

1 elementos

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA • No. 131 • Volumen 30 • julio-septiembre 2023 • \$40.00

Incluida en el Índice de Revistas
Mexicanas de Divulgación Científica
y Tecnológica del CONACYT



00131

EXHIBIR HASTA EL 30-SEPT-2023

Hacia un ejercicio de diálogo de saberes en torno a las potencialidades terapéuticas de los hongos que contienen psilocibina | Proyecto teonanácatl... | Epistemología de lo sagrado y conocimiento *in vivo* en las formas del conocimiento de los pueblos originarios | La mesa, el libro y el guajolote... | Notas etnográficas sobre el uso de psilocibios en el volcán Popocatepetl | Doña Paulina. El arte de la curación mazateca | Perspectiva histórica de la psicoterapia asistida por psiquedélicos | Cuaderno de *Elementos* No. 14. El maíz... | Comercialización y gestación del "mercado de lo sagrado" en la sierra mazateca de Oaxaca... | Cartografía etnográfica del uso ritual y terapéutico de hongos del género *Psilocybe* en México | La velada mazateca como vía de conocimiento en los procesos de construcción de investigación científica | Psilocibina y hongos mágicos... | Vida de María Sabina. La sabia de los hongos | Obra gráfica: fotografías de Joan Souder



S U M A R I O



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
rectora, Ma. Lilia Cedillo Ramírez
secretario general, José Manuel Alonso Orozco
vicerector de investigación y estudios de posgrado, Ygnacio Martínez Laguna

ELEMENTOS

www.elementos.buap.mx
revista trimestral de ciencia y cultura
número 131, volumen 30, julio-septiembre de 2023

director, Enrique Soto Eguibar

subdirector, José Emilio Salceda

diseño y producción gráfica, Mirna Guevara

corrección de estilo, Emilio Salceda y Leopoldo Noyola

síto web y laboratorio multimedia, Leopoldo Noyola

redes sociales, Mirna Guevara

administración y logística, Lorena Rivera e Ileana Gómez

redacción, 14 Sur 6301, Ciudad Universitaria

Apartado Postal 406, Puebla, Pue., C.P. 72570

email: esoto24@gmail.com

consejo editorial, Itziar Aretxaga (INAOE), Beatriz Eugenia Baca (ICUAP, BUAP), María Emilia Beyer Ruiz (DGDC, UNAM), María de la Paz Elizalde, (ICUAP, BUAP), Ana Lidya Flores Marín (IBERO Puebla), Marcelo Gauchat (FUNDACIÓN FORMA, A. C.), Sergio Segundo González Muñoz (COLPOS Montecillo), Federico Méndez Lavielle (Facultad de Ingeniería, UNAM), Jesús Mendoza Álvarez (CONACYT), Ricardo Moreno Botello (Ediciones de Educación y Cultura), Francisco Pellicer Graham (Instituto Nacional de Psiquiatría), Adriana Pliego Carrillo (Facultad de Medicina, UAEM), Leticia Quintero Cortés (ICUAP, BUAP), José Emilio Salceda (Instituto de Fisiología, BUAP), Gerardo Torres del Castillo (Facultad de Ciencias Físico Matemáticas, BUAP), Catalina Valdés Baizabal (Laboratorio de Neurobiología Celular, Universidad de La Laguna), Enrique Vergara (ICUAP, BUAP)
obra gráfica, fotografías de Joan Souder

CINTILLO LEGAL

ELEMENTOS, Año 38, No. 131, julio a septiembre de 2023, es una publicación trimestral editada por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, con domicilio en 4 Sur número 104, Col. Centro, C. P. 72000, Puebla, Pue., y distribuida a través de Revista Elementos, con domicilio en Av. 14 Sur No. 6301, Col. San Manuel, Puebla, Pue. C. P. 72570. Tel. 222 229 55 00 ext. 7316. Editor responsable Dr. Enrique Soto Eguibar, esoto24@gmail.com. Reserva de derechos al uso exclusivo 04-2018-101113435900-102. ISSN 0187-9073, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor de la Secretaría de Cultura. Este número se terminó de imprimir en junio de 2023. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.



ÍNDICE DE REVISTAS MEXICANAS
CONACYT DE DIVULGACIÓN CIENTÍFICA Y TECNOLÓGICA



Presentación 3

Antonella Fagetti, Jesús M. González Mariscal

Hacia un ejercicio de diálogo de saberes en torno 5

a las potencialidades terapéuticas de los hongos que contienen psilocibina

M. Cristina Núñez Madrazo, Jesús M. González Mariscal,

Frederique Apffel-Marglin

Proyecto teonanácatl II

Retomando el camino para una terapéutica intercultural y científica con los hongos sagrados en México

Jesús M. González Mariscal, Anja Loizaga-Velder, Roberto E. Mercadillo

Epistemología de lo sagrado y conocimiento *in vivo* 19

en las formas del conocimiento de los pueblos originarios

Ma. Cristina Núñez Madrazo

La mesa, el libro y el guajolote: 27

elementos simbólicos en el proceso de iniciación de los *chjota chjine*

Antonella Fagetti, Mario Alonso Martínez, Elizabeth Mateos Segovia

Obra gráfica: 37

fotografías de Joan Souder

Joan Souder

Notas etnográficas sobre el uso de psilocibios 41

en el volcán Popocatepetl

Victor Alfonso Benítez Corona

Doña Paulina 47

El arte de la curación mazateca

Jesús M. González Mariscal, Paulina E. Sosa Cortés †

Perspectiva histórica de la psicoterapia asistida 55

por psiquedélicos

Anja Loizaga-Velder

Cuaderno de Elementos No. 14. 63

El maíz: y vengo yo también a contradecir

Anamaría Ashwell Mallorquín

Publicación digital

Comercialización y gestación del 65

"mercado de lo sagrado" en la sierra mazateca de Oaxaca. Algunas consideraciones históricas

Osiris García Cerqueda

Cartografía etnográfica del uso ritual y terapéutico 71

de hongos del género *Psilocybe* en México

Antonella Fagetti, Elizabeth Mateos Segovia, Jorgelina Reinoso Niche

La velada mazateca como vía de conocimiento 83

en los procesos de construcción de investigación científica

Jesús M. González Mariscal, Ariane Spitalier, Alan Suárez

Psilocibina y hongos mágicos: 93

ciencia y tradición para la investigación del siglo XXI

Vania Capistrán Estrada, Sagrario A. Zacarías de la Rosa, Roberto E. Mercadillo

Vida de María Sabina 101

La sabia de los hongos

Julio Glockner



Fotografía de Joan Souder

Presentación

Antonella Fagetti
Jesús M. González Mariscal



Los textos aquí reunidos forman parte de los resultados del primer año de trabajo en el proyecto de investigación CONACYT “Diálogo de saberes en torno a las potencialidades terapéuticas de los hongos que contienen psilocibina. Un estudio transdisciplinario a través de la neurociencia, la psicología, la antropología, la historia y el conocimiento tradicional indígena” (CF-2019-1560311). La convocatoria “Ciencia de frontera 2019” nos dio la oportunidad de reunir a un equipo de investigadores y estudiantes para trabajar en conjunto acerca del género *Psilocybe*.

Coincidimos en que era pertinente e incluso necesario insertar un proyecto de tales características en el escenario internacional del “renacimiento psiquedélico”, dado el exponencial número de investigaciones en los últimos años, los procesos de regulación legal en marcha en diferentes países, la nueva ola de consumo recreativo y terapéutico, la ingente inversión de la industria farmacéutica y el interés en la creación de una nueva generación de psicofármacos que den respuesta a la crisis global de salud mental.

En 1957 se dio a conocer al mundo la costumbre que los indígenas de la Sierra Mazateca de Oaxaca tenían de usar hongos psilocibios con fines curativos y adivinatorios.



Desde entonces, los hongos han ocupado lugares dispares en el Norte Global (potente psicofármaco, sacramento para la revolución de la consciencia, de las más peligrosas drogas para la salud humana, distribución comercial de sus esporas para que cualquiera pueda cultivarlos en el clóset de su casa, etcétera), mientras diferentes culturas indígenas de México han seguido conservando el uso tradicional como parte de sus sistemas de atención a la salud.

La psilocibina juega actualmente un papel protagónico en la investigación clínica en neurociencias y psicología, y hay resultados interesantes para el tratamiento de la depresión, las adicciones, la ansiedad en enfermedades terminales, el trastorno por estrés postraumático y el trastorno obsesivo compulsivo, entre otros. Es significativo que en la mayor parte de estos estudios no se mencionen las raíces históricas y culturales de los hongos que contienen dicha molécula, así como las prácticas y los saberes de los pueblos originarios.

El colectivo de investigadoras e investigadores que aquí confluimos estamos trabajando en producir investigación de frontera desde un enfoque transdisciplinario e intercultural acerca de las potencialidades terapéuticas de los hongos sagrados, de modo que podamos contribuir al reconocimiento de la medicina tradicional indígena, de sus saberes, sus especialistas rituales y métodos de sanación, al mismo tiempo que enriquecer la investigación actual en torno a los psikedélicos y su interés en desarrollar modelos de intervención terapéutica para el tratamiento eficaz de los trastornos mentales que siguen representando serios desafíos para la psiquiatría y la psicología modernas.

Hacia un ejercicio de diálogo de saberes en torno a las potencialidades terapéuticas de los hongos que contienen psilocibina

M. Cristina **Núñez Madrazo**
Jesús M. **González Mariscal**
Frederique **Apffel-Marglin**

Desde tiempos precolombinos los pueblos de Mesoamérica han conocido las propiedades peculiares de ciertas especies endémicas de plantas, hongos, semillas y cactus que han sido empleadas en rituales colectivos y privados, con fines religiosos y curativos, hasta la actualidad. México es el único país en el que diferentes culturas ancestrales han conservado la utilización de esta clase de hongos como parte de sus sistemas tradicionales de atención a la salud. Es significativo que en el exponencial incremento de investigaciones clínicas del denominado “renacimiento psiquedélico” no se consideren las prácticas y conocimientos de estas medicinas tradicionales, y se reproduzca el desprecio histórico y la invisibilización del saber milenario de los pueblos originarios.

En este marco, consideramos relevante plantear una investigación de carácter académico que aborde este peculiar campo de estudio en los términos de la ciencia de frontera y el diálogo de saberes, para comprender la sabiduría de la medicina tradicional indígena y generar el diálogo en los procesos de construcción de conocimiento,

así como integrar los acercamientos entre diferentes ámbitos disciplinarios. Además, entendimos nuestro proyecto como una propuesta de investigación de frontera, no solo por la manera en la que planeamos producir conocimiento y los propios contenidos que generemos, sino por las particulares características del objeto de estudio y el proceso sociohistórico en el que se ve inmerso actualmente. La psilocibina contenida en esta clase de hongos genera estados no ordinarios de consciencia en las personas que la ingieren. La sustancia fue catalogada dentro de la lista de drogas más peligrosas para la salud humana por criterios políticos, aun cuando la investigación científica mostraba sus efectos terapéuticos. La legislación mexicana prohíbe y condena el uso de esta sustancia, al mismo tiempo que protege los usos y costumbres indígenas. La concepción indígena de los llamados “hongos sagrados” incorpora la dimensión espiritual en el conocimiento, es decir, la noción de lo sagrado para comprender la acción de estas plantas en los procesos de sanación de las personas. Por su parte, la investigación clínica actual de la psilocibina está generando nuevas formas de entender la enfermedad mental, la consciencia y, por tanto, nuevos modelos potenciales de tratamiento. A todo esto, en síntesis, nos referimos al mencionar las características del objeto que nos proponemos investigar, que se sitúa en una diversidad de fronteras: culturales, legales, ideológicas, políticas, científicas, filosóficas, de concepción de la realidad, la salud, la consciencia, lo humano.

El actual contexto sociohistórico internacional implica un complejo tránsito entre la estrategia política de prohibición, represión y criminalización del uso de drogas, a su regulación. Si bien es sumamente importante este giro para la disminución de los múltiples efectos negativos personales y sociales causados por ellas, no hay que dejar de considerar los nuevos desafíos que abriría el libre acceso a estas sustancias. En México, nos encontramos en un proceso de apertura a la regulación del uso de drogas en las lógicas de la sociedad de consumo,

al mismo tiempo que diversas culturas indígenas mantienen vivo el uso tradicional de plantas y hongos psicoactivos. Entre ambas realidades hay una significativa diferencia en cuanto a los marcos de uso y sus consecuencias en las vidas de las personas y sus comunidades. ¿Sería posible el diálogo entre ambas realidades? ¿Sería útil crear puentes entre estas formas de conocimiento para propiciar la generación de nuevos marcos de relación con las sustancias psicoactivas que vayan más allá de dinámicas mercantilistas? ¿Podría contribuir a la reducción de daños y la maximización de beneficios en los usos fuera de los contextos tradicionales?

Estas son algunas de las preguntas que han orientado nuestra propuesta de investigación de frontera. Consideramos que es necesaria la investigación en este campo de estudio desde un enfoque transdisciplinario e intercultural, que utilice los planteamientos de las epistemologías del sur y el diálogo de saberes, para generar conocimientos acerca del uso de la psilocibina, que no solo tenga en cuenta las dimensiones legales, económicas y políticas, sino que integre las cuestiones culturales, históricas y de salud. Para ello, es fundamental el uso de metodologías que nos permitan un diálogo horizontal basado en el respeto, la integridad y la ética con los especialistas de origen indígena que han conservado un uso milenario de los hongos que contienen psilocibina. Ellos conservan un conocimiento ancestral que puede contribuir de manera fundamental al uso terapéutico de estas sustancias en otros contextos culturales. Sin embargo, nos seguimos encontrando con la dificultad de los modos de conocer clásicos de la ciencia occidental para poder acceder, comprender y reconocer esta sabiduría milenaria.

TRANSDISCIPLINARIEDAD, COMPLEJIDAD Y EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR

La vocación de la transdisciplinariedad (TD) en la investigación académica es la de crear puentes entre los diversos campos disciplinarios de la ciencia, el arte y las humanidades, por un lado, y entre diversas formas de conocimiento, a través del diálogo de saberes. Crear vínculos, reconocer y descubrir

relaciones, y ubicarnos como sujetos cognoscentes en contextos históricos, en tiempos y espacios concretos, específicos.

Desde la perspectiva del pensamiento complejo todo lo que existe está unido, somos una unidad, una gran urdimbre dentro de la enorme red planetaria (Morin, 1993). Así, la noción compleja del mundo se identifica con las epistemologías de los pueblos originarios. El todo y las partes se configuran como un tejido de infinitas interconexiones. Todo está conectado con todo. La complejidad es una forma moderna del viejo principio de interdependencia universal presente en el pensamiento de los pueblos originarios, en la filosofía y la ciencia medieval (Capra, 2011; Nicolescu, 2002). Pensar de forma compleja, nos dice Edgar Morin (1981), es pertinente cuando nos encontramos con la necesidad de articular, cuando no se puede ni se debe racionalizar, es decir, cuando planteamos la necesidad de generar conocimientos en los bordes, en las fronteras disciplinares a partir de un diálogo genuino de saberes con los hombres y mujeres de conocimientos ancestrales.

La TD nos proporciona herramientas ontológicas y metodológicas para cuestionar radicalmente a las formas racionalistas occidentales que fragmentan la realidad y el conocimiento en una infinidad de disciplinas, y que han destruido e invisibilizado los saberes de otras formas de conocimiento, de otras epistemes. La propuesta de las epistemologías del sur (De Souza, 2009) apunta en este sentido ante la urgencia del reconocimiento de esas “epistemes otras”, en las que se sustentan los saberes y conocimientos milenarios de los pueblos originarios. Desde este planteamiento, el diálogo de saberes conlleva un ejercicio de comunicación que, al reconocer a las otras epistemologías en diferentes tradiciones y culturas, promueve la emergencia de una práctica social transcultural, a través de la creatividad individual y colectiva (Núñez, 2018).

La metodología transdisciplinaria, afirma Basarab Nicolescu (2002), nos coloca ante la posibilidad de ir “entre, a través y más allá” de las disciplinas. La TD busca la apertura del conocimiento disciplinario hacia aquello que lo atraviesa y lo trasciende, para

desde este lugar poder descubrir lo nuevo, encontrar las emergencias. El conocimiento disciplinario y especializado es limitado y constriñe nuestra mirada, nuestro potencial creativo y nuestra postura frente a la Realidad. Así, a través de la perspectiva TD se busca complementar el enfoque disciplinario para ver más allá de los límites de la ciencia y crear conocimiento pertinente y no reduccionista, y al mismo tiempo generar las condiciones para un diálogo intercultural y un diálogo intercientífico de saberes.

El diálogo intercientífico de saberes parte del principio de que todos los sistemas de conocimiento en el mundo son ciencias. Este reconocimiento previo incluye a la sabiduría de los pueblos indígenas originarios, con una propia epistemología, gnoseología y ontología. [...] también considera el intercambio de métodos y resultados de investigación, y en la búsqueda de respuestas para adaptar sus propios paradigmas y crear juntos una pluralidad de ciencias, donde la complementariedad puede coexistir con la incommensurabilidad. Un paso previo a un diálogo intercientífico, es sin duda la construcción del diálogo intercultural basado en la revalorización de los saberes locales y la sabiduría ancestral. (Haverkort *et.al.*, 2013: 18)

En este sentido los tres principios en los que se sustenta la TD nos plantean un referente muy útil para propiciar procesos dialógicos. El principio ontológico se sustenta en la noción de múltiples niveles de realidad –a nivel del objeto– y de múltiples niveles de percepción –a nivel del sujeto–. Inspirada en la fenomenología de Edmund Husserl, la TD plantea que los diferentes niveles de realidad del objeto son accesibles a nuestro conocimiento gracias a los diferentes niveles de percepción del sujeto potencialmente presentes en nuestro ser. Los niveles de percepción nos permiten acceder a una visión más integral y comprensiva de la realidad, aunque jamás exhaustiva (Nicolescu, 2008). El segundo principio incorpora la lógica del tercero

incluido, que plantea la coexistencia de términos opuestos: al aceptar la existencia de una cosa y su opuesto al mismo tiempo, permite la emergencia de un tercero, precisamente como resultado de la coexistencia de los opuestos (Nicolescu, 2002). Este principio resulta fundamental en el propósito de generar procesos dialógicos y puentes entre las distintas lógicas y formas de generar conocimiento. El tercer principio, el de la complejidad, implica paradójicamente una simplicidad máxima: la simplicidad de la interacción de todos los niveles de realidad en un tiempo/espacio determinado. Simplicidad que solo puede ser captada precisamente por el lenguaje simbólico (Juarroz, 2020).

En su conjunto, estos principios permiten la correspondencia entre el mundo externo (objeto) y el mundo interno (sujeto) en el proceso de conocimiento. Justamente donde ocurre la interpenetración de ambos polos, donde todos los niveles de realidad se integran y se develan en su unicidad. Ahí emerge el llamado conocimiento *in vivo*, en la llamada “zona de no resistencia”,¹ donde todos los niveles de realidad se develan en su unicidad. Se trata de un conocimiento que emana de la experiencia y de la presencia consciente y reflexiva del sujeto. Implica la comprensión profunda y compleja de la realidad, más que la acumulación de información y el despliegue de un nuevo tipo de inteligencia que supone la armonía entre el cuerpo, la mente y las emociones (Núñez, 2011). Exige del sujeto que conoce una actitud de apertura, rigor, tolerancia y creatividad. Asimismo, requiere del cultivo de un sentido ético sustentado en valores humanos básicos: solidaridad, respeto, humildad.

DESAFÍOS DEL DIÁLOGO DE SABERES

Plantear el diálogo de saberes desde el reconocimiento de las epistemologías y ontologías propias de los pueblos originarios, siguiendo la perspectiva decolonizadora, e implicando un diálogo intercultural que involucra diversos campos del conocimiento, conlleva múltiples desafíos.



Fotografía de Joan Souder

En la primera fase del desarrollo del proyecto de investigación, nos hemos propuesto iniciar un diálogo intercultural de saberes en varios niveles: por una parte, un diálogo interdisciplinar que nos ha permitido comenzar a crear los puentes entre las perspectivas de los distintos campos disciplinarios involucrados, la antropología, la psicología, la neurociencia, la medicina y la historia. Por otra parte, se han creado canales para un diálogo genuino con los conocimientos ancestrales de los pueblos originarios, particularmente con los mazatecos de la región de Huautla de Jiménez en Oaxaca y con los nahuas de la región del volcán Popocatepetl en el estado de Morelos. En este proceso, encaminado al diálogo de saberes, hemos planteado como un principio fundamental la postura que reconoce la necesaria horizontalidad en el intercambio de saberes, lo cual implica romper con las formas jerárquicas y racionalistas hegemónicas de la academia convencional. Para crear las condiciones de horizontalidad en el diálogo con los sabedores indígenas, es



necesario generar relaciones de conocimiento donde prevalezca la relación sujeto-sujeto, es decir, implica reubicarnos y ubicarlos como “interlocutores” y como sujetos que se involucran, y no “objetos de estudio” o “informantes”. Este movimiento requiere que el sabedor indígena sea reconocido como poseedor de un conocimiento legítimo y válido que procede de una ontoepistemología distinta a la que prevalece en la práctica de la ciencia convencional. De manera paralela, es fundamental asumir que el conocimiento científico occidental moderno no es universal, independientemente del contexto cultural, histórico, el idioma o la tradición. Para lograr el diálogo horizontal en los procesos de investigación científica es imprescindible reconocer y validar la inmensa diversidad de epistemologías y ontologías que existen y darles el mismo estatus que le damos al conocimiento generado por la ciencia convencional.

La intención es crear las condiciones para un diálogo que vaya más allá del intercambio de información hacia la generación de un nuevo conocimiento,

de manera que pueda establecerse un diálogo vital entre personas a través de vínculos de reciprocidad intelectual, afectiva y material que posibilite la producción de metasaberes (Echeverría y Román, 2008). En este sentido, la propuesta del diálogo de saberes (Pérez y Echeverría, 2010) y la interculturalidad (Delgado y Escobar, 2006), entendidos como una hermenéutica colectiva (Gisho, 2000), como la relación intersubjetiva entre personas que disponen de diferentes saberes, prácticas, intereses y circunstancias (Echeverría y Román, 2008), como diálogo de sujetos socialmente situados.

Las formas racionalistas y jerarquizadas del quehacer de la ciencia convencional fragmentan los saberes y reproducen sistemáticamente una mirada colonial sobre el mundo, invisibilizando y destruyendo todas aquellas formas no legitimadas de conocimiento. Desde esta postura, evidentemente los saberes y las prácticas relacionados con el

chamanismo han sido puestos en tela de juicio en cuanto a su veracidad (López-Pavillard, 2010).

En este contexto, asumimos el desafío de generar conocimiento de frontera desde una “ecología de saberes”, es decir, desde

[...] la promoción de diálogos entre el saber científico y el humanístico que la universidad produce, y los saberes legos, populares, tradicionales, urbanos, campesinos, provincianos, de culturas no occidentales que circulan en la sociedad. (De Souza Santos, 2006: 68).

Esto supone, de antemano, una concepción de la investigación como un proceso de aprendizaje, así como la concepción del investigador como aprendiz, agente intermediario de articulación (FIC, 2005).

Estamos buscando encontrar los senderos para construir un conocimiento que contribuya a generar alternativas que promuevan el uso responsable y adecuado de las plantas y hongos sagrados. Un proceso de composición de los saberes en torno a este ámbito que renuncia a la prepotencia y el etnocentrismo de la ciencia “clásica”, para acercarse con humildad y respeto al conocimiento indígena y sus prácticas; que reconoce en los pueblos que han usado ancestralmente estas plantas lejos del texto y el laboratorio, el auténtico cuerpo-territorio donde aprender el uso adecuado de ellas, y que comprenda la dimensión espiritual de estas epistemologías que conciben el carácter sagrado de este tipo de plantas, por su capacidad de transformación vital y por los ámbitos trascendentes a los que pueden acompañar para contribuir en los procesos de sanación de las personas y de las comunidades.

NOTAS

¹ “Una zona de no resistencia a nuestras experiencias, representaciones, descripciones, imágenes y formulaciones matemáticas. Esta zona de no resistencia corresponde a *lo velado*”. (Nicolescu, 2008: 8)

REFERENCIAS

Capra F (2007). *La ciencia de Leonardo. La naturaleza profunda de la mente del gran genio del renacimiento*. Barcelona: Editorial Anagrama.

De Souza Santos B (2006). *La universidad popular del siglo XXI. Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

De Souza Santos B (2009). *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Ed. Siglo XXI-Clacso.

Juarroz R (2020). El lenguaje de la transdisciplinariedad. *Revista Adynata*. <https://www.revistaadynata.com/post/el-lenguaje-de-la-transdisciplinariedad---roberto-juarroz>.

Delgado F y Escobar C (2006). *Dialogo intercultural e intercienífico para el fortalecimiento de las ciencias de los pueblos indígenas originarios*. Serie Cosmovisión y Ciencias Núm. 2. Cochabamba: COMPAS, PLURAL, AGRUCO, UMSS y FCAP.

Echeverri J y Román O (2008). Diálogo de saberes y meta-saberes del diálogo: una perspectiva amazónica. *Revista Estudios Sociales Comparativos* 2(1):16-45.

FIC (2005). Investigación Crítica: Desafíos y Posibilidades. *Athena Digital* 8:129-144. <http://antalya.uab.es/athenea/num8/fic.pdf>.

Ghiso A (2000). *Potenciando la Diversidad*. Medellín: Universidad Católica de Oriente.

Haverkort B, Delgado Burgoa F, Shankar D y Millar D (2013). Hacia el diálogo intercientífico. *Construyendo desde la pluralidad de visiones del mundo, valores y métodos en diferentes comunidades de conocimiento*. Bolivia: AGRUCO/Plural Editores.

López-Pavillard S (2010). *Los debates académicos sobre chamanes y chamanismos hoy en día: estado de la cuestión*. Ponencia presentada en el XIII Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad, Granada, España.

Morin E y Kern AB (1993). *Tierra Patria*. Barcelona: Editorial Kairós.

Morin E (1981). *El método 1. La naturaleza de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Nicolescu B (2002). *Manifiesto of Transdisciplinarity*. Albany: State University of New York Press.

Nicolescu B (2009). In Vitro and In Vivo Knowledge-Methodology of Transdisciplinarity. En Nicolescu B (Ed), *Transdisciplinarity Theory and Practice* (pp. 1-22). USA: Hampton Press, INC.

Núñez C (2011). Sustainability and Spirituality: A Transdisciplinary Perspective. *Transdisciplinary Journal of Engineering and Society* 2:80-86. <http://atlas-tjes.org/index.php/tjes/article/view/25>.

Núñez C (2018). *Narrativas, memoria colectiva y tradiciones. Transdisciplinariedad, descolonización, y diálogo de saberes*. México: Universidad Veracruzana.

M. Cristina Núñez Madrazo
Universidad Veracruzana
cnunez@uv.mx

Jesús M. González Mariscal
BUAP, CONAHCYT
Instituto de Medicina Intercultural, Nierika, A. C.
kinkunse@gmail.com

Frederique Apffel-Marglin
Smith College
smarglin@smith.edu

Proyecto teonanácatl

Retomando el camino para una terapéutica intercultural y científica con los hongos sagrados en México

Jesús M. **González Mariscal**
Anja **Loizaga-Velder**
Roberto E. **Mercadillo**

Durante los últimos 20 años se han llevado a cabo numerosos estudios científicos acerca de los beneficios de la psilocibina, extracto psicoactivo de los hongos sagrados, en el campo de la salud mental, con resultados prometedores. Las investigaciones se han centrado principalmente en el trastorno obsesivo compulsivo, las adicciones al alcohol y a la nicotina, trastornos de la conducta alimenticia, duelos complicados, depresión, trastornos de ansiedad asociados al cáncer terminal o al síndrome de inmunodeficiencia humana, migrañas en racimo y enfermedades neurodegenerativas (Mertens *et al.*, 2021; Garcia-Romeu *et al.*, 2021).

Si bien ha existido en México un uso terapéutico ancestral de los hongos psilocibios que se conserva hasta la actualidad en diversas culturas indígenas, la mayoría de las investigaciones en el siglo XXI provienen de universidades de Estados Unidos y Europa. Recientemente, grupos mexicanos han comenzado a indagar las potencialidades terapéuticas de este particular género de hongos en nuestro país situando sus trabajos en el intersticio entre la llamada ciencia psiquedélica y las prácticas y saberes

de las medicinas tradicionales mexicanas que los siguen usando. El análisis histórico ha mostrado de forma prolija cómo la investigación científica acerca de los hongos que contienen psilocibina fue iniciada en México. En 1919, Blasius Pablo Reko, médico austriaco con gran interés en los conocimientos indígenas mexicanos, describió en su artículo “De los nombres botánicos aztecas” un hongo negro llamado nanacate con efecto narcótico. En 1938, Reko y el etnobotánico estadounidense Richard Evans Schultes identificaron tres variedades distintas de hongos visionarios provenientes de Huautla de Jiménez, Oaxaca (Glockner, 2014). Ese mismo año, Reko y Schultes coincidieron en Huautla de Jiménez con dos jóvenes antropólogos estadounidenses, Irmgard Weitlaner y Jean Basett Johnson, quienes asistieron a una ceremonia con hongos, aunque no los ingirieron y no pudieron experimentar sus efectos.

Quizá las primeras personas occidentales que vivieron la experiencia de los hongos *Psilocybe* y publicaron sus efectos fueron el banquero R. Gordon Wasson y su esposa, la pediatra Valentina Pavlovna. Desde 1953, después de haber contactado a Schultes, Reko, Weitlaner y Johnson, el matrimonio Wasson comenzó a viajar a Huautla de Jiménez para explorar el uso de los hongos sagrados. En el verano de 1955 ambos participaron en una velada guiada por la sabia mazateca María Sabina. En 1957, los Wasson publicaron en la revista *Life* y en el periódico dominical *This week* su experiencia sobre los efectos y usos tradicionales de los hongos dentro de la comunidad mazateca, transgrediendo así el acuerdo que habían hecho con la sabia para no compartir fotografías, su identidad y la de su comunidad (Wasson, 1983). De esta forma, los inicios de la exploración científica sobre los hongos sagrados fueron empañados por el abuso cultural y una frágil ética en su proceder, así como por un acentuado carácter colonial propio de estos tiempos.

En este contexto situamos el presente artículo con el propósito de ofrecer una invitación y llamamiento a que las investigadoras e investigadores



Fotografía de Joan Souder

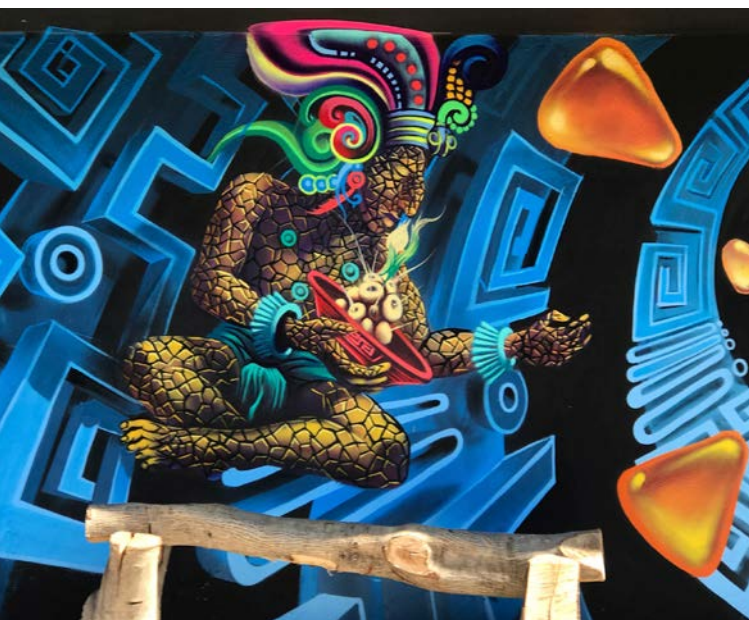
de esta nueva generación asumamos el compromiso y reto de indagar los efectos de los hongos sagrados con sensibilidad ética, apertura intelectual y afirmación del conocimiento mexicano. Se trata de una propuesta que nosotros estamos asumiendo y comenzando a caminar en el proyecto de investigación que estamos desarrollando, el “Proyecto Teonanácatl”, centrado en explorar las potencialidades terapéuticas de los hongos psilocibios desde una perspectiva transdisciplinaria e intercultural, que toma como metodología central el diálogo de saberes (teonanacatl.com.mx).

ALGO DE HISTORIA EN MÉXICO Y EN EL MUNDO

En el ámbito internacional, las décadas de 1950 y 1960 fueron muy abundantes en la producción de investigaciones clínicas acerca de los psikedélicos. Se invirtieron una gran cantidad de recursos públicos y privados, se fundaron revistas, equipos de investigación e institutos, y se crearon protocolos para el tratamiento de diversos desórdenes mentales (Presser-Velder, 2012). A lo largo de este periodo se desarrollaron tres propuestas principales para la investigación clínica con sustancias psicoactivas: la psicomimética, la psicolítica y la psikedélica (Yensen, 1998). La propuesta psicomimética surgió de la analogía que los primeros investigadores encontraron entre los estados de

consciencia generados por estas sustancias y la fenomenología de la psicosis. Un nutrido grupo de psiquiatras vio la oportunidad de generar “psicosis experimentales” mediante la administración de moléculas psicoactivas en personas sanas y así tener un modelo para estudiar las enfermedades mentales, la relación mente-cerebro y formar profesionales que trataban a pacientes con psicosis. En tanto, la propuesta psicolítica abrió la posibilidad de que estas mismas sustancias, administradas en dosis bajas, se usaran como coadyuvantes o catalizadores de los procesos psicoterapéuticos, ya que se consideraba que facilitaban el acceso al contenido inconsciente de los pacientes. Por último, tras observar buenos resultados en el tratamiento del alcoholismo mediante la administración de la dietilamida de ácido lisérgico (LSD), la propuesta psiquedélica expuso las propiedades terapéuticas de usar dosis altas de dichas sustancias. El gran hallazgo de la propuesta psiquedélica fueron las experiencias místicas facilitadas frecuentemente por estas dosis en contextos favorables, las cuales inducían efectos psicológicos con valor terapéutico y no los contenidos delirantes y aterradores que esperaban observar en su intento por inducir *dellirium tremens* (Méndez, 2013).

Fotografía de Joan Souder



Un hecho poco conocido a nivel mundial es que la investigación clínica sobre las propiedades terapéuticas de la psilocibina comenzó en México, antes de recibir las primeras partidas de la síntesis química producida por los laboratorios Sandoz. En 1958, Albert Hofmann y sus colegas en Suiza aislaron la sustancia psicoactiva de los hongos *Psilocybe mexicana* (la psilocibina). Por ese tiempo, gracias a la iniciativa del fisiólogo Efrén del Pozo se cultivaron, por primera vez, hongos procedentes de Huautla de Jiménez en el Instituto de Biología de la Universidad Nacional Autónoma de México (Guzmán, 2014; Pérez, 1964; Singer, 1958). Pocos meses después, en 1959, Dionisio Nieto, psiquiatra de origen español nacionalizado mexicano, publicó el artículo “Psicosis experimentales. Efectos psíquicos del hongo *Stropharia cubensis* de Oaxaca”, en el cual expuso el primer trabajo de investigación clínica en México, con la particularidad de haber empleado el hongo completo y no solo el extracto de psilocibina. Fue hasta 1962 que Nieto presentó los resultados del primer estudio con la psilocibina sintetizada de los laboratorios Sandoz. Tras ello, se iniciaron ensayos clínicos con diversos trastornos mentales, consolidándose la historia contemporánea de la investigación científica y clínica con psilocibina en México.

Bajo el modelo de las psicosis experimentales, Nieto encabezó durante algo más de una década numerosos ensayos clínicos con resultados llamativos. Dos de sus estudiantes más destacados, José Luis Díaz Gómez y César Pérez de Francisco, dieron continuidad a su trabajo hasta que la sustancia y su fuente (el hongo) fueron fiscalizadas e integradas a la lista de las drogas más peligrosas para la salud humana con la “Ley de sustancias controladas” de 1970 (Guzmán, 2014).

Aprobada por razones principalmente políticas y sociales, esta ley carecía de fundamento científico, ya que más de 1,000 estudios con sustancias psicodélicas fueron realizados en los años 50 y 60 en aproximadamente 40,000 pacientes, indicando seguridad bajo condiciones adecuadamente estructuradas y eficacia terapéutica para diversas patologías,



Fotografía de Joan Souder

incluidas aquellas resistentes a tratamientos convencionales (Grinspoon y Bakalar, 1979).

