagradables.

- d) Un rasgo peculiar de la *amanita muscaria* consiste en que las propiedades alucinogénicas pasan a la orina, y que otro puede beber esa orina para disfrutar el mismo efecto... Este rasgo sorprendente de la enervación de mosca agárica es único en el mundo alucinogénico, hasta donde llega nuestro conocimiento presente.

Si no es la muscarina, aislada de la *amanita muscaria* en 1869, la responsable de estos efectos, y si tampoco lo es la bufotenina, que reciente y erróneamente ha sido reportada como un constituyente activo del hongo, ¿cuál es entonces la sustancia responsable?

Estudios recientes de los profesores Conrad H. Eugster (1967) y de Peter G. Waser (1967, 1971) de la Universidad de Zurich, químico y farmacólogo respectivamente, han demostrado de qué sustancia se trata. Pues mientras la muscarina está presente en la *a. muscaria* como constituyente menor, no es ésta, sino dos isoxazoles, el ácido iboténico y la muscimola, los que representan los principales constituyentes psicoactivos con otros que aún tienen que ser estudiados (Schultes 1970). La muscimola contiene la clave farmacológica de la costumbre de beber la orina. Descubrieron que 1a muscimola es un ácido cíclico hidroxámico no saturado que se segrega de los riñones en una forma básicamente inalterada. Sobre esto especulaba Langsdorf desde 1809. Pero aún hay más: los investigadores descubrieron que hay una conversión natural de ácido iboténico hacia la más estable muscimola. Y esto a su vez se relaciona directamente con la manera preferida como se consumía el hongo. Para citar a Wasson (1972c: 12)

El ácido iboténico está presente en la mosca agárica fresca en cantidades que varían grandemente y que van desde el 0.03% al 0.1%. Cuando la *a. muscaria* se seca, el ácido iboténico gradualmente se desintegra y desaparece. Así tenemos una situación única en la que un agente psicotomimético se transforma por sí mismo, a través de una simple desecación, en otro agente activo que es más potente y más estable. En [el libro] *Soma doy in extenso* (y en el sumario de las pp. 153 y ss.) el testimonio casi unánime, que se extiende durante dos siglos y a través de casi la totalidad de la fila norteña de tribus del Valle de Ob hasta el Chukotka, de que la *a. muscaria* no debe comerse fresca: se debe secar, preferiblemente bajo el sol. El conocimiento empírico de los nativos de Siberia ahora ha sido conformado por Eugster.

Antes de volver a Wasson y a *Soma* consideremos una vez más el rito de beber la orina en Siberia. De acuerdo a Strahlenberg (1736)

Los rusos que comerciaban con ellos [los koryaks] llevan consigo una clase de hongo, llamado, en lengua rusa, Muchumor, que cambian por ardilla, zorro, marta y otras pieles; los ricos guardan grandes provisiones de estos hongos, y los hierven. Luego beben el licor, que los intoxica. La gente más pobre, que no puede tener una provisión de estos hongos, se coloca, en esas ocasiones, alrededor de las cabañas de los ricos, y aguarda el momento en que los huéspedes van a hacer las aguas. Y entonces pone un tazón de madera para recibir la orina, la cual se bebe codiciosamente, pues aún conserva alguna virtud del hongo, y de esta manera ellos también se embriagan. (Cit. en Wasson, 1968: 234-235.)

Langsdorf, como sabemos, reportó en 1809 que, para enervarse, los koryaks preferían con mucho la *a. muscarza* al vodka. Esto sugeriría que, incluso en el siglo XVIII y ciertamente en el XIX, lo que antes había sido una intoxicación puramente religiosa-chaminística con hongos, hasta cierto punto se estaba perdiendo bajo el impacto del comercio de pieles y la europeización de Siberia, más o menos como ocurrió en Estados Unidos cuando se introdujo el whisky entre la población indígena, previamente acostumbrada a los estados extáticos u oníricos como profundas experiencias religiosas. Por otra parte, no podemos suponer que los europeos se hallaban verdaderamente capacitados para comprender lo que velan u oían.

Existen relatos de los siglos XIX y XX que no dejan duda de que los hongos eran principalmente considerados como sagrados y que su propósito primario era mágico religioso, pues permitía a los chamanes comunicarse con el mundo de los espíritus (cf. Jochelson: "Muchos chamanes, antes de sus sesiones, comen *amanita muscaria* para obtener sus estados extáticos." 1908:583). Jochelson también deja claro que el consumo de hongos sagrados no estaba restringido a los ricos y ni siquiera a los chamanes, y que en cualquier caso la *amanita muscaria* carmesí abundaba en el territorio koryak, lo cual contradice la afirmación de Strahlenberg en el sentido de que los pobres tendrían que recurrir a la orina de los ricos para intoxicarse, incluso en el invierno, que no es la temporada de los hongos.

En realidad, la manera como Langsdorf describe el rito de beber la orina sugiere que su interpretación funcional o económica, aunque ciertamente es correcta, sólo plantea la mitad de la historia. Me parece que el hecho de que el chamán compartiese sus propios fluidos corporales intoxicantes con sus compañeros, y a su vez éstos los suyos entre ellos, más allá de economizar la dotación de *a. muscaria* pudo servir para simbolizar la unificación total de los celebrantes entre sí y con el espíritu de poder personificado en el hongo. Si es así, el verdadero significado de este curioso rito es fundamentalmente el mismo que el de la transmisión ritual del peyote de uno a otro durante el peregrinaje huichol del peyote, cuando, después de la cosecha del cacto sagrado, personificado como el Hermano Mayor, cada peregrino da algo de su peyote a cada uno de sus compañeros, tradicionalmente colocando un pedazo directamente en la boca del otro. Este dar se repite varias veces en un circuito en dirección opuesta a las manecillas del reloj. "Uno da y uno recibe la carne del Hermano Mayor", entona el chamán oficiante, "para que todos tengan un solo corazón, para que todo sea unidad".

Por último, debe advertirse que la muscarina, que supuestamente induce un sudor profuso y contorsiones en algunos de los que consumen el hongo directamente, parece no existir en la orina producida por la *a. muscaria*, así es que quienes beben la suya o la de otros se evitan los molestos efectos laterales de la enervación agárica. Puede pensarse que esto también habría contribuido a la popularidad de la práctica mucho más que las consideraciones económicas, al margen de cualquier significado simbólico que se le añada.

## IX. R. GORDON WASSON Y LA IDENTIFICACIÓN DEL “SOMA” DIVINO

En el segundo milenio antes de nuestra era cristiana, un pueblo que se autodenominaba “ario” se desplazó desde el noroeste hasta lo que ahora es Afganistán y el Valle del Indo. Era un pueblo guerrero, que peleaba con carros de ruedas tirados por caballos; un pueblo que cultivaba granos; un pueblo para el cual la crianza de animales, especialmente el ganado, era de importancia primaria; finalmente, un pueblo cuyo lenguaje era indo-europeo, la lengua védica, madre del sánscrito clásico, un ancestro colateral de nuestros idiomas europeos. También era heredero de una religión tribal, con sacerdocio hereditario, elaborados y a veces extraños rituales y sacrificios, un panteón con un complemento pleno de dioses y de otros espíritus sobrenaturales, y con una mitología rica en los haceres de esas deidades. Indra, poderoso con el trueno, era el dios principal, y Agni, dios del fuego, también evocaba un homenaje conspicuo. Había otros dioses, demasiado numerosos para mencionarlos aquí. Único entre esos otros dioses era Soma. Soma era, al mismo tiempo, un dios, una planta y el jugo de esa planta.

De esta manera inicia Wasson su notable obra *Soma: Divine Mushroom of Immortality*, publicado por primera vez en 1968 y reimpresso en 1971 en una edición popular. El sacrificio Soma, en los términos de una erudita védica, la Dra. Wendy Doniger O’Flaherty en su revisión de la historia postvédica,

...era el punto focal de la religión védica. De hecho, si uno acepta el punto de vista de que la totalidad de la práctica mística de la India, a partir de los *Upanishads* y a través de los métodos más mecánicos del yoga, es meramente un intento de remplazar la visión conferida por la planta del *soma*, entonces la naturaleza de esa visión, y de esa planta, es el fundamento de la totalidad de la religión hindú, y todo aquello con una naturaleza mística dentro de esa religión es pertinente a la identidad de la planta. (Cit. por R. Gordon Wasson, 1968:95.)

### LA ELUSIVA DEIDAD DEL SOMA

Pero ése era justamente el problema: a pesar de las múltiples especies con que los distintos investigadores védicos han identificado al *soma* durante casi dos siglos, desde que el sánscrito empezó a ser traducido a los idiomas europeos, su identidad verdadera ha resultado elusiva. El *soma* y sus sacrificios son celebrados en muchos himnos, pero el *Rig Veda* era cantado por los antiguos poetas-sacerdotes para sus contemporáneos, quienes no requerían que se les explicase qué era precisamente el *soma*; estos sacerdotes oscurecían la morfología natural de esta misteriosa planta-dios con todo tipo de imaginaria poética y con

metáforas inspiradas que difícilmente corresponderían, pues ni siquiera lo pretendían, a descripciones botánicas (“soporte del cielo”, con su pie en el ombligo de la tierra y su corona en los cielos; “ubre divina”, “se ha vestido con las explosiones de fuego en el sol”, etcétera).

Entre las plantas que los investigadores védicos han señalado como *soma* se hallan la *sarcostemma brevistigma* y sus variedades relacionadas; *ephedra vulgaris*; *ipomoea muricata*; diferentes especies de *euphorbia*; *tinospora cordifolia* (un arbusto trepador cuyo extracto se utiliza como afrodisiaco y como cura para la gonorrea en la medicina folclórica de la India); *peganum harmala*, *cannabis indica* (en su forma de *bhang*) e incluso el ruibarbo. Otros han sugerido que el *soma* pudo haber sido una bebida fermentada o un licor destilado, pero no hay nada en el *Rig Veda* que sugiera un proceso de fermentación, además de que el alcohol destilado era desconocido en la antigua India como lo era en el Nuevo Mundo antes de la llegada de los españoles, para no mencionar que el licor habría sido anatema para un hindú devoto. En realidad, el *Rig Veda* nos informa con exactitud cómo se preparaba la bebida maravillosa: las plantas secas de *soma* se humedecían con agua para hacerlas aumentar de volumen de nuevo y entonces se les machacaba en morteros. Después de filtrarse a través de una fina tela de algodón, el ocre jugo enervante era ingerido por los sacerdotes védicos en sus ritos sacrificiales. Los efectos, tal como emergen de la imaginaria poética de los himnos, eran claramente lo que ahora podríamos considerar alucinogénicos o psiquedélicos.

De las numerosas especies que han sido propuestas a través de los años la más persistente ha sido la ya mencionada *sarcostemma*, una yerba sin hojas que se arrastra y que tiene un jugo lechoso empleado como emético en la medicina folclórica hindú. Es verdad que el *Rig Veda* describe al *soma* como una planta sin hojas, pero al contrario de la *sarcostemma* de flores rojas, la misteriosa planta del *soma* tampoco tenía raíces ni flores. Tampoco hay evidencia de que la *sarcostemma* tenga propiedades psicoactivas, particularmente del tipo mencionado en los himnos védicos como el que especifica que el sacerdote bebe el divino *soma* y adquiere el poder de volar más allá de los límites del cielo y de la tierra; además, se siente lo suficientemente fuerte como para alzar la tierra misma y para moverla por doquiera que él lo desee.

De hecho, ninguna de las plantas identificadas como *soma* antes de que la teoría de Wasson sobre la *amanita muscaria* irrumpiera en la escena de la investigación védica

...resulta convincente; y todas son improbables filológica, botánica o farmacológicamente. No sorprende entonces que los más eminentes eruditos del siglo XX hayan llegado a considerar como insoluble el problema del *soma*. (La Barre, 1970c:370.)

### UNA INVESTIGACIÓN MULTIDISCIPLINARIA

Wasson inició su búsqueda del *soma* en 1963, y lo hizo desde puntos de vista

enteramente distintos de los que habían utilizado los vedistas. Antes que nada, reconoció sus propias limitaciones y congregó una extensa variedad de disciplinas y de expertos internacionales, en sus campos respectivos, para que lo asistieran. Básicamente, el problema era éste: el *soma* era claramente una planta alucinogénica, con ciertos y bien definidos efectos subjetivos, pero carecía de una identificación botánica. Desde el primer milenio a. c., la verdadera planta *soma* desapareció del ritual védico y el nombre llegó a adscribirse a varios sustitutos, de los cuales ninguno tenía los mismos efectos psíquicos del *soma* original, y la casta sacerdotal, cuando menos, sabía que no se trataba más que de sustitutos. Wasson admite que esto no puede probarse, pero considera que tuvo que haber sido un hecho desde el mismo principio:

El contraste entre el éxtasis de la enervación con *soma*, tal como es cantado en los himnos, y los efectos frecuentemente viles, de cualquiera de los muchos sustitutos era siempre demasiado evidente para ser ignorado. (1968:7.)

Pero son los sustitutos a los que se refieren en los comentarios sobre los *Vedas* y los *Brahmanas*, escritos después del año 800 a. e., y son éstos, y no los *Vedas* originales, los que componen la base de todas las plantas que han sido identificadas como *soma* por los investigadores tanto occidentales como hindúes. La astucia metodológica de Wasson, escribe La Barre (1970c),

... ha consistido en utilizar sólo la evidencia del *Rig Veda*, evadiendo la prolijidad tentadora pero totalmente irrelevante de los *Brahmanas*. Cuando se les toma en su conjunto, y se respeta literalmente lo que dicen, los apóstrofes védicos del *soma* resultan ser descripciones botánicas muy exactas y mutuamente consistentes del hongo *amanita muscaria*. (p. 370.)

Wasson propuso que los "arios" llegaron al Valle del Indo desde su hogar, en el noroeste, con un bien integrado culto ancestral de la *amanita muscaria* sagrada, y que lo que quedó del arcaico ritual siberiano del hongo en los siglos XVIII y XIX en realidad representa una especie de fósil del antiguo estrato extático-chamanista en el cual los ritos védicos de los inicios del segundo milenio a. c., tienen sus raíces. Si esto es así, entonces los sacerdotes védicos desde un principio habrían tenido que lidiar con el problema de los sustitutos para la planta divina, pues la *amanita muscaria* no siempre ni en todos sitios es disponible, y, como la mayoría de las especies de hongos, no puede cultivarse. Puede, por supuesto, secarse y preservarse. Y en esto la definición del *Rig Veda* de la preparación del *soma* (una planta seca, sin hojas, sin raíces, sin flores, a la cual se le añade agua para henchirla de nuevo) ciertamente sugiere hongos secos. Similarmente, los efectos del enervante divino, incluyendo sensaciones de fuerza enorme, ya mencionadas en el mito koryak, y de vuelos hacia los límites del universo, se ajustan precisamente a los de la *amanita muscaria*. Igualmente, una vez que se acepta la idea de que el *soma* era la *a. muscaria*, muchos pasajes védicos previamente oscuros que aluden a metáforas poéticas de la apariencia del *soma* encajan notablemente bien en los de la *a. muscaria* y sus diferentes etapas.

¿ Mas por qué los sacerdotes abandonaron una planta tan divina y milagrosa en favor de sustitutos a los que faltaban las propiedades maravillosas del *soma* original? Incluso esto encuentra su sitio como función de la adaptación ambiental una vez que se acepta la tesis de Wasson. La *amanita muscaria*, señala Wasson, es un hongo micorrizal que en Eurasia,

incluyendo el antiguo territorio de los hablantes védicos indo-europeos, crece solamente en una relación subterránea con los pinos, los abetos y, sobre todo, los abedules. Donde no hay tales árboles no hay *a. muscaria*. Los grupos de coníferas no eran inaccesibles para los colonos nortños de la India, pero sí eran distantes; los hongos podían secarse y transportarse, pero las largas distancias y otros factores, como la impredecible disponibilidad de la temporada, habrían hecho la sustitución necesaria y adaptable, ciertamente preferible al abandono total de los rituales tradicionales mismos. Al final, y quizá aún deliberadamente, el verdadero *soma* llegaría a ser totalmente abandonado, y su identidad, aunque no su significado sagrado y sus efectos psíquicos, sería olvidada por todos con la excepción del círculo de sacerdotes más hermético y privilegiado.

Podría añadir aquí que la tesis de Wasson puede apoyarse con una analogía del México contemporáneo. Al menos dos poblaciones indígenas que tradicionalmente contaban con peyote para sus ritos curativos (los tepehuanos del oeste de México y los tepecanos de Veracruz, sin relación alguna) se sabe que recientemente adoptaron una importación posthispánica, una variedad de *cannabis* (marihuana) como sustituto, porque el peyote se ha vuelto muy costoso y muy difícil de conseguir en su hábitat natural, los desiertos mexicanos norcentrales, que se hallan a muchos cientos de kilómetros de estas dos poblaciones indígenas.

### LA “AMANITA MUSCARIA” EN LA ORINA Y LA IDENTIDAD DEL SOMA

Con esto llegamos a un punto crucial en el desarrollo de la argumentación en torno a la *amanita muscaria*, que ha causado debates interminables entre los investigadores. Recordemos que las propiedades psicoactivas del hongo son únicas entre los psikedélicos en cuanto pasan sin adulterarse a través de los riñones, lo cual explica por qué en Siberia se acostumbraba ingerirla de dos maneras:

*Forma primera:* tomada directamente; por “directamente” me refiero a comer el hongo crudo, o a beber su jugo previamente exprimido puro o mezclado con agua; o con agua y leche, o requesón o requesón o cuajada, y quizá con cebada en alguna forma, y miel; también mezclado con yerbas como la *epilobium* spp.

*Segunda forma:* tomada en la orina de la persona que ha ingerido la *amanita muscaria* en la *primera forma*. (Wasson, 1968 : 25.)

Wasson señala que el *Rig Veda* se refiere inequívocamente a *dos formas* de *soma*. Esto, en sí, no es un nuevo descubrimiento, pero, como Wasson advierte, los intérpretes de los himnos sagrados, que no conocían nada de etnobotánica y química de la *amanita muscaria*, siempre asumían que la primera forma era el jugo de *soma* puro; y, la segunda, *soma* mezclado con cuajada o leche. Wasson demuestra que las dos formas implican un paralelo más bien con las dos formas del hongo en el chamanismo siberiano. Los poetas establecen que en realidad el dios Indrá y los sacerdotes bebían *soma* y lo orinaban. Un verso célebre,

citado por el afamado erudito en sánscrito Daniel H. H. Ingalls (1971), de Harvard, en una reseña del libro *Soma* de Wasson, se dirige al dios Indra de la siguiente manera:

Como un ciervo sediento, ven aquí a beber.  
 Bebe todo el soma que quieras.  
 Orinándolo día tras día, oh generoso, has asumido tu más poderosa fuerza.

Esto no puede más que recordarnos la cercana asociación entre la *amanita muscaria* y el reno en Siberia. También puede decirse lo mismo, de pasajes que se refieren a los rudras, deidades zoomórficas de las tormentas que protegían el ganado, mencionando que bebían y orinaban *soma* en forma de caballos coloridos que refulgían brillantemente.

Wasson no asegura que los sacerdotes védicos realmente bebieran el orina-soma, pero cita pasajes de antiguos textos sagrados al igual que de posteriores en que al menos se alude a esta práctica de tipo siberiano, como la excoriación de Zaratustra en el *Gatha* del *Avesta*, *Yasna* 48:10: "¿Cuándo (oh Mazdah) suprimirás la orina de esta ebriedad con la que los sacerdotes malévolamente engañan al pueblo?"

### LA CONTROVERSIDAD PERSISTE

Como era de esperarse, la identificación del *soma* como un hongo no fue recibida con igual entusiasmo entre los eruditos védicos, ni todos los que aceptan su premisa básica — que el *soma* era la *amanita muscaria*— están de acuerdo con todas y cada una de las interpretaciones que Wasson hizo de los textos antiguos. El profesor Ingalls, por ejemplo, acepta plenamente la identificación con la *amanita muscaria*, pero no la teoría del *soma* orinado. La crítica más feroz vino de un prominente erudito inglés, John Brough, profesor de Sánscrito de la Universidad de Cambridge (1971), que insistió en que el *soma* no puede ni debe identificarse más que en base a la evidencia interna del *Rig Veda* (tarea que ha resultado insoluble para los investigadores védicos), y concluyó que cualquier dato análogo, proveniente de fuera del ámbito indo-europeo, como éstos de Siberia, son ajenos e irrelevantes. La réplica detallada de Wasson (1972c), publicada en noviembre por el Museo Botánico de Harvard, señala un punto aplicable a todas las ciencias (firmes sociales, naturales o humanas), como lo es para la disciplina a la que se dirige:

Déjese a los vedistas vegetar alimentándose exclusivamente en el *Rig Veda* y entre ellos mismos. Déjeseles estar en términos cómodos con el mundo externo, con botánicos, químicos, farmacólogos, fisiólogos; con antropólogos, prehistoriadores y estudiantes de la religión de las primeras culturas, de las vivientes y moribundas y muertas. El ensayo de Brough grita a cada página su necesidad (insensible para él) de esos contactos interdisciplinarios a los que, por principio, él cierra los ojos y oídos. Si en la vieja generación hay muchos para quienes esta oportunidad enorme resulta perturbadora, los investigadores jóvenes seguramente la tomarán con entusiasmo. (p. 41.)



Y no sólo los investigadores jóvenes. La grandeza de un descubrimiento, escribe el profesor Ingalls en el ya mencionado comentario al libro de Wasson,

...yace en los descubrimientos posteriores que hace posibles. Para mi, la identificación del soma con un hongo alucinogénico es más que la solución a un antiguo rompecabezas. Puedo imaginar numerosas rutas de investigación en las que, con este conocimiento a la mano, uno puede transitar. En pocos párrafos indicaré solamente una de estas rutas, por la que yo he caminado una corta distancia. (1971:190.)

La lectura de Wasson, escribe Ingalls, lo inspiró para estudiar el libro 9 del *Rig Veda*, que trata fundamentalmente del *soma*. Como resultado empezó a percibir una diferencia cualitativa entre los himnos a Soma y ciertos otros himnos del *Rig Veda*:

Los dos polos me parecen ser los himnos a Soma y los himnos a Agni. Los dos dioses representan los dos grandes caminos entre este y el otro mundo... Van parejos a todo lo largo, son los grandes canales de comunicación entre lo humano y lo divino: el fuego sagrado y la bebida sagrada.<sup>1</sup> En gran medida para simplificar el asunto, yo pondría la diferencia entre los himnos a Agni y los dedicados a Soma de esta manera: el típico himno a Agni yuxtapone un ritual dado con un prototipo mítico, con el *prathamani dharmani*. El ritual está concebido para reactivar el prototipo y para dar a los participantes la fuerza de sus ancestros semidivinos. Los himnos a Soma, por otra parte, emplean la imaginería muy diferentemente. El ascenso de Soma al río del cielo no es un acto del pasado mítico. Está ocurriendo ahora mismo, así como el jugo de Soma cae en cascada a través de la artesa.

Los himnos a Agni son reflexivos, mitológicos, en busca de una armonía entre este mundo y el sagrado, pero siempre conscientes de la distinción, mientras que los himnos a Soma se concentran en la experiencia inmediata.

Estoy hablando de dos tipos de expresión religiosa y de sentimiento religioso, uno construido en torno al fuego de la chimenea, con un ritual diario: calmado, reflexivo, casi racional; el otro, elaborado en torno a la experiencia de Soma, que nunca se regularizó en el calendario, y que siempre fue un evento extraordinario, excitante, inmediato, trascendiendo la lógica del espacio y del tiempo. (p. 191.)

Mucho de esto representa un paralelo, de la manera más excitante y específica, con la ceremonia del peyote de los huicholes en México. Pues allí, de nuevo hallamos la misma yuxtaposición: por una parte, el dios del fuego, a la vez hogar sagrado y mediador entre el mundo cotidiano y el mundo del más allá, el gran chamán del fuego que conduce a los peyoteros hacia su pasado mítico; y por otra parte, el alucinógeno divino, el Venado-Peyote, y la inmediata experiencia extática, que trasciende los confines entre el aquí y el ahora, y el

---

<sup>1</sup> En su condición de triple dios del fuego (fuego terrenal, relámpago y fuego solar), Agni es segundo sólo después de Indra en el antiguo culto védico e hindú. Agni es el vástago de los palos horizontales y verticales del arado del fuego, algunas veces llamados "las dos madres" de Agni. La palabra védica *Agni* es análoga al latín *ignis* = fuego, y por supuesto al inglés *ignite* = encender

allá y entonces. Pero esto nos adelanta en nuestra exposición (véanse los capítulos diez y once).

### UNA NUEVA VÍA DE INVESTIGACIÓN

El mismo Wasson (1972b) se embarcó también en una nueva vía de investigación que lo llevó a formular la intrigante sugerencia de que el mero concepto del Árbol de la Vida, y de la Hierba Maravillosa que crece a su base, que existe en el folclor de muchos pueblos, quizá pueda tener su génesis en la relación micorrizal entre la *amanita muscaria* y ciertos árboles, en especial el abedul y el pino. A lo largo de Siberia, señala Wasson, el abedul es considerado como el árbol sagrado del chaman, en el cual asciende en su trance para alcanzar el Mundo Superior:

Uno Holmberg, en *Mythology of di Races*, ha resumido las creencias populares que rodean al abedul. El espíritu del abedul es una mujer de edad mediana que algunas veces aparece en las raíces o el tronco del árbol en respuesta a la plegaria de su devoto. Emerge hasta la cintura, con ojos graves, bucles ondulantes, el pecho desnudo, los senos agitados. Le ofrece leche al suplicante, éste bebe, y a partir de ese momento su fuerza crece y se centuplica... En otra versión el árbol ofrece "un celestial licor amarillo". ¿Y cuál es éste si no "el *pavamana* ocré" del *Rig Veda*? Repetidas veces oímos hablar de la Fuente de la Vida, del Agua de la Vida, del Lago de Leche que está oculto, listo para ser extraído mediante una incisión cerca de las raíces del Árbol de la Vida. Allí donde el Árbol crece cerca del Ombligo de la Tierra, el Axis Mundi, el Árbol Cósmico del Mundo. ¿Y qué es esto si no el Soporte del Cielo que encontramos en el *Rig Veda*? La imaginería es rica en sinónimos y pares. El estanque de "licor celestial" es a menudo vigilado por un espíritu ctónico, una Serpiente, y coronando al árbol oímos de un pájaro espectacular, capaz de remontarse a las alturas donde los dioses se reúnen en cónclave. (páginas 211-213.)

Wasson propone que este tema bien conocido tuvo su origen en el bosque del cinturón asiático y no, como a veces se ha sugerido, en Mesopotamia y el antiguo Cercano Oriente, donde se encuentra en la épica sumeria de Gilgamesh y, de una forma un tanto distinta pero obviamente relacionada, en el Génesis. Si su reconstrucción tiene buenas bases, Wasson concluye,

...el *soma* del *Rig Veda* se incorpora a la historia religiosa y a la prehistoria de Eurasia, su parentela bien establecida, sus numerosos hermanos gemelos. Su función en la cultura humana puede remontarse muchísimo, a la época en que nuestros ancestros vivían por primera vez con el abedul y la *amanita muscaria*, posiblemente hasta el Mesolítico y el Paleolítico. (p. 213.)

Si en verdad es tan antiguo, esto también explicaría por qué el mismo motivo se

encuentra en una forma sorprendentemente similar en el arte maya y en las tradiciones y rituales chamánicas de otros pueblos indígenas del Nuevo Mundo.

### ANTIGÜEDAD Y ORÍGENES DEL CULTO DEL HONGO

Por supuesto, puede argüirse que las dos grandes tradiciones de hongos, la de los indios del Nuevo Mundo y la de los pueblos de Eurasia, no están conectadas históricamente y son, incluso, autónomas, que surgieron espontáneamente en las dos regiones a partir de requerimientos similares de la psique humana y de similares oportunidades ambientales. ¿Pero en verdad no tienen relación entre sí?

Un buen caso, aunque polémico, fue presentado por algunos prehistoriadores en relación con esporádicos contactos iniciales a través del Pacífico entre la civilización incipiente del Nuevo Mundo y sus contemporáneos en el Asia oriental y del sur, quizá desde el segundo milenio a. e. El Occidente, hasta hace muy poco, constantemente subestimó las capacidades marítimas de los primeros chinos, cuyos barcos hace más de dos mil años eran considerablemente más grandes y confiables en el mar que los de la Europa medieval; estos barcos se hallaban equipados con un efectivo timón' del tipo que los europeos adoptaron apenas poco antes de que Colón emprendiera su primer viaje de descubrimientos. Además, los chinos inventaron la brújula. Así es que al menos debemos admitir la posibilidad de que hayan cruzado el Pacífico. Entonces, *si acaso*, como parece probable, los chinos alguna vez reverenciaron un hongo alucinogénico y lo emplearon en el ritual religioso y la medicina,<sup>2</sup> y *si acaso* algunos de sus sabios llegaron al Nuevo Mundo, por accidente o porque se lo propusieron, por supuesto pudieron haber introducido o algo de su propio y avanzado conocimiento farmacológico, o al menos la idea de los hongos sagrados, a los antiguos mexicanos. Lo mismo podría aplicarse a la antigua India, cuyo sistema de calendario, como el de China, tiene un parecido asombroso con su contraparte en la América prehispanica. Pero estos *si acaso* son en verdad enormes.

Considerando la antigüedad probada de los alucinógenos en el Nuevo Mundo, parece más razonable referirnos a la hipótesis de La Barre y considerar el problema en el contexto del fenómeno del chamanismo extático como un todo. Las raíces del complejo fungófilo en el Nuevo Mundo, como las de otros alucinógenos rituales, deben de buscarse entonces en un sustrato común pan-euro-asiático-americano-paleo-mesolítico, que precede no sólo a la evolución de las avanzadas capacidades transoceánicas de la antigua China o del sur de Asia, sino incluso a las primeras poblaciones del Nuevo Mundo. En ese caso, podríamos ver al hongo sagrado de las tribus paleo-siberianas como prototipo de todos los rituales alucinogénicos que proliferaron tan espectacularmente entre los indios del Nuevo Mundo, y a los hongos sagrados de Mesoamérica como descendientes directos de la *amanita muscaria*.

---

<sup>2</sup> Wasson (1968 80-92) establece un caso convincente en el que el famoso *Ling Chih*, el hongo sobrenatural de la inmortalidad y de la potencia espiritual, infinitamente representado en el arte chino desde épocas muy antiguas, tuvo su génesis en el culto eurasiático del hongo alucinogénico divino, es decir, el *soma* = *amanita muscaria*, incluso a través de sus abundantes formas artísticas llegó a basarse en la *ganoderma lucidum*, una especie no comestible de hongo de madera.

Esta aproximación es más probable, ya que Wasson mismo ha rastreado algunos de los nombres comunes de la *amanita muscaria* en los lenguajes indo-europeos hasta el proto-urálico, que dejó de hablarse alrededor del año 6 mil a. c. (el término proto-urálico era *panx*, ancestro del *pango* ob-úgrico, del gilyak *pangkh*, al igual que de fungus hongo, o *punk* = yesca). El séptimo milenio a. c. es obvia y sustancialmente posterior a los movimientos mayores de los cazadores proto-americanos, quienes llevaron su acervo intelectual y material norasiático de la Siberia a Alaska a través del puente de tierra de Bering, el corredor de tundra de mil quinientos kilómetros de ancho que se hallaba sumergido cuando el nivel del mar se elevó entre 80 y 100 metros con el deshielo de los glaciares del Pleistoceno, hace unos 12 mil años. Pero, a pesar de su antigüedad, podemos imaginar que el proto-urálico era probablemente un idioma del futuro lejano cuando las propiedades psicodinámicas de la *amanita muscaria* fueron descubiertas por primera vez por algún chamán aventurero de un desconocido pueblo paleo-urasiático de cazadores que exploraba su contorno en busca de especies no sólo medicinales: también de plantas capaces de transportarlo a planos de existencia distintos, no-ordinarios.

### ¿FUE DELIBERADO O ACCIDENTAL EL DESCUBRIMIENTO DE LOS ALUCINÓGENOS?

Todo esto nos conduce a un tema ya esbozado en la Introducción y que se relaciona con las plantas alucinogénicas en general: es casi imposible concebir que el descubrimiento de las cualidades transformacionales de ciertos hongos acres, claramente inapropiados como alimento ordinario, pudiera ser otra cosa que no fuese el resultado de una búsqueda consciente de agentes psicodinámicos e incluso de una deliberada experimentación de distintas formas para reactivar o para incrementar sus efectos. Como vimos, este requerimiento se aplica especialmente a la *amanita muscaria*, puesto que ésta se dejaba secar, de preferencia bajo el sol, para que tuviera el efecto deseado.

Que los hongos mexicanos, por otra parte, pudieran comerse frescos<sup>3</sup> quizá significa, supongo, que sus propiedades mágicas fueron descubiertas accidentalmente cuando la gente, ya acostumbrada a los hongos silvestres en su dieta, los probó como alimento. Es posible. Ciertamente éste pudo haber sido el caso en una época muy remota, primordial. Mas para suponer esto de los ancestros de los indios de Oaxaca tendríamos que pensar en tipos humanos de lo más primitivo recogiendo basura casi indiscriminadamente en busca de algo que pareciera comida. Esta imagen no corresponde para nada con lo que conocemos de los modos de recolección de alimentos entre los cazadores tecnológicamente más primitivos que aún quedan sobre la tierra, y mucho menos con los cultivadores incipientes. Además, un medio ambiente en el cual los hongos crecen no es probable que fuera deficiente en cuanto a todo tipo de recursos comestibles con valores alimenticios mucho mayores que los de los pequeños y frágiles hongos sagrados.

