

**BENEMÉRITA UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA DE PUEBLA**

INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
“ALFONSO VÉLEZ PLIEGO”
MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA SOCIOCULTURAL

*Los hongos sagrados y el sistema terapéutico zapoteco
en la Sierra Sur de Oaxaca*

Tesis presentada para obtener el título de
MAESTRA EN ANTROPOLOGÍA SOCIOCULTURAL

PRESENTA:
Carla López Aponte

DIRECTORA DE TESIS:
Dra. Antonella Fagetti Spedicato

Enero 2022

Dedicatoria:

*A la memoria de mi tía Eliud Vega Díaz,
médico solidaria, humilde y con gran conocimiento,
falleció haciendo lo que amaba: salvar vidas.
A pesar de poseer una visión científica respecto a la salud,
sé que le hubiera gustado leer mi tesis;
seguro me hubiera debatido algunas cosas
pero aportado muchas más.
Nos faltó tiempo.
Te admiro y te amo.*

Agradecimientos

Antes que nada, le agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por la beca otorgada durante los dos años de estudio de maestría, también a los contribuyentes que, con sus aportes económicos, hicieron posible la realización de este trabajo de investigación.

Mi agradecimiento al Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego” por darme la oportunidad de participar en el programa de la Maestría en Antropología Social (MASC); a mi asesora de tesis la Dra. Antonella Fagetti Spedicato por compartirme de su tiempo y su conocimiento, también por invitarme al Proyecto Teonanácatl donde he conocido y aprendido diferentes posturas en torno al uso de los hongos psilocibe; gracias a la Dra. Elizabeth Martínez Buenabad que desde el inicio confió, siempre fue amable y atenta conmigo; a la Dra. Jorgelina Reinoso Niche por su amistad, sus palabras y los aportes que hizo en esta investigación; a la Dra. Elizabeth Mateos Segovia por estar siempre abierta a mis dudas; a mis profesores la Dra. Maru, la Dra. Dení y el Dr. Ricardo por sus clases tan amenas, les agradezco por eso.

Gracias a Othón, mi pareja de vida, quien siempre estuvo ahí apoyándome en las decisiones que tomé durante mis trabajos, las idas a campo, por escuchar lo que escribía, borraba y volvía a escribir; por estar en mis puntos de quiebre, por animarme, por confiar y por acompañarme en éste y otros viajesotes.

Gracias infinitas a Don Leonardo y Doña Ofelia de San José del Pacífico, así como a Don Cristino y Areli de San Miguel Suchixtepec, les agradezco mucho el haberme aportado su tiempo y compartirme sus historias de vida, ellos son los protagonistas de esta tesis.

Finalmente, gracias a los que influyeron directa o indirectamente para la realización de este ejercicio.

ÍNDICE

| | |
|---|----|
| INTRODUCCIÓN | 6 |
| CAPÍTULO 1. UN ACERCAMIENTO A LOS HONGOS SAGRADOS | 15 |
| 1.1 Siglo XVI: El encuentro de dos mundos | 15 |
| 1.2 Siglo XX: Los primeros hallazgos científicos de los hongos psilocibe..... | 19 |
| 1.3 Las primeras etnografías en la Sierra Mazateca..... | 27 |
| 1.4 Los zapotecas de la Sierra Sur y la Costa de Oaxaca | 36 |
| 1.5 ¿Alucinógenos, psicodélicos o enteógenos?..... | 40 |
| CAPÍTULO 2. CHAMANISMO Y CHAMANES | 46 |
| 2.1 Una aproximación al concepto de chamán | 46 |
| 2.2 Chamanismo: ver y conocer adentro, allá y más allá..... | 50 |
| 2.2.1 El “don chamánico”: un regalo divino | 53 |
| 2.2.2 El “vuelo mágico”: los estados no ordinarios de conciencia | 56 |
| 2.3 Las plantas sagradas y el trance enteogénico | 62 |
| 2.3.1 La función del hongo psilocibe | 66 |
| CAPÍTULO 3. LA MEDICINA TRADICIONAL ZAPOTECA..... | 72 |
| 3.1 <i>Binni zá</i> : “Gente que proviene de las nubes”. Los zapotecos y sus regiones | 72 |
| 3.1.1 Los zapotecos de la Sierra Sur: Los municipios de San Mateo Río Hondo | 75 |
| y San Miguel Suchixtepec..... | 75 |
| 3.2 ¿Qué es la medicina tradicional?..... | 80 |
| 3.3 <i>Rmed stinu</i> : “La medicina de nosotros”. El sistema terapéutico zapoteco | 87 |