En 1972, Pérez de Francisco escribió el que podemos considerar el último artículo científico de esta primera etapa de investigación en torno a la psilocibina en México. En él, entre otros contenidos, resumió los resultados obtenidos a lo largo de trece años, con el afán de comprender la psicosis mediante la administración de psilocibina en personas sanas. La metodología utilizada era principalmente fenomenológica y enfatizaba las descripciones de las experiencias provocadas por los efectos de la sustancia. Sin embargo, también se realizaron “ensayos de bloqueo” para descubrir fármacos que suprimieran el efecto de la psilocibina y así pudieran servir para el tratamiento de enfermedades mentales bajo el supuesto de que dicha sustancia generaba un estado análogo al de ciertas psicopatologías.

En ese tiempo, la idea de emplear psilocibina como instrumento terapéutico era muy cuestionada entre los estudiosos mexicanos. El paradigma científico en el que trabajaban, anclado al supuesto biologicista y neurofisiológico de la enfermedad mental, hacía que el resto de investigaciones en otros países se vieran con recelo y como expresiones de una inmadura fase experimental (Pérez, 1972).

RETOMANDO EL CAMINO: PROYECTO TEONANÁCATL

Después de una interrupción de más de 50 años en la investigación científica sobre los psikedélicos, debido en buena parte a las políticas prohibicionistas, hoy estamos viviendo un significativo resurgimiento a nivel mundial. La psilocibina ha ido cobrando poco a poco un papel protagónico en este nuevo periodo y actualmente es la sustancia que recibe más financiamiento para la investigación en salud mental. El protagonismo de la psilocibina podría atribuirse a que

no posee el sesgo contracultural que sí tienen otras sustancias, como el LSD, pero también a su baja toxicidad, buena tolerabilidad, seguridad de su uso en ambientes profesionales bien estructurados y a que sus efectos psicoactivos se mantienen por 5-6 horas, lo cual favorece un manejo psicoterapéutico *in situ*.

El que se considera el primer ensayo clínico que dio origen al denominado “renacimiento psiquedélico” fue llevado a cabo por un psiquiatra de origen mexicano, Francisco Moreno, en la Universidad de Arizona, Estados Unidos. Moreno investigó la efectividad de la psicoterapia asistida con psilocibina para tratar el trastorno obsesivo compulsivo. A partir de entonces, se han llevado a cabo decenas de ensayos clínicos y cerca de 100 ensayos están actualmente en proceso alrededor del mundo, para explorar el beneficio de la psicoterapia con psilocibina sobre la depresión y sobre un amplio espectro de otras indicaciones psicológicas, psiquiátricas y neurológicas.

Debido a que la investigación hecha durante las dos últimas décadas fue impulsada por filántropos, organizaciones civiles, y después también por empresas farmacéuticas en Estados Unidos, Canadá y Europa, la mayoría de los resultados provienen de esas regiones del mundo. México, país con la mayor riqueza cultural y biológica de psicodélicos de uso natural, se ha quedado atrás debido, principalmente, a obstáculos regulatorios que dificultan y retrasan la investigación, así como a prejuicios, apatía por visiones innovadoras y rechazo a saberes tradicionales que han contribuido a la fragmentación del conocimiento y a la falta de apoyo financiero.

Como hemos visto, el sello que imprimió Dionisio Nieto para la conformación de la psiquiatría experimental, la neurofisiología y la psicofarmacología en México, influyó para que la primera etapa de trabajos con psilocibina en nuestro país adoptara un modelo somaticista, centrado en estudiar las funciones del cerebro y las bases biológicas de las enfermedades mentales (Reda, Medrano y Pacheco, 2019).

Sin embargo, nos encontramos en un momento histórico crucial para reabrir los previos esfuerzos mexicanos con una perspectiva contemporánea. Tenemos la oportunidad de proponer un nuevo paradigma para estudiar la psilocibina que se sustente

no solo en los instrumentos científicos de frontera, sino también en las particularidades ecológicas, culturales, históricas y sociales de México, país en el que se encuentran 180 especies de hongos psicoactivos identificadas hasta ahora, y único país del mundo en el que diversos pueblos indígenas han conservado el uso de los hongos psilocibios como parte íntegra de su medicina tradicional.

Con el auspicio del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, el “Proyecto Teonanácatl” reúne a investigadoras, investigadores, estudiantes de diversas universidades y organizaciones de la sociedad civil que pensamos y trabajamos desde la antropología, la historia, la psicología, la psiquiatría y las neurociencias. Juntos, pretendemos valorar y legitimar el conocimiento tradicional sobre los hongos sagrados para contribuir desde nuestro país al desarrollo de terapéuticas innovadoras que den el lugar que corresponde al patrimonio biocultural de una medicina tradicional integrada al ámbito científico nacional e internacional. Hacia esas miras, las y los integrantes del “Proyecto Teonanácatl” estamos trabajando en el diseño y desarrollo de un estudio observacional y un ensayo clínico exploratorio transdisciplinario. El estudio observacional se plantea desde un enfoque ecológico que considera el ambiente físico y social en el cual se despliegan las expresiones de quienes ingieren los hongos sagrados en la búsqueda de salud mental o en el encuentro con su mundo interior, tanto en contextos indígenas como no indígenas.

Las investigaciones ecológicas dirigidas a comprender el potencial terapéutico de la psilocibina son valiosas, pues no solo consideran la intervención terapéutica aislada, típica de los ensayos clínicos, sino que también toman en cuenta los elementos que integran el contexto más amplio como factores determinantes en el resultado. Es por eso que la intervención, registro y evaluaciones observacionales y clínicas involucran metodologías mixtas, cualitativas y cuantitativas, que serán interpretadas desde la antropología y las ciencias de la salud mental con el fin de conocer las experiencias subjetivas de quienes ingieren los hongos, al mismo tiempo que las

midan y sistematicen para contrastarlas con otras poblaciones. Para el ensayo observacional, hasta el momento, mediante entrevistas semiestructuradas y herramientas psicodiagnósticas estándares, hemos dado seguimiento a 45 pacientes que han asistido a médicos tradicionales o terapeutas híbridos para usar los hongos sagrados con propósitos terapéuticos. Se trata de personas que han solicitado atención para una diversidad de problemas del ámbito de la salud mental, con los que estamos trabajando para evaluar la efectividad y seguridad de los tratamientos recibidos. Además, estamos diseñando lo que hemos denominado un “ensayo clínico intercultural”, con el propósito de integrar un equipo de especialistas de la salud mental conformado por médicos tradicionales y profesionales clínicos occidentales para la intervención terapéutica en la depresión resistente a tratamiento, condición psiquiátrica que requiere de alternativas a las poco eficaces terapias psicológicas o farmacológicas convencionales. Se trata de construir un modelo de intervención terapéutica con los hongos sagrados que incorpore las prácticas y saberes de la medicina tradicional indígena al abordaje clínico en salud mental, sin reduccionismos ni apropiaciones, sino como un ejercicio ético, íntegro y auténtico de diálogo de saberes, de diálogo y trabajo conjunto entre diferentes especialistas terapéuticos.

Con ello, estamos planteando la hipótesis de que la perspectiva transdisciplinaria e intercultural no solo puede optimizar los resultados terapéuticos del trabajo con los hongos psilocibios en los retos de salud mental, sino contribuir al desarrollo en la comprensión de la consciencia, la enfermedad mental, el ser humano y la vida. Por otro lado, contribuye a integrar los marcos históricos, sociales y culturales en los procesos de investigación acerca de los hongos sagrados, así como tener en cuenta los marcos económicos, políticos y ambientales en los que acontece.

En resumen, estamos tratando de construir una propuesta de hacer ciencia con consciencia, de manera que no se reduzca la complejidad y riqueza del hongo sagrado y su contexto en México a las

tendencias contemporáneas de una ciencia reduccionista y neocolonial, así como a los intereses económicos de la industria farmacéutica.

CONCLUSIONES

El resurgimiento de la medicina psiquedélica ha brindado evidencia clínica y científica durante las últimas décadas sobre los efectos terapéuticos de la psilocibina para un amplio abanico de padecimientos psicológicos, psiquiátricos y neurológicos. Sin embargo, las investigaciones realizadas no han contemplado la perspectiva intercultural ni la integración de las formas tradicionales del uso de esta clase de hongos. Ninguna investigación ha sido desarrollada en México en cinco décadas, a pesar de que nuestro país cuenta con la infraestructura y especialistas capacitados, tanto en el dominio de las técnicas y saberes científicos, como de conocimientos sobre las formas tradicionales para su uso terapéutico. Ante el renovado interés de la ciencia a nivel internacional por las propiedades terapéuticas de las sustancias psicoactivas, las instituciones mexicanas podrían posicionarse como organizaciones pioneras en la generación de alternativas terapéuticas interculturales, creando terapias innovadoras para la salud mental basadas en el uso científico, clínico y tradicional de los hongos. El resurgimiento mexicano tendría la responsabilidad no solo de incorporar los saberes tradicionales, sino de investigar y relacionarse con estos saberes de forma ética, íntegra, consentida y mutualista, así como con la apertura necesaria para el reconocimiento de los errores cometidos en el pasado.

BIBLIOGRAFÍA

- Aday JS, Bloesch EK and Davoli CC (2020). 2019: A year of expansion in psychedelic research, industry, and deregulation. *Drug Science, Policy and Law*. doi:10.1177/2050324520974484.
- García-Romeu A, Darcy S, Jackson H, White T and Rosenberg P (2021). Psychedelics as novel therapeutics in Alzheimer's disease: Rationale and potential mechanisms. *Current Topics in Behavioral Neurosciences*. doi:10.1007/7854_2021_267.
- Grinspoon L and Bakalar J (1997). *Psychedelic drugs reconsidered*. NY: The Lindesmith Center.



Fotografía de Joan Souder

Guzmán G (2014). Análisis del conocimiento de los hongos sagrados entre los mazatecos después de 54 años. *Etnoecología* 10(2):1-16.

Glockner J (2014). Schultes: el etnobotánico ante la carne de los dioses. *Saberes y Ciencias* 117. Disponible en: <http://saberesyciencias.com.mx/2014/04/01/schultes-el-etnobotanico-ante-la-carne-de-los-dioses/>.

Hofmann A, Heim R, Brack A and Kobel H (1958). Psilocybin, ein psychotroper Wirkstoff aus dem mexikanischen Rauschpilz Psilocybe Mexicana Heim. *Experientia* 14:107.

Luna G (2003). Estudio comparativo de los usos de los hongos del género Psilocybe en México y otras partes del mundo. Tesis para obtener el título de biólogo, Facultad de Ciencias. Universidad Nacional Autónoma de México.

Méndez M (2013). Psicofármacos y espiritualidad: La investigación con sustancias psicodélicas y el surgimiento del paradigma transpersonal. *Journal of Transpersonal Research* 5 (1):36-57.

Mertens LJ and Preller KH (2021). Classical psychedelics as therapeutics in psychiatry-Current clinical evidence and potential therapeutic mechanisms in substance use and mood disorders. *Pharmacopsychiatry* 54(4):176-190.

Nieto D (1959). Psicosis experimentales. Efectos psíquicos del hongo *Stropharia cubensis* de Oaxaca. *Neurología, Neurocirugía, Psiquiatría* 1:6-16.

Nieto D (1962). Psicosis experimentales con psilocybina. *Neurología, Neurociencia, Psiquiatría* 3:140-146.

Pérez C (1964). Psicosis experimentales con psilocybina y L.S.D. 25. Tesis de Recepción Profesional. Facultad de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México.

Pérez C (1972). La psiquiatría experimental. *Revista de la Facultad de Medicina* 15(1):51-62.

Presser-Velder A (2012). Treating substances dependencies with psychoactives: A theoretical and qualitative empirical study on therapeutic uses of ayahuasca. Inauguraldissertation zur Erlangung des Doctor scientiarum humanarum an der Medizinischen Fakultät Heidelberg.

Reda R, Medrano J y Pacheco L (2019). Dionisio Nieto Gómez: un neuropsiquiatra republicano exiliado en México. *Norte de Salud Mental* 16(61):93-100.



Fotografía de Joan Souder

Sessa B (2012). *The psychedelic renaissance: Reassessing the role of psychedelic drugs in 21st century psychiatry and society*. Muswell Hill Press.

Singer R (1958). Mycological investigations on teonanácatl, the Mexican hallucinogenic mushrooms. Part I. The history of teonanácatl, field work and culture work. *Mycologia* 50(2):239-261.

Wasson R G (1983). *El hongo maravilloso teonanacatl*. México: FCE

Yensen R (1998). *Hacia una medicina psiquedélica. Reflexiones sobre el uso de enteógenos en psicoterapia*. Barcelona: Los libros de la liebre de marzo.

Zenteno M y Herrera T (1958). Hongos alucinógenos de México. Datos bibliográficos y obtención de carpóforos de *Psilocybe cubensis*.

Anales del Instituto de Biología, Universidad Nacional Autónoma de México 29:49-72.

Jesús M. González Mariscal
BUAP, CONAHCYT
Instituto de Medicina Intercultural, Nierika, A. C.
kinkunse@gmail.com

Anja Loizaga-Velder
Instituto de Medicina Intercultural, Nierika, A. C.
nierika@gmx.net

Roberto E. Mercadillo
Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Iztapalapa
Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología
emmanuele.mercadillo@gmail.com

Epistemología de lo sagrado y conocimiento *in vivo* en las formas del conocimiento de los pueblos originarios

Ma. Cristina **Núñez Madrazo**

Don Laurentino, curandero, campesino-indígena zoque en el sureste de México, saluda a los cuatro rumbos todos los días para iniciar su día de trabajo.¹ Lo que él hace todos los días, girando sobre su propio eje hacia los cuatro puntos cardinales, es ubicarse en el espacio/tiempo en el que vive, relacionarse con su lugar-territorio y reconocer un orden. Y no se trata de una relación arbitraria que cuadrícula el universo por razones utilitaristas, sino de una relación viva, de respeto y de diálogo profundo, una relación sagrada con el espacio/tiempo de vida. En este ritual cotidiano, cada uno de los cuatro puntos nos remiten a un ámbito simbólico complejo que se concibe y se organiza de manera multidimensional; Este, Oeste, Norte y Sur implican una relación compleja del ser humano en la Tierra con el universo, con el cosmos, desde una ontología que se comprende en varios niveles de realidad y se expresa en un complejo lenguaje simbólico.

La vida cotidiana del campesino zoque está inmersa en un conocimiento complejo y simbólico del mundo en el que se articulan las dimensiones cósmicas y geográficas, y los niveles físico, mental, emocional y espiritual, así como aspectos prácticos de la vida, en los que se

incluye el trabajo, el cuidado de la salud y las relaciones sociales.

La aceptación de la diversidad biocultural, como principio básico de vida y organización, está en la base de esta forma de concebir el mundo y de relacionarse con la naturaleza y “la otredad”. La relación con la naturaleza y con su mundo es orgánica, es una relación viva llena de afectividad y cuidado (Rengifo, 1998). El agua, el viento, la lluvia, el trueno, los árboles, las plantas, la tierra, son elementos vivos con los que se establecen relaciones de empatía y compenetración profunda. La comunicación con estos elementos se genera a través de un diálogo sensible, donde el sujeto, para captar la esencia de la realidad vital de la cual forma parte, se ubica dentro, y no fuera, del universo de conocimiento.

Es claro que son formas de conocimiento en continuo cambio que perviven en el contexto hegemónico de la modernidad occidental, en una dinámica de adaptación y resiliencia, en un proceso de recreación permanente, entendida como reinención, que actualiza los significados, las formas de organización y la relación de las culturas locales con el mundo global. (Núñez y Castillo, 2020). Es decir, se trata desde luego de culturas dinámicas que viven procesos de recreación y actualización permanente, adaptándose y sobreviviendo a condiciones siempre desiguales en su relación con la sociedad global.

CONOCIMIENTO Y SABERES DE LAS POBLACIONES MESOAMERICANAS

En muchas regiones campesinas mestizas e indígenas de Mesoamérica, e incluso en algunos ámbitos de la cultura popular urbana, ha pervivido una cosmovisión compleja en torno a los procesos de salud/enfermedad y un sistema de conocimientos vinculados a la medicina tradicional, al uso de la herbolaria y de las plantas sagradas para tratar múltiples padecimientos físicos, mentales y espirituales, así como un vasto y profundo conocimiento en torno a las prácticas agrícolas, a los saberes artesanales

y a todas las actividades de la vida cotidiana. Se trata de formas de conocimiento sustentadas en una visión ecológica, multidimensional y compleja del mundo, que integra una epistemología sagrada, es decir, un proceso del conocer que concibe e implica al sujeto inmerso y compenetrado en su mundo.

Así, los conocimientos y saberes prácticos están basados en una relación directa, práctica y emotiva con la naturaleza y el entorno desde un sentimiento de formar parte del cosmos, en el que los seres humanos participamos activamente, no como observadores separados, alienados; desde una conciencia participativa, entendiendo que nuestro destino está ligado a todo el cosmos y nuestras vidas tienen un sentido en relación con el universo y con la Tierra (Berman, 1987: 16). Se trata de una epistemología donde el cuerpo y sus emociones, la intuición y la subjetividad, inmersos en una realidad multidimensional concebida en un perpetuo proceso de cambio, ocupan un lugar central para generar conexiones profundas propias de un conocimiento vivo y complejo.

Los pueblos indígenas y campesinos han desarrollado sus saberes y conocimientos milenarios, siempre adaptados al entorno local, que se transmiten de generación en generación por tradición oral, a través de mitos, cuentos, leyendas y rituales de la vida cotidiana. Contienen una sabiduría profunda que se sustenta en una ética de respeto y humildad con el entorno natural y humano.

Fotografía de Joan Souder





Fotografía de Joan Souder

Sin duda, por ello las sociedades indígenas constituyen buenos ejemplos de vida sustentable, y en muchos sentidos son actores claves para enfrentar la crisis planetaria, ya que el 90 % de la biodiversidad planetaria está concentrada en sus territorios (Toledo y Boege, 2007; Boege, 2008).

Sus vidas se sostienen a través de formas de conocimiento donde el ser, el hacer y el actuar mantienen una congruencia rigurosa con una perspectiva de cuidado y respeto elemental hacia todos los seres que habitamos en el planeta; en este sentido podemos hablar de culturas donde prevalece una conciencia planetaria y cósmica.

RITUALES: LA DIMENSIÓN SAGRADA DE LA VIDA

Básicamente no tenemos elección, no es posible estar aquí en la Tierra con otros seres vivos y no

hacer rituales, nos dice Dolores La Chapelle (1988). El ritual es la manera que la naturaleza diseñó para comunicarnos unos con otros. Incluso las plantas realizan actos simbólicos a través de los cuales entablan comunicaciones efectivas y afectivas, consigo mismas y con el entorno. Las células también tienen sus propios rituales, actos simbólicos constitutivos de natura, de la vida, de la existencia. La naturaleza ha diseñado los rituales como la forma de organizar la vida y los sistemas sociales.

Los rituales despiertan nuestra mente ancestral (la memoria ancestral, que incluso nos conecta con el proceso evolutivo en su conjunto). La activan. Despiertan a esos seres antiguos que viven dentro de nosotros, al inconsciente colectivo, a esas otras vidas que coexisten, a aquellos sentidos y partes del cerebro que han sido ignorados. A aquellas partes que no se expresan a través del pensamiento racional, que no entienden español ni están preocupadas por la televisión. Que entienden de luces y de colores, y de naturaleza. (Z Budapest, en La Chapelle, 1998)

Como prácticas simbólicas, los rituales nos acercan a la experiencia de la vida a través de metáforas y paradigmas (Turner, 1974). Desde los diversos enfoques de la teoría antropológica es posible entender a los rituales como procesos simbólicos densos, donde se expresan emociones y deseos; así como dispositivos de poder y prácticas sociales estructuradas. A través de los rituales se accede también a la reflexividad y a la creatividad social (Díaz-Cruz, 1998: 179).

Desde la perspectiva transdisciplinaria, concebimos a los rituales como prácticas culturales en donde la intuición, la subjetividad y la experiencia, así como la dimensión espiritual de la vida, se integran de manera central en los procesos de creación de sentido y de conocimiento. El ritual es un lenguaje poético que nos permite experimentar la dimensión sagrada de la vida.



Fotografía de Joan Souder

Lo sagrado no implica la creencia en Dios, en dioses o en espíritus. Es la experiencia de la realidad y la fuente de la conciencia de existir en el mundo (Eliade, 1978)².

Lo sagrado es ante todo una experiencia; se transmite por un sentimiento –el sentimiento religioso– de aquello que vincula a los seres y a las cosas y, en consecuencia, induce en lo más profundo del ser humano un respeto absoluto por los otros, con quienes está vinculado por compartir todos, una vida común en una misma Tierra. (Nicolescu, 2008: 16)

Los rituales son formas saturadas de significado. A través de su morfología propia, los rituales nos informan acerca del material que los nutre, es decir, acerca del contenido mítico/poético en que se sustentan. A través de la forma, el proceso ritual nos lleva a la conexión profunda con esas cosmogonías;

es decir, a través de la vivencia de las formas, del proceso y de la experiencia ritual propiamente dicha, se entra en conexión profunda con el ritmo y el sentido comunitario/colectivo.

El ritual nos permite restituir y crear un pulso comunitario. De la índole rítmica y del carácter repetitivo de la forma emanan los procesos de sintonización y conexión propios del proceso ritual. Conexión, sintonía y coherencia son los procesos asociados a la práctica ritual. A través de la sintonía (*tuning*), al interiorizar el ritmo a través de los sentidos surgen, desde lo más íntimo y vital del cuerpo, los lazos o vínculos, que son la base real de toda sociedad y de la naturaleza.

Cuando experimentamos esta sintonía en el interior de nosotros mismos y con el entorno, con otros seres humanos y con Natura, entonces emerge un sentimiento de profunda gratitud o de gracia. Así emerge la experiencia de lo sagrado, entendida como la experiencia de la relación con la totalidad, es decir, el sentido de formar y ser parte de la totalidad

de la vida. Así, a través de los rituales sagrados nos sintonizamos con los ritmos de la naturaleza y del cosmos. Los rituales nos permiten ajustarnos a los patrones de la naturaleza, los cuales se encuentran presentes tanto en el interior de nosotros mismos como en nuestro entorno.

Los rituales propician la conexión mente-cuerpo-emoción-espíritu, así como la relación de los seres humanos en la sociedad y facilitan las interacciones humanas con la naturaleza. Tomar conciencia de esa relación, sentirse parte del todo de la vida, darse cuenta de ello, es entrar en contacto con la experiencia de lo sagrado, lo cual nos permite trascender el sentido de separatividad y acceder a lo numinoso, a la profundidad de la experiencia vital, al éxtasis, a la conexión con la naturaleza, con nosotros mismos y con nuestro entorno (La Chapelle, 1988).

A diferencia de nuestra sociedad moderna, en las culturas ancestrales toda la experiencia de la vida se vive como sagrada, porque lo sagrado es la interconexión con el todo. La esencia de lo sagrado es la relación.

En las culturas tradicionales la gente es consciente de que la realidad sagrada es la Realidad, la cual siempre está accesible. Lo sagrado es una manera de nombrar a algo que siempre está ahí, a lo que siempre está sucediendo. En contraste, en nuestra cultura moderna-occidental, lo real es precisamente lo no sagrado. Lo sagrado es considerado como algo oculto, raro o sobrenatural.

Fotografía de Joan Souder



POÉTICAS DEL CONOCIMIENTO:

LENGUAJE SIMBÓLICO Y EPISTEMOLOGÍA SAGRADA

La esencia de lo sagrado es la relación, el patrón de conexión presente en todas partes, donde los elementos de la totalidad están conectados a través de la comunicación metafórica, la cual opera a partir de procesos de significación y relevancia. Cuando reconocemos el patrón de conexión, descubrimos lo que no es trivial. Nos reconocemos como parte del mundo vivo y rescatamos el sentido de la biosfera y de la unidad de la humanidad, redescubrimos una ecología. Así, nos abrimos a la conciencia participativa y nos elevamos a vivir la poética de la vida (Morin, 2003: 157). Cuando entramos en el ámbito de lo sagrado, podemos reconocer la belleza de la creación; la belleza como sustancia de todo lo que está vivo. Los antiguos filósofos y los poetas reconocen claramente que la totalidad global es primordialmente bella. Hemos perdido el sentido de la unidad de la biosfera y la humanidad, un sentido poético que puede vincularnos con la belleza y la reverencia por la vida (Bateson, 1982: 28).

Los bosques y las sociedades humanas se organizan de esta forma: los seres vivos –nos dice Gregory Bateson (1989)–, pensamos en términos de historias, estamos conectados a través de relaciones metafóricas. En todas las historias, el significado de las palabras y de las acciones surge en el contexto relacional. La metáfora, nos dice Bateson (1993), está en la propia raíz de la vida. A través de ella experimentamos el sentido de unidad y de conexión porque la metáfora unifica cosas que están aparentemente separadas (Capra, 1996). Pensar desde lo simbólico nos lleva más allá del pensamiento lineal de la “esencia”, o de la sustancia de las cosas, a pensar en relaciones. La significación emerge en la relación semiótica por medio de la metáfora. Lo simbólico es la esencia del ritual.

A través de la experiencia simbólica, el ritual y la metáfora, accedemos al conocimiento *in vivo*, es decir, lo incorporamos desde la integralidad de nuestro ser-cuerpo. El cuerpo físico, las emociones,

la mente y la dimensión espiritual tienen que unirse en una ecología del conocimiento, en un proceso integrado y vivo en el que la experiencia esté siempre presente. El conocimiento sin experiencia es solo información sin significado y sin sentido. El conocimiento relevante está necesariamente ligado a la experiencia mediante una profunda percepción de nuestros sentidos, de nuestros múltiples niveles de percepción (Núñez, 2012).

El lenguaje simbólico juega un papel fundamental en esta relación viva que los seres humanos establecemos con nuestro mundo, nutriéndonos de mitos, leyendas, de rituales, de danzas, de la iconografía y de un sin fin de actos creativos. Específicamente a través de rituales de diversa índole, el conocimiento popular campesino e indígena, incorpora la experiencia somática, física, sensible y emotiva, en un diálogo permanente con los elementos del entorno natural y humano. La medicina tradicional y el chamanismo son ejemplos contemporáneos de este proceso de diálogo profundo y generación de conocimiento sustentado en una epistemología ancestral sagrada. (Estrada, 2005). Se trata de una relación de conocimiento muy prolífica, donde el sujeto se compenetra con aquello que está conociendo y sobre lo que está actuando, en un proceso de diálogo con el objeto que se genera por medio de una relación viva con la planta, con la tierra, con su mundo, a través de su intención y de una emocionalidad sensible y abierta. La naturaleza sagrada de esta forma de conocer se revela en la manera en que el sujeto se relaciona con el cosmos-mundo desde la vivencia concreta, donde la intuición y la emocionalidad cobran un lugar central, donde la relación con aquello que se hace y se conoce es algo vivo.

A través de la representación simbólica, los elementos de la naturaleza son concebidos en su pura vitalidad, sin cosificarlos, y la relación que el sujeto establece con ellos se mantiene asimismo viva, permitiendo que el diálogo emerja en el marco de actos rituales específicos, como el saludo a los cuatro rumbos cardinales, la bendición de las semillas o la recolección de las plantas sagradas.

Así, en la práctica simbólica ritual, el conocimiento se genera a partir de relaciones vivas y sagradas del sujeto con su entorno, es decir, con los elementos concretos de la naturaleza. En ella se percibe una naturaleza dual en todo lo existente: la vida y la muerte, la materia y el espíritu, lo tangible y lo intangible. (Núñez, 2016).

Las prácticas rituales son la fuente de donde se nutre el conocimiento cotidiano, es en el seno de estas prácticas milenarias donde se despierta la memoria sutil, genética-corporal-cultural. A través de la experiencia, en las prácticas rituales cotidianas, individuales o colectivas, se genera una correspondencia entre el mundo externo del objeto y el mundo interno del sujeto, creándose así la posibilidad de la emergencia del conocimiento *in vivo*. Así, en la imaginación sutil de la cosmología popular mexicana encontramos la necesaria “revaloración de la imagen simbólica como una fuente de conocimiento” (Solares, 2011: 14), ya que paradójicamente, la simplicidad del lenguaje simbólico nos permite penetrar en la profunda complejidad de una realidad multidimensional, multirreferencial y transubjetiva.

A través del lenguaje simbólico el significado aparece inmerso en procesos de conexión y relevancia, donde el “tercero oculto” emerge en un espacio-tiempo determinado, donde todos los niveles de realidad y todos los niveles de percepción convergen a través de formas sutiles de comunicación, “formas de pura resonancia”. En esta zona de no-resistencia emerge lo sagrado, que es “aquello que no admite ninguna racionalización” (Nicolescu, 2008). El lenguaje simbólico, denso en metáforas y analogías, nos permiten descubrir y transitar por los distintos niveles de realidad. Se trata del uso de “símbolos existenciales”, es decir, de imágenes vivas que, al ser lanzadas a través de relaciones de significación al infinito, “nos abren a la posibilidad de relacionarnos con el misterio y animarlo” (Solares, 2011: 17). Por medio de las metáforas y las analogías nos adentramos en el ámbito de lo inefable a través de relaciones basadas en una “lógica simbólica sagrada” (Eliade, 1972).

Al mismo tiempo, estos símbolos funcionan como nociones que tienen un poder fundamental en



Fotografía de Joan Souder

la formación de las personas y en la vida de las comunidades. La vida cotidiana de las comunidades humanas se nutre de este conocimiento y se recrea a través de la experiencia, configurando una ética igualmente sagrada que está en la base de las formas de vida y la cultura de estos pueblos.

La manera en que las poblaciones campesinas e indígenas han construido su conocimiento a través del lenguaje simbólico y la práctica ritual, se ha dado a través de un proceso que incluye a la dimensión sagrada en el corazón de la epistemología. Lo sagrado sin connotación religiosa específica, sino como un sentido de profunda conexión. Nada en particular es sagrado y al mismo tiempo todo lo es. Lo sagrado no es una entidad, no es algo que exista por sí mismo. Concebido como una experiencia, lo sagrado se refiere a una manera de estar en relación con el mundo. La noción del “buen vivir”, a través de la cual actualmente las poblaciones amerindias postulan una perspectiva cultural y política frente al mundo, está sustentada justamente en una epistemología sagrada. De esta manera política, ética y espiritualidad se funden en una nueva visión transcultural del mundo.

NOTAS

¹ Sierra de Pantepec, Nuevo Esquipulas Guayabal, en el estado de Chiapas. Granados (2014)

² <http://web.seducoahuila.gob.mx/biblioweb/upload/Eliade,%20Mircea%20-%20La%20Prueba%20Del%20Laberinto.pdf>.

REFERENCIAS

- Berman M (1987). *El reencantamiento del mundo*. Santiago de Chile: Ed. Cuatro Vientos.
- Bateson G (1982). *Espíritu y Naturaleza*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Bateson G (1993). *Una unidad sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. Barcelona: Gedisa.
- Bateson G y Bateson MC (1989). *El temor de los ángeles. Epistemología de lo sagrado*. Barcelona: Gedisa.
- Boege E (2008). *El Patrimonio Biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Capra F (1996). *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Editorial Anagrama



Fotografía de Joan Souder

Díaz Cruz R (1998). *Archipiélago de Rituales*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Durand G (2011). *La crisis espiritual en Occidente. Las conferencias de Erano*s. Madrid: Siruela.

Eliade M (1978). *L'épreuve du labyrinthe*. París: Pierre Belfond.

Estrada Lugo E (2005). *Medicina sagrada. La más antigua medicina del futuro*. México: Universidad Autónoma Chapingo-Edmich Interwriters.

Granados Campos LR (2014). *Campesinos en la tormenta*. Tesis para obtener el grado de Doctor en Sociología. Puebla: BUAP.

La Chapelle D (1988). *Sacred Land. Sacred Sex. Rapture of the Deep. Concerning Deep Ecology and Celebrating Life*. USA: Kivaki Press.

Morin E (2003). *El método V. La humanidad de la humanidad. La identidad humana*. Madrid: Cátedra.

Nicolescu B (2002). *Manifiesto of Transdisciplinary*. USA: State University of New York.

Nicolescu B (2008). In Vitro and In Vivo Knowledge-Methodology of Transdisciplinarity. En Basarab N (ed.), *Transdisciplinarity Theory and Practice*. USA: Hampton Press, INC. pp.1-21.

Nicolescu B (2014). *From Modernity to Cosmodernity. Science, Culture and Spirituality*. Albany, State University of New York Press.

Núñez Madrazo C (2012). Sustainability and Spirituality: A Transdisciplinary Perspective. En: BN (ed), *Transdisciplinary and Sustainability*. USA: The ATLAS Publishing, pp.102-112.

Núñez Madrazo C (2014). Le Tiers Caché et l'Épistémologie du Sacré dans le Cosmologie Mésoaméricaine. En Basarab N (ed), *Le Tiers Caché dans les différents domaines de la connaissance*. France: Ed. Le bois d'Orion, pp. 145-161.

Núñez Madrazo C y Castillo Cervantes MI (2020). *Reinventando sentidos comunitarios*. México: Universidad Veracruzana/CONACyT.

Rengifo Vásquez G (1998). Hacemos así, así. Aprendizaje o empatía en Los Andes. En Rengifo G, *La enseñanza es estar contento. Educación y afirmación cultural andina*. Lima Pratec, pp. 65-93.

Solares Altamirano B (2011). Gilbert Durand, imagen y símbolo o hacia un Nuevo espíritu antropológico. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* LVI (211):13-24.

Toledo VM y Boege E (2007). Biodiversidad, cultura y pueblos indígenas. En: Toledo VM (ed). *La Biodiversidad de México*. México: Fondo de Cultura Económica.

Turner V (1974). *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. USA: Cornell University Press.

Ma. Cristina Núñez Madrazo
Universidad Veracruzana
cnunez@uv.mx

La mesa, el libro y el guajolote: elementos simbólicos en el proceso de iniciación de los *chjota chjine*

Antonella **Fagetti**
Mario Alonso **Martínez Cordero**
Elizabeth **Mateos Segovia**

El tema del don es central para la comprensión del papel que desempeñan los especialistas rituales de las etnias que pueblan el territorio mexicano. El don se presenta como un regalo divino que las potencias sagradas otorgan a unos cuantos elegidos, mujeres y hombres que en su praxis cotidiana como adivinos, sanadores y guías espirituales toman a su cargo la salud y el bienestar tanto de individuos como de colectividades.

El otorgamiento del don por las divinidades y el ejercicio de su labor están signados a menudo por un periodo de enseñanza-aprendizaje que ocurre a través de estados no ordinarios de conciencia, los sueños y el trance, momentos privilegiados de comunicación e interacción con sus mentores. Este periodo se distingue como un proceso, el proceso de iniciación –según ha sido documentado por Mircea Eliade (1980: 23-25)– común entre muchos pueblos del mundo.

Para estos elegidos el autor propuso el nombre *shaman*, término que tomó de la lengua tungús, poniendo énfasis en su capacidad de emprender el “viaje mágico” y transitar entre los diferentes niveles cósmicos: ascender al cielo y descender a los infiernos como “especialista del

alma humana”, gracias al dominio de las “técnicas arcaicas del éxtasis”.

En México, la iniciación entre los especialistas rituales indígenas se manifiesta como la culminación de varios acontecimientos: sueños reiterativos en que alguna divinidad les anuncia que su misión es ayudar a la gente, o la muerte iniciática, un estado cataléptico que puede durar varias horas, durante el cual el elegido sube al cielo, se presenta ante Dios o la Virgen María. Una tercera vía consiste en el envío de una enfermedad al elegido para doblegar su voluntad e inducirlo a que acepte el don (Fagetti, 2015).

El proceso de iniciación de las “personas sabias” mazatecas, nombradas *chjota chjine*, muestra sus propias especificidades. En las conversaciones con hombres y mujeres¹ que atienden a quienes padecen una enfermedad o se sienten agobiados por algún problema, sobresalen algunos elementos reiterativos en cuanto a sus experiencias, que nos permiten distinguir entre aquellos que recibieron la “invitación” a convertirse en especialistas de la adivinación y la curación, de aquellos que buscaron por iniciativa propia el mismo camino.