Lo que también debemos recordar es que un pueblo tradicional o pre-industrial que vive en armonía con su medio ambiente es heredero de un nivel de conocimiento mucho más sofisticado que el nuestro en cuanto al mundo natural del cual dependen sus vidas y que ese pueblo distingue mucho más decisivamente y a menudo con mayor precisión que nosotros

<sup>3</sup> Como me fue señalado por Wasson, antiguamente un método común de consumir los hongos sagrados era exprimirlos para beber su jugo; de la misma manera se ingería el *soma* en Asia. Sin embargo, también pueden comerse crudos, a menudo con miel, como en realidad ocurre frecuentemente entre los indios mexicanos

los diferentes fenómenos. En el caso presente esto implicó que los hongos mágicos y los ordinarios ni siquiera pertenecen a la misma categoría. Y ésta es precisamente la situación que encontramos entre los indios actuales.

Como se mencionó antes, los matlatzincas, que viven a unos 160 kilómetros al suroeste de la ciudad de México, en un valle rodeado por bosques de pinos que culmina en el majestuoso Nevado de Toluca, un volcán de casi cinco mil metros de altura, han sido agregados recientemente a la creciente lista de poblaciones que usan el hongo sagrado. Las especies silvestres comunes también tienen un papel importante en su dieta, así es que con seguridad cabrían en la categoría de "micófilos" de Wasson. Sin embargo, los hongos sagrados y los de tipo ordinario no se amontonan simplemente bajo una sola categoría de "hongos". Más bien, la especie alucinogénica se considera enteramente aparte, agrupándose con fenómenos sobrenaturales como Dios, la Virgen María, santos, ancestros, espíritus de la montaña, etcétera.

La altamente compleja taxonomía de los hongos entre los matlatzincas ha sido estudiada en detalle por el lingüista mexicano Roberto Escalante, a quien le debo la información que sigue (Véase también Escalante, 1973; Escalante y López, 1971.)

Para los matlatzincas, como para otros indios de Mesoamérica, los hongos comestibles son de gran importancia dietética porque se dan durante periodos de escasez, cuando el maíz crece en los campos y aún es muy pronto para cosecharlo. Durante la temporada de lluvias, cuando hay poco trabajo en los sembradíos la recolección de hongos ocupa a todos los miembros de la familia, de cualquier sexo o edad, así es que resulta esencial que el criterio de identificación sea meticulosamente conocido por todos.

### UNA TAXONOMÍA INDÍGENA MEXICANA DEL HONGO

No menos de 57 especies o variedades se han reconocido, bautizado y clasificado hasta el más mínimo detalle, incluyendo características externas y extendiéndose incluso hasta el uso o desuso específico de cada variedad. Dos principales grupos no-alucinogénicos se han reconocido, uno identificado con el prefijo *xi* (los atizonados) y otro por *chho*, seguido por frases más específicas o términos que identifican las especies respectivamente por hábitat, color, forma, textura, similaridad a otros objetos, etcétera. Por ejemplo, Hongo Verde del Maíz, Hongo (con forma de) Jícara, Hongo del Abedul. Los matlatzincas también conocen exactamente qué especies son "compañeras", es decir, que brotan al mismo tiempo, lo cual puede contribuir a la identificación donde una especie comestible se parece mucho a una venenosa. Más que nada, se considera que los hongos están formados por tres partes: el sombrero, llamada "su carita"; el tallo, "su piecito"; y el interior "su dentro", aunque algunas de las especies utilizadas por ellos, como el "pedo de lobo" o "ternerita del bosque", sólo consisten de "carita". En todo caso, para identificar los hongos, los indios primero observan el todo, después "la carita", luego "el piecito" y finalmente el interior. Es innecesario decir que tal observación cuidadosa es especialmente importante donde las especies comestibles se hallan cercanamente emparentadas y son similares a las peligrosamente tóxicas, como

en el caso de las especies comestibles de *amanita*.

En contraste con las especies comestibles identificadas con los prefijos genéricos *xi* o *chho*, que significan "hongo", las variedades alucinogénicas sagradas, *psilocybe muliercula* (que se recogen cerca de las orillas de los ríos y las cuales siempre deben remplazarse con un ofrecimiento de flores silvestres) no se les llama "hongos" en lo más mínimo, sino que son identificadas como personajes divinos: *ne-to-chu-táta* = queridos dioses pequeños o, como les llaman los indios, "santitos", que aparte de significar "santos" también implica ancestros, ancestros divinos, etcétera.<sup>4</sup>

La taxonomía matlatzinca del hongo, que coloca los hongos comestibles en una categoría y la especie alucinogénica en otra, distinta y metafísica, junto con las deidades y los espíritus, ilustra no sólo cuán meticuloso debe de ser el conocimiento del mundo de las plantas cuando la supervivencia misma depende de ello, sino que también plantea que no debemos asumir una relación funcional entre los hongos de la dieta cotidiana y los hongos como seres o mediadores entre el hombre y lo sobrenatural. Para la mayoría de nosotros, todos los hongos, sagrados o culinarios, pueden parecer más o menos semejantes, pero para los indígenas representan fenómenos de experiencia completamente distintos.

### HONGOS ALUCINOGENICOS AL NORTE DE MÉXICO

En realidad, la situación etnográfica y etnobotánica en América del Norte prueba justamente eso. Aunque aún no disponemos de evidencias concluyentes de que algún tipo de hongo psicoactivo haya sido empleado por los indios del norte de México, por muy importante que los hongos comestibles hayan sido en su dieta, es un hecho que, como se advirtió en el capítulo anterior, un buen número de variedades que contienen psilocibina y otros compuestos alucinogénicos existen en los Estados Unidos, incluso especies de *psilocibe*. Además, como La Barre (1970c) ha señalado, la variedad rojo encendido de la *amanita muscaria* —la especie sagrada de los eurasiáticos del norte— es nativa de Asia y Europa pero también de la Columbia Británica, Washington, Oregon y Colorado, al igual que de la Sierra Madre de México. La variedad amarilla se da por doquier en Norte América, incluyendo el noroeste, en especial en bosques de coníferas y de abedules, precisamente el hábitat favorito de la *amanita muscaria* en el Viejo Mundo.

Nunca podremos saber si los primeros americanos conservaron algún recuerdo de las propiedades maravillosas de la *amanita muscaria* para que pudieran encontrarla en su nuevo contorno norteamericano, o si en realidad algunos de sus descendientes la probaron algunas vez. No hay menciones directas de uso de la *amanita muscaria* en alguna de las tradiciones

<sup>4</sup> *Ne-to-chu-táta*, se dice, diagnosticará la causa de la enfermedad y prescribirá la medicina, e incluso dará un masaje al órgano afligido. También se reportan visiones bellas, incluyendo flores, estrellas y jardines; y terribles, como sangre manando de milpas, serpientes, esqueletos y cuerpos desmembrados. Esto último es especialmente importante en tanto que las visiones de desmembramiento y de esqueletización son relacionadas por los matlatzincas —como por otros pueblos tradicionales— con la iniciación chamanística.

orales de que tenemos datos. Sin embargo, en tiempos históricos, algunas de las tribus de la costa noroccidental consideraron que la orina de los chamanes contenía grandes poderes mágicos y terapéuticos: los chamanes preservaban su orina cuidadosamente en vasijas reservadas para ese propósito y la empleaban para protegerse, asimismos y a otros, en contra de los seres maléficos mediante técnicas como soplar la orina a través de tubos en dirección del peligro sobrenatural. Los esquimales de Alaska, cuya cultura se originó en Siberia hace unos 13 mil años, igualmente respetan la orina por sus propiedades mágicas, y tienen en alta estima a la vejiga, a la que consideran asiento de poderes especiales. ¿Podrían ser tales creencias restos de una tradición más antigua de beber la orina de la *amanita muscaria*?

Si es así, todo conocimiento de eso se ha perdido por completo desde hace mucho tiempo, mientras que en México la función euroasiática de la *amanita muscaria* como hongo de conocimiento fue remplazada, no sabemos cuándo, por hongos de apariencia y farmacología bien distintas.

Lo que sí sabemos es que cuando los cazadores de bisonte y de mamut llegaron y colonizaron el territorio del Río Bravo al final del Pleistoceno también descubrieron un nuevo enervante ritual, la *sophora secundiflora*, una semilla roja altamente tóxica que habría de ser empleada por los descendientes de los cazadores durante 10 mil años en cultos medicinales extático-chamanistas, hasta que la cultura indígena autónoma sucumbió al expansionismo anglo-americano y el peyote, más benigno, fue adoptado como el sacramento de una nueva religión sincretista pan-india.

## X. LA “RAÍZ DIABÓLICA”

EL PRIMER cacto alucinogénico representado en el arte antiguo de América es un miembro alto y columnario de la familia *cereus*, el *trichocereus pachanoi*, que contiene mescalina y es llamado San Pedro por los curanderos de la costa del Perú (Sharon, 1972). El San Pedro ha sido identificado a través de las efigies funerarias de barro y en los textiles pintados de Chávin, la más antigua de una larga sucesión de civilizaciones de los Andes que data aproximadamente del año mil a. c. También ha sido representado en el arte ceremonial de las posteriores culturas moche y nazca, que confieren al psikedélico cacto sagrado, del oeste de Sudamérica, un rango cultural de cuando menos tres mil años.

Pero el miembro alucinogénico más importante, química y etnográficamente más complejo, de la familia de los cactus (en términos de su historia; de la atención popular, científica, religiosa y legal; y de su utilización cultural desde épocas antiguas hasta el presente) es el *lophophora williamsii*, mejor conocido como “peyote”, un cacto pequeño, sin espinas, nativo del desierto de Chihuahua.

A pesar de su hábitat desértico relativamente limitado (que se extiende desde la cuenca del río Bravo en Texas hacia la alta meseta central del norte de México ubicada entre las sierras Madres Oriental y Occidental hasta la latitud aproximada del Trópico de Cáncer), el peyote tuvo mucha estimación en gran parte de la antigua Mesoamérica, y sus representaciones artísticas más antiguas, halladas en piezas de cerámica mortuoria del México occidental, datan de los años 100 a. e. al 200 d. e.

El peyote es aún altamente valorado por muchos indios, y para una población indígena, los huicholes, permanece, como en las épocas prehispánicas, en el centro mismo de un sistema chamanístico de religión y ritual que, insólitamente, ha permanecido libre de influencias cristianas mayores.

Finalmente, el cacto divino de los huicholes y de pueblos más antiguos se ha convertido en el sacramento de un nuevo fenómeno religioso: el culto pan-indio de peyote, originado por una profunda crisis espiritual y sociocultural en el siglo XIX, se extendió de la frontera de Texas hasta sitios tan lejanos como las llanuras canadienses, hasta integrarse en la actualidad como la Iglesia Nativa Americana, con un cálculo estimado de 225 mil miembros. Su notable historia, y la de la larga lucha de los indios, antropólogos y libertarios civiles para que el peyote ganara un status legal en contra de leyes estatales y federales científicamente absurdas y constitucionalmente cuestionables, está documentada en *The Peyote Cult*, de La Barre. Publicada por primera vez en 1938, esta obra clásica de la antropología ha sido



puesta al día repetidas veces y fue reimpressa recientemente en 1969 y de nuevo en 1974.<sup>1</sup> En este capítulo y en el próximo, a partir de mi experiencia personal trataré de mostrar algo de la forma y significado del “peyotismo” en su contexto indígena mexicano que ciertamente ha contribuido a su manifestación norteamericana (si es que a fin de cuentas no representa su ancestro).

### UNA “FÁBRICA DE ALCALOIDES”

El peyote es identificado popularmente con su alcaloide mejor conocido, la mescalina, pero en realidad ésta sólo es uno de más de treinta alcaloides distintos que hasta la fecha se han aislado, junto con sus derivados de las aminas, de esta notable planta, que Schultes (1972a) correctamente llama “una verdadera fábrica de alcaloides”. La mayoría de estos constituyentes pertenecen a las feniletilaminas y a las biogenéticamente emparentadas isoquinolinas simples; y casi todos son, de una manera u otra, biodinámicamente activos, con la mes-calina como el principal agente que induce visiones (pp. 39, 40).<sup>2</sup> Pero el peyote es una planta alucinogénica muy compleja, cuyos efectos incluyen no sólo imágenes brillantemente coloridas y auras débilmente resplandecientes que parecen rodear a los objetos del mundo natural, sino también sensaciones auditivas, gustativas, olfatorias y táctiles, junto con sensaciones de falta de peso, macroscopia y alteración de la percepción del tiempo y del espacio. A causa de la interacción fisiológica de los distintos alcaloides en toda la planta, Schultes advierte en contra de un paralelismo demasiado próximo entre los efectos de la mescalina sintética, como los descritos tan elocuentemente por Aldous Huxley, y las experiencias psíquicas de los peyotistas indios.

Aunque la iglesia Católica no titubeó en emplear las medidas más ásperas para exiliar el peyote del uso nativo como “raíz diabólica” —llegó incluso al extremo de igualar el consumo del peyote ¡ con el canibalismo!—, el culto del cacto sagrado sobrevivió a la represión colonial; los poderes sobrenaturales y terapéuticos que se le atribuían antiguamente quedaron, sin embargo, intactos.

<sup>1</sup> La literatura antropológica es rica en estudios norteamericanos acerca del peyote, sobresaliendo entre ellos los escritos de Omer C. Steward sobre el peyotismo de los utes y los paiutes; *The Peyote Religion among the Navaho*, de David F. Aberle (1966) y *The Peyote Religion*, de J. S. Slotkin (1956). Este último es especialmente interesante porque Slotkin mismo, un antropólogo, se unió a la Iglesia Nativa Americana de los Estados Unidos y se convirtió en uno de sus oficiantes elegidos. Slotkin escribió (1956 :v) que su libro trataba de ser “una exposición documentada del peyotismo para blancos, desde el punto de vista peyotista”. Si se buscan datos del apoyo público de los antropólogos a la libertad religiosa véase “Statement on Peyote”, de La Barre *et al.*, en *Science* (1951:582-583).

<sup>2</sup> El cacto gigante saguaro (*carnegiea gigantea*, también conocido como *cereus giganteus*) del desierto sonorense de Arizona y del norte de México contiene, como se ha descubierto, tres alcaloides cercanamente relacionados a los alcaloides tetrahidroisoquinolina del *lophophora williamsii* (peyote). Éstos son carnegina, salsoidina y gigantina; se dice que este último causa las reacciones alucinogénicas (Bruhn, 1971:320-329). Como ya se ha advertido, la dopamina también se ha aislado del tallo del saguaro. La fruta del saguaro era un alimento favorito de los indios de la región, quienes también la usaban para preparar una potente bebida alcohólica que se consumía en el festival anual llamado, en lengua pima, *Navaíta*, de *navaft*, bebida intoxicante o vino (los huicholes llaman a su bebida de maíz fermentado con el termino afín *nawd*). No se sabe si pimas, papagos u otros pueblos del área, o sus ancestros prehistóricos, alguna vez usaron el tallo del saguaro, que contiene alcaloides, para curar o con otros propósitos, pero los indios mexicanos hasta la fecha estiman las plantas parientes del saguaro por sus poderes curativos.

Una razón fue, por supuesto, el aislamiento físico de algunos de los grupos que más estimaban el peyote. Los huicholes y sus primos cercanos, los coras, por ejemplo, continuaron disfrutando una libertad relativa de la dominación española, incluso después de que su abrupto territorio en la Sierra Madre Occidental fue, nominalmente, puesto bajo el dominio militar y eclesiástico de la colonia alrededor de 1722. Se establecieron misiones, pero los indios se opusieron exitosamente a la conversión. Hubo una cierta aculturación, pero física e ideológicamente los huicholes continuaron siendo relativamente autónomos, y esta condición se hizo aún más pronunciada después de la Independencia mexicana. Este aislamiento de la corriente principal sociológica y religiosa del México posthispánico explica en gran medida por qué los diez mil huicholes preservaron mucho más de su herencia religiosa pre-europea de lo que lo hicieron otros indios mesoamericanos.

En el México moderno el peyote ha estado al alcance en muchos mercados herbolarios como una planta medicinal de gran estima. Y los huicholes (que por encima de otros pueblos indígenas consideran sagrado al peyote —en realidad, divino— y que lo ingieren durante actos ceremoniales) no han impuesto sanciones, legales o éticas, a causa de su uso extrarritual. Ellos lo emplean terapéuticamente para combatir una variedad de males físicos; se toma para aliviar la fatiga, ya menudo se le consume sólo para obtener sensaciones psíquicas agradables. Pero jamás se le considera meramente "una droga" ni se le equipara con otros productos químicos que los huicholes paulatinamente han llegado a conocer vía los servicios médicos que el gobierno lleva hasta los indios más remotos. Insisten mucho en que asuntos de esa importancia no deben confundirse. Un reportero cometió el error de llamar "droga" al peyote cuando entrevistaba, en mi presencia, a un chamán huichol, y éste, indignado, respondió: "La aspirina es una droga, el peyote es sagrado."

### "MESCALINA": DENOMINACIÓN INEXACTA

Debo mencionar aquí que tanto "mescalina" como "peyote" son en realidad denominaciones erróneas. El *lophophora williamsii* es llamado en ocasiones "botón de mescal" (de allí, mescalina), pero no tiene nada que ver con la variedad del agave del cual se destilan las fuertes bebidas alcohólicas conocidas como mezcal y tequila. "Peyote" se deriva del náhuatl *peyótl*, pero ese término no sólo ha sido aplicado al *lophophora williamsii* sino también a varias otras plantas no relacionadas que tienen propiedades medicinales. Los huicholes lo llaman *híkuri*, y ya que así llaman también a muchas otras plantas pertenecientes a la familia de la lengua uto-azteca y nahua, *híkuri* es tal vez el nombre aborígen correcto.

El peyote, como la coca (*erythroxylon coca*) en los Andes, es un efectivo estimulante contra la fatiga, y como tal se le ha conocido desde hace mucho tiempo. De esto tenemos, entre otros, el testimonio de Carl Lumholtz (1902), el etnógrafo noruego pionero en el estudio de los huicholes y de otros indios mexicanos, quien viajó mucho a través de la Sierra Madre en los últimos años del siglo pasado. En una ocasión, completamente exhausto y en el fondo de un cañón profundo, después de una larga marcha e incapaz de dar otro paso (para empeorar las cosas acababa de recuperarse de un ataque de malaria), sus amigos huicholes le dieron un solo *híkuri*:

...El efecto fue casi instantáneo, y ascendí la colina con gran facilidad, descansando aquí y allá. para llenarme de aire. (pp. 178-179.)

Aún más interesantes resultan las recientes pruebas de laboratorio que confirman que cuando los indios llaman “medicina” al peyote no lo hacen sólo en términos de un poder sobrenatural (“medicina de poder”, en la terminología de los indios de las Llanuras), sino más bien como un medicamento real. Los investigadores de la Universidad de Arizona aislaron una sustancia cristalina de un extracto de etanol de peyote que, descubrieron, manifestaba una actividad antibiótica en contra de un amplio espectro de bacterias y de una variedad de un hongo imperfecto, incluyendo cepas del *staphylococcus aureus*, que es resistente a la penicilina (McLeary *et al.*, 1960:247-249).

Los huicholes, para quienes el peyote es sinónimo de —y cualitativamente equivalente a— venado divino o del sobrenatural Amo de la Especie de los Venados, toman la planta alucinogénica principalmente de dos maneras. Una es el cacto fresco, entero o cortado en pedazos, en cuya forma equivale a la carne del venado. La otra es el cacto macerado o molido en un metate y mezclado con agua. La última combinación simboliza, entre otros significados, la simbiosis o interdependencia de las estaciones húmeda y seca, caza y agricultura, y hembra y macho (cacto y venado son masculinos; el agua, femenina).

### LA BÚSQUEDA SAGRADA DEL PEYOTE

El peyote no es originario de la Sierra Madre, así es que los indios tienen que viajar grandes distancias a fin de obtener la dotación necesaria para las ceremonias, para el uso personal y para intercambiar con los indígenas vecinos. Este peregrinaje es por mucho la empresa más sagrada del ciclo ceremonial anual y también sirve como un rito de iniciación, así es que no todo huichol adulto ha sido participante, ni puede decirse que todos ellos han probado el peyote. El peregrinaje no es obligatorio, pero como en el caso del devoto musulmán que va a La Meca, es una tarea sagrada que conlleva un enorme beneficio potencial para la vida de uno y para el bienestar de la comunidad, y viene a ser una empresa a la cual muchos indios aspiran cuando menos una vez, y a la que los aspirantes a chamanes deben dedicarse un mínimo de cinco veces; algunos de los más viejos y más tradicionales de los huicholes la han llevado a cabo diez, veinte y, en casos raros, hasta treinta veces a lo largo de su vida.

Al final de esa marcha larga y ardua, a 450 kilómetros al noroeste del territorio huichol, en los altos desiertos de San Luis Potosí, se encuentra Wirikuta, el mítico lugar de su origen. Allí moran los seres sobrenaturales conocidos como los *kakauyarixi*, los Antiguos, los ancestros divinos, en sus sitios sagrados. Allí el *híkuri*, el cacto mágico, se manifiesta como el Hermano Mayor Venado, el mediador cuya carne divina permite no sólo al elegido, el chamán, sino también al huichol ordinario trascender las limitaciones de su condición humana: “encontrar su vida”, como dicen los indios.

## LOS ORÍGENES MÍTICOS DEL PEYOTE

Recuerdo a un viejo *mara'akame* (término huichol que designa tanto al chamán que cura y al que canta, así como al sacerdote de los sacrificios) de gran renombre, de quien se decía que había llevado a cabo la dificultosa jornada no menos de 32 veces ¡a pie! Caminar la ida y el regreso era la forma tradicional, pero actualmente la mayor parte de los peyoteros huicholes utilizan cualquier transportación que esté a la mano autos, camiones, autobuses, carretas y hasta el tren. Esto se acepta siempre y cuando los lugares sagrados que se hallen en el camino sean debidamente reconocidos con plegarias y ofrecimientos, y se cumplan todos los demás requerimientos rituales. El modelo fue establecido hace mucho tiempo, en tiempos míticos, cuando el Gran *Chamán*, Fuego, conocido como Tatewarí, Nuestro Abuelo, condujo a los dioses ancestrales en la primera búsqueda ritual de peyote. Se dice que el dios del fuego se les apareció cuando los peyoteros se hallaban sentados en círculo en un templo huichol, cada uno de ellos quejándose de distintos males. Cuando le preguntaron al Gran Chamán, Fuego, que adivinara la causa de sus padecimientos, éste respondió que sufrían porque no habían ido a cazar al Venado divino (peyote) en Wirikuta como habían hecho una vez antes sus propios ancestros, y por eso habían sido privados de los poderes curativos de la carne milagrosa. Se decidió entonces tomar arco y flecha, y seguir a Tatewarí para "encontrar sus vidas" en la distante tierra del Venado-Peyote.

Estos dioses eran masculinos, pero, fieles a la creencia huichol de que sólo la unificación y el equilibrio adecuado de lo masculino y lo femenino garantizan la vida, en el transcurso del camino, en los pozos de agua sagrados del desierto, que los huicholes llaman Tateimatineri, Sitio de Nuestras Madres, se les unió el componente femenino del Olimpo huichol, la Diosa Madre terrena del agua y de la lluvia, de la fecundidad y la fertilidad de la tierra, y de todos los fenómenos de la naturaleza, incluyendo la humanidad. En su aspecto animal estas diosas maternas son serpientes, una identificación Simbólica que los huicholes de la actualidad comparten con los pueblos prehispánicos.

Cada huichol está familiarizado por completo con esta tradición del peyote y con el itinerario sagrado. Cada año, cuando las primeras puntas de la milpa y las primeras calabazas han madurado en los campos, se lleva a cabo una prolongada ceremonia entre los niños más pequeños, quienes son comparados con los primeros frutos de la agricultura, y para quienes el chamán mayor del grupo recita la historia en una canción repetitiva con el acompañamiento de su tambor mágico.

Yo participé en dos peregrinajes de peyote, en 1966 y después en 1968. Lo que sigue está esencialmente basado en el segundo de éstos, cuando en dos vehículos transportamos a dieciséis huicholes, incluyendo a cuatro mujeres y tres niños (el más pequeño de sólo siete días de nacido cuando iniciamos el viaje), desde Nayarit, en el occidente de México, a Wirikúta.<sup>3</sup> Estos dos peregrinajes fueron conducidos por el ya fallecido Ramón Medina Silva, un artista y chamán carismático y dotado que durante varios años había vivido marginado de la tradicional sociedad de agricultura de subsistencia de los huicholes, aunque sin dejar de

<sup>3</sup> Para obtener otros datos de primera mano acerca del peregrinaje de peyote véase *The Peyote Hunt*, de Barbara G. Myerhoff, 1974, un excelente análisis antropológico de la totalidad del complejo simbólico venado-maíz-peyote; y *En la tierra mágica del peyote*, de Fernando Benítez, 1975, una crónica comprensiva y lúcida del peregrinaje y su significado, del conocido periodista e intelectual mexicano. El libro de la doctora Myerhoff trata de la búsqueda de peyote en 1966, en la que ella y yo tuvimos el privilegio de ser "observadores participantes".

seguir firmemente comprometido con la validez de la religión y tradición huicholes. El peregrinaje de 1968 era el quinto que hacía, y culminaba su autoaprendizaje como *mara'akarne*. Él conduciría después dos más, uno de ellos enteramente a pie (en cumplimiento de un voto que hizo a los divinos ancestros por la curación de la artritis reumática de su esposa Lupe), antes de que ocurriera su muerte trágica, en junio de 1971, durante el tiroteo que tuvo lugar en una fiesta en la que se celebraba la limpia de los bosques de la sierra a fin de tener un nuevo campo para sembrar maíz. Tales fiestas usualmente conllevan mucha bebida, y ella fue la que lo llevó a la muerte. Entonces andaba por los cuarenta y cinco años de edad.

Como el etnógrafo alemán Konrad Theodor Preuss (1908) observó previamente en este siglo, el chamanismo y el ritual huichol, aunque comparten muchos elementos básicos, tienden hacia lo idiosincrático en la ceremonia en sí, y ni siquiera es probable que dos chamanes, aun cuando pertenezcan a la misma comunidad, lleguen a concordar enteramente en la interpretación de una particular tradición. No obstante, la estructura básica permanece. Así sucedió con la versión de Ramón en la búsqueda ritual del peyote: aquí y allá difería de otras descripciones que me habían hecho, pero en lo esencial concordaba notablemente con las que, basándose en las narraciones de los informantes, hicieron Lumholtz y otros estudiosos de la cultura huichol.

### “SOMOS RECIÉN NACIDOS”

Absolutamente esencial para el éxito físico y metafísico de la empresa sagrada del peyote es un rito de purificación sexual, concebido para que los peregrinos retornen a un estado de inocencia prenatal. El rito requiere que todos los presentes, hombres y mujeres, identifiquen por su nombre y en público a todos y cada uno de los compañeros sexuales que han tenido desde la pubertad. Esto se aplica incluso a aquellos que no harán el viaje, y que se quedarán para cuidar que el divino fuego del hogar —una de las manifestaciones de la deidad del fuego— permanezca encendido durante todo el peregrinaje.

Para apreciar esto se debe saber que los polígamos huicholes, aunque defienden el ideal de la fidelidad marital, no se distinguen precisamente por su apego a él; que los participantes usualmente son extraídos de la misma, pequeña, comunidad, por lo general de casas más o menos emparentadas por sangre o matrimonio; y que el público, muy atento, las más de las veces está compuesto por los mismos compañeros sexuales cuyos nombres han sido públicamente proclamados. Sin embargo, es una exigencia absoluta que ningún presente, sea esposo, esposa o amante, muestre el menor grado de ira o celos. De hecho, tales sentimientos tienen que ser alejados de lo más profundo del ser (“del corazón de uno”, como dicen los indios), y las confesiones han de ser recibidas con buen humor, incluso alegremente. Por tanto, en vez de recriminaciones o lágrimas, en los dos ritos de purificación sexual que presenciamos hubo risas, exclamaciones, de aliento, y algunas veces oportunos y jocosos recordatorios, por parte de maridos, esposas y otros familiares, de asuntos amorosos omitidos inadvertida o deliberadamente.

Como chamán oficiante y manifestación del viejo Dios del Fuego Tatewarí (quien se halla presente en el fuego ceremonial en torno al cual el grupo se congrega para personificar a los peregrinos originales, divinos, de las épocas míticas, pues cada peregrinaje recrea la primera búsqueda ritual del divino cacto), la tarea de Ramón consistía en aceptar la confesión de sexualidad y en "deshacer", es decir, revertir, el paso del peregrino a través de la vida hacia la edad adulta, y en hacerlo regresar simbólicamente a la infancia y a un estado afín a ese espíritu. Los huicholes dicen: "Nos hemos vuelto nuevos, estamos limpios, somos recién nacidos."

El tierno estado del "recién nacido" también se simboliza a través de una cuerda anudada que ata a los peregrinos simbólicamente uno con otro y, a través de su chamán, con la Madre Tierra misma. Como si desatara el ombligo, el chamán ata un nudo para cada compañero y después enrolla la cuerda en forma de espiral, que él añade a la parte trasera de su arco de cacería. Esta espiral es una metáfora del viaje al "lugar de origen" y el regreso subsecuente "este mundo" (es decir, muerte y renacimiento).

El simbólico cordón umbilical cuyos nudos serán desligados a su regreso de Wirikuta no debe de confundirse con la cuerda de nudos-calendario, mencionada por Lumholtz (pero omitida en nuestros dos peregrinajes), ni con el cordel anudado que desempeña una función crucial en la obliteración de la sexualidad adulta, y que representa la cuerda a la cual el chamán ha "atado" la experiencia sexual de todos, y cuyo sacrificio en el fuego completa el rito de purificación.

### EL PASO PELIGROSO

Habiéndose despojado, simbólicamente, de su condición y adulta y de su identidad humana, los peregrinos ahora pueden asumir verdaderamente la identidad de espíritus, pues así como su guía es Tatewarí, el Dios del Fuego y Primer Chamán, ellos se convierten en las deidades ancestrales que lo siguieron en la caza primordial del Venado-Peyote. De hecho, sólo como espíritus pueden "cruzar", esto es, recorrer a salvo, el paso peligroso, el umbral de las Nubes Estrepitosas, que dividen el mundo ordinario del no-ordinario. Ésta es una de las varias versiones huicholes de un tema casi universal en la mitología funeraria, heroica del chamanismo.

Que en la actualidad este extraordinario paso simbólico se encontrara localizado a unos cuantos metros de una carretera densamente transitada en las afueras de la ciudad de Zacatecas, era algo que no parecía aportar gran cosa a los huicholes, quienes siempre, durante toda la marcha sagrada, actuaban como si el siglo XX y todos sus portentos tecnológicos no existieran, ¡aun cuando ellos mismos viajaban en un vehículo de motor y no a pie! En realidad, para nosotros nada ilustra con tanto dramatismo la cualidad intemporal de toda la experiencia del peyote que ese ritual de pasar a través de un umbral peligroso que existía sólo en las emociones de los participantes, pero que para ellos no era menos real a pesar de su invisibilidad física.

Llegamos a las afueras de Zacatecas a media mañana. Acomodados en el orden propio que Tatewarí decretó en tiempos antiguos, los peregrinos procedieron en fila india hacia una cueva de cactus pequeños y de espinos que se hallaba a poca distancia de la carretera. Escuchaban con atención arrobada cómo Ramón relataba los pasajes relevantes de la tradición del peyote, e invocaba, para la ordalía inminente, la protección y asistencia de Hermano Mayor Kauyumarie, una deidad-venado y héroe de la cultura que es el espíritu ayudante del chamán. En dirección de Ramón, cada uno tomó una pequeña pluma roja y verde de cotorra de un montón que se hallaba en el sombrero de paja de un *matewáme* (alguien que nunca ha asistido previamente a un peregrinaje de peyote, o sea, un neófito no-iniciado), y la ató a las ramas de un espino en un rito propiciatorio que tiene sus analogías entre los indios pueblos del suroeste de los Estados Unidos.

A cierta distancia del camino, los peregrinos fueron conducidos a un espacio abierto que ofrecía un bello paisaje del valle del cual habíamos llegado. Allí formaron un semicírculo: los hombres a la izquierda de Ramón; las mujeres y los niños, a la derecha. Aunque conocían de memoria las tradiciones del peyote, escuchaban cuidadosamente cuando Ramón les platicaba cómo, con la ayuda de las astas de Kauyumarie, podrían pasar a través del peligroso umbral de las Nubes Estrepitosas. Pero desde ese momento hasta que llegaran al Lugar Donde Moran Nuestras Madres, los *matewámete* (pl.) que había entre ellos tendrían que “caminar en la oscuridad”, pues eran “nuevos y muy delicados”. Empezando con las mujeres en un extremo de la fila, Ramón procedió a cubrir los ojos de los novicios. Aun los niños, incluyendo a los bebés, fueron vendados.

Todos tomaban el vendaje de los ojos con gran seriedad; algunos incluso lloraban, pero también ocurrían los rápidos cambios entre solemnidad y humor que son característicos del ceremonial huichol. Diálogos vivos y cómicos tenían lugar entre Ramón y los veteranos de previos peregrinajes: ¿había comido bien el compañero, había mitigado su sed? Sí, cómo no, la panza estaba llena a reventar de todo tipo de cosas ricas para comer y beber. ¿Le dolían sus pies después de tanto caminar? No hombre, caminaba muy cómodo. (En realidad, nadie había comido más que el magrísimo alimento consistente en cinco tortillas secas por día. Nada de agua se permitía durante el camino a Wirikuta. En cuanto a la caminata, naturalmente nosotros íbamos en automóvil, pero el reconocimiento adecuado de varios sitios sagrados en el camino repetidamente requirió marchas en fila india dentro y fuera del desierto.)

Después del vendaje ritual de los ojos, Ramón condujo a los peregrinos a unos cuantos cientos de metros al noroeste. Allí, un sitio sin interés alguno para el ojo inexperto, era la vertiente mística, el umbral del divino territorio del peyote. Los peregrinos permanecieron inmóviles donde se hallaban, observando intensamente todo movimiento de Ramón. Algunos encendían velas que habían guardado en sus canastas y morrales. Los labios se movían en súplicas silenciosas o apenas audibles. Ramón se inclinó y depositó su arco y flechas en forma de cruz sobre su oblongo *takwátsi*, la canasta con pliegues del chamán: el arco y el carcaj de piel de venado apuntando al oriente, en dirección de Wirikuta.