| | |
|--|-----|
| 3.3.1 <i>Be ne ye shoone be ne</i> : “El médico nuestro”..... | 92 |
| Los especialistas rituales y sus técnicas | 92 |
| | |
| CAPÍTULO 4. EL USO RITUAL Y TERAPÉUTICO DE LOS HONGOS | 97 |
| 4.1 Panorama general del uso ritual de los hongos en México | 97 |
| 4.2 Distribución y descripción de los hongos psilocibe en la Sierra Sur y la Costa | 102 |
| 4.3 Las investigaciones de Wasson, Guzmán y otros micólogos en los Loxicha | 105 |
| 4.4 El turismo psicodélico en Huautla de Jiménez y en San José del Pacífico | 108 |
| 4.5 El especialista ritual y el proceso de sanación con los hongos sagrados..... | 114 |
| en la Sierra Sur | 114 |
| 4.5.1 Chamanismo, medicina tradicional y la carrera del enfermo | 119 |
| 4.5.2 Sesiones chamánicas y eficacia simbólica..... | 124 |
| | |
| CONCLUSIONES | 130 |
| | |
| BIBLIOGRAFÍA..... | 135 |

INTRODUCCIÓN

Este trabajo es el corolario de muchas preguntas que me hice cuando visité, por primera vez, San José del Pacífico en el año 2006. En ese primer viaje fui con la curiosidad de saber qué eran los “hongos alucinógenos”. En ese entonces, me encontraba estudiando la licenciatura en Administración de Empresas, una mala decisión que tomé al salir de la preparatoria, ya que me di cuenta a mitad de la carrera que era la Antropología mi verdadera vocación; y ¿cuándo me iba yo a imaginar que esa experiencia cambiaría por completo mi vida?

En ese año, un par de amigas se fueron en coche hasta Zipolite, pero, para su mala suerte, se les averió el coche en un pueblo llamado San José del Pacífico, donde se quedaron un par de noches. En un comedor conocieron a Blas, un médico defebrero que ya vivía ahí desde hace poco más de dos años, tallando imágenes en madera para las iglesias de la región. Él les preguntó si buscaban comer los “hongos alucinógenos” y ellas contestaron firmemente que no porque viajaban con unos niños. Finalmente, prosiguieron su viaje de una semana y al llegar a Puebla me comentaron que se habían quedado con muchas ganas de experimentar con los “derrumbes”, los hongos de San José.

Una semana después, unas amigas y yo emprendimos nuestro primer viaje a Oaxaca en busca de esos “hongos mágicos”. Nos instalamos en una cabaña sobre la carretera y buscamos a Blas, que nos preparó a todos unos hongos en un té con miel. Nos salimos al patio y él nos explicó: “-Vamos a ir a caminar, si no se sienten bien, no se preocupen, no pasa nada, solo es su mente que les va a jugar una mala pasada, ustedes tranquilos, cambien de rollo y ya está”. Empezamos a caminar por el camino de terracería que conduce hacia el pueblo de San Mateo Río Hondo, cada vez veía más lejos el pueblo y de pronto exclamé: “¡-Veo todo azulado!”. “-Sí, creo que es uno de los efectos de los hongos, porque yo también”, alguien contestó. En algún momento Blas nos pidió, a las ocho o nueve personas que éramos, entrar al bosque; al intentar caminar me di cuenta que mis pies estaban enmarañados con los arbustos que había en el suelo; todos avanzaban menos yo. “-¡No puedo caminar, ya me atoré con las ramas!”, les dije. “-Sí, puedes, no hay nada ahí”, me contestó Blas; con esfuerzo logré alcanzar a todos, nos sentamos en un espacio lleno de hojarasca y Blas nos pidió acostarnos para descansar.

A los pocos minutos escuché a unos perros pelear a un lado de nosotros. Cerré los ojos y traté de concentrarme para regresar al estado “normal” y alejar el miedo que sentía, el cual se me había exacerbado por el efecto de los hongos, yo solo quería un momento de tranquilidad. Levanté la cabeza y los perros se habían ido, los árboles estaban alineados, la luz del sol parecía perfecta, todo estaba en orden; en ese momento me di cuenta que, cuando trataba de aquietar mi mente y ponía mi atención en mi propia persona, mi entorno era armonioso. Pero, al recordar “mi terrible situación” en la carrera, los perros se acercaban ladrando.

