

El consumo ritual de ENTEÓGENOS en México

Julio **Glockner**

A la memoria de Doris Heyden,
quien exploró con inteligencia,
conocimiento e intuición la flora
ritual del México antiguo.

I

Como bien dice Ignacio Bernal, hubo varios descubrimientos de América: unos realizados en la inconsciencia y otros en la ignorancia. De todos ellos sólo dos produjeron resultados de trascendencia. El primero fue el poblamiento del continente desde el extremo occidental de Eurasia, hace unos cuarenta mil años, y el segundo, la llegada de Colón creyendo que arribaba a un conjunto de islas pertenecientes al extremo oriental de Asia.

El primer descubrimiento nos remite a los flujos migratorios que gradualmente poblaron el continente sin estar conscientes de ello: eran cazadores y recolectores que llevaban a cabo una serie de prácticas rituales que hoy conocemos como chamanismo. Hace ya muchos años que Weston La Barre señaló que el interés actual de los indígenas americanos por las plantas psicoactivas que hoy conocemos como enteógenos, se vinculaba directamente con la permanencia y recreación, a lo largo de los siglos, de un chamanismo esencialmente paleomesolítico, de origen eurasiático, que los cazadores de grandes animales trajeron del Asia nororiental.

Las evidencias del consumo ritual de enteógenos en México se remontan, al menos, a tres mil años. En el interesante entierro clasificado con el número 154, localizado en Tlatilco, estado

de México y perteneciente al preclásico medio (1,400 a 600 años antes de Cristo) que hoy se expone en el Museo Nacional de Antropología, se encuentran los restos de un chamán¹ que fue sepultado al lado de dos hongos de cerámica y de metates de tezontle que eran utilizados para moler plantas psicoactivas. También forma parte de este entierro una bella figura conocida como “El acróbata”. El personaje está erguido sobre su pecho y sobre los codos que se apoyan en el suelo, con las manos sosteniendo la cara desde la barbilla, el cuerpo flexionado hacia arriba, con las plantas de los pies pegadas a la nuca, en una postura semejante a las del yoga hindú que estimulan el lóbulo temporal del cerebro para alcanzar estados extáticos. El hallazgo de todos estos elementos en un mismo entierro nos muestra claramente tanto el consumo de plantas visionarias como la práctica de una disciplina corporal, seguramente acompañadas de ayunos y otras prácticas ascéticas, destinadas a modificar el estado de conciencia para acceder a una comunicación con la dimensión espiritual que ordena y gobierna el mundo que habitan los hombres.

Otra evidencia del consumo ritual de enteógenos la tenemos en los más de doscientos hongos de piedra pertenecientes a Izapa, tallados desde el siglo IX a.C. hasta el siglo VI de nuestra era, y en cuyo fuste se encuentran labrados rostros humanos en éxtasis o figuras de animales relacionadas con la mitología y el chamanismo. Sabemos también que la zona de influencia de las culturas olmeca y zapoteca es el lugar del mundo con mayor profusión de hongos psicodélicos, con una veintena de especies, lo que ha hecho pensar a los especialistas que su uso ritual tiene en México y otros sitios de Mesoamérica varios milenios de existencia (Escohotado, 2000:109). Entre los hongos de piedra, que miden alrededor de 30 centímetros, hay uno particularmente interesante para lo que vengo exponiendo, porque se relaciona con el Acróbata de Tlatilco, nombre que no deja de revelar cierta extrañeza de los arqueólogos ante la figura, pues prefieren recurrir a una imagen circense antes que a una religiosa para nombrarla. El hongo al que me refiero es un hombre acostado sobre su pecho, con la cara mirando al fren-

te, los antebrazos pegados al suelo y los codos al cuerpo. Su figura se eleva verticalmente de la cintura a los pies, formando el fuste del hongo, pues las plantas de sus pies están rematadas con el sombrero de un hongo. Esta postura me parece que es la inmediatamente anterior, o posterior, a la del Acróbata de Tlatilco, que tiene las plantas de los pies sobre la nuca.