Hay dos etapas en el cruce del umbral crítico. La primera es llamada Zaguán de las Nubes; la segunda, Donde Las Nubes se Abren. Las dos se hallan a unos cuantos pasos de distancia, pero el impacto emocional, cuando pasaban de una a la otra, era inequívoco. Una vez a salvo, “en el otro lado”, los participantes sabían que viajarían a lo largo de una serie de lugares de paradas ancestrales en los sagrados pozos de agua maternas donde se pide

fertilidad y fecundidad, y desde donde los novicios, ya sin venda en los ojos, pueden tener su primer atisbo de las distantes montañas de Wirikuta. Por supuesto, es inútil buscar en cualquier mapa oficial lugares que tengan nombres como Donde las Nubes se Abren, la Vagina, Donde Moran Nuestras Madres, o incluso Wirikuta mismo, ya sea en, español o en huichol. Como otros sitios sagrados en el itinerario del peyote éstos son territorios que sólo existen en la geografía mítica.

Visualmente, el paso por el Zaguán de las Nubes Estrepitosas era poco dramático. Ramón avanzó adelante, lazó el arco y, colocando una punta contra la boca mientras rítmicamente golpeaba la tensa cuerda con una flecha mixta de punta de madera, avanzó hacia delante. Se detuvo una vez, hizo un gesto (a Kauyumarie, se nos dijo después, para agradecerle el haber sostenido las puertas abiertas con sus poderosas astas) y reinició el camino nuevamente con un paso más rápido, haciendo sonar su arco todo el tiempo. Los otros le siguieron muy de cerca, en fila india. Algunos de los neófitos vendados temerosamente se aferraban a los que iban al frente, y otros lo hacían por sí mismos.

### **"DONDE MORAN NUESTRAS MADRES"**

En la tarde del día siguiente llegamos a los sagrados pozos de agua de Nuestras Madres. Los novicios permanecieron con los ojos vendados todo el tiempo. De nuevo, el escenario físico difícilmente podía considerarse inspirador: un pueblo mestizo empobrecido y más allá un grupo de surtidores, obviamente contaminados, rodeados de fangales: eso era todo lo que quedaba de un antiguo lago que tenía mucho tiempo de haberse secado. El ganado y los dos o tres cerdos que tascaban entre los pozos sagrados tampoco ayudaban a inspirar más confianza en la pureza física —en cuanto opuesta a la espiritual— del agua que los huicholes consideraban el verdadero manantial de fertilidad y fecundidad. En la búsqueda ritual del peyote, sin embargo, no importa lo que podría considerarse el mundo real, sino sólo la realidad del ojo de la mente. "Esto es hermoso dicen los huicholes, "pues aquí moran Nuestras Madres. Ésta es el agua de la vida."

Por un tiempo, los peyoteros veteranos se afanaron en actividades rituales y los *matewámete* vendados tuvieron que sentarse calladamente en la tierra, en una hilera, con las rodillas alzadas y los brazos oprimiéndolas fuertemente contra el cuerpo: la posición fetal. Finalmente, llegó el momento en que debían emerger a la luz, o sea, nacer, quitándoles las vendas. Ramón lo hizo mediante un ritual por separado que incluía el mismo tipo de diálogo humorístico que tuvo lugar cuando llegamos al paso peligroso, después yació sobre sus cabezas un tazón de agua helada que tomó de uno de los manantiales, y les instruyó para que se untaran el fecundo líquido profusamente en su rostro y cuero cabelludo. Se les ofreció, un segundo guaje lleno de agua para que bebieran, con algunas galletas de animalitos previamente humedecidas y con trozos pequeños de tortilla, "porque están nuevecitos, nomás pueden tomar comida tierna".

Dejaron ofrecimientos en los manantiales y llenaron con el agua preciosa numerosas botellas y otros recipientes. La manera en que llenaron las botellas celebraba



inequívocamente la unión de lo masculino y femenino, pues Ramón y otros peyoteros hundían una flecha de caza en un pozo de agua y retiraban unas gotas con las puntas de madera dura: la flecha era insertada entonces en una botella que aguardaba y las gotas eran sacudidas con un movimiento que simulaba el acto sexual. Con esto todos los requerimientos rituales que preparaban la verdadera cacería, arco y flecha en mano, del Hermano Mayor Venado-Peyote estaban cumplidos. El agua llevada primero a Wirikuta, y después a casa, para que los peregrinos que retornaban la usasen en los ritos del peyote y en otras ceremonias, y para rociarla con manojos de flores sobre las cabezas e incluso sobre el ganado hembra, un acto simbólico de fertilización que recuerda la tradición prehispánica en la que el gobernante tolteca Mixcoátl procrea al rey sacerdote y héroe de la cultura Quetzalcóatl, impregnando a su esposa con rociadores de flores (otra versión habla de una joya de jade). Los contenidos de los manantiales de Nuestras Madres parecen implicar de esa manera aspectos tanto masculinos como femeninos.

## XI. “ENCONTRAR NUESTRA VIDA”: LA CACERÍA DEL PEYOTE ENTRE LOS HUICHOLAS MEXICANOS\*

WIRIKUTA es un típico desierto de Chihuahua, con una altitud promedio de 1700 metros, cubierto con arbustos de creosota, mezquite, yuca, agave y muchas otras variedades de cactus. No se hace ningún favor a los huicholes al señalar con exactitud, la ubicación exacta y sólo diré que empalma más o menos con la vieja zona minera Real del Catorce en el noroeste de San Luis Potosí. Un grupo de trabajadores ferroviarios que se encontraba muy cerca de las montañas sagradas nos dijo que un año antes un grupo de jóvenes barbados y sus compañeras habían levantado tiendas de campaña en las cercanías y habían vivido allí durante varias semanas, cosechando y comiendo peyote. Estas noticias perturbaron grandemente a Ramón, porque el cacto crece lentamente y tal consumo masivo por parte de no-indígenas acabaría teniendo serias consecuencias, en el éxito de futuras cacerías de peyote, para quienes el pequeño cacto es, literalmente, “la fuente de la vida”. Entre el Lugar de Nuestras Madres y lo que propiamente era el territorio de peyote tendríamos que acampar otras dos veces. El segundo sitio, se hallaba a sólo quince kilómetros (que, en ese desierto escarpado, significaban dos horas de manejo) del área que Ramón había elegido mentalmente para la cacería del Hermano Mayor Wawatsari, el “Venado Principal”, que es el avatar animal del peyote. Dejamos el campamento antes del amanecer, con un frío severo, esperando solamente los primeros destellos en el oriente para que los peregrinos pudiesen presentar los respetos debidos al Sol Padre naciente y para pedirle su protección. Hubo escasa conversación durante este intervalo final. Todos permanecieron inmóviles, excepto en las ocasiones en que los vehículos tenían que ser descargados de sus pasajeros para rebasar algún pasaje difícil de la vereda. Incluso en ese momento hubo pocas palabras innecesarias. Lupe, la esposa de Ramón, y su tío José encendieron velas en el momento en que partimos y las conservaron encendidas durante todo el recorrido.

### TIEMPO DE CAMINAR

Acababan de dar las siete de la mañana cuando Ramón detuvo los autos y dijo a los indios que salieran y se ordenaran en fila a la vera de la senda. Era el momento de caminar. Pues no importaba cuánto había viajado uno hasta ese momento se tenía que entrar y salir del “Patio de los Abuelos” exactamente como Tatewarí y sus legendarios peregrinos lo habían hecho:

---

\* La descripción de los peregrinajes de peyote de los capítulos x y xi apareció previamente en una forma un tanto modificada en *Flesh of the Cadi: The Ritual Use of Hallucinogens*, por Peter T. Furst, ed. (© 1972 por Praeger Publishers Inc.); y en una versión resumida en 1973 en *Natural History*, vol. LXXXII, núm. 4, pp. 34-43. Aquí se incluye con el permiso de los editores.

a pie, resonando un cuerno y golpeando el arco de la cacería. En tiempos antiguos, y ocasionalmente en la actualidad, el cuerno en realidad era un caracol; el de José era un cuerno de cabra y otro de ellos usaba una trompeta hecha con cuerno de vaca.

Mientras caminaban, los buscadores de híkuri recogían pedacitos de madera seca y ramas de creosota.

Francisquito, de diez años, quien llevaba a su hermano de dos años de edad, se detuvo, rompió una vara para él y también colocó un palo largo en la mano de su hermanito. Éste era el alimento de Tatewarí. Otra característica de la unidad total de los *hikurita' mete*, o peyoteros, consiste en que cada participante, incluso los más jóvenes, deben tomar parte en la primera "alimentación" del Fuego ceremonial cuando éste es traído a la vida por el *mara'akáme*.

Esto ocurrió con tal celeridad que casi nos lo perdimos. La fila se detuvo, Ramón se encucilló, y segundos más tarde allí estaba un destello de humo azul y una llamita. Tatewarí había sido "traído" (el fuego es inherente a la madera y sólo necesita que "se le extraiga"). En ese momento, más que en ningún otro del peregrinaje, la rapidez y la habilidad para hacer el fuego son esenciales, pues uno se halla en un equilibrio precario en esa tierra sagrada y se requiere urgentemente la manifestación de Tatewarí para la protección. Sólo se permite que el fuego se apague hasta el final, cuando se echa agua sagrada sobre las cenizas calientes, tras lo cual el *mara'akáme* escoge una brasa, el *Jcupuri* (alma, fuerza vital) de Tatewarí, y la coloca en la pequeña bolsa ceremonial que pende de su cuello. Puesto que este ritual es repetido en cada campamento hay una acumulación de brasas mágicas, que se vuelve parte del avío de objetos de poder del *mara'akáme*.

## COMIDA PARA EL ABUELO

Cantando y rezando, Ramón apiló pedazos de madera que rápidamente se prendieron. Los otros, en tanto, se colocaron en círculo con sus trozos de leña y empezaron a rezar con gran fervor y emoción evidente. Vimos fluir lágrimas por la cara de Lupe, y otros sollozaron mucho. Tales manifestaciones rituales de gozo, mezcladas con pena, se repetirían muchas veces durante nuestra estancia en Wirikuta, especialmente en la conclusión exitosa de la "cacería", y una vez más cuando aprestábamos nuestra partida final. Después de mucho rezar, canturrear y hacer gestos con la leña en las direcciones sagradas, y de un circuito ceremonial de oeste a este en torno al fuego, los regalos individuales de "comida" se entregaron a Tatewarí y todo mundo fue a prepararse para la persecución crucial del Venado-Peyote.

A media mañana Ramón señaló el inicio de la cacería. Le pregunté que cuánto tendríamos que caminar para encontrar peyote. Respondió: "Lejos, muy lejos, Tamatsí Wawatsari, el Venado Principal, nos espera allá, en las pendientes de la montaña." Yo calculé que la distancia sería de unos cinco kilómetros.

Todos juntaron sus ofrendas y las guardaron en morrales y canastas. Se probaron las cuerdas de los arcos. Catarino Ríos, el que personificaba a Tatutsí (el tatarabuelo), uno de los principales seres sobrenaturales, se detuvo haciendo sonar la cuerda de su arco para ayudar a su esposa Veradera (Nuestra Madre Haramara, el Océano Pacífico) a cortar algunas cuerdas sueltas de un pequeño diseño votivo, que había hecho con estambre de color sobre una pieza de madera recubierta de cera, y que sería ofrecido como petición al Venado-Peyote sacrificado. El diseño representaba un becerro. La música de arco de Catarino, se nos dijo, servía para hacer feliz al venado antes de su muerte insoslayable. Ramón guió a los peregrinos en otro circuito en torno al fuego, en el que todos colocaron más "comida" en las llamas y suplicaron protección. Ramón pidió a Tatewarí que no saliese y que los saludara a su regreso. Después condujo a sus compañeros lejos del campamento hacia las colinas distantes.

### LA CAZA RITUAL

A unos novecientos metros del campamento cruzamos una vía de ferrocarril y, más allá, una barda de alambres de púas. Los hombres tenían listos sus arcos y flechas. Todos llevaban morrales y algunos también canastas, con ofrendas. Habíamos caminado un kilómetro y medio cuando Ramón llevó sus dedos a los labios en una advertencia de silencio. Colocó una flecha en su arco e indicó a los demás que se distribuyeran en abanico rápida y calladamente, formando un arco ancho. Señalé hacia la falda del monte distante, ¿no era allí donde hallaríamos el peyote? Ramón negó con la cabeza, y sonrió. Por supuesto yo había olvidado las inversiones de significado que son parte del lenguaje ritual en el peregrinaje de peyote. Cuando Ramón había dicho "lejos, muy lejos", en realidad quería decir "muy cerca". Ahora Ramón se deslizó hacia delante, agazapándose por lo bajo, observando intensamente el suelo. El arco de Catarino, con el que a lo largo del camino había producido sonidos golpeando la cuerda con una flecha, "para agradar al Hermano Mayor", quedó en silencio. Las mujeres se quedaron atrás. Ramón se detuvo súbitamente, señaló el suelo y susurró con urgencia: "¡Las huellas, las huellas!" Yo no veía nada. José, que personificaba a Tayaupá, el Padre Sol, se acercó, agazapado, y asintió felizmente. "Sí sí, *mara'akóme*, ahí entre los nuevos maizales, ahí están sus huellas; ahí en el primer nivel." (Hay cinco niveles conceptuales, que corresponden a los cuatro puntos cardinales: este, sur, oeste y norte, con el cenit y el nadir combinados para formar una sola, quinta dirección más, y no tomados por separado, como entre los zuñis. Que un hombre alcance el quinto nivel, como ocurriría a Ramón allí en Wirikuta, significa que se ha "completado a sí mismo", o sea: se ha vuelto chamán.) Los "nuevos maizales" era un montón triste de ramas secas. Los cazadores buscan cualquier cosa que crezca y pueda asociarse con herbajes de maíz, pues el venado no es sólo peyote sino también maíz. Similarmente, el peyote se diferencia a través del "color", correspondiendo a los cinco colores sagrados del maíz: azul, rojo, amarillo, blanco y multicolor.

Ramón avanzó hacia delante una vez más, José lo seguía de cerca, a su lado, un poco atrás, con el rostro encendido por el placer del descubrimiento y por la anticipación. De pronto Ramón se detuvo, exigiendo a los demás que se acercaran. Unos seis metros adelante había un pequeño arbusto. Señaló: "¡ Ahí, ahí está: el Venado!" Bajo el arbusto, apenas visibles sobre el suelo, había algunas manchas polvosas de color verde:

evidentemente todo un racimo de *lophophora williamsu*. Aunque yo he visto plantas de peyote que crecen a pleno rayo del sol, más a menudo se les encuentra como en esa ocasión: en un matorral de mezquite o de creosota, a la sombra de una yuca o de *euphorbia* (especialmente *euphorbia antisyphilitica*), o cerca de algún cacto *opuntia* bien armado, como la oreja de conejo o cholla. Su corona, ancha y plana, usualmente está al mismo nivel de la tierra y por eso fácilmente pasa desapercibida para el ojo inexperto.

Ramón apuntó, y la primera de sus flechas se hundió a unos centímetros de la corona del *híkuri* más cercano. Dejó volar una segunda flecha, que golpeo ligeramente a un lado. José corrió hacia delante y lanzó una tercera, casi directamente hacia abajo, Ramón completó “la caza” hundiendo una flecha ceremonial, con un adorno de plumas de halcón, en el extremo retirado del suelo, y así la planta estuvo rodeada de flechas en cada una de las esquinas del mundo. El *maráakdme* se inclinó para examinar el peyote. “Miren”, dijo, “¡cuán sagrado es, cuán hermoso el venado de cinco puntas!” Notablemente, cada uno de los peyotes del racimo tenía el mismo número de nervaduras: ¡ cinco, el número Sagrado de la consumación! Más tarde, Ramón enhebraría toda una serie de peyotes “de cinco puntas” en una cuerda de fibras de henequén y la colgaría sobre los cuernos de Kauyumarie montados sobre los vehículos.

Los compañeros formaron un círculo en derredor del sitio donde el Hermano Mayor yacía “agonizando”. Muchos sollozaron. Todos rezaron en voz alta. El que llamaban Tatutsí, Tatarabuelo, desenvolvió la canasta de objetos de poder de Ramón, el *takwatsi*, del paliacate rojo que la cubría y la dejó abierta para el uso de Ramón en los complejos y prolongados rituales de propiciación del venado (peyote) muerto y para la división de su carne entre los comulgantes. Ramón explicó cómo el *kupuri*, la esencia vital del venado, el cual, como en el caso de los humanos, reside en la fontanela, “se alzaba, se alzaba, se alzaba, como un arco iris brillante y colorido, buscando escapar hacia la cumbre de las montañas sagradas”. “No te enojés, Hermano Mayor”, imploró Ramón, “no nos castigues por matarte, porque en verdad no te has muerto. Te alzarás de nuevo.” Los peregrinos hicieron eco a Ramón. “Te alimentaremos bien, pues te trajimos muchas ofrendas; te trajimos tabaco, te trajimos agua de Nuestras Madres, te trajimos flechas, te trajimos guajes votivos, te trajimos maíz y las yerbas que te gustan, te trajimos tamales, te trajimos nuestras plegarias. Te honramos y te damos nuestra devoción. Tómalas, Hermano Mayor, tómalas y danos nuestra vida. Ofrecemos nuestra devoción a los *kakauyarixi* que viven aquí en Wirikuta; hemos venido para que nos recibieran, porque sabemos que nos aguardan. Hemos venido desde lejos para saludarte.”

## LA COMUNIÓN DE LOS HUICHOLAS

Para hacer que el *kupurí* arco iris (que sólo él podía ver) regrese al Venado, Ramón alzó su *muvié'ri* (la flecha de plegarias del chamán) primero al cielo y las direcciones del mundo, y después lo presionó fuertemente hacia abajo, como silo hiciera con gran fuerza, hasta que las plumas de halcón tocaron la corona de la planta sagrada. En su cántico describió cómo en derredor del venado muerto los peyotes emergían, creciendo de los cuernos, la espalda, la cola, las espinillas, las pezuñas. “Tamatsí Wawatsari”, dijo Ramón, “nos está dando

nuestra vida". Tomó su navaja de la canasta y empezó a cortar la tierra en torno al cacto. Entonces, en vez de sacarlo entero, lo cortó en la base, dejando un poco de la raíz dentro de la tierra. Esto se hace para que el Hermano Mayor pueda crecer nuevamente "de sus huesos".<sup>1</sup> Ramón rebanó la áspera mitad inferior del botón y peló la dura piel café, preservando cuidadosamente lo que sobraba para posteriores disposiciones rituales. Después dividió el cacto en cinco partes cortando a lo largo de las divisiones naturales y colocó esas piezas en un guaje votivo. El proceso fue repetido por Ramón y Lupe con varias plantas más pues debían tener suficientes para dar a cada uno de los compañeros una parte de "la carne del Hermano Mayor". Quienes habían hecho peregrinajes previos se acercaron primero el primer turno. Uno a uno, se acuclillaban o se arrodillaban frente a Ramón, quien tomaba una parte de peyote de la jícara y, después de tocar con él al peregrino en la frente (en vez de la fontanela oculta bajo el sombrero o bufanda), los ojos, la laringe y el corazón, lo colocaban en la boca de él o de ella. Al peregrino se le decía: "Másticalo bien, másticalo bien, porque así vas a ver tu vida." Por último, llamó a los observadores no-huicholes y repitió el mismo ritual con ellos (así como los había incluido en la ceremonia de los nudos).

Mientras tanto, Ramón había reunido todos los guajes con tabaco (*yékwéte*) pertenecientes a los peregrinos y los colocó cerca de las cavidades sagradas de donde se había retirado el peyote. Como Lumholtz (1900:190) advirtió, estos guajes son una parte indispensable del equipo del buscador de *híkuri*, dándole, por así decirlo, un rango sacerdotal (el guaje de tabaco era también una insignia sacerdotal en los tiempos de los aztecas). He oído decir que *yé*, tabaco, una vez fue halcón; y *kwé*, guaje, serpiente. El tabaco es casi siempre la especie silvestre llamada *nicotiana rustica*, el "tabaco de Tatewarí, que contiene nicotina en cantidades muchísimo mayores que las marcas domésticas de cigarrillos. Los guajes de tabaco son especialmente preparados con ese propósito. Aquellos con numerosas excrecencias naturales son altamente valorados, aunque los de textura suave también se emplean, algunas veces con una cubierta hecha con la piel del escroto de un venado. Esto, naturalmente, los hace especialmente poderosos.

Todos los *híkuri* que habían "crecido de las astas y el cuerpo del Hermano Mayor" habían sido extraídos y puestos en el suelo. Los arcos y flechas fueron apilados junto a un cacto cercano. Los ofrecimientos votivos y las plegarias dirigidas al Venado y a los *kakauyarixi* fueron colocados en una pila frente a los agujeros donde el peyote había estado. Los peregrinos tomaron asiento, en círculo, en el suelo. Ramón tocó las ofrendas con su *mo vieri*, rezó y prendió fuego a una de las pequeñas pinturas en tela de henequén que había hecho, ilustrando al Hermano Mayor. Cuando la cera se derritió, las llamas lamieron las flechas ceremoniales, y pronto se encendió la pila entera de ofrendas y el arbusto seco de creosota. Ramón murmuró encantaciones y con su *mo vieri* meció un poco el humo en dirección de las montañas sagradas. Después se levantó, y con una jícara llena de peyote pasó en un circuito ceremonial, de derecha a izquierda en el interior del círculo, para dar a cada uno su porción de "la carne del Hermano Mayor". Tocaba la frente, los ojos, laringe y corazón, y luego colocaba el peyote en la boca de cada peregrino. Los *matewámete* fueron

<sup>1</sup> Anderson (1969), quien ha llevado a cabo extensivos trabajos de campo con *loPhophora* en su Contorno natural, desde Texas hasta San Luis Potosí y Querétaro desde 1957, reporta que "la lesión o cosecha por el hombre induce la formación de varios tallos de un solo rizoma. Grupos de más de metro y medio de largo han sido observados en San Luis Potosí, por ejemplo". (p. 302.) La práctica ritual de dejar parte del rizoma en la tierra para inducir el nuevo crecimiento "de los huesos del Hermano Mayor" es común entre los huicholes rastreadores de peyote. Los grupos de botones que crecen de un solo rizoma se consideran especialmente sagrados y poderosos, y con ese rango se les trata. Ramón, por ejemplo, no permitía que nadie tocara esos grupos de botones que había retirado del suelo hasta que hubiesen sido propiciados de la manera correcta. Característicamente, dejaba parte de la raíz donde ésta crecía.

especialmente exhortados una y otra vez: “máscalo bien, hermano”, o hermana, “para que veas tu vida, para que se te aparezca con toda claridad”.

Cuando Ramón llevó a Francisco, que contaba diez años, todos se volvieron para verlos. El peyote no se da en ninguna cantidad a los niños, pero, si se da después de los tres años, puede ser un signo de que el niño tiene o no la disposición de ser un *mara'akáme*. Si a él o a ella le gusta el sabor, que es excesivamente amargo y difícil de tolerar, esto se toma como un augurio positivo. Si el niño lo rechaza, es un signo negativo, aunque no por fuerza definitivo. Ramón tocó a Francisco la cabeza, los ojos, la garganta y el corazón, y colocó un pedazo muy pequeño en los labios del niño. “Másticalo, hermanito”, le exhortó, “y veremos si te gusta. Másticalo bien, másticalo bien, porque es dulce, tiene un sabor delicioso”. Hubo sonrisas ante esa obvia inversión, pero nadie rió: ése no era momento para hilaridades. Después de unos ligeros titubeos, Francisco, que nunca había probado el peyote, comenzó a masticarlo vigorosamente.

Asintió: sí, le había gustado. Más tarde participó con gran entusiasmo, en la búsqueda del peyote y esa noche comió una considerable cantidad, con ningún efecto negativo visible. Bailó durante horas, se durmió sonriendo felizmente, y al día siguiente era el mismo de siempre. Un *matewáme* que obviamente se conmovió muchísimo por toda la experiencia fue Veradera, una mujer joven sorprendentemente atractiva que aparentaba tener menos de veinte años. Veradera comió mas peyote que todos, con la excepción de Ramón y Li'ipe; y después, esa noche, entró en un profundo trance que duró muchas horas y que hizo que todos la consideraran especialmente sagrada.

### “VERÁS TU VIDA”

Cuando cada uno de los compañeros había masticado un pedazo del primer *híkuri* sacrificial, Ramón sacó su violín, y uno de los peregrinos una guitarra (ambos instrumentos hechos en casa), y los veteranos formaron un grupo aparte para cantar y bailar para que los *matewámete* obtuvieran una “condición receptiva”. Mientras tanto, se había llenado otra jícara con pedacitos de peyote y no se permitió que los iniciados se levantaran hasta que lo hubieron vaciado. Cuando la jícara era pasada entre todos, los otros, guiados por Ramón, les pidieron una y otra vez: “Másticalo bien, compañero, másticalo bien, porque así verás tu vida.” Lupe entonces tomó un botón de buen tamaño, le rebanó la parte inferior, alzó su magnífica falda bordada (que, como las ropas de Ramón, había sido hecha especialmente para la jornada) y untó la punta húmeda del cacto entre sus piernas, especialmente en los numerosos pequeños raspones y cortadas infligidas por espinas y varas durante la caminata en el desierto. Los demás siguieron su ejemplo. Lupe explicó que el peyote no sólo aleja el hambre y la sed y fortifica el espíritu de uno, sino que también limpia heridas y previene infecciones.

Una vez que Ramón repetidamente advirtió a sus compañeros que fueran de “corazón puro”, la verdadera cosecha de *híkuri* estaba lista para iniciarse, así es que los peregrinos fueron al desierto, solos o en parejas. Los *híkuri* “se esconden bien” y varios de los

compañeros tuvieron que caminar distancias considerables antes de localizar su primer botón. Lupe, por otra parte, casi en el acto descubrió un matorral de cactus y mezquite tan abundante en peyote que en un par de horas ya había llenado su gran canasta. Ocasionalmente se detenía para admirar y hablar quedamente a algún *híkuri* especialmente bello, y para tocarlo con su frente, rostro, garganta y corazón antes de juntarlo con los demás. También vimos que algunos intercambiaban regalos de peyote. Esto nos pareció un aspecto muy hermoso del peregrinaje. Ninguna ceremonia en la cual el peyote fuera comido comunalmente se hallaba desprovista de este intercambio ritual, en el que se espera que cada participante comparta su peyote con todos los demás compañeros. Un hombre o una mujer cuidadosamente partían un botón, se incorporaban y caminaban de compañero a compañero, dándoles un pedazo y recibiendo otro a su vez. A menudo un participante de mayor edad colocaba su regalo directamente en la boca de un joven, diciéndole: "Másticalo bien, hermano joven, másticalo bien para que veas tu vida." Pero con mayor frecuencia estos intercambios rituales ocurrían en silencio, como ocurriría en la ceremonia final de "desatar", que marcaría el fin normal del peregrinaje.

En ningún momento se extrajo con descuido un solo *híkuri*, ni se permitió que cayera por casualidad en el suelo ni en una canasta o morral. Por el contrario, se le manipulaba con ternura y respeto, y el buscador de *híkuri* le hablaba suavemente, y le agradecía el que se dejara ver, le prodigaba nombres cariñosos y se disculpaba por haberlo sacado de su hogar. Como se ha mencionado, las plantas pequeñas, tiernas, de cinco divisiones ("de cinco puntas") se consideran especialmente deseables, ya que tiernas resultan un poco menos desagradables de sabor. Algunas plantas se limpiaban e introducían directamente a la boca: después de haberlas llevado a la frente, cara y corazón. A veces, al hacer esto, Lupe lloraba; también masticaba incesantemente, al igual que Ramón.

Hacia las cuatro de la tarde, Ramón se levantó de donde había estado retirando peyotes y avisó que era hora de regresar al campamento. Uno de los buscadores de *híkuri* acababa de ver un grupo de buen tamaño y no quería abandonar un hallazgo tan rico. Ramón le amonestó: "Nuestras bolsas de caza están llenas. No debemos tomar más de lo necesario." Sí alguien hacía esto, o si alguien no dejaba ofrendas y no propiciaba al Venado-Peyote ejecutado (así como se debía propiciar a los espíritus de los animales que uno caza, el maíz que se cosecha y los árboles que se cortan), el Hermano Mayor podría ofenderse y ocultar el *híkuri*, o retirarlo por completo, para que en la siguiente ocasión los buscadores tuviesen que regresar con las manos vacías. A esto le llamaríamos conservación de la práctica; para el huichol es parte del principio de reciprocidad mediante el cual ordena sus relaciones sociales y su relación con el contexto natural y sobrenatural. Por tanto, los peregrinos juntaron sus avíos y Sus morrales y canastas, a hora pesados por el peyote, y después de una despedida llena de lágrimas retornaron al campamento tal como llegaron: caminando en fila india al sonido del arco. En el camino se detuvieron aquí y allá para recoger "comida" para Tatewarí.

Al llegar al campamento hicieron el usual circuito ceremonial en torno al fuego y le dieron gracias por su protección, sin bajar sus cargas. De nuevo hubo mucho llanto. La canasta de Ramón, que sostenía con un brazo mientras gesticulaba hacia las direcciones sagradas con el otro, debía pesar, unos quince kilos. Aunque bajas, las cenizas aun se hallaban incandescentes, y pronto se alzaron nuevas llamas con la pila de leña que crecía cuando cada uno depositaba el "alimento" para Tatewarí. Las ramas verdes, húmedas por el rocío, enviaban nubes densas de humo blanco que se alzaban como olas hacia el cielo plúmbeo. Empezaba a sentirse el frío y la humedad.



Pasaron la noche entre cantos y danzas en derredor del fuego ceremonial, mascando peyote en cantidades inconcebibles y escuchando antiguas historias. Si se considera la falta de alimento, los largos días de camino, las noches amargamente frías con poco dormir (para entonces Ramón no había cerrado los ojos para dormir ¡durante seis días con sus noches!) y, sobre todo, la intensidad emocional del drama sagrado, con la sucesión de encuentros incrementadamente intensos y exaltados, uno habría esperado que los peregrinos sintieran algún tipo de fatiga, puesto que ya había “cazado el venado” exitosamente, y que pasaran a un estado de sueño inducido por las considerables cantidades de *híkuri* que habían consumido. Es cierto que, después del retorno de la cacería, en su mayor parte los peregrinos se hallaban de alguna forma mortecinos y silenciosos. Algunos, de hecho, habían entrado en trances. Veradera había permanecido sentada, inmóvil durante horas, con los brazos apretados en torno a las rodillas, los ojos cerrados. Cuando se hizo de noche Lupe colocó velas en su derredor para protegerse en contra de ataques de los brujos mientras su alma viajaba fuera de su cuerpo. Pero la mayoría se hallaba bien despierta, en variantes estados de exaltación, supremamente feliz y dueña de lo que parecía una energía infinita. Si las danzas y cantos cesaron fue sólo porque Ramón dejó su violín para conversar calladamente con el fuego ceremonial o para canturrear las historias de los primeros peregrinos de peyote y de la caza primordial del divino Venado-Peyote. Es también en este semi-consciente estado crepuscular cuando el *mara'akáme* “obtiene” los nuevos nombres de peyote para los peregrinos a su cargo (Ofrecimiento del Maíz Azul, Guaje Votivo del Sol, Flechas de Tatewarí). Estos nombres, se me dijo, emergen del corazón del fuego en forma de listones brillantemente coloreados, luminosos, y en esa forma Ramón subsecuentemente los ilustra en sus “pinturas” maravillosamente estilizadas de tela de henequén, un arte por el que los huicholes son justamente famosos y en el cual él en particular superaba con mucho a la mayoría de los artistas huicholes de su tiempo. Los nombres especiales de peyote son conferidos a los buscadores de *híkuri* en el último día en Wirikuta y son evidentemente preservados por ellos al menos hasta que formalmente han sido desligados de sus lazos sagrados y de sus restricciones a través del circuito ceremonial en torno a los sitios sagrados y a la cacería de venado que tienen lugar después de su retorno a la sierra.

### LO SINGULAR DE LAS VISIONES DEL CHAMÁN

Los huicholes dicen que sus experiencias de peyote son cosas muy privadas y escasamente las comentan con extraños, excepto en términos muy generales (“había muchos colores muy bellos”, “Vi maíz en tintas brillantes, mucho maíz”, o, simplemente, “Vi mi vida” ) Bajo ciertas condiciones el *mara'akáme* puede ser llamado para que ayude a dar forma y significado a una visión, especialmente para alguien que es un *matewáme* (novicio) o en el contexto de una curación. Sin embargo, esto es claro: más allá de ciertas sensaciones visuales y auditivas “universales”, que pueden proceder de la química de la planta y de su efecto en el sistema nervioso, hay poderosos factores culturales en acción que influyen en éste y en otros contextos, si no es que en realidad determinan tanto el contenido como la interpretación de la experiencia con la droga. Los huicholes me dijeron que el *mara'akáme*, o alguien que se está preparando para serlo, y la persona ordinaria tienen distintos tipos de experiencias con el peyote. Ciertamente el *mara'akáme* se embarca en el peregrinaje y en la experiencia de la droga misma con lo que de alguna manera es un diferente tipo de expectativas de las de un huichol común. Busca experimentar una catarsis que le permita entrar en un encuentro personal con Tatewarí y viajar al “quinto nivel”

para llegar a los espíritus supremos en los fines del mundo. Y eso hace. Los huicholes comunes también “experimentan” lo sobrenatural, pero esencialmente lo hacen a través del medio de su chamán. En todo caso, yo no he conocido a ninguno que no esté convencido de esta diferencia sustancial o que afirme haber conocido los mismos tipos de confrontaciones exaltadas e iluminadoras con el Otro Mundo como el *mara’akáme*. En un sentido objetivo sus experiencias pueden ser similares, pero, subjetivamente, son percibidas e interpretadas de una manera distinta. Ciertamente esto se aplica al *mara’akáme* o al aspirante a *mara’akáme* que guía a los peyoteros como personificación de Tatewarí, el Primer *mara’akáme*, a quien sus compañeros se dirigen de esa manera durante todo el peregrinaje.

