

De DINOSAURIOS y p a j a r i t o s

Julio
Glockner

La enseñanza es
que debemos meditar,
más y más, sobre el pájaro.

HAMSA UPANISHAD

Los pájaros son envidiables:
evitan pensar en los árboles
y las raíces. Ágiles, en paz
con ellos mismos, se columpian
todo el día, y cantan, posados
en el fin último.

PAUL KLEE

Hay discusiones que enriquecen a los interlocutores y eventualmente a quien se interesa en ellas, otras que sólo conducen a precisar puntos de vista y aclarar malos entendidos. Desafortunadamente los comentarios de Julio Muñoz a mi artículo sobre el consumo de enteógenos en México (*Elementos, Ciencia y Cultura* 69 y 70) obligan a seguir esta última dirección. Al parecer este investigador está más interesado en reafirmar ante sí mismo dos o tres certezas que en abrirse a la comprensión de un fenómeno que a todas luces no entiende. De cualquier modo agradezco sus comentarios y en esta respuesta intentaré reencausar la discusión hacia una perspectiva que nos permita tener un intercambio de ideas más fructífero. ¿Cuánta arrogancia se necesita desmontar entre nosotros para hacer posible el trabajo transdisciplinario proclamado por Edgar Morin? La aproximación a disciplinas ajenas a la nuestra requiere de una cierta humildad para, primero, plantearse las preguntas correctamente, y después avanzar con un criterio amplio y bien informado hacia la comprensión de los problemas de fondo.

Veamos uno a uno los comentarios, un tanto desatinados, de Julio Muñoz: en primer lugar quisiera aclarar que mi artículo no es “una especie de reivindicación de la ingestión ritual de hongos psicoactivos”, es una decidida defensa del derecho que tienen los pueblos indígenas al consumo ritual de estas plantas,

derecho que la legislación internacional les reconoce a través del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y, en consecuencia, la Constitución de nuestro país al haber ratificado el Senado de la República dicho convenio.

Según Julio Muñoz yo digo que “La incomprendión de las culturas indígenas se debió en el pasado a la cultura judaico-cristiana, cuya verdad era la única”. Pero yo digo algo distinto: que al erigirse el cristianismo como la Única Verdad ante el pensamiento religioso indígena, se cancela la posibilidad de que se comprenda su visión del mundo. Y éste no es un problema del pasado colonial, sino que está presente en nuestros días. En los capítulos XLIII y XLIV del Libro de Isaías se afirma que no hay más Dios que Yahvé: “No fue formado Dios alguno antes de mí y no lo será después de mí. Yo soy el primero y el último, fuera de mí no hay Dios”. Esta cerrazón impositiva, desconocida hasta donde sabemos en el mundo mesoamericano, es la que impide actualmente ya no digamos la comprensión, sino el respeto a las creencias y prácticas religiosas de los pueblos indígenas en México. En un Estado teocrático se explicaría la imposición del monoteísmo sobre las demás creencias religiosas, pero en un Estado laico que aspira a ser democrático, una imposición de este tipo es inadmisible, y sin embargo sucede día con día en México.

De la anterior idea, que me atribuye sin razón, deduce que yo supongo que los españoles vinieron no a dominar a los indios, sino a “entenderlos”. Entonces, en un hilarante tono profesoral pide lo siguiente: “¿Podría el antropólogo Glockner darme un ejemplo de conquista en la que el propósito del conquistador sea el de entender e imbuirse en la espiritualidad de los conquistados?” Como si conquistar y entender al conquistado fuesen propósitos opuestos y no factores complementarios. Obviamente toda conquista aspira a consolidarse y permanecer en el lugar y entre la gente conquistada y para ello requiere entender el pensamiento del pueblo sometido. Fue lo primero que entendió Colón cuando le encomendó a fray Ramón Pané que indagara las creencias de los taínos, como menciono en mi artículo. Hay que leer con más atención señor profesor. Pero además los ejemplos son innumerables, aquí sólo mencio-

naré la obra de Sahagún, la de fray Diego Durán, la de Bartolomé de las Casas y tantos clérigos más del siglo XVI y XVII. Y para encontrar el mismo fenómeno en otras partes del mundo y no alargar esta respuesta le recomiendo leer *Antropología y colonialismo* de Gerard Leclercq. No me voy a detener en sus prejuicios sobre los mexicas ni en su errónea idea de las guerras floridas, simplemente porque no tienen que ver directamente con el tema que nos interesa. Sólo le sugiero leer algo más que a Bernal Díaz del Castillo.