El otro “descubrimiento”, señalado por Ignacio Bernal, ocurrió a finales del siglo XV y dio lugar a lo que Edmundo O’Gorman llamó “la invención de América”. En efecto, en lo que se refiere al complejo religioso existente en el Nuevo Mundo, el equívoco inventivo de los colonizadores europeos no pudo ser mayor: todo lo atribuyeron a la obra del Demonio, que maliciosamente engañaba a los nativos manteniéndolos apartados de la Verdadera Fe.

La historia del encuentro del hombre occidental con el uso ritual de plantas sagradas en América se remonta a sus primeros contactos con los taínos que habitaban las islas del Caribe. Las exploraciones de los europeos de aquel entonces no sólo culminaban en nuevos descubrimientos geográficos, también en la constante aparición de costumbres y formas de vida desconocidas. A Colón y sus acompañantes les sorprendió no sólo la desnudez de los nativos, sino también la naturalidad con la que admitían el suicidio como una decisión libre y voluntaria de quienes optaban por morir utilizando el *hien*, líquido con una alta concentración de ácido cianhídrico que se obtenía al prensar la yuca rayada.

El interés por conocer las costumbres de estos hombres que reposaban en redes suspendidas entre dos árboles, conversando mientras echaban humo por la boca, extrayéndolo de hojas de tabaco encendidas, hizo que el almirante Cristóbal Colón pidiera a fray Ramón Pané –“un pobre ermitaño de la orden de san Jerónimo”, como gustaba definirse a sí mismo– que procurara internarse por algún tiempo con los nativos a fin de que pudiera rendirle un informe de sus creencias y costumbres. El resultado de esta misión fue la *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, que hoy se considera el primer libro escrito en el Nuevo Mundo en una lengua europea. En este texto, conciso y asombroso, fray Ramón describe y juzga la relación de los indígenas con sus dioses, en la que desempeña un papel



© Óscar del Barco.

fundamental una planta sagrada: la cohoba (*Piptadenia peregrina*). Dice lo siguiente el fraile catalán:

Todos, o la mayor parte de los de la isla Española, tienen muchos cemíes (deidades) de diversas suertes. Unos contienen los huesos de su padre y de su madre, y parientes, y de sus antepasados; los cuales están hechos de piedra o de madera. Y de ambas clases tienen muchos; algunos que hablan, y otros que hacen nacer las cosas que comen, y otros que hacen llover, y otros que hacen soplar los vientos. Las cuales cosas creen aquellos simples ignorantes que hacen aquellos ídolos, o por hablar más propiamente, aquellos demonios, no teniendo conocimiento de nuestra santa fe. Cuando alguno está enfermo, le llevan el behique, que es el médico. El médico está obligado a guardar dieta, lo mismo que el paciente, y a poner cara de enfermo. Lo cual se hace de este modo que ahora sabréis. Es preciso que también se purgue como el enfermo; y para purgarse toman cierto polvo, llamado cohoba, aspirándolo por la nariz, el cual les embriaga de tal modo que no saben lo que se hacen; y así dicen muchas cosas fuera de juicio, en las cuales afirman que hablan con los cemíes y que estos les dicen que de ellos les ha venido la enfermedad.

Este pasaje es sumamente interesante porque nos muestra un culto al antepasado vinculado con las fuerzas genésicas de la naturaleza. Nos revela también que los cemíes, al igual que los hombres y los espíritus de los muertos, pueden traer salud y bienestar o enfer-

medad y calamidades entre los vivos, y que para establecer comunicación con ellos se emplea una planta sagrada, la cohoba, que permite escuchar sus voces, ver sus rostros y sentir su presencia. Es valioso además por la información que proporciona del método terapéutico, en el cual el médico, mediante un acto mimético, comparte el padecimiento de la enfermedad como parte del tratamiento de su paciente. Hay que recordar que estamos en un contexto cultural en el cual el pecado, la impureza y la enfermedad no están desvinculados de un castigo sobrenatural, y en consecuencia la religión, la magia y la medicina no existen como campos separados.