Es importante evidenciar que el “devenir del chamán” (Fagetti, 2015), a diferencia de otros casos que se han estudiado y que provienen de otros pueblos indígenas, está marcado por el uso ritual de un enteógeno: el hongo psilocibe, que por su papel como inductor del trance y de estados no ordinarios de conciencia que propician la comunicación con las divinidades, se ha reconocido como “el hongo sagrado”. De hecho, podemos afirmar que el *Honguito* –tal como se refiere a él la gente– es concebido como una entidad sagrada, es Dios, al ser constituido por la carne y la sangre que Cristo vertió por su paso en la tierra, perseguido por los judíos.

Quienes aceptan el ofrecimiento por parte del Honguito de aprender el oficio y convertirse en sabio o sabia, por lo general están experimentando un proceso de sanación de una enfermedad que a menudo es producto de un maleficio. Consumen “los que brotan de la tierra” (*xi tjoo nangi*) durante

el ritual nocturno, la “velada” (*nga binachoan*), ya sea solos o acompañados por un *chjota chjine*, para saber por qué están enfermos y someterse a un proceso de sanación que el mismo Honguito conduce. La pregunta explícita que el Hongo le dirige a quien elige como discípulo es: “¿quieres aprender?”.

Quienes recurren a los hongos sagrados buscando el conocimiento por un interés genuino de aprender, comienzan a tomar los hongos, pero no siempre el Honguito responde a su petición. Tampoco ofrece a todos su enseñanza, sino a unos cuantos elegidos: la “sabiduría del Hongo” no es para todos! Muchos de aquellos que son interpellados de manera directa pertenecen a un linaje de *chjota chjine*, es decir, son hijos o nietos de sabios; en este caso, se habla también de que han heredado la “sangre” de sus padres y abuelos por vía materna o paterna.

Para elegidos y solicitantes, la iniciación conlleva un proceso de aprendizaje que dilata varios años, presidido por un Maestro, que es el propio Honguito. Implica la transmisión tanto de un conocimiento sobre el mundo y las reglas que lo rigen, como la enseñanza explícita de métodos y técnicas de adivinación y curación. En las experiencias inducidas por el trance enteogénico, mediante la ingesta de los hongos sagrados, y narradas por los propios especialistas rituales, interviene un conjunto de símbolos: la mesa, el libro y el guajolote son algunos de ellos.

Desde un inicio, al neófito se le presenta una disyuntiva: la elección del camino del bien o el camino del mal, que no son necesariamente incompatibles, porque un sabio puede también ser brujo, aunque se dice que esta doble faceta le resta eficacia para atender a sus enfermos.

A través de los testimonios recopilados, presentamos el “devenir del chamán”, la trayectoria que sabios y sabias describieron y analizaron con nosotros con la intención de profundizar en un tema poco estudiado y dar cuenta de que en el proceso de iniciación de los *chjota chjine* encontramos símbolos inmanentes, indicios de la permanencia de una visión del mundo vinculada a la que Alfredo López Austin denominó “tradición religiosa mesoamericana”.



Fotografía de Joan Souder

KJOTÁYASON: “ANALIZAR Y ESTUDIAR A FONDO”

Como decíamos anteriormente, los sabios –tanto aquellos a quienes el Honguito les propuso aprender el oficio, como los que emprendieron el camino por deliberación propia– adquirieron un compromiso que presupone –como nos explicó don Pablo– soportar sacrificios y privaciones y, para todos, ser *chjota chjine*,

[...] más que una meta a alcanzar, representa un modo de existencia que implica una incorporación constante de información y conocimiento que se hace a lo largo de la vida y en el que los hongos tienen un papel fundamental. (Rodríguez, 2017: 61)

Fotografía de Joan Souder



Comulgar con el Hongo-Dios obliga al neófito a mantener el cuerpo limpio y puro mediante la observancia de una “dieta” (*nixin tjinlee*) que consiste en la abstinencia sexual, la cual involucra también a quienes comparten el hogar e impide aceptar alimentos y bebidas de quienes no pertenecen al círculo familiar.

Don Pablo enfermó a los 16 años. Como suele ocurrir, las enfermedades graves son a menudo consecuencia de un acto de brujería perpetrado por un “envidioso”. Fue lo que pudo “ver” en la oscuridad de la velada: un *chjota chjine* le había puesto pedazos de vidrio en el estómago. No le parecía que Pablo, siendo tan joven, ya contara con una “tiendita” donde vendía café, que también llevaba a otros lugares de la sierra con su mula. Gastó dinero con los médicos, pero fue el Honguito el que le “sacó los vidrios”. Vivió en carne propia la experiencia de estar enfermo, al borde de la muerte, y encontrar alivio por medio de los hongos; por ello afirma: “Puedo curar a otros porque yo mismo me curé”. El aprendizaje se prolongó durante 17 años y cuando tenía 35 comenzó a trabajar, una vez que todos sus “contras” habían muerto. Pablo aclara que la instrucción por parte de los “Santitos” no llega de inmediato. “La primera vez, el Hongo no te ilumina (*bakjona*), solo te emborracha, pero al otro día te va a enseñar cosas”. La persona que quiere realmente prepararse debe demostrar perseverancia e interés. *Kjotáyason*, “analizar y estudiar a fondo”, es así como describe su aprendizaje. Cada día, el Hongo le enseñaba nuevas cosas, las oraciones y las alabanzas, y cada día “iba más lejos”.

El Hongo te dice muchas cosas, te lleva donde sea, hasta donde termina el mundo, en el mar; te enseña todos los árboles del mundo.

Con él, el neófito emprende un viaje y es llevado a conocer todos los lugares del universo. Se trata de un método de enseñanza basado en la práctica, donde el Maestro muestra todo lo que su discípulo debe conocer y todo lo que debe hacer: las técnicas de curación y adivinación. Se “estudia” cómo



Fotografía de Joan Souder

consultar el maíz, observar el copal o la flama de las velas; cómo rezar y cómo limpiar a un enfermo, pero también cómo “bendecir la milpa” (*nichinkjotain je tjen*) y pedir una abundante cosecha. En su recorrido guiado por el Hongo, el aprendiz llega ante Dios, *N'ainá*, “Nuestro Padre y Madre”, quien le pregunta: “*Ndi xoo*, ¿tú qué quieres?”. Y como explica Pablo, la palabra *ndi xoo* indica que “somos niños para Dios, todos somos sus hijos”.

La primera velada de don Mario fue cuando tenía solo 12 años. Su madre le dijo: “hay que probarlos” y tomaron juntos los hongos. Ella lo acompañó en su aprendizaje, porque solía “velar”, mientras que su padre, que era sabio, le enseñó a limpiar a los enfermos del mal aire y a “quemar velas”. “Cada ocho días” comía 40 pares de pajaritos (*tjainle nisé*), los que nacen en los troncos de los árboles podridos. Al principio, no le “enseñaban”, pero poco a poco

aprendió a hablar y cantar, y conoció las oraciones para los enfermos. Haber consumido los hongos sagrados para liberarse de un maleficio significó, para doña Josefina, la posibilidad de aprender, mediante una suerte de fagocitación de la sabiduría que el Hongo, como entidad sagrada, encierra: “fue cuando empecé a encontrar el conocimiento (*kjoa chjine*)”, dice. Gracias a los Santos, que la liberaron de un maleficio, “le enseñaron a trabajar con huevos y a resolver problemas”; a curar con el agua y el San Pedro (*nánjo benje*), el tabaco molido con cal y ajo; además, Dios le dio cuatro jaulas de pájaros que contenían sendos bebés, como señal de la entrega del don.

Don Lázaro empezó a “estudiar” cuando todavía era un niño, porque se quedaba en las veladas con su padre, que era *chjota chjine*. A los 25 años ya hacía limpias. En una ocasión en que “se desveló” vio a un niño “limpio y blanco”, como un Niño Dios. El Hongo lo puso a prueba:

Ayúdalo a recuperarse, quiero ver cómo lo curas, es lo que me dijo Dios. Si lo curas, ya puedes trabajar de eso, pero tienes que hacerlo por pasos, y ese bebé se movió, y se levantó [se curó]. Eso tuve que hacer para obtener este trabajo, si ese niño no se hubiera levantado y hubiera muerto, no tendría esta bendición.

La recuperación del pequeño fue la señal de que don Lázaro ya estaba preparado para atender a los enfermos. El Hongo también le advirtió que no estuviera jugando, que debía tomar en serio su trabajo, de otro modo sus pacientes no se recuperarían y él podría morir. Esta recomendación la escuchó también don Álvaro, antes de que la Virgen María le mostrara las plantas medicinales con las cuales podía curar a las personas.

Según don Pedro, uno –como aprendiz– va “subiendo de nivel”, como en la escuela; se empieza en preescolar hasta “encontrar el conocimiento que quieras”. Tenía un sueño recurrente: un “espíritu” hablaba con él y le decía que tendría dos trabajos: como maestro y como curandero, que la señal de su don estaba en sus manos. Su abuela interpretó el sueño de este modo:

Lo que te quiso decir nuestro Padre sobre tus manos es que tienen diferentes letras. Él te ha dado este trabajo porque tu abuelo sabía limpiar las personas, y sobre el otro de ser maestro va a ser un poco complicado, porque nosotros no tenemos los recursos para que tú estudies. Pero no te preocupes, porque tu otro trabajo es el de curandero. Y fue así como empecé a estudiar sobre ser curandero.

Era de esperarse que siguiera los pasos del abuelo, quien lo crio con su abuela cuando su madre murió de parto. Tenía apenas cuatro o cinco años cuando lo observaba mientras atendía a los enfermos. Cuando él hubo fallecido, su abuela fue quien lo acompañó en sus “lecciones” con los Santos, que comenzaron cuando él tenía 15 años. Cada dos meses “agarraba” los hongos, pero al morir su abuela, Pedro, de 17 años, pensó que era necesario contar con un “padrino” que lo instruyera en el oficio,

pero sobre todo que lo auxiliara en caso de que se enfermara, o protegiera si tuviera algún problema con un contrincante, porque puede ocurrir que algún brujo le “cierre el camino” al aprendiz para evitar que este le haga competencia. En la velada supo exactamente a quién dirigirse y dónde:

Nuestro Padre me dijo a quién buscar; él me dijo que fuera al lugar que me estaba enseñando, que no debía preguntar, que tenía que ir directamente.

Conocer las nociones elementales de la cultura mazateca fue la finalidad que movió a don Carlos, a los 18 años, a compartir las veladas con otros catequistas. Los sacerdotes de la iglesia les habían solicitado que investigaran el tema con los ancianos, pero él, al ver que cada uno ofrecía respuestas diferentes, prefirió conocer su cultura por sí mismo.

LA MESA, EL LIBRO Y EL GUAJOLOTE

En algún momento del proceso de iniciación, el neófito, durante una de tantas “mixa”, término que alude a la misa católica y con el que se nombra la velada, recibe la mesa, símbolo sagrado del poder que Dios le confiere a su representante. El etnólogo Carlos Incháustegui (1994), quien dedicó muchos años al estudio de la cultura mazateca, registró la “mesa de plata” como una de las figuras más importantes de la mitología mazateca, pues allí está sentado el Padre Eterno. Arriba de la mesa están un guajolote y un gallo también de plata, y todos los animales que se encuentran en el mundo.

La mesa plasma la concepción del cosmos del pueblo mazateco (Manrique, 2013), con las cuatro esquinas que representan los puntos cardinales. Algunos *chjota chjine* adornan su mesa con un arco, que reproduce el recorrido del Sol desde el amanecer hasta el ocaso. De hecho, el altar se ubica siempre hacia el oriente, pues simbólicamente se asocia este punto con el inicio de la vida, y el lugar de donde provienen todas las cosas buenas, mientras que el poniente, donde se pone

el Sol, es la residencia del Maligno (*naai*), también conocido como el Chato en Huautla de Jiménez. En su recorrido, el Sol asciende siete niveles hacia el cielo, al igual que desciende otros siete hacia el inframundo.² Doña Florencia explica que a cada nivel corresponde una iglesia, y la última es la “Casa de Dios”, a veces descrita como una choza de color blanco, a la que hay que llegar durante las veladas: “en la séptima nos lleva hasta el templo grande donde nos dan la ropa blanca, como [en] el bautizo”. Es interesante la coincidencia de las palabras de la *chjoon chjine* (“mujer sabia”) con la descripción recabada por el P. José Luis Sánchez García (s/f, p. 11), quien realizó una investigación por encargo de la Prelatura de Huautla desde 1991 hasta 1998; escribe acerca del arco:

Es signo de la vida y de la muerte, es el camino de Sol que circula sobre 13 cielos, seis cielos sube, en el séptimo está Dios Padre y Madre y seis cielos descienden hasta sepultarse.

La mesa que está en el cielo, donde vive Dios, tiene un doble: aquella que el iniciado coloca en su casa. Carlos, después de recibir el conocimiento de forma paulatina, durante una velada caminó sobre el agua y llegó en medio del océano (*nda chikon*) donde se encontraba aquella mesa que Dios había reservado para él. La mesa representa la fuerza y el conocimiento que el sabio ha adquirido del Hongo, al que define como “el Espíritu de Dios”.

La mesa es sagrada y no debe “mancharse” con actos que son reprobados por Dios, como aquellos que cometen los brujos contra sus enemigos. En la mesa se condensa el poder del sabio como sitio de confluencia de las fuerzas del universo, de las cuatro esquinas de *sondé*, el mundo. La “mesa del Cordero” es la que vio Francisco:

Donde están todos los profetas, los ancianos; donde están convidados todos los que llegan a hacer el bien; donde está la mesa tendida de todo tipo de comida, sabrosa y succulenta.



Fotografía de Joan Souder

Esta imagen de la mesa proviene y es acorde a la preparación que Carlos recibió –como catequista– de un sacerdote. Él, en ese entonces, era muy joven y se había acercado a la iglesia aconsejado por su mamá, quien consideraba que estaba “des-carriado”. Fue cuando se enfermó y al no encontrar alivio con los médicos tomó los hongos con su madre. En la primera velada “vio su misión” y vivió la experiencia que dio un vuelco a su vida:

Es que tú tienes el don de curar, ¿lo aceptas? Y ya le dije a mi mamá: me está diciendo aquí si acepto la mesa, el Señor me está hablando. Ni modo, acéptalo, me dice mi mamá, y ya, lo acepté.

Fotografía de Joan Souder



También le advirtieron que no podía “tener familia”; de hecho, al recibir la mesa había sido “consagrado” al celibato como si fuera un sacerdote. Ahora que tiene 32 años no excluye que un día encuentre a una mujer que “respete” su trabajo; es decir, dispuesta a guardar con él la “dieta”, porque conservar el cuerpo limpio es un compromiso que garantiza la efectividad del trabajo realizado.

Fue el “padrino” quien acompañó a Pedro a recibir la “mesa espiritual”. Para él fue un “abogado” que le explicó que siempre debía “trabajar limpio y con Dios” y lo ayudó a acomodar en su casa una mesa de madera como corresponde, orientada hacia el este. La adornó con un arco de flores blancas, como si se tratara de un casamiento.

Doña Irene escuchó el consejo de dos tíos *chjota chjine*, quienes la alentaron a seguir el camino que ellos habían emprendido tiempo atrás: “¿A quién le vamos a dejar el conocimiento?, ¿de qué vas a vivir?”.

Había procreado a una hija con un hombre que la había abandonado cuando se presentó un conflicto entre el presidente municipal de Tenango y sus opositores, en 1956. Así que asumió esa responsabilidad a los 20 años; ahora tiene 90 y 50 años de practicar el conocimiento de los sabios mazatecos.

“Estudí ocho años con las cositas (*ndi xi tjoo*)”, recuerda, y lo hizo sola, aunque ella convivió con sus tíos y veía cómo trabajaban. Pero en cuanto comenzó su formación como sabia, un hombre malo, un *tje’e*, por medio de la brujería, mató a sus padres y a sus hermanos, en total fueron siete personas las que pagaron con su vida el atrevimiento de Irene de querer aprender, pero ella no desistió.

En una velada, el Santo la llevó a la cima del peñón más alto y el más importante de la región de Tenango: “Cuando te meten en la *mixa*, no sabes qué bonitas son las montañas. Estás hablando con la montaña”. Se encontraba en el Cerro Caballero (*Naxi Nganaí*) y un “león” la increpó: “¿No vas a hacerle daño a nadie? ¿no vas a matar a personas? ¿sabes lo que vas a hacer?”. Fue este felino, al que comúnmente se le llama “león” en español, que podría ser un tigrillo o un jaguar, el que le entregó a Irene el “conocimiento”.

Fue una suerte de prueba la que tuvo que pasar en ese lugar:

Cuando consumes el Santo, ves un león grande, con manchas (*xá yaí*) o rayado (*xá indo*). Te dicen que lo saltes cuando entras en la *mixa*: Salta el león que está recostado. El que te está enseñando, lo haces cuando quieres el conocimiento.

Se trataba de una prueba que debía superar: “Si lo brincas te van a dar el lápiz. Brincas siete veces porque te están dando siete papeles”. El vocablo español “lápiz” alude al *kjoachjine*, de hecho, el lápiz simboliza el “conocimiento” que el aprendiz recibe con el libro: “En el cielo te dan el libro. Si saltas ese león que está en el cerro, lo vas a obtener”.

En algún momento de su aprendizaje, como sucedió con otros novicios, doña Irene escuchó las consabidas preguntas: “¿Hacia dónde quieres ir? ¿Quieres hacer maldades?”, a las cuales contestó que no quería el camino que eligen los brujos (*ndia kjoataon*): “Quiero el camino de Dios (*ndia Niná*), quiero trabajar en los días buenos (*nixin nda*)”.

A quien transita la senda de la iniciación, el Hongo le muestra dos caminos: el “camino de Dios”, el camino “limpio”, que don Pablo llama “el camino del Sol”; es el que eligen quienes quieren hacer el bien; en cambio, el “negro” es para los que hacen maldades. Significa que el “conocimiento” tiene dos facetas, aparentemente irreconciliables: lo blanco y lo negro, aunque es sabido que un *chjota chjine* puede ser también *tje’e*, aquel que “se come a las personas”.

En lugar de dos caminos, a don Carlos le presentaron dos “mesas sagradas”. La primera estaba repleta de oro, mientras que en la segunda había siete mazorcas, un libro grande y un bastón. Escuchó la voz del Hongo que le dijo: “Tú eliges cuál”, y vio cómo él estiró la mano para alcanzar el libro. Las mazorcas simbolizan la vida; el libro es la sabiduría, lo que el Hongo va a enseñar, y el bastón, ya *nise* (bastón de mando), representa la autoridad del *chjota chjine* y es el que lo protege, como la cruz.

La entrega de la mesa indica la culminación del proceso de aprendizaje, que también es marcado por la recepción del “libro espiritual”, símbolo del conocimiento y que contiene todo tipo de enseñanzas: cómo leer el maíz y el copal, así como las alabanzas y las plegarias: “cuando termines de estudiarlo es tuyo”, dice don Pablo. Es el mismo “libro de la sabiduría” que María Sabina recibió de los Seres Principales (Estrada, 1986: 56).

“Cuando el curandero recibe el trabajo”, el acto que sella su alianza con el dador del conocimiento es la entrega del “pago” (*bee chjía*). La mesa se debe agradecer mediante una ofrenda: huevos de totola y un guajolote de buen tamaño, que se sacrifica en agradecimiento a la Madre Tierra. También se retribuye el regalo con varios cientos de granos de cacao, aguardiente, copal, velas y flores. Doña Irene estuvo cuatro días resguardada en su casa y solo comía tortillas tostadas.

Don Pablo, en su recorrido por los lugares sagrados del cosmos mazateco, llegó a un lugar hermoso lleno de flores, que llama *sondé naxo*, “mundo florido”. Allí, en el oriente, donde está la “puerta del Sol” (*xotjoále St’úi*), vio el guajolote sagrado (*kólóo*), que baila sobre la “mesa de plata” de *N’ainá*, Nuestro Padre y Madre, tal como lo describió Incháustegui (1994:109): “contoneándose con las plumas erizadas a la manera propia de este animal”. Según el autor, el guajolote es el mismo Sol; por eso los antepasados dirigían sus plegarias hacia el este, porque este animal sagrado es el que dispensa a toda la humanidad salud y bienestar. La ofrenda es para él; la sangre del animal es su alimento y, a la vez, la fuerza (*ng’anío*) que va a sostener al nuevo *chjota chjine*.

A manera de conclusión, es importante mencionar que a lo largo del proceso iniciático de los *chjota chjine* se desvela un conjunto de imágenes que evocan una dimensión oculta del cosmos mazateco, que solo se puede conocer a través de sueños y visiones inducidas por la ingesta de los “niños que brotan”. En las experiencias de los *chjota chjine* destacan los símbolos que llenan de contenido *sondé naxo*, el “mundo florido”: la mesa sagrada, el guajolote y

el libro. El Guajolote/Sol (*Kólóo/St’úi*) y *N’ainá*, conviven y comparten el espacio sagrado de la mesa, que tiene su doble en cada uno de los altares donde trabaja el especialista ritual, colocada hacia el oriente para recibir la energía divina: “es el lugar del encuentro con Dios” (Sánchez, 1998: 12) y un medio de comunicación entre Dios y el *chjota chjine*. Allá arriba, en la mesa que está en el cielo, es Dios quien gobierna, y en la Tierra está su emisario, el sabio: él es quien resuelve las enfermedades y los problemas de la gente. Concebida como microcosmos asentado en el centro del cosmos, la mesa se distingue como un cuadrilátero sostenido por cuatro patas como la Tierra, rodeada por el agua del mar; sobre ella se eleva el arco que emula el recorrido del Sol, del amanecer al ocaso, el ciclo perenne de la vida y la muerte.

Ahí, en la mesa, se concentra la fuerza del especialista ritual que ha adquirido gracias al primer sacrificio realizado, con la entrega del guajolote y la ofrenda de huevos, tabaco y cacao; una alianza que será periódicamente refrendada. Los aliados y protectores están en el altar: la Virgen de Juquila y de Guadalupe, el Sagrado Corazón de Jesús, San Miguel Arcángel, San Judas Tadeo y San Martín Caballero; algunos de ellos comparten cierta identidad y afinidad con otros seres no humanos que también se invocan en las plegarias: los *Chikon*, dueños de todo lo que existe sobre la tierra, como *Chikon Nindo*, Dueño del Cerro, *Nále Nandá*, Madre del Agua, y *Nále Nangi*, Madre Tierra. En las mesas de los sabios se funden, en un crisol de símbolos, reminiscencias de la antigua cosmovisión mesoamericana reinterpretada en función de la enseñanza de la doctrina católica. En su composición se proyecta una diversidad de pensamientos y conocimientos de los *chjota chjine*, con la presencia de imágenes católicas y las fuerzas no visibles de la naturaleza.

El “libro de la sabiduría” es el que estudia el aprendiz bajo la guía del Maestro, el Hongo. Él es quien lo instruye sobre cómo “leer” el maíz, la llama de las velas o el copal; sobre las enfermedades que afectan la salud de la gente y cómo curarlas, o sobre cómo extraer del cuerpo un objeto introducido por un brujo mediante la técnica de la succión. Un amplio acervo de saberes y prácticas indispensables



Fotografía de Joan Souder

para el ejercicio de sus funciones como adivino y sanador. La mesa, el guajolote y el libro, elementos emblemáticos de la visión del mundo mazateca, condensan la fuerza y el poder divinos, así como la sabiduría que los sabios encarnan.

NOTAS

¹ Los datos etnográficos se recopilaron entre diciembre de 2020 y julio de 2021 en los municipios de Santa María Chilchotla, San José Tenango y Huautla de Jiménez, Oaxaca. Agradecemos a la estudiante Natalia de Jesús Juárez García la traducción de las palabras en mazateco.

² Brissac (2008: 131) menciona 13 mesas: siete de subida, al oriente, y 6 de bajada, al poniente.

REFERENCIAS

Brissac SG (2008). *Mesa de flores, missa de flores. Os mazatecos e o catolicismo no México contemporâneo*. Tesis de Doctorado en Antropología, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Estrada A (1986). *Vida de María Sabina. La sabia de los hongos*. México: Siglo XXI.

Fagetti A (2015). *Iniciaciones chamánicas. El trance y los sueños en el devenir del chamán*. México: Siglo XXI e ICSYH-BUAP.

Incháustegui C (1994). *La mesa de plata. Cosmogonía y curanderismo entre los mazatecos de Oaxaca*. Oaxaca: Instituto Oaxaqueño de las Culturas.

Manrique Rosado L (2013). Viajando por los caminos del chamanismo mazateco: el *chjota chjine* y el *tje'e*. En Bartolomé MB y Barabas AM (coord.), *Los sueños y los días. Chamanismo y Nahualismo en el México actual*. Etnografía de los Pueblos Indígenas de México. Vol. III, (pp. 123-164). México: INAH.

Rodríguez Venegas C (2017). *Mazatecos, niños santos y güeros en Huautla de Jiménez, Oaxaca*. México: UNAM (Colección Posgrado).

Antonella Fagetti
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades
Alfonso Vélez Pliego, BUAP
antonellafagetti@yahoo.com.mx

Elizabeth Mateos Segovia
Estancia posdoctoral Conacyt
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades
Alfonso Vélez Pliego, BUAP
elizabethmateossegovia79@gmail.com

Mario Alonso Martínez Cordero
Instituto de Medicina Intercultural, Nierika, A. C.
surreal_oneiros@hotmail.com

Fotografía de Joan Souder



Obra gráfica: fotografías de Joan Souder

Joan **Souder**



Fotografía de Joan Souder

Llevo más de cincuenta años de fotógrafa aficionada. Empecé a documentar los murales de Cholula alrededor de 2010. En mis caminatas por los barrios de San Pedro y de San Andrés descubrí un museo al aire libre, que es dinámico y que vitaliza la comunidad. La gente se enorgullece de sus muros cromáticos y son respetados. Esos muros no se grafiten.

Los artistas son latinoamericanos y europeos. Entre ellos destacan el mexicano Edgar Saner, el belga, conocido como ROA, y el ucraniano Interesni Kazki, que tiene toques surrealistas.

No se puede hablar del arte mural en Cholula sin mencionar a Christian Sazek, “Mil Amores”, quien falleció en 2020. Fue un artista interdisciplinario que promovió el movimiento mural e invitó a muchos artistas a pintar en Cholula. Gracias a Christian, Cholula es reconocido a nivel mundial por sus murales. Hoy en día ya no existen los murales documentados en esta edición. Han sido remplazados por muchos otros, como resultado del dinamismo y la vitalidad del movimiento mural.

joan.souder@gmail.com





Fotografía de Joan Souder





Fotografía de Joan Souder

Notas etnográficas sobre el uso de psilocibios en el volcán Popocatepetl

Víctor Alfonso **Benítez Corona**

Este texto tiene como objetivo exponer y demostrar el uso contemporáneo de algunos hongos del género *psilocibe* en comunidades asentadas en las faldas del volcán Popocatepetl, en territorios compartidos por los estados de México y Morelos en el altiplano central del país. Muestra un análisis en dos vertientes: por un lado, el hongo está ligado estrechamente al chamanismo meteorológico de la región y a sus practicantes y, por otro, está enlazado a un sistema terapéutico-ritual que se dedica una vez al año, especialmente durante los meses de junio a octubre, a curar las enfermedades corporales y anímicas de quienes habitan la región.

Las narraciones obtenidas describen a los hongos como agentes importantes para curar las enfermedades que los aquejan, que exigen una reciprocidad para ellos. Saber consultar a los hongos sagrados permite la habilidad para solucionar diversos problemas, por ejemplo algunas dificultades legales sobre los límites de tierras o encontrar satisfactoriamente animales, cosas perdidas y otras tareas de importancia diversa.

En el interior de los grupos de ritualistas que se alían con el hongo (llamados en la región de Morelos/Estado de México “ahuaques” y “misioneros del temporal”), se cree que los hongos provienen de la “fuerza de Dios” y que esta fuerza es la lluvia. Gracias a la “fuerza de Dios”, los hongos pueden aparecer en la tierra mostrando su

importancia y su sacralidad para los humanos que van en su búsqueda año tras año.

Existen relatos sobre varios seres que auxilian a los especialistas rituales en el trabajo para mantener el equilibrio del cosmos y de la comunidad. Para ello hemos categorizado a estos seres de la siguiente manera: a) Seres exhumanos (ancestros y fulminados por el rayo y la centella; a estos personajes les toca trabajar en su condición de aires en el mundo otro, pero nunca trabajaron como temporaleros en la tierra); b) seres extrahumanos (rayos, arcoíris, aires, cerros, los espíritus de los volcanes, piedras, ríos, etc.), y c) seres sobrehumanos (Dios y toda su corte celestial, así como su fuerza antagonica, que es el Diablo y sus secuaces). Y por supuesto que a este último grupo pertenecerán los hongos, que adquieren diversos nombres como el de *nanacate*, *pipiltzintli*, “güeros” y “niños de agua”.

LUGAR DE ESTUDIO

El pueblo de Ecatzingo es uno de los últimos municipios que pertenece al estado de México y colinda con el estado de Morelos; por su parte, Hueyapan pertenece ya al estado de Morelos. Ambas localidades corresponden a lo que en la literatura antropológica se conoce como Altos de Morelos. En ambos pueblos y otros cercanos existe un uso terapéutico y ritual de los hongos, probablemente desde el periodo posclásico (es decir, hacia el año 1400 d. C., aproximadamente), como podemos observar en los vestigios gráficos de Texcalpintado, un abrigo rocoso que mide 15 m de ancho por 7 m de altura, que presenta una secuencia de imágenes rituales fechadas para el posclásico tardío. En él aparecen iconografías del dios Tláloc y de algunos sacerdotes que portan sus atributos; de animales ligados a la meteorología como serpientes de cascabel, lagartijas y coyotes. Animales que hoy en día son tomados como aliados en el culto al agua y a la montaña por los especialistas contemporáneos. Asimismo, aparecen hongos que son utilizados en los rituales.

ESPECIALISTAS RITUALES

Los especialistas rituales son personajes que en el interior de sus comunidades cumplen la función de pactar, crear alianzas, ser mediadores, saben ver, soñar y devienen constructores del mundo. Auténticos “diplomáticos cósmicos” (De Castro, 2014: 43), estos especialistas son verdaderos maestros en el arte de negociar en ambientes no exentos de conflictos, las diversas necesidades de cada colectivo humano y no humano. En estas sociedades, al igual que en muchas otras, son conscientes de no ser los únicos capaces de tener un punto de vista o de incidir en el mundo, pues reconocen que el mundo no solo está habitado por los seres humanos, sino también de seres etéreos que intervienen en la vida material y principalmente en el mundo espiritual.

Este mundo material no puede funcionar o se encontraría incompleto sin el debido concurso del mundo espiritual. Este mundo es análogo al mundo terrenal, por lo que tanto en un lado como en el otro ocurren actividades similares, con una diferencia sustancial: no todos tienen acceso a “ver”, “oír” o actuar en este mundo; solo los especialistas rituales pueden comunicarse en ambos mundos y contarles a los demás habitantes del pueblo cómo está ese mundo espiritual, un auténtico mundo-otro.

Por lo regular, la iniciación de estos personajes se da en una edad promedio entre los 30 y 50 años, para que los seleccionados puedan y tengan la fuerza necesaria para ejercer el cargo, recibir el “llamado” de cumplir una misión divina en la tierra. Cuando el don llega, no se puede rechazar, no se debe despreciar esa gracia, un regalo que proviene directamente de seres divinos, que eligen de tres formas la entrega del don de curar. (Fagetti, 2015: 11)

La primera forma es mediante la “caída” o “pegada” de rayo que suele nombrarse como el “llamado divino” y opera cuando alguien “es pedido” por los seres del mundo-otro o por un cerro para trabajar conjuntamente el temporal. En ese momento el individuo adquiere su poder y comienza una transformación ontológica, mediante la cual el individuo comenzará a trabajar el tiempo. La segunda forma de incorporarse al grupo es la designación de un

individuo por parte de un grupo o una elección de la propia persona por su interés y por la asistencia recurrente a los rituales en su calidad de acompañante. El parentesco es importante, ya que con frecuencia son los nietos, sobrinos o hermanos quienes tienen que ocupar el cargo, a veces porque el tocado por el rayo no sobrevive y alguien debe representarlo para realizar las actividades que le hubieran tocado en la Tierra.

Convertirse en trabajador del temporal puede ser también un castigo, cuando las personas le faltan al respeto a los seres del monte y a los lugares donde habitan, es decir, cuando utilizan sus moradas (piedras, cimas de cerros, etc.) para construir viviendas o usan los árboles como fuente de combustible para los fogones de las casas. Como consecuencia, los transgresores enferman y tendrán que “trabajar el tiempo”. Para llegar a ser un gran *clacclasqui* se necesita ser descendiente de un *clacclasqui* poseedor de alto estatus y le legue el don, o que el elegido tenga antigüedad en el desempeño de las actividades ceremoniales. (Melquiades-Maya, 1993: 227)

Durante su iniciación en la que el neófito irá aprendiendo el trabajo del temporal por medio de los sueños, un lugar/estado privilegiado para aprender el chamanismo meteorológico que incluye hablar con los cerros, con los aires, las nubes y el volcán Popocatepetl para arreglar las tuberías subterráneas de agua; es decir, los ríos o *apantles*, canales que llevan el agua a los terrenos de cultivo; los “timbres”, que son cuevas donde se contacta al volcán Popocatepetl y las cisternas de agua, sobre la apariencia que adquirirán los cerros en el sueño. Por esta vía los elegidos tendrán contacto con los hongos sagrados, que se aparecerán de forma humanizada para dialogar y pactar con el especialista. Uno de ellos, don Joel, cuenta lo siguiente:

¿Cómo sé que ya hay hongos? Bueno, este año que pasó fue muy chistoso, estaba soñando que iba para un cerro que llamamos Campana, tenía que arreglar unas cruces que me habían avisado habían tirado y tenía que pararlas, porque las cruces son como uno, si están tiradas, pues no trabajan. Estaba ya en la vereda para entrar al Calvario cuando me dicen: –Oye, oye, ven a

jugar con nosotros, volteo a ver y eran un montón de pipilos (niños) que estaban jugando con una pelota, les decía: –No puedo, niños, voy a un mandado, no puedo –pero como eran bastantes, me volvían a decir: –Juega con nosotros –les decía: –No, niños –entonces me decían: –Damos de comer, aunque sea un taco –No traigo pipilzintlis y pasé a despertar.

Tiempo después, don Joel se fue a buscar unos hongos comestibles para comer y pasó por el mismo lugar del sueño: “ahí estaban los honguitos, como se veían en el sueño y eso fue por el mes de junio, antes de la fiesta de san Juan”. Al encontrar los hongos del género *Psilocybe mexicana* y *P. mulierculia*, este hombre corroboró que, a través del sueño, pudo interactuar con los hongos y ver su apariencia en el mundo espiritual. Los hongos que tienen un tamaño mayor y que por lo regular son del género *zapotecorum*, se denominan “reyes” o “príncipes”. Remata don Joel: “Cuando sueño con los hongos reyes son soldados, ejércitos de soldados que me vienen a reclutar para ir a algún lado o me visitan para que los cure”. Esto significa que los hongos de mayor tamaño que aparecen por el mes de agosto, se comunican con el especialista para que vaya a cortarlos.

USO DE LOS HONGOS SAGRADOS EN EL CHAMANISMO METEOROLÓGICO

Ahora me referiré al uso de los hongos con fines rituales y que están ligados al control del clima; son empleados específicamente para esclarecer algunos sueños que van enlazados a la temporada de lluvias como, por ejemplo, el observar en qué parte de la geografía sagrada se encuentra una maldad colocada por otro grupo de ritualistas o si está deteriorado algún Calvario a consecuencia del exceso de agua o de granizo.

No son pocos los especialistas que argumentan que los hongos son curativos y sirven como “remedio” para poder tener clarividencia de algún

mensaje onírico que no pueden entender durante la noche. Para ello realizan una sesión que denominan “trabajos especiales”, donde algunos especialistas, escogidos por los seres extrahumanos, comen *nanacates* de manera colectiva para poder “concentrarse”. Su consumo no se hace en pares, sino que se van consumiendo de uno en uno para entrar en el “mundo otro”. Es muy importante la cuestión numerológica porque los hongos funcionarán en el cuerpo humano por medio de ella y por lo regular el número de hongos que se ingieren es de cinco o siete. Esto permitirá que el individuo que hizo el ágape ritual pueda hacer un recorrido, auxiliado por la “fuerza de Dios” que contiene este alimento sagrado.