Inmediatamente después una nueva distorsión por parte del profesor Muñoz:

Glockner dice que esa incomprendión (de los clérigos españoles) no es el problema. Después de todo los mazatecos y los huicholes también son cristianos. La verdadera ruptura entre la espiritualidad de las culturas indígenas y la cultura occidental, nos revela Glockner, se debe a la ciencia.

Lo que yo sostengo es algo muy distinto:

Entre el carácter divino que tuvieron las plantas enteogénicas en el México prehispánico y el carácter demoníaco que le atribuyeron los colonizadores europeos *no hay en realidad una ruptura radical*, como podría parecer a primera vista. No la hay porque ambas perspectivas se construyen desde el ámbito de lo sagrado. La verdadera ruptura comienza con la modernidad, es decir, con la visión científica que emprende la desacralización del mundo.

Entramos así al terreno de la ciencia, donde Julio Muñoz, con razón, se siente a sus anchas. Pero antes permítanme señalar una jugada sucia del profesor. Mutilando sin consideración alguna lo que escribí, me atribuye una frase sin sentido, con el poco científico propósito de acomodar las cosas a su antojo y tener un interlocutor a quien reprender acusándome de construir un pleonasmico: “Dice Glockner que la sociedad moderna... deja lo imaginario en el terreno de la fantasía”. ¿Qué quiere decir esto y a propósito de qué se menciona?, se preguntará con razón el lector. Lo que escribí en la página 6 y ahora resumo, es que entre las sociedades indígenas y la sociedad moderna existe un modo muy



© Emilio Salceda, de la serie *Humo y espejos*, 2007.

distinto de concebir y distinguir lo que es real, objetivo e imaginario.

La sociedad moderna generalmente procede mediante una ecuación en la que identifica lo real con lo objetivo y deja lo imaginario en el terreno de la mera fantasía. Es real todo lo que percibimos, sentimos y actuamos conscientemente durante la vigilia, lo demás son sólo sueños, ideas o creencias. La sociedad tradicional, en cambio, tiene una noción más amplia de lo real, que comprende tanto lo objetivo como lo imaginario. El mundo de los sueños o las visiones enteogénicas no es menos real que el mundo de la vigilia y lo que ahí ocurre es tan decisivo, o más, que lo que sucede estando despierto a plena luz del día.

¿Está claro ahora profesor? Espero que sí, porque la propuesta que le haré para encaminar nuestra discusión tiene mucho que ver con esto. Dice usted también que soy lego en biología, lo reconozco y me cuido de no opinar sin saber. Pero usted es lego en antropología y todo parece indicar que no lo sabe.

Me da usted la razón por decir que entre la espiritualidad indígena y la ciencia hay una verdadera ruptura, “aunque vea moros con trinchete”. Pero no está

usted de acuerdo en que la ciencia ha desacralizado el mundo: “La ciencia no emprende ninguna desacralización”, dice usted enfático. Ahora soy yo quien le pregunta: ¿Quién si no la ciencia ha prescindido de los dioses para explicar el mundo? Camino que según entiendo se inició en la antigua Grecia, se confirmó en el Renacimiento, se afianzó durante la Ilustración y se ha consolidado como nunca con la ciencia moderna. La persistencia de ese trabajo ha sido tal que Nietzsche proclamó la muerte de Dios en el siglo XIX. ¿O de qué hablaba el filósofo alemán?

Dice usted:

Glockner parece optar con cierta nostalgia por el chamanismo que nos viene del paleomesolítico. Que lo disfrute. Ahí está Huautla. Yo me quedo donde estoy, como el dinosaurio de Monterroso. Siempre que despierto todavía estoy aquí.

Le confieso que sí hay un toque de nostalgia en mis textos, pero también preocupación, porque he visto que la sabiduría indígena desaparece sustituida por baratijas y banalidades y muy poco se hace al respecto.