Pero es interesante también porque revela la mentalidad de un clérigo que con toda claridad expresa, desde el primer contacto con los indios, dos ideas que se repetirán por toda América a lo largo de los siglos, llegando en infinidad de casos hasta nuestros días:

a) La primera tiene que ver con lo que el fraile considera una doble ignorancia de los indios: ignorancia de la verdadera fe que los hace creer que son sus ídolos quienes traen el bienestar y la salud y no el dios judeo-cristiano; e ignorancia también porque son incapaces de advertir que es el Demonio quien los confunde.

b) La segunda idea se relaciona con lo que se considera un engaño por parte de los chamanes que proporcionan la cohoba, provocando en los iniciados o en los pacientes una embriaguez que el fraile considera les hacer ver y decir cosas fuera de juicio.

Estos sacerdotes —diría más tarde fray Bartolomé de las Casas en su *Historia de la Indias*— que eran sus teólogos, profetas y adivinos, hacían a estas gentes algunos engaños, mayormente cuando se hacían médicos... dábanles a entender que hablaban con aquellas estatuas y ellas les descubrían los secretos, y saben de ellos cuanto quieren saber. Y así debía ello de ser, porque el demonio debía hablar en aquellas estatuas.

Ignorancia y engaño, dos términos cargados con una fuerte connotación etnocentrista que perdura vigorosamente hasta nuestros días.

En México y otros países hispanoamericanos se pueden distinguir dos tipos de sociedad: una tradicional, que habita principalmente en el medio rural y ordena su vida y concibe el mundo según principios e ideas vinculados a la noción de lo sagrado; y otra moderna, que habita principalmente en las grandes ciudades y cuyo pensamiento y sentido de la vida transcurren en un mundo concebido como un ámbito desacralizado. Los primeros son herederos de una larga tradición religiosa, en algunos casos de carácter milenarista, mientras los segundos son herederos del pensamiento renacentista e ilustrado que encuentra su expresión más acabada en el pensamiento científico contemporáneo. Estoy consciente de la simplificación que hago, con fines expositivos, al colocar en dos extremos lo que en la realidad histórico-social existe como un complejo *continuum*, resultado de intensos y prolongados procesos de intercambio cultural.

En el interior de cada una de estas sociedades existe un modo muy 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 visio-

nes 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.

Mientras el hombre moderno se ha olvidado de sus sueños y cuando experimenta con alguna sustancia psicoactiva piensa que tiene alucinaciones, es decir, visones de cosas inexistentes, el hombre tradicional hace una lectura radicalmente distinta. Los sueños son una fuente de mensajes y premoniciones que tienden un puente entre el mundo de la vigilia y un mundo espiritual que puede proporcionar claves y soluciones para resolver problemas en la vida que transcurre de este lado del sueño. Cuando se consumen ritualmente plantas sagradas se tiene acceso a una dimensión espiritual en la que se revelan verdades y es posible comunicarse directamente, cuando se está preparado para ello, con seres cuya voluntad incide en el curso de las cosas de este mundo. Don Epifanio, un trabajador del temporal del volcán Popocatepetl me lo dijo un día claramente: "Nosotros tenemos dos vidas en la misma vida: la vida material en el día y la vida espiritual durante la noche, mientras soñamos". Estas diferencias nos permiten trazar una línea de demarcación entre las certidumbres de cada sociedad, y en función de ellas, los límites de lo que cada una considera como posible.

En el caso de las plantas visionarias, hace muchos siglos que la sociedad occidental, con el cristianismo por delante, se rehusó a creer que podían ser un medio de comunicación con las deidades. El mundo de los sueños, por su parte, comenzó a perder credibilidad como una dimensión propia para el encuentro con dioses y seres espirituales desde la antigua Grecia, cuando Aristóteles, enfáticamente, señalaba que los dioses no envían mensajes oníricos a los hombres. En la Nueva España, en cambio, mil ochocientos años después, el médico de Felipe II, Francisco Hernández, escribía lo siguiente:

Antiguamente, cuando los sacerdotes querían comunicarse con sus dioses y recibir un mensaje comían esta planta (ololiuhqui) para provocar el delirio. Se les aparecían miles de visiones y figuraciones satánicas (Escohotado, 2000:113).