Para llevar a cabo este trabajo especial, el consumo de los hongos se hace durante la noche, enfrente del altar donde se postran los ancestros, espíritus del temporal, entre otros seres, y para ello se convoca a los distintos seres extrahumanos para que auxilien. En este caso, el “Santo Espíritu de Dios” será el más importante de este trabajo; también se convoca a la Santísima Trinidad, ángeles, querubines, rayistas, centellistas y demás trabajadores del temporal. No es menor la observación que hace Glockner al insistir en que “Cuando los trabajadores del temporal los colectan (los hongos) y consumen ritualmente, están ingiriendo esa misma fuerza divina que hará posible que en su persona se manifieste el espíritu de Dios que contienen”. (Glockner, 2015: 142)

Quien realice el recorrido por los diferentes puntos de la geografía sagrada del temporal, anunciará a los demás asistentes, mediante palabras consideradas sagradas, los mensajes o imágenes que vea en el mundo otro. Estas palabras se tomarán como verdaderas porque no provienen de la mundanidad de los humanos, sino que provienen del mundo donde habitan los seres suprahumanos, y por esta razón son verdaderas y sagradas.

Quien ha consumido el hongo ya no es Joel o Pedro, sino que cada uno albergará una polisemia de locutores que harán de su persona una posibilidad



Fotografía de Joan Souder

de enunciación múltiple (Severi, 2008: 11 y ss). En este sentido se vuelve un “mensajero de Dios”, quien va a revelar la solución para que de nueva cuenta caiga la fuerza divina del “Santo Espíritu de Dios” en forma de lluvias benéficas para los pueblos.

USO TERAPÉUTICO DE LOS HONGOS

Otra de las formas en que se usan los hongos es para curar enfermedades, principalmente aquellas que son calificadas de espirituales y que tiene fuertes implicaciones en la salud física de las personas; con esto no queremos decir que no haya hospitales o médicos en la región, pero la gente está más habituada a consultar a los especialistas rituales, debido a su familiaridad con ellos.

Algunos especialistas rituales nos han referido que, para hacer uso de los *nanagames*, existe una numerología específica cuando se trata de curar alguna enfermedad. Los números de hongos 1, 3, 5, 7 y 9 son aquellos que representan un equilibrio para la salud del cuerpo-mente. El suministro de un número determinado de hongos depende de la corpulencia de la persona, del tipo de enfermedad, de la especie y de su tamaño, como se explica en el siguiente relato:

Se lo di a mi niño nada más tres meses. Él tenía un soplo y yo le comencé a dar los honguitos cuando empezaron; 3 veces por semana le daba los honguitos y eso le ayudó mucho. Ya eso fue



Fotografía de Joan Souder

cuando él tenía 8 años, ahorita ya tiene 11 años, ahorita ya no ha requerido de médicos, puede hacer ejercicio.

En este caso, la especialista ritual le dio de comer los hongos que denominan “derrumbes” (*p. zapotecorum*), que tenían un tamaño mediano, pero si hubiera sido un “rey” le hubiera dado la mitad de uno o uno completo; si hubieran sido pequeños emplearía 5 hongos y nada más, “porque ese hongo trae mucha medicina”. En el caso de que fueran “niños de agua” o “pajaritos”, le habría suministrado más dependiendo de su tamaño, si eran grandes 3, medianos 5 y si eran pequeños le suministraría 7 o hasta 9, porque “esos traen menos *medecina*”. La curación del menor fue la siguiente: 3 hongos por 4 semanas = 12 hongos por mes, y si fueron 3 meses, en total le suministró 36 hongos para que el infante se equilibrara.

También los hongos se emplean en la partería, justo en el momento en que la mujer está en trabajo de parto y la cavidad uterina no está dilatada, se le suministran tres hongos. Cuando las mujeres no pueden engendrar hijos, son tratadas con hongos. Es el caso de doña Leticia N., del pueblo de Ecatzingo, quien su caso de infertilidad movió a su abuelo, Aurelio Flores, a darle siete *nanacates* y ya con eso poder tener hijos: “quién sabe qué me dio, pero después de esos honguitos ya pude encargar y hasta tuve cuatro hijos”. Otro uso médico que tienen los hongos sagrados tiene que ver con los dolores de

dientes, muelas y encías; los hongos se mastican y se ponen como emplasto en la zona de dolor, y al cabo de algunos minutos el dolor disminuye; este remedio ayudará por algunos días hasta que la persona se vuelva a aplicar el emplasto, siempre y cuando sea temporada de hongos y sobre todo tenga dinero para conseguirlos. Para la clarividencia el especialista consultará a los “alucinantes” mediante el consumo de 3 hongos y no más, no importa la especie de hongo, siempre serán 3, principalmente para localizar animales extraviados o robados por alguien del pueblo.

Ya mi abuelito los comía en la noche y podía ver dónde estaba la vaca o el borrego perdido. Una vez vinieron del municipio para que diera razón en dónde estaban los límites del pueblo con los de Atlautla, que nos querían chingar, pero mi abuelito comió los alucinantes y al siguiente día ayudó a solucionar un problema que ya estaba a punto de los machetazos.

También se les conceden a los hongos propiedades energizantes y vigorizantes para la gente que trabaja en el monte en la temporada de lluvias como los hongueros y los boyeros: “se come uno o tres y con eso se le quita el cansancio, le quita el hambre”. Algo interesante que debo mencionar es que cuando el especialista recomienda el consumo de los “remedios”, siempre pide que el enfermo o el consultante lo haga en el interior de su casa o solo en el monte, nada más pide que, por medio de una llamada o mensaje de *WhatsApp* o de texto, se le avise que se consumirán los hongos, para que él los asista espiritualmente desde su casa o en el lugar donde se encuentre.

CONSIDERACIONES FINALES

En estas páginas he analizado el uso de los hongos con fines médicos por algunos especialistas rituales que tiene la misión de mantener el equilibrio del orbe, para ello hacen uso de los *psilocibios* y



entrar en comunicación con Dios y toda su corte celestial, con los espíritus de los volcanes, ancestros y parientes fulminados por el rayo y atender sus mensajes y designios. Es necesario insistir que los hongos son seres que contienen la fuerza divina de Dios y como tal los mensajes de los que son portadores son esenciales para el devenir del mundo y sobre todo para que los seres humanos puedan entrar en contacto con los múltiples existentes.

En este sentido, cobra importancia el trabajo del especialista ritual, ya que él será el punto de unión entre los ancestros, los seres celestiales, los hongos y la comunidad en general. Hay que agregar que quien consume los “niños de agua”, se transformará en la “fuerza divina de Dios”, deambulará en el mundo otro y será capaz de entender los mensajes ocultos en los sueños o encontrará la solución de algún desperfecto ocasionado por otras gentes que buscan apropiarse de la lluvia y también algunos de los secretos que envía Dios; solo unos cuantos pueden tener acceso a ellos, la población en general tendrá acceso a ese conocimiento siempre que requiera de la “fuerza divina de Dios” para ser sanado y seguir siendo un miembro de la comunidad.

REFERENCIAS

- Benítez Corona VA (2020). *Cuando los glaciares comienzan a extinguirse: memoria, ritual y estado onírico al pie de los volcanes*, México, Tesis para optar por el grado de doctor en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- De Castro EV (2004). Perspectivismo y naturalismo en la América indígena. En Alesandre Surralles y Pedro García Hierro (eds.), *Tierra Adentro: Territorio indígena y percepción del entorno*, IW-GIA, Copenhage.
- Fagetti A (2015). *Iniciaciones chamánicas. El trance y los sueños en el devenir del chamán*. México: Siglo Veintiuno Editores, BUAP /ICSH.
- Glockner J (2015). *La mirada interior, Plantas sagradas del mundo amerindio*, México: Debate.
- Salvador M y Paulo Maya A (1993) La influencia del espiritualismo en una organización tradicional de pedidores del temporal. III Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y Áreas Afines: RELIGIÓN Y MEDICINA. México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México
- Severi C (2008). El Yo-memoria. Una nueva aproximación a los cantos chamánicos amerindios., *Cuicuilco* 15 (42), enero-abril, pp. 11-28 Escuela Nacional de Antropología e Historia, Distrito Federal, México.

Víctor Alfonso Benítez Corona
Estancia posdoctoral Conacyt
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades
Alfonso Vélez Pliego, BUAP
abalfonsobenitez@gmail.com

Doña Paulina

El arte de la curación mazateca

Jesús M. **González Mariscal**
Paulina E. **Sosa Cortés** †

Doña Paulina Encarnación Sosa Cortés, anciana y sabia mazateca, tuvo la generosidad de compartir con nosotros los aspectos más íntimos de su vida a lo largo de algo más de tres años, sus últimos años de vida.. Ella era nombrada en su comunidad como *chjota chjine* o *chjon chjine*, persona de conocimiento, mujer sabia, la que sabe. Es la categoría dentro de los diferentes especialistas de la medicina tradicional mazateca que está reservada para aquellos que trabajan con lo sagrado como vehículo de curación, empleando plantas u hongos con propiedades psicoactivas para dicho fin.

Ellos llevan a cabo diferentes tipos de rituales y son consultados por la comunidad para atender una amplia diversidad de padecimientos que podríamos denominar, de forma general, como problemas existenciales: no solo refieren a dolencias del cuerpo, sino que también atañen al mundo afectivo, de la psique, del alma, pero asimismo de lo colectivo, a la esfera relacional del ámbito humano e incluso del no humano, del mundo anímico de la naturaleza, de los territorios del mundo-otro.

La *chjota chjine* es la especialista del lenguaje que cura, de las palabras que son remedio. La parte crucial de la sabiduría de los sabios es el manejo del lenguaje para sanar a través de él (Munn, 1976). La relación con el lenguaje es la materia prima del arte de la curación mazateca.



Fotografía de Joan Souder

El acto de creación de lo que se dice en los ritos nocturnos está mediado por la inspiración embriagadora de las plantas y hongos sagrados. ¿Cómo nombrar lo inefable? ¿Cómo poner palabra a lo que no se puede decir? Ese es el arte de la sabia mazateca, develar la verdad que cura, narrar lo ocultado, mencionar aquello que no es aún vocablo, hacer nacer las palabras que alivian las enfermedades escondidas en la oscuridad del silencio. La sabia canta, reza, silba, baila, sacude, percute, zapatea, vibra y tintinea atravesando la noche. Ante su altar, ante la mesa de trabajo entregada por lo divino para el bien de su gente, de su comunidad y de la vida, despliega su arte sacro, entona sus plegarias y rogativas para que acontezca la curación.

Para los mazatecos, “los que trabajan el monte, humildes, gente de costumbre” (López, 1944), las personas forman parte íntegra del universo, están vinculados y, por tanto, cumplen una función de reciprocidad con todo lo que les rodea para el mantenimiento del equilibrio en la vida. Cuando estas relaciones de correspondencia son transgredidas es cuando se presenta la enfermedad o malestar. Entonces, el sabio, el *chjota chjine*, técnico de lo sagrado, es el encargado de mediar entre el mundo sobrenatural y el de los seres humanos para saber

dónde se ha quebrado este equilibrio y poder restaurarlo (Minero, 2012). A través del diálogo con lo sagrado, con Dios, los santos, los espíritus de la naturaleza y los ya fallecidos, el sabio negocia las posibles soluciones para el malestar que aqueja a su paciente.

Además, la *chjota chjine* pide por la lluvia, las buenas cosechas, la prosperidad económica de su comunidad, el regreso de las almas perdidas, el buen tránsito de los que fallecieron. Su voz, su canto, se convierte en el vehículo para que la comunidad conozca el mensaje del mundo espiritual. Ella vela por el cuidado de este sagrado vínculo, de manera que el mundo de lo intangible siga actuando a su favor y el de su gente (González, 2017). No solo cura el cuerpo de las enfermedades físicas, emocionales y del alma, sino que cura a la sociedad, a su comunidad, mantiene la cohesión, la identidad y la práctica de las tradiciones por medio de sus ritos, ceremonias y la narración de su cosmovisión. Son una auténtica institución social y cultural en la región mazateca, desempeñando el papel de médico, sabio, sacerdote, místico, poeta y psicopompo, además de participar en los asuntos políticos. Son instruidos en la geografía mística a través de los procesos de iniciación para salvaguardar el equilibrio de la vida (Manrique, 2004).

El chamanismo mazateco es una de las más ricas expresiones actuales de la medicina tradicional indígena mexicana. Además del aspecto curativo, incluye contenidos de tipo agrícola, social, político, económico, productivo y adivinatorio. El uso de los hongos y plantas sagradas es la característica que le confiere una gran complejidad: los estados no ordinarios de consciencia en los que se sumergen tanto el sabio como los enfermos o personas que consultan constituyen la fuente de conocimiento principal para encontrar la solución a los problemas, a la enfermedad, para la toma de decisiones y la propiciación del bienestar. Las “veladas” constituyen el espacio y tiempo donde se consumen los vehículos sagrados de forma ritual. Ha sobrevivido a los procesos de colonización y aculturación a lo largo de más de 500 años (Bueno, 2009), a todas las transformaciones sociales y procesos políticos,

siendo un fiel reflejo del dinamismo de la cultura indígena mazateca y su capacidad de integración de lo nuevo, del diálogo entre tradición y modernidad. En las veladas se cura a los enfermos, se retiran los daños por brujería, se predice el futuro, se piden buenos augurios y desempeños de las actividades, se localizan los objetos perdidos o personas desaparecidas, se conoce quién o qué es lo que está haciendo daño al enfermo, se establece comunicación con las personas que están lejos o han muerto. Los hongos (*Psilocybe* sp.), la pastora (*Salvia divinorum* Epling & Játiva) y las semillas de la Virgen (*Turbina corymbosa* & *Ipomea violácea*) hablan, tienen la facultad de la palabra, de manera que comunican al sabio las causas de la enfermedad (Samorini, 2001) y qué remedio utilizar o qué acciones deben realizarse para restaurar el equilibrio afectado.

El proceso de curación en la mayoría de las ocasiones supone una toma de consciencia del enfermo acerca de sus conflictos internos, del estado en el que se encuentran sus relaciones y de la situación vital en un sentido amplio, de manera que acontece una reorganización del orden interno, social y sagrado de la vida en el proceso de resolución de las problemáticas individuales (Flores, 2003). La enfermedad es parte de un entramado colectivo cargado simbólicamente de la realidad de la comunidad. Los espíritus protectores y malignos, la concepción del equilibrio y la salud, los daños, los dueños de la naturaleza... forman parte de un sistema coherente en el que se sostiene la concepción misma del universo. Hay enfermedades que son una especie de castigo que los espíritus mandan sobre los transgresores de las normas divinas. Hay otras que ocurren cuando lo que se transgrede es el orden social, cuando no se cumplen las responsabilidades con la comunidad, los acuerdos tomados entre los integrantes del grupo de referencia.

Todo esto nos enseñó doña Paulina en su particular lenguaje de palabras de un parco castellano entrecortado, un mazateco inaccesible a nuestro entendimiento y una cálida convivencia que hablaba más que su lengua materna y orgánica. La sabia trabajaba con un amplio abanico de plantas para



Fotografía de Joan Souder

atender la diversidad de afecciones con las que llegaban a su casa los pacientes. Veintiocho de ellas fueron recogidas por los estudiantes de la Universidad de la Cañada que se dieron por tarea compilar un “Herbario Medicinal” de San Mateo Yolochochitlán y fueron referidos con la anciana. “Lugar del Yolochochitl”, el nombre náhuatl de la *Talauma mexicana*. “Flor de corazón”. Doña Paulina vivía en esta pequeña comunidad indígena enclavada en la Sierra Madre Oriental que atraviesa Oaxaca. Su nombre, encierra la historia de dos diferentes conquistas. La denominación española sobre la azteca. Quizás lo que está detrás de ambas aparece simbólicamente cada 21 de abril en la comunidad: la fiesta a la magnolia, el árbol Yolochochitl. La comunidad se reúne en torno a él para tirarle sus cohetes, tocarle su música, rezarle, bañarlo con agua de cacao, dejarle su ofrenda, agradecer por el agua de manantial que nunca falta y celebrar la vida.

Como la fiesta, como el árbol y sus flores, con pétalos en forma de corazón, como el manantial y la música, así doña Paulina y su sabiduría. La anciana, además, había sido partera y huesera. Narraba orgullosa cuando la habían invitado al hospital, en un desafío de validación de su saber médico, históricamente despreciado, y sacaba adelante a las

pacientes con partos complicados ante el asombro de médicos y enfermeras. También limpiaba con huevo, copal y tabaco, leía la vela, leía el maíz, usaba el agua de cacao, el temazcal, el aguardiente, chupaba la enfermedad, realizaba el ritual de la siembra y cosecha de la milpa, de petición de lluvias, al árbol del Yoloxochitl y cuando tomaba el cargo de nuevo presidente municipal. Preparaba los envoltorios de huevos de guajolote, pluma de guacamaya, papel amate y semillas de cacao, para la protección de su casa cada año, o en casos de enfermedades graves, como intercambio y petición de mediación a las fuerzas de la naturaleza. Era el costo que había que pagar por los servicios de sus “abogados”, me explicaba uno de sus hijos. Pero si entre todos los ingenios que para el arte de la curación empleaba destacaba uno, este era el hongo. Los honguitos, las cositas, los niños santos, el santo remedio, la carne y la sangre de Cristo. Los diferentes tipos de hongos que crecen en la sierra mazateca y contienen psilocibina. Eran su medicina predilecta, el remedio distinguido de su arte y oficio. Usaba para los mismos fines la ska pastora o las semillas de la Virgen del Rosario. Incluso nos hablaba de otra planta a la que llamaba Mariposa, dado que las visiones que le generaban siempre estaban acompañadas de vuelos de mariposas. Ya anciana y limitada en sus movimientos, nunca pudimos salir al monte para su reconocimiento. Ninguno de sus hijos o nietos supo identificarla. Pero entre este parnaso de vegetales sacros, los honguitos eran sus aliados preferidos, sus maestros más dedicados, más elocuentes y generosos.

HABLA DOÑA PAULINA, CHJON CHJINE

Lo que voy a contar es sobre un hecho por el que pasé, pues casi muero. Les contaré que en un lugar se quedó mi alma atrapada. Yo fui personalmente por mi alma y en ese lugar me explicaron qué debía hacer con mi cuerpo, que usara huevos de guajolote, huevos de gallina, plumas de guacamaya, papel y

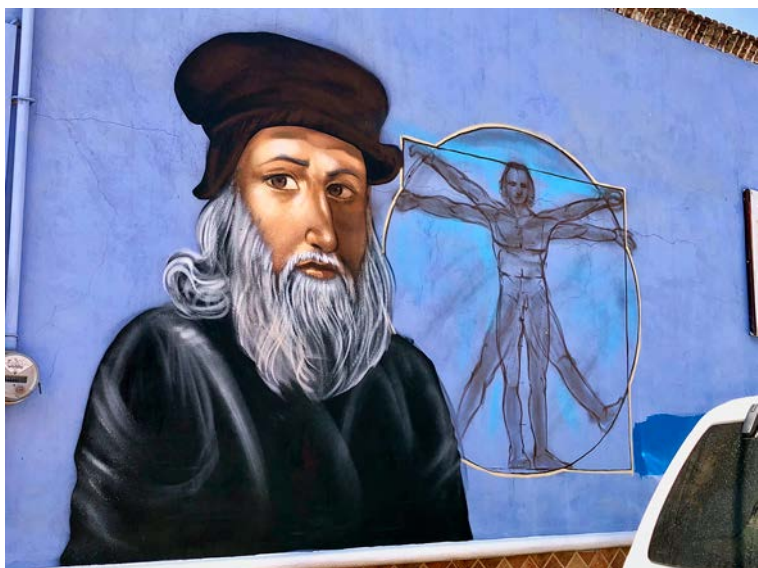


Fotografía de Joan Souder

plumas de más aves. Asimismo, fui por cacao y lo puse todo junto. Cuidé mucho mi cuerpo.

Yo maté y le saqué el corazón a un guajolote. Lo dejé junto a los huevos para llevarlo al lugar donde me causó daño, donde yo me había espantado y de donde surgió mi enfermedad. Tuve que ir a dejarlo a ese lugar, me dijeron que estuviera tranquila y esperara mi alma porque ya me lo iban a regresar. “Te curarás de la parte que te enfermaste, de donde te hicieron daño, y sabrás dónde encerraron tu alma, ya sea una montaña, esquina, cañada o si en ese lugar hay agua. Pronto sabrás sobre el lugar que te causó daño, te hizo mal y te enfermó. Ve por tu alma, llévatelo”.

Fotografía de Joan Souder





Fotografía de Joan Souder

De pronto, vi a muchos duendes con unos asombrosos sombreros, hablé con ellos, les pedí que fueran amables y me hicieran el favor de desenvolver mi alma de donde estaba.

Les pregunte: “¿Por qué encerraron mi alma? ¿Por qué está ahí? ¿Qué hice?” Les hice la petición de llevarse mi enfermedad, que se fuera el mal aire que tengo cerca de mí, que desenvolvieran y soltaran mi alma. Les solicité: “les ruego que me ayuden y respetaré los cinco días en los que no voy a invitar a algún alimento a las personas que me visiten”

Cuando se cumplen los cinco días de que envuelvo las semillas de cacao y los huevos ya puedo invitar algún alimento. Yo sé que se tiene que llevar este protocolo cuando hablo con las montañas, las

curvas o esquinas, las cañadas, con montes blancos (volcanes), con montes malvados, con montañas rocosas, con los arroyos. Si es montaña, esquina o cañada, yo hablo con ellos y ellos me dicen qué hacer. Así fue como aprendí. Ellos me mostraron dónde estaba mi alma, en qué lugar estaba encerrada. Me indicaron que debía ayudar a las personas siempre de esta forma, pero ellos señalaron que primero tenían que curarme a mí de la enfermedad que padecía. “Para que tú puedas ayudar a muchas personas de la misma manera tendremos que curarte, pero tienes que pagar”.

[...] He tenido muchos pacientes en mi vida como sanadora de almas. He ayudado a muchas personas. Por ejemplo, aquellos que llegan con problemas de desnutrición grave. También aquellos que se espantaron en algún lugar, a ellos se les puede notar porque se les hincha la cara. Eso sucede en la mayoría de las personas que me visitan y no hay distinción de edad, ni de sexo. Pueden ser niños, jóvenes, mujeres u hombres. El remedio para esta enfermedad es que utilizo hierbas y huevos de guajolote. [...]

Tengo el conocimiento de dónde y a quién le pido que me ayude, a quién debo adorar y a quién le debo pagar: así sea el día, a las montañas, a las esquinas de las montañas o a las cañadas.

[...] La manera en que hago los pagos es envolviendo en una hoja los huevos y las 100 semillas de cacao o la cantidad que me pidan, de igual forma les agrego las plumas de la guacamaya, los envuelvo en una hoja de papel y lo dejo todo junto en una esquina. Los huevos tienen que mirar en una dirección. Se le pide al lugar donde se están enterrando todas estas cosas que cure a la persona, si ya no quiere recibir alimento, tortilla o comida. Con el cacao, se le tiene que pedir al lugar que lo coma, que lo saboree, que se lleve su enfermedad, que se lleve todas las enfermedades que hay en el mundo, que desaparezcan, que se esfume y se convierte en algo bueno. Le rezo de la misma manera a nuestra señora Isabel, a nuestra señora Lucía, quienes están en la iglesia.



Fotografía de Joan Souder

[...] Les contaré sobre un paciente que es de un pueblo llamado Trinidad, que se encontraba lastimado su pie, lo tenía abierto.

Estaba demasiado descuidado, porque las moscas andaban sobre él. Le pregunté: “¿Por qué estás así?” Él respondió que ya había ido al médico, que no podía curarse y que no sabía qué le había pasado. “Pues solo te diré que conozco el remedio. Me da mucha lástima tu situación, ¿quién puede soportar eso?, ya está avanzando hasta tu rodilla”. Él dijo: “¿Tú me podrás ayudar?, ¿me atenderás? Sé amable y sáname. No tengo idea de qué enfermedad me tocó, pues no he sanado con los médicos”. Le comenté que los médicos no podrían ayudarlo porque esta enfermedad posiblemente no la conocían. Entonces empecé el ritual correspondiente con los hongos. Asimismo, le tuve que ofrecer a ese paciente. Entonces pude ver donde fue el lugar donde se espantó, donde le hizo mal.

Más tarde, tuve que llevar los huevos de guajolote para pagarle a ese lugar y le expresé las instrucciones que debía seguir. Primero, tenía que bañarlo con la sangre de la gallina. Le pedí que le molieran las trece semillas de cacao. “Te bañaremos con eso y verás que te curas”. Él señaló que no le habían hecho eso antes, que ya tenía años con esa enfermedad, que había estado sufriendo todo este tiempo. “No tienes por qué preocuparte, sanarás pronto”.

Cuando estábamos en el ritual vi que su pierna estaba terrible. Me sorprendí cuando lo vi. Estaba lleno de moscas, se lo estaban comiendo, lleno de sangre su pie. Posteriormente de bañarlo, me agradeció: “Te agradezco. Que te bendiga Dios por ayudarme y quedarte conmigo en el ritual. Pude ver cómo está mi cuerpo lleno de moscas, los gusanos me estaban comiendo, también tenía hormigas. Además, tuve la dicha de ver que nuestro señor Jesucristo vino a limpiarme de todo eso. Sé que contigo sanaré”.

Entonces, cuando escuché esas palabras tuve más fe. Mi paciente se curó, pudo caminar y se le quitó esa enfermedad. Lo que hice fue bañarlo

con semillas de cacao y la sangre de la gallina y de guajolote. Le unté en todo el cuerpo, en la cabeza, y se sintió bien, mejoró.

Las semillas de cacao son muy útiles para estos casos. Traté a muchos pacientes con los mismos síntomas, algunos de espantos. En verdad sané a muchas personas. Así fue que poco a poco me di el valor de seguir curando a más personas.

Tuve mucha fe al tratarlos y cuidé mucho de mi cuerpo. Siempre enciendo velas, quemo inciensos y me hago limpias. Es necesario, porque vivo día a día. De esta manera agradezco a Dios: “Tú sanarás a estas personas porque yo solo soy una herramienta”.

Apenas hubo un caso de una mujer, se volvió loca. Ella cortó una de las flores que eran para nuestra Virgen María, anduvo en muchos lugares, llevaba dentro de su bolsa un cuchillo. Esa mujer ya no sabía dónde estaba, ni lo que hacía. Sus familiares me la trajeron. Me pidieron el favor de ayudarla a que recuperara su memoria. “Ayúdanos. Mi hermana se ha vuelto loca. Ya no nos reconoce. Siempre anda con un cuchillo en su bolsillo. Estamos muy espantados porque podría apuñalarnos o lastimar a su hijo”.

Les respondí: “¿Están seguros de que ella acepte visitarme?” “Claro que sí aceptará”. “Ustedes deben acompañarla y así podré ayudarla, si ella quiere”. Me sorprendí cuando me la trajeron de noche. Le pedí que se quedara quieta y tranquila, que yo sabía qué es lo que le iba a dar y hacer.

“Primero te haré una limpia, te limpiaré de los malos aires y te tomarás el cacao que te preparé. En seguida de que todo el mal aire salga de ti y todo lo malo que tengas dentro de ti, te daré una semilla de cacao para que la mastiques. Esto te ayudará a alejar a aquella persona que te hizo mal”.

La mujer me obedeció, se quedó tranquila. Al poco tiempo ella se veía mejor. Cuando estaba masticando la semilla de cacao, ella empezó a vomitar. “Saca todo lo que te estaba haciendo daño. Así podrás ver todo lo que sacaste. Te hará bien, mejorarás, se te quitará todo lo violento”. Se le quitó todo lo que le hacía daño.

Acto continuo de devolver empecé el ritual con los hongos. La mujer volvió a su estado normal.

Se recuperó. Volvió a su trabajo. Se casó. Sanó. Yo le ayudé a sanar. Todos sus familiares estaban felices en ese momento, pues se había resuelto ese problema.

Otro de mis pacientes, que igualmente era mujer del municipio Santa María Magdalena Chilchotla, también tuvo el mismo problema de salud. Hice lo mismo. Empecé con una limpia. Igual, después fui a pagar con mi tributo. Envolví en una hoja los huevos. La limpié. Hablé con las montañas, las esquinas, el arroyo y las cañadas. Busqué dónde le hicieron daño o dónde se espantó su alma. Si fue en la montaña, la esquina, el arroyo o en una cañada.

Yo hablo con el dueño de los cerros. Él habla un idioma diferente. Sé hablar su idioma porque él me enseñó su idioma. Su forma de expresar es diferente. Hay muchos y cada uno tiene una lengua

Fotografía de Joan Souder



diferente. Siempre les he pedido de esta manera: “Sé amable. Entrégame el alma de esta persona. Se la devolveré. Si no lo hace, el ángel de Dios te castigará. Hará desaparecer todo lo que estás usando de herramientas. Las enterrará. Pero si lo haces por tu voluntad serás bendecido”.

Los dueños de la tierra, de las montañas, del agua (*chikón nangui*) traen unos sombreros grandes parecidos a los de los hombres de charros y son de diferente color de piel. Son negros, güeros, morenos. Algunos tienen ojos claros o totalmente blancos. Además, el color de sus cabellos es diferente. He hablado con ellos pues sé su lengua porque ellos me enseñaron.

Aquí cerca, por el Puente de Fierro, hay uno. Tiene un idioma diferente y converso con él bien porque yo sé hablar ese idioma. Siempre que platico con él le digo: “¿Para qué quieren el alma? Haz el favor de regresármelo. Me lo tengo que llevar” Ellos siempre responden: “Págame. ¿Por qué te lo daría gratis?” “¿Cuánto dinero quieres?” “Quiero veinticinco semillas de cacao, un huevo de gallina, plumas de guacamaya y papel.

“Cuando me pagues, puedes llevarte un poco del agua que hay aquí. Además, te tienes que llevar siete diferentes plantas. Con estas plantas debes rezar y hervirlas para bañar a tu paciente y quitarle toda la enfermedad que está padeciendo. Te daré el alma de esta persona. Llégatela. Yo no la necesito, no me servirá de algo. No es necesario que me amenaces con un ángel”.

Le vuelvo a repetir: “Si no lo haces, el ángel de Dios te castigará. Hará desaparecer todo lo que estás usando. Tus herramientas las enterrará. Pero si lo haces por tu voluntad, serás bendecido y no te pasará nada”.

“Llévatela, llévatela, llévatela, llévatela. Espera hasta los diez días que vienen para ver la recuperación completa de tu paciente”. Y sí, se ve la recuperación del paciente al pasar los diez días. Ya a los once, doce y trece días, el paciente está recuperado totalmente y realmente me siento con una gran felicidad al ver estos resultados.



Fotografía de Joan Souder

BIBLIOGRAFÍA

Bueno A (2009). *Consumo de alucinógenos entre huicholes y mazatecos*. Tesis para obtener el grado de Licenciatura en Historia. UNAM.

Flores R (2003). *Chamanismo y curación en la mazateca*. México: ENAH.

González-Mariscal J (2017). Hacia una medicina transcultural: diálogo con el sabio mazateco Leopoldo G. En Mabit J y Berlowitz I (comp.), *Espiritualidad indígena y mundo occidental*. Perú: Takiwasi y CISEI.

López E (1944). *Pueblos indígenas de México: Mazatecos*. México: INI, Secretaría de Desarrollo Social.

Manrique L (2004). *Rituales de pasaje en tres comunidades mazatecas*. México: ENAH.

Minero F (2012) *Las mujeres sabias y las veladas con los "hongos sagrados": el chamanismo mazateco*. Tesis para optar a la Licenciatura en Etnología. ENAH. Munn H (1976). Los hongos del lenguaje. En M. Harner, *Alucinógenos y chamanismo*. Madrid: Guadarrama. Samorini G (2001). *Los alucinógenos en el mito*. Barcelona: La Liebre de Marzo.

Jesús M. González Mariscal
BUAP, CONAHCYT
Instituto de Medicina Intercultural, Nierika, A. C.
kinkunse@gmail.com

Paulina E. Sosa Cortés †
Sabia mazateca
San Mateo Yoloxochitlán

Perspectiva histórica de la psicoterapia asistida por psiquedélicos

Anja **Loizaga-Velder**

En las últimas décadas se ha dado, a nivel mundial, un resurgimiento del interés de las ciencias de la salud mental por explorar las potencialidades terapéuticas de los psiquedélicos. Mientras que esa tecnología terapéutica se ha usado en las medicinas tradicionales mexicanas y de otras culturas indígenas por milenios, en la ciencia euroamericana, los usos y efectos de las plantas psiquedélicas habían pasado en gran medida al olvido, hasta que algunos científicos comenzaron a investigarlos analizando su composición química, su efecto sobre la psique humana y su uso ceremonial por parte de las culturas indígenas. Los científicos alemanes Ernst Freiherr von Bibra (1855), Karl Hartwich (1911) y Louis Lewin (1888) fueron los primeros en publicar trabajos científicos sobre este tema, y se les reconoce como los pioneros de la investigación científica sobre psiquedélicos (Schultes y Hofmann, 1992).

La mezcalina, que constituye el principal compuesto psicoactivo del cactus conocido como peyote (*Lophophora williamsii*), fue el primer compuesto psicodélico en ser aislado; logro del farmacólogo Louis Lewin y de su colega Arthur Heffter en 1897. Estos investigadores también estudiaron su efecto a través de la autoexperimentación y reportaron vivencias de tipo trascendental. Consideraron la mezcalina como herramienta versátil que tenía

el potencial de facilitar el acceso a territorios aún inexplorados de la psique. Es así como, en el siglo XX, Louis Lewin (1931) expresó con entusiasmo el potencial de los efectos de los psiquedélicos para el estudio de la consciencia humana:

Si la conciencia humana es lo más maravilloso que hay en la Tierra, el intento de sondear las profundidades de la acción psicofisiológica de los narcóticos y las drogas estimulantes hace esta maravilla parecer aún mayor, ya que con su ayuda el hombre está habilitado para transferir las emociones de la vida cotidiana, así como su voluntad e intelecto hacia regiones desconocidas.

En la opinión de Lewin, el descubrimiento de sustancias que modifican la consciencia había abierto nuevas posibilidades para la investigación de la misma, especialmente útiles para disciplinas como la psiquiatría, la etnología y la teología.

Aparte de sus efectos místicos, también observaron su potencial para crear estados mentales similares a los psicóticos. Mientras Lewin y Heffter consideraron los síntomas de tipo psicótico solo como facetas de los efectos de los psiquedélicos, para otros investigadores, como el psiquiatra Kurt Beringer (1928), su potencial para inducir una psicosis modelo fue el principal valor de los psicodélicos. Beringer consideró el estado inducido por la mezcalina de sumo valor para los psiquiatras que trabajan con pacientes psicóticos, ya que les permitiría obtener conocimientos del mundo interior de sus pacientes.

Emil Kräpelin (1892), el padre de la psiquiatría biológica moderna, fue otro de los principales defensores de la investigación humana con compuestos psicoactivos; él consideraba que estos compuestos abrían la posibilidad de inducir trastornos mentales artificiales para estudiarlos en condiciones controladas. Desde entonces, el paradigma psicomimético (del griego, que significa “imitando psicosis”) dominó la investigación sobre los efectos psicológicos de tales sustancias, considerados como

agentes útiles para dar acceso a personas sanas al mundo de los psicóticos, así como para obtener nuevas perspectivas en la comprensión de la naturaleza de la psicosis y los trastornos psíquicos.

Diversas publicaciones etnográficas sobre el uso ritual de plantas psicodélicas en las culturas indígenas abrieron nuevas perspectivas. El etnógrafo ecuatoriano Manuel Villavicencio (1858) y el botánico inglés Richard Spruce (1908) estudiaron el uso ritual de la ayahuasca en tribus indígenas ecuatorianas, mientras que el etnógrafo noruego Carl Lumholtz (1904) y el etnólogo alemán Konrad T. Preuss (1907, citado en Schaefer y Furst, 1996) informaron sobre el uso del peyote por indígenas mexicanos. Estas obras señalaron que, incluso si estas plantas podían llegar a causar locura, también era cierto que en las sociedades tradicionales eran altamente valoradas por sus propiedades terapéuticas y religiosas, por lo cual estaban consideradas como sagradas.