No obstante, un número muy sorprendente de hombres adultos, y algunas mujeres también, se consideran a sí mismos, y son considerados por sus compañeros, como chamanes, así es que puede asumirse que las más intensas experiencias con peyote son compartidas en un grado relativamente más extenso. La cualidad de penetración del chamanismo entre los huicholes fue advertido primero por Lumholtz hacia 1890 (Lumholtz, 1900). Su cálculo de que quizá la mitad de adultos masculinos eran chamanes me pareció en un principio muy improbable para un pueblo agrícola como el huichol, por muy incipiente y primitiva que su economía agrícola pudiera ser en comparación con la de otros pueblos con una tradición de cultivos más antigua y una tecnología agrícola más avanzada. Pero resultó que Lumholtz se hallaba en lo correcto, al menos en el sentido de que todos los jefes de familia eran en realidad chamanes familiares, algunos con un prestigio considerable que se extendía más allá de sus parientes inmediatos, y de que al menos la mitad de los hombres y algunas mujeres poseen un buen grado de conocimiento ritual y chamánico y posiblemente han tenido profundas experiencias de trance extático con peyote. Algunos chamanes, naturalmente, son considerados como dueños de poderes místicos muchísimo más grandes que otros, y consecuentemente sus consejos conllevan un peso mucho mayor.

### LOS HIJOS DEL PEYOTE

Los buscadores de *híkuri* se fueron como entraron a pie, en fila india, soplando sus cuernos. Su ropa antes blanca estaba empastelada con la tierra amarilla del desierto, pues durante la noche había empezado a lloviznar: un evento sorprendente en la cúspide de la temporada seca y un augurio auspicioso. Tras ellos, una delgada columna de humo azul se elevaba del fuego ceremonial. Los peregrinos lo habían rodeado como era requerido. Habían hecho sus ofrendas de tabaco y pedazos de comida y agua sagrada de los manantiales de Nuestras Madres. Habían purificado sus huaraches. Habían llorado lágrimas desoladas cuando dieron su despedida a Tatewarí, el Hermano Mayor, a los *kakauyarixi*. Habían encontrado su vida. Habían confirmado las verdades sagradas con sus propios sentidos, la visión íntima que sólo ocurre cuando uno come la carne del divino Venado-Peyote. Ahora, en verdad, eran *vixárika* (huicholes).

A unos cientos de metros se detuvieron una vez más en la vereda. Encarando las montañas y el sol, gritaron su placer por haber encontrado su vida, y su pena por tener que irse tan pronto. “No se vayan”, imploraron a los sobrenaturales, “no dejen sus sitios,

volveremos nuevamente el año próximo". Y cantaron, canción tras canción, su regalo de despedida a los *Icakauyarixi*:

Qué lindas colinas, qué lindas colinas  
tan verdes donde nos encontramos.  
Ahora ni siquiera siento,  
ahora ni siquiera siento,  
ahora ni siquiera siento que voy a mi rancho.  
Porque allá, en mi rancho, es tan feo,  
tan horriblemente feo allá en mi rancho,  
y aquí en Wirikuta tan verde, tan verde.  
Y comer cómodamente lo que uno quiere,

entre las flores (peyote), tan lindas.  
No hay nada más que flores aquí,  
lindas flores, con colores brillantes,  
tan lindas, tan lindas.  
Y comer hasta llenarse de todo,  
todo tan pleno aquí, tan lleno de comida.  
Las colinas son lindas para caminar,  
para gritar y reír,  
tan cómodas, como uno desea,  
y estar junto a los compañeros de uno.  
No lloren, hermanos, no lloren.  
Porque vinimos a gozar,  
llegamos, por esta jornada,  
para encontrar nuestra vida.  
Porque todos somos,  
todos somos,  
todos somos los hijos de,  
todos somos los hijos de  
una brillante y colorida flor,  
una flor llameante.  
Y no hay nadie,  
no hay nadie  
que lamente lo que somos.

## XII. “DATURA”: UN ALUCINÓGENO QUE PUEDE MATAR

EXISTE otra planta alucinogénica en la mitología de los huicholes, antropomorfizada como Kieri Tewiyari, Persona Kieri, cuyos poderes especiales y sus relaciones con el sol son reconocidas mediante ofrendas de flechas de plegaria y otros regalos. Sin embargo, Kieri (se pronuncia ki-yeri) llega a usarse rara vez y sólo en secreto; es algo generalmente desaprobado, pues muchos huicholes consideran que Kieri es un brujo peligroso cuyos efectos, a diferencia del peyote, pueden causar una locura permanente e incluso la muerte.



Lámina 12 **Datura. Dos especies, tal como fueron representadas en el herbolario azteca del siglo XVI conocido como el Códice Badianus.**

Kieri, cuya historia de “los tiempos antiguos” es recitada por los chamanes especialmente en el contexto de las ceremonias de peyote, crece en lugares remotos y recosos, en y cerca de los montañosos territorios huicholes, en un prominente conjunto de filosos pináculos de roca que se alza precipitadamente al borde del territorio cora, en las faldas de la Sierra Madre Occidental; generalmente se cree que ése es el hogar apropiado de la planta. Se dice que Kieri se estableció voluntariamente en este reducto formidable (que, al margen, también sirvió como último bastión de la resistencia armada india contra los españoles en 1722) después de su derrota por el dios del venado y héroe de la cultura, Kauyumane.

¿Cuál es la fisonomía de Kieri? En su forma de planta, los huicholes dicen que Kieri tiene flores blancas, con forma de embudo, y espinosas vainas de semillas. Con la encantadora música de su violín, Kieri atrae a los incautos y los convida a que prueben sus hojas, sus flores, sus raíces y sus semillas. Pero quien obedece sus ardides sufre locuras o la muerte;

la gente embrujada por Kieri se creará pájaro, por ejemplo, capaz de volar hasta las rocas más altas, pero a no ser que sea salvada por la ayuda de un chamán y de Kauyumarie, encontrará la muerte al estrellarse abajo. O, si cede a las insistencias de Kieri y come más de él, caerá en un sueño profundo y nunca despertará, porque solamente el chamán sabe de qué manera tratar con un brujo semejante. Sin embargo, uno debe respetar a Kieri por su poder sobrenatural, y cuando se le encuentra se deben depositar las ofrendas correspondientes, como flechas de plegarias, y cuando se pasa frente su morada rocosa a cierta distancia, hay que hacer apropiados gestos rituales en esa dirección. Los peregrinos de peyote a los que nosotros acompañamos en 1968 en dirección de Wirikuta llevaron a cabo una ceremonia especial, cuando avistaron los ya mencionados pináculos rocosos en Nayarit, que incluía encender velas (con forma de efigies en miniatura de la deidad del fuego) y cantos propiciatorios y gestos hacia la morada de Kieri.

El saber convencional ha sostenido desde hace mucho tiempo que Kieri es la *datura inoxia* (*meteloides*, toloache). Robert Zingg (1938) la identificó como tal, y las descripciones de las plantas recogidas por Barbara G. Myerhoff y por mí en 1964-1966 acordaban con la mayoría de las características principales. Éstas incluían, en particular, flores con forma de embudo y las espinosas vainas de semillas, de las que se deriva “manzana de espinas”, uno de los nombres populares de las dos especies: *d. inoxia* y *d. stramonium* (Furst y Myerhoff, 1966:3-39; 1972:53-106). (“Extracto de manzana de espinas” es también el nombre bajo el que los Shakers, en el siglo XIX, embotellaban sus preparados medicinales a base de *datura*.) Ahora la identificación de Kieri como *datura* parece ser correcta sólo para una parte de la población huichol. Aunque coincide con los probables orígenes últimos de los huicholes ancestrales del suroeste, donde la *datura* sigue desempeñando una función importante, especialmente entre los zuñis, de acuerdo con Timothy Knab (comunicación personal), investigador de campo en lingüística antropológica, los informantes huicholes de la región que él visitó atribuyeron, el nombre Kieri a una variedad de *solandra*, un género cercanamente relacionado a las *daturas*, que se parece en cierto grado y que quizás es químicamente similar a ellas. Mientras que el uso de la *satandra* en contextos estrictamente ceremoniales no ha sido reportado previamente, M. Martínez (1966) identificó el *hueipatli* (se dice fue un narcótico usado en el México central en la época de la Conquista) como *solandra guerrenderensis*.<sup>1</sup> El mismo investigador mexicano, que también es autor de un libro clásico moderno sobre hierbas medicinales, *Las plantas medicinales de México* (1959), advierte que la *s. guerrenderensis* aún es usada por algunos indios del Estado de Guerrero.

En la actualidad ningún huichol parece usar *solandra* medicinal o alucinogénicamente, a pesar de que hacen ofrecimientos a la planta, la llaman “el verdadero Kieri” y expresan gran temor reverente, si no pavor, ante ella. Sin embargo, las descripciones míticas de los poderes de embrujar y transformal de Kieri son tan específicos que tienen que estar basadas en una experiencia concreta, posiblemente de alguna época del pasado. Si Kieri es *datura* en una parte del escabroso territorio huichol y *solandra* en otro, o si, como bien puede ser el caso, hay dos kieris (en lo esencial potencialmente malignos, uno manifestándose en la *datura* y otro en la *solandra*), afrontamos el fenómeno de un ser sobrenatural que se manifiesta en la misma cultura en dos especies solanáceas relacionadas aunque distintas. Pero considerando que la *datura* y la *solandra* comparten similares propiedades químicas potencialmente peligrosas, eso quizás ya no resulte tan extraño.

<sup>1</sup> Estoy en deuda con Timothy Knab (comunicación personal) porque condujo mi atención a esta referencia.

Los primeros cronistas reportaron que los sacerdotes aztecas administraban un calmante herbolario a quienes serían sacrificados para que no sintieran el dolor. Aunque el nombre azteca (*yauhtli*) para la planta no identificada no se usaba para la *datura*, algunos botánicos y farmacólogos han pensado que de cualquier forma pudo haber sido una *datura*, cuyos efectos analgésicos son conocidos. Pero no hay seguridad, y la verdadera identidad del narcótico misterioso ha permanecido en duda desde el siglo XVI. Si la *solandra* resulta ser poseedora de las mismas propiedades analgésicas de su pariente cercana, *datura*, el misterio de la elusiva *yauhtli* alucinogénica puede ser que al fin haya sido resuelto.

### EL MITO EN CUANTO HISTORIA

Como quiera que esto se resuelva, el relato huichol del Kieri tiene un sabor decididamente histórico. Sabemos que actúa como un chamán: cura, canta, toca su tambor, conversa con la deidad solar y busca su auxilio. Kauyumarie observa y decide que Kieri en realidad es un brujo malvado que engaña a la gente. Sólo cuando ha aprendido todo lo que puede de los “secretos” de Kieri, o sea, magia, Kauyumarie decide atacarlo. En el encuentro final para vencer a su adversario invoca la ayuda del cacto de peyote, el cual detiene los proyectiles de enfermedad de Kieri, y eso permite a Kauyumarie disparar cinco flechas al pecho de su enemigo. Kieri cae, pero en vez de morir y gracias a la intercesión del sol, su protector, se transforma en una planta que florece. De esta forma se remonta hacia su escondite secreto en lo alto de las rocas, donde todos aquellos que respetan sus poderes mágicos le rinden homenaje y a menudo se descubren embrujados por su veneno, el cual es ofrecido mediante conjuros como éste: “Aquí, come esto, es mejor que el peyote.”

Uno se siente tentado a leer esto como una historia expresada en términos míticos porque debió haber habido una época en la prehistoria huichol en la que ocurrió un desplazamiento ideológico entre algunos de sus ancestros uto-aztecas, que se alejaron de los cultos de *datura* característicos del suroeste y adoptaron el peyote, más benigno, quizá cuando encontraron por primera vez el *lophophora williamsii* durante el curso de su expansión hacia el sur a partir del territorio original de esta importante familia lingüística en el desierto de Sonora-Arizona. Puesto que la *datura*, que puede ser fatal, y el más benigno peyote son de alguna forma distintos fenómenos de experiencia, tal cambio pudo haber tenido algunos efectos quebrantadores en la tradicional vida magicorreligiosa de la sociedad y en su relación con lo sobrenatural. Quizá la tradición KieriKauyumarie rememora una rivalidad real entre los dos sistemas, simbolizada por los chamanes-sacerdotes de las plantas sagradas que competían, o, si no, la tradición convierte en una forma manipulable una transición evolutiva más gradual de la una a la otra después de un periodo de coexistencia, que ha continuado, al menos en una manera simbólica, hasta nuestros días. Después de todo, el poder sobrenatural de Kieri (ya sea manifestado en *datura*, en *solandra* o en ambas) aún es reconocido en las ofrendas de plegarias no sólo con el fin de protegerse del mal, sino también para asegurar la fertilidad, la lluvia y otras cosas buenas. Hasta cierto punto, esto recuerda el desplazamiento final del “grano de mescal” al peyote entre los indios de las Llanuras del Sur hacia el fin del siglo XIX (proceso que, considerando el hecho de que el peyote aparece en los registros arqueológicos junto con el grano de mescal incluso desde el año 800 d. c., puede haber tenido su inicio hace mucho tiempo). Sin embargo, a desemejanza de la *datura*, el tradicional grano de *sophora* no se consignó en el mundo de la

brujería sino que se le incorporó al material cultural de la religión del peyote cuando menos como un componente ornamental.

### HISTORIA NATURAL Y CULTURAL DE LA DATURA

A diferencia del peyote y de otros alucinógenos exclusivos del Nuevo Mundo, el género *datura* es cosmopolita y, así como otros miembros de las solanáceas (familia de las papas o la dulcamara), ha desempeñado una función en la religión, la magia, la adivinación, la brujería y la medicina en distintas partes del mundo, al “parecer desde épocas remotas. La familia consiste de más de noventa géneros, con no menos de 2 400 especies, incluyendo plantas dispares como la papa, la berenjena, la dulcamara, los pimientos, el tomate, el tabaco, la petunia, la *datura* y muchas otras. Sólo unas pocas de éstas son conocidas como alucinogénicas, aunque los indios mesoamericanos, entre otros, atribuían propiedades narcóticas o medicinales a varios géneros solanáceos, entre *solandra* y variedades de *solanum*.

Aparte del tabaco, que es una clase en sí, algunas de las solanáceas son importantes sólo para la nutrición (aunque aún algunas de ellas incluyendo al jitomate y la papa, contienen principios tóxicos en sus hojas o tallos, pero no en el fruto comestible). Pero otras, como la bien conocida *atropa belladonna*, *hyoscyamus* y las *daturas* son valoradas como alcaloides psicotrópicos, algunas de las cuales han pasado de la medicina herbolaria a la moderna.

La *atropa belladonna*, llamada también dulcamara mortal y, en el uso folclórico europeo, hierba de los brujos, es la base de varias drogas importantes, de las que la atropina es la mejor conocida. El género *atropa*, cuyo alcaloide activo principal, la escopolamina, aparece en cuatro especies en combinación con otros alcaloides, es nativo del Viejo Mundo y se le encuentra en Europa así como en el Asia central y del sur. El beleño, *hyoscyamus niger*, fuente de la importante droga medicinal hiosciammo, es una de las veinte especies del género, que es nativo de Europa, África del norte y del Asia central y sudoccidental.

Los principales alcaloides tropanos en la famosa mandrágora, *mandragora officianarum*, son la hiosciamma, escopolamiria y mandragorina. Seis variedades de mandrágora se han encontrado desde el Mediterráneo hasta los Himalayas (Schultes, 1970, véase también Schultes y Hofmann, 1973, pp. 161-191).

Ambos hemisferios comparten el género *datura* y los dos lo han usado. No es sorprendente, sin embargo, a la luz del énfasis puesto en la experiencia extática por la mayoría de los nativos americanos, que se hayan utilizado más especies ni que el género obtuviera un estatus más alto y duradero en el Nuevo Mundo, siendo empleado en la adivinación, la profecía, la iniciación extática, intoxicación ritual, la diagnosis y la medicina. También se le emplea extensamente para dar una potencia extra a bebidas rituales, tanto de las variedades alucinogénicas como de las fermentadas. Así, por ejemplo, los indios tarahumaras de Chihuahua incluso ahora añaden en ocasiones *datura inoxia* al tesgüino, una bebida

fermentada hecha con brotes de maíz, que los huicholes llaman *nawá*, mientras que en Sudamérica los jíbaros de Ecuador, por ejemplo, fortalecen al *natéma*, la bebida alucinogénica hecha básicamente de una especie de *banisteriopsis*, añadiéndole una variedad de *datura* del subgénero arborescente *brugmansia* y algunas veces también *guayusa*, un té estimulante que contiene cafeína, hecho con *illex guayusa*, Una variedad del acebo.

En las curaciones, los preparados a partir de *datura* servían para colocar al doctor en Contacto con los sobrenaturales, a fin de localizar la causa de la enfermedad, pero también se usaban como medicina para el paciente, aplicándosele tanto Interna como externamente. No sólo los aztecas, también otros indios estaban familiarizados con los efectos analgésicos de la *datura* y la usaban exitosamente para aliviar el dolor. Matilde Coxe Stevenson (1915), por ejemplo, refiere que entre los zuñis de Nuevo México, que confieren a la *datura innoxia* un origen divino, y cuya Fraternidad de Sacerdotes de la Lluvia tiene una relación especial con la planta sagrada el curandero administra la *raíz*

...para anestesiarse a su paciente mientras él lleva a cabo operaciones sencillas: acomodar miembros fracturados, tratar dislocaciones, hacer incisiones para extraer pus, erradicar enfermedades del útero, etcétera (p. 41).

Esta autora relata haber presenciado una operación en la que el curandero zuñi usaba un cuchillo de pedernal para abrir el seno abscesado de una mujer a la que había dormido profundamente con *datura innoxia* (entonces aún llamada *datura meteloides*). Cuando ella despertó dijo haber experimentado solamente sueños hermosos pero ningún dolor.

Los principales alcaloides en las quince o veinte especies que componen el género *datura* y sus cuatro subgrupos son la hiosciamina, norhiosciamina y escopolamina, que pertenecen todos a las series de tropanos. Dependiendo de factores ecológicos, y posiblemente de diferencias genéticas, hay una variación notable en el contenido alcaloidal aun de las mismas especies y sus partes diferentes. Así, por ejemplo, la escopolamina constituye del cincuenta al sesenta por ciento del contenido base total de la arborescente *datura candida* que crece en los Andes, pero sólo del treinta al cuarenta por ciento en la misma especie cultivada en Inglaterra o Hawaii (Schultes, 1970:584). Se han registrado diferencias similares en otros alcaloides. Aquí nos hallamos de nuevo con el hecho de que los indios eran observadores cuidadosos. Schultes advierte que el contenido alcaloidal de las plantas cultivadas de *datura candida*, por ejemplo, han sido examinadas experimentalmente para correlacionar de cerca las narraciones de toxicidad relativa por los indios de Sibundoy, Colombia, quienes no tienen acceso a un laboratorio químico. El mismo grado de sofisticación se refleja también en las selecciones de diferentes partes de las *daturas* (como de otras especies alucinogénicas) de acuerdo a su potencia comprobada.



### LOS EFECTOS DE LA INTOXICACIÓN DE DATURA

Los cuatro subgrupos del género son: 1. *stramonium*, con tres especies en los dos hemisferios; 2. *dutra*, con seis especies; 3. *Ceratocaulis*, con sólo una, pero muy interesante, especie mexicana semiacuática cuyo espíritu sobrenatural es invocado por los curanderos indios para el tratamiento de ciertas enfermedades, y 4. *brugmansia*, un grupo de tres *daturas* con flores a menudo muy espectaculares que previamente eran exclusivas de Sudamérica y que ahora se encuentran en muchas partes del mundo como cultivos ornamentales

Dependiendo de la dosis, experimentalmente se ha descubierto que los efectos de los alcaloides activos de a *datura*, la escopolamina, por ejemplo, van desde un sentimiento de lasitud, alucinaciones sueño profundo, sin imágenes, hasta la pérdida de la conciencia, con muerte posible si no hay contramedidas efectivas. Los primeros reportes son correctos: la *datura* puede matar, y en apariencia una persona experta puede aplicarla en cantidades tales y de tales maneras que produzca desvaríos temporales e incluso locura permanente, y por eso el género ha entrado en la práctica de la brujería.

En tales aspectos, las *daturas* por supuesto difieren considerablemente de otros alucinógenos, cuyos efectos más drásticos pueden ser un "mal viaje" pero que, hasta donde se sabe, no son capaces de un daño fisiológico. Las *daturas* y el "grano de mescal", que contienen cistina, pertenecen así a una clase muy distinta de plantas sagradas de la farmacopea psiquedélica de los indios americanos. Con relación a esto recuerdo una historia que oí de un informante competente, bien educado y confiable de Cuernavaca, México, quien había tenido la oportunidad de observar los efectos desastrosos de aplicaciones repetidas, deliberadas, de *datura* a un individuo que supuestamente era responsable de la traición y la muerte, unos años antes, de un popular líder campesino del Estado de Morelos.

Los captos consideraron que una muerte rápida era demasiada generosidad, y el pobre hombre fue llevado con una bruja, término que se aplica también a los curanderos. En mi experiencia la mayoría de los curanderos mexicanos no sólo son magníficos especialistas herbolarios sino que generalmente son psicólogos efectivos, que podrían enseñar mucho a sus educados colegas de las universidades si éstos estuviesen dispuestos a escucharlos. En todo caso, parece que a través de una atinada combinación de repetidas infusiones de toloache (*d. inoxia*) y de una representación de sus sentimientos de culpa, junto con sugestión hipnótica, la bruja condujo al hombre a un estado en el que durante varios meses, hasta su muerte, caminó, ladró, se alimentó y fue tratado como perro, pues la gente del pueblo parecía pensar que ése era el destino que el hombre muy bien merecía. No sólo la veracidad comprobada de mi informante, sino los resultados de experimentos con las sustancias químicas de la *datura* dan peso a esta historia de justicia elemental derivada de un antiguo conocimiento de las propiedades de las plantas.

## LA DATURA ENTRE LOS INDIOS NORTEAMERICANOS

Nada de lo ya dicho debe de considerarse como si implicara que el potencial negativo de la *datura*, en cualquier sentido o en cualquier sitio, sobrepasa su papel positivo en los sistemas simbólicos y en los rituales indígenas. Por el contrario, la mayoría de los indios en América del Norte y del Sur han usado estas plantas exclusivamente con propósitos positivos, como en la iniciación de muchachos, su integración en la vida adulta y su participación plena en la cultura tribal a través de la confrontación extática de la verdad de las maneras ancestrales; en la búsqueda de visiones individuales y comunales; en la comunicación con ancestros, deidades, espíritus de la tierra, el agua y el fuego; y en la adivinación, la profecía, la curación y el alivio de males físicos y mentales.

Aparte de la "manzana con espinas", un nombre popular en los Estados Unidos ha sido desde hace mucho tiempo "la yerba de Jamestown" que comúnmente se acorta a "la yerba de jimson" (*Jimson weed*). Propiamente, este nombre refiere sólo a las especies orientales de la *datura stramonium*. El nombre en los Estados Unidos procede de un incidente que tuvo lugar entre algunos soldados ingleses que iban a sofocar una rebelión iniciada por el teniente Bacon, en Jamestown, Virginia, en el siglo XVII. Robert Beverly (*ca. 1673-ca. 1722*), en su *History and Present State of Virginia* (1705), describe lo que ocurrió:

La *Yerba de James Town* (que se parece a la Manzana Espinosa de Perú, y yo creo que se trata de esa planta) se supone que es uno de los más grandes Enfriadores de Nuestro Mundo. Es una planta antigua que fue recogida cuando muy tierna para hacer Ensalada cocida por uno de los Soldados que se enviaron a pacificar los Líos de Bacon; y algunos de ellos la comieron en grandes cantidades; su efecto era una Comedia muy agradable, pues todos ellos se volvieron Tontos naturales después de varios Días. Uno soplabla una Pluma en el aire; otro lanzaba dardos de paja a la Pluma con gran Furia; y otro, completamente desnudo, estaba sentado en una Esquina, como Mico, riendo y haciendo Muecas a ellos; un Cuarto cariñosamente besaba y manoteaba a sus compañeros, y se burlaba en sus Caras, con un Rostro más extravagante que cualquier Bufón holandés. En esa condición frenética fueron confinados, a fin de que en su Locura no se destruyeran a sí mismos; aunque se observó que todas sus Acciones estaban llenas de Inocencia y buen Animo. En realidad no se hallaban muy limpios, porque se habrían revolcado en sus propios Excrementos si esto no se hubiera evitado. Llevaban a cabo miles de estos simples Trucos, y después de Once Días volvieron en sí y no recordaban nada de lo que les había sucedido. (Citado por Schleiffer, 1973: 129-130.)

Los soldados afirmaron que habían recogido *datura stramonium* porque pensaron que sería una hierba sabrosa para hacer caldo, pero existe la posibilidad de que en realidad hayan conocido los efectos intoxicantes por boca de los habitantes originales de Virginia, que usaban la *datura* en ritos de iniciación de adolescentes que se parecían a las ceremonias con toloache de los indios californianos. El característico tema muerte-renacimiento de ritos de transición claramente emerge de la descripción un tanto arcaica pero perceptiva de Beverly de lo que él llama "la Solemnidad de Huskanawing". Cuando los mayores habían fijado el momento de la iniciación, los jóvenes y adolescentes eran llevados al bosque, donde se les tenía en estricta reclusión en una cabaña especialmente construida con rejas. Después de largos ayunos y de instrucción, se les daba repetidas decocciones de

raíz de *datura*, llamada *wysoccan*, que producía un estado de aparente intoxicación violenta que duraba de dieciocho a veinte días. Durante este periodo crucial se suponía que los jóvenes se despojaban de todo recuerdo de su juventud. Cuando los chamanes habían sentido que los muchachos habían bebido lo suficiente, las dosis eran gradualmente reducidas, y los iniciados, vigilados cuidadosamente, podían regresar a sus casas. Cuando volvían en sí de la intoxicación tenían que vigilarse a sí mismos y ser vigilados por los chamanes, para que no hubiese ningún recuerdo de su previo estado de infancia. Si esto ocurría, tenían que ser “huskanawados” de nuevo, y puesto que en ese caso se requerían cantidades aún mayores de *wysoccan* la segunda ordalía iniciática en ocasiones terminaba en la muerte.

Así tenían que fingir haber olvidado hasta el uso mismo de sus lenguas, y ser incapaces de hablar y de comprender cualquier cosa dicha, hasta que aprendían todo de nuevo. Que esto sea verdadero o falso, lo ignoro; lo cierto es que durante un tiempo ellos no advertían su cuerpo, ni nada con lo que antes habían estado familiarizados, hallándose aún bajo la supervisión de sus Vigilantes, quienes constantemente los cuidaban en todas partes, hasta que habían aprendido las cosas perfectamente otra vez. Así tenían qué desvivir sus vidas anteriores, y comenzar a ser Hombres olvidando que habían sido Muchachos...

Además, el rito de transición y la violenta intoxicación de *datura* servían para deshacer cualquier lazo o prejuicio que los iniciados habían establecido con “personas y cosas” durante su niñez.

Con este procedimiento esperaban desarraigar todas las preposiciones e insensatos prejuicios que se fijan en las mentes de los Niños. Así, cuando los jóvenes volvían a ser ellos mismos otra vez, su Razón podía actuar libremente, sin ser desviada por los Engaños de las Costumbres y la Educación. De esa manera también quedaban relevados del recuerdo de cualquier atadura por Sangre, y se establecían en un estado de igualdad y libertad perfectas, para ordenar sus acciones y disponer de sus personas como lo creyeran conveniente, sin ningún otro Control que no fuese la Ley de la Naturaleza. Por estos medios también se preparaban para cuando tenían que estar a cargo de cualquier Oficina Pública, para administrar igualitaria e imparcialmente la Justicia, sin tener que respetar Amigo o Pariente. (Cit. por Schleiffer, 1973:130-132.).

### RITOS DE INICIACIÓN EN CALIFORNIA

Un indio así iniciado no sufría aparentemente ninguna “crisis de identidad”. ¡ Si nosotros y nuestros padres tuviéramos la fortuna de saber cuándo se cruza el límite psicológico entre la adolescencia y la edad adulta!

En California, el culto iniciático del toloache se originó entre los pueblos shoshoneanos

(uto-aztecas) del sur, pero algunos de sus rasgos se esparcieron muy al norte, hasta los valles de San Joaquín y Sacramento. El aspecto del rito de pubertad, con su prominente tema de muerte y renacimiento, se hallaba especialmente bien desarrollado entre sudcalifornianos como los diegueños y los luiseños, para quienes el culto de la *datura* se hallaba en el centro mismo del sistema religioso total (Kroeber, 1953). En lo fundamental, solamente los muchachos eran iniciados con toloache, pues las muchachas tenían sus propios rituales de pubertad, pero, entre algunas tribus, especialmente del norte, las mujeres también podían tomar *datura*.

Entre los luiseños, cuyo culto estaba especialmente bien desarrollado, la ceremonia de pubertad de los niños no se llevaba a cabo anualmente, sino una vez cada varios años: cuando una cantidad suficiente de púberes se hallaba lista para la iniciación. De igual modo, cualquier hombre o incluso un visitante de otro grupo que nunca hubiera tomado toloache (la *datura* se bebía sólo una vez en la vida), recibía la droga junto con los muchachos, a quienes se administraba la bebida de noche, en un sitio retirado y especialmente consagrado, después de un periodo de restricciones en la alimentación y de instrucción. Las raíces secas de la *datura innoxia* eran molidas en morteros recién pintados que sólo se empleaban con ese propósito y que se guardaban en escondites secretos. La raíz pulverizada, mezclada con agua caliente, se bebía directamente del mortero, cada niño se arrodillaba en su turno ante ella, con el jefe ceremonial sosteniéndole la cabeza para retirarla cuando creía que el púber había bebido lo suficiente. Después de beber, los niños eran cuidados por hombres que los asistían en las procesiones y danzas que tenían lugar más tarde, incluyendo circuitos ceremoniales en torno al fuego.

Poco después la droga hacía efecto y los jóvenes caían inconscientes. Entonces eran llevados a un pequeño corral donde yacían estupefactos, observados por algunos de los hombres. La duración de toda la narcosis variaba de grupo en grupo. Los diegueños daban agua tibia a los niños después de la primera noche para ayudarlos a recobrar. Entre los luiseños la intoxicación parece haber durado más, hasta tres noches, pero debe de haber habido una considerable variación individual, puesto que no todos los iniciados eran de la misma edad y tamaño, y no existía una medida definitiva para la cantidad de raíz usada. En todo caso, el efecto de la droga era poderoso, y los luiseños reportaron algunos casos fatales. Cualquier cosa que los iniciados experimentaban en el curso del trance,

... se convierte para ellos en algo de una santidad íntima y vitalicia. Esta visión usualmente es un animal, y al menos en ciertas ocasiones aprenden de él una canción que conservan como suya. Parece que tampoco matarán a ningún miembro de esa especie. Está claro que el contexto de la visión corresponde con exactitud a lo que entre ciertas tribus ha sido desafortunadamente denominado como el tótem personal. Es cierto que se cree que existe una relación especial e individual de una categoría sobrenatural para siempre entre el sueño y el soñador. La similitud con el chamanismo es obvia: pero propiciaría confusiones considerar a la institución de los luiseños francamente como “chamanística” o “totémica”. (Kroeber, 1953 :669-670.)

No obstante, el ritual final, que tiene lugar aproximadamente dos meses después de la bebida de toloache, es inequívoco en su similitud con la mitología chamanística en todo el mundo. A la figura central de esta ceremonia se le llama *wanawut*, una efigie de animal, del tamaño de un hombre, con cuerpo, brazos, piernas y en ocasiones una cola, hecha de red o

vencetósigo o bramante de ortiga, que se coloca sobre un surco, con tres o cuatro piedras planas encima.

Cada púber a su vez entra en el surco, apoyado por un anciano que ha actuado como su benefactor, y a una seña salta de piedra en piedra. Si resbala, ésa es una indicación de que morirá pronto. Muy pocos niños pequeños son parcialmente auxiliados por los ancianos. Cuando todos han brincado, ayudan al anciano a echar tierra en el surco, y entierran la figura. El simbolismo de este extraño rito se refiere claramente a la vida y la muerte. El surco representa la tumba: los luiseños cremaban sus cadáveres sobre un agujero que era llenado cuando las ascuas y los huesos se habían hundido. La figura es humana. Específicamente se dice que denota la Vía Láctea, que de otra manera es un símbolo del espíritu o alma. También parece estar presente la idea de que el espíritu del muerto debe atarse, quizás en el cielo, o en todo caso lejos de la tierra; y la cuerda del objeto es probablemente significativa en este aspecto. (Kroeber, 1953:671-672.)

Después del enterramiento del *wanawut* se baila durante la noche, finalizando con una danza del fuego y con el incendio del coto de arbustos en el que se bebió el toloache. Los muchachos ahora han dejado atrás sus días de infancia. La *datura* ha hecho su trabajo sagrado y ellos nunca la volverán a probar.

### TRASCENDER “LA REALIDAD ORDINARIA”

El uso ritual de la *datura inoxia* en los ritos de pubertad de los jovencitos entre los cahuillas del sur de California ha sido descrito por varios antropólogos (por ejemplo, Kroeber, 1908; Hooper, 1920; Strong, 1929; y, más recientemente, Bean, 1972); la relación más completa es la de William Duncan Strong (1929:173-175), quien notó que los cahuillas consideraban a la *datura* como un gran chamán con quien se comunicarían en el curso de las ceremonias. Había canciones *manet* especiales relacionadas con los rituales de *datura* que sólo los chamanes podían comprender, porque no pertenecían a la cotidiana lengua cahuilla sino a un especial y esotérico “lenguaje océano”, dirigido a los chamanes y a los seres sobrenaturales que vivían en el lecho del mar.