En el México antiguo, las crónicas de fray Diego Durán y Hernando de Alvarado Tezozomoc nos informan



de las plantas y flores psicoactivas que se utilizaban ritualmente, ya sea fumándolas, inhalándolas al colocarlas en incensarios para su combustión, ingiriéndolas, bebiéndolas o untándolas en la piel mediante ungüentos. Entre las más importantes figuran las siguientes:

Cacahuaxóchitl y su flor Poyomatli

(*Quararibea funebris*).

Toloatzin (*Datura innoxia*).

Tlapatl (*Datura Stramonium*).

Piciete (*Nicotiana rustica*).

Quauhyetl o Yetl (*Nicotiana tabacum*).

Yauhtli (*Tagetes lucida*).

Teonanácatl (*Psilocybe aztecorum*,

Psilocybe mexicana).

Ololiuhqui (*Turbina corimbosa* e *Ipomea violacea*).

Las circunstancias en que se consumían eran de lo más diverso y comprendían desde las ceremonias realizadas con motivo de la llegada de prisioneros destinados al sacrificio; los sacrificios gladiatorios; los banquetes funerarios en honor a los guerreros caídos en el combate; los ritos realizados al término de las largas expediciones de los comerciantes, y las suntuosas ceremonias de arribo al poder de un nuevo gobernante, como sucedía en las danzas rituales en honor de Tizoc, en 1481, y de Moctezuma II algunos años después. Hernando de Alvarado Tezozomoc dice en su *Crónica mexicana*:

[...] dan a los convidados hongos montesinos a comer, con que se embriagan, que llaman cuauhnanacatl, y comido comienzan el canto en muy alto punto, que retumba la gran plaza. Desde a un rato, les tornan a dar a comer de los hongos borrachos, que comiendo dos o tres de aquellos mojados en un poco de miel quedan tan borrachos perdidos que no saben de sí. Y luego el canto en más alto punto que el primero, y luego, a medio baile y canto, los llaman a todos y les dan otra vez vestidos, todo cumplidamente, a cada uno como la primera vez, a todos, que ninguno queda de los convidados, por mostrar el señorío del rey y su poder... Y esto duró por espacio de cuatro días [...].

Por la crónica de un tal Gaspar de Covarrubias, gobernador de las minas de Temascaltepec, escrita en 1579, sabemos también que los indios matlatzincas tributaban a los señores de México

[...] Todas las veces que se les pedía hacerlo, dos o tres cargamentos de mantas de Neuquen, que son hechas [con fibras] de un árbol llamado maguei, y daban hongos con los cuales el pueblo se emborrachaba [...].²

De modo que para las grandes festividades no sólo se consumían los hongos que estaban a su disposición en las laderas de la Sierra Nevada, sino que se proveían de los hongos silvestres —¿o cultivados?— que crecían en otras regiones sometidas al dominio mexica.

Si la cifra que Tezozomoc menciona no es inexacta, la cantidad de hongos que se requería en las grandes celebraciones era fenomenal. El autor de la *Crónica mexicana* menciona dos mil danzantes en el patio de Huitzilopochtli los días en que se festejaba el ascenso al poder de Moctezuma II:

Y luego apagaron las lumbreras que estaban en el patio para hubiese lugar para todos, que eran más de dos mil en la danza. Y antes de entrar en la danza los extranjeros les dieron a comer hongos montesinos, que se embriagan con ellos, y con esto entraron a la danza (Tezozomoc: 385).