La estupidez moderna es incommensurable y ha llegado por televisión hasta la última choza de la selva, el desierto o la montaña. Huautla es un ejemplo, he estado varias veces ahí y me entristece por muchas razones. Hagamos un trato: yo voy otra vez a Huautla, pero usted no se quede quieto y haga algo.

Le confieso que me llaman la atención algunas de sus expresiones provenientes de la milicia. Habla usted de "líneas de defensa" en lugar de argumentos; "frente lingüístico y conceptual" en lugar de ideas, y señala usted que hago un "combate" contra la palabra alucinógeno, diciendo además que estoy confundido o hago trampa pues la palabra no proviene del latín *allucinari*, como yo sostengo. Concluye usted diciendo que alucinógeno viene de *hallucinogène*, que significa "que produce alucinación" y que según usted es la acepción "que entienden los científicos". A ver profesor, vamos a entendernos. La palabra *hallucinogène* "que entienden los científicos" es francesa según mi *Diccionario Larousse Moderno Français-Espagnol*. Pero el francés es una lengua romance que se deriva del antiguo latín, ¿verdad? Al igual que el español, el italiano, el portugués, el rumano, el provenzal y el catalán. Según mi *Diccionario Latino-Español* de Raymundo de Miguel, editado, fíjese usted, en Madrid en 1903, *allucinor* es verosímil que venga del término griego αλυω que significa "no ser dueño de sí". Y tiene tres acepciones principales: alucinarse, errar y engañarse. Para no complicar mi artículo con la etimología, tomé de Albert Hofmann y Gordon Wasson (¿serán científicos?) el origen del término alucinar, que "Procede del latín (*h*)*al(l)ucinari* y que significa divagar mentalmente o hablar sin sentido". Dicen estos autores que el primero que utilizó en letra de imprenta los términos "alucinógeno" y "alucinogénico" fue, quién lo iba a decir, no un francés sino un médico inglés, Donald Johnson, en un folleto titulado *The hallucinogenic drugs*, en 1953. Sin embargo, Johnson tomó tal designación de tres médicos estadounidenses, Abram Hoffer, Humphry Osmond y John Smythies, que no la utilizaron en letras de molde sino hasta el año siguiente (*El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*, Breviarios del FCE, No. 305, México, 1980, p. 232). Como verá usted, mi pro-

pósito no era "hacer trampa", sino simplificar, y creo que está claro que no soy yo el confundido. Pero veamos la acepción científica a la que usted se refiere, porque ahí comienza a tomar interés este asunto.

Dice usted que *hallucinogène* significa "que produce alucinación", que a su vez significa "sensación subjetiva que no va precedida de impresión de los sentidos". En seguida hace usted una afirmación interesante:

Cuando un esquizofrénico alucina con visiones imaginativas, están activas las áreas del cerebro que también se activan con estímulos visuales externos. *Es de esperar que en el éxtasis provocado por los hongos alucinatorios se encontrará que hay áreas cerebrales que entran en actividad y crean la experiencia interna*.

Éste es precisamente el punto que más me interesa comentar con usted pues aquí reside el centro de nuestras diferencias y nuestras convergencias. Cuando usted dice que la realidad consiste en la interacción de "lo que está ahí afuera" y lo que podemos percibir directa o indirectamente, yo estoy de acuerdo. Pero como antropólogo necesito atender no a mi manera de entender el mundo (flaco favor le haría la antropología al conocimiento de otra culturas si procediera de este modo), sino a la manera en que entienden el mundo los pueblos que estudio, y en particular los chamanes, que aunque no pueden ver con los ojos diurnos a los espíritus, saben que existen porque pueden verlos con los ojos, digamos así, nocturnos, ya sea en sueños o mediante un trance enteogénico. Y si además, como usted dice, existe la posibilidad de que se activen áreas del cerebro durante la experiencia extática, eso revela la intensidad de la experiencia y abona en favor de la certidumbre del chamán hacia las revelaciones que ha tenido. Digo revelaciones y no alucinaciones porque para él son una hirofanía, una manifestación de lo sagrado con el que ha entrado en contacto. De ahí la pertinencia del término enteógeno, que significa, si usted quiere, "devenir divino por dentro". Yo especificué los componentes del término siguiendo a Antonio Escohotado (además de Gordon Wasson y Carl P. Ruck, creador del neologismo) que en la página 51 del primer tomo de su *Historia de las drogas* dice lo siguiente: *en theos genos* "engendrar dentro de sí al dios", "generar lo divino". El mismo autor (p. 164) se