Una extensa discusión de lo que ha sobrevivido de los múltiples significados y usos de la *datura* entre los cahuillas contemporáneos (cuyo lenguaje pertenece a la rama shoshoneana del uto-azteca, y que se hallan históricamente relacionados no sólo con sus vecinos de habla shoshoneana sino también con los hopis de Arizona y, más distantemente, con los huicholes, los coras y otros hablantes de lenguas uto-aztecanas en Mesoamérica) puede encontrarse en la obra reciente, acerca de la etnobotánica cahuilla, del antropólogo Loweil J. Bean y de la señora Katherine Siva Saubel, quien pertenece al consejo tribal de la Reservación Cahuilla Los Coyotes y es también una reconocida autoridad en las tradiciones y cultura de su pueblo (Bean y Saubel, 1972). Aparte de su función crucial en los ritos de iniciación de niños que se parecen a los de los luiseños, gabrieleños y otras tribus de la costa y del desierto del sur de California, los autores señalan (pp. 61-62) que la *datura*

proporcionaba al *puul* (chamán) un medio para trascender la realidad ordinaria y para establecer contacto con espíritus guardianes específicos, y también para permitirle llevar a cabo vuelos mágicos a Otros Mundos o para transformarse en ciertos animales, como pumas o águilas. Tales vuelos y transformaciones en el trance de *datura* eran una actividad necesaria y de rutina de los chamanes, con propósitos como recobrar información acerca del Mundo Superior y del Submundo, visitar a los muertos o recuperar almas perdidas o extraviadas.

La *datura* también desempeñó una función importante en la medicina nativa. Como ocurría entre los zuñis y los aztecas, las plantas eran empleadas por los chamanes cahuihlas en forma de pasta o unguento como un analgésico altamente efectivo, para colocar huesos rotos o dislocados, para aliviar dolores localizados, e incluso para mitigar dolores de muelas. Dependiendo del efecto deseado, los indios comúnmente usaban la raíz en una bebida, generalmente fumaban las hojas y molían tanto las raíces como las hojas con otras partes de la planta y las mezclaban para obtener una pasta medicinal.

Al mismo tiempo, los autores enfatizan que los cahuihlas están muy conscientes de los verdaderos peligros de usar una planta que puede causar una seria desorientación mental, desórdenes en las actividades locomotoras, agudos síntomas cardíacos que ponen en peligro las funciones del corazón y otros severos problemas fisiológicos que van desde una psicosis temporal hasta la muerte. A pesar de su elevado conocimiento, incluso algunos chamanes se contenían en el uso de la *datura* y preferían otras técnicas para alcanzar contacto con lo sobrenatural. Bean y Saubel escribieron que todos los cahuihlas que hablaron de la *datura* con ellos “...subrayaron que la planta es impredecible y aconsejaron que un experimentador fortuito no debe usarla”.

Ésta no es una advertencia ociosa: en los últimos años, advierten los autores, varios jóvenes del sur de California han muerto después de experimentar con *datura* y muchos otros han requerido hospitalización.



### XIII. LOS INHALANTES ALUCINOGÉNICOS Y EL SIMBOLISMO ANIMAL

HASTA ahora hemos visto que los venados, jaguares, pájaros, serpientes y sapos se relacionan con los alucinógenos sagrados, ya sea a través de la asociación simbólica, la imaginería del trance extático o incluso como avatar de una planta particular. El simbolismo animal es claramente inseparable de los complejos psiquedélicos tradicionales del Viejo y del Nuevo Mundo, y su investigación resulta de gran interés histórico-cultural y psicológico. Estos capítulos finales tratarán sobre algunas de estas interrogantes y nos conducirán en ciertas direcciones sorprendentes.

Pero quiero penetrar en ese campo fascinante retornando una vez más a los potentes inhalantes que para los primeros exploradores españoles representaron la manifestación inicial de los alucinógenos del Nuevo Mundo. Pues, sobre todo en la tecnología y el simbolismo de la inhalación se halla todo un complejo de imaginería animal que se expresa a través del arte arqueológico y etnográfico.

Al considerar los principales inhalantes alucinogénicos no debemos olvidar que muchas de las plantas psicoactivas del Nuevo Mundo pudieron, al menos teóricamente, ser usadas de esa manera, y que especialmente en Sudamérica hay muchas evidencias de tal experimentación. Incluso la *illex guayusa* —el acebo que contiene cafeína, la cual, junto con sus especies hermanas, es ampliamente utilizada como un té estimulante (por ejemplo, *maté* = *i. paraguayensis*)— servía como inhalante, al menos para algunos chamanes del antiguo altiplano de Bolivia, a juzgar por una tumba de chamán recientemente descubierta y fechada ca. 500 d. c. y que contenía hojas de *illex* junto a todo un equipo para preparar y consumir el inhalante. Ese equipo también incluía lavativas, así es que la misma planta pudo ser usada como enema (Schultes, 1972b).

Los principales inhalantes son bien conocidos ahora, y su botánica y química al fin ha emergido de un largo periodo de confusión e inseguridad taxonómicas. En un principio, como ya se ha mencionado, se pensaba que el tabaco era la fuente del inhalante alucinogénico de las Antillas. Después, durante un lapso prolongado, en realidad hasta hace unos pocos años, todos los inhalantes intoxicantes, desde las Antillas hasta una gran porción de Sudamérica, eran uniformemente adscritos a una especie de *piptadenia*, *p. peregrina*, cercanamente emparentada con las acacias y mimosas. Ahora, gracias al taxonomista de plantas Sin von Reis Altschul (1964, 1972), un alumno de Schultes, la *p. peregrina* ha sido retirada de ese género y reclasificada como una de las especies que pertenecen a un género alucinogénico nuevo, relacionado pero claramente distinto: la *anadenanthera*. La otra es la *a. colubrina*, una variedad del oeste sudamericano que es la fuente de las sagradas semillas de *huilca* (*wilca*) de los Andes, las cuales eran variadamente empleadas en forma de inhalantes, infusiones e incluso enemas.



## EL ARBOL VIROLA EN CUANTO ORIGEN DE INHALANTES

Pero aun esta clasificación corregida no aclaró del todo la confusión, porque los inhalantes fueron atribuidos por varios escritores a la *anadenanthera*, sin considerar si ese género en realidad existía localmente, y aun a pesar de que el método observado de preparación sugería que varias especies distintas e incluso sin relación entre sí se hallaban implicadas. El misterio se aclaró cuando varias especies de *virola*, un árbol que no pertenece, como la *anadenanthera*, a las leguminosas (familia de los chícharos), sino como la nuez moscada, a las miristicáceas, fueron confirmadas como origen de algunos de los inhalantes otrora atribuidos únicamente a la *a. peregrina*. Schultes nuevamente se vio envuelto prominentemente en la resolución de este problema.

Los principales alcaloides alucinógenos la *anadenanthera* (*peregrina* y *colubrina*) y las varias especies de *virola* (*v. theidora*, *v. callophylla*, *v. callophylloidea*) son las triptaminas, como ocurre también en una especie de *banisteriopsis*, en los hongos sagrados y en otros alucinógenos rituales de México. En la *a. peregrina* y la *colubrina* la bufotenina (5-hidroxi-N, N-dimetiltriptamina) se encuentra en grandes cantidades, y durante un tiempo se pensó que la actividad nerviosa central de los inhalantes de *anadenanthera* se debía principalmente a este alcaloide, que algunos árboles leguminosos comparten con el sapo (*bufo* spp.). Análisis recientes han mostrado, sin embargo, que otros derivados de la triptamina también están presentes en las semillas, tales como N-dimetiltriptamina; N-monometiltriptamina, 5-metoxi-N, 5 metoxi-N-monometiltriptamina; N, N-dimetiltriptamina-N-óxido; 5 -hidroxi-N, y N-dimetiltriptamina-N óxido (Schultes, 1972a:28).

El inhalante que se prepara sólo con *virola theidora*, sin mezclas, contiene 5-metoxi-N, N-dimetiltriptamina en concentraciones alcaloidales de hasta un ocho por ciento, junto con cantidades menores de N, N-dimetiltriptamina y alcaloides relacionados. Las concentraciones alcaloidales varían en las distintas partes del árbol, pero la corteza generalmente contiene el porcentaje más alto.

Como sabemos, las triptaminas requieren un inhibidor monoamina oxidasa para ser efectivas en el hombre. Los indios solucionaron este problema en varios casos conocidos mezclando diferentes especies alucinogénicas. Por ejemplo, la *banisteriopsis rusbayana* es una rareza química entre sus diferentes hermanas, ya que en contraste con la *b. caapi* y la *b. inebrians*, cuyos activos son alcaloides harmala carbolinos-betas, ¡ sus constituyentes activos son triptaminas! Esto explica por qué los indios tukanoanos de la Amazonia colombiana. Por ejemplo, nunca toman la *b. rusbayana* sola sino que la mezclan con *b. caapi* o con *b. inebrians* hasta lograr una forma especialmente potente de *yajé*. Este método permite que los alcaloides harmala carbolinos-beta de uno funcionen como inhibidores de las triptaminas del otro. Así no sólo los alcaloides harmala sino también las triptaminas son capaces de desempeñar su función en la intoxicación extática. Como Schultes (1972a) observa, aquí nuevamente uno no puede dejar de preguntarse.

...cómo los pueblos de las sociedades primitivas, sin conocimiento de la química y la fisiología, pudieron llegar a solucionar la activación de un alcaloide a través de un inhibidor monoamina oxidasa. (p. 38.)

En el caso de los inhalantes a partir de *virola*, tal mezcla activante no parece ser requerida, puesto que los dos carbolinos recientemente han sido descubiertos en la *v. theidora* misma (Schultes, 1970). No obstante, frecuentemente son empleadas mezclas que por sí mismas pueden ser psicodinámicamente activas. Schultes (1972a), que visitó a los waikas (yanomamös) en 1967 con el farmacólogo sueco Bo Holmstedt, describe la técnica de esta manera:

Existen varios métodos para preparar el inhalante, que es llamado *epená* o *nyakwana* por muchas "tribus" a las que yo incluyo en el término genérico *waika*. Algunos raspan la suave capa interna de la corteza del árbol, secan las virutas asándolas suavemente sobre un fuego, y las almacenan hasta que las necesitan para preparar el inhalante. Luego son aplastadas y pulverizadas, trituradas y coladas. El polvo resultante es fino, homogéneo, café y muy picante. Así, cuando los indios lo quieren (lo cual no ocurre siempre), agregan en partes iguales un polvo de las hojas secas de la yerba aromática acantácea *justicia pectoralis* var. *stenophylla*. El tercer e invariable ingrediente es la ceniza de la corteza de un raro árbol leguminoso, *elizabetha princeps*. Este árbol es conocido como *ama* o *amasita* por los waikas. Estas cenizas se mezclan en cantidades aproximadamente iguales con la resma, o con la resma y polvo de *justicia*, para obtener el inhalante café-grisoso.



PSYCHOTRIA viridis R. & P.

Lámina 13 Psychotria viridis

Otros waikas siguen un procedimiento diferente, al menos cuando preparan el inhalante con propósitos ceremoniales. La corteza es raspada del árbol de *virola*, las virutas se colocan sobre un fuego suave en el bosque, y la copiosa resma, roja como sangre, es raspada y puesta en un recipiente de barro. Se hierve bajito y se deja secar al sol. Entonces, sola o mezclada con el polvo de las hojas de *justicia*, es colada y está lista para usarse. (p. 43.)

La *j. pectoralis* parece ser, en sí, un alucinógeno potente, que contiene, como la *virola*, alcaloides de triptamina. De hecho es cultivada por algunos de los grupos de indios yanomamös estudiados por el antropólogo Napoleon Chagnon y sus colegas en el Alto Orinoco, y empleada sin ninguna mezcla activa en una variedad de inhalante intoxicante, *ebene* (Chagnon *et al.* 1971). (Debe advertirse aquí que la *justicia* y la *psychotria*, otro género sudamericano que contiene triptaminas, existen también en México, y a esta circunstancia volveré en conexión con el reciente descubrimiento de un muy antiguo complejo inhalante en México que aparentemente se hallaba extinto desde hace mucho tiempo antes de la Conquista.)

### INTOXICACIÓN RAPIDA

La intoxicación con inhalantes preparados básicamente con la resma de la corteza de la *virola theidora* o de especies relacionadas, o con semillas de la *anadenanthera peregrina*, es extremadamente rápida y poderosa. No sólo en el pasado pre-europeo sino incluso en la actualidad, la tecnología inhalante de los indios agrícolas es muy compleja, y todo tipo de pipas nasales decoradas y sin decorar, tubos para inhalar, morteros, recipientes y tablillas abundan en colecciones arqueológicas y etnográficas. La inhalación entre los waikas es muy sencilla, como lo es su material cultural en general. Los waikas, que incluso en la actualidad son esencialmente cazadores y recolectores con incipientes cultivos de árboles y raíces, toman el inhalante preparado a través de tubos muy largos de bambú, y un hombre sopla la carga a la nariz del otro. Casi en el acto las membranas mucosas se activan, la nariz se afloja y la saliva fluye copiosamente. También produce una fuerte comezón u hormigueo en la parte superior del cráneo, ante lo cual los indios reaccionan rascándose vigorosamente. El mismo Schultes (1972a) no experimentó sensaciones visuales o auditivas extraordinarias, mas para los indios éstas suceden a los pocos minutos de la carga de *ebene* y se percibe como una comunicación directa con los espíritus de plantas, animales, parientes fallecidos y otros seres sobrenaturales. Hay una variación considerable entre individuos en el grado de control motor, y existen chamanes experimentados que al parecer son capaces de ejercitar un control mucho mayor sobre sus movimientos que otros. La intensidad del trance extático también varía; la experiencia usualmente es de duración corta, sin embargo usualmente los participantes aspiran repetidas cargas del inhalante en el transcurso de la intoxicación ritual (y, en la actualidad, también recreacional entre los waikas más aculturizados).

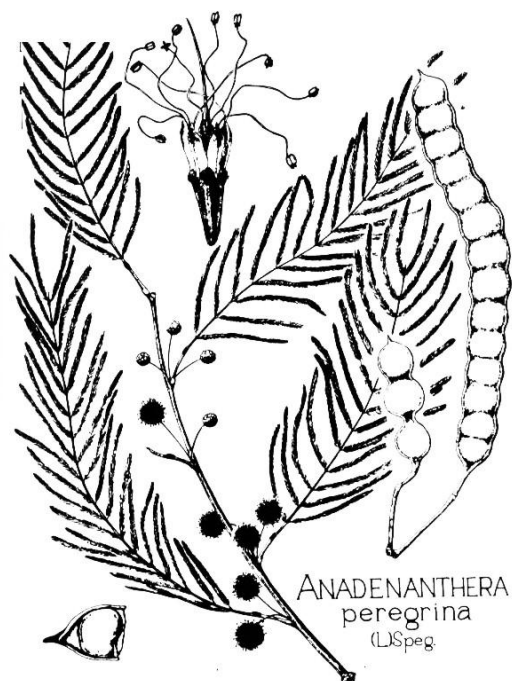


Lámina 14 Anadenanthera peregrina

#### LA ADICCIÓN: LOS INHALANTES, NO; EL TABACO, SÍ

A la luz de la frecuencia con la que se emplean estas poderosas preparaciones triptamínicas, y por la intensidad de la experiencia, vale la pena citar la siguiente observación:

...ninguno de los alucinógenos usados por los yanomamös forman hábito a pesar de las opiniones de los misioneros... Los yanomamös pueden, y lo hacen, abstenerse de ellos durante semanas, y ni los mencionan ni se quejan por la privación. Mascar tabaco, por otra parte, sí es habitual: no pueden pasar varias horas sin él, y todo el pueblo entra en crisis cuando falla la cosecha de tabaco. En conexión con esto, los yanomamös han descubierto varios sustitutos, tanto de fuentes domésticas como silvestres, para cuando se les acaba el tabaco. Al ser interrogados acerca de los posibles sustitutos para sus alucinógenos, un informante sumalizó la situación de la droga-tabaco de la siguiente manera:

“Cuando no tenemos tabaco lo ansiamos intensamente y decimos que estamos *hori*: en pobreza total. No ansiamos el *ebene* de la misma manera y por tanto nunca decimos que estamos ‘en la pobreza’ cuando no hay nada. Pero la *yakoana* (*virola*) está en todas partes y siempre se puede encontrar un poco si queremos

tomar ebene." (Chagnon *et al.*, 1971:74.)



Lámina 15 Virolas

## LA INHALACIÓN Y EL ARTE ANIMAL

Nadie ha contribuido más a nuestro conocimiento del contenido simbólico de la parafernalia inhalante de América Central y del Sur como el etnólogo sueco S. Henry Wassén, director, recientemente retirado, del Museo Etnográfico de Gotemburgo. Wassén, a cuyos estudios iniciales de la etnofarmacología y simbolismo de las ranas y sapos sudamericanos volveremos en breve en relación con lo que recientemente ha sido descubierto acerca de la intoxicación con veneno de sapo y rana, ha publicado en la última década varios estudios fundamentales acerca del uso de inhalantes indígenas y de la iconografía de la parafernalia ornamentada del inhalante (Wassén, 1963-1967).

Lo que ha emergido de estos estudios es un indudable complejo simbólico que liga al chamanismo y a la experiencia extática con la ya familiar configuración pájaro-felino-reptil que encontramos tan prominentemente en la cosmología e iconografía mesoamericana y andeana. La manera como esto se expresa a sí mismo en la representación de la parafernalia del inhalante es a través de combinaciones o yuxtaposiciones de elementos que representan a los animales sobrenaturales más importantes con los que se relaciona el chamán sudamericano: el águila arpía o buitre rey (el cóndor de los Andes), la anaconda o boa constrictor y, sobre todo, el jaguar, en estilos que van del casi naturalismo a la abstracción geométrica. Algunas veces sólo uno de estos animales se muestra con claridad o, si no, un ser humano, representando al chamán mismo, es ilustrado en yuxtaposición con uno o más de sus principales aliados zoomórficos o alter egos.

En vez de la oposición complementaria del pájaro y el jaguar, o pájaro-jaguar-serpiente, no es simbolizada en forma de una imagen de dos o tres dimensiones, sino más bien en los materiales empleados al hacer u ornamentar los implementos: por ejemplo, un tubo de hueso de pájaro para inhalar es incorporado a bandejas de madera decoradas con motivos felinos o serpientes o con plumas de pájaro y piel de víbora usados como adornos simbólicos (véanse las numerosas ilustraciones de estos motivos en Wassén, 1967).

La yuxtaposición de pájaros y mamíferos en el material cultural de la inhalación tiene un rango respetable, puesto que ya es evidente en la más antigua parafernalia del inhalante que se conoce hasta el momento: una bandeja de hueso y tubos que Junius B. Bird, del Museo Americano de Historia Natural, excavó en la antigua zona de la costa peruana de Huaca Prieta, que data de aproximadamente 1600 a. c.

El hecho es que las disposiciones análogas de ciertos animales y seres humanos en el arte simbólico del complejo del inhalante no se limitan a una región o periodo sino que se extienden en el espacio y el tiempo desde el Caribe hasta los Andes y desde la prehistoria hasta el presente.

De interés especial son los recipientes decorados para inhalantes, los morteros, los tubos, las pipas nasales y los implementos relacionados que ilustran al jaguar como guardián o alter ego del chamán. Éste es un tema dominante, como sabemos, en el chamanismo tropical de América que se puede reconocer en la parafernalia arqueológica del inhalante de Argentina y Chile al igual que en la de Mesoamérica (Wassén, 1967; figuras 8, 11, 13-14, 30-

31). No es sorprendente que también lo hallemos simbolizado en otros artefactos conectados con la práctica del chamanismo.

Aparte de la frecuente recurrencia de huesos de pájaro para hacer tubos inhalantes (elección que debió ser motivada, al menos en igual medida, por consideraciones prácticas y simbólicas), el motivo avícola predomina también en el arte figurativo o abstracto del complejo del inhalante. Cuando el motivo del pájaro es específico, usualmente representa al águila arpía o a su primo andino, el cóndor, o si no algún otro pájaro seleccionado por sus características especiales que se relacionan simbólicamente con la fenomenología del chamanismo. De manera típica, estos pájaros incluyen aves acuáticas o que se zambullen, quizás a causa de que su habilidad única de trascender las delimitaciones de los distintos planos de existencia se relaciona con la del chamán. En realidad, es axiomático de la simbología chamanística el hecho de que selecciona precisamente a aquellos animales que pueden desplazarse entre distintos medios ambientales o que por virtud de insólitas historias de vida o de hábito son vistos como mediadores entre estados dispares. Cuando el tema del pájaro no es específico, parece representar el poder de volar que es un don especial del chamán y que el alucinógeno activa. También debe advertirse que los pájaros a menudo se toman como espíritus guardianes o incluso como manifestaciones de específicas plantas psicoactivas, especialmente el tabaco; esta observación provee una clave del significado de las pipas nasales con forma de pájaro en el arte indígena norteamericano. Entre los muy conocidos ejemplos arqueológicos del tema del pájaro en la parafernalia del inhalante se hallan numerosas pipas nasales de barro cocido de zonas arqueológicas de Costa Rica, y una serie de pequeños morteros de piedra pulida y forma de pájaro de antiguos promontorios de conchas en las Costas de Brasil. (Véase Wassén, 1967; figuras 4 y 12. La figura 34 en la misma publicación muestra algunos interesantes tubos de madera o bambú para inhalar de varias localidades sudamericanas con piezas nasales en forma de cabeza de pájaro, que los asemejan a los bien conocidos bastones con cabeza de pájaro que se asocian con el chamanismo como símbolos del árbol del chamán y de su ascenso al Mundo Superior. Uno de estos bastones también fue encontrado en la tumba de un chamán en el altiplano de Bolivia [Schultes, 1972b].)

## INHALANTES EN MÉXICO



**Lámina 16** Uso de la pipa para inhalar. Esta figurilla de cerámica de un hombre “extasiado” con una pipa nasal muestra que los inhalantes alucinogénicos han sido usados en México desde hace dos mil años. Hallada en una tumba de cámara y columna de Colima, al oeste de México, ca 100 a.c. – 200 d.c.

Ahora, daremos atención a México y a la evidencia arqueológica de un antiguo complejo del inhalante que data cuando menos del segundo milenio a. e., aparentemente extinto como técnica de importancia en la intoxicación ritual anterior al año mil d. c. Hoy día sobrevive solamente en remotas áreas montañosas de Oaxaca y Guerrero, donde se dice que algunos curanderos inhalan las semillas de la virgen pulverizadas (T. Knab, comunicación personal basada en las notas de campo inéditas del extinto botánico Thomas McDougall). Siempre ha resultado un intrigante que los primeros misioneros españoles, quienes ciertamente se hallaban alertas ante las múltiples manifestaciones de intoxicación ritual, parezcan no haber visto ninguna evidencia de inhalantes, aun en áreas adyacentes al bien desarrollado complejo del inhalante de las culturas de las islas del Caribe. El tabaco pulverizado se menciona, pero nada sugiere que éste, o cualquier otro alucinógeno, fuera inhalado.

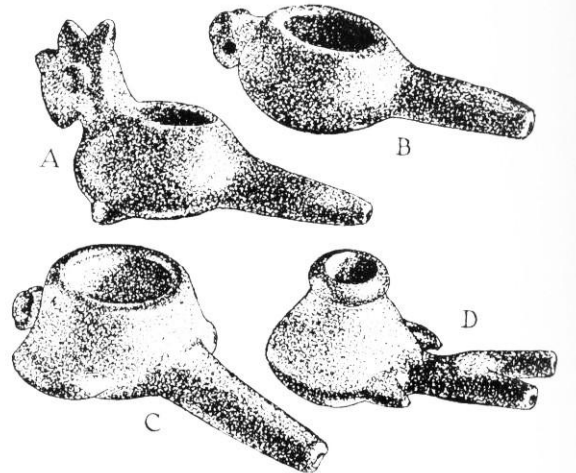
A pesar de la evidencia negativa del siglo XVI, México tuvo una vez un complejo del inhalante bien desarrollado (Furst 1974b). En el arte mortuario de Colima, en el occidente de México y fechado ca. 100 a. e. 200 d. c., están representados varios individuos sosteniendo



pipas en sus fosas nasales y en estados como de trance. También en el arte arqueológico de Oaxaca hay numerosas vasijas-efigie de cerámica con bases cortas, perforadas, que datan del 500 a. c. a los primeros siglos d. o. El propósito se vuelve obvio una vez que se conoce la práctica inhalante: no son vasijas “sacrificiales” o “libatorias”, como a menudo se describen, sino pipas nasales, decoradas con temas típicamente chamanísticos como vuelo y transformación.

Las primeras pipas nasales mesoamericanas de cerámica, que datan de aproximadamente 1300-1500 a. e., fueron halladas en Xochipala, Guerrero, en asociación de figuras finamente hechas de hombres y mujeres en un estilo notablemente naturalista y sofisticado. Entre los inhaladores de Xochipala de esta antigua zona, una simple vasija con un tronco vacío es virtualmente indistinguible de muchas que han sido halladas en Costa Rica. Igualmente lo es una pipa nasal de doble tronco y efigie de pájaro que se halló en una profunda cámara y columna que servían como tumba en Nayarit, ca. 100 d. c.

Finalmente, se encuentran los famosos artefactos olmecas de jade, conocidos como “cucharas”, que pudieron haber servido como tabillas para inhalar. Algunos de estos objetos finamente tallados y bellamente pulidos, en ocasiones decorados con motivos en bajorrelieve de jaguar-pájaro con el típico estilo olmeca del 1200-900 a. o., se parecen, con sus largas colas y cuerpos levemente redondeados, a estilizados perfiles de pájaro en vuelo; este simbolismo encajaría apropiadamente en el arte animal de los alucinógenos, y especialmente en el tema del vuelo de la iconografía de la iniciación chamánica (Furst, 1968:162-63).<sup>1</sup>



**Lámina 17** Pipas para inhalar con formas de pájaros. Objetos de barro cocido de áreas arqueológicas de Costa Rica.

<sup>1</sup> Anatole Pohorilenko, un estudiante graduado que se especializó en iconografía olmeca, me ha sugerido que estas “cucharas” pueden representar no a pájaros en vuelo convencionalizados sino a renacuajos. Podría estar en lo correcto. Como una etapa transitoria en un proceso continuo de metamorfosis, y considerando la importancia del motivo rana/ sapo en el simbolismo mesoamericano (véase el siguiente capítulo), los renacuajos por supuesto podrían incluirse muy bien en la iconografía del chamanismo y de los alucinógenos.

La evidencia acumulativa señala, un origen meridional, quizás en la Sudamérica noroccidental, al antiguo complejo del inhalante mesoamericano. Es un misterio el que haya desaparecido de México desde siglos antes de la Conquista mientras que proliferó espectacularmente en Sudamérica y en las islas del Caribe. Tampoco conocemos la botánica o química de los inhalantes mexicanos. Éstos pudieron haber sido intercambiados con Sudamérica (*¿huilca*, quizá?), pero, como se ha advertido, también pudieron haber sido utilizados varios alucinógenos locales, incluyendo árboles del tipo de las acacias, nativos de México, que no han sido investigados para encontrar alcaloides alucinogénicos. Aparte de estas posibilidades, México comparte con Sudamérica no sólo el tabaco, que fue y es usado como inhalante en Sudamérica, sino también y cuando menos un género que contiene triptamina, la *justicia*, con la que los indios del Alto Orinoco hacían un inhalante alucinogénico. Está claro que una gran cantidad de trabajo etnobotánico y fitoquímico todavía tiene que llevarse a cabo en esta área.



## **XIV. EL SAPO EN CUANTO MADRE TIERRA: UN PROBLEMA EN EL SIMBOLISMO Y LA PSICOFARMACOLOGÍA**

EXISTE en América del Norte y del Sur un complejo mítico muy extendido que une al sapo con la tierra como manifestación de la dualista Diosa Madre Tierra, a la vez destructora y dadora de vida. En ocasiones el sapo es la tierra, de cuyo cuerpo brotaron las primeras plantas alimenticias: maíz en México, yuca amarga en la Amazonia. Ella es también la benefactora de la primera gente, o héroes culturales, maestra de las habilidades de la cacería y de las artes mágicas, y su desmembramiento responde a los orígenes de la agricultura.

La variación más dramática de este tema común es Tlaltecuhltli, “Dueña”, Guardiana “de la Tierra”, la Diosa Madre de forma monstruosa, devoradora, en el complejo esquema cosmológico de los aztecas del México central, en cuyo arte aparece en ocasiones como un verdadero sapo y más comúnmente como un ser antropomórfico, con garras, en la característica posición acucillada en la que las mujeres del mundo tradicional daban a luz. Sus coyunturas están adornadas con cráneos, los colmillos de su boca representan las fauces del infierno a través del cual los humanos muertos y el sol falleciente pasan a su seno transformador en un infinito ciclo de destrucción y renacimiento.

En un mito un tanto fragmentario de los orígenes, transcrito al español en el siglo XVI, después de la destrucción del mundo por el agua, los dioses Quetzalcóatl y Tezcatlipoca (la Serpiente Emplumada y el mago que se transforma en jaguar) ven a Tlaltecuhltli flotando solitaria en los mares primordiales como única sobreviviente del diluvio universal. Ellos se transforman en serpientes, aprisionan a la diosa anfibia y la parten a la mitad; una parte se convierte en los cielos y la otra en la tierra: valles, montañas, lagos, ríos y otros rasgos naturales se formaron con distintas partes de su cuerpo violado. La criatura herida se lamenta lastimosamente en la noche, hasta que los dioses decretan que ella debe producir las plantas útiles que alimentarán a la humanidad, pero el hombre a su vez debe garantizar la vitalidad continuada de la diosa ofreciendo su carne y sangre como la sustancia apropiada para ella.

### **EL SAPO EN CUANTO MEDIADOR Y MADRE DUALISTA**

Tlaltecuhltli, por supuesto, no es sólo sapo. Más bien, con su boca cavernosa y su posición de alumbramiento el sapo es una forma arquetípica en la que a menudo se superponen las características de otras formas vitales que pertenecen a diferentes planos de existencia (animales de rapiña como el jaguar, por ejemplo). La diosa es así una imagen ideal del mediador, por la que se unen estados de otra forma dispares: vida y muerte, aire y agua, muerte y renacimiento, etcétera. El hecho de que el sapo es a la vez

impresionantemente fértil y también caníbal, pues con frecuencia se alimenta de miembros pequeños de su misma especie o de otras cercanas, incluyendo a sus propios vástagos, casi seguramente reforzó su función como metáfora de la tierra en cuanto Diosa Madre que es a la vez dadora de la vida y de la muerte, si no es que de hecho en primer lugar infundió la vida.

En todo caso, es claro que hay mucho más, aparte de la “obvia” conexión con la lluvia, que da sentido a la importancia del tema sapo-rana en el sistema simbólico indígena, incluyendo su expresión en las artes visuales, donde lo mismo aparece en forma realista que sobrecargada de temas míticos. Más que casi cualquier otro miembro del reino animal, con la excepción quizá de las mariposas, los sapos despliegan una metamorfosis dramática: de animales vegetarianos, y acuáticos, que respiran con branquias, del tipo ícteo, se convierten en cuadrúpedos carnívoros, fundamentalmente terrestres, algunos de ellos equipados con poderosos venenos capaces de matar (es decir, transformadores de otro estado de existencia), con habitats que van de los bancos en los arroyos y estanques hasta las copas de los árboles más altos. Por tanto estas criaturas parecen contener algunos de los principios más fundamentales del pensamiento indio americano: la transformación, más que la creación *ex nihilo*, explica todos los fenómenos en el medio ambiente natural y sobrenatural dualismo u opuestos complementarios; el ciclo de muerte y regeneración.

Así la boca abierta de Tlaltecuhltli (la tierra como la terrible madre devoradora en su monstruosa forma de felino-sapo) se convierte en el símbolo adecuado para las fauces de la tierra divina en los códices ilustrados del México antiguo, devorando a los muertos de la misma forma como se traga al sol agonizante —su propio hijo— en una repetición constante de destrucción y renacimiento que terminará sólo si la humanidad fracasa en su deber de alimentar a la diosa con su propia carne y sangre. En realidad, Tlaltecuhltli no es más que la adaptación a la compleja civilización mesoamericana de un concepto aparentemente muy antiguo y que aun hoy descubrimos como fundamental en los mitos genésicos de muchos pueblos de la cuenca del Amazonas: el sapo en cuanto chamán femenino, transformador, dualista, benéfico-devorador, dueño de la tierra y el fuego, creador de las artes mágicas y de las artes útiles de la agricultura, de las que ella hace un regalo a la humanidad a través del auxilio del héroe cultural o, más comúnmente, del par de Gemelos Héroes. Estos gemelos son análogos a los Gemelos Héroes de los mayas y de otros indígenas meso y noramericanos.

### MADRE SAPO Y HÉROES CULTURALES

Lo que sigue es un sumario adaptado del típico mito Madre-Sapo-Gemelos Héroes cuya localización, en su esencia, se extiende desde las Guayanas, en el este, hasta las colinas arboladas orientales de los Andes, en el oeste:

Los gemelos son vástagos de una madre natural que es asesinada y devorada por la Gente del Jaguar (lo cual establece un paralelo con la destrucción de la primera era mundial y de sus habitantes por jaguares en la cosmología mesoamericana). La Mujer Sapo, o

Abuela Sapo, quien también es la Madre sobrenatural de los Jaguares, interviene y rescata el útero preñado.<sup>1</sup> Lo guarda cerca de su fuego maternal, dador de vida, hasta que los gemelos embrionarios crecen a su tamaño apropiado y emergen. Como corresponde a los héroes de la cultura, éstos alcanzan la madurez con celeridad milagrosa y aprenden las habilidades de los cazadores y las artes del chamanismo de su madre adoptiva, quien, aunque la agricultura aún no ha sido inventada, los alimenta con casabe horneado hecho con harina de yuca amarga, el producto principal de la agricultura de recolección de raíces de la selva tropical. Perplejos, los Héroes Gemelos, quienes han jurado vengar la muerte de su verdadera madre, espían a su madre adoptiva y descubren no sólo que los jaguares que asesinaron a su madre son sus hijos sino que ella misma se convierte en jaguar y exprime harina de casabe de sus glándulas de veneno. Los Gemelos matan, desmembran y queman a su madre, y la esconden en una parte del bosque que previamente clarearon para plantar. De sus cenizas crecen las primeras plantas alimenticias, y el veneno lechoso se transforma en la amarga, o venenosa, variedad de yuca (*manihot utilissima*).