Con el aumento de este tipo de informes en Europa, fue creciendo el interés, sobre todo entre

Fotografía de Joan Souder



intelectuales y artistas, en los extraordinarios efectos de las sustancias capaces de modificar la consciencia, y se convirtieron en fuente de inspiración para importantes obras científicas y artísticas.

En 1943 Albert Hofmann descubrió accidentalmente los efectos psicológicos del LSD, compuesto semisintético derivado de un hongo del centeno. La compañía química Sandoz comenzó a distribuir LSD entre los psicólogos y psiquiatras para explorar sus posibles aplicaciones terapéuticas, catalizando así a nivel mundial la investigación sobre los efectos psicológicos de sustancias que modifican la consciencia.

En este contexto, la autoexperimentación con LSD entre los profesionales fue abiertamente promovida con el fin de favorecer la comprensión de sus efectos. En estas primeras etapas, la investigación psicodélica fue recibida con entusiasmo por sus implicaciones de largo alcance para la psicofarmacología y la psiquiatría.

INVESTIGACIÓN PSICOTOMIMÉTICA CON LSD

Siguiendo la tradición de las investigaciones con mezcalina, los primeros estudios psiquiátricos realizados con LSD lo utilizaron como un agente inductor de psicosis modelo. Este tipo de investigación psicotomimética con LSD trajo nueva luz a la teoría desarrollada por Kräpelin y colaboradores (1892), que atribuía la esquizofrenia y la catatonia a una “intoxicación endógena”, visión que fue retomada. El modelo biológico del surgimiento de la psicosis a través de la intoxicación por drogas análogas endógenas, se hizo más popular y sustituyó al modelo psicoanalítico. Los investigadores comenzaron a buscar métodos de terapia farmacológica para el tratamiento de la psicosis y los trastornos mentales.

Con el desarrollo de los psicofármacos y la investigación psicotomimética, se pensó que se había encontrado la clave para entender el misterio de la esquizofrenia y otros trastornos psíquicos. Sin embargo, pronto se descubrió que existen diferencias importantes entre la psicosis endógena y los estados producidos por drogas psicodélicas (Hermle *et al.*, 1993; Hofmann, 1980; Hollister, 1962)

PSICOTERAPIA ASISTIDA CON PSIQUEDÉLICOS

A partir del modelo psicotomimético inicial, emergieron nuevos paradigmas científicos basados en aplicaciones clínicas y terapéuticas de los psicodélicos como una herramienta para la psicoterapia.

A diferencia de los tratamientos psicofarmacológicos con tranquilizantes, que a menudo enmascaran los problemas y conflictos del paciente haciendo que parezcan menos importantes y molestos, la psicoterapia asistida con psiquedélicos utiliza el efecto de modificación de la consciencia propio de las sustancias para develar los conflictos internos del sujeto, lo cual puede permitir que el proceso psicoterapéutico se desarrolle más rápido y en mayor profundidad.

Autores de renombre como Sandison (terapia psicolítica), Osmond (terapia psicodélica), Martin y McCrirc (análisis asistido por LSD), Levine y Ludwig (tratamiento hipnodélico), Roquet (psicosíntesis),¹ S. Grof (terapia psicodélica y holotrópica) y Leuner (terapia psicolítica) usaron psicodélicos en sesiones terapéuticas con diversos enfoques. Las aplicaciones de los psicodélicos variaron desde el tratamiento de trastornos de tipo psicótico, la reducción del dolor en pacientes con enfermedades crónicas, neurosis y depresión, hasta el tratamiento del alcoholismo, la adicción a las drogas y la preparación para morir (Grof, 1980).

TERAPIA PSICOLÍTICA

La terapia psicolítica tuvo sus orígenes con Busch y Johnson (1950) y fue perfeccionada por distintos terapeutas de orientación psicoanalítica como Walter Frederking, de Hamburgo, Ronald Sandison, del Hospital de Salud Mental Powick, en Inglaterra, y Hanscarl Leuner de la Universidad de Göttingen. El término psicólisis (*lisis*, en griego, significa disolución) hace referencia al potencial del LSD para disolver las tensiones y conflictos psíquicos. Algunos terapeutas encontraron que con el uso de la sustancia como complemento a la terapia

psicoanalítica se facilitaba la liberación de los bloques emocionales y la comprensión del material subconsciente (Yensen, 1996).

A partir de ello surgió la Sociedad Médica Europea de Terapia Psicolítica, con la intención de hacer de esta una “terapia científica que pudiera generalizarse a gran escala” (Leuner, 1987, p. 154). En 1965, esta sociedad incluía ya 18 centros de tratamiento afiliados en los Países Bajos, Dinamarca, Gran Bretaña, Alemania y Checoslovaquia (Grinspoon y Bakalar, 1979).

La terapia psicolítica se caracterizó por la administración de repetidas dosis (bajas a medianas) de LSD (30-200 μ g) o compuestos similares (mezcalina, psilocibina) como un complemento a la psicoterapia psicoanalítica, con el fin de obtener acceso al subconsciente del paciente y así facilitar y acortar el proceso psicoterapéutico (Leuner, 1987). En este tipo de dosis, los psicodélicos tienen un efecto sobre la psique que Leuner describe como “síndrome de base psicotóxica”, caracterizado por “soñar despierto con los ojos cerrados, un ligero desvanecimiento de la consciencia” y un aumento de la liberación de los “estados de ánimo, las emociones y los afectos”.

Después de varias sesiones de terapia psicolítica, se fueron revelando aspectos sobre la psicodinámica del paciente relacionados con sus síntomas. (Leuner, 1987, p. 154).

Según Leuner (1987), un tratamiento exitoso requiere de un entrenamiento psicoanalítico completo y de la autoexperiencia con la terapia, así como de la capacidad de sentir empáticamente los niveles que el paciente está experimentando. También se recomienda la supervisión regular, principalmente debido a la transferencia y contratransferencia. Dependiendo de la intensidad del desorden y de la edad del trastorno, así como de los déficits en el desarrollo del paciente, la terapia puede durar de tres meses a cinco años.

Los críticos de la terapia psicolítica cuestionan los fenómenos analizados, incluyendo el supuesto éxito terapéutico, y especulan que podría ser el

resultado de la sugestión en lugar de efectos terapéuticos reales. Por su parte, terapeutas freudianos observan que los pacientes reportan el retorno de los recuerdos de la infancia que, después de su interpretación, parecen mejorar sus síntomas. Los pacientes en análisis junguiano, por su parte, registraron un mayor número de experiencias trascendentales con cualidades curativas importantes. Curiosamente, las experiencias trascendentales vividas por pacientes en tratamiento freudiano no siempre fueron acompañadas por una mejoría (Hartman, sf, citado en Yensen, 1996).²

Por un lado, el hecho de que los sujetos de prueba en la investigación psicotomimética tuviesen en su mayoría experiencias terribles (Hoch, 1957, citado en Yensen, 1996) y por otro, el que las experiencias con plantas psicodélicas en culturas tradicionales estén fuertemente influenciadas por la cosmología de esta cultura, nos muestra que estos no son problemas específicos de la terapia psicolítica, sino más bien una consecuencia de la influencia de un paradigma sobre el efecto de las sustancias que modifican la consciencia.

Según parece, la situación causada por la toma de estas sustancias y la alta sugestibilidad, mientras están actuando sobre la consciencia, hace a la gente altamente susceptible a la influencia del medio ambiente sobre cómo se debe interpretar dicho estado alterado de la mente.

Otros críticos del tratamiento psicolítico temían que el acceso rápido a las experiencias traumáticas olvidadas o reprimidas generado por los psicodélicos podría tener efectos adversos. En su opinión, no se proporciona suficiente tiempo para trabajar e integrar el material psicoterapéutico y, por lo tanto, los efectos no son tan duraderos como si se hubiese trabajado gradualmente.

Por otra parte, en cuanto se utilizaron dosis más altas de LSD, las experiencias ya no podían ser clasificadas en el contexto teórico del psicoanálisis clásico. La necesidad de un nuevo paradigma se hizo evidente, uno que pudiese interpretar estas nuevas dimensiones y fenómenos de la consciencia, e integrar estos resultados con un modelo más coherente.



Fotografía de Joan Souder

TERAPIA PSICODÉLICA

La terapia psicodélica se desarrolló a partir de los sorprendentes resultados de un estudio canadiense con LSD en 1953, que investigó el potencial terapéutico de sustancias que alteran la mente administradas a alcohólicos crónicos. Este enfoque terapéutico se extendió sobre todo en los EUA y Canadá. Con el apoyo de la hipótesis psicotomimética, Osmond y Hoffer pensaron que estados similares al *delirium tremens*³ podrían ser inducidos por altas dosis de LSD. Asombrosamente, la mayoría de los pacientes no experimentaron terribles efectos adversos, sino que reportaron hermosas experiencias místicas altamente valoradas por ellos mismos por darles claridad sobre el sentido de la vida (Hoffer y Osmond, 1967). Con base en estos resultados, un nuevo paradigma surgió, para el que Osmond acuñó el término psikedélico (del griego, para “revelar la mente, el espíritu y el alma”), en el que las altas dosis (400-1,500 mg) de LSD (y más tarde de mezcalina, psilocibina y sustancias similares) se

aplicaron en entornos amigables, cuidadosamente controlados, con el fin de inducir potentes experiencias trascendentes. Las experiencias místicas, llamadas experiencias cumbre por la psicología humanista, fueron consideradas terapéuticamente eficaces para inducir cambios positivos y profundos en la personalidad de los pacientes.

Así, las sustancias que alteran la consciencia fueron consideradas ahora, no solo de ayuda para el estudio de la psicopatología, sino como una puerta de entrada a los mayores misterios filosóficos de la especie humana. De esta forma, la investigación científica de tales sustancias se había acercado a la perspectiva chamánica tradicional. Esta aproximación, sin embargo, ya no se ajustó al marco tradicional de las teorías psiquiátricas convencionales.

Al desdibujarse los límites entre la religión y la ciencia, entre la enfermedad y la salud, entre curandero y víctima, el modelo psicodélico entró en el reino de la mística aplicada. (Grob, 1995, p. 101)

Esto motivó una dura crítica hacia los representantes del paradigma psikedélico por ser percibido su método como no científico o no controlado. Sobre todo, se criticó la autoexperimentación por parte de terapeutas e investigadores, y se pensó que les llevaría al punto donde los investigadores se “enamorarían” de tales estados místicos, quedando poco calificados para evaluarlos (Yensen, 1996).

LA REPRESIÓN DE LA INVESTIGACIÓN PSICODÉLICA

Historias acerca de los asombrosos fenómenos asociados con los psicodélicos se esparcieron durante la década de 1960. Cada vez más gente comenzó a experimentar con sustancias psicodélicas fuera de un entorno terapéutico o de investigación. Las drogas psicodélicas se convirtieron en una fuerza motriz del movimiento por la paz de la cultura *hippie* y del movimiento contracultural. Los investigadores y terapeutas habían hecho hincapié en la importancia de un manejo cuidadoso del set (la

constitución psicológica y somática del individuo que está ingiriendo la sustancia, así como su estado interior), el *setting* (el entorno en el que se administran esas sustancias, incluyendo una formación ética y profesional especializada del facilitador) y la dosis adecuada para minimizar los riesgos y maximizar los efectos terapéuticos de esas sustancias. Sin embargo, el ímpetu de los movimientos juveniles, así como la falta general de experiencia cultural con los psiquedélicos, resultaron en que cada vez se dieron más usos descontextualizados de esas sustancias que conllevaron un incremento de complicaciones psicológicas.

A consecuencia de eso, las sustancias psicodélicas fueron condenadas por los gobiernos y por numerosos representantes de la comunidad científica y médica. La Organización Mundial de la Salud decidió en 1966 que las sustancias alucinógenas se equiparan con las drogas duras. Las mismas sustancias que algunos pocos años antes habían sido consideradas una herramienta prometedora para desentrañar los misterios del cerebro, y que habían abierto nuevas vías para una mejor comprensión de la salud mental y la enfermedad, ahora se clasificaban como sustancias con un alto potencial adictivo y de nula utilidad médica. Ciertamente, hubo casos en que el uso de psiquedélicos tuvo efectos dañinos debidos generalmente a un manejo inadecuado de las tres variables: *dosis*, *set* y *setting*.⁴

Sin embargo, toda investigación sobre el manejo constructivo de sustancias psicodélicas parecía haber caído en el olvido, a pesar de que miles de publicaciones en las décadas de 1950 y 1960 con cerca de 40,000 pacientes demostraban la seguridad de los psicodélicos administrados en condiciones controladas, y que resultaban eficaces aun en pacientes resistentes a tratamientos convencionales (Grinspoon y Bakalar, 1979). Un velo de silencio había sido puesto sobre el papel que los psiquedélicos jugaron en psiquiatría y psicoterapia, y sobre el estudio de fenómenos de consciencia inducidos por estas sustancias y su análisis en áreas que incluyeron el misticismo, la espiritualidad, la creatividad y el sueño.

Si bien en los EUA fue prohibido cualquier tipo de investigación con sujetos humanos, algunos psiquiatras en Europa, como Leuner (1987) y Bastiaans (1987), obtuvieron permisos para continuar el trabajo psicoterapéutico y la investigación con sustancias psiquedélicas que habían iniciado en la década de 1950. De 1988 a 1993, a un pequeño grupo de psiquiatras suizos, miembros de la SÄPT (Sociedad Suiza de Médicos para la Terapia Psicolítica), se les permitió volver a usar LSD, psilocibina y MDMA en tratamientos psicoterapéuticos (Gasser, 2008). Debido a las similitudes estructurales entre el LSD y la serotonina, la investigación neurocientífica continuó en los EUA y Europa, y el LSD se convirtió en una importante herramienta de investigación para la neuroquímica y la farmacología.

Fotografía de Joan Souder





Fotografía de Joan Souder

Sin embargo, debido a restricciones en este ámbito, la investigación pudo llevarse a cabo solo con animales y en estudios *in vitro*, lo que condujo a una mayor desconexión entre la investigación básica y la aplicación clínica y terapéutica.

En el nuevo auge que está viviendo hoy la exploración científica de los psiquedélicos para usos psiquiátricos y psicoterapéuticos, parece fundamental conocer y reflexionar sobre las lecciones que nos puede proveer una revisión histórica de la ciencia psiquedélica y aprender de pueblos tradicionales que han usado esas sustancias en formas seguras y culturalmente integradas durante milenios.

NOTAS

¹ Salvador Roquet fue un psiquiatra mexicano que desarrolló la psicosisíntesis, un enfoque terapéutico experimental basado en el uso de psicodélicos en combinación con técnicas de varias escuelas psicológicas y elementos de las estrategias terapéuticas aprendidas de chamanes y curanderos indígenas. Su objetivo era obtener los mismos resultados esperados del psicoanálisis a largo plazo en un periodo de tiempo abreviado. Entre 1967 y 1974 llevó a cabo sesiones psicodélicas grupales en Ciudad de México, en las que utilizó psicodélicos como el peyote, la datura, la ketamina, los hongos que contienen psilocibina y el LSD, con más de 1,700 pacientes. Su enfoque incluye los métodos controvertidos de la combinación de varias drogas psicodélicas en entornos con una intensa estimulación sensorial, incluyendo estímulos adversos destinados a catalizar los procesos psicológicos en sus pacientes (Roquet y Favreau, 1981).

² En el análisis freudiano las experiencias trascendentales se interpretan con frecuencia como mecanismos de regresión o de defensa y por tanto no son vistos como terapéuticamente valiosos (Yensen, 1996).

³ *Delirium tremens* en latín, o “locura temblorosa” es un episodio agudo de delirio que por lo general es causado por la abstinencia de alcohol, benzodiazepinas o barbitúricos después un periodo de consumo excesivo.

⁴ Sin embargo, estas circunstancias desfavorables no siempre tuvieron lugar en ámbitos de uso informal. En los EE. UU., la mayor parte de la investigación psicomimética fue secretamente patrocinada por la Agencia Central de Inteligencia (CIA). Este proyecto, conocido como MK-ULTRA, tenía el propósito de estudiar el potencial de una amplia gama de psicofármacos para su uso como posibles “sueros de la verdad” en interrogatorios. Consideraron al LSD como una sustancia con un gran potencial, por lo cual la CIA adquirió grandes cantidades para usar en experimentos secretos. Investigadores recibieron subvenciones de la CIA para llevar a cabo exploraciones de ética cuestionable, incluyendo la administración de LSD sin el conocimiento o consentimiento de los sujetos y en entornos desfavorables. Después de la exposición de una serie de escándalos, que incluyeron el reporte de daños psíquicos graves y casos de suicidio de sujetos de prueba, el interés en el proyecto se desvaneció, quedando claro para los investigadores que el LSD no era una buena herramienta para el control de la mente, ya que los efectos eran demasiado impredecibles (Lee y Shlair, 1985).

REFERENCIAS

- Bastiaans J (1987). Klinisch-therapeutische Erfahrungen mit psychoaktiven Substanzen. In M. Schlichting (Ed.), *2. Symposium über psychoaktive Substanzen und veränderte Bewusstseinszustände in Forschung und Therapie*.
- Busch AK and Johnson WC (1950). L.S.D. 25 as an aid in psychotherapy: Preliminary report of a new drug. *Diseases of the Nervous System* 11(8):241-243.
- Gasser P (2008). Die psycholytische Therapie in der Schweiz- Eine katamnestic Erhebung zu den Jahren 1988 bis 1993. In Jungaberle H, Gasser P, Weinhold J and Verres R (Eds.), *Therapie mit psychoaktiven Substanzen* (pp. 339-350). Huber.
- Grinspoon L and Bakalar JB (1979). *Psychedelic drugs reconsidered*. Basic Books.
- Grob C (1995). Psychiatric research with hallucinogens: What have we learned? In Rátsch C and Baker J (Eds.), *Jahrbuch für Ethnomedizin und Bewußtseinsforschung* (Vol. 3, pp. 91-112). Verlag für Wissenschaft und Bildung.
- Grob CS and Bravo GL (1996). Human research with hallucinogens: Past lessons and current trends. In Winkelman MJ and Andritzky W (Eds.), *Jahrbuch für transkulturelle Medizin und Psychotherapie*



Fotografía de Joan Souder

1995 (Vol. 6, pp. 129-142). Verlag für Wissenschaft und Bildung.

Grof S (1980). LSD psychotherapy. Hunter House.

Hermle L, Gouzoulis E, Oepen G, Spitzer M, Kovar K, Borchardt D, Fünfgeld M and Berger M (1993). Die Bedeutung der historischen und aktuellen Halluzinogenforschung in der Psychiatrie. *Nervenarzt* 64(1993):561-562.

Hoffer A and Osmond H. (1967). The hallucinogens. Academic Press.

Hofmann A (1980). LSD: My problem child. McGraw-Hill.

Hollister LE (1962). Drug-induced psychoses and schizophrenic reactions: A critical comparison. *Annals of the New York Academy of Sciences* 96:80-93.

Kräpelin E (1892). Über die Beeinflussung einfacher psychische Vorgänge durch einige Arzneimittel. Fischer.

Lee MA and Shlair B (1985). Acid dreams: The CIA, LSD, and the sixties revolution. Grove Press.

Leuner H (1987). Die psycholytische Therapie: Durch Halluzinogenen unterstützte tiefenpsychologische Therapie. In Dittrich A and Scharfetter C (Eds.), *Ethnopsychotherapie: Psychotherapie mittels aussergewöhnlicher Bewußtseinszustände in westlichen und indigenen Kulturen* (pp. 151-161). Ferdinand Enke Verlag.

Lewin L (1888). Über Anahalonium Lewinii und andere Kakteen. *Naunyn-Schmiedberg's Archives of Pharmacology* 24(6):401-411. <https://doi.org/10.1007/BF01923627>.

Lumholtz C (1904). El México desconocido. Charles Scribner's Sons.

Roquet S y Favreau P (1981). Los alucinógenos: de la concepción indígena a una nueva psicoterapia. Editorial Prisma.

Schaefer SB and Furst PT (1996). People of the peyote: Huichol Indian history, religion, and survival. University of New Mexico Press.

Schultes RE and Hofmann A (1992). Plants of the gods: Their sacred, healing, and hallucinogenic powers (2nd ed.). Healing Arts Press.

Spruce R (1908). Notes of a botanist on the Amazon and Andes (Vol. 2). Macmillan.

Villavicencio M (1858). Geografía de la República del Ecuador. Craigshead.

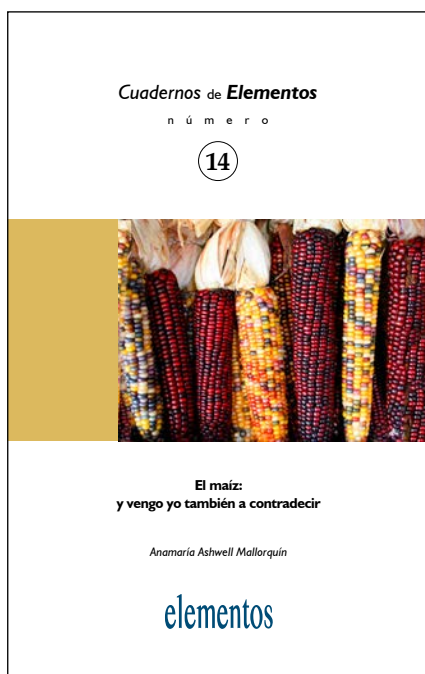
Yensen R (1996). From shamans and mystics to scientists and psychotherapists: Interdisciplinary perspectives on the interaction of psychedelic drugs and human consciousness. In Winkelman M and Andritzky W (Eds.), *Jahrbuch für transkulturelle Medizin und Psychotherapie* 1995 (Vol. 6, pp. 109-128). Verlag für Wissenschaft und Bildung.

Anja Loizaga-Velder
Instituto de Medicina Intercultural, Nierika, A. C.
nierika@gmx.net

Cuaderno de *Elementos* número 14

El maíz: y vengo yo también a contradecir

Anamaría **Ashwell Mallorquín**



Dice la autora de este ensayo:

Zea mays se muestra actualmente no como el cultivo idealizado y promotor de civilizaciones mesoamericanas (que le impusimos algunos antropólogos), ni siquiera como una gramínea cultivada para alimentar humanos, sino más bien como una que nació del impulso prometeico humano según el cual procedió a manipular ilimitadamente todo lo que la naturaleza ofertaba [...].

Con una mirada crítica y muy incisiva, Anamaría Ashwell se instala en la difusa frontera en que la biología, la antropología y la historia han ido construyendo, con el paso de los siglos, una red de mitos, definiciones, interpretaciones y narrativas que han conformado las ideas que tenemos acerca de ese que ha sido nuestro “símbolo civilizatorio, ícono cultural y [...] almuerzo desde hace milenios hasta el presente [...]”.

Lee [Cuaderno de *Elementos* No. 14](#).



Fotografía de Joan Souder

Comercialización y gestación del “mercado de lo sagrado” en la sierra mazateca de Oaxaca

Algunas consideraciones históricas

Osiris **García Cerqueda**

El consumo de hongos psicoactivos entre la población mazateca forma parte de una práctica tradicional. La “velada”, como también se conoce a esta forma de sanación espiritual, requiere de la conjugación de varios elementos rituales que en su conjunto permitirán el acceso al *mundo de lo divino*.

La velada se realiza por la noche debido a que es un momento en el que es posible construir un ambiente de armonía y tranquilidad, además de evitar que lo que ahí acontezca sea escuchado y que la identidad de los partícipes se mantenga desconocida. Desde luego que pueden existir ciertas variaciones de acuerdo con la propia consideración del *chjota chjine* (los sabios y sabias mazatecas), ya que hay quienes prefieren que el ritual se realice durante el día.

En la velada, la función del sabio o la sabia (*chjota chjine*) es sumamente importante; su experiencia, sus conocimientos y su capacidad de interpretar los mensajes del mundo divino permiten hallar la sanación del enfermo y la solución a sus problemas; se descubre el origen de sus males, ya sean por causa natural, por encantamiento o por brujería.

El respeto que los mazatecos le otorgan a los “honguitos” es por sus grandes cualidades de sanación, pero también porque estas mismas pueden tornarse “riesgosos y peligrosos” (Rodríguez, 2017). Es por ello que los hongos son sagrados, porque curan y brindan conocimiento, pero también porque sus enseñanzas pueden ser severas.

En los últimos años, Huautla de Jiménez se ha posicionado nuevamente en la mira de las sociedades modernas. El uso terapéutico de los hongos y, en particular, de la psilocibina en ellos contenida, forma parte de los debates que atañen tanto a científicos de la salud, como a académicos y sociedad civil. En ese sentido, el objetivo del presente artículo es el de presentar las condicionantes económicas, políticas y sociales que conllevan a la gestación de lo que se plantea como un “mercado de lo sagrado”.

La problemática de la comercialización de los hongos psilocibios y las veladas en la sierra mazateca no es un hecho fortuito. Su comprensión requiere de un estudio histórico que nos dirige temporalmente al último cuarto del siglo XIX, momento en el que las dinámicas económicas globales ejercieron presión sobre lo local mediante la formación del Estado liberal y el desarrollo de una agricultura capitalista.

El origen del “mercado de lo sagrado” es algo que puede resultar difícil de rastrear; no obstante, existen dos momentos históricos en los que su práctica experimentó una mayor celeridad: el primero, durante la formación del mercado cafetalero a finales del siglo XIX, y el segundo, en los años sesenta, tras el arribo de extranjeros a la región.

¿DE DÓNDE VINO EL MAL, DE DÓNDE VINO LA ENFERMEDAD?

La vida en la sierra mazateca no sería la misma sin una taza de café. Es parte esencial en la dieta de la población y, porqué no, también un gran revitalizante después de una velada con hongos psilocibios. Por este y otros motivos, durante muchos años la agricultura cafetalera dotó de beneficios económicos a la población, pero también fue el motivo de disputas entre miembros de la comunidad. El

asesinato de Erasto Pineda, el 3 de junio de 1962, da cuenta de ello.

Su producción en la región data del último cuarto del siglo XIX, momento en el que el régimen porfirista buscó la formación de nuevas regiones económicas a partir de la adjudicación de tierras comunales y la fundación de fincas cafetaleras (Almazán, 2020). A su vez, esto implicó el fortalecimiento de una oligarquía local y la configuración de un campesinado cafetalero.

¿De qué forma la agricultura del café, los hongos psilocibios y las veladas están vinculados dentro de un mismo proceso histórico? De acuerdo con la narrativa local, la venta de los hongos sagrados es una problemática que se originó en los años sesenta con el arribo de extranjeros a la región, en el periodo popularmente conocido como “tiempo de hippies”.

No obstante, las escasas fuentes que refieren su ejercicio antes de la primera mitad del siglo XX, no permiten identificar el momento exacto de su configuración. La comprensión del proceso requiere considerar que la venta de hongos es una práctica que la población de la sierra mazateca ha ejercido históricamente, y que no es ajena al desarrollo del mercado que se configuró tras el establecimiento de la agricultura cafetalera.

La introducción del café en la sierra mazateca a finales del siglo XIX responde a los intentos del Estado por construir nuevas regiones económicas; en ese sentido, la vinculación de lo global con lo local implicó el aumento de la celeridad en las relaciones sociales y comerciales. El fortalecimiento del mercado regional ha conllevado a que muchos elementos naturales asuman la condición de mercancías. Así mismo, los vínculos entre la población local y los procedentes de otras regiones se fueron flexibilizando, lo que permitió mejores relaciones comerciales. Sin estas condicionantes, el arribo de los extranjeros y el desarrollo de sus investigaciones en la sierra mazateca difícilmente se hubieran podido realizar.

Los casos de los investigadores Robert Weitlander, Richard Evan Schultes y Blas Pablo Reko, así como Jean Bassett Johnson (Wasson y Kramrisch,



Fotografía de Joan Souder

1992; Glockner, 2012), que en la década de 1930 se adentraron en la sierra mazateca, dan cuenta de la actitud cooperativa de la población. A estos se suma el caso de Victoria Pike y Florence Hansen del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), quienes desde mediados de los años treinta se establecieron en Huautla. Independientemente de la disparidad entre creencias y prácticas religiosas con ellas, la población siempre mantuvo una postura de aceptación y tolerancia.

Ahora bien, uno de los primeros informes que manifiesta el comercio de hongos y de los elementos rituales utilizados en la velada, es el realizado por Florence Cowan (1946), quien refiere que estas transacciones económicas formaban parte de la cotidianidad de la población. Para el periodo en el que Cowan realizó el estudio, este tipo de comercio tenía como objetivo facilitar el acceso a los hongos a las personas que buscaran la sanación. En ese sentido, el dinero que se ganaba no era más que un pago que remuneraba las labores de las personas que participaban, desde la recolección hasta su fin último en la velada.

EL DESCUBRIMIENTO DE LOS HONGOS SAGRADOS: UNA CONTINUIDAD HISTÓRICA

Desde un principio, las intenciones de Wasson por viajar a la mazateca estuvieron guiadas por la experiencia de los investigadores que en los años treinta se adentraron a la región. A esto se suma la vinculación que estableció con otras personas que le proporcionaron información sobre el uso ritual de hongos en México, tal como lo hizo con Robert Graves en 1952 (Glockner, 2012). Su afán por realizar una expedición a la región se consolidó tras intercambiar información con Victoria Pike, del ILV, quien de primera mano le confirmó su existencia y su uso ritual entre los mazatecos (Benítez, 1989).

El arribo de Wasson a la sierra mazateca y el encuentro con María Sabina es un acontecimiento sumamente conocido. No obstante, no hay que perder de vista las condicionantes que permitieron este acercamiento del extranjero al mundo ritual mazateco; por ejemplo, el respaldo que ciertas

personas de la oligarquía local brindaron a Wasson y a muchos otros investigadores y curiosos.

La afición que Wasson sintió por el mundo espiritual mazateco forma parte de una continuidad histórica iniciada en los años treinta, la cual desde una perspectiva mucho más global responde al interés de las sociedades occidentalizadas por hallar en los saberes mazatecos la solución a los padecimientos de la modernidad y del tiempo capitalista. Este es un proceso inacabado y de actual pervivencia que ha logrado trastocar las dinámicas de la población en la sierra mazateca, y cuyas principales manifestaciones son las disputas por la administración de la cultura local.

EL MERCADO DE LOS HONGOS SAGRADOS Y LAS VELADAS: EMERGENCIA Y EXISTENCIA

¿Quiénes son los culpables de la comercialización de los hongos psilocibios y las veladas? Son varias las opiniones que atribuyen la responsabilidad de esta problemática a Gordon Wasson y a María Sabina; a los hippies que “anduvieron desnudos en Puente de Fierro”, y a los pobladores que “por unos pesos vendieron lo sagrado”.

Ante ello, cabe plantear que lo relevante de este proceso no es en sí misma la búsqueda de culpables, sino la identificación de las condiciones que conllevaron a que este comercio saliera de las lógicas comunitarias y pasara a formar parte de dinámicas económicas más complejas.

El análisis del proceso permite también visualizar una población históricamente fragmentada, inmersa en conflictos por la tierra y la caficultura, por la administración del ayuntamiento municipal, y en los últimos años, por el mercado de los hongos psilocibios y las veladas. Por lo cual, la llegada de Gordon Wasson y lo que aconteció tras la divulgación de sus hallazgos en la mazateca, como lo fue el arribo de hippies a la región, no fueron en sí el origen del problema, sino situaciones que catalizaron la integración de los hongos psilocibios y las veladas a un mercado mucho más global. Las precarias condiciones de vida a las



Fotografía de Joan Souder

cuales se enfrentaba la población mazateca fueron otro factor que permitió el desarrollo de este negocio, mismo que les garantizó la generación de dinero de una forma rápida y menos desgastante que el trabajo agrícola. El arribo de extranjeros provocó un incremento en la demanda de hongos psilocibios, por lo que su venta se fue encaminando cada vez más hacia la configuración de un sistema que conciliaba las relaciones comerciales con la sacralidad mazateca. Además, las actividades en torno a los hongos y las veladas se fueron configurando como labores económicas, llevándose a cabo de una forma más activa.

Ejemplo de ello es el de los recolectores que, al incrementarse la demanda, se vieron forzados a extender sus búsquedas a lugares a los que anteriormente no accedían, ya fuese por las agrestes condiciones, la lejanía, o por no estar ahí avecindados. Siguiendo esta línea, la ampliación del territorio de búsqueda condujo a que muchos recolectores se vincularan con personas de otras localidades

estableciendo nuevas relaciones económicas, viéndose con ello favorecido el crecimiento del mercado interregional. Pero no solo se trató de hongos y veladas, sino también del establecimiento de nuevos vínculos sociales y afectivos, así como del intercambio de creencias entre pobladores de distintas localidades que participaban en este comercio.

Ahora bien, tras su recolección, los hongos eran trasladados a Huautla debido a que era ahí donde estaba la demanda y donde existían personas que mediaban el comercio con los extranjeros. Esta fase del negocio manifiesta una gran disparidad entre las ganancias que cada uno devengaba, siendo el mediador el que mayores beneficios económicos y sociales obtenía. Hay que dilucidar que desde un principio hubo quienes, dada su condición de clase, se posicionaron como intermediarios de un tipo de extranjeros predilectos; aquellos cuyos intereses se enfocaban en la investigación científica y académica de los hongos, las veladas y la cultura mazateca. Para estas personas, el establecimiento de vínculos amistosos y de compadrazgo con personajes de la talla de Gordon Wasson, Fernando Benítez, Gutierre Tibón, Salvador Roquet, Gastón Guzmán, les dotaron de mayor reconocimiento y estatus dentro de la población. En ese sentido, es innegable que las nociones de clase fueron también uno de los factores que coadyuvó en el fortalecimiento de este “mercado de lo sagrado”.

ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES

Tras lo abordado, es claro que el proceso que experimentó la población de la sierra mazateca tras la develación de los hongos psicobios y las veladas es sumamente extenso. Su comprensión requiere del análisis de las distintas perspectivas académicas y sociales que se han encargado de estudiarlo, pero, sobre todo, de los puntos de vista de la misma población en torno a su problemática y su devenir histórico.

Como se ha descrito, la comercialización de los hongos sagrados y las veladas son consecuencia de un proceso que tiene sus inicios en el último cuarto del siglo XIX, y en el que se vislumbra la formación y avance del capitalismo en las regiones indígenas a partir de la formación del Estado mexicano.

Desde una perspectiva local, este es un mercado en el que personas y familias locales participan cotidianamente. Los objetivos son varios, siendo los más comunes el de obtener dinero para cubrir sus necesidades básicas, el reconocimiento como guías e intermediarios de los extranjeros, así como el de su inserción dentro de las estructuras políticas como representantes del pueblo mazateco. A su vez, estas son condicionantes que rigen las contiendas y disputas entre pobladores, las que a su vez encuentran su desahogo en la desacreditación y el desconocimiento de quienes, se dice, “venden la cultura” y “son charlatanes”.

El mercado de los hongos y las veladas debe asumirse como un mecanismo que la población ha buscado para resarcir algunos problemas históricos como el de las escasas oportunidades laborales; no obstante, no hay que omitir que su funcionamiento no es más que un paliativo ante una problemática global. De igual forma, se debe tomar en consideración que este mercado se reconfigura constantemente, asumiendo formas mucho más sutiles, lo que impide su identificación y, también, posibles soluciones que eviten nuevas formas de colonialismo en la sierra mazateca.

B I B L I O G R A F Í A

- Almazán MA (2020). *Con caña y café*. México: El Colegio Mexiquense.
- Benítez F (1989). *Los hongos alucinantes*. México: ERA.
- Cowan F (1946). Notas etnográficas de los mazatecos. *América Indígena*, VI:27-39.
- Glockner J (2012). Aquí, allá y en todas partes: trascendencia e inmanencia en el uso de enteógenos. *Cuicuilco*, 53:283-300.
- García O (2014). *Huautla, tierra de magia, de hongos... y hippies, 1960-1975*. México: BUAP.
- Rodríguez C (2017). *Mazatecos, niños santos y güeros en Huautla de Jiménez, Oaxaca*. México: UNAM.
- Wasson R, Kramrisch S, Ott J y Ruck CAP (1992). *La búsqueda de Perséfone: Los enteógenos y los orígenes de la religión*. México: FCE.