Además de estas grandes ceremonias públicas, las plantas sagradas se utilizaban en los *calpulli*, a nivel doméstico, tanto entre la población urbana como rural, con fines curativos, adivinatorios, sacramentales y probablemente lúdicos o recreativos. Podemos decir que estos ritos, bajo la forma de un banquete sacramental, han procurado, a lo largo de los siglos, resolver los problemas que enfrenta toda colectividad humana, procurando restablecer la salud, propiciar el bienestar individual y colectivo, encontrar objetos o animales robados o perdidos, lograr una buena caza, recoger una cosecha abundante, conocer las intenciones de un adversario, entre tantas otras preocupaciones y anhelos que acontecen en la vida cotidiana. Estos sencillos rituales, de los que dan cuenta también los cronistas del siglo XVII, eran practicados en los altares familiares, en las cañadas, en los nacimientos y corrientes de agua, en las cimas de los cerros y las cuevas

cercanas por un chamán. Son justamente estos ritos los que han persistido hasta nuestros días, reinventándose constantemente al tomar diversos elementos culturales de su época e integrando un complejo sincretismo con el cristianismo.

La presencia del santoral católico la encontramos ya en las visiones chamánicas desde una fecha tan temprana como 1569, cuando el beneficiado Pedro Ponce describe en su *Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad* que al tomar peyote, ololiuhqui y tlilitzin se les aparecen Jesucristo, los ángeles y “uno como negrito que les dice todo lo quieren saber”. El último testimonio escrito de este sincretismo religioso lo encontramos en la *Vida de María Sabina*, recogido directamente de la sabia mazateca por Álvaro Estrada.

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.

Un clérigo como Bernardino de Sahagún consideraba –desde lo que él concebía como La Única y Verdadera Religión– al pensamiento indígena como una idea falsa del mundo producto de un engaño diabólico. El hombre moderno, en cambio, desde lo que se concibe como La Única Verdad, la científica, considera al pensamiento mítico-religioso indígena como una mera fantasía producto del atraso socioeconómico y la falta de educación. El primero planteaba la redención mediante el Evangelio para salvar sus almas del infierno, mientras el segundo propone la aculturación y su ingreso al mundo occidental para rescatarlos de lo que se considera ignorancia y simple superstición. Lo que fue una preocupación teológica en el periodo virreinal se convirtió en un problema sociocultural en el México moderno. Un problema cuya solución ha sido, haciendo a un lado matices discursivos, simple y llanamente la desaparición gradual de las culturas indígenas, sus conocimientos, su sabiduría y sus tradiciones.



© Óscar del Barco.

Cuando las plantas sagradas y la mente humana quedaron bajo el análisis de la etnobotánica y la neurofisiología, se desvanecieron los demonios y los misterios teológicos fueron sustituidos por interrogantes científicas. Si en el siglo XVI se hablaba de la presencia del Diablo en el entendimiento de los indios que consumían ciertas plantas, hoy se habla de los efectos de agentes químicos en el sistema nervioso central que provocan visiones irreales (o alucinaciones).

Entre el engaño demoníaco y el cerebro alucinado hay un largo camino histórico y gnoseológico, pero ambos discursos han ocupado el centro del *logos* occidental, erigiéndose, en sus respectivos momentos, como La Única Verdad, en el caso del cristianismo, y como una verdad provisional, en perpetua revisión, en el caso de la ciencia. De cualquier modo, la veracidad que han instaurado en el cuerpo social ha sido siempre un impedimento para comprender la visión del mundo de otras culturas, y ello ha ocurrido, incluso, entre los propios antropólogos, que se han preparado para acceder a esa comprensión.

Si se ha dado una apertura en el pensamiento contemporáneo occidental para penetrar en la experiencia mística que proporciona el consumo de estas plantas, y explorarla desde el interior, se debe a las vivencias y textos que nos han dejado investigadores y escritores como Albert Hofmann, Aldous Huxley, Henri Michaux, Thomas Szasz, Gordon Wasson, Ernst Junger, Peter Furst y Antonio Escohotado. En México, asombra decirlo, el tema ha pasado casi inadvertido, en ese casi