refiere a *entheos* como “lleno de dios”. No se necesita ser helenista para entender el significado de este nuevo término que ayuda a comprender –si uno está dispuesto a hacerlo– con más precisión la experiencia religiosa. Dice usted ser ateo de la cultura judeo-cristiana y que el término enteógeno no le dice nada; créame que lo siento mucho, pero no puedo hacer nada al respecto. Yo también soy ateo, en el sentido en que usted usa esa palabra, pero ni su ateísmo ni el mío vienen al caso. Además le tengo una mala noticia: Baudelaire decía que Dios es el único ser que no necesita existir para reinar.

No entiendo por qué supone usted que me “horroriza” el hecho de que Aldous Huxley, que no era un “adicto” al LSD como usted dice, tomara esta sustancia sintetizada. Tampoco me espanta, si le interesa saberlo, el hecho de que Albert Hofmann le haya regalado psilocibina sintetizada a María Sabina y que ella haya declarado, después de haber celebrado un ritual, que Dios habitaba en esa pastilla. Lo que sí me preocupa es que se use indistintamente el término “droga”, tan cargado de una connotación ético-jurídica que lo vincula a la delincuencia, para referirse a plantas que se han utilizado muchísimo antes de que la palabra droga comenzara a circular con el fuerte desprestigio que hoy tiene en el lenguaje común. Entre estas plantas está la marihuana que, según usted, “no induce alucinaciones”. ¿Por qué será entonces que los especialistas la clasifican entre las sustancias alucinógenas, al lado de la mezcalina, la psilocibina, el LSD, el beleño y la belladona?

Finalmente afirma usted que “los hongos *Psilocibe* no crean dioses ni devienen divinamente, sino el cerebro de quienes los ingieren, y también de algunos que no los ingieren: los esquizofrénicos”. Permítame decirle que como antropólogo me interesa tanto lo que dice María Sabina como lo que dice usted respecto a los hongos. Me interesan ambos discursos porque los dos se sustentan en certezas culturalmente adquiridas y en conocimientos que generan convicciones etnocéntricas prácticamente inflexibles. Mi intención no es convencerlo ni combatir su ateísmo, de ninguna manera; sólo quiero intentar que usted comprenda que las personas que consumen cualquier sustancia enteogénica como un acto de comunión sagrada, tienen razones tan poderosas y bien sustentadas como las suyas para entender el mundo como lo entienden. Que no se trata

de un mundo de ingenuos o ignorantes que han vivido patéticamente un autoengaño, que cualquier chamán suscribiría las palabras de Wittgenstein cuando decía que el modo en que las cosas están dadas, es Dios. Dios es el modo en que las cosas están dadas. Pero vamos por partes. En primer término le diré que estoy de acuerdo con usted en que los hongos “no crean dioses... sino el cerebro de quien los ingiere”. Estoy de acuerdo porque, como bien decía Jung, dios es un hecho evidentemente psíquico y no físico, es decir, es sólo demostrable psíquicamente y no físicamente. No podemos seguir pensando en dios como una especie de hecho tangible. Dios es simplemente nuestra propia noción de algo que simboliza la trascendencia y el misterio que habita en todas las cosas.

Me gustaría ahora, si le parece, proponerle una vía para centrar esta discusión en algunos aspectos de los que me interesaría conocer su punto de vista. Richard Evans Schultes y Albert Hofmann han explicado en su *Plantas de los dioses*¹ las razones bioquímicas que explican las modificaciones en la percepción y en la conciencia de sí que experimenta la persona que consume plantas psicoactivas. Voy a citar su planteamiento íntegramente porque en él se sustenta una manera de entender la sacralidad del mundo en las culturas tradicionales.