Osiris García Cerqueda
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades
Alfonso Vélaz Pliego, BUAP
gcerquedaosiris@gmail.com



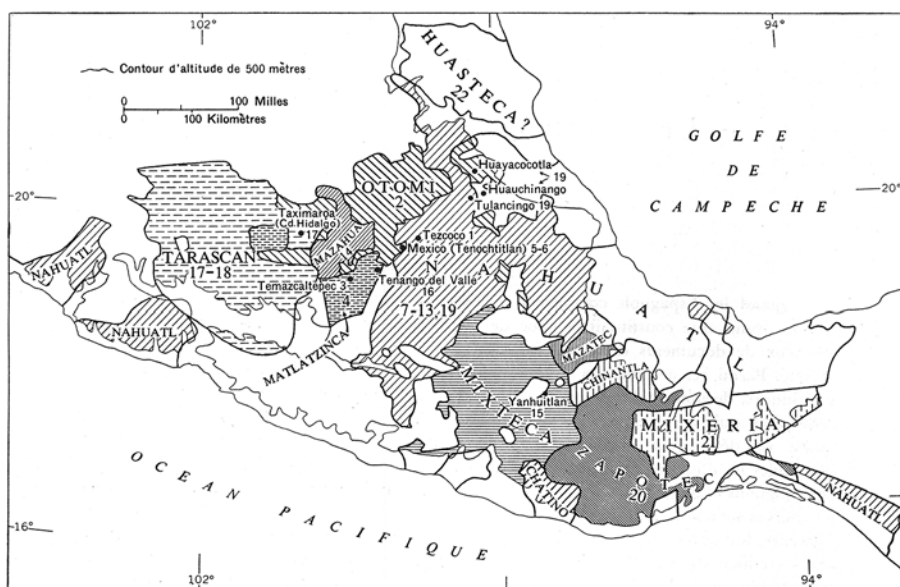
Fotografía de Joan Souder

Cartografía etnográfica del uso ritual y terapéutico de hongos del género *Psilocybe* en México

Antonella **Fagetti**
Elizabeth **Mateos Segovia**
Jorgelina **Reinoso Niche**

Desde los años 50 del siglo pasado las obras de Robert Gordon Wasson dieron fama a Huautla de Jiménez, a la sabia mazateca María Sabina y a los rituales con los “niños santos”. En compañía de etnomicólogos, etnobotánicos y antropólogos, entre los que destacan Roberto Weitlaner y su hija Irmgard Weitlaner Johnson, Roger Heim, Albert Hofmann, Guy Stresser-Péan y Walter Miller, Gordon Wasson no solo recorrió la Sierra Mazateca, sino también otras regiones del país en busca de hongos psilocibios. En 1958 publicó en *Les champignons hallucinogènes du Mexique. Études ethnologiques, taxonomiques, biologiques, physiologiques et chimiques* (Wasson, 1958) un mapa (Mapa 1) donde se detalla la distribución de los pueblos “micófilos” (Wasson, 1983).

Entre 1954 y 1957 visitó San Pedro Nexapa (Amecameca), en la región de los volcanes; San Pedro Tlanixco (Tenango del Valle) en el Estado de México; en la Sierra Mixe, San Juan Mazatlán; en la región chatina, Santiago Yaitepec y San Juan Juquila; recorrió la Chinantla y estuvo en San Pedro Sochiapam y Quetzalapa (Wasson, 1958; Stresser-Péan, 1997). Robert Ravicz (1996) le comunicó a Wasson que en algunas poblaciones de la Mixteca Alta,



Mapa 1. Distribución de las regiones y pueblos "micófilos" (Wasson, 1958).

como Zacatepec, Agua Fria y San Pedro Chayuko, conocían los hongos, y en 1960 organizó con él una excursión para visitarlas.

Con sus investigaciones, Wasson y sus colaboradores demostraron que el mazateco no era el único pueblo que empleaba los hongos para fines adivinatorios y terapéuticos, sino que mixtecos, chinantecos, chatinos, mixes, zapotecos del estado de Oaxaca, además de nahuas, otomíes, matlatzincas y mazahuas del centro del país también conocían sus virtudes.

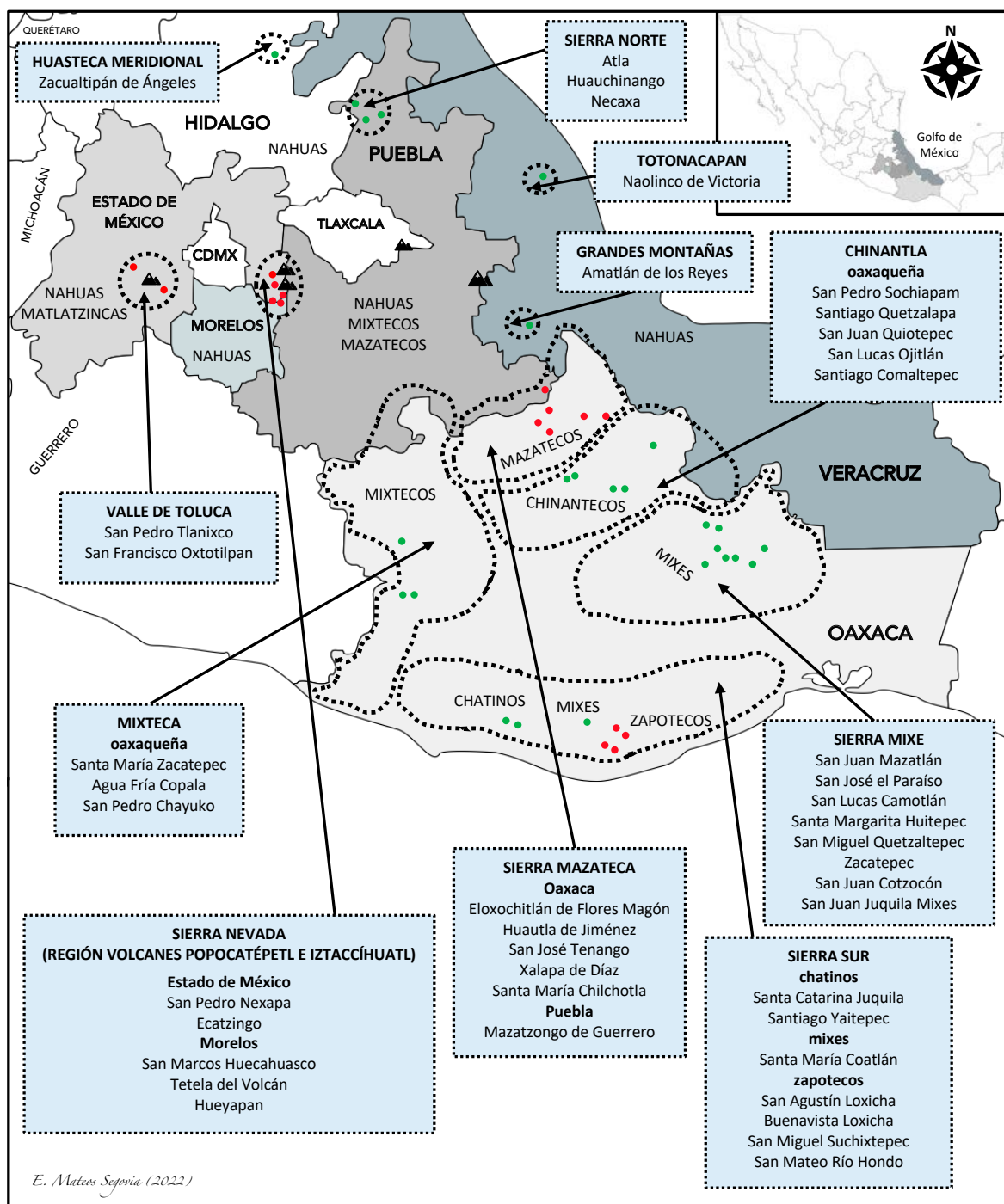
Tomamos este mapa como punto de partida para establecer una cartografía actualizada del uso ritual y medicinal de los hongos del género *Psilocybe* que elaboramos con base en una primera revisión –aún incompleta– de los registros etnográficos que se han publicado desde los años 40 a la fecha. Por lo tanto, advertimos que se trata de un trabajo preliminar que iremos actualizando. Los mapas fueron diseñados tomando en cuenta tanto la división política de los estados, como las regiones étnicas que se localizan en el Estado de México, Morelos, Puebla, Hidalgo, Oaxaca y Veracruz.

En el segundo mapa (Mapa 2) presentamos las principales regiones donde se ha encontrado el uso adivinatorio y curativo de los hongos y los

municipios y localidades que hemos detallado a partir de la bibliografía revisada, así como de los datos etnográficos que recabamos en el marco del proyecto "Diálogo de saberes en torno a las potencialidades terapéuticas de los hongos que contienen psilocibina. Un estudio transdisciplinario a través de la neurociencia, la psicología, la antropología, la historia y el conocimiento tradicional indígena" (CONACYT-CF-2019-1560311).¹

Desde la década de 1940 las investigaciones sobre los hongos no solamente pretendían evidenciar la supervivencia del uso ritual de los hongos por parte de los pueblos originarios, sino que se dirigieron también a su "descubrimiento" para la ciencia. Gracias a la labor meticulosa de Richard E. Schultes (1940; cf. Schultes y Hofmann, 1993) y Roger Heim (Heim y Wasson, 1958), se identificaron diversas especies de *Psilocybe* en cada región.

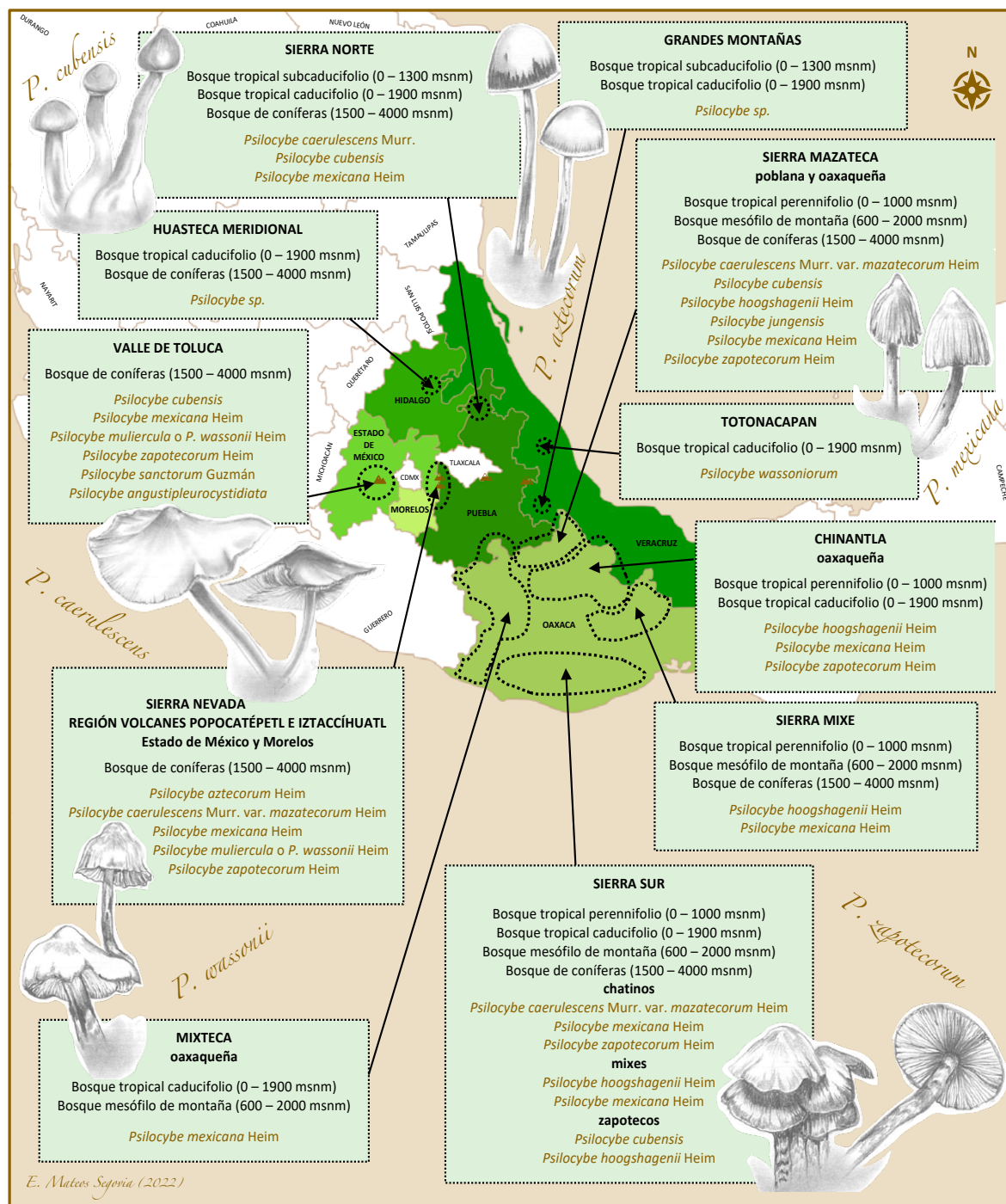
Años más tarde, el etnomicólogo mexicano Gastón Guzmán, hizo importantes aportes al conocimiento de los hongos con sus investigaciones de campo en varios pueblos originarios (Guzmán, 1959, 1997, 2011; Ramírez, Guzmán y Ramírez-Guillén, 2006; Venegas Ramírez, 2013). Los hongos, que recibían diversos nombres en las lenguas indígenas, fueron clasificados bajo una nueva nomenclatura. En 1957, Albert Hofmann aisló de especímenes del



género *Psilocybe* dos de los principales principios activos que nombró psilocibina y psilocina.

El tercer mapa (Mapa 3) ilustra los tipos de vegetación que dan vida a las múltiples especies de hongos del género *Psilocybe* y los nombres de algunas especies endémicas –reportadas en los estudios

consultados– que proliferan en los cálidos y templados bosques subtropicales perennifolios y caducifolios, en los bosques mesófilos de montaña, en los potreros donde los hongos nacen del estiércol



Mapa 3. Tipos de vegetación y especies del género *Psilocybe* de las regiones étnicas según las fuentes citadas y nuestro trabajo de campo.

del ganado vacuno, y –en menor medida– en los húmedos y fríos bosques de coníferas (Rzedowski, 2006; cf. Guzmán, 1997).

Mencionamos las especies más importantes y con mayor distribución del género *Psilocybe*,

aunque sabemos que en México se han registrado 55, y 31 de ellos tan solo en Oaxaca (Guzmán, 1998; Ramírez, Guzmán y Ramírez-Guillén, 2006), así que en este estado se concentra el mayor número de especies conocidas en el mundo.

REGISTROS ETNOGRÁFICOS A PARTIR DEL SIGLO XX

Las investigaciones etnográficas que tratan el tema de los hongos sagrados iniciaron en Huautla de Jiménez, Oaxaca. Jean B. Johnson hizo más de 20 años de trabajo antropológico en la Mazateca, y en 1938 registró que los “médicos brujos” utilizaban hongos con fines adivinatorios y curativos en rituales nocturnos con hongos conocidos como “veladas” (Johnson, 1939; Schultes, 1940). El ingeniero y etnógrafo Robert Weitlaner publicó en 1952 el artículo “Curaciones mazatecas”, acerca del uso de los psilocibios en San Lucas Ojitlán, ubicado en la región de la Chinantla.

Por otro lado, a mediados del siglo XX, en 1953, acompañado por Weitlaner, Wasson llegó a la Mazateca donde conoció a la sabia María Sabina. Después de varios viajes, en 1958, editó, junto con Roger Heim, *Les Champignons Hallucinogènes du Mexique*, que tuvo gran impacto y alcance dentro de ciencias como la neurología, la psicología, la biología, la micología y la antropología (Díaz, 2003: 21). Entre sus contribuciones más importantes se encuentra el libro *María Sabina and her Mazatec Mushroom Velada* (1974), escrito en colaboración con George y Florence Cowan, W. Rhodes y el fotógrafo Allan Richardson, que contiene los cantos de la sabia en mazateco, transcritos y traducidos al español y al inglés, que fueron también grabados en un disco que acompaña el libro.

Más tarde, en la década de los 60, Fernando Benítez conoció a María Sabina y escribió dos libros acerca de sus experiencias con la sabia: *La santa de los hongos. Vida y misterio de María Sabina* (1963) y *Los hongos alucinantes* (1964). En 1977 se da a conocer la biografía escrita por Álvaro Estrada: *Vida de María Sabina. La sabia de los hongos*, una de las aportaciones más relevantes sobre la famosa chamana. Henry Munn (2001) publicó en 1973 “*The Language of Mushrooms*” (la versión en español es de 1976), donde analiza la importancia del lenguaje y las palabras como “medicina” en el ritual con hongos.

En las décadas de 1960 y 1970 las investigaciones se extendieron a otras regiones de Oaxaca, sobre todo entre mixes, zapotecos, chatinos y

chinantecos. Walter S. Miller, en el texto “El tonalámatl mixe y los hongos sagrados” (1966), dio cuenta de las localidades de la Sierra Mixe donde se ha reportado la presencia de los hongos en rituales de adivinación y curación, como son San Juan Mazatlán, San Miguel Quetzaltepec, Santa Margarita Huitepec, Cotzocón, Juquila Mixes, San Juan Quio-tepec y San José Paraíso. Años después, Frank J. Lipp (1997) reportó sus propios hallazgos de casi una década de investigación de campo –entre 1978 y 1987– en la misma población de Mazatlán. Santa María de Coatlán, en el istmo de Tehuantepec, es otra población mixe donde los hongos son conocidos por sus “poderes curativos y adivinatorios”, según apuntó Searle Hoogshagen en “Notas sobre los hongos sagrados (narcóticos), de Coatlán Oaxaca, México” (1994), publicado en inglés en 1968.

En la década de 1970, Arthur J. Rubel y J. Gettelfinger-Krejci publicaron “The use of Hallucinogenic Mushrooms for Diagnostic Purposes among some Highland Chinantecs” (1976), en donde constatan el uso ritual de los hongos, sobre todo como medio de adivinación, entre los chinantecos de Santiago Comaltepec. Robert S. Ravicz realizó etnografía en poblaciones mixtecas del estado de Oaxaca y publicó *Organización Social de los Mixtecos* (1965).

A finales de los 80 y en los 90 encontramos varios trabajos etnográficos; entre ellos el libro *Los mazatecos ante la nación*, de Eckart Boege (1988), una importante contribución al conocimiento de la Sierra Mazateca y sus especialistas rituales, y la tesis de René Suaste Larrea *Permanencia del sistema curativo chamánico en una zona de reacomodo informal en la Mazateca Baja* (1993). Por su parte, Carlos Incháustegui, quien trabajó durante muchos años en el Centro Coordinador de Huautla del Instituto Nacional Indigenista, publicó varios libros entre los cuales destaca *La mesa de plata: cosmogonía y curanderismo entre los mazatecos de Oaxaca* (1994).²

A partir del año 2000 figura la obra de González y Sabina (2001) con una extensa etnografía acerca del uso de los hongos sagrados en la Mazateca. Juan Pérez Quijada aborda la terapéutica sagrada



Fotografía de Joan Souder

con los hongos y todo su trabajo se centra en el chamanismo de la Mazateca Baja (1996, 2006). Rigoberto Villanueva (2010) aborda la importancia de los hongos sagrados y el chamanismo en Huautla de Jiménez y algunas poblaciones cercanas. Otra antropóloga, que tiene una amplia etnografía en la zona, es Fabiola Minero (2012, 2013, 2015), que habla del hongo sagrado como enteógeno y da cuenta de la importancia terapéutica de la velada. Osiris García Cerqueda (2014) analiza la cosmovisión mazateca de los hongos sagrados y la llegada de los *hippies* a Huautla en la década de 1960, tema abordado en esa misma época por Álvaro Estrada (1966).

Saraí Piña (2017) también ha hecho una larga estadía de campo en la Mazateca; explica que la llegada de turistas ha cambiado la medicina tradicional de los hongos sagrados. Por su parte,

Federico Valdés Bize (2018) escribió su tesis de licenciatura cuyo tópico versa en torno a las prácticas y conocimientos de los especialistas rituales mazatecos en San José Tenango y su percepción del mundo “invisible”, y Alan Suárez Ortiz (2019) aborda la comunicación intercultural que tiene lugar en los rituales de un curandero mazateco del municipio de Huautla de Jiménez.

Citlalli Rodríguez Venegas (2019) presenta una extensa etnografía referente a los hongos: “niños santos y güeros”, en los municipios de Huautla y Santa María Chilchotla. En este último municipio, Antonella Fagetti (2015) registra el uso de los hongos sagrados en el pueblo mazateco de San Francisco Javier y relata la iniciación de una *chjota chjine* y los propósitos que persiguen los rituales con hongos.

La Sierra Mazateca se extiende hacia el estado de Puebla y abarca una porción del municipio de San Sebastián Tlacotepec, habitado también por población nahua. El único registro etnográfico

encontrado es de Maura Vázquez Vargas y corresponde a la población mazateca de Mazatzongo de Guerrero. En su tesis de maestría (2018) señala que los hongos ya no se usan porque la gente les tiene miedo, porque “si no se tiene cuidado, se suben a la cabeza”, y prefiere recurrir a las semillas de la planta que se conoce como Manto de la Virgen (*Turbina corymbosa*).

Una región escasamente estudiada es la Sierra Sur de Oaxaca. Fue Wasson (1983) quien, a raíz de un viaje que realizó con Robert Weitlaner en 1955, dio a conocer la existencia de los hongos *Psilocybe* en San Agustín Loxicha, donde el sabio Aristeo Matías les habló del vínculo de los hongos con el rayo, tema que abordó también Damián González Pérez en la tesis de doctorado *Llover en la Sierra. Ritualidad y cosmovisión en torno al rayo y la lluvia entre los zapotecos del sur de Oaxaca* (2014), resultado de una investigación que llevó a cabo en Buenavista Loxicha y San Miguel Suchixtepec, donde a los hongos se les llama “maestros de la lluvia”.

Por último, una de las investigaciones más recientes realizadas en esta misma región es la tesis de maestría de Carla López Aponte (2022) *Los hongos sagrados y el sistema terapéutico zapoteca en la Sierra Sur de Oaxaca*, que abarca los municipios de San Mateo Río Hondo y San Miguel Suchixtepec, donde registra la importancia de los hongos en la medicina tradicional zapoteca.

Otras dos regiones incluidas en el mapa trazado por Wasson corresponden al Valle de Toluca y la zona de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl, que comprende parte de los estados de México, Puebla y Morelos. Cuando, en la década de 1970, R. Escalante –quien participó en varias expediciones de Wasson (1958)– y A. López (1971) realizaron una investigación entre los matlatzincas de San Francisco Oxtotilpan, en el municipio de Temascaltepec, encontraron que los hongos se usaban tiempo atrás en ceremonias de curación; sin embargo, ya la costumbre había cambiado y se había vuelto una experiencia personal sin la participación de un especialista ritual. En esta región del Nevado de Toluca los autores mencionados identificaron muestras de *Psilocybe muliercula*, y Guzmán encontró dos

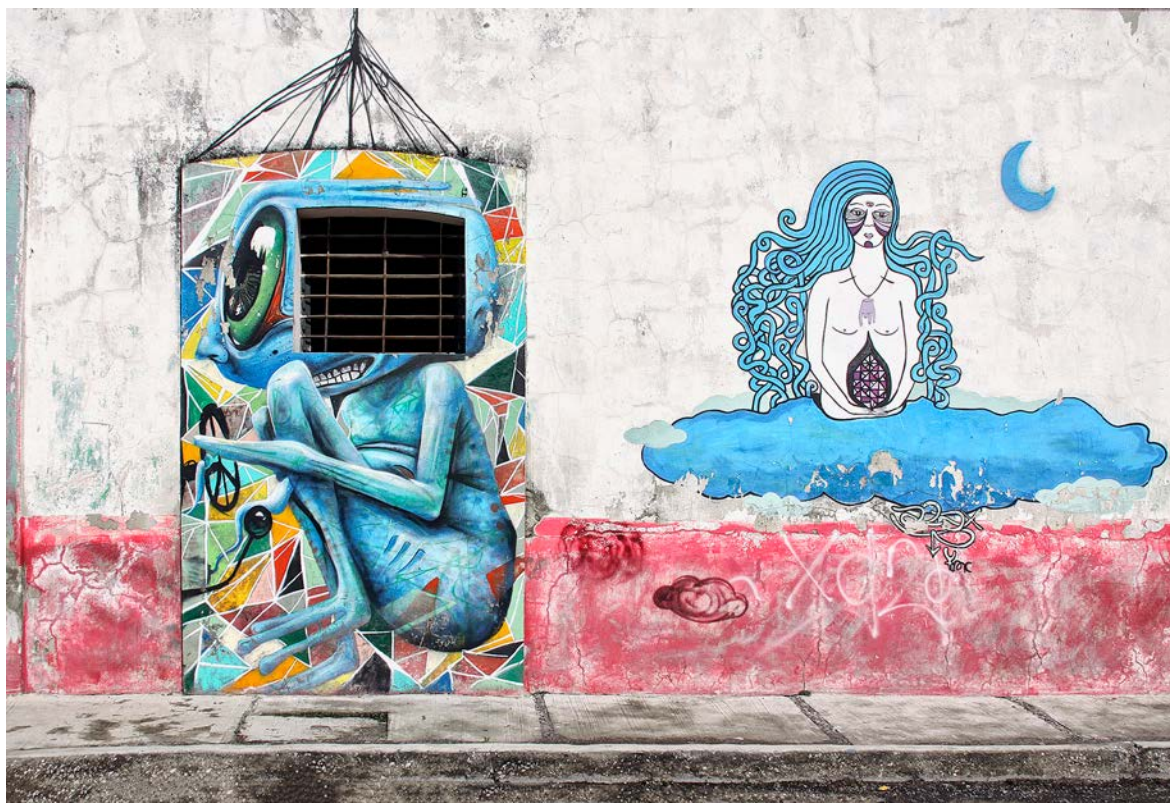


Fotografía de Joan Souder

especies aún desconocidas que denominó *P. sanctorum* Guzmán y *P. angustipleurocystidiata*.

Carlos Álvarez reportó en un artículo de 2003 dos poblaciones donde aún existía el “culto a los hongos”. Se trata del mismo pueblo matlatzinca, San Francisco Oxtotilpan, y del pueblo nahua, San Pedro Tlanixco, asentados en valles y barrancas que circundan el Nevado de Toluca. Catherim Bravo (2017) realizó su tesis de licenciatura con un curandero de San Pedro Tlanixco, acerca del uso ritual y medicinal de los hongos. En lo que respecta a la región de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl, Carmen Cook de Leonard (1966) menciona el pueblo de Nexapa donde una curandera y granicera empleó los hongos (*apipiltzin*, “niños de agua”) para curar a R. Weitlaner de la gota (cf. De la Garza, 2012).

En 2005 salió a la luz el documental *Allende los volcanes: Iztaccíhuatl y Popocatepetl. Sueño y ritual en el culto a la montaña*, coordinado por Margarita Loera, en el que Ramsés Hernández, Antonio Sampayo y Eduardo Zafra testimonian el uso de hongos *Psilocybe* entre los “ritualistas meteorológicos” de San Pedro Nexapa. En el año 2008 Hernández y Loera publicaron el libro *El hongo sagrado del Popocatepetl* en el cual, a través de un estudio etnohistórico, explican el uso que se hace de los hongos entre los pobladores de San Pedro Nexapa y San Marcos Huecahuasco.



Fotografía de Joan Souder

Juan Bulnes (2015) documentó el papel que desempeñan los hongos en el proceso de iniciación de los graniceros en los pueblos asentados en las faldas del volcán Popocatepetl, especialmente del estado de Morelos, donde también Víctor Benítez (2013 y 2020) ha realizado varias investigaciones.

Este antropólogo destaca que, en Ecatzingo, los “graniceros” o “tiemperos” recurren a los hongos *Psilocybe* para inducir el trance y los sueños, y que en Hueyapan estos especialistas rituales se comunican con el “espíritu de los hongos” para curar las “enfermedades físico-mentales” que padecen sus pacientes. Julio Glockner, en un capítulo de *La mirada interior* (2016), narra cómo un grupo de especialistas rituales, autodenominados “misioneros del temporal”, realizan “trabajos especiales” mediante el consumo de hongos sagrados para resolver problemas relacionados con la meteorología.

Varios registros etnográficos permiten extender el territorio donde el género *Psilocybe* es endémico,

a algunas localidades de los estados de Puebla, Hidalgo y Veracruz que no están asentadas en el mapa de G. Wasson (Mapa 1). Guy Stresser-Péan (1997), quien participó en varias de las exploraciones de nuevos territorios en busca de hongos *Psilocybe*, en 1959, recorrió con R. Heim la Huasteca Meridional y en Zacualtipán (Hidalgo) hallaron varios ejemplares, así como en Huauchinango y Necaxa, en la Sierra Norte de Puebla. En 1962, estuvo en la población nahua de Atla (Pahuatlán, Puebla), donde encontró *P. cubensis*. A finales de los 60, Guzmán (1997) descubrió en Necaxa los hongos de las especies *Psilocybe mexicana* Heim y *caerulescens* Murr. Luis Reyes proporcionó –en “Hongos alucinantes” (1970)– el testimonio en náhuatl de una mujer de Amatlán de los Reyes, Veracruz, que narra cómo los *tlakatsitsen* –“hombrecitos”– revelan lo que se quiere saber; dicen cómo la persona se puede curar y ellos mismos, “con sus manitas”, sacan la enfermedad. También en el estado de Veracruz se encuentra el pueblo nahua de Naolinco de Victoria donde, en 1957, Guzmán

(1997) localizó una nueva especie que nombró *Psilocybe wassoniorum* en honor a Wasson y a su esposa Valentina Pavlovna.

A manera de cierre, debemos recordar que, desde los años 30 del siglo pasado, los hongos del género *Psilocybe* han estado en el centro del interés de antropólogos, etnobotánicos y micólogos. Aunque consideramos incompleta nuestra revisión acerca de lo que se ha escrito sobre el tema durante casi un siglo, podemos esbozar algunas ideas generales.

En primer lugar, como muestran los mapas, en el centro-sur de México se concentran las regiones donde diversas especies de hongos son endémicas, en las que predominan bosques fríos y bosques tropicales húmedos. Algunas etnias que pueblan esta porción del país han preservado el conocimiento sobre su uso, especialmente en rituales adivinatorios y curativos. Sin embargo, si analizamos la información proporcionada por G. Wasson (Mapa 1) y los registros etnográficos que hemos revisado, podemos afirmar que en algunas regiones étnicas marcadas por el etnomicólogo no existen indicios de que hoy día se sigan empleando los hongos.

Por ejemplo, carecemos de información acerca de la Mixteca, la Chinantla, la Sierra Mixe, la región chatina, la Huasteca y la Sierra Norte de Puebla. Es decir, no sabemos si los pueblos que las habitan han abandonado hace tiempo estas prácticas o simplemente nadie ha recabado datos etnográficos recientes que indiquen su pervivencia, puesto que varios estudios se realizaron hace más de veinte años y no se han actualizado. Es nuestra intención como grupo de trabajo ampliar nuestra área de investigación para corroborar si aún se conserva el uso ritual de los hongos *Psilocybe* y, eventualmente, localizar nuevos lugares de estudio.

En algunas publicaciones se evidencian los cambios que han acontecido en muchas localidades y se reporta que la gente ya no usa los hongos psicoactivos por miedo, o que los consume sin el acompañamiento de un especialista ritual. Por lo tanto, a menudo el uso se restringe al hogar, por parte de la persona que desea hacer una “consulta” o sanarse a sí misma de algún malestar.

Los rituales nocturnos como los celebran aún hoy día los mazatecos desaparecieron en otras regiones, y es evidente que algunos pueblos prefirieron mantener en secreto sus conocimientos y costumbres en torno a los hongos.

Su desaparición paulatina se puede imputar a varias causas, como por ejemplo la presencia de iglesias protestantes, que en México realizan una labor proselitista desde el siglo XIX, condenando el uso de los hongos y calificándolo como una práctica supersticiosa (Glockner, 2016).

Asimismo, el conocimiento ancestral que poseen en torno a los hongos los especialistas rituales se ha perdido por falta de interés de sus familiares en aprender el oficio.

Finalmente, debemos señalar que con el “descubrimiento” de los hongos *Psilocybe* surgieron nuevas modalidades de consumo con el uso lúdico y recreativo de quienes desde la década de 1960 viajan a la Sierra Mazateca “en busca del hongo mágico”. Además de Huautla de Jiménez (Oax.), San José del Pacífico (San Mateo Río Hondo, Oax.) y San Pedro Tlanixco (Tenango del Valle, Edo. Mex.) –lugares que reciben cada año, en temporada de lluvias, a cientos de visitantes– sufren, desde hace varios años, la “turistificación de lo sagrado” (Fuentes, 2019; cf. López, 2022).

Esto ha tenido como consecuencia la sobreexplotación de los ecosistemas y ha puesto en grave peligro la supervivencia del género *Psilocybe*. Actualmente, la recolección y venta de hongos *Psilocybe*, a falta de otras oportunidades de trabajo, se ha vuelto un negocio para los mismos pobladores, quienes de este modo sostienen el “mercado de lo sagrado” (García, 2014).

NOTAS

¹ Entre diciembre 2020 y julio 2021 realizamos trabajo de campo en San Pedro Tlanixco (Tenango del Valle, Estado de México); en localidades del Estado de México y Morelos cercanas a los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl; San Miguel Suchixtepec (Sierra Sur, Oaxaca); Eloxochitlán de Flores Magón, Santa María Chilchotla, Huautla de Jiménez y San José Tenango (Sierra Mazateca, Oaxaca).



Fotografía de Joan Souder

REFERENCIAS

- Álvarez Asomoza C (2003). Los hongos sagrados de Teotenango, estado de México. *Arqueología mexicana* 59:38-41.
- Benítez F (1963). La santa de los hongos. Vida y misterio de María Sabina. *Revista de La Universidad de México* XVIII:15-20.
- Benítez F (1964). *Los hongos alucinantes*. México: Era.
- Benítez Corona V (2013). Las plantas del sueño en la época prehispánica y en la época contemporánea en México. *Perspectivas Latinoamericanas* 10:23-34.
- Benítez Corona V (2020). *Cuando los Glaciares comienzan a extinguirse: memoria ritual y onírica al pie de la sierra Nevada*. Tesis de Doctorado en Historia y Etnohistoria, ENAH.
- Boege E (1988). *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*. México: Siglo XXI.
- Bravo Marín C (2017). *El uso de hongos alucinógenos en la medicina tradicional de San Pedro Tlanixco*. Tesis de Licenciatura en Historia, UAEM.
- Bulnes Petrowitsch J (2015). El poder de saber: especialistas rituales de México y Guatemala. *Históricas digitales*. Serie antropológica, 23:109-134.
- Cook de Leonard C (1966). Roberto Weitlaner y los graniceros. En *Summa Anthropologica en homenaje a Roberto J. Weitlaner* (291-298). México: INAH.
- De la Garza M (2012). *Sueño y éxtasis. Visión chamanica de los nahuas y los mayas*. México: F.C.E.
- Díaz JL (2003). Las plantas mágicas y la conciencia visionaria. *Arqueología mexicana* 59:18-25.
- Escalante R y López A (1971). *Hongos sagrados de los Matlatzincas*. México: Museo Nacional de Antropología, Sec. Lingüística.
- Espacios (1996). Enteógenos y Cultura, Glockner J y Olmos G (ed.). Año XIV, núm. 20. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, BUAP.
- Estrada A (1966). *Huautla en tiempos de hippies*. México: Grijalbo.
- Estrada A (1986). *Vida de María Sabina. La sabia de los hongos*. México: Siglo XXI.
- Fagetti A (2015). *Iniciaciones chamánicas. El trance y los sueños en el devenir del chamán*. México: Siglo XXI, BUAP.
- Fuentes Camarena VJ (2019). *La turistificación de lo sagrado: de niños santos, territorio y magia institucional en Huautla de Jiménez, Oaxaca*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social, UAM-Iztapalapa, México.
- García Cerqueda O (2014). *Huautla: tierra de magia, de hongos y hippies. 1960-1975*, México: BUAP.
- Glockner J (2016). *La mirada interior. Plantas sagradas del mundo amerindio*. México: Debate.
- González Pérez D (2014). *Llover en la Sierra. Ritualidad y cosmovisión en torno al rayo y la lluvia entre los zapotecos del sur de Oaxaca*. Tesis de Doctorado en Antropología, IIA-UNAM.
- González Rubio E y Sabina M (2001). *La magia de los curanderos mazatecos: después de María Sabina*. México: Publicaciones Cruz O.
- Guzmán G (1959). Sinopsis de los conocimientos sobre los hongos alucinógenos mexicanos. *Boletín de la Sociedad Botánica de México* 24:14-34.
- Guzmán G (1997). Wasson and the Development of Mycology in Mexico. En Riedlinger TJ (ed.), *The Sacred Mushroom Seeker. Tributes to R. Gordon Wasson* (pp. 83-110). Rochester, Vermont: Park Street Press.
- Guzmán G (2011). El Uso Tradicional de los Hongos Sagrados: Pasado y Presente. *Etnobiología* 9(1):1-21.
- Heim R et Wasson RG (1958). *Les Champignons Hallucinogènes du Mexique. Études Ethnologiques, Taxinomiques, Biologiques, Physiologiques et Chimiques*. Archives du Muséum National d'Histoire Naturelle Septième Série, Tome VI. Paris: Éditions du Muséum.
- Hernández Lucas R y Loera Chávez y Peniche M (2008). *El hongo sagrado del Popocatepetl*. México: ENAH-Divulgación/Vigía.
- Hoogshagen S (1994). Notas sobre los hongos sagrados (narcóticos) de Coatlán Oaxaca, México. En Nahmad S (ed.), *Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos Ayuuk (mixes), Oaxaca* (pp. 397-409). México: Instituto Oaxaqueño de las Culturas, CIESAS (Col. Antropología).
- Incháustegui C (1994). *La mesa de plata: cosmogonía y curanderismo entre los mazatecos de Oaxaca*. México: Instituto de Culturas Oaxaqueñas.
- Johnson JB (1939). Elements of Mazatec witchcraft. *Ethnological Studies* 9: 28-150. Traducción al castellano en *Espacios*, XIV(20):13-20, 1996.
- Lipp FJ (1997). Mixe Concepts and Uses of Entheogenic Mushrooms. En Riedlinger TJ (ed.), *The Sacred Mushroom Seeker. Tributes to R. Gordon Wasson* (pp. 151-159). Rochester, Vermont: Park Street Press.
- Loera Chávez y Peniche M, Hernández R, Sampayo A y Zafra E (2005). *Allende los volcanes: Iztaccíhuatl y Popocatepetl. Sueño y ritual en el culto a la montaña*, documental, 59 min. México: CONACULTA-INAH-ENAH.
- López Aponte C (2021). *Los hongos sagrados y el sistema terapéutico zapoteca en la Sierra Sur de Oaxaca*. Tesis de Maestría en Antropología Sociocultural, BUAP.



