

# 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 psilocibios 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 significante 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 pícaro. 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 manojito 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 chine* 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 jacalito 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 pronunciamos 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/oxford/hb/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](mailto:kinkunse@gmail.com)**

**Ariane Spitalier**  
**Universidad Autónoma de Barcelona**  
**[arispitalier@gmail.com](mailto:arispitalier@gmail.com)**

**Alan Suárez**  
**Posgrado en Estudios Mesoamericanos, UNAM**  
**[alan.suarez.ortiz@gmail.com](mailto:alan.suarez.ortiz@gmail.com)**