No sé cuánto tiempo pasé en ese juego mental; supe que era mi mente la que me hacía ver orden o caos. Nos levantamos y empezamos a caminar de regreso, Blas trató de calmarme y me dijo: “- Mira allá atrás, ya todo pasó”; volteé y había neblina, todo parecía muy tenebroso. “- Ahora hacia adelante”, miré hacia el pueblo que se veía iluminado y acogedor. Cuando seguía con lo que yo llamo “trabas mentales”, San José parecía alejarse, lo veía muy lejos y se me hacía tan cansado caminar, que decidí evitar esos pensamientos y San José de pronto estaba cerca, supe que por fin había terminado el efecto de los hongos.

Cuando llegamos a la carretera, el corazón del pueblo, comimos y nos fuimos a dormir. Cerca de las 6:00 de la tarde con mis amigas empezamos a platicar de lo sucedido, cada una con su historia y su “viaje”; me dijeron que Blas nunca se acercó a hablar conmigo; ninguna vio los perros pelear y solo habíamos caminado unos metros. Una semana después, ya en Puebla y en clases, me di cuenta que después de todo no era tan desagradable tomar esas clases, así que terminé la licenciatura de administración, y un par de años más tarde ingresé a la licenciatura de antropología. Sin duda, esta experiencia me trajo respuestas a nivel personal, pero al mismo tiempo me sugirieron algunas preguntas que me impulsaron a realizar esta investigación: ¿por qué los habitantes de los pueblos de Oaxaca se curan con un ritual con hongos?

Al ingresar en 2009 a la Maestría en Antropología Sociocultural decidí hacer esta investigación y encontré una vasta información histórica y etnográfica sobre las veladas en la Sierra Mazateca y la historia de vida de María Sabina. En este sentido, mis fuentes históricas abarcaron desde las primeras crónicas de los frailes que en el siglo XVI arribaron a territorio mexicano, como Fray Bernardino de Sahagún (2009 [1553-1555]), Fray Toribio de Benavente (1999 [1536]) y otros, quienes dieron cuenta de los procesos rituales con

hongos en la cultura nahua antigua. También abordé las primeras investigaciones del siglo XX que dieron a conocer a la ciencia moderna el uso medicinal y adivinatorio en la Sierra de Oaxaca, realizadas por Blasius Paul Reko (1923, 1925, 1928, 1934, 1945 y 1953), Richard E. Schultes (1939, 1979 y 1980), Albert Hofmann (1979, 1980 y 1991) y Jean B. Johnson (1938 y 1940); así como las exploraciones de los años cincuenta y las etnografías que se realizaron en los años posteriores, principalmente las de Gordon Wasson (1957, 1963, 1978, 1980 y 1983), Robert Weitlaner (1962 y en Davis, 2001), Roger Heim (1956 y 1959), Gastón Guzmán (1959, 1963, 1968, 1997, 2006, 2008, 2011 y 2016) y Fernando Benítez (1968), por mencionar algunos, quienes se adentraron a los estudios culturales, micológicos y taxonómicos de los “hongos sagrados”. Otro de mis referentes fueron las investigaciones con diferentes enfoques que abordaron temas como el uso de los hongos *Psilocybe*¹ vinculados a las prácticas chamánicas, los procesos de iniciación, el don, el proceso de las veladas, la comercialización de los hongos y más, estudiados por Rigoberto Villanueva Hernández (2010), Osiris García Cerqueda (2011), Fabiola Minero Ortega (2012 y 2016) y Citlali Rodríguez Venegas (2017).