Estos autores nos dicen que el uso de compuestos alucinógenos puros en medicina tiene la misma base que el empleo de las plantas originales en las ceremonias mágico-religiosas, pues en ambos casos los efectos consisten en profundas alteraciones psíquicas respecto a la apreciación de la realidad:

“No sólo se ve afectada la percepción del mundo exterior, sino que la percepción de la propia personalidad del sujeto también se ve transformada. *Los cambios en la experiencia sensorial del mundo exterior se deben a un cambio en la sensibilidad de los órganos de los sentidos. Los alucinógenos estimulan la percepción sensorial, particularmente la vista y el oído.* Estos cambios en la percepción indican la profunda influencia de las drogas, que afecta la esencia misma de nuestro ser: la conciencia”.



© Emilio Salceda, de la serie *Humo y espejos*, 2007.

Nuestra experiencia de la realidad –dicen Schultes y Hofmann– resulta incomprendible sin un sujeto, un ego, que perciba esta realidad. La experiencia subjetiva de la llamada realidad objetiva es el resultado de las interacciones entre las señales sensoriales externas, mediadas por los órganos de los sentidos, y el ego, que lleva esta información al nivel de la conciencia. Así pues, uno puede pensar que el mundo exterior es una fuente de información o de señales y el yo profundo, un receptor. El traductor en este caso es el ego. Si uno de estos dos elementos está ausente, sea el emisor o el receptor, la realidad no existe. No hay música en el radio y la pantalla está vacía.

Si aceptamos que la realidad es el producto de la interacción entre un emisor y un receptor, la percepción de una realidad distinta bajo la influencia de alucinógenos puede ser explicada por el hecho de que el cerebro, que es donde se encuentra la conciencia, sufre dramáticos cambios bioquímicos. El receptor se ve ajustado para recibir *otras longitudes de onda*, distintas de aquellas asociadas con la realidad normal y cotidiana. Desde esta perspectiva, la experiencia subjetiva de la realidad es infinita, dependiendo de la capacidad del receptor que puede ser transformada

ampliamente a través de modificaciones bioquímicas en la esfera cerebral.

En general, experimentamos la vida desde un punto de vista muy limitado. Este es el estado llamado normal. Sin embargo, mediante los alucinógenos la percepción de la realidad puede cambiar radicalmente y expandirse. Estos distintos aspectos o niveles de una sola realidad no son mutuamente exclusivos. Forman una realidad global, trascendente y atemporal.

El *verdadero significado de los alucinógenos* consiste en esta capacidad de *cambiar la longitud de onda* que puede captar el “receptor del yo”, y con esto, producir cambios en la conciencia que se tiene de la realidad. Precisamente por esta *capacidad de crear nuevas y diferentes imágenes del mundo* las plantas alucinógenas fueron, y siguen siendo, consideradas sagradas.

Schultes y Hofmann ofrecen una explicación en la que los argumentos neurofisiológicos y bioquímicos se relacionan con una entidad ordenadora de la conciencia, el ego, que da cuenta de la realidad en tanto que receptor de la información. Los cambios neurofisiológicos que acontecen con el consumo de estas sustancias operan básicamente de la misma manera en el organismo humano, independientemente de la cultura a la que pertenezca. Pero no ocurre lo mismo con el tipo de información que el “emisor” envía al “receptor” una vez que han surtido efecto estas plantas. Es más, ni siquiera se puede decir que aquello que se reconoce como emisor y receptor sea lo mismo para la moderna cultura occidental que para las culturas tradicionales, que ordenan su visión del mundo en torno a la noción de lo sagrado.

El *ego* que nuestros autores reconocen como receptor y ordenador de la información que nutre la conciencia, encuentra un equivalente en la noción de *espíritu* en las culturas arcaicas, donde tiene un ámbito de acción diferente al de nuestro ego. Esta diferencia se expresa en toda su magnitud en la manera en que se conciben los sueños. En las sociedades tradicionales el sueño es un ámbito de acción del espíritu tanto o más importante que el del mundo físico. Lo que ocurre en sueños no es una realidad ilusoria desprovista de veracidad y credibilidad. Las revelaciones oníricas