Fotografía de Joan Souder

Miller WS (1966). El tonálamatl mixe y los hongos sagrados. En *Summa Anthropologica en homenaje a Roberto J. Weitlaner* (pp. 243-263). México: INAH.

Minero Ortega F (2012). *Las mujeres sabias y las Veladas con "hongos sagrados". El chamanismo mazateco*. Tesis de Licenciatura en Etnología, ENAH.

Minero Ortega F (2013). Los mazatecos de Oaxaca y sus conocimientos ancestrales sobre enteógenos (pp. 219-245). En Conde Flores A et al. (ed.), *Naturaleza-Sociedad Reflexiones desde la complejidad* (pp. 219-245). México: UAT.

Minero Ortega F (2015). *Vi na choa* "cuando uno se desvela". Uso terapéutico de "hongos sagrados" entre los mazatecos de Oaxaca. En Horák M (ed.), *Etnobotánica y fitoterapia en América* (pp. 257-270). Brno, Brno: Universidad de Mendel.

Munn H (1976). Los hongos del lenguaje. En Harner M (ed.), *Alucinógenos y chamanismo* (pp. 84-116). Valencia: Ahimsa. Publicado en 1976 por Editorial Labor.

Pérez-Quijada V (2006). Los caminos del poder entre los chuta-shiné. Mazateca Baja (pp. 39-64). En Glockner J y Soto E (comp.), *La realidad alterada. Drogas, enteógenos y cultura* (pp. 39-64). México: Debate.

Piña S (2017). En búsqueda del Ndi Xijto: chamanismo y neochamanismo en la sierra mazateca, Oaxaca. *V Congreso de La Asociación Latinoamericana de Antropología* 6-9.

Ramírez-Cruz V, Guzmán G y Ramírez-Guillén F (2006). Las especies del género *Psilocybe* conocidas del Estado de Oaxaca, su distribución y relaciones étnicas. *Revista Mexicana de Micología* 23:27-36.

Ravicz R (1965). *Organización Social de los Mixtecos*. México: INI.

Ravicz R (1996). La Mixteca en el estudio comparativo del hongo alucinante. *Espacios XIV* (20):95-105. Publicado en *Anales INAH*, XIII (42), 1961.

Reyes GL (1970). Una relación sobre los hongos alucinantes. *Tlalocan. Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México VI* (2):140-145.

Rodríguez Venegas C (2019). *Mazatecos, niños santos y güeros en Huautla de Jiménez, Oaxaca*. México: UNAM-CGEP.

Rubel AJ y Gettelfinger-Krejci J (1976). The use of Hallucinogenic Mushrooms for Diagnostic Purposes among some Highland Chinantecs. *Economic Botany* 30:235-248.

Rzedowski J (2006). *Vegetación de México*. Primera edición digital. México: Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad.

Schultes RE (1940). Teonanacatl: the narcotic mushroom of the Aztecs. *American Anthropologist* 42(3): 429-443.

Schultes RE y Hofmann A (1993). *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*. México: F.C.E.

Suaste Larrea R (1993). *Permanencia del sistema curativo chamánico en una zona de reacomodo informal en la Mazateca Baja*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social, UAM-I.

Stresser-Péan G (1997). Travels with R Gordon Wasson in Mexico 1956-1962. En Riedlinger TJ (ed.), *The Sacred Mushroom Seeker*.



Fotografía de Joan Souder

Tributes to R. Gordon Wasson (pp. 231-237). Rochester, Vermont: Park Street Press.

Suárez Ortiz AA (2019). *Comunicación intercultural: lenguaje y memoria en los rituales de un curandero mazateco*, Tesis de Licenciatura en Comunicación y Periodismo, UNAM, México.

Valdés Bize F (2018). *Són'nde sa'sé, chikon nindo, chjinee b'énda (el mundo verde, los otros del cerro y los que saben arreglar)*. *Eco-logía política del territorio mazateco en San José Tenango, Oaxaca*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social, ENAH.

Vázquez Vargas M (2018). *Las almas mazatecas a través de los procesos de salud y enfermedad (Mazatzongo de Guerrero, Puebla)*. Tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, UNAM.

Venegas Ramírez Y (2013). *Etnomicología zapoteca de San Pedro Mixtepec, Sierra Sur de Oaxaca, México*. Tesis de Maestría en Ciencias, Recursos Naturales y Desarrollo Rural, ECOSUR.

Villanueva R (2010). Chamanismo mazateco. Un acercamiento al "otro mundo" de los *chota shinée*. En Fagetti A (comp.), *Iniciaciones, trances, sueños... investigaciones sobre el chamanismo en México* (pp. 349-367). México: Plaza y Valdés, ICSyH-BUAP.

Wasson RG (1958). Le Champignon Sacré au Mexique Contemporain, Chapitre II. En Heim R y Wasson RG, *Les Champignons Hallucinogènes du Mexique. Études Ethnologiques, Taxinomiques, Biologiques, Physiologiques et Chimiques* (pp. 45-100). *Archives du Muséum National d'Histoire Naturelle Septième Série*, Tome VI. Paris: Éditions du Muséum. Traducción al castellano en *Espacios XIV* (20):43-79, 1996.

Wasson RG, Cowan G and F and Rhodes W (1974). María Sabina and her Mazatec Mushroom Velada. *Ethnomycological Studies* 3. New York and London: Harcourt Brace Jovanovich.

Wasson G (1983). *El hongo maravilloso teonanácatl; micolatría en Mesoamérica*. México: F.C.E.

Weitlaner RJ (1952). Curaciones mazatecas. En *Anales de Antropología* 4(32):279-285.

Antonella Fagetti
antonellafagetti@yahoo.com.mx

Elizabeth Mateos Segovia
elizabethmateossegovia79@gmail.com

Jorgelina Reinoso Niche
jorgelinareinoso2017@gmail.com

Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades
Alfonso Vélez Pliego, BUAP

La velada mazateca como vía de conocimiento en los procesos de construcción de investigación científica

Jesús M. **González Mariscal**
Ariane **Spitalier**
Alan **Suárez**

La investigación científica acerca de las plantas y hongos con propiedades psicoactivas ha estado caracterizada por la carencia de integración de las formas tradicionales de uso que las culturas indígenas han conservado. Estos pueblos originarios tienen sus propias vías de conocimiento, una compleja comprensión epistemológica y ontológica que subyace tras sus prácticas tradicionales, así como procedimientos rigurosos en los procesos de construcción del conocimiento, de los que forman parte plantas, hongos y semillas psicoactivas.

En este texto presentamos un ejercicio de reflexión conjunta acerca de la investigación de los hongos psicobios en clave intercultural y transdisciplinaria. Tras las primeras visitas a la región mazateca de algunos de los estudiantes asociados al proyecto para la realización de trabajo de campo antropológico, nos reunimos y conversamos acerca de sus experiencias. En algunos casos, los estudiantes habían decidido por iniciativa propia participar de forma activa en las veladas que estaban investigando. Abrimos el espacio de diálogo para elaborar en conjunto

dichas experiencias e integrarlas al propio proceso de investigación, surgiendo la pregunta: ¿cómo se relaciona mi experiencia personal de la ingesta de hongos, en el marco de una velada mazateca, con mi proyecto de investigación académica?

Con ello queríamos realizar un ejercicio exploratorio de poner en diálogo las dos epistemologías que confluyen en nuestro campo de investigación, la científica y la mazateca, asumiendo que nuestros cuerpos constituyen el primer territorio para este diálogo de saberes. De esta manera, este texto ofrece una primera aproximación colectiva a nuestra particular manera de entender lo transdisciplinario e intercultural, en la expresión concreta de la articulación de los procedimientos del quehacer antropológico con los propios de la medicina tradicional mazateca, considerando ambas como vías legítimas de conocimiento para la comprensión del mundo de los hongos sagrados.

Es importante señalar como punto de partida que cuando nos acercamos como investigadores a los especialistas rituales del mundo mazateco para conocer las formas de uso tradicionales de los hongos psilocibios, solemos encontrar un lugar común: la invitación a participar en una velada ingiriendo los hongos que son objeto de nuestro interés. Así lo viví con doña Paulina E. Sosa. A lo largo de algo más de tres años fui a casa de la anciana en numerosas ocasiones con diferentes motivos. Al comenzar el proyecto de documentación de sus saberes, el registro de las veladas y sus diversas prácticas para la restauración de la salud fueron los motivos principales de las visitas. De la mano siempre estuvo presente la participación activa en las veladas. Podría decir, incluso, que este fue el territorio principal de trabajo del que posteriormente surgió el proyecto de investigación que nos reúne en esta publicación.

De esta manera, aprendimos con doña Paulina que el papel de la sabia en la ingesta de los hongos sagrados mazatecos forma parte inherente del rito de la velada. No se pueden entender las potencialidades terapéuticas de esta clase de hongos sin la



Fotografía de Joan Souder

interacción y participación necesaria del especialista ritual. La velada mazateca conforma un sistema complejo en el que cada parte tiene una función necesaria para que el dispositivo de curación tenga los resultados completos. Si aislamos alguna de sus partes, el resultado cambiará radicalmente. No son los hongos los que curan, sino el trabajo que hace el sabio con los hongos. En ello reside la principal diferencia entre una experiencia psicodélica y una experiencia de curación, aprendizaje y conocimiento, entre la ingesta de una sustancia psicoactiva o de los pequeños que brotan, los niñitos santos, las cositas, el remedio indígena.

Si bien la velada está conformada por elementos constantes que definen y estructuran el rito (la noche, el copal, el pisiete, las flores, la vela, la mesa de trabajo, el sabio, los hongos...), lo que fundamentalmente la define es su capacidad de interacción por lo que acontece, siendo su constante principal el cambio, la variación permanente de su dinámica. No hay dos veladas iguales. No solo entre diferentes sabios, sino en la práctica del mismo sabio. Cada velada es siempre diferente.

Doña Paulina podía pasar media noche cantando y rezando sin parar. En otras ocasiones, permanecía en absoluto silencio, preguntaba a los pacientes, invitaba a cantar, a rezar, a sacudir el cuerpo... Algunas veces, hablaba acerca de lo que los hongos le mostraban de los participantes, sus vidas, sus problemas. Rameaba con plantas, esparcía perfumes, untaba con pisiete, masajeaba, percutía, rompía a carcajadas u oraba con solemnidad.



Fotografía de Joan Souder

Las veladas eran la expresión más explícita y sublime de su arte de la curación. En ella desplegaba todos sus recursos, desde el trance inducido por los hongos, en un acto de improvisación magistral, desde la escucha íntima y delicada a cada uno de los procesos internos de los presentes.

Conocer la velada a través de las palabras de la sabia es presentar el rostro visible del rito. La especialidad de la sabia es el lenguaje. Un lenguaje entendido siempre de forma dialógica. El del diálogo entre los diferentes niveles de realidad y percepción. La sabia dice lo que le dicen los hongos que diga. La sabia escucha a los hongos para hablar, para cantar. Por ello, los cantos enunciados en las partes más inspiradas de la velada están intercalados siempre por la palabra mazateca *tso*: dice. Porque es el hongo el que habla a través del lenguaje de la sabia, porque es el hongo el que dice las palabras que pronuncia la sabia, porque su cuerpo es tomado por el hongo para la manifestación de lo sagrado, del lenguaje que cura. Pero no solo es esta la dimensión que la sabia atiende para ir construyendo el devenir del rito desde el contacto íntimo con la experiencia del hongo, sino que en ello acontece una delicada escucha del proceso subjetivo, el proceso interno que cada paciente está experimentando en la embriaguez generada por la ingesta. Los elementos principales del lenguaje de la sabia son la escucha y la lectura. La sabia escucha lo que el hongo le dice. La sabia escucha lo que el paciente le dice. Pero también lo que no le dice, porque su arte es escuchar el silencio, lo

inefable, los sonidos que nacen de niveles de realidad donde el alfabeto no existe. Así, la sabia reza y canta en contacto íntimo con lo que está aconteciendo en el interior de cada una de las personas que han ingerido los hongos. De esta manera va componiendo la velada, como un acto de improvisación creativa, escuchando y leyendo las diferentes dimensiones que se despliegan bajo los efectos del hongo sagrado. La sabia es la especialista en leer cada uno de los símbolos que aparecen en el transcurso del rito. Es la especialista del lenguaje simbólico. Lee el llanto del consultante, su risa y quejido. Lee el ladrido del perro, el frío en el cuerpo y el viento que toca la puerta. Lee la cadencia de la noche, su silencio. Lee la vela, el humo del copal, los granos de maíz esparcidos sobre la mesa y el huevo abierto en el vaso de agua. Es en la comunión de la lectura y la escucha donde nace su palabra.

Por ello la sabia puede nombrar lo no dicho, mirar lo que no se ve, lo escondido, las tramas ocultas de la enfermedad. Por ello encuentra lo que se perdió, lo que se robó. Por ello conoce las causas subyacentes del mal, del desequilibrio que lleva a la persona a solicitar su atención. Por ello desenreda los nudos vitales, las dolencias existenciales, hace visible lo invisible, hace que nazca la salud y la vida de la enfermedad y la muerte. La sabia penetra los mundos del misterio para revelar la verdad, la palabra que es vida.

En el inicio estuvo doña Paulina. Ella es la primera responsable y autora del “Proyecto *teonanácatl*”. Yo llegué a su casa en el año 2016, gracias al doctor Juan Campos Flores, a preguntarle si me podía atender, si podía ayudarme en la difícil situación vital que atravesaba en ese momento. Fue muy generosa. Chucho, su nieto, preguntó en aquellos días si me gustaría grabar con el celular cómo curaba su abuela. Con ello, estaba abriendo las puertas al registro de los hondos conocimientos de la anciana. A lo largo de más de tres años nos permitió acompañarla en la intimidad de su vida, en su casa de adobe y techo de lámina de zinc, en medio de la abrupta y escarpada sierra mazateca, donde las

luces de las casas en el horizonte se confunden con las constelaciones de estrellas.

El encuentro con doña Paulina me condujo a retomar el trabajo de investigación en torno a los hongos y el mundo mazateco, así como ir conociendo el panorama actual a nivel internacional respecto a la psilocibina. Inspirado en los trabajos pioneros de Nieto (1959), Roquet (1981), Yensen (1998), Grof (2004), Almendro (2018) y Mabit (2013), consideré que sería sumamente valiosa la integración de los estudios acerca de los conocimientos tradicionales de los hongos en el renovado interés por las potencialidades terapéuticas de la psilocibina. Comencé a reunir un colectivo de investigadores con experiencia en los ámbitos de la medicina tradicional indígena, la historia, la psicología, la neurociencia, la fotografía, el cine y la biología con el propósito de producir investigación de frontera desde el prisma de los estudios transdisciplinarios y el diálogo intercultural acerca del uso ritual de los hongos sagrados y los procesos de sanación implicados, de manera que nuestro trabajo pudiera contribuir al nuevo campo de estudio de la psilocibina. Después, llegó la convocatoria “Ciencia de frontera 2019 del CONAHCYT”.

LA VELADA MAZATECA

Durante uno de los seminarios organizados en el marco del proyecto, tuve la oportunidad de presentar mi propuesta de investigación intitulada *La velada mazateca: un estudio fenomenológico interpretativo*. Al concluir la presentación y abrir espacio para preguntas, la primera vino por parte de un investigador originario de Huautla de Jiménez. Su pregunta fue algo así como: “¿A mí me gustaría preguntarle a la compañera si ya tuvo la oportunidad de participar en una velada”.

Debo admitir que en un primer instante la pregunta me pareció un poco intrusiva. Recuerdo haber escuchado en una entrevista hecha al neurofarmacólogo David Nutt, eminente investigador en el campo de la ciencia psicodélica, una pregunta similar. ¿Tenía Nutt experiencia personal con las sustancias que estudiaba? Dejando la cuestión legal de lado,

la respuesta de Nutt fue argumentar elegantemente por qué esa pregunta, en el contexto de esa entrevista, era totalmente irrelevante. La ciencia se fundamenta en un estudio objetivo del mundo, y, por lo tanto, las experiencias personales, creencias u opiniones de un investigador deben mantenerse al margen de su labor científica.

Evidentemente, el contexto en el que yo recibí mi pregunta era totalmente diferente. Primero, la pregunta fue hecha en el marco de un proyecto transdisciplinario que pretende estudiar el uso y potencialidades terapéuticas de los hongos que contienen psilocibina, usando como marco conceptual el diálogo de saberes, el pensamiento complejo y la transdisciplina. Segundo, a diferencia de las investigaciones dirigidas por Nutt, mi contribución al proyecto pretende ser de orden antropológico, es decir, fundamentada desde una disciplina en la que el posicionamiento del investigador es relevante. Y, finalmente, la pregunta fue hecha por una persona mazateca a una persona ajena a esta cultura, pero que pretende estudiarla.

Donna Haraway (1988) formula el concepto de conocimiento situado para demostrar que todo punto de vista a partir del cual sea posible generar conocimiento, es siempre encarnado, parcial y por lo tanto situado. Desde esta perspectiva queda claro que, a pesar de ser una pregunta personal, esta no era solamente relevante, sino sumamente importante. Lo que hizo esta pregunta fue situarme y hacer evidente que, desde lo alto del panóptico, no es posible establecer un diálogo.

Ese intercambio durante la ronda de preguntas me recordó vagamente al famoso *koan* zen, que dice algo así: cuando el sabio señala la Luna, el necio se queda mirando al dedo. Las veladas (desde la variedad de formas que cada una pueda tomar) son un todo que no puede ser reducido a un análisis de las interacciones o elementos rituales que la conforman, ya que las experiencias subjetivas de los participantes son una parte fundamental del rito nocturno. Estudiar “la velada” sin atender esta última parte, sería como analizar detenidamente al sabio y al dedo del sabio, pero en el proceso, desdibujar la silenciosa presencia de la Luna.



Fotografía de Joan Souder

Extrapolando esta idea al contexto de la velada, podría decirse, por ejemplo, que una de las funciones primordiales del altar es actuar como signifiante de otro altar que se encuentra en el mundo espiritual, y que solo puede ser percibido a través de la participación en una velada. Uno de los significados a los que apunta el altar es entonces una experiencia subjetiva que surge a partir de un estado alterado de consciencia.

Volviendo a la pregunta acerca de mi experiencia personal, esta no solo tuvo la función de situarme, sino también de evidenciar los límites metodológicos de la investigación antropológica a la hora de estudiar el ámbito de lo subjetivo. En efecto, la antropología interpretativa reduce los fenómenos al estado de un texto o sistema simbólico, dejando de lado la experiencia subjetiva o mundo fenoménico del sujeto. Este acercamiento epistemológico contrasta con la manera en la que los y las sabias mazatecas adquieren su conocimiento. La suya es una epistemología encarnada y relacional. El *chjota* o la *chjon chiné* obtiene su conocimiento a través de la experiencia subjetiva. Entonces, ¿cómo establecer puentes de diálogo entre epistemes tan distintas?

Usualmente el término “volverse nativo” (*going native*) se refiere al peligro que corren los etnógrafos

al involucrarse demasiado con las comunidades que estudian, y por lo tanto, perder la objetividad y distancia requeridas. Sin embargo, poniendo énfasis en las limitantes metodológicas de la observación participante a la hora de abordar sistemas de conocimiento basados en la subjetividad, Tresch (1998) propone “volverse nativo” como una metodología en la que el investigador cruza deliberadamente “la línea de la objetividad” para aprender a percibir y experimentar el mundo desde la perspectiva de las personas a quienes se estudia. Lo que puede obtenerse de tal investigación es entonces una comprensión en primera persona, de un modo de subjetividad diferente. En palabras de Tresch:

If one undergoes an “initiation” by which one acquires the phenomenal world of a local knowledge, the aim of understanding an alien worldview “in its own terms” is obtained to the furthest extent possible: one becomes both informant and analyst, subject and object.

[Si uno se somete a una “iniciación” mediante la cual adquiere el mundo fenoménico de un conocimiento local, el objetivo de comprender una cosmovisión ajena “en sus propios términos” se

logra en la mayor medida posible: uno se convierte en informante y analista, sujeto y objeto.] (Traducción del editor).

Si bien se conoce que los efectos subjetivos de sustancias enteógenas son mediados tanto por el entorno, como por el bagaje personal y cultural de quien los consume (Langlitz, 2012; Hartogsohn, 2017), estudios comparativos del uso de enteógenos (Dobkin de Rios, 1984; Shannon, 2002), muestran que algunas características de las experiencias inducidas por su consumo son similares entre culturas, y que el uso ritual de dichas sustancias funciona como vector de transmisión cultural (Lifshitz *et al.*, 2018; Dupuis, 2021). La propuesta de Tresch implica entonces desarrollar cierto escepticismo hacia las propias creencias y una adopción pragmática del mundo fenoménico de los colaboradores, adquirido a través de la participación en las actividades rituales estudiadas.

A Florencia la conocimos en su casa. Nos recibió a cada uno con un licor de pastora que ella misma había macerado unos días antes. Nos habló de su labor como partera, del deseo que tenía de poder transmitir sus conocimientos y sobre todo de la importancia de “luchar la vida”; es decir, de mostrar resiliencia y perseverancia frente a la adversidad. Después, nos invitó a participar en una velada y aceptamos su invitación.

Llegó la noche de la velada. Florencia instaló un modesto altar compuesto de velas y una copalera. Nos sirvió nuevamente un vasito de licor de pastora (probablemente para relajarnos) y mientras lo bebíamos, soltó una que otra broma pícara. Nos sentamos en el único sillón que había en la sala y nos repartió a cada uno la ración que minutos después habríamos de masticar en la oscuridad. Frente a nosotros, del otro lado de la habitación, Florencia encendió una vela.

Apagó la luz, se instaló la noche y empezaron los rezos. Aunque tenía la intención de permanecer atenta a ellos, pronto me distraje y empecé a dar vueltas en mi cabeza. ¿No habrá sido demasiado



Fotografía de Joan Souder

grande la dosis que me han dado? ¿Por qué me he puesto en esta situación? ¿Para estudiar lo que es una velada y de paso aprender sobre mí misma? ¿O será simplemente porque la curiosidad mató al gato? Y de pronto: *Il faut arrêter de tourner autour du pot!*.

El hongo me agarró por sorpresa. Me quedé perpleja. ¿Desde hacía cuánto estaba ahí observándome dar todas esas vueltas en mi cabeza? ¿Y por qué me hablaba en francés? (tal vez porque poco después se aparecería también mi abuela...) En todo caso, era obvio lo absurdos que parecían mis cuestionamientos desde su perspectiva, ieventemente es importante participar en una velada para poder entender lo que es una velada! Y a partir de ese momento, se desplegó una saga que para los motivos de este relato no hace falta detallar.

Entre momentos de silencio, los rezos de Florencia continuaron hasta el amanecer. Cuando acabó la velada, Florencia nos ofreció café y pan dulce. Nos hizo una limpia con huevos de totola y antes de partir, nos dio a cada quien la vela de cera de abeja que nos había recomendado traer.

Así que, ¿qué aprendí de esta velada? Aunque probablemente sea muy pronto para decantarlo todo, algo me quedó claro: observar una velada como participante es posicionarse en un sitio en el que una también es observada. Ya sea yo misma a través de la autopercepción que conllevan ciertos estados modificados de conciencia, ya sea a través de la mirada y rezo de la *chjon chiné*, ya sea a través de la experiencia de interactuar con otros seres,



Fotografía de Joan Souder

como lo fue para mí el intercambio con lo que en ese momento experimenté como “la consciencia del hongo”. Aquí la última pregunta que me queda es, entonces: ¿dónde me sitúa la mirada de un hongo, cuando este me mira de regreso?

Me sitúa en el mundo fenoménico del animismo. Un mundo que hasta hace un tiempo me era completamente ajeno y que, a pesar de ahora conocerlo, ha dejado intacta mi capacidad de observar a través de una visión naturalista. Es como si, con este audaz experimento, hubiera cruzado la supuesta “línea de la objetividad” para descubrir que desde el otro lado de la línea también es posible cruzarla de vuelta. Como si ahora pudiera dialogar con ambas maneras de ser y aprender para entenderlas un poco mejor, a cada una en su idioma. Siguiendo las ideas de Tresch, me atrevo entonces a proponer una posible manera de entablar puentes de diálogo entre epistemes tan distintos: compartiendo y cultivando otros mundos fenoménicos, aunque algunos de ellos solo puedan ser percibidos a través de la experiencia encarnada.

En mi última visita a la sierra tuve la oportunidad de conversar con René Alvarado, un joven pintor mazateco. La conversación con él y con su madre fue larga y amena. Hablamos de su cultura, acerca de su conocimiento sobre la medicina y espiritualidad mazateca y, también, acerca de los recuerdos que tenía de su padre, un *chjota chine* que atendió en la zona durante varios años. Antes de despedirnos, René desapareció unos cuantos minutos y volvió con

dos dibujos en las manos. Uno de ellos era para mí. Al sostenerlo, esto es lo que vi: un manojo de tres hongos conformado por decenas de hongos más, como si se tratase de una geometría fractal extendiéndose infinitamente. En la cabeza de los tres hongos centrales hay un ojo abierto. Son un trío de cíclopes atentos devolviendo la mirada al observador.

UNA ZONA DE ALTERIDAD

La comba del cielo era oscura con estrellas dispersas. En el horizonte, lejos, se dilataba una lengua de neblina. El *chjota chjine* Trinidad García nos urgió a ingresar en su jacalito, un pequeño cuarto ubicado en el barrio El Fortín, en Huautla de Jiménez. Una vez dentro tomó de su mesa de trabajo una hoja de plátano con una ración de hongos “derrumbe” y la acercó a la copalera que despedía el humo aromático. Al calor del copal enunció su rezo: “Señor celestial/ que hiciste el cielo y la tierra/ hiciste lo que está sobre el cielo y sobre la tierra/ deja que tu hijo San Miguel Arcángel/ San Miguel Arcángel, en esta noche/ recibimos tu luz/ recibimos la iluminación de tu espada/ Rocíanos tu espíritu/ te necesitamos”.

Fue una noche de agosto de 2018. El temporal se había retrasado, y cuando al fin llegó, la cantidad de precipitaciones era tan poca que los hongos escaseaban. El ciclo del agua vertebraba uno de los rituales de mayor importancia para los mazatecos: la velada. Se trata de un ritual con fines terapéuticos y sacramentales, en el que los participantes consumen una ración de hongos durante la noche, guiados por un sabio o una sabia mazateca. Las acciones del ritualista suelen seguir una ortodoxia estricta: sahumar los hongos, comenzar el ritual a las nueve, rezar al inicio y propiciar el silencio y la oscuridad adecuados para la manifestación de las deidades. Enfermedades, pesares y pérdidas se manifiestan y buscan resolverse en la velada, espacio-tiempo en donde “todo se muestra, pues para Dios no hay secretos”.

Mi petición de aquella velada no perseguía la curación de un mal, sino que buscaba aproximarme a la lógica del ritual mazateco. La relativa sequía y el alto



Fotografía de Joan Souder

precio que pagamos por los hongos motivó a don Trinidad a encomendarnos a San Miguel Arcángel. A mi sorpresa ante la importancia del santo católico en una práctica de raigambre mesoamericana, le siguió la aceptación sin prejuicios. Esa es la única condición que me fue requerida: tener fe. Una vez hechas las invocaciones y luego de ingerir los hongos, don Trinidad apagó la luz y nos internamos en “el viaje”. Largos periodos de silencio se alternaron con rezos en español y mazateco, formando un palimpsesto con las imágenes que brotaban de mi interior y materializaban formas evanescentes y sonidos arcanos. Cada tanto abría los ojos a la noche del cuarto para comprobar su oscuridad hermética, pero el efecto de la psilocibina en mi cuerpo me atraía hacia adentro. En un momento de imposible definición temporal, haces de luz surcaron la oscuridad del jacalito. Que todos los participantes de la velada advirtiéramos la presencia lumínica sembró una sospecha.

“Es San Miguel Arcángel”, dijo Trinidad. Fugaces filamentos plateados volvieron a cruzar nuestra visión. El poder de lo visto y experimentado fue avasallador. Pronto nos reunimos afuera del cuarto para comprobar que las nubes encapotaban el cielo. Del

territorio surgían numerosos relámpagos, salpicando de luz las montañas próximas. Con su luz fina los relámpagos horadaron las paredes de adobe del jacalito, anunciando “el espíritu” de San Miguel Arcángel.

La manifestación del santo como regidor de las lluvias se anunció mediante el rayo de “su espada”. Las lluvias venideras traerían como consecuencia inminente la revitalización de la tierra y la abundancia de hongos. También llamados *sangre de cristo* o *pequeños que brotan*, los honguitos son un elemento privilegiado en la alteridad mazateca. Permiten ver lo oculto –es decir, adivinar– y comprender lo disperso. Al ingerirlos se completa el ciclo que comienza con la divinidad esparciendo la fertilidad y concluye en la conciencia de participar de un acto sagrado. Se pasa de estar en el mundo a *ser* el mundo. Así, la atención en la lógica que desencadena el rezo del sabio fue uno de los umbrales que me permitieron establecer una comprensión relativa de la religiosidad mazateca, teniendo siempre en mente la condición de equívoco que implica toda traducción.

En este orden de ideas la alteridad, entendida como la relación con lo otro, adquiere una dimensión privilegiada durante la velada. La ingesta de honguitos es un acto de comunión. En el tránsito de su efecto se perciben las relaciones ocultas no

solo de los actos manifiestos, como es el caso del rezo a San Miguel que desencadenó la precipitación pluvial, sino también aquellas que vinculan al participante con los seres que orbitan su existencia. De acuerdo con la cosmología mazateca, existe toda una geografía espiritual que se visita durante “el viaje” con los *niños santos*, ellos “te caminan” para visitar las distintas mesas o pisos celestes. También se habla de la pertinencia que tiene cada día de la semana para realizar el ritual, pues algunos propician la comunicación con los ancestros mientras otros lo hacen con las deidades.

La articulación del viaje en términos de una geografía espiritual nos muestra que la velada constituye un tiempo-espacio de contacto con el otro. ¿Qué o quién se manifiesta durante el ritual? ¿Qué consecuencias tiene la ingesta de honguitos en la experiencia ulterior de sus participantes? Motivados por estas cuestiones, en junio de 2021 cuatro investigadores de distintas formaciones decidimos participar en una velada. En los días anteriores a ello recorrimos en automóvil las calles de Huautla de Jiménez y las localidades vecinas de San Andrés Hidalgo y San Miguel Huautla. En numerosas ocasiones nuestro camino era interrumpido por un perro que se mostraba impávido ante el ruido del automóvil. Fueron necesarias maniobras de mucho cuidado al volante, pues invariablemente los perros permanecían en medio de la calle. La interrupción marcada por el perro cobraría sentido a la luz de la velada.

Cuando nos disponíamos para el ritual, solamente uno de nosotros manifestó su propósito ante la sabia mazateca que nos acompañó y condujo. Él quería cuestionar a los hongos si podía utilizarlos con propósitos específicos de curación en un contexto urbano. Las otras tres personas no pronunciaron objetivo alguno que dirigiera nuestra velada. En un momento álgido del viaje, el solicitante confesó haber visto la figura de un coyote. Le comentó esto a la sabia y ella dictaminó: “Es el *nia lubo*, el ayudante del *chikon*”. En la mitología mazateca el *chikon tokoxo* es la deidad más relevante. Gracias a su paso por la sierra los humanos recibieron su “espíritu” y abandonaron la vida rudimentaria de las cavernas. Se habla de él como un hombre rubio

montado en un caballo blanco flanqueado por dos perros guardianes. En una versión probablemente más antigua, va montado en un burro y lo acompañan dos coyotes.

El diagnóstico de la sabia continuó: “el *nia lubo* del *chikon* te acompaña, eso que tú quieres saber, los está cuidando”. Entonces el grupo entero evocó la presencia de los perros en el camino, y lo que inicialmente interpretamos como indolencia canina, se tornó en nuestro protector durante la estancia en territorio mazateco. La manifestación del *chikon* y San Miguel Arcángel es una muestra de la forma en que los hongos permiten la relación con lo no manifiesto. Y en la anécdota aquí referida se vuelve interesante el proceso de diálogo intercultural a través del cual se generó el diagnóstico a partir de las visiones de un participante externo.

En otro momento de la velada, mi viaje me llevó al interior del cuarto de un familiar ya fallecido. Comencé a murmurar oraciones que suscitaban la respuesta de otro participante. A pesar de que mi discurso obedecía a la realidad interna que experimentaba, provocó un diálogo fragmentario que posteriormente comentamos. Entonces el resto del equipo recordó las oraciones que yo enuncié. Reconocí con sorpresa que no provenían de mi experiencia personal y concluí que un dolor más antiguo se pronunció a través de mi voz. Yo serví para empalabrar a mis ancestros. En respuesta a mi interpretación, el participante que dialogó con mi discurso confesó que al escucharme reconoció la voz de un pariente ya fallecido. Nuestros respectivos viajes se imbricaron por efecto de una voz que no era solo mía, de mi linaje o el suyo, sino acaso una síntesis de todas.

Esta breve compilación de vivencias pretende manifestar, por un lado, la flexibilidad que adquieren las nociones de identidad y alteridad en el contexto de la velada mazateca, lo que perfila una estrategia ritual para encarar la relación con el cosmos. Al mismo tiempo, pone de relieve la importancia de la participación por parte de investigadoras e interesados profesionalmente en los usos tradicionales de los hongos.



Fotografía de Joan Souder

PARTICIPACIÓN DE LOS AUTORES

Introducción, JMG; La velada Mazateca, AS; Una zona de alteridad, AS.