El origen del cultivo de la yuca, que ya se encontraba bien desarrollado hacia el año 3000 a. c., se cree que se remonta incluso hasta los años 5000-7000 a. c. La yuca amarga, un miembro exclusivo del Nuevo Mundo de las éuforbiáceas que es mucho más nutritivo que la variedad dulce, en su estado natural contiene una alta concentración de ácido cianídrico (prúscico). Hace mucho, los indios aprendieron a extraer este veneno a través de un proceso complicado mediante el cual el ácido peligroso se evapora o, más bien, se convierte en azúcares que sirven para volver agradables otros alimentos. Donald Lathrap (1970), uno de los destacados estudiosos de la cultura de la selva, sostiene que la invención de estos procedimientos debe remontarse a la prehistoria, puesto que la arqueología ha mostrado que la yuca amarga ya era el producto principal que se cosechaba en la agricultura de los valles inundados del norte de Sudamérica en el segundo milenio a. c. Puesto que la modificación genética de la yuca amarga a partir de su antecesor silvestre probablemente se llevó milenios, la totalidad del proceso de cultivo de la yuca, tan básico en la cultura indígena de la selva, pudo haber tenido al menos sus primeros intentos experimentales hace siete mil o más años antes del presente. El componente agrícola de la mitología sudamericana del sapo obviamente es posterior a los orígenes del cultivo de la yuca amarga, los cuales aquí se hallan ligados a la blanca secreción venenosa que fluye de las glándulas parótidas de la Abuela Sapo; por otra parte, este aspecto del sapo como animal avatar de la Diosa Tierra pudo haber sido superpuesto a un complejo mítico más antiguo. Considerando la extensa distribución de la mitología de la Madre-Tierra —como— sapo en Sudamérica y la similitud impresionante de este tema mítico en las tradiciones mesoamericanas e incluso norteamericanas, el mito amazónico en última instancia puede derivarse de raíces paleolíticas muy antiguas que se extienden más allá del Nuevo Mundo en dirección de Asia.

---

<sup>1</sup> Es interesante que en la Europa Central, en particular, el sapo es identificado con la matriz o útero, y las efigies de sapos de metal y de otros materiales son colocadas en iglesias como ofrendas votivas para ayudar a las mujeres a que conciban o para que superen un embarazo difícil. Por supuesto, estas creencias anteceden a la introducción del Cristianismo.

## PROPIEDADES PSICOTRÓPICAS DEL VENENO DE SAPO

El mito es una cosa; la práctica, otra. Ciertamente, la bufotenina se encuentra coincidentalmente en las glándulas pilares del *bufo marinus* y en otras especies; y el alcaloide relacionado, 5-metoxi-N, N-dimetiltriptamina, que es fundamentalmente responsable de la actividad alucinogénica de los inhalantes de *virola* y de *anadenanthera*, recientemente ha sido aislado del sapo del desierto norteamericano *bufo alvarius* (Erspamer *et al.*, 1967; Daly y Witkop, 1971). ¿Pero cuál es la evidencia concreta de que los indígenas mismos alguna vez utilizaron tales venenos animales con propósitos que podrían ser vistos como magicorreligiosos?

Aunque extensamente esparcida a través de la literatura etnográfica, la evidencia resulta ser sorprendentemente sustancial, principiando con una temprana relación colonial del fraile inglés-dominicano Thomas Gage, quien reportó a mediados del siglo XVII que los maya-pokomán de Guatemala tenían el hábito de no sólo añadir tabaco a su ritual bebida fermentada sino también sapos venenosos para darle una potencia especial (Thompson, 1970). Esta práctica, evidentemente antigua, que pudo para sobrevivir hasta épocas modernas, puede explicar la gran cantidad de restos esqueléticos de *bufo marinus* que el arqueólogo Michael D. Coe halló en la importante zona ceremonial olmeca de San Lorenzo, Veracruz, México, fechada entre los años 1250-900 a. c. (Coe, 1971). En vista del alto contenido venenoso y de su estatura sagrada, el *bufo* difícilmente pudo servir a los olmecas como comida ordinaria. Pero como manifestación animal de la Madre Tierra el sapo bien pudo haber entrado en la enervación magicorreligiosa, tanto, quizá, por consideraciones simbólicas como farmacológicas.

Los preparados de veneno de *bufo marinus* aparentemente aún desempeñan una función en las farmacopeas de unos cuantos curanderos indígenas en Veracruz, quienes afirman que las técnicas secretas mediante las que se extrae el veneno y se procesa en píldoras y pociones les fue transmitida a ellos, a través de generaciones, de sus viejos maestros, usualmente sus propios padres. Se dice que el sapo jamás se mata o hiere, sino que sólo se le irrita suavemente para obligarlo a soltar su veneno de las prominentes glándulas parótidas características de la especie. El veneno es recogido en pequeños recipientes y es sujeto a un tratamiento repetido sobre el fuego para eliminar o reducir los elementos dañinos antes de que se endurezcan. Entonces se preparan las píldoras para un uso posterior; uno de los propósitos reportados es la magia amorosa (T. Knab, comunicación personal).

Tales prácticas que perduran ayudan a explicar la función de unos pequeños recipientes con efigies de sapo que han sido hallados en zonas arqueológicas de Veracruz y de partes adyacentes en el sureste de México. En éstos, los antiguos artistas de la cerámica usualmente enfatizaban las glándulas parótidas que contienen el veneno. El mismo énfasis aparece en una bien conocida y monumental escultura azteca de un sapo de basalto (con el glifo de la Diosa Madre del Agua Terrestre Chalchiutlicue, Falda de Jade, en su vientre), que se encuentra en el Museo Nacional de Antropología de la ciudad de México.

### ANALOGÍAS CON LA MITOLOGÍA ASIÁTICA

El uso del veneno de *bufo* como medicina mágica folclórica recuerda el *gama sennin* chino taoísta y sus tradiciones japonesas derivadas; *gama sennin* es un maestro sabio y un experto herbolario que vivía, solo, en las montañas, acompañado por un sapo gigante. El sapo, que en algunas versiones, es el *gama sennin* mismo (*gama* significa “sapo” en japonés), le enseñó las artes mágicas y curativas, incluyendo la manufactura de píldoras que le permitían transformarse en sapo a voluntad. Existen también las previas tradiciones chinas de sapos capaces de conjurar las visiones más exquisitas, especialmente una que conducía directamente a las Islas del Paraíso Taoísta, en cuyo centro se alzaba un gigantesco pino inmortal entre las más bellas flores, y árboles y animales que simbolizaban la vida eterna; entre todo esto se encontraba el hongo de la inmortalidad, el legendario Ling Chih, cuyo verdadero ancestro bien pudo haber sido la *amanita muscaria* del chamanismo eurasiático. Lo que es más, los habitantes de esta isla bendita se conservaban eternamente jóvenes bebiendo de la fuente de la vida, al pie del enorme pino que jamás se marchitaba, el mismo que nos recuerda, las referencias similares citadas por R Gordon Wasson en conexión con el *soma* y los orígenes del Árbol de la Vida (T. Volker, 1950:168-170).

### SAPOS Y HÓNGOS VENENOSOS

Wasson (1968) también exploró todo el problema de la relación del sapo con la *amanita muscaria* en el uso folclórico europeo. El término “hongo venenoso” (*toads tool*) no es específico y ahora se aplica a todos los hongos silvestres o no comestibles, pero Wasson demostró que originalmente se refería a la *amanita muscaria*, como en realidad el término francés *crapaudin*, “la cosa del sapo”, sigue haciéndolo. Los antiguos finlandeses también parecen haber reconocido una afinidad estrecha entre *bufo* y hongo. En el *Kalevala*, la gran saga nacional de Finlandia, los héroes siempre están buscando el misterioso *sampo*, fuente del poder sobrenatural. Exactamente qué era el *sampo* es algo que nunca ha sido satisfactoriamente explicado, pero recientemente un lingüista antropológico, Lyle Campbell (comunicación personal), descubrió que en algunos dialectos balto-fineses *sampo* significa “hongo” al igual que “sapo”, planteando así la clara posibilidad de que el legendario *sampo* haya sido nada menos que el equivalente finlandés del *soma* (véase también Wasson, 1968:310-312). Esta posibilidad es cada vez más factible pues se sabe que la *amanita muscaria* era empicada también en el chamanismo báltico.

Lo extraño es que la asociación sapo-hongo, que en Europa parece ser muy antigua, reaparece en el Nuevo Mundo, en el periodo clásico de las tierras altas de Guatemala, donde los sapos por sí mismos, o los sapos con caracteres felinos (el “monstruo de la tierra”, Tlaltecútlí de nuevo), son representados tridimensionalmente en “piedras-hongo” que datan del primer milenio a.c. La más interesante de éstas es la ya mencionada efigie del hongo que emerge de la boca de un sapo con prominentes glándulas venenosas y que indudablemente representa al *bufo marinus*. Uno tendría que ignorar algunos lapsos enormes en el tiempo y en el espacio para sugerir una conexión directa con el Viejo Mundo, pero la coincidencia es en verdad sorprendente.



## USOS MÁGICOS DEL VENENO DE SAPO Y RANA

Aparte del veneno del *bufo marinus*, que evidentemente posee lo que puede considerarse como propiedades alucinogénicas, los venenos de algunas otras especies de sapos y ranas en Sudamérica han servido para usos que sólo pueden ser descritos como mágicos, en ocasiones aproximándose al estado extático, aunque desde el punto de vista de la farmacología y de la toxicología su acción pertenecería a una clase enteramente distinta. Una buena parte de la evidencia que entonces podía obtenerse de los viajeros, etnólogos y de otras fuentes fue reunida hace más de cuarenta años por Wassén (1934), quien llegó a la conclusión de que el ubicuo tema sapo-rana en la mitología y el arte indígena sudamericano, incluyendo la gran cantidad de efigies de oro fundido de la Colombia y el Panamá prehispánicos, era inseparable del uso práctico del veneno de rana en los dardos envenenados (que en cualquier caso, tenían un elemento mágico), y de las extendidas creencias y prácticas magicorrelijiosas que conllevaban las toxinas de distintas especies de estos anfibios.

Una de las más insólitas, y que ciertamente tipifica la transformación y el poder de las ranas para producir esta transformación, es el *tapirage*, una curiosa práctica que implica el uso de veneno de sapo o rana para causar un cambio en el plumaje natural de los loros. Como se describe en el *Handbook of South American Indians* (Steward, recopilador; 1963: vol. 1, 265, 275, 424; vol. 3:102, 414; vol. 6; 384, 397), en el *tapirage* las plumas se arrancan a un pájaro vivo, y una pequeña cantidad del extremadamente poderoso veneno de *dendrobates tinctorius*, o algunas otras especies venenosas, se frota en la herida, que después es sellada con cera. Cuando las nuevas plumas aparecen en el loro éstas muestran un color distinto de las originales; el amarillo y el rojo rempazan al verde, por ejemplo. Según Gilmore (en Steward, recopilador, 1963; vol. 6: 407-408), la secreción venenosa del sapo (*bufo marinus*) también se usa de esta manera. El *tapirage* ha sido reportado, independientemente, durante los últimos dos siglos, en las Guayanas, el Gran Chaco, Brasil, Venezuela y Bolivia, pero algunos zoólogos tienden a dudar de que el veneno desempeñe en realidad alguna función en el proceso que no sea mágica o simbólica. En vez de eso, asumen que el cambio en la dieta de los pájaros capturados es, con mayor seguridad, el responsable. Algunos grupos de tribus indias del Atlántico a los Andes creen lo contrario.

En otro plano, desde 1915 Walter E. Roth, magistrado colonial, oficial médico y protector de los indios en el distrito Pomeroon de la Guayana Británica (ahora Guyana Independiente) reportó con cierto detalle acerca del uso mágico de las exudaciones de la piel venenosa y de la hueva de ciertas ranas. Los indios, escribió Roth, frotaban estos venenos en cortaduras hechas en la piel, o, si no, los introducían en los ojos, la nariz, la boca y los oídos de los hombres que estaban a punto de iniciar una cacería. Estas curiosas prácticas recibieron su legitimación en mitos claramente relacionados con los Héroes Gemelos, cuyo tema común es el de que un cazador primordial recibe sus habilidades como don de la Mujer Rana o Sapo, quien frotó su veneno en los órganos sensoriales del cazador para elevar su agudeza. Después de sufrir síntomas drásticos, incluyendo la pérdida temporal de la conciencia, el mítico Primer Cazador se encontró dueño de capacidades milagrosas para perseguir la caza. Igualmente, los chamanes indios de Guyana empleaban sapos y ranas venenosas en curaciones rituales, frotando los animales sobre el cuerpo del paciente o introduciendo el veneno directamente sobre cortaduras.

---

**EL SAPO EN CUANTO MADRE TIERRA: UN PROBLEMA EN EL SIMBOLISMO Y LA PSICOFARMACOLOGÍA**

En 1961, los doctores Gertrude Dole y Robert Carneiro (Carneiro, 1970) del Museo Estadunidense de Historia Natural, observaron más o menos los mismos ritos entre los indios amahuacas de la montaña peruana. Los amahuacas creen que la magia de cacería más poderosa de todas consiste en que un hombre se inocule a sí mismo con un veneno de sapo extremadamente poderoso. Éste es raspado del lomo del sapo con una vara pequeña y luego frotado en quemaduras autoinfligidas en los brazos o en el pecho. En poco tiempo, el cazador se enferma violentamente, sufre vómitos incontrolables, diarrea, convulsiones y pérdida de la conciencia. Durante algún tiempo después experimenta alucinaciones que son interpretadas como encuentros sobrenaturales con los espíritus de la selva. Puesto que esta fase es acompañada por la ingestión de *ayahuasca* no queda claro qué tanto de la experiencia extática en sí puede atribuirse al veneno de sapo y cuánto a la *banisteriopsis*. Por supuesto, la purga radical del sistema a través de la acción del veneno tendería a elevar los efectos de la *ayahuasca*. En todo caso los dos aspectos del ritual están relacionados conceptual y funcionalmente.

Carneiro y Dole no pudieron identificar el sapo utilizado, pero probablemente se trataba de una variedad relacionada con las ranas *kokoi* (*phyllobates bicolor* y *dendrobates tinctorius*) de Colombia, cuyas secreciones son usadas por los indios chocos como veneno para sus dardos.

Estos sapos de espectaculares colores y su veneno han sido bien estudiados por toxicólogos y herpetólogos (Daly y Witkop, 1971; Daly y Myers, 1967). Se descubrió que algunas especies son sorprendentemente venenosas: la secreción de un sapo de árbol que medía menos de tres centímetros de largo ¡ se juzgó suficiente para matar a mil ratones! De hecho, se descubrió que los venenos de ciertas especies utilizadas por los indios constituían las toxinas naturales más poderosas conocidas por el ser humano, y varias especies resultaron tan potentes que no pueden ser manipuladas a salvo sin causar severas incomodidades físicas, incluyendo una irritación extrema en ojos, nariz y garganta. Aunque ninguno de estos venenos debería ser llamado "alucinogénico", aun en el sentido en que esto puede decirse de la bufotenina, se sabe que algunos de sus constituyentes afectan al sistema nervioso central, lo cual puede contribuir a los efectos sobrenaturales que les adscriben algunos indios amazónicos. En cuanto a esto, como quiera que un indio en particular interprete las experiencias con veneno de sapo o de rana, ingerido o frotado en alguna herida, es científicamente inexacto equiparar estos venenos animales, incluyendo el del *bufo marinus*, con los alucinógenos botánicos: el asalto masivo al sistema producido por veneno de *bufo*, que contiene bufotenina, es de un orden muy diferente al cambio de un estado de conciencia a otro producido por inhalantes que contienen bufotenina.

Lo que debe subrayarse es que todos los venenos animales, incluyendo el del *bufo marinus* y semejantes, son extremadamente poderosos, y que para cualquiera que se halle fuera del mundo tradicional, y su gran acopio de conocimiento tradicional, o fuera de locaciones controladas estricta y científicamente, experimentar en sí con estas sustancias peligrosas obviamente resultaría el pináculo de la insensatez.



## XV. LOS ALUCINÓGENOS Y EL VENADO SAGRADO

Casi en todo el Nuevo Mundo los venados eran importantes animales comestibles. Pero prácticamente en ninguna parte eran sólo eso. Por el contrario, pocos animales han sido tan generalmente reverenciados como seres sobrenaturalmente atribuidos de un poder especial, y quizá ninguno ha sido tan extensamente asociado con los chamanes y el chamanismo. En consecuencia, aun cuando el venado era la caza favorita y frecuente, cazarlo jamás fue rutina, y su muerte, nunca casual. Comer carne de venado, casi siempre y en cualquier sitio, parece que era cuando menos un asunto de alimentar el espíritu y el cuerpo. Si éste era generalmente el caso para todos, lo era mucho más para el chamán, tanto que en algunas sociedades (los waraos de Venezuela, para mencionar sólo, una) que el chamán trate la carne de venado como comida ordinaria es aun equivalente de canibalismo.

Las deidades venado o los venados en cuanto seres divinos aparecen con frecuencia en las cosmologías y rituales de innumerables pueblos, desde el extremo norte hasta el de Sudamérica, como sucede también en el arte arqueológico. A veces el venado sobrenatural es masculino (como patrón de la, cacería, por ejemplo), en otras es femenino (como señora sobrenatural de las especies o incluso de todos los animales, o como la esposa animal de un cazador primordial y ancestro de toda la vida humana).

Los ceremoniales del venado para obtener poder sobrenatural y otros beneficios (directos o indirectos, físicos o espirituales, del espíritu de un venado en particular o de la especie en su totalidad) están tan extendidos en Norteamérica que llegan a ser casi generales, no sólo entre cazadores sino entre los indios agricultores también. Muchos de estos últimos consideran al venado como amo y protector de las cosechas y la fertilidad, e invocan su espíritu en cada ocasión del ciclo agrícola desde que se limpia el bosque para obtener un nuevo campo de cultivo hasta la obtención de los primeros frutos de la cosecha. Entre los huicholes, cuyo héroe cultural Kauyumarie, como se ha advertido, es Venado (además de otras deidades venados mayores), toda empresa agrícola importante es (o debe ser) precedida por una cacería ceremonial del venado; de hecho, el venado jamás se caza o se come más que en el ambiente ritual. En muchos mitos cosmogónicos de los indios de Norte y Sudamérica, un Venado sobrenatural está asociado directamente con los aspectos más importantes de la cultura y del orden social; así, por ejemplo, entre los hablantes del dialecto gê de Brasil, una de las más antiguas familias lingüísticas americanas, el Sol, la Luna y el Venado componen el sistema de sociedades graduadas por la antigüedad.

Las deidades venado y las ceremonias eran de importancia desmedida para los viejos mayas y otros antiguos pueblos mesoamericanos (como lo sigue siendo en algunas áreas), y esto naturalmente se refleja tanto en el complejo sistema calendárico, por el cual los mayas son justamente admirados, como en el arte precolombino en su totalidad. En algunas áreas los venados eran sacrosantos y no podían ser matados; Bernal Díaz del Castillo (1908:16), por ejemplo, observó que en el país de los mazatecos (la gente del venado) de Oaxaca, los venados domados eran venerados como deidades, y no se podía cazar a ninguno de ellos. En el enorme *corpus* funerario maya de barro tallado y pintado es bien evidente también que el venado representaba una función importante en las creencias mayas acerca de la morada

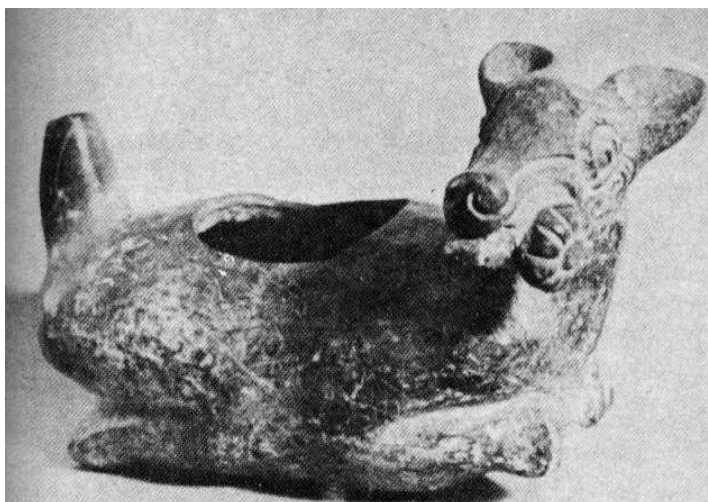
de los muertos, el Submundo; con claridad, entre los mayas y otros indios mesoamericanos el venado se hallaba íntimamente asociado con magia, transformación, muerte ritual y los Mundos Superior o Inferior, el último en particular.

Un reflejo del status extraordinario del venado en cuanto ser divino —el animal especial de dioses y chamanes, en la Mesoamérica prehispánica— es el que en el proceso de aculturación cristiana Cristo mismo en ocasiones llega a ser identificado con el venado, al grado de que en algunas ceremonias indigenizadas del Viernes Santo de México, la Pasión misma es tratada como una cacería sacrificial del venado. Entre los coras de Nayarit, por ejemplo, la cacería simbólica del venado divino, que finaliza en la crucifixión y sepultura de Cristo-Venado, conlleva no sólo a un animal sino a cuatro, uno por cada punto cardinal, lo cual recuerda la danza no-cristiana del Venado de los indios pueblos de San Idefonso y San Juan, en Nuevo México, que también culmina con la cacería simbólica y en la muerte sacrificial de cuatro venados. No hay duda de que la sincretística ceremonia cora de hoy día y la de los pueblos indios se derivan en última instancia de la misma fuente ancestral.

La cuestión es: ¿qué antigüedad es legítimamente posible otorgar a todo este complejo panamericano de chamanismo del venado? ¿Podemos en realidad considerarlo únicamente en el contexto de la historia americana? Yo no lo creo. El chamanismo del venado indoamericano, con su énfasis particular en el venado como fuente divina de la medicina y del poder curativo, es de sobra y obviamente análogo al chamanismo del reno y del venado de los paleo-siberianos y de sus antecedentes eurasiáticos paleolíticos y mesolíticos para que no sea su descendiente directo (para un análisis iluminador de los chamanes astados y del chamanismo del reno, véase el capítulo “The Dancing Sorcerer” en *Ghost Dance: Origins of Religion*, de La Barre [1970d]).

En particular es pertinente a este problema la relación más o menos intensa del venado con varios alucinógenos del Nuevo Mundo; en ocasiones incluso llega a existir una total identificación cualitativa entre planta y animal. En estos párrafos finales me gustaría sugerir este tema como un nuevo foco de investigación, con la esperanza de que ayude a iluminar la génesis de la creencia extensamente, compartida del venado como fuente de poder sobrenatural.

Para los huicholes, como recordamos, el peyote es el venado (y viceversa), cuya carne enervante permite “encontrar su vida” a la humanidad. Aunque este aspecto fundamental de la metafísica huichol no pertenece sólo a ellos, sobrevive en ellos en su forma chamanística más pura y dramática. Además, el Hermano Mayor Venado es el guardián *par excellence* del chamán huichol, la montura que lo lleva a los niveles superiores del universo y su indispensable espíritu auxiliador en las curaciones. Que la identificación venado-peyote es de una antigüedad respetable en México lo sugiere cuando menos una notable efigie-pipa nasal de Oaxaca, que data de ca. 400-200 a. o., y que representa a un venado reclinado apresando con la boca un cacto de peyote modelado con realismo (véase Lámina 18). La cola erguida del animal forma la pieza nasal perforada (Furst, 1974b).



**Lámina 18** Venado que sostiene un cacto de peyote en la boca. Pipa para inhalar de 2500 años de antigüedad, de Monte Albán, México. Longitud: 15 cm

Al norte de México encontramos al venado extensamente asociado con el tabaco, y también con la *datura*; en los Andes, por otra parte, el venado parece haber estado asociado de alguna manera con la *anadenanthera colubrina*, el principal componente alucinogénico del compuesto divino conocido como *huilca* o *wilka*, a juzgar por las pinturas en los jarrones mochicas del siglo VI d. c. que muestran escenas de una cacería ceremonial de venado, en las que el animal casi siempre se encuentra flanqueado por la *a. colubrina*, y en ocasiones también por capullos de semillas de *anadenanthera* que flotan libremente. En las llanuras sureñas de los Estados Unidos el venado se hallaba estrechamente relacionado con los cultos medicinales extáticos-chamanistas del grano de mescal (*sophora secundiflora*), entre cuyos propósitos esenciales se encontraba el asegurar el poder sobrenatural (“medicinal”) al igual que la obtención de alimento, del venado o de su primo mayor, el alce. De hecho, cuando menos en épocas históricas, estos ritos a menudo eran referidos como “la Danza del Venado”. En el antiguo arte rocoso en el área texana del río Pecos, cuya iconografía parece estar relacionada con los primeros precursores de las históricas ceremonias del grano de mescal, los animales más comunes nuevamente son los venados, algunas veces representados en asociación con pumas y figuras antropomórficas que, se cree, son chamanes (Newcomb, 1967).

La cosmología zuñi coloca al venado dentro de un intrincado complejo de símbolos que es espectacularmente reminiscente del complejo venado-maíz-peyote de los huicholes, pero que no es realmente tan sorprendente a la luz de los otros muchos paralelos culturales entre los pueblos indígenas del suroeste estadounidense y los cora-huicholes del México occidental. Como ya se ha advertido, la planta sagrada alucinogénica de la Fraternidad de los Sacerdotes Zuñi de la Lluvia es la *datura inoxia* (*aneklala* en zuñi), cuyas flores blancas con forma de embudo simbolizan el Este. Sin embargo, hay otra planta divina, llamada *tenatsali*, jamás identificada botánicamente, que representa el cenit y que, según los zuñis, contiene todas las flores sagradas o plantas de las seis direcciones del mundo (los cuatro puntos cardinales más cenit y nadir): el lirio amarillo (*calochortus nuttallii* var. *aureus*), el norte; el lirio azul (*c. nuttallii*), y en ocasiones también el altramuz (*lupinus palmerii* o *aduncus*), el oeste; la flor roja cardenal (*lobelia cardinalis* o *splendens*), el sur; la flor blanca de la *datura inoxia*, el este; la flor “multicolor”, que contiene todos los demás colores, de la

*tenatsali* misma, en el cenit; y una raíz idéntificada para el nadir, cuyo color es negro.



Lámina 19 *Sophora secundiflora*

Los zuñis dicen que todas estas flores, y las plantas que las producen (incluyendo, claro, la *datura inoxia*, que es en cierto sentido la más importante porque representa el oriente) tienen una atracción irresistible para el venado, que “se vuelve loco con ellas”; en las canciones esotéricas, por tanto, el cazador zuñi se transforma mágicamente en estas flores para atraer al venado hacia él y colocarlo al alcance de sus flechas. (El venado, dicho, sea de paso, se mueve dentro de un ciclo eterno y hermético de muerte y renacimiento, lo cual significa que al morir viaja al pueblo Katchina para renacer como venado, mientras que los zuñis que pertenecen a las sociedades Katchina pasan tres ciclos de muerte y reencarnación como seres espirituales, pero renacen como venados cuando mueren la cuarta ocasión.)

Puede ser que la *tenatsali* nunca llegue a ser identificada específicamente, por la razón de que quizá no es una especie botánica en absoluto sino un compuesto que representa un concepto sagrado, un complejo de símbolos que abarca todas las plantas sagradas que florecen en las direcciones del mundo junto con el venado, y la *datura* como la responsable de cualquier psicoactividad que figure en la medicina de *tenatsali*.<sup>1</sup> En todo caso, esa es la

<sup>1</sup> Además, puede ser que la cubanita (*lobelia cardinalis* o *splendens*, que pertenece al género del cual se ha aislado la lobelina, un alcaloide usado en la medicina occidental principalmente como estimulante respiratorio) también contribuya a alguna psicoactividad. Las especies de *lobelia* desde hace mucho tiempo han sido parte de la farmacopea herbolaria de distinta~ poblaciones indígenas, incluso las de Mesoamérica, siendo el asma una de las aflicciones que los médicos aztecas trataban con un preparado de *lobelia*. Los indios del noroeste de los Estados Unidos también fumaban la cubanita como un sustituto del tabaco (de allí el popular, pero botánicamente erróneo, nombre “tabaco indio”).

conclusión preliminar de Barbara y Dennis Tedlock, antropólogos que han pasado varios años explorando la riqueza y la sofisticación del mundo zuñi tradicional (cf. Tedlock, 1972, y comunicación personal).

### **SIMBOLISMO INDIO AMERICANO DEL VENADO: ¿RAÍCES ASIÁTICAS U ORÍGENES AUTÓCTONOS?**

La pregunta, por supuesto, es por qué de todos los animales posibles el relativamente dócil, hervíboro, venado apareció una y otra vez como el origen del poder sobrenatural de la medicina, y por qué fue identificado o asociado tan frecuentemente con aquellas plantas que facilitan el ingreso en el mundo de los espíritus. Sin duda hay muchos niveles de explicación para este fenómeno. Pero el hecho es que en muchas sociedades indo-americanas los venados son considerados no sólo como más próximos a los humanos que cualquier otro animal, sino que donde se usan plantas psicoactivas a menudo hallamos al venado cercanamente asociado con ellas: no siempre, estamos seguros, al punto de la total identificación y permutabilidad, como ocurre con el venado y el peyote entre los huicholes, pero lo suficientemente cercanos para impresionar como un fenómeno cultural que, además, parece tener su contraparte —si es que no sus antecedentes— en el chamanismo del hongo paleo-siberiano. Aquí, de nuevo, el libro *Soma*, de Wasson, es una rica fuente de información, como también lo es la arqueología y la etnología eurasiática.

Es evidente en las tumbas neanderthales del Asia central y en el primer arte de la humanidad que se halla en las galerías de las cavernas paleolíticas del Dordogne, al igual que en el primer arte rocoso del oeste de Norteamérica, que los ciervos de todos los tipos, y especialmente el venado, no eran solamente un recurso alimenticio sino una fuente especial de beneficios metafísicos, y parece que en Eurasia en general el venado y los chamanes han estado en una relación especial desde épocas muy antiguas.

En el norte de Eurasia, doquiera que el chamanismo ha sobrevivido hasta tiempos recientes, el venado, específicamente, el reno, es aún el animal del chamán. Entre los tungus del reno, como entre otras tribus de Siberia, el venado es su montura espiritual, que lo conduce a través del trance extático a los ámbitos de la gente celestial. El atuendo tradicional del chamán es festoneado en muchas tribus paleolíticas con simbolismo del venado, y el gorro del chamán, sin el cual éste no puede operar adecuadamente como chamán, con frecuencia se halla coronado por efigies de astas de hierro o por cuernos verdaderos, pues la cornamenta del animal es la que desde tiempos inmemoriales ha contenido el concepto del poder sobrenatural y de la renovación eterna. (Antiguos grabados que muestran a chamanes siberianos con su disfraz animal resultan imposibles de distinguirse de sus contrapartes paleolíticas en las cavernas-santuario de Francia.) El bosque norteño y la gente de la tundra aún viven en tal intimidad con el reno, salvaje y semidomesticado, que nos es muy difícil de imaginar y que alcanza casi una relación simbiótica, como planteó Wasson (1968:75). Hay poca duda de que esta antigua conexión espiritual entre hombre y venado sagrado, que data de mucho tiempo antes de la domesticación del reno, haya inspirado a los jinetes nómadas del Asia central para transformar mágicamente en ciervos a sus cabalgaduras coronándolas con astas. Tales



caballos astados (que quizá estaban destinados a transportar a los extintos jinetes escitas al Otro Mundo, como lo hacían los chamanes siberianos mediante el reno) fueron encontrados por arqueólogos rusos en las “tumbas congeladas” de Pazaryk, en buen estado de conservación, al sur de Siberia, fechadas ca. 600-500 a. c. (Grayznov, 1969).

### EL RENO Y EL HONGO SAGRADO

Ocurre que no sólo los chamanes siberianos sino que también sus renos se hallaban relacionados con los hongos sagrados. Varios de los primeros escritores de las costumbres siberianas reportaron que el reno compartía con el hombre la pasión por el hongo enervante y, además, que a veces los animales buscaban con vehemencia la orina humana, una peculiaridad que facilitaba enormemente el trabajo de los pastores para juntarlos y eso fue lo que quizá justamente auxilió a sus ancestros cazadores de renos en sus primeros intentos de domesticación:

... Estos animales han comido con frecuencia ese hongo, que les gusta mucho. Y después se han comportado como animales ebrios y acaban cayendo en un profundo sueño. Cuando los koyaks encuentran un reno intoxicado, le atan las patas hasta que el hongo haya perdido su fuerza y efectos. Entonces matan al reno. Si matan al animal cuando aún está ebrio o dormido y comen su carne, entonces todo aquel que la come se intoxica como si hubiera probado la verdadera *amanita muscaria*. (Georg Wilhelm Steller, 1774, cit. por Wasson, 1968:239-240.)

... En uno de estos claros del bosque recogimos veinte hongos, para la inmensa alegría del más viejo de mis compañeros, quien, como devoto entusiasta de este intoxicante, de nuevo alabó sus poderes y beneficios. Confirmó, por experiencia propia, los efectos tan variados de este hongo en los animales herbívoros: a menudo se encuentra tan estupefacto al reno salvaje que ha comido algunos de ellos que se le puede atar con cuerdas y capturar vivo; su carne entonces intoxica a todo el que la come, pero sólo si se mata al reno al poco tiempo de habersele apresado; y de esto se deduce que la comunicabilidad de la sustancia narcótica dura tanto que llega a afectar los mismos nervios del animal. (Adolph Erman, 1833:304-306, cit. por Wasson, 1968:235.)

