

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 planteamos 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 intercientífico 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.

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

Morín 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 Appfel-Marglin
Smith College
smarglin@smith.edu