Pero los rituales de sanación con hongos también se realizan en los pueblos de la Sierra Sur, principalmente en las poblaciones de origen zapoteco, asentadas en los municipios de San Mateo Río Hondo y de San Miguel Suchixtepec, donde los hongos psilocibe son un medio para la adivinación y la curación de padecimientos y enfermedades que se asocian con el mal aire, el susto, la brujería y otros padecimientos, que iré señalando a lo largo de este texto, por lo que se consideran sagrados. Pocos son los estudios etnográficos que documentan estas prácticas a partir de los testimonios de quienes han recurrido a dichas ceremonias en la región, de por qué las personas recurren a la ingesta de los hongos, el proceso que conlleva el ritual enteogénico y si los resultados fueron los esperados. Al mismo tiempo, faltan investigaciones a profundidad sobre el proceso de sanación que experimentan quienes consumen los hongos para conocer las causas de una enfermedad o el origen de un conflicto. Tampoco se han estudiado los efectos de la psilocibina, componente psicoactivo de los hongos y los estados no ordinarios de conciencia que pueden alcanzar tanto el especialista ritual como el paciente.

¹ A lo largo de este texto, hago mención a los hongos *Psilobybe* o psilocibe de forma indistinta, sin embargo, la primera acepción se utiliza cuando se hace alusión a los trabajos tanto etnográficos como micológicos y taxonómicos; por su parte, psilocibe está relacionado en un contexto tradicional.

Por lo tanto, la importancia de este trabajo reside en la aproximación etnográfica al estudio de los rituales donde se emplean los hongos psilocibe, que se llevan a cabo en el municipio de San Mateo Río Hondo, concretamente en San José del Pacífico y en San Miguel Suchixtepec, con el objetivo de llenar un vacío en torno a esta problemática que, contrariamente a lo que ocurre en estos municipios, se ha estudiado de manera amplia en la Sierra Mazateca. En este sentido realicé varias prácticas de trabajo de campo para indagar en las prácticas chamánicas relacionadas con los procesos de sanación, donde se dice que al consumir un enteógeno, el chamán puede tener contacto con la divinidad que habla a través del hongo y revela el origen de la enfermedad que afecta al paciente, así como el proceso terapéutico que debe seguir para su recuperación.

Cabe aclarar que mi interés para esta investigación fue el uso de los hongos sagrados en el contexto terapéutico tradicional, por lo tanto, las preguntas de investigación que guiaron este trabajo fueron: ¿En qué consisten los rituales nocturnos de sanación con los hongos sagrados y qué propósitos tienen? ¿Cómo obtienen el especialista ritual y su paciente el conocimiento acerca del origen de una enfermedad o un conflicto? ¿Cómo se desarrolla el proceso de sanación y por qué el enfermo se cura o soluciona el problema, cuando en la ceremonia es el paciente, el especialista ritual o ambos quienes consumen los hongos? ¿Qué papel juega la psilocibina en los estados no ordinarios de conciencia?

Al documentarme encontré que el consumo de hongos se vincula con el chamanismo, caracterizado por Mircea Eliade como un complejo sistema religioso cuya técnica por excelencia es el trance extático, lo que le permite al chamán acceder al mundo sobrenatural y obtener el conocimiento y los mensajes que los dioses y espíritus le otorgan, para poder interpretarlos y ayudar a los humanos. Se trata de una práctica donde convergen diferentes aspectos religiosos y médicos, por lo tanto Eliade define al chamán como “hombre médico”, figura que lleva a cabo los procesos de sanación (Eliade, 2019: 23). El trance, éxtasis o “vuelo mágico” (Lagarriga, 2007: 19-20) conlleva lo que se ha denominado estados de conciencia chamánicos (Harner, 1988: 31), estados modificados de conciencia (Poveda, 1997: 56-57) o estados no ordinarios de conciencia (Ott, 1996: 275 y Fagetti, 2010: 17); donde se dice que el alma se separa del cuerpo físico para viajar a otros mundos para comunicarse con otros seres y dialogar con dioses, muertos y seres de la naturaleza, a fin de subsanar los problemas que aquejan a los humanos (Perrin, 1995: 5 y 2007: 67-68).

Estas capacidades no son comunes, son un don que puede manifestarse, en primera instancia, como una enfermedad física o mental y quienes logran autocurarse, pueden curar a otros (Eliade, 1951: 48). Por eso, el chamanismo es parte de la medicina tradicional, un sistema de salud que involucra creencias, saberes, símbolos y significaciones que se relacionan con el contexto social, económico, religioso y hasta ecológico con el fin de atender la enfermedad y hacer frente a los procesos que desequilibran cuerpo y alma (Carlos Zolla, 2005: 375-376). En estos procesos de sanación, la medicina tradicional atiende no solo las enfermedades físicas, sino también los padecimientos del alma o espíritu, los cuales se vinculan con el “otro mundo” (Fagetti 2011: 139-141), donde solo el chamán tiene acceso, muchas veces gracias al consumo de entéogenos, término acuñado por Ruck, Bigwood, Staples, Ott y Wasson (1979) para designar las plantas psicoactivas que los pueblos tanto en el Viejo como en el Nuevo Mundo consideran sagradas.