En cuanto al reno que busca la orina humana, el distinguido antropólogo ruso Walder Jochelson (1905) nos ha dejado claro que los koryaks tenían recipientes especiales de piel de foca, llamados “la cámara nocturna del reno”, en el que todos los miembros de la tribu depositan su orina. Esto se usaba para atraer animales rebeldes, los que aparentemente requerían la orina cada vez que se alimentaban exclusivamente de ciertos líquenes. Tan fuerte era esta pasión, nos comunicó Jochelson, que los hombres que orinaban en lo abierto corrían el verdadero riesgo de ser arrollados por un reno, que tienen un agudo sentido del olfato, ¡ y corren a todo galope, y por todos lados, hacia el hombre que orina!

Desde un estricto punto de vista farmacológico, los relatos de Steller y de Erman son inexactos en un aspecto: los tribebños no podían llegar a enervarse comiendo solamente la carne del reno intoxicado. Pero es posible que los primeros escritores hayan dejado de anotar algo, y que los contenidos de la vejiga fueran consumidos con ese propósito: quizás en un rito de cacería afín al ritual de la vejiga de morsa de los esquimales de Alaska. La orina del reno "ebrio" con *amanita muscaria* sería, por supuesto, tan intoxicante como la de los humanos.

Por otra parte, ¿ que ocurriría si para los siberianos el reno mismo fuera el hongo alucinógeno como para los huicholes el venado y el peyote son uno solo? En ese caso, la muerte e ingestión sacrificiales del venado ebrio tomaría un significado muy distinto y mucho más profundo, afín a las implicaciones eucarísticas del sacrificio huichol del venado-peyote.

Ya sea que esta interpretación tenga bases sustanciales o no, la relación íntima entre el reno y el hongo sagrado está fuera de duda, como ocurre con el hecho de que antes de que se derritieran los glaciares del Pleistoceno, este animal, que pastaba mucho más al sur que hoy en día, era uno de los principales animales no sólo en el universo físico sino también en el espiritual de los ancestros paleolíticos de los primeros americanos.

En cierto grado China se incluye aquí también, a la luz del hecho de que, de acuerdo a la mitología china, el reno conduce al hombre al legendario Ling Chih, el hongo divino de la inmortalidad. Como Wasson (1968) ha sugerido, tal concepto podría haberse difundido desde la India hasta China en el siglo III a. o., pero comprensiblemente pudo haber llegado a los chinos de la Siberia occidental o del sur en una época tan remota que no disponemos datos escritos de ella, proveniente del mismo estrato chamanístico al cual el rito de *soma* hindú en última instancia debe su origen. La analogía entre la tradición china del venado como ser casi inmortal a causa precisamente de su asociación con un hongo hacia el cual guía al hombre, y la identificación reno-hongo en Siberia es tan grande que sugiere una línea más directa que una difusión secundaria por el norte, a través de los Himalayas y a partir de una región en la que todo vestigio de *soma* como hongo había desaparecido desde mucho tiempo antes.

Todo esto nos hace volver a La Barre y a los orígenes del gran complejo alucinogénico de la América Indígena. Es ciertamente tentador, sobre la base de lo anotado, sugerir que más allá del fenómeno del chamanismo del venado, la identificación específica del venado con plantas alucinogénicas también tiene sus raíces en el chamanismo extático eurasiático, en el cual la relación física y metafísica del reno con el enervante hongo sagrado era un elemento integral. Si es así, la asociación chamanística venado-alucinógeno que ahora reconocemos en América pudo haberse hallado ya presente en el universo ideacional que los primeros americanos llevaron consigo al Nuevo Mundo desde su hogar en el noreste de Asia 15, 25 mil o más años.

Naturalmente, proponer esta posibilidad implica, en gran medida, especular. Pero ya sea que se justifique o no postular supervivencias culturales en un lapso de tiempo tan enorme (y yo, por ejemplo, no rechazaría esto inmediatamente, al menos como posibilidad) es también concebible que un complejo venado-hongo emergiera independientemente en el Nuevo Mundo, a partir de la ecología particular de una de las principales especies de hongos psicoactivos empleados en el ritual meso-americano.

## LA ECOLOGÍA DEL VENADO-HONGO EN MÉXICO

Como se ha anotado en otro capítulo, la *stropharia cubensis*, que ha sido reportada como la especie psicoactiva alucinogénicamente más fuerte de todas las halladas en México, es un hongo de estiércol; crece típicamente en las heces, en praderas abiertas. Como otros hongos, el *stropharia* se reproduce liberando al viento incontables esporas microscópicas de su interior, y el viento las deposita en las praderas contiguas.<sup>2</sup> Como las de otras especies coprofílicas, las esporas del *s. cubensis* no germinan directamente cuando hallan un medio ambiental apropiado, sino que requieren pasar a través del aparato digestivo de animales rumiantes; o sea, los hongos son ingeridos junto con el forraje, siendo subsecuentemente depositados cuando el animal evacúa. Sin embargo, no todos los animales herbívoros están capacitados para llevar a cabo esta esencial función simbiótica; mas bien, parece que para propagarse, el *stropharia* requiere del complejo sistema digestivo de los rumiantes. De hecho, en la actualidad, el hongo se encuentra típicamente en el estiércol de las vacas.

Esta circunstancia curiosa ha preocupado desde hace mucho tiempo a aquellos que, como Wasson, han estudiado los cultos fungófilos mexicanos a profundidad y que se han impresionado con la importante función que el *stropharia* lleva a cabo en esos cultos. Los mazatecas de Oaxaca, y quizás algunos de los mayas de Chiapas y otros pueblos mesoamericanos para quienes el *stropharia* es sagrado, cosechan los hongos en la época de lluvias en praderas abundantes donde el ganado ha estado tascando. Pero el ganado era desconocido en América antes de la llegada de los europeos. Así, naturalmente surge esta interrogante: a la luz de su aparente dependencia de los rumiantes domésticos, ¿ es el *stropharia* una importación extranjera que llegó a México? ¿ O existen algunas especies animales nativas que pudieron haber desempeñado la misma función esencial en tiempos prehispánicos?

La respuesta es sí. Y el animal es el venado. Es de hecho la única especie rumiante que pudo servir como anfitrión del *stropharia* en México, y ya que los estómagos de múltiples cámaras de los rumiantes son en verdad un factor crucial, aseguró la supervivencia de éste como especie. A la luz de tal relación esencial y fácilmente observable entre el venado y su preferido hongo psicoactivo, la estricta prohibición, en el siglo XVI, de los mazatecas en contra de la matanza de venados en su territorio, y de hecho su mismo nombre ("Pueblo del venado") adquieren un nuevo significado.

Volviendo a la cuestión de las supervivencias paleolíticas o mesolíticas, el descubrimiento que realizaron los primeros emigrantes en México de la existencia de una relación funcional entre el venado y el hongo, comprensiblemente pudo servir para reforzar cualquier tradición asiática, aún viva, relacionada con el venado como fuente de poder sobrenatural, y en especial a los poderes visionarios de los chamanes. De esa manera, podría decirse, usando la imagen de Albert Hofmann, que otra serie de investigaciones histórico-culturales (más que estrictamente farmacológicas) se cierra como un círculo mágico.

---

<sup>2</sup> Agradezco a John Haines, micólogo del Museo Estatal de Nueva York en Albany, esta clarificación de la ecología del *stropharia cubensis*.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Aberle, David F. 1966. *The Peyote Religion among the Navaho*. Chicago: Aldine.
- Adovasio, J. M. y G. S. Fry. "Prehistoric Psychotropic Drug Use in Northeastern Mexico and Trans-Pecos Texas." *Economic Botany*, vol. 30, núm. 1, 1976.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1963. *Medicina y magia: El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México Instituto Nacional Indigenista, Colección de Antropología Social, núm. 1.
- Altschul, Sin von Reis. 1964 "A taxonomic study of the genus *anadenanthera*." Cambridge: Contributions of the Gray Herbarium, Harvard University, núm. 193, pp. 3-65.
- Altschul, Sin von Reis. 1972. *The Genus Anadenanthera in Amerindian Cultures*. Cambridge: Botanical Museum of Harvard University.
- Anderson, Edward E. 1969. "The biogeography, ecology and taxonomy of *Lophophora* (cactaceae) ." *Brittonia*, vol. 21, núm. 4, pp. 299-310.
- Anónimo (conquistador Anónimo) 1917. *Narrativa de algunas cosas de la Nueva España y de la Gran Ciudad de Temestitlán*. México: Ediciones Alcanía.
- Bean, Lowell J. 1972. *Mukat's Peo pie: The Cahuilla Indians of Southern California*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- Bean, Lowell J., y Katherine Siva Saubel. 1972. *Temalpakh: Cahuilla Indian Knowledge and Usage of Plants*. Banning, Calif.: Malki Museum Press.
- Benítez, Fernando. 1975. *En la tierra mágica del peyote*. (Segundo volumen de *Los indios de México*.) México: Ediciones Era, 196Z.
- Beverly, Robert. 1705. *The History and Present State of Virginia*. Londres: R. Parker.
- Blewett, Duncan B. 1969. Introducción a *LSD in Action*, de P. G. Stafford y B. H. Golightly. Londres: Sidgwick and Jackson, pp. 17-23.

---

**ALUCINÓGENOS Y CULTURA**

- Bogoras, Waldemar G. 1904-1909. *The Chukchee*. Expedición Jesup del Pacífico Norte; partes 1, 2 y 3. Memorias del Museo Americano de Historia Natural, vol. 11.
- Borhegyi, Stephan A. de, 1961. "Miniature Mushroom Stones from Guatemala" *American Antiquity*, vol. 26, pp. 498-504.
- Brecher, Edward M. y los editores del *Consumer Reports*. 1972. *Licit and Illicit Drugs*. Boston: Little, Brown.
- Brough, John. 1971. "Soma and *amanita muscaria*." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*; vol. 34, parte 2, pp. 331-362. Universidad de Londres.
- Bruhn, Jan G. 1971. "*Carnegeia gigantea*: The Saguaro and Its Uses." *Economic Botany*, vol. 25, núm. 3, pp. 320-329.
- Carneiro, Robert L. 1970. "Hunting and Hunting Magic among the Amahuaca of the Peruvian Montaña." *Ethnology*, vol. 9, núm. 4, pp. 331-341.
- Chagnon, Napoleon A., Phillip LaQuesne y James M. Cook. 1971. "Yanomamö Hallucinogens: Anthropological, Botanical and Chemical Findings." *Current Anthropology*, vol. 12, núm. 1, 72-74.
- Coe, Michael D. 1971. "The Shadow of the Olmecs." *Horizon*, vol. 13, núm. 4, pp. 67-74.
- Daly, John W., y Charles W. Myers. 1967. "Toxicity of Panamanian Poison Frogs (*Dendrobates*): Some Biological and Chemical Aspects." *Science*, vol. 156, pp. 970-973.
- Daly, John W., *et al.* 1967. "Discussion on the Psychoactive Action of Various Tryptamine Derivatives." En: Efron, editor, 1967, pp. 374-382.
- Daly, John W. y Bernard Witkop. 1971. "Chemistry and Pharmacology of Frog Venoms." En: *Venomous Animals and their Venoms*, vol. 2, pp. 497-519. Nueva York y Londres: Academic Press.
- Dobkin de los Ríos Marlene. 1972. *The Visionary Vine: Psychedelic Healing in the Peruvian Amazon*. Nueva York: Chandler Publishing Company.
- Donaldson, Thomas. 1886. *The George Catlin Indian Gallery in the U.S. National Museum*. Reporte anual de la Institución Smithsonian para 1885. Washington, D.C. Oficina de Prensa del Gobierno de los Estados Unidos.

- Díaz del Castillo, Bernal. *La verdadera historia de la conquista de la Nueva España*. México: Editorial Porrúa.
- Durán, fray Diego. 1867-1880. *Historia de las cosas de la Nueva España e Islas de Tierra Firme*. México. Publicado por José E. Ramírez, 2 vols.
- Efron, Daniel fi., editor, 1967. *Etnopharmacologic Search ¡Dr Psychoactive Drugs*. Publicación núm. 1645 del Servicio de Salud Pública de los E.U. Washington, D.C.: Oficina de Prensa del Gobierno de los E.U.
- Emboden, William A., ¿fr. 1972a. "Ritual Use of *Cannabis Sativa* L.: A Historical-Ethnographic Survey." En: Furst, editor, 1972a, pp. 2 14-236.
- Emboden, William A., Jr. 1972b. *Narcotic Plants*. Nueva York: Macmillan.
- Emmerich, André. 1965. *Sweat of the Sun and Tears of the Moon: Gold and Silver in Pre-Columbian Art*. Seattle: University of Washington Press.
- Erspamer, V., T. Vitali, M. Roseghini y J.M. Cei. 1967. "5-Methoxy and 5-Hydroxyindoles in the Skin of *Bufo Alvarius*." *Biochemical Pharmacology*, vol. 16, pp. 1149-1164.
- Escalante, Roberto. 1973. "Ethnomycological Data of the Matlatzincas." Conferencia leída en el 72° Encuentro Anual de la Asociación Antropológica Estadunidense, Nueva Orleáns.
- Escalante, Roberto, y Antonio López. 1971. *Hongos sagrados de los matlatzincas*. Sección de Lingüística, 4. México, D. E.: Museo Nacional de Antropología.
- Eugster, C. H. 1967. "Isolation, Structure and Syntheses of Central-active Compounds from *Amanita muscaria* (L.ex Fr.) Hooker." En: Efron, ed., 1967, pp. 416-418, y 441.
- Fernández, James W. 1972. "Tabernanthe Iboga: Narcotic Ecstasis and the Work of the Ancestors." En:Eurst, ed., 1972a, pp. 237-260.
- Furst, Peten T. 1968. "The Olmec Were-Jaguar Motif in the Light of Ethnognaphic Reality. En: *Dumbarton Oaks Conference on the Olmec*, Elizabeth P. Benson, ed., pp. 143-174. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Trustees for Harvard University. Reimpreso en: *Contemporary Archaeology.*, Mark Leone, ed., 1972. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Furst, Peter T. 1972a. *Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hailucinogens*. Nueva York: Praeger.

- Furst, Peter T. 1972b. "Simbolismo y psicofarmacología: El sapo en cuanto Diosa Madreen la América indígena." En: *Religión en Mesoamérica, XII Mesa Redonda*, pp. 37-46. México. D. E.: Sociedad Mexicana de Antropología.
- Furst, Peter T. 1973. "West Mexican Art: Secular or Sacred?" En: *The Iconography of Middle American Sculpture*, pp. 98-133. Nueva York: The Metropolitan Museum of Art.
- Furst, Peter T. 1974a. "Mother Goddess and Monning Glory at Tepantitla, Teotihuacan: Iconography and Analogy in pre-Columbian Art." En: *Mesoamerican Archaeology: New Approaches*; Norman Hammond, cd. Austin: The University of Texas Press.
- Furst, Peter T. 1974b. "Archaeological Evidence for Snuffing in Prehispanic Mexico." Botanical Museum Leaflets, Harvard University, vol. 23, núm. 10, pp. 368 y sigs.
- Furst, Peter T. 1974c. "Hallucinogens in Precolumbian Art." En: *Art and Environment in Native America*; ed. Mary Elizabeth King y Idnis R. Traylor, Jn., pp. 55-102. Lubbock: publicación especial del Museo de la Universidad Tecnológica de Texas.
- Furst, Peter T. y Barbara G. Myerhoff. 1966. "Myth as History: The Jimson Weed Cycle of the Huichols of Mexico." *Antropológica*, núm. 17, pp. 3-39. Caracas.
- Furst, Peter T. y Bárbara G. Myerhoff. 1972. "El mito como historia: el ciclo del peyote y la datura entre los huicholes." En: *El peyote y los huicholes*, de Salomón Nahmad Sittón, et al., pp. 55-108 Sep/Setentas num. 29. México, D. F.: Secretaría de Educación Pública.
- Gilmore, Raymond M. 1963. "Fauna and Ethnozoology of South America." En: *Handbook of South American Indians*; Julian H. Steward, cd., vol. 6, pp. 345-464. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, boletín 143. Edición reimpressa: Nueva York; Cooper Square Publishers.
- Gryaznov, Mikhail P. 1969. *The Ancient Civilization of Southern Siberia*. Nueva York: Cowles Book Company, Inc.
- Guzmán-Huerta, Gastón. 1959a. "Estudio taxonómico y ecológico de los hongos neurotrópicos mexicanos." Tesis profesional, México, D. F.: Instituto Politécnico Nacional, Ciencias Biológicas.
- Guzmán-Huerta, Gastón. 1959b. "Sinopsis de los conocimientos sobre los hongos alucinogénicos mexicanos." *Boletín de la Sociedad Botánica de México*, núm. 24, pp. 14-34.
- Harner, Michael J. 1972. *The Jivaro: Peo ple of the Sacred Waterfalls*. Nueva York:

Doubleday/Natural History Press.

Harner Michael J. 1973. "Common Themes in South American Indian Yage Experiences." En: *Hallucinogens and Shamanism*; Michael J. Harner, ed., pp. 155-175. Nueva York: Oxford University Press.

Harner, Michael J., ed. 1973. *Hallucinogens and Shamanism*. Nueva York: Oxford University Press.

Hernández, Francisco. 1651. *Nova Plantarum, Animalium et Mineralium Mexicanorum Historia...* Roma: Deuersini y Z. Masotti. *Historia de las plantas de la Nueva España*. Editorial Ochoterena. México, D. F. 3 vols.

Hofmann, Albert. 1964. "Die Erforschung der Mexikanischen Zauberpilze und das Problem ihrer Wirkstoffe." Basel: Basler Stadtbuch, pp. 141-156.

Hofmann, Albert. 1967. "Los principios activos de las semillas de *Rivea Corymbosa* (L.) Hall F. (Ololiuhqui, Badoh) e *ipomoea tricolor* Cay. (Badoh Negro) ." En: *Summa antropológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, pp. 349-357. México, D. F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Hooper, Lucille. 1920. "The Cahuilla Indians." Publicaciones de la Universidad de California acerca de Arqueología y Etnografía de los Estados Unidos, 16 pp. 316-380.

Huxley, Aldous. *Las puertas de la percepción*. Editorial Sudamericana, Colección Piragua. Buenos Aires.

Ingalls, Daniel II. 1971. "Remarks on Mr. Wasson's *Soma*." *Journal of the American Oriental Society*, vol. 91, núm. 1, pp. 188-191.

Jochelson, Waldemar (Vladimir). 1905/1908. 1. *The Koryak*. Expedición Jesup del Pacífico Norte, vol. 6. Memorias del Museo de Historia Natural de los Estados Unidos, vol. 10.

Johnson, Jean Basset. 1938. "Algunas notas acerca de los mazatecos" Conferencia leída en la sociedad Mexicana de Antropología, agosto 4 de 1938. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 1939, páginas 142-156.

Johnson, Jean Basset. 1939. "The Elements of Mazatec Witchcraft." *Ethnological Studies* núm. 9, pp. 119-149. Gothenburg Ethnographical Museum.

Kinross-Wright, V. J. 1958. "Research on Ololiuhqui The Aztec Drug." Sesiones del Primer



---

**ALUCINÓGENOS Y CULTURA**

- Congreso Internacional de Neuro-Farmacología, Roma (1958). En: *Neuro-Psychopharmacology*, P. B. Bradley *et al.*, eds., 1959, p. 453. Amsterdam y Nueva York: Elsevier Publishing Company.
- Koch-Grünberg, Theodor. 1917-1928. *Vom Roraima zum Orinoco*. Vol. III, 1923. Stuttgart: Verlag Strecker und Schröler.
- Kroeber, Alfred L. 1953. *Handbook of the Indians of California*. Berkeley: California Book Co. Ltd.
- La Barre, Weston. 1970a. "Old and New World Narcotics: A Statistical Question and an Ethnological Reply." *Economic Botany*, vol. 24, pp. 368-373.
- La Barre, Weston. 1970b. Reseña cinematográfica: "To Find Our Life: The Peyote Hunt of the Huichols of Mexico." *American Anthropologist*, vol. 72, núm. 5, pp. 1201.
- La Barre, Weston. 1970c. Reseña a R. O. Wasson: *Soma: Divine Mushroom of Immortality*. *American Anthropologist*, vol. 72, núm. 5, pp. 368-373.
- La Barre Weston. 1970d. *The Ghost Dance: The Origins of Religion*. Garden City: Doubleday.
- La Barre, Weston. 1974. *The Peyote Cult*. Edición corregida y aumentada. Hampden, Conn.: The Shoestring Press. (Ediciones previas: 1938, 1969.)
- La Barre, Weston, David McAllester, James S. Slotkin, Omer C. Stewart y Sol Tax. 1951. "Statement on Peyote." *Science*, vol. 114, pp. 582-583.
- Lathrap, Donald W. 1970. *The Upper Amazon*. Nueva York: Praeger.
- Lewin, Louis. 1929. *Banisteria Caca, ein neues Rauschgift und Heilmittel. Beiträge zur Giftkunde*. Berlin: Verlag von Georg Stilke.
- López Austin, Alfredo. 1973. "Unas ideas sobre el tiempo mítico entre los nahua antiguos." Conferencia leída en la XII Mesa Redonda, Sociedad Mexicana de Antropología, Xalapa, Veracruz.
- Lowy, Bernard. 1971. "New Records of Mushroom Stones from Guatemala." *Mycologia*, vol. LXIII, núm. 5, pp. 983-993.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Lowy, Bernard. 1974. "Amanita muscaria and the Thunderbolt Legend in Guatemala and Mexico." *Mycologia*, vol. 66, núm. 1, pp. 188-191.
- Lumholtz, Carl. 1900. *Symbolism of the Huichol Indians*. Nueva York: Memorias del Museo de Historia Natural de los Estados Unidos vol. III.
- Lumholtz, Carl. 1902. *Unknown Mexico*. vol. 1. Nueva York: Scribner.
- McCleary, James A., Paul S. Sypherd y David L. Walkington. 1960. "Antibiotic Activity of an Extract of Peyote *Lophophora Williamsii* (Lemaire) Coulter." *Economic Botany*, vol. 14, pp. 247-249.
- Martínez Maximo. 1966. "Las solandras de México con una especie nueva." *Anales del Instituto de Biología*, vol. 37, núms. 1 y 2, pp. 97-106. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Munn, Henry. 1973. "The Mushrooms of Language." En: Harner, ed., 1973, pp. 86-122.
- Myerhoff, Barbara G. 1974. *Peyote Hunt: The Sacred Journey of the Huichol Indians*. Symbol, Myth and Ritual Series; Victor Turner, ed. Ithaca: Cornell University Press.
- Naranjo, Claudio. 1973. *The Healing Journey: New Approaches to Consciousness*. Nueva York: Pantheon.
- Newcomb, W. W., Jr. 1967. *The Rock Art of Texas Indians*. Pinturas de F-rrest Kirkland, texto de W. W. Newcomb, Jr. Austin: The University of Texas Press.
- Osmond, Humphrey. 1955. "Ololiuhqui: the Ancient Aztec Narcotic." *Journal of Mental Science* vol. 101, pp. 526-527.
- Pike, Eunice y Florence Cowan. 1959. "Mushroom Rituals versus Christianity." *Practical Anthropology*, vol. 6, núm. 4, pp. 145-150.
- Pollock, Steven Hayden. 1975. "The Psilocybin Mushroom Pandemic." *Journal of Psychedelic Drugs*, vol. 7, núm. 1, pp. 73-84.
- Poma de Ayala, Felipe Huamán. 1936. *Nueva crónica y buen gobierno (Códice peruano ilustrado)* París: Institute d'Ethnologie, Travaux et Mémoires, volumen 23.
- Pope, Harrison O., Jr. 1969. "Tabernanthe Iboga: An African Narcotic Plant of Social Importance." *Economic Botany*, vol. 23, núm. 2, pp. 174-184.

## ALUCINÓGENOS Y CULTURA

- Preuss, Konrad Theodor. 1908. "Die religiösen Gesänge und Mythen einiger Stämme der Mexikanischen Sierra Madre" *Archiv für Religionswissenschaft*, vol. 11, pp. 369-398. Leiplig: B. O. Teubner.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1971. *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. Chicago: University of Chicago Press.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1972. "The Cultural Context of an Aboriginal Hallucinogen: *Banisterio psis Caapi*." En: Furst, cd., 1972a, pp. 84-113.
- Reko, Blas Pablo. 1934. "Das Mexicanische Rauschgift Ololiuhqui." *El México Antiguo*, vol. III, núms. 3-4, pp. 1-7.
- Robertson, Mene Greene. 1972. "The Ritual Bundles of Yaxchilán." Conferencia leída en el Simposio sobre Arte de Latino América en la Universidad de Tulane de abril 15, 1972. Nueva Orleans.
- Roth, Walter E. 1915. "An Inquiry into the Animism and Folklore of the Guiana Indians. 30~ Reporte Anual de la Oficina de Etnología de los Estados Unidos, 1908-1909, pp. 103-386. Washington, D. O.: Oficina de Prensa del Gobierno de los E. U.
- Rubin, Vera y Lambros Comitas 1975. *Ganja in Jamaica*. La Haya y París Mouton & Co.
- Ruiz de Alarcón, Hernando. 1629/1892. "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España." Franciscodel Paso y Troncoso, ed. *Anales del Museo Nacional de México*, ep. 1, VI, pp. 123-223. México, D. F. Imprenta del Museo Nacional.
- Safford, William E. 1915. "Identification of the teonanácatl or 'sacred mushroom' of the Aztecs,' with the narcotic cactus *Lophophora*, and an account of its ceremonial use in ancient and modern times." Conferencia presentada ante la Sociedad Botánica de Washington (mayo 4, 1915) y publicada como "An Aztec Narcotic (*Lophophora williamssii*)" en *Journal of Heredity*, vol. 6, 1915.
- Safford, William E. 1920. "Daturas of the Old World and New." Reporte anual de la Institución Smithsonian para 1916, pp. 537-567. Washington, D. O.: Oficina Impresora del Gobierno de los Estados Unidos. Sahagún, fray Bernardino de Sahagún. 1938. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: Robredo. 5 vols.
- Santesson, C. G. 1937. "Piule, eme Mexicanische Rauschdroge." *Archiv der Pharmazie und Berichte der Deutschen Pharmazeutischen Gesellschaft*, pp. 532- 537.

- Sapper, Carl. 1898. "Pilzförmige Götzenbilder aus Guatemala und San Salvador." *Globus*, vol. 73, p. 327.
- Schleiffer, Hedwig. 1973. *Sacred Narcotic Plants of the New World Indians: An Anthology of Texts from the Sixteenth Century to Date*. Nueva York: Hafner.
- Schultes, Richard Evans. 1937. "Peyote (*Lophophora Williamsii* [Lemaire] Coulter) and Its Uses." Tesis Senior Honors, Universidad de Harvard, Cambridge, Mass.
- Schultes Richard Evans. 1939. "Plantas Mexicanas II. The Identification of teonanácatl the Narcotic Basidiomycete of the Aztecs." *Botanical Museum Leaflets*, vol. 7, pp. 37-54. Universidad de Harvard.
- Schultes, Richard Evans. 1941. *A Contribution to Our Knowledge of Rivea Corymbosa, the Narcotic Ololiuhqui of the Aztecs*. Cambridge, Mass: Museo Botánico de la Universidad de Harvard.
- Schultes Richard Evans. 1970. "The Botanical and Chemical Distribution of Hallucinogens." *Annual Review of Plant Physiology*, vol. 21, pp. 57 1-598.
- Schultes, Richard Evans. 1972'a, "An Overview of Hallucinogens in the Western Hemisphere." En: Furst, ed., 1972a, pp. 3-54.
- Schultes Richard Evans. 1972b. "Ilex Guayusa from 500 a. D. to the Present." *Etnologiska Studier*, núm. 32, páginas 115-138. Gothenburg Ethnographical Museum.
- Schultes, Richard Evans, y Albert Hofmann. 1973. *The Botany and Chemistry of Hallucinogens*. Springfield, Ill.: Charles O. Thomas.
- Schultes, Richard Evans, William M. Klein, Timothy Plowman y Tom E. Lockwood, 1974. "Cannabis: An Example of Taxonomic Neglect." *Botanical Museum Leaflets*, Harvard University, vol. 23, núm. 9, pp. 337-360.
- Serna, Jacinto de la. 1892. "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrias y extirpación de ellas." *Anales del Museo Nacional de México*, 6, pp. 26 1-476.
- Sharon, Douglas. 1972. "The San Pedro Cactus in Peruvian Folk Healing." En: Furst, ed., 1972a, pp. 114-135.
- Shulgin, Alexander T., Thornton Sargent y Claudio Naranjo 1967. "The Chemistry and Psychopharmacology of Nutmeg and Several Related Phenylisopropylamines." En: Efron,

---

**ALUCINÓGENOS Y CULTURA**

ed., 1967, pp. 202-222.

Singer, Rolf. 1958. "Mycological Investigations on Teonanácatl, The Mexican Hallucinogenic Mushroom. Part 1. The History of Teonanácatl, Field Work and Culture Work." *Mycologia*, vol. 50, pp. 239-261.

Singer, Rolf, and Alexander H. Smith. 1958. "Mycological Investigations on Teonanácatl, The Mexican Hallucinogenic Mushroom. Part II. A Taxonomic monograph of *Psilocybe*, section *Caerulescentes*", *Mycologia*, vol. 50, pp. 262-303.

Slotkin, J. S. 1956. *The Peyote Religion*. Glencoe, Ill.: Free Press.

Solecki, Ralph S. 1975. "Shanidar IV a Neanderthal Flower Burial in Northern Iraq." *Science*, vol. 190, pp. 880-881.

Stevenson, Matilda Coxe. 1915. "Ethnobotany of the Zuni Indians." ~ Reporte Anual de la Oficina de Etnología de los Estados Unidos, 1908-1909, pp. 31-102. Washington, D. C.: Oficina Impresora del Gobierno de los E. U.

Steward, Julian H., ed. 1963. *Handbook of South American Indians*, 6 vols. Washington, D. C.: Institución Smithsonian, Oficina de Etnología de los E. U., boletín 143. Edición reimpresa: Nueva York; Cooper Square Publishers.

Stewart, Omer S. 1944. "Washo-Northern Paiute Peyotism: a Study in Acculturation." University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, núm. 3, 40:63-141.

Stewart, Omer S. 1948. *Ute Peyotism*. University of Colorado Studies. Series in Anthropology, 1. Boulder, Col.: University of Colorado Press.

Strahlenberg, Filip Johann von. 1736. *An HistoricoGeographical Description of the North and Eastern Parts of Europe and Asia; But more particularly of Russia, Siberia, and Great Tartary; etc...* Londres. Citado por Wasson 1968:234-235.

Strong, William Duncan. 1929. "Aboriginal Society in Southern California." Publicaciones de la Universidad de California sobre Arqueología y Etnología de los Estados Unidos, 26, 329 pp.

Tart, Charles T. 1972. "States of Consciousness and State-Specific Sciences." *Science* 176: 1203-1210.

- Tedlock, Dennis. 1972. *Pinding the Center*. Nueva York: Dial Press.
- Thompson, J. Eric S. 1970. *Moya History and Religion*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Tozzer, Alfred M. 1907. *A Comparative Study of the Mayas and the Laívandones*. Nueva York: Instituto Arqueológico de los Estados Unidos.
- Tschopik Harry, Jr. 1941. "Navaho Pottery Making, Part III. Pipes." *Materiales del Museo Peabody de Arqueología y Etnología de los Estados Unidos, Universidad de Harvard*, vol. 17, núm. 1.
- UCLA Weekley. 1975. "LSD May Provide Lead to Mental Illness." *The UCLA Weekly*, vol. 5, núm. 23, p. 4. University of California at Los Angeles Office of Public Affairs.
- Volker, T. 1950. *The Animal in Par Eastern Art*. Leiden: Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde, núm& 6 y 7.
- Waser, Peter O. 1967. "The Pharnacology of *A manita muscaria*." En: Efron, cd., 1967, pp. 419-439, 441.
- Waser, Peter G. 1971. "Pharmakologische Wirkunsspektren von Halluzinogenen." *Bull. Schweiz. Akad. Med. Wiss.*, vol. 27, pp. 39-57.
- Wassén, 5. Henry. 1934. "The Frog-Motive among South American Indians." *Antro pos*, vol. 29, pp. 319-370. Parte II: "The Frog in Indian Mythology and [imaginative Wórlde]." *Ibid.*, pp. 6 13-658.
- Wassén, 5. Henry. 1965. "The Use of Some Specific Kinds of South American Indian Snuff and Related Paraphernalia." *Etnoogiska Studier*, núm. 28. Museo Etnográfico de Gotemburgo.
- Wassén, 5. Henry. 1967. "Anthropological Survey of the Use of South American Snuffs." En: Efron, ed., 1967, pp. 233-289.
- Wassén, 5. Henry y Bo Holmstedt. 1963. "The Use of Panca, an Ethnological and Pharnacological Review." *Ethnos*, vol. 28, núm. 1, pp. 5-45.
- Wasson, R. Gordon. 1967a. "Ololiuhqui and the Other Hallucinogens of Mexico." En: *Summa Antro pológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, pp. 329-348. México D. F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

---

**ALUCINÓGENOS Y CULTURA**

- Wasson, R. Gordon. 1967b. "Fly Agaric and Man." En: Efron, ed., 1967, pp. 405-414.
- Wasson, R. Gordon. 1968. *Soma, Divine Mushroom of Immortality*.
- Wasson, R. Gordon. 1972a. "The Divine Mushroom of Immortality." En: Furst, ed., 1972a, pp. 185-200.
- Wasson, R. Gordon. 1972b. "What was the Soma of the Aryans?" En: Furst, ed., 1972a, pp. 201-213.
- Wasson, R. Gordon. 1972c. *Soma and the Fly-Agaric: Mr. Wasson's Rejoinder to Professor Brough*. Cambridge, Mass: Botanical Museum of Harvard University.
- Wasson, R. Gordon. 1973. "The Role of 'Flowers' in Nahuatl Culture: A Suggested Interpretation." Botanical Museum Leaflets, Harvard University, vol. 23, núm. 8, pp. 305-324.
- Wasson, R. Gordon y Valentina P. Wasson 1957. *Mushrooms, Russia and History*. Nueva York: Pantheon Books.
- Wasson, R. Gordon, George y Florence Cowan y Willard Rhodes. 1974 *María Sabina and her Mazatec Mushroom Velada*. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Weil, Andrew T. 1967. "Nutmeg as a Psychoactive Drug." En: Efron, ed., 1967, pp. 188-201.
- Weil, Andrew T. 1972. *The Natural Mind*. Boston: Houghton Mifflin.
- Wilbert, Johannes. 1972. "Tobacco and Shamanistic Ecstasy among the Warao Indians of Venezuela." En: Furst, ed., 1972a, pp. 55-83.
- X, Malcolm, con Alex Haley. 1969. *La autobiografía de Malcolm X*. México, D. F. Ediciones ERA.
- Zigmond, M. L. 1941. *Ethnobotanical Studies among California and Great Basin Shoshoneans*. Disertación de doctorado. Universidad de Yale. Ann Arbor, Mich.: University Microfilms.
- Zinberg, Norman E. 1974. *"High" States: A Beginning Study*. Washington, D. O.: Consejo de Abuso de Drogas.