REFERENCIAS

- Almendo M (2018). *El laberinto de la ayahuasca. Investigaciones sobre el chamanismo y las medicinas indígenas*. Barcelona: Kairós.
- Dobkin de Rios M (1984). *Hallucinogens: Cross-cultural perspectives*. University of New Mexico Press.
- Dupuis D (2022). The socialization of hallucinations: Cultural priors, social interactions, and contextual factors in the use of psychedelics. *Transcultural Psychiatry*. 59(5):625-637. doi:10.1177/13634615211036388.
- Grof S (2004). *La psicología del futuro. Lecciones de la investigación moderna de la consciencia*. Barcelona: La Liebre de Marzo.
- Haraway D (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies* 14(3):575-599. <https://doi.org/10.2307/3178066>.
- Hartogsohn I (2017). Constructing drug effects: A history of set and setting. *Drug Science, Policy and Law* 3:2050324516683325.
- Langlitz N (2011). Delirious brain chemistry and controlled culture: exploring the contextual mediation of drug effects. En *Critical neuroscience: A handbook of the social and cultural contexts of neuroscience* (pp. 253-262).
- Lifshitz M, Sheiner E and Kirmayer LJ (2018). Cultural Neuropsychophenomenology of Psychedelic Thought: Guiding the "Unconstrained"

Mind Through Ritual Context. En Kalina Christoff and Kieran CR Fox (ed.s), *The Oxford Handbook of Spontaneous Thought: Mind-Wandering, Creativity, and Dreaming*, Oxford Library of Psychology (online ed, Oxford Academic, 5 Apr. 2018). <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190464745.013.4>.

Mabit J y González J (2013). Hacia una medicina transcultural. Reflexiones y propuestas a partir de la experiencia en Takiwasi. *Journal of Transpersonal Research* 5(2):49-76.

Nieto D (1959). Psicosis experimentales. Efectos psíquicos del hongo *Stropharia cubensis* de Oaxaca. *Neurología, Neurocirugía, Psiquiatría* 1:6-16.

Roquet S y Favreau P (1981). Los alucinógenos: de la concepción indígena a una nueva psicoterapia. México: Ediciones Prisma.

Tresch J (2001). On Going Native: Thomas Kuhn and Anthropological Method. *Philosophy of the Social Sciences* 31(3):302-322. <https://doi.org/10.1177/004839310103100302>.

Shanon B (2002). *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*. Oxford, UK: Oxford University Press.

Yensen R (1998). *Hacia una medicina psiquedélica. Reflexiones sobre el uso de enteógenos en psicoterapia*. Barcelona: Los libros de la liebre de marzo.

Jesús M. González Mariscal
BUAP, CONAHCYT
Instituto de Medicina Intercultural, Nierika, A. C.
kinkunse@gmail.com

Ariane Spitalier
Universidad Autónoma de Barcelona
arisptialier@gmail.com

Alan Suárez
Posgrado en Estudios Mesoamericanos, UNAM
alan.suarez.ortiz@gmail.com

Psilocibina y hongos mágicos: ciencia y tradición para la investigación del siglo XXI

Vania **Capistrán Estrada**
Sagrario A. **Zacarías de la Rosa**
Roberto E. **Mercadillo**

El llamado resurgimiento de la medicina psicodélica durante los últimos 20 años ha centrado su interés en los efectos de diversas sustancias, entre ellas la psilocibina, componente psicoactivo de los hongos mágicos. En este artículo se presentan investigaciones realizadas en el siglo XX, exponemos su transición al siglo XXI y las discutimos para proponer visiones transdisciplinarias y éticas que incorporen a México en la investigación científica y en el reconocimiento de sus saberes tradicionales.

INICIOS: INVESTIGACIÓN CURIOSA DEL SIGLO XX

En 1957, el escritor y aficionado micólogo estadounidense Robert Gordon Wasson publicó en la revista *Life* su famoso e introspectivo ensayo “En busca del hongo mágico”, en el que relató su experiencia durante el consumo de seis pares de hongos psilocibios, “los niños santos”, “la sangre de Cristo”, así comprendidos por la “Señora sin mancha”, la sabia curandera mazateca María Sabina, quien fue la guía de Wasson tras haber lavado cuidadosamente los hongos y haber solicitado su aprobación.

Por primera vez en la historia se mostraba una crónica de hombres blancos que probaron los niños santos en el contexto mazateco, descrito por Wasson como “un pueblo



Fotografía de Joan Souder

indio mexicano tan remoto del mundo, que la mayoría de la gente aún no habla español”. Imaginemos a los curiosos lectores de *Life*, cómodamente sentados en sus sofás, en suburbios de clase media o en sus oficinas corporativas, enfrentados a un encabezado que anunciaba que “un banquero de Nueva York va a las montañas de México a participar en rituales ancestrales de indios que mastican extraños hongos que producen visiones”. Imaginemos su asombro al leer que Wasson vio cómo

[...] las paredes de nuestra casa se habían disuelto, y mi espíritu había volado y estaba suspendido en medio del aire, viendo paisajes de las montañas, con caravanas de camellos avanzando lentamente a través de las pendientes [...]

Imaginemos sus extraños pensamientos ilustrados con íntimas fotografías de la sabia María Sabina

vestida con huipiles, orando y aplaudiendo para provocar rítmicos sonidos que resonaban hacia el interior del cuerpo. Uno casi podría imaginar el cuadro de un incipiente antropólogo decimonónico que se aventuraba a las profundidades del ser en siglo XX.

Por primera vez, en el mundo urbano se abría la posibilidad de explorar una espiritualidad indígena que hacía uso de un fruto de la tierra, con personalidad y voluntad propia, para acceder a nuestro mundo interno y para sanar y curar nuestros males y padecimientos. La ciencia de la segunda mitad del siglo XX no hizo esperar su indagación sobre los efectos de estos hongos y su componente psicoactivo: la psilocibina.

En el ámbito de las ciencias del comportamiento, las investigaciones estuvieron dominadas por modelos animales y por la comparación de los efectos entre las, en ese entonces, denominadas sustancias alucinógenas: psilocibina, mezcalina y dietilamida de ácido lisérgico (LSD). Sus efectos



Fotografía de Joan Souder

se mostraron como inductores de conductas de ataque en ratones aislados (Uyeno, 1966) y facilitadores del aprendizaje visual en monos (Roberts y Barley, 1967). Los pocos estudios en seres humanos describían atenuación de las sensaciones corporales (Pollard *et al.*, 1960).

Desde la psiquiatría se mostraba que la psilocibina, la mezcalina y el LSD provocaban comportamientos similares a la sintomatología psicótica (Silva *et al.*, 1960).

Desde las neurociencias, investigaciones en pollos exponían que la psilocibina modifica la actividad eléctrica en el tectum, región del cerebro implicada en el procesamiento visual y posiblemente causa de las alucinaciones (Scholes y Gutnick, 1970); en babuinos producía actividad eléctrica de la corteza cerebral consistente con alteraciones de la conciencia (Meldrum y Naquet, 1971). Durante la década de 1990, los instrumentos de neuroimagen, como la tomografía por emisión de positrones, permitieron conocer la función cerebral de seres humanos, de manera no invasiva y con una mayor precisión anatómica que antes. El único reporte sobre psilocibina indicaba que esta provoca hiperactivación en regiones frontales del cerebro que poseen alta densidad de receptores a los neurotransmisores dopamina y serotonina, de manera similar a lo se había observado en pacientes con estado de psicosis diagnosticados como esquizofrenia (Vollenweider *et al.*, 1994).

Podemos apreciar que la investigación científica sobre los efectos de la psilocibina durante la segunda mitad de siglo XX no solo fue predominantemente experimental, sino que parece restringirse a un interés psicopatológico que toma poco en cuenta los efectos y las experiencias fuera de un laboratorio o de la clínica convencional. Ha sido con el llamado resurgimiento de la medicina psicodélica en el siglo XXI, que la investigación científica no solo ha adoptado una perspectiva menos “patologizante”, sino que ha comenzado a indagar los beneficios de la psilocibina en ciertos contextos terapéuticos.

RESURGIMIENTO: EXPERIENCIAS MEDIDAS DEL SIGLO XXI

En 2020, el oncólogo Anthony L. Back relató en la revista *Journal of Palliative Medicine* la experiencia de su “viaje con psilocibina” y su perdurabilidad un año después. Además de estados de ánimo positivos, de una mayor capacidad para realizar introspección y mayor consideración a los aspectos espirituales y trascendentales que atañen la vida, Back muestra complejidades sensoriales y perceptuales de forma similar a Wasson hace más de seis décadas:

[...] Me encontré cayendo a través de un caleidoscopio de visiones hacia un espacio negro... Pero gran parte de mi viaje fue una experiencia que me llegó a través del cuerpo [...].

Muestra también la importancia del guía, la conciencia de la experiencia y sus conflictos disciplinarios:

[...] Mi guía, que estaba pendiente de todo esto, me preguntó si quería levantarme, estirarme o tener un poco de trabajo corporal. Yo lo rechacé. “Se siente como si estuviera justo donde se supone que debo estar”, dije, sin tener idea de por qué eso era cierto.

¿Podría haber alcanzado este tipo de conocimiento sin un viaje de psilocibina? El científico que hay en mí responde que “no podemos estar

seguros”. El yo experiencial, sin embargo, dice que la psilocibina fue un punto de inflexión –no hacia la integridad del ego... sino hacia la permeabilidad del ego [...].

La narrativa de Back, y su mera exposición en una revista científica, solo pueden comprenderse en el marco del llamado resurgimiento de la medicina psicodélica, interesada en conocer la experiencia sensorial y su significado, así como los efectos terapéuticos y existenciales desencadenados por la psilocibina, incluyendo las bases psicobiológicas y psicosociales que les subyacen.

Similares a los de Back (o incluso a Wasson), los testimonios más significativos de personas que han usado psilocibina incluyen la atención profunda, conciencia de unidad, introspección y estados emocionales positivos. A corto plazo, las personas recuerdan sentir menos ansiedad y estar más inspiradas para cambiar su comportamiento y su vida, en tanto que a largo plazo prevalece la idea de haber sido sanadas de algo (Zamaria, 2016). Las dosis y tiempos terapéuticos han sido un punto crucial de investigación: cinco sesiones mensuales de ocho horas, con una dosis de 20-30 mg/70 kg de peso corporal, provocan agudeza perceptual, ansiedad y miedo durante el efecto psicoactivo, pero también pensamientos místicos o espirituales y estados de ánimo positivos que permanecen hasta por 14 meses (Griffiths *et al.*, 2011).

Las experiencias místicas son una constante mencionada durante el uso de psilocibina en ambientes experimentales controlados; incluyen sentimientos de unidad, sacralidad, interconexión, infabilidad, verdad sobre la naturaleza y la realidad, y trascendencia del tiempo y el espacio (Griffiths *et al.*, 2006). La intensidad de las experiencias místicas (medida con instrumentos psicométricos) predice cambios de personalidad, en particular el incremento de actitudes imaginativas, creativas, flexibilidad intelectual y sensibilidad (MacLean *et al.*, 2011). Además, la psilocibina extiende y fortalece la profundidad de la meditación y la experiencia de disolución del yo en practicantes de *mindfulness*;



Fotografía de Joan Souder

el optimismo, la sensación de posibilidad para re-evaluar sus emociones e interactuar socialmente; los efectos perduran hasta cuatro meses después de la práctica combinada meditación-psilocibina (Smigielski *et al.*, 2019).

En el ámbito de la salud mental, la psicoterapia acompañada con psilocibina en pacientes diagnosticados con depresión o ansiedad, si bien puede provocar dolores de cabeza y náusea transitorias durante el estado psicoactivo, también produce efectos ansiolíticos y antidepresivos a mediano plazo, así como sentido de empoderamiento y aceptación a largo plazo (Aday *et al.*, 2020).

De particular interés es el caso de la depresión mayor, para la cual se ha reportado una reducción de hasta el 50 % de los síntomas tras solo dos sesiones de psilocibina y apoyo psicoterapéutico (Davis *et al.*, 2021). En pacientes con cáncer avanzado, la psilocibina contribuye a reducir síntomas de ansiedad y depresión, y a generar experiencias “iluminadoras” que les facilitan la aceptación de su condición, el perdón y la comprensión sobre lo que consideran importante o trascendental en su vida (Spiegel, 2016). Estudios piloto han propuesto a la psilocibina como tratamiento para el abuso de alcohol y tabaco; la presencia de experiencias místicas predice el éxito terapéutico evaluado mediante la reducción del consumo (Bogenschutz *et al.*, 2015; Garcia-Romeu *et al.*, 2014).



Fotografía de Joan Souder

Se ha intentado comprender las experiencias y los efectos terapéuticos asociados al uso de psilocibina a partir de los mecanismos neuronales y cerebrales que les subyacen. Desde la psicofarmacología, el papel se atribuye a la psilocina, metabolito de la psilocibina que tiene un efecto agonista de los receptores 5-HT_{2A} de serotonina, neurotransmisor involucrado en la neuroplasticidad, en el aprendizaje, la atención, el estado de ánimo, la conducta social y la regulación del sueño. La actividad cerebral humana que se presenta durante el uso de psilocibina se ha registrado mediante resonancia magnética. Con ello, se ha mostrado hipoactivación (menor activación) de la amígdala. Esta región cerebral forma parte de la vía neuronal de la serotonina (en la cual incide la psilocibina) y su función es crucial para sentir y expresar emociones negativas, tales como el miedo o la ira. Por eso se ha sugerido que la psilocibina inhibe el sentimiento y la consecuente expresión de emociones negativas (Kraehenmann *et al.*, 2015).

La hipoactivación de la amígdala también se explica por la hiperactivación (o mayor activación) de la corteza prefrontal medial (CPFm) observada durante el estado psicoactivo.

La función de la CPFm permite la memoria autobiográfica (recuerdos de lo que hemos vivido) y mantiene proyecciones inhibitorias hacia la amígdala, es decir, la activación de la CPFm inhibe la activación de la amígdala.

Así, el acceso a la biografía propia en un estado de bienestar favorecido por la serotonina, inhibiría o regularía nuestras experiencias emocionales negativas. La psilocibina también provoca hiperactivación de la corteza occipital involucrada en la percepción visual, de la ínsula involucrada en la interocepción (percepción del interior del cuerpo) y en otras regiones cerebrales involucradas en experiencias sensoriales, como la corteza auditiva y somatosensorial (Carhart-Harris *et al.*, 2012).



Fotografía de Joan Souder

Entonces, sus efectos favorecen procesos sensoriales (visuales, auditivos y táctiles) que se suman a las emociones y recuerdos que configuran la experiencia. Habría que añadir que, en pacientes con depresión resistente a tratamiento, el uso terapéutico de psilocibina provoca una mayor conectividad funcional entre las cortezas anterior y posterior del cíngulo, cuyas funciones están involucradas en la toma de decisiones y en la representación del yo referencial (la conciencia de sí mismo) (Carhart-Harris *et al.*, 2017).

Los efectos de la psilocibina también involucran un claro componente social mencionado por Wasson en 1957. La psicoterapia asistida con psilocibina tiene mejores efectos sobre la depresión, y en general, efectos positivos sobre el comportamiento cuando incluye el apoyo social y el diálogo entre pares que favorecen la empatía, el vínculo o la conexión entre las personas (Watts *et al.*, 2017).

PERSPECTIVAS: HACIA UNA TERAPÉUTICA TRANSDISCIPLINARIA

A diferencia de las investigaciones del siglo pasado, el resurgimiento de la medicina psicodélica en el siglo XXI ha procurado abandonar la patologización sobre el uso de la psilocibina. La sofisticación de instrumentos psicométricos para medir experiencias y actitudes, así como el desarrollo de instrumentos de neuroimagen, han permitido que la investigación se centre cada vez más en seres humanos. Estas investigaciones se han facilitado por las cada vez menores restricciones para que científicas y científicos accedan legalmente a la psilocibina, y por políticas públicas menos criminalizadoras sobre el uso de sustancias psicoactivas. Las neurociencias y la psicología experimental y clínica han aportado hallazgos importantes para comprender tanto los efectos de la psilocibina, como sus mecanismos de acción.

Sin embargo, las investigaciones son aún escasas y muestran varias limitantes que nos alertan sobre la generalización de las interpretaciones. Por ejemplo, algunos estudios se basan enteramente en recuerdos de experiencias más bien lejanas, mientras que otros evalúan experiencias inmediatas. Las metodologías son variadas y a veces incomparables; si bien estas incluyen entrevistas, encuestas, instrumentos psicométricos o registro de la activación cerebral, muy pocos estudios han mostrado una descripción amplia del contexto y las dinámicas presentadas durante las intervenciones terapéuticas.

La mayoría de las muestras incluyen participantes universitarios de países o comunidades que no poseen una cosmovisión que involucre el uso de hongos psicocibios; o bien, incluyen a participantes con diagnósticos neuropsiquiátricos congruentes con la visión clínica occidental, pero cuya sintomatología podría no comprenderse en otros contextos culturales que hacen uso de los hongos, por ejemplo, el contexto mazateco.

Si bien las experiencias místicas o espirituales son constantes y cruciales para predecir el efecto terapéutico, su descripción se realiza principalmente mediante instrumentos psicométricos que exploran poco el contenido, el origen o las creencias asociadas a esas experiencias.

La transdisciplina, tan necesaria en un tema tan complejo como es el uso de la psilocibina, es poco utilizada; aunque incluye a la función cerebral, la evaluación psicométrica y, en ocasiones, entrevistas fenomenológicas, prácticamente no considera aspectos culturales y, aún menos, tradicionales o históricos.

Por eso, consideramos que el estudio experimental, neurobiológico y clínico de la psilocibina se encuentra en una etapa inicial que está en tiempo de incorporar elementos que complementen y profundicen el análisis desde perspectivas culturales y antropológicas. Uno de estos elementos implicaría el uso tradicional de los hongos.

En el caso de México, tal como lo mostró Wasson, y a diferencia de las investigaciones experimentales, la psilocibina no se utiliza como una sustancia

aislada, sino mediante la ingesta completa del hongo que la contiene (*Psilocybe mexicana*, *Psilocybe caerulea* var. *mazatecorum*); la experiencia mística está necesariamente ligada no solo a los efectos farmacológicos de la psilocibina, sino al hongo, ya que este, en sí mismo, se considera una entidad participante del proceso y un puente de comunicación divina.

Desconocemos cómo este aspecto, que alude a la espiritualidad y al papel fundamental del o de la guía de la experiencia, influiría en los efectos farmacológicos, neurocognitivos y terapéuticos de la psilocibina. Si bien el mismo Wasson indicó que el uso grupal de los hongos implica una percepción de compañía que fortalece la experiencia, la mayoría de los estudios se enfocan solo en efectos individuales y dejan a un lado la actuación comunitaria.

Entrelazar los conocimientos científicos y tradicionales sobre el uso de los hongos y de la psilocibina es crucial para ampliar y afinar las terapéuticas y sus efectos sobre la conciencia, la cual involucra procesos cognitivos como la memoria, la percepción, la atención y la comunicación verbal de la experiencia, pero también el dolor, la cultura, las creencias, las prácticas comunitarias y las cosmovisiones que otorgan información extracorpórea y delimitan la manera en que las personas se percatan de su realidad, la explican y le dan significado (Díaz, 2007).

Este entrelazamiento debería favorecer un actuar científico más ético, más respetuoso y menos extractivo del conocimiento tradicional, dando valor y reconocimiento a los saberes comunitarios y protección a los ambientes naturales dentro de los cuales los hongos surgen y se desarrollan. También, favorecería que la investigación mexicana, tan ausente en el llamado resurgimiento, retome los conocimientos generados desde la medicina en el siglo XX, analice las descripciones hechas desde la antropología, aproveche y dignifique el conocimiento tradicional existente en el país, y se incorpore con una visión ética y transdisciplinaria que aporte a la salud y existencia del mundo.

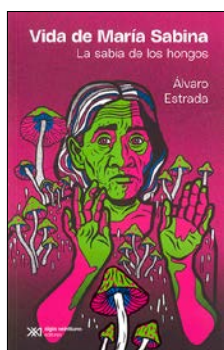
REFERENCIAS

- Aday JS, Mitzkovitz CM, Bloesch EK, Davoli CC and Davis AK (2020). Long-term effects of psychedelic drugs: A systematic review. *Neuroscience and Biobehavioral Reviews* 113:179-189.
- Back AL (2020). What Psilocybin Taught Me, One Year Later. *Journal of Palliative Medicine* 23(8):1130-1131.
- Bogenschutz MP, Forcehimes AA, Pommy JA, Wilcox CE, Barbosa PCR and Strassman R J (2015). Psilocybin-assisted treatment for alcohol dependence: A proof-of-concept study. *Journal of Psychopharmacology* 29(3):289-299.
- Carhart-Harris R, Leech R, Williams TM, Erritzoe D, Abbasi N, Bargiotas T and Wise RG (2012). Implications for psychedelic-assisted psychotherapy: Functional magnetic resonance imaging study with psilocybin. *British Journal of Psychiatry* 200:238-244.
- Carhart-Harris R, Roseman L, Bolstridge M, Demetriou L, Pannekoek JN, Wall MB, Tanner M, Kaelen M, McGonigle J, Murphy K, Leech R, Curran HV and Nutt DJ (2017). Psilocybin for treatment-resistant depression: fMRI-measured brain mechanisms. *Scientific Reports* 7(1):13187.
- Davis AK, Barrett FS, May DG, Cosimano MP, Sepeda ND, Johnson MW, Finan PH and Griffiths RR (2021). Effects of Psilocybin-Assisted Therapy on Major Depressive Disorder: A Randomized Clinical Trial. *JAMA Psychiatry* 78(5):481-489.
- Díaz JL (2007). La conciencia viviente. México: Fondo de Cultura Económica.
- Garcia-Romeu A, Griffiths RR and Johnson MW (2014). Psilocybin-occasioned mystical experiences in the treatment of tobacco addiction. *Current Drug Abuse Reviews* 7:157-164.
- Griffiths RR, Richards WA, McCann U and Jesse R (2006). Psilocybin can occasion mystical-type experiences having substantial and sustained personal meaning and spiritual significance. *Psychopharmacology* (Berl) 187:268-283.
- Griffiths RR, Johnson MW, Richards WA, Richards BD, McCann U and Jesse R (2011). Psilocybin occasioned mystical-type experiences: immediate and persisting dose-related effects. *Psychopharmacology* 218(4):649-665.
- Kraehenmann R, Preller KH, Scheidegger M, Pokorny T, Bosch OG, Seifritz E and Vollenweider FX (2015). Psilocybin-Induced Decrease in Amygdala Reactivity Correlates with Enhanced Positive Mood in Healthy Volunteers. *Biological Psychiatry* 78(8):572-581.
- MacLean KA, Johnson MW and Griffiths RR (2011). Mystical experiences occasioned by the hallucinogen psilocybin lead to increases in the personality domain of openness. *Journal of Psychopharmacology* 25(11):1453-1461.
- Meldrum BS and Naquet R (1971). Effects of psilocybin, dimethyltryptamine, mescaline and various lysergic acid derivatives on the EEG and on photically induced epilepsy in the baboon (*Papio papio*). *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology* 31(6):563-72.
- Pollard JC, Bakker C, Uhr L and Feuerfile DF (1960). Controlled sensory input: A note on the technic of drug evaluation with a preliminary report on a comparative study of sernyl, psilocybin, and LSD-25. *Comprehensive Psychiatry* 1(6):377-380.
- Roberts MHT and Bradley PB (1967). Studies on the effects of drugs on performance of a delayed discrimination. *Physiology & Behavior* 2:389-397.
- Scholes NW and Gutnick MJ (1979). Relative activity of psychotoxic drugs on the avian optic lobe. *European Journal of Pharmacology* 12(3):289-96.
- Silva F, Heath R, Rafferty T, Johnson R and Robinson W (1960). Comparative effects of the administration of taraxein, d-LSD, mescaline, and psilocybin to human volunteers. *Comprehensive Psychiatry* 1:370-376.
- Smigielski L, Kometer M, Scheidegger M, Krähenmann R, Huber T and Vollenweider FX (2019). Characterization and prediction of acute and sustained response to psychedelic psilocybin in a mindfulness group retreat. *Scientific Reports* 9(1):14914.
- Spiegel D (2016). Psilocybin-assisted psychotherapy for dying cancer patients - aiding the final trip. *Journal of Psychopharmacology* (Oxford, England) 30(12):1215-1217.
- Uyeno ET (1966). Inhibition of isolation-induced attack behavior of mice by drugs. *Journal of Pharmaceutical Sciences* 55(2):215-6.
- Vollenweider FX, Scharfetter Ch, Leenders KL and Angst J (1994). Disturbance of serotonergic or glutamatergic neurotransmission results in hyperfrontality as measured by PET and FDG in acute human model psychoses. *European Neuropsychopharmacology* 4(3):367.
- Watts R, Day C, Krzanowski J, Nutt D and Carhart-Harris R (2017). Patients' accounts of increased "connectedness" and "acceptance" after psilocybin for treatment-resistant depression. *Journal of Humanistic Psychology* 57(5):520-64.
- Zamaria JA (2016). A Phenomenological Examination of Psilocybin and its Positive and Persisting Aftereffects. *NeuroQuantology*, 14(2):285-296.

Vania Capistrán Estrada
Facultad de Psicología
Universidad Nacional Autónoma de México
Sagrario A. Zacarías de la Rosa
Facultad de Medicina
Universidad Autónoma de San Luis Potosí
Roberto E. Mercadillo
Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Iztapalapa
Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología
emmanuele.mercadillo@gmail.com

Vida de María Sabina La sabia de los hongos

Julio **Glockner**



VIDA DE MARÍA SABINA.
LA SABIA DE LOS HONGOS

ÁLVARO ESTRADA

Siglo XXI Editores

México, 2022

La vida de Álvaro Estrada estuvo vinculada a uno de los acontecimientos más significativos de la segunda mitad del siglo XX: el descubrimiento, para la moderna sociedad occidental, de rituales adivinatorios y curativos en los que se emplean hongos sagrados en la sierra mazateca.

A finales de junio de 1955 un banquero neoyorkino, Gordon Wasson, fue el primero en consumir los hongos psilocibios, ofrecidos por la chamana mazateca María Sabina en un contexto ritual. Wasson de ninguna manera era un improvisado, para ese entonces llevaba más de veinte años estudiando, junto con su esposa Valentina Pavlovna, la relación de los hongos con las más diversas culturas, de los misterios de Eleusis en la antigua Grecia, a los himnos védicos de la antigua India. Si bien es cierto que Wasson no tenía un título académico en los campos en los que incurcionaba, tenía en cambio lo más indispensable para llevar a buen término una investigación: preguntas formuladas correctamente y una voluntad inflexible para encontrar respuestas satisfactorias. En palabras de Fernando Benítez:

No había ningún hombre en el mundo mejor preparado ni que mayor pasión sintiera por ese vasto, frágil, delicado y misterioso universo de los hongos. Como todos los descubridores, él debía sacarlos de la oscuridad, y al mismo tiempo contribuir a su aniquilamiento al disipar el ambiente de amor y reverencia que hasta entonces los rodeara.



Fotografía de Joan Souder

Wasson se valió de su proverbial gentileza y sentido de la amistad para lograr la colaboración de las más altas autoridades en distintas especialidades: Alfonso Caso, Guy Streser Pean, Albert Hofmann, Richard Evan Schultes, Roger Heim, Robert Graves. Éste último fue quien lo puso sobre la pista correcta para llegar finalmente a Huautla de Jiménez, en 1953, acompañado de su esposa, su hija Masha y Roberto Weitlaner, para presenciar una ceremonia con hongos psilocibios. Dos años después realizó otro viaje, acompañado del fotógrafo Allan Richardson, y entonces conoció a la sabia mazateca María Sabina.

El intenso trabajo de Wasson sobre los hongos mexicanos tenía sin embargo un enorme vacío: ¿quién era esa mujer que generosamente le había ofrecido una ración de hongos sagrados? La barrera infranqueable del idioma la mantenía a distancia. Cuando Fernando Benítez viajó a la sierra en 1961, conoció accidentalmente, en casa

de Carlos Incháustegui, a Gordon Wasson, quien le recomendó tener una velada con María Sabina. Su experiencia fue terrible, por cierto. Dos años después, con la ayuda de la maestra Herlinda Martínez, que había hecho la traducción de algunos cantos rituales para Wasson, hizo tres entrevistas a María Sabina. Pero no fue sino hasta que Álvaro Estrada se acercó a ella, iniciando una cálida amistad, que se pudieron desvanecer las barreras del lenguaje y pudimos acceder al conocimiento de su vida personal, así como a la rica cosmovisión de la ritualidad mazateca.

Aunque María Sabina era descendiente de curanderos, pues su bisabuelo, su abuelo y su padre lo fueron, no conoció a los dos primeros y a su padre lo perdió cuando tenía 4 años de edad, de modo que no pudo recibir directamente los conocimientos de esa rica tradición familiar. Sin embargo, como suele ocurrir en la cultura mazateca, los niños se familiarizan con los métodos de sanación en los que se emplean hongos sagrados y aprenden a utilizarlos más tarde ante una urgente eventualidad,

como ocurrió cuando su hermana María Ana enfermó, entonces tuvo de consumir treinta pares de derrumbe para curarla, una dosis alta que le permitió seguir las indicaciones que los “niños santos” le daban durante el trance.

Álvaro conoció a María Sabina en circunstancias poco favorables para ella, pues había recibido un citatorio de la policía de Teotitlán, al haber sido torpemente difamada diciendo que vendía marihuana a los jóvenes. Álvaro le ofreció entonces escapar a la ciudad de México, donde estudiaba ingeniería en el Politécnico y ella aceptó gustosa.

De ese gesto solidario nació una profunda amistad nutrida por largas conversaciones en mazateco y, finalmente, uno de los libros más fascinantes que se han escrito en México: *Vida de María Sabina. La sabia de los hongos*, título sugerido por Octavio Paz y Arnaldo Orfila, director entonces de la editorial Siglo XXI.

El libro, que Gutierre Tibón no dudó en igualar en importancia a los himnos sacros del Rig Veda, es uno de los testimonios más interesantes y conmovedores sobre la espiritualidad mazateca y la actividad ritual de una chamana. Desafortunadamente contamos con muy pocos textos biográficos de este tipo, pienso en otros dos: El de Nadia Stepanova *La invocadora de los dioses: historias de una chamana siberiana*, y el de quien se consideró el último chamán secoya de la selva ecuatoriana, Fernando Payaguaje, *El bebedor de yajé*.

Decía hace un momento que la barrera del lenguaje se había desvanecido en las conversaciones que Álvaro sostuvo con la sabia mazateca y su posterior traducción, pero debo matizar esta afirmación que solo se refería al lenguaje coloquial, porque el lenguaje chamánico permaneció envuelto tanto en bellas metáforas que conforman todo un cuerpo poético, como en el misterio idiomático de signos y símbolos verbales que son exclusivos de cada chamán al provenir de las revelaciones que se le presentan en estado de éxtasis enteogénico. A este lenguaje hermético que se despliega en una ceremonia, no solo verbalmente sino también como un lenguaje gestual y corporal que puede incluir danzas y percusiones, chasquidos y cantos por parte

del chamán, se acercó Henry Muun, en un lúcido esfuerzo por descifrarlo.

He aquí un oficio religioso, se dijo en su momento Gordon Wasson, que tiene que ser presentado al mundo de una manera digna, sin sensacionalismos, sin abaratarlo ni volverlo burdo, sino con sobriedad y veracidad. Solo mi esposa y yo podíamos hacerle justicia, en el libro que estábamos escribiendo, y en revistas serias. Pero en vista de la vulgaridad del periodismo de nuestro tiempo –concluyó Wasson– era inevitable que cundieran por el mundo entero toda suerte de narraciones envilecidas.

No es que el artículo que publicó en la Revista *Life* y *Life en español* en 1957 haya sido una narración envilecida, de ninguna manera, pero como afirmó McLuhan, el medio es el mensaje, y su colaboración en una de las revistas con mayor circulación en el mundo en esos momentos, se tituló “En busca del hongo mágico” y apareció en la serie “Grandes Aventuras”, entre publicidad de la General Motors, perfumes Myrurgia, llantas Firestone, y al lado de artículos sobre política internacional y lo atrevido de los escotes en la última moda. El impacto social no se hizo esperar, de manera que, a pesar de que se cambiaron los nombres de la sierra, las poblaciones y las personas, Huautla se convirtió en los años sesenta y setenta del siglo pasado en un lugar de peregrinación psicodélica del movimiento *hippie* y *jipiteca*, como llamó a la versión nacional José Agustín.

Desde la puerta del negocio familiar en Huautla de Jiménez Álvaro presenció la llegada de los primeros extranjeros en un viejo autobús que debía recorrer más de ochenta kilómetros de un estrecho, sinuoso y enlodado camino que comenzaba en Teotitlán.

Conoció a los primeros misioneros protestantes que se dieron a la tarea de traducir la Biblia al mazateco y posteriormente ayudaron a Wasson en su investigación pues eran etnólogos y lingüistas. Con ellos venía una joven, Eunice Pike, de la que se enamoraron prácticamente todos los adolescentes del pueblo.

En su libro *Huautla en tiempo de hippies*, Álvaro recuerda que Incháustegui le decía “Este pueblo es tan desolado que solo se puede vivir borracho, loco o casado...” Poco después Incháustegui acompañaría a Fernando Benítez a tener su primera experiencia en una velada con María Sabina y los “niños santos”, experiencia que Benítez relató en 1964 en su libro *Los hongos alucinantes*. Incháustegui, por su parte, publicaría tres libros: *La mesa de Plata*, *Mitos mazatecos* y *El entorno, el hombre, la enfermedad y la muerte: Notas de campo de etnografía mazateca*.

Durante más de una década subieron a la sierra decenas de miles de jóvenes de diversas nacionalidades, algunos en busca de una simple experiencia psicodélica y otros en busca de una experiencia trascendente, “querían ver a Dios”, le decía un tanto extrañada María Sabina a Álvaro Estrada.

Cuando concluyó el libro se lo envió a Gordon Wasson, quien, por cierto, tenía poco aprecio por el movimiento *hippie*, refiriéndose a la juventud de entonces como “una turba de balas perdidas”. Esta dura opinión no fue compartida por otros estudiosos del fenómeno religioso, como Mircea Eliade, quien veía en el movimiento *hippie* un genuino interés por la religiosidad de otros pueblos, como el budismo, el hinduismo, el chamanismo y las religiones arcaicas, y la posibilidad de un redescubrimiento de la experiencia de lo sagrado para la moderna cultura occidental.¹

Wasson, fundador de la etnomicología, leyó conmovido el libro sobre María Sabina y escribió un interesante prólogo reflexionando sobre las consecuencias de su trabajo. Álvaro mantuvo con él y con Albert Hofmann una buena amistad. A este último le dedicó el que quizá fue su último trabajo publicado: “Albert Hofmann. El sabio que deshechizó a los hongos sagrados mexicanos y los convirtió en pastillas”, texto que aparece en el libro que coordiné con Enrique Soto *La realidad alterada. Drogas enteógenos y cultura*. Su buen humor, su cálida amistad y su aguda inteligencia fueron rasgos de su personalidad que agradezco haber compartido conmigo.

Años después de publicado el libro sobre María Sabina, Álvaro la visitó con la intención de comer hongos con ella, pues hasta ese momento no se había presentado la oportunidad de hacerlo. Sabina tenía ya 84 años de edad y una vitalidad poco común. No voy a intentar aquí una síntesis de esa conmovedora experiencia que aparece relatada a partir de la séptima edición, solo recordaré que casi al amanecer ambos se acostaron a dormir un poco en la misma cama, Álvaro tuvo entonces una visión que ahora me parece una alegoría de su despedida de este mundo:

Yo seguía recostado viendo hacia el techo... ¿cuál techo? El techo había desaparecido y la casa de Sabina era un cajón de adobes desde donde podía “ver” el cielo y sus estrellas palpitantes. Así, mirando hacia la profundidad celeste, “vi” cómo venía hacia mí una brisa fina y fresca que caía en mi cuerpo, empapando mi ropa, mi cara y mis manos. La brisa continuó por un lapso y luego desapareció.

La estrecha amistad y la mutua confianza que existió entre los tres personajes que hicieron posible este libro, nos permite acercarnos a una cosmovisión distinta a la moderna racionalidad occidental, y quizá comprender que no se trata, para el pueblo mazateco, de un imaginario mundo de alucinaciones, sino de una ancestral riqueza espiritual que se manifiesta en imágenes mentales impregnadas de un profundo sentido religioso.

No me queda más que felicitar a la editorial Siglo XXI por esta nueva edición que seguramente será leída por las nuevas generaciones de lectores con el mismo interés con el que leímos este libro hace 45 años.

N O T A S

¹ Eliade, Mircea, *La prueba del laberinto*, conversaciones con Claude-Henri Rocquet, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1980.