a las que tiene acceso el espíritu le desvelan la esencia misma de la realidad, su verdad fundamental, porque a través del sueño se tiene acceso al mundo de lo divino. La noción de “realidad” que se tiene en las culturas tradicionales es de una naturaleza distinta a la que tenemos en la sociedad moderna. Al haber desacralizado el mundo la moderna cultura occidental generó nuevos horizontes en el conocimiento, pero canceló otros por considerarlos “carentes de objetividad”. Dentro del modelo explicativo de Schultes y Hofmann, podemos decir que el mundo onírico también forma parte del emisor que envía información a un receptor, que aprecia y valora estos “datos” otorgándoles un sentido no sólo en su conciencia, sino también en su vida práctica. La información onírica no se descalifica como fantasiosa por el hecho de que el sujeto se halle dormido, como ocurre en nuestra cultura, con la excepción de algunos sueños significativos susceptibles de ser interpretados terapéuticamente. Al contrario, en las culturas tradicionales los sueños ofrecen al espíritu la posibilidad de visitar lugares y recibir mensajes de una dimensión existencial inaccesible durante la vigilia, pero no por inaccesible menos real y verdadera que el mundo que se nos presenta cuando estamos despiertos.

Los mismos principios que operan en los sueños se aplican a las imágenes que se presentan durante la ingestión de plantas psicoactivas. El mundo visionario que se abre a la experiencia de quien ha consumido ritualmente estas plantas no es, de ninguna manera, considerado como una “alucinación” en el sentido de que sea una imagen engañosa que no tiene un referente en el mundo y en la vida de la persona. El “ajuste del receptor” del que hablan Schultes y Hofmann, para recibir “otras longitudes de onda distintas de la realidad normal”, no abre la percepción del hombre tradicional a un mundo inédito, nunca antes visto ni anticipado. Más bien me parece que lo que hacen estas plantas es ayudarlo a profundizar en un mundo religioso que ya le es familiar porque la memoria colectiva de su pueblo lo ha hecho presente en relatos míticos, en festividades donde se danza, se canta y se representan seres sagrados, en ritos de paso celebrados en templos y sitios sagrados, en rituales de fertilidad, petición de lluvia y otros. Es decir, si las plantas que abren acceso al mundo visionario son consideradas sagradas no es, como afir-

man estos autores, porque tengan “capacidad para crear nuevas y diferentes imágenes del mundo”, sino todo lo contrario, porque han permitido la posibilidad de repetir secularmente las mismas imágenes sagradas, aunque modificadas por distintos contextos históricos y culturales.

La ampliación de las “longitudes de onda” a que se refieren Schultes y Hofmann nos remite a la expansión de la conciencia de la que hablan otros autores. En este sentido me he propuesto ampliar la noción de compresencia de Ortega y Gasset para entender la permanente influencia que tiene el mundo que llamamos “sobrenatural” no sólo en las actividades rituales, sino en la vida diaria de aquellos pueblos que ordenan su cosmovisión en términos de la dualidad sagrado-profano. Según el filósofo español la compresencia es aquella parte de la realidad con la que youento para existir aunque no se muestre a mis sentidos de manera inmediata en una circunstancia determinada. De la misma manera que en el espacio geográfico sé que existen ríos y montañas que no tengo a la vista, pero que cuento con ellos como compresencia de la realidad que conforma el mundo, del mismo modo, en el ámbito espiritual, el hombre tradicional sabe que cuenta con la compresencia divina de espíritus y deidades que inciden permanentemente en su vida. Los sueños, los mitos y las visiones enteogénicas dan cuenta de la existencia de estos seres que son destinatarios de toda actividad ritual. Es decir, su existencia no se reduce al ámbito de las “creencias”, sino que toca el campo de la percepción.

Aquí el problema es que para nuestra cultura “ver” significa únicamente mirar el mundo exterior, pero para el hombre tradicional ver también comprende el mundo interior, que nosotros calificamos como falso, fantasioso y compuesto por alucinaciones. No hay duda: Tenemos una idea muy distinta de eso que llamamos realidad y de lo que en ella es posible que ocurra.

R E F E R E N C I A

¹ Schultes, Richard Evans y Hofmann, Albert, *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*, Fondo de Cultura Económica, México (1982).

Julio Glockner, ICSH “Alfonso Vélez Pliego”, BUAP.
email: julio@juliolockner@yahoo.com.mx