---

**BIBLIOGRAFÍA CITADA**

Zinberg, Norman E. 1975. *Altered States of Consciousness*. Washington, D. O. Consejo de Abuso de Drogas.

Zingg, Robert. 1938. *The Huichols: Primitive Artists*. New York: Stechert.





## ÍNDICE ANALÍTICO Y DE NOMBRES

### A

Abedul, 111, 112, 115  
Aberle, David F., 120  
Abuela sapo, 167  
Ácido cafeíco, 3  
Ácido iboteínico, 101, 102  
Ácido lisérgico, 3, 61, 62, 63, 69, 70, 95  
  derivados de las semillas de la virgen, 18, 61  
Ácido prúsico, 167  
Adelfas, 41  
Adicción  
  a los opiáceos, 14  
  heroína, 20  
Adovasio, J. M., 10  
África, 41, 43, 98  
Agencia Central de Inteligencia, 63  
Aguirre Beltrán, Gonzalo, 78  
Alcaloides  
  harmala, 30, 41, 42, 46, 53, 54, 56, 155  
  indol, 3, 41  
Altschul, Siri von Reis, 153  
Alucinógenos nitrogenados, 35, 41  
Alucinógenos no-nitrogenados, 35  
Amahuacas, 171  
*Amanita muscaria*, 3, 4, 5, 7, 35, 41, 87, 97, 98, 99, 100, 101, 103, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 114, 116, 117, 169, 178, 179  
  *Vea también* mosca agárica, Soma  
Amazonia, 1, 23, 31, 46, 53, 155, 165  
América, 3, 4, 5, 10, 11, 12, 24, 26, 27, 28, 30, 31, 34, 35, 83, 113, 116, 119, 147, 159, 160, 165, 180, 181  
  Alucinógenos en, 61  
  Anacondas, 50, 53, 159  
  indios, 4, 6, 11, 59, 147  
  migración asiática hacia, 181  
  religiones, 6, 7, 8, 9, 97  
Amida de ácido isolisérgico-d (isoergina), 69  
Amida de ácido lisérgico-d (ergina), 69  
Anadenanthera, 22, 29, 153, 154, 157, 168, 175  
*Anadenanthera colubrina*, 29, 153, 154, 175  
  Enemas, 29, 30, 154  
*Anadenanthera peregrina*, 22, 153, 154, 157  
Analgésicos, 143, 145

*Aneklala (Datura inoxia)*, 176  
Angiospermos, psicoactivos, 35  
Animales, 48, 49  
  En Nueva España, 71  
  Venenos, 168, 172  
Apocinaceas, 41  
  *Vea adelfas*  
Árbol loco, 70  
Argentina, inhalación en, 160  
*Argyreia* spp., 71  
Ariocarpus restusus, 51  
Arquetipos, 16, 53, 56, 58, 59  
Arte  
  animal, 162  
  animal, inhalación y, 159  
  Chino, 59, 113  
  indígena, 160, 170  
  precolombino, 2, 77, 173  
  simbólico, 160  
  Yajé y, 58  
Asia  
  soma en, 114  
*Atropa belladonna*, 144  
Ayahuasca (*banisteriopsis caapi*), 29, 46, 171  
Aztecas, 3, 8, 9, 15, 16, 22, 23, 25, 45, 65, 66, 67, 69, 73, 79, 88, 100, 134, 143, 145, 149, 152, 165, 177  
  Herbolario azteca (Códice Badiano), 23, 141

### B

Badoh negro, 67, 69  
Balché, 30  
Banda (Nuez Moscada) Islas, 39  
Banisterina, 46  
Banisteriopsis, 24, 29, 30, 41, 45, 46, 47, 48, 53, 54, 145, 154, 155, 171  
  alcaloides, 54  
*Banisteriopsis caapi*, 46, 47, 50, 155  
  Enredadera de las almas, 46, 47, 53  
*Banisteriopsis inebrians*, 46, 47, 155  
*Banisteriopsis muricata*, 46  
*Banisteriopsis rusbayana*, 155  
Bean, Lowell J., 18, 151, 152  
Beleño (*Hyoscyamus niger*), 15, 145  
Bernardino de Sahagún, 23, 88  
Beverly, Robert, 148

*bhang*, 106  
 Bird, Junius B., 160  
 Blake, William, 92  
 Blewett, Duncan B., 63  
 Bogoras, Vladimir, 97  
 Bolivia, 86, 153, 161, 171  
 Borhegyi, Stephan de, 85  
 Borrachera, 70  
 Brahmanas, 107  
 Brecher, Edward, 26  
 Brugmansia, 145, 146  
 Bruhn, Jan G., 62, 120  
*bufo alvarius*, 168  
*bufo marinus*, 86, 168, 170, 171, 172  
 Bufotenina (%-hidroxi-N, N-dimetilamina),  
 94, 101, 154, 168, 172  
 buitre rey (el cóndor de los Andes), 159  
 Bwiti, el culto de los ancestros, 41

## C

*Caapi (kahpi, gahpi)*, 46  
 Cabeza de Vaca, Álvar Núñez, 10  
*Cabi paraensis*, 46  
 Cacería de venado, 137  
 Cacto *San Pedro*, 30  
 Cactus, 11, 119, 126, 129, 135  
 Cahuillas, 151, 152  
*cakchiquel*, 84  
*cakuljá ikox*, 88  
*calochortus nuttallii*, 176  
 Camerún, 42  
 Campbell, Lyle, 84, 170  
 Canabinoles, 35  
*cannabis indica*, 36, 37, 106  
*cannabis ruderalis*, 36, 37  
*cannabis sativa L.*, 36, 37  
*cannabis* spp., 35, 43  
 Cáñamo (*Cannabis*), 36, 43  
 Carmack, Robert M., 84  
*carnegeia gigantea*, 62  
 carnegina, 120  
 Carneiro, Robert, 171  
 Catlin, George, 12  
 Caverna de Shanidar, 7  
*Ceratocaulis*, 146  
 Cerebro, bioquímica del, 1  
 Cacto saguaro (*carnegeia gigantea*), 62

## Ch

*chacs*, 88  
 Chagnon, Napoleon, 156  
 Chalchiutlicue, 169

Chamanismo, 4, 6, 9, 11, 25, 28, 33, 35, 41,  
 48, 50, 87, 92, 109, 124, 126, 138, 150, 159,  
 160, 162, 167, 169, 170, 173, 174, 177, 178,  
 180  
 báltico, 170  
 del venado, 174, 180  
 Euroasiático, 35, 169  
 Tabaco, 28, 33  
 Chávin, 119  
*chho*, 115  
 Chile, 160  
 China, 55, 113, 179  
 Chinantecos, 66  
 chol, 81, 82  
 cholla, 132

## C

cigarrillos, 14, 19, 27, 31, 34, 134  
 Cistina, 10, 147  
*claviceps*, 35, 62, 69  
*claviceps purpurea*, 62  
*cóatl-xoxouhqui* (planta de la serpiente verde),  
 67  
*coca (erythroxylon coca)*, 122  
*Códice Badiano*, 23, 141  
*Códice florentino*, 23, 100  
 Coe, Michael D., 168  
 Colombia, 18, 46, 48, 88, 146, 170, 172  
 Colón, Cristóbal, 22  
 Comitas, Lambros, 19  
 Conciencia  
 Alteración, 19, 21, 22, 23  
 Estados alternos, 1, 17, 26, 62  
 Química, 60  
 Cóndor, 159, 160  
 Congo, 42, 43  
*conocybe*, 93  
 Conquistador Anónimo, 29  
 Consejo de Abuso de Drogas, 1  
 convolvuláceas, 66, 69, 70, 71  
 coras, 121, 151, 174  
 costa noroccidental, 31  
 Costa Rica, 161, 162, 163  
 Coto, Tomás, 84, 86  
 Cowan, Florence, 93  
 Creación y mitos de origen, 48  
 Cristiandad, 21  
 Cristo, 10, 21, 45, 91, 174  
 culto MBieri, 41  
 Culturas  
 indígenas, 59  
 islas del Caribe, 162  
 moche y nazca, 119

períodos prehispánicos, 13  
Curación, 28, 29, 57, 73, 90, 124, 137, 147

**D**

Daly, John W., 168, 172  
Danza del Venado, 175  
*dapa*, 46  
*datura*, 11, 18, 22, 26, 43, 66, 70, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 175, 176, 177  
*Datura candida*, 146  
*datura inoxia* (*meteloides*, *toloatzin*, *toloache*), 43, 66, 142, 145, 146, 147, 150, 151, 176  
*Datura stramonium*, 142, 146, 147, 148  
*dendrobates tinctorius*, 171  
Dennis Tedlock, 177  
Desana, 46, 48  
Diablo, 15, 21, 45  
Díaz del Castillo, Bernal, 173  
Diccionarios  
  Mayas, 83  
  quechuas, 29  
Diegueños, 149, 150  
Dietilamida del ácido lisérgico-d, 63  
Diosa Madre, 73, 77, 78, 86, 123, 165, 166, 169  
DMT, 18  
Dobkin de Ríos, Marlene, 53  
Dole, Gertrude, 171  
doncella, 77, 86  
Donde Las Nubes se Abren, 127  
Donde Moran Nuestras Madres, 127  
Dopamina, 61, 62, 120  
Dragón, 14, 59  
Drogas, 9, 13, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 30, 38, 39, 40, 42, 56, 57, 59, 62, 144  
Durán, Diego, 15  
*dutra*, 146

**E**

Eaua Quinahi, 86  
*Ebene* (*epená*), 156, 157, 158  
*Eboka* (*iboga*), 42, 43, 44, 45  
  *Vea también iboga, tabernanthe iboga*  
Ejército de los Estados Unidos, LSD, 64  
El Salvador, 85  
*elaeophorbia drupifera*, 43  
Eliade, Mircea, 7  
*elizabetha princeps*, 155  
Elkes, Joel, 17  
Emboden, Willia, A., Jr, 37, 71  
Emmerich, André, 88  
Enemas psíquedélicos, 29

Enredadera de las almas, 41, 46, 47, 53  
*ephedra*, 7, 106  
*ephedra vulgaris*, 106  
Ergina, 69  
Ergot (*claviceps*), 35, 62, 69  
Erman, Adolph, 179  
Erspamer, V., 168, 185  
Escalante, Roberto, 115  
Escopolamina, 144, 146  
Españoles, 12, 21, 22, 23, 25, 45, 66, 71, 83, 106, 141, 153, 162  
Esquimales, 7, 117, 179  
Esquizofrenia, 61, 62  
Eucaristía, 45  
Eugster, Conrad H., 101, 102  
*euphorbia*, 106, 132  
Eurasia, 4, 5, 108, 112, 177, 178  
Europa  
  Mitos del sapo, 144, 169  
Expedición Jesup del Norte del Pacífico, 97

**F**

Falda de Jade, 169  
fangs, 42, 43, 44, 45  
Farmacopea de los Estados Unidos, 37  
Feniletilaminas, 120  
Fenómenos transculturales en las experiencias de yajé, 60  
Fernández, James W., 42  
Flor cardenal, 176  
Francisco, peregrino de peyote, 23, 64, 71, 88, 134  
Fraternidad de Sacerdotes de la Lluvia, 145  
Fry, G. S., 10  
Fuego  
  déficio, 28  
  dios del, 125, 126  
  sagrado, 110  
Fumar  
  chamanista, 26  
  hedonismo, 25  
  tabaco, 28  
Furst, Peter T., 129

**G**

Gabón, 42, 43  
gabrieleños, 151  
Gage, Thomas, 168  
Ganja (*cannabis*), 19  
*ganoderma lucidum*, 113  
*genista canariensis*, 10  
Gente jaguar, 50  
gigantina, 120

Gilgamesh, 112  
 gimnospermas, 35  
 Goldstein, Avram, 14  
 Gran Chaco, 171  
 gran chamán (Tatewarí), 111, 151  
 Gran Cuervo, 97  
 Grano de mescal (*Sophora secundiflora*), 10,  
 144, 147, 175  
 guaje, 128, 133  
 Guatemala, 28, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 168,  
 170  
 Guayana, 48, 171  
*guayusa*, 145  
 Guerrero, 72, 75, 85, 142, 162  
 Guzmán-Huerta, Gastón, 94

## H

Haines, John, 180  
 Harmalina, 41, 46, 53, 54, 55, 56  
 Harmanol, 45  
 Harmina, 45, 46  
 Harner, Michael J., 48, 53, 54, 93  
 Hashish, 35  
 Heim, Roger, 67, 82, 90, 93  
*heimia salicifolia*, 78  
 Hermano Mayor, 15, 72, 103, 123, 126, 128,  
 129, 131, 132, 133, 134, 136, 138, 174  
 Hernández, Francisco, 23, 64, 71, 88  
 Héroes de la cultura, 167  
 Héroes Gemelos, 28, 167, 171  
 Heroína, 11, 14, 19, 20, 37  
*Híkuri*, 121, 122, 123, 130, 132, 133, 134, 135,  
 136, 138  
*Vea también* peyote, *lophophora williamssi*  
 Hill, Diane F., 61  
 Hiosciamina, 146  
 Hofmann, Albert, 61, 62, 63, 64, 67, 69, 70,  
 92, 94, 95, 145, 181  
 Holmstedt, Bo, 155  
 Honduras, 85  
 Hongos  
 alucinógenos, 23  
 antropomórficos, 88  
 Asociaciones animales, 180  
 de Mesoamérica, 85  
 de piedra, 84, 85, 87, 88, 91  
 Hongos sagrados, 4, 21, 22, 35, 46, 72, 77,  
 83, 86, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 103,  
 113, 114, 154, 178  
 Intoxicación, 4, 82, 83, 88, 90, 98  
 mexicanos, 88, 91, 92, 114  
 Hongos Mágicos, 70, 89, 114  
 Hooper, Lucille, 151

Huaca Prieta, 160  
 Huastecos, 29  
 Huautla de Jiménez, 69, 90  
*Hueipatli (solandra guerrerensis)*, 142  
 Hughes, John, 14  
 Huichole  
 Bebida *nawá*, 145  
 Huicholes, 11, 15, 27, 28, 30, 48, 49, 51, 57,  
 72, 79, 111, 119, 120, 121, 122, 123, 124,  
 125, 126, 128, 129, 133, 137, 138, 141, 142,  
 145, 151, 173, 174, 175, 177, 179  
 Huilca (wilka, *anadenanthera colubrina*), 29,  
 154, 163, 175  
*Vea también anadenanthera*  
 Humboldt, Alexander von, 24  
 Hunger, Kern von, 61  
 Huskanawing, 148  
 Huxley, Aldous, 7, 120  
*hyoscyamus Níger*, 145

## I

*Iboga (eboka)*  
*Vea también tabernanthe iboga*  
 Iboña, 41, 42, 43  
 Iboténico, 102  
 Iglesia Nativa Americana, 10, 11, 67, 119, 120  
*ilex guayusa*, 145, 153  
 Incas, 23  
 Indra, 105, 109, 110  
 Ingalls, Daniel H. H., 109, 110  
 Inhalantes  
 alucinogénicos, 18, 24, 29, 47, 153, 161  
*Anadenanthera*, 50, 154  
 bufotenina, 172  
 En Sudamérica, 18, 24, 29  
 intoxicantes, 22, 31, 153  
 origen, 154  
 Tabaco, 158  
*virola*, 155, 156, 168  
 Iniciaciones, 56  
*ipomoea muricata*, 106  
*ipomoea sidaefolia*, 70  
*ipomoea violacea*, 66, 69  
*Vea también semillas de la virgen*  
 Iraq, 7  
 Islam, 8  
 Isoergina, 69  
 Isoquinolinas, 41, 120  
 Isoxazoles, 41, 101

## J

Jaguares  
 asociación con los hongos, 86

en arte y simbolismo, 159  
 transformación en, 50, 165  
 Visiones, 53  
 Jalisco, 88  
 Jamaica, 19  
 Japón, mitos del sapo, 169  
 Jíbaros, 145  
 Jimson, yerba de, 147  
*Veá también datura*  
 Jochelson, Waldemar, 97, 103, 179  
 Johnson, Irmgard Weitlaner, 69  
 Johnson, Jean Basset, 90  
 José peregrino del peyote, 129, 130, 131, 132  
 Jun, Henry, 93  
 Jung, C. G., 16, 53  
*justicia pectoralis*, 155

**K**

*kakauyarixi*, 123, 132, 134, 138  
*Kalevala*, 169  
 Kaminaljúyu, 85  
 Kaufmann, Terrence, 84  
 Kauyumarie, 126, 127, 132, 142, 143, 173  
*Veá también venado*  
 Kieri Tewiyari, 141  
 Kinross-Wright, V. J., 67  
 kiowa, 3  
 Knab, Timothy, 30, 142  
 Koch-Grünberg, Theodor, 50  
*Kohobba (anadenanthera peregrina)*, 22  
 koryaks, 97, 99, 101, 102, 179  
 Kosterlits, H. W., 14  
 Kroeber, Alfred L., 149, 151  
*kupuri*, 132

**L**

La Barre Wstosn, 1, 3, 4, 8, 9, 10, 57, 106,  
 107, 113, 116, 119, 174, 180  
 lacandones, 28, 81, 82, 88, 90, 91  
 lagochilina, 36  
*lagochilus inebrians*, 36  
 Langsdorf, Gerog Heinrich, 98, 99, 100, 101,  
 102, 103  
 Lathrap, Donald, 167  
 L-dopa, 62  
 Lewin, Louis, 46  
 Linder, David, 90  
 Ling Chih, 113, 169, 179  
*lobelia cardinalis* o *splendens*, 176, 177  
 lobelina, 177  
 López Austin, Alfredo, 57  
 Lowy, Bernard, 85  
 LSD-25, 3, 22, 61, 63

descubrimiento, 3  
 Experiencias negativas, 40  
 Lugar de Nuestras Madres, 129  
 Lugar Donde Moran Nuestras Madres, 127  
 luiseños, 149, 150, 151  
 Lumholtz, Carl, 133  
 Lupe, peregrino del peyote, 124, 129, 130,  
 133, 135, 136  
*lupinus palmerii* o *aduncus*, 176

**M**

Madre del Agua, 77, 78  
 MADRE SAPO, 166  
 Madre Tierra, 125, 168  
 Magia  
 amorosa, 168  
 análoga, 57, 58  
 de cacería, 171  
 maíz, 11, 14, 25, 27, 28, 31, 115, 120, 124,  
 132, 136, 137, 145, 165, 175  
 Malcolm X, 38  
 malphighiaceae, 41  
 mandrágora, 145  
*mandragora officianarum*, 145  
 mandragorina, 145  
*manihot utilissima*, 167  
 manzana de espinas, 142  
 María, la Virgen, 21, 78, 115  
 Marihuana (*Cannabis*), 19, 35, 36, 37, 108  
 Martínez, Maximino, 142  
*maté (i. paraguayensis)*, 153  
*matewámete*, 127, 128, 134, 135  
 matlatzincas, 90, 114, 115, 116  
 Mayas, 13, 29, 31, 34, 81, 83, 84, 90, 166,  
 173, 181  
 Mazatecos, 66, 81, 91, 93  
 McDougall, Thomas, 162  
 MDA, 38, 39, 40, 41  
 Medina Silva, Ramón, 124  
 mescalina, 3, 7, 30, 119, 120, 121  
 Mesoamérica, 8, 11, 22, 23, 30, 50, 55, 59, 83,  
 84, 86, 87, 97, 113, 115, 119, 151, 160, 174  
 Mesopotamia, 112  
 México, 1, 3, 4, 10, 12, 13, 14, 18, 21, 22, 24,  
 25, 27, 28, 30, 46, 48, 57, 59, 62, 65, 66, 67,  
 70, 71, 72, 73, 77, 78, 81, 82, 83, 84, 85, 87,  
 88, 89, 90, 91, 92, 94, 100, 108, 111, 114,  
 116, 117, 119, 120, 121, 124, 142, 145, 147,  
 154, 156, 161, 162, 163, 165, 166, 169, 174,  
 175, 180, 181  
*mihi*, 46  
 Miristicina, en la nuez moscada, 38, 39  
 mixtecos, 66

MMDA, 38, 39, 40, 41  
 Moches, 29, 88  
 Monoamina oxidasa, inhibidor, 154, 155  
 Mosca agárica, 98, 101, 102  
 Mujer Rana, 171  
 Mujer Sapo, 167  
 Mundo Superior, 28, 50, 97, 111, 152, 161  
 muscarina, 99, 101, 103  
 muscimola, 102  
 Museo Botánico de Harvard, 1, 89, 110  
 Mutilación, práctica religiosa, 12, 13  
*muxan okox*, 84  
 Myerhoff, Barbara G., 124, 142  
 Myers, Charles W., 172  
*myristica fragrans*, 35, 38

## N

N, N-dimetilriptamina-N-óxido, 154  
*naematoloma caerulescens*, 81  
 Naranjo, Claudio, 40, 53  
*natéma*, 46, 145  
 navajos, 31, 32  
*nawá*, 145  
 Nayarit, 124, 142, 162, 174  
 N-dimetilriptamina, 154, 168  
 neanderthales, 6, 7, 177  
*Ne-to-chu-táta*, 116  
 neurotransmisores, 61  
 Newcomb, W. W., 175  
*nicotiana attenuata*, 27  
*nicotiana bigelovi*, 27  
*nicotiana glauca*, 27  
*nicotiana rustica*, 14, 25, 57, 79  
*nicotiana* spp., 25  
*nicotiana tabacum*, 78  
*nicotiana trigonophylla*, 27  
 nicotina, 14, 20, 27, 134  
 N-monometilriptamina, 154  
 noradrenalina, 3  
 norepinefrina, 3, 61  
 norhiosciamina, 146  
 Nuestra Madre Haramara, 131  
 Nuestro Abuelo, 28, 123  
 Nueva York, ley de drogas del Estado de, 11  
 Nueve Señores de Xibalbá, 84, 85  
 nuez moscada, 35, 38, 39, 41, 154

## O

O'Flaherty, Wendy Doniger, 105  
 Oaxaca, 4, 66, 67, 68, 72, 76, 81, 89, 91, 92,  
 93, 94, 114, 162, 173, 174, 181  
 oglala sioux, 12  
 olmecas, 84, 162, 168

Ololiuhqui, 3, 4, 15, 16, 57, 64, 65, 66, 67, 68,  
 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78  
*Vea también ipomoea y sus variedades,  
 semillas de la virgen, rivea corymbosa*  
*ololuc*, 65, 66  
*opuntia*, 132  
 ordalías con veneno de rana, 15  
 ordalías de la pubertad, 56  
 Oregon, ley de drogas, 19  
 Orina  
 Identidad del Soma, 108  
 Intoxicante, 98  
 Osmond, Humphrey, 67  
 Otros Mundos, 16, 17, 43, 151

## P

pájaros, 55, 58, 59, 153, 160, 162, 163, 171  
 Palenque, 81  
 Paleolítico, 3, 5, 10, 112  
*panaeolus campanulatus*, 90  
*panaeolus sphinctrinus*, 94  
 Panamá, 88, 170  
 Pané, Ramón, 22  
 papagos, 92, 120  
 Parkinson, enfermedad, 61  
 Pasternak, Gavrill, 14  
 Patio de los Abuelos, 130  
 Pazaryk, 178  
*peganum harmala* (ruda siria), 41, 45, 106  
 peregrinaje del peyote, 49  
 Perú, 22, 30, 46, 53, 88, 94, 119, 148  
 Peyote  
 efectos, 67  
 experiencias, 137  
 Habitat, 119  
 rivalidad con la datura, 141, 143  
 territorio, 127  
 uso médico, 121  
 venado, 111, 123, 126, 128, 131, 136, 138  
*phyllobates bicolor*, 171  
*piciétl*, 22, 25, 27, 57  
*Piciétl*  
*Vea también nicotiana rustica y tabaco*  
 pigmeos, 43, 44  
 Pike, Eunice, 91, 93  
 pima, 120  
*pinde*, 46  
 pipas de piedra, 31  
 pipas nasales, 157, 160, 162  
*piptadenia*, 153  
 plantas alimenticias, 26, 28, 165, 167  
 plantas psicoactivas, 4, 12, 17, 153, 160, 177  
 Pohorilenko, Anatole, 162

- Pollock, Steven Haydeu, 81  
 Poma de Ayala, Felipe Guamán, 29  
 Pope, Harrison G., Jr, 42  
 Popol Vuh, 28, 85  
 Portugueses, nuez moscada y, 39  
 Preuss, Konrad Theodor, 124  
 Primer Cazador, 171  
 Primer Chamán, 28, 126  
 Psicoterapia, alucinógenos en, 38, 40, 42, 56, 57, 62  
 psilocibina, 3, 17, 67, 94, 95, 116  
 psilocina, 67, 94, 95  
*Psilocybe aztecorum*, 78  
*psilocybe caeruleascens*, 90  
*psilocybe hoogshagenii*, 94  
*psilocybe mexicana*, 94  
*psilocybe mixaensis*, 94  
*psilocybe muliercula*, 115  
*psilocybe yungensis*, 94  
 pulque, 29  
 Purificación  
   con tabaco, 27  
   sexual, 125  
 puros, 19, 27, 28, 31, 33
- Q**
- Quetzalcóatl, 57, 128, 165  
 quiché, 84
- R**
- Rajaw Cakuljá, 88  
 Ranas  
   en Sudamérica, 170  
   *kokoi*, 171  
   simbolismo, 159  
   venenosas, 170, 171  
 Reichel-Dolmatoff, Gerardo, 46, 47, 58  
 Reko, Blas Pablo, 66  
 Religiones  
   chamanistas, 6, 97  
   de la América indígena, 8  
   del Viejo Mundo, 8  
 Roberts, Sidney, 61  
 Robertson, Merle Greene, 82  
 rosas de madera hawaiana, 71  
 Rose, Richard M., 85  
 Roth, Walter E., 171  
 Rubin, Vera, 19  
 ruda siria, 41, 45, 46  
 ruibarbo, 106  
 Ruiz de Alarcón, Hernando, 21
- S**
- Sabina, María, 95  
 Safford, William A., 66  
 safrol, 38, 39  
 saliva de Cristo, 91  
 saliva del chamán, 92  
 salsoidina, 120  
*sampo*, 170  
 San Bartolo Yautepec, 69, 76  
 San Francisco Oxtotilpan, 90  
 San Ildefonso pueblo, 174  
 San Juan pueblo, 174  
 San Lorenzo, Veracruz, 168  
 Santesson, C. G., 66  
 Sapo  
   Asociación con el hongo, 170  
   efigies, 167, 169  
   en cuanto a la Madre Tierra, 165  
   en cuanto chamán femenino, 166  
   mitología sudamericana, 167  
   relación con la *amanita*, 169  
   transformación en, 169  
   usos mágicos, 170  
   veneno, 167, 168  
 Sapper, Carl, 85  
*sarcostemma brevistigma*, 106  
 sasafrás, 39  
 Saubel, Katherine Siva, 151  
 Schleiffer, Hedwing, 148, 149  
 Schultes, Richard Evans, 1, 3, 4, 7, 10, 24, 35, 36, 37, 42, 46, 48, 66, 67, 68, 70, 77, 78, 90, 91, 94, 102, 120, 145, 146, 153, 154, 155, 157, 161  
 semillas de la virgen, 3, 16, 21, 22, 23, 25, 30, 57, 65, 66, 67, 70, 71, 76, 77, 95, 162  
 senecas, 27  
*senecio*, 7  
 Serna, Jacinto de la, 23, 86, 88  
 serotonina, 3, 54, 55, 61, 94, 95  
 Serpiente Emplumada, 59, 165  
 Shafer, Raymond P., 19  
 Sharon, Douglas, 30, 119  
 Shen Nung, emperador, 37  
 Shulgin, Alexander T., 40  
 Siberia, 4, 5, 7, 92, 97, 98, 99, 102, 108, 109, 110, 111, 113, 117, 178, 179  
 Sibundoy, 146  
 Singer, Rolf, 90  
*sinucuichi*, 78  
 Slotkin, J. S., 120  
 sociedades primitivas, 155  
*solanaceae*, 26  
*solandra*, 142, 143, 144



*solanum*, 144  
 Solecki, Ralph S., 7  
 Soma, 102, 105, 109, 110, 111, 177, 188  
*sophora secundiflora* (grano de mescal), 10,  
 11, 43, 117, 175  
 Spruce, Richard, 24  
 Steller, Georg Wilhelm, 178  
 Stevenson, Matilde Coxe, 145  
 Steward, Omer C., 120, 170  
 Stoll, A., 62  
 Strahlenberg, Filip Johann von, 98  
*stramonium*, 142, 146, 147, 148  
 Strong, William Duncan, 151  
*stropharia cubensis*, 81, 90, 94, 180  
*strophariaceae*, 93  
 Submundo  
 Hongo del, 83

## T

Tabaco  
 al lado del peyote, 25  
 Alimento de los dioses, 25  
 tabaco indio, 177  
*tabernanthe iboga*, 41, 42  
 taínos, 22  
 tajiks, 36  
*takwátsi*, 127  
 Tamatsí Wawatsari, el Venado Principal,, 131,  
 133  
 Taoísta, 169  
*tapirage*, 170  
 tarahumaras, 145  
 Tart, O. T., 16  
 tártaros, 36  
 Tatewarí, 123, 125, 126, 130, 131, 134, 136,  
 137, 138  
 Tatutsí (el tatarabuelo), 131  
 Tayaupá, 131  
 telepatina, 46, 54  
*tenatsali*, 176, 177  
*teonanácatl*, 65, 66, 67, 88, 89  
 Teotihuacán, 73  
*teotlacualli*, 15, 16  
 tepecanos, 108  
 tepehuanos, 108  
 Terenius, Lars, 14  
 tesgiino, 145  
 tetrahidroharmina-d, 46  
 tetrahidroisoquinolina, 120  
 Tezcatlipoca, 15, 165  
 THC (tetrahidrocannabinol), 20  
 Thompson, J. Eric S., 34  
 tiempo mítico, 56

Tiempo mítico, 56  
*tinospora cordifolia*, 106  
 Tlálloc, 73, 77  
 Tlaltecuhli, 86, 165, 166  
*tlilitzin*, 67, 69  
 Toloache (*datura inoxia*)  
*Vea también datura*  
 Toloache (*datura inoxia*), 43, 66, 142, 147,  
 148, 149, 150, 151  
 Tortura, religiosa, 12  
 Tozzer, A. M., 83  
*trichocereus pachanoi* (cacto de San Pedro),  
 119  
 triptaminas, 22, 35, 41, 47, 154, 156  
 triptofano, 35, 94  
 tropanos, 41, 145, 146  
 Tschopik, Harry Jr., 31, 32  
 tukanos, 48, 49, 53, 57, 58  
 tungus, 178  
*turbina corymbosa*, 70  
 turcomanos, 36  
 tzotziles, 28

## U

*ungnadia speciosa*, 10  
 urzbeks, 36

## V

Vahiyinin, 97  
 vaupés, 48, 49  
 venado, 30, 32, 45, 72, 82, 122, 124, 126, 127,  
 131, 132, 133, 134, 136, 141, 173, 174, 175,  
 176, 177, 178, 179, 180, 181  
 veneno, 15, 55, 97, 143, 159, 167, 168, 169,  
 170, 171, 172  
 Veradera, peregrina del peyote, 131, 134, 136  
 Vico, diccionario, 84  
*virola callophylloidea*, 154  
*virola theidora*, 154, 157  
*Virola*, inhalantes, 168  
*virola callophylla*, 154  
 Volker, T., 169

## W

waikas, 155, 156, 157  
*wanawut*, 150, 151  
*wapaq*, 97  
 waraos, 25, 33, 173  
 Waser, Peter G., 101  
 Wassén, S. Henry, 159  
 Wasson, R. Gordon, 1, 67, 88, 105  
 Wasson, Valentina P., 88

Wawatsari, 129, 131, 133  
 Weil, Andrew T., 9  
 Weitlaner, Roberto, 69  
 Wilbert, Johannes, 1, 26  
*wilka* (hUILCA, *anadenanthera colubrina*), 29, 175  
 Wirikuta, 14, 49, 123, 125, 127, 128, 130, 132, 137, 138, 142  
 Witkop, Bernard, 168, 172

**X**

X, Malcolm, 38  
*xi*, 58, 115, 129  
*xibalbaj okox*, 84  
*xochinanácatl*, 79  
 Xochipala, 162  
 Xochipilli, dios de las flores, 78, 79  
 Xochiquetzal, 77  
*xochitl*, 79

**Y**

yageína, 46  
*yajé*  
 como fenómeno transcultural, 53, 54  
 efectos orgánicos del, 59

experiencias con, 54  
 intoxicación de, 58  
 origen del, 47  
*orígenes del arte*, 58  
 ritual del, 57  
 sueños de, 59  
 trance del, 49  
*Yajé* Mujer, 45, 47  
*Yajé* Niño, 47  
 yanomamös, 31, 155, 156, 158  
 Yaquis, 10  
 Yaxchilán, 13, 82  
 yuca, 23, 129, 132, 165, 167  
 yurimaguas, 88, 94

**Z**

Zacatecas, 126  
 Zameye Mebege, 43  
 zapotecas, 69, 86  
 Zigmund, M. L., 27  
 Zinder, Solomon H., 14  
 Zingg, Robert, 142  
 Zorro, 26  
 zuñis, 131, 142, 145, 152, 176