Tanto los hongos como otras plantas utilizadas en México, contienen sustancias psicoactivas que, por su estructura química, tienen un efecto importante en el sistema nervioso, incidiendo en los procesos cognitivos (McKenna, 1993: 70-72), por lo que han sido un instrumento terapéutico para los chamanes (1993: 277).

El uso ritual de plantas, semillas, cactus y hongos constituye una práctica de la medicina tradicional indígena presente en algunas partes de México como la Sierra Nevada, concretamente en las inmediaciones de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl, (Bulnes, 2015 y Benítez Corona, 2013); Ecatzingo (Benítez Corona, 2013), San Pedro Tlanixco (Bravo Reyes, 2017) y San Pedro Nexapa (Valencia, 2006), poblaciones del Estado de México; los alrededores de los Tuxtlas en Veracruz (Stresser-Péan y Guilhem, 2008); algunos pueblos de la Selva Lacandona de Chiapas (Guzmán, 1959; García, 2014; Ruan, 2018); la Sierra Mazateca (Wasson, 1957; Benítez, 1964 y 1968; Schultes y Hofmann, 1979; Estrada, 1982 y 1994; Pérez Quijada, 1996; Incháustegui, 2000; Villanueva, 2007; Guzmán, 2011; 2014 y 2016; García Cerqueda, 2011; Rodríguez, 2011; Minero, 2012 y 2016; Méndez, 2014 y González Pérez, 2016) y el sur de Oaxaca (Reko, 1934 y 1953; Pedro Carrasco, 1949 y 1951; Wasson, 1955; Guzmán, 1958 y 1997; Mendoza Pérez, 2000; Aparicio, 2008; Garibay, 2009; Venegas, 2013; González Pérez, 2014 y 2018; Reyes, 2016 y Lariagon, 2020). Se ha documentado la presencia de rituales nocturnos que se caracterizan por la ingesta de hongos por parte del paciente y/o el especialista ritual a fin de

vivir una experiencia que algunos califican como un “viaje”, donde se revelará el origen de la enfermedad o el conflicto que aqueja al solicitante. En este sentido, el “hongo sagrado” es un enteógeno cuya función es propiciar la comunicación con las divinidades, las cuales transmiten sus mensajes y auxilian a quienes lo necesitan; la psilocibina, sustancia psicoactiva de los hongos, induce un estado no ordinario de conciencia y hace que el individuo entre en un estado de sensibilidad e introspección, como expresan las palabras de un especialista ritual de San José del Pacífico: “te ayuda a ver hacia adentro de tu cuerpo y mente”, esto permite al paciente “ver y conocer”, es decir, descubrir las causas de la enfermedad o el problema que padece y recibir de las divinidades las instrucciones sobre cómo solucionarlos.

Conjuntamente, la confianza y la fe que tiene en las entidades sagradas y la presencia del especialista ritual, que funge como mediador, son fundamentales en el proceso de sanación del paciente, ya que ambos comparten un lenguaje social lleno de símbolos y significados que el especialista utiliza para curar una enfermedad, estableciendo, como lo señaló Lévi-Strauss (1972: 224-225), una relación con lo consciente mediante el inconsciente para poder dar solución al problema que afecta al paciente.

Entonces, para responder las preguntas de investigación, el objetivo general que me propuse fue conocer y analizar los rituales con hongos sagrados en los municipios de San Mateo Río Hondo y de San Miguel Suchixtepec, para determinar cómo el paciente experimenta el proceso de sanación o de resolución del problema que lo aqueja, esto para tener un acercamiento al papel que juega el trance enteogénico en la curación. También se plantearon algunos objetivos particulares que solo se alcanzaron de forma parcial debido a que la estancia de trabajo de campo, programada del 15 de junio al 15 de septiembre del año 2020, se tuvo que suspender debido a la pandemia de COVID-19; ésta fue identificada en diciembre de 2019 y para febrero de 2020 se registraron los primeros casos en México; concretamente fue el 20 de marzo que se dieron por suspendidas las actividades presenciales en las universidades a nivel nacional con el objetivo de seguir los protocolos de seguridad sanitaria.

Esta incertidumbre me llevó a dejar a un lado mis visitas a la localidad de San Mateo Río Hondo. Realicé una primera pesquisa de datos en San Miguel Suchixtepec y San José del Pacífico, que pertenece al municipio de San Mateo Río Hondo, en los meses de

noviembre y diciembre del mismo año, cuando se vislumbró una disminución considerable de los contagios y decesos en el país. Posteriormente, al iniciar el año 2021, ante el alza del contagios, Oaxaca cerró sus carreteras a las zonas turísticas costeras que atraviesan la Sierra Sur, región donde se encuentran los municipios a los cuales hago referencia. Realicé dos estancias cortas en San Miguel Suchixtepec, marzo-abril y junio-julio de 2021, para recabar datos etnográficos en los espacios y con las personas que se relacionan directamente con los escenarios donde se realizan los rituales nocturnos con hongos y realicé algunas entrevistas a distancia.

Uno de mis objetivos particulares fue conocer las enfermedades y conflictos que son atendidos en las ceremonias nocturnas con los hongos sagrados, pero, ante las limitaciones ya descritas, esta información la tomé de algunas tesis e investigaciones realizadas en la Sierra Sur. En cuanto al segundo objetivo, describir las ceremonias nocturnas y analizar el papel que desempeñan tanto el especialista ritual como el paciente en el proceso de sanación, registré el proceso que siguieron dos personas a partir de sus testimonios, el de la hija de un médico tradicional y el de una joven llamada Areli, ambas son habitantes de San Miguel Suchixtepec. El tercer objetivo: conocer las diferencias en el desarrollo de la ceremonia con hongos, cuando solo es el especialista ritual, el paciente o ambos, quienes los ingieren, recurrí a mis fuentes teóricas y la narrativa de las dos pacientes, así como la de Don Cristino, un especialista ritual de San Miguel. Al cuarto objetivo, examinar el proceso de sanación del paciente tomando en cuenta todos los recursos terapéuticos de los cuales se vale para lograr su recuperación, incluyendo la consulta de médicos alópatas, se da respuesta en el capítulo cuatro a partir del caso de la joven Areli. El análisis de la función de la psilocibina en el trance enteogénico y los elementos que intervienen en el proceso de sanación, el quinto objetivo, fue abordado con base en diversas fuentes teóricas. En suma, los objetivos no fueron alcanzados en su totalidad mediante el trabajo de campo, no obstante, pude complementar la información con diversas fuentes etnográficas que documentan los rituales enteogénicos tanto en la Sierra Mazateca como en la Sierra Sur.

Por otro lado, para realizar esta investigación utilicé el método etnográfico; éste se fundamenta en el trabajo de campo y diversas técnicas de investigación como la observación directa, la elaboración de un diario de campo, la realización de entrevistas abiertas y semi-estructuradas (Guber, 2001). Para esto, consideré dos elementos

importantes: primero, que la antropología opera bajo un ejercicio dialéctico entre la observación, la explicación y el análisis para abordar los diferentes escenarios sociales, que a su vez se construyen en una infinidad de subjetividades (Morin, 1994: 157-158); segundo, que “el campo se constituye en el referente empírico de la investigación” y que éste “es el resultado de una construcción llevada a cabo por el propio investigador y sus informantes” (Guber, 2001:84).

En este punto, consideré la propuesta de María Isabel Jociles (2018: 125), quien señala que los datos recabados constituyen un recorte conceptual de una realidad que acontece durante el trabajo de campo y que el antropólogo plasma de manera explicativa en su diario de campo dando prioridad a las preguntas previamente planteadas. Así, el diario fue base para desarrollar la información recabada durante el día, contenía notas rápidas, mapas mentales y otros datos que me ayudaron a la construcción del dato etnográfico. Realicé entrevistas semiestructuradas, las cuales se definen como “una herramienta de recolección de información”, y, como otras técnicas antropológicas y el trabajo de campo, un medio para la “producción de datos” (Guber, 2001: 163). Las narrativas fueron eje medular de esta investigación, ya que parten de la experiencia de los sujetos involucrados; su propia interpretación hace referencia a una historia y una cultura que da sentido y significado a la realidad que se vive (Delory, 2009: 31). Usé técnicas de registro de audio con la grabadora de voz para capturar los testimonios de los pacientes y personas que tuvieron la experiencia de sanación con el uso de hongos.

Cabe destacar, que el seguimiento de estos procesos terapéuticos conlleva una serie de pasos previos como la consulta, el diagnóstico, el ritual con los hongos y varias sesiones de limpia con el especialista ritual, por lo cual entablé una serie de entrevistas vía telefónica y mensajes con una paciente para registrar los tratamientos a los que fue sometida hasta que logró su recuperación. En general, el trabajo de campo realizado me dio un panorama de la realidad médica de la población de San Miguel Suchixtepec; por ello, hago mención del concepto de “carrera del enfermo” como ese proceso que un paciente sigue desde que reconoce su afección hasta su total curación o en algunos casos hasta la muerte. Este proceso conlleva diferentes fases que contemplan muchas veces consultas de la medicina oficial, a las cuales se somete una persona con el objetivo de aliviar un malestar (Erving Goffman, 1970: 133). En el mismo sentido, retomé la aportación de la antropología médica

al referir que el “pluralismo médico” es precisamente el crisol de formas de curación heterogéneas, sean biomédicas o tradicionales, estén o no en coexistencia (Banard y Spencer, 2003: 613), que se insertan en la carrera del enfermo y son llevadas a diferentes niveles de acción, a veces separadas y en orden secuencial o paralelas y complementarias (Campos 1990: 55; Arganis, 1998: 36).

Finalmente, para la redacción de la tesis, que tiene como finalidad contribuir al conocimiento del uso ritual de los hongos psilocibe en la Sierra Sur de Oaxaca, ordené de forma sistemática los datos recogidos, con la interpretación y el sustento teórico pertinentes. Dicha información está organizada en los cuatro capítulos que contiene este texto; el primer capítulo abarca un recuento histórico de lo que se ha escrito acerca del uso ritual de los hongos psilocibe, desde el siglo XVI, cuando se condenaron estas prácticas por ser consideradas paganas; el redescubrimiento por parte del “mundo científico occidental”, como refiere Julio Glockner (2016: 191), hasta las etnografías y trabajos de tesis que exploraron diferentes expresiones culturales que giran en torno a los “hongos sagrados”. En el segundo capítulo expuse las referencias teóricas que definen qué es un chamán y por ende el chamanismo; las capacidades que conlleva esta condición, las técnicas que utiliza, la importancia que tienen los enteógenos en estas prácticas, los efectos de la psilocibina en el organismo y el vínculo que tienen éstos con los procesos de sanación. En el tercer capítulo me centré en la Sierra Sur para dar un panorama acerca de la población zapoteca, concretamente el tipo de enfermedades que presentan y el recorrido que hacen en las diferentes instancias médicas desde que hay un diagnóstico hasta su recuperación, por ello hago mención del sistema terapéutico zapoteco y cómo es considerado el médico tradicional. Por último, en el cuarto capítulo realicé un acercamiento al uso ritual de los hongos psilocibe en el sur de Oaxaca, concretamente en San José del Pacífico y San Miguel Suchixtepec, señalando una posible distinción entre las experiencias vividas entre los turistas, que llegan a ingerir los hongos y aquellas de los habitantes originarios de esta región; para esta referencia, presenté un estudio de caso que muestra la eficacia de las sesiones chamánicas y la interpretación que el especialista ritual y el paciente elaboran en torno a este proceso.

CAPÍTULO 1. UN ACERCAMIENTO A LOS HONGOS SAGRADOS

1.1 Siglo XVI: El encuentro de dos mundos

Uno de los primeros escritos que detallan la ingesta ritual con hongos son las crónicas de los frailes españoles que en el siglo XVI llegaron a territorio mesoamericano², donde registraron, entre otras, las características físicas del medio natural, las propiedades curativas de gran parte de la flora local y el conocimiento que muchos pueblos tenían de ésta; al mismo tiempo, describieron el uso de diversas plantas en prácticas de culto y religiosidad, que consideraron rituales paganos que atentaban contra la fe que pretendían transmitir.

El fraile franciscano Bernardino de Sahagún, en uno de los documentos enviados a Roma en 1580 al papa Pío V dio cuenta de sus