caben Octavio Paz, Álvaro Estrada, Jaime García Terrés, Fernando Benítez, Mercedes de la Garza, Yólotl González y Doris Heyden. Al parecer en los últimos años las cosas comienzan a cambiar y los estudios sobre estos temas se multiplican. Pero en otros ámbitos la desinformación es tanta que se sigue hablando de “alucinógenos”, veintitantos años después de la propuesta de connotados etnomicólogos para utilizar el neologismo enteógeno, que nos aproxima a una mejor comprensión de la experiencia vivida y de la espiritualidad de los pueblos indígenas. No se trata de hacer circular un sinónimo más en el vocabulario, el neologismo viene de las raíces griegas *en theos genos*, que significa, “generar lo sagrado” o “engendrar dentro de sí lo sagrado”, sentido que apunta en una dirección muy distinta del término alucinógeno, que viene del latín *allucinari*, que significa ofuscar, seducir o engañar, haciendo que se tome una cosa por otra. No hay duda, siempre hemos utilizado el término “engaño” como una persistente guía errónea para entendernos con las cosmovisiones indígenas.

Quisiera resaltar, por último, la conveniencia de utilizar el término enteógeno en lugar de droga para referirnos a todas aquellas plantas que se han consumido milenariamente en todo el mundo, generando estados extáticos y de iluminación mística que nada tienen que ver con adicciones y persecuciones policíacas.³

Nos hemos acostumbrado a designar con el término “droga” a las más diversas sustancias sin distinguir sus cualidades químicas, sin reparar en su origen natural o sintético, en sus efectos psicofisiológicos, ni en su contexto cultural y en los usos que de él se derivan. Por si fuera poco, el Diccionario de la Real Academia Española, después de referirse a la droga como a una sustancia de efecto estimulante, deprimente, narcótico o alucinógeno, define el verbo “drogar” como “la administración de una droga por lo común con fines ilícitos”, expresando, de esta manera, el sentir moral que la sociedad moderna tiene respecto a ciertas sustancias que han sido asociadas a la vida delictiva. Es claro que esta definición, al implicar un juicio ético-jurídico, estigmatiza el uso de estas sustancias al establecer su vinculación inmediata con el mundo del hampa. Y no sólo eso, coloca también en la misma dimensión a un adicto a la cocaína o la heroína en las calles de la ciu-

dad de México o Nueva York, con un peregrino huichol que consume peyote en el desierto de San Luis Potosí, o con un chamán mazateco que utiliza los hongos en una ceremonia curativa.

Estoy consciente de que lo que propongo pasa por encima de algunos criterios bioquímicos y farmacológicos, pero en cambio privilegia criterios antropológicos y éticos, además, quizá sea la única manera de salvar a estas virtuosas plantas de la estulticia moderna, que puede convertir el tema de la experiencia mística en un vulgar asunto de comisaría. No olvidemos que estamos gobernados por ciegos, pues como bien decía William Blake, “quien no vea una luz más clara y mejor que la de nuestros ojos corruptibles, ése no ve nada”.

N O T A S

¹ Entiendo aquí por *chamán* a toda persona que ha experimentado una muerte y una resurrección simbólicas como signo de una apertura al mundo de lo sagrado. Una persona que ha recibido un mensaje iniciático de las deidades y el don correspondiente, sea a través de los sueños, mediante visiones enteogénicas, disciplinas físicas o el padecimiento de alguna enfermedad. Una persona capaz de mantener un vínculo permanente con la Dimensión Espiritual que gobierna el mundo y a los seres vivos, incluyendo los humanos, con una finalidad terapéutica, propiciatoria, adivinatoria y sacramental.

² Wasson G y Heim R. *Les Champignons hallucinogènes du Mexique*, editado por el Museo Nacional de Historia Natural de París en 1958. Publicado en español en “Enteógenos y cultura”, *Espacios*, año XIV, no. 20, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma de Puebla, 1996, Glockner J y Olmos J (editores), traducción de Ricardo Téllez Girón.

³ Al respecto se puede consultar la obra colectiva: *La realidad alterada. Drogas, enteógenos y cultura*, Ed. Debate, México (2006), Glockner J y Soto E (compiladores).

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



© Óscar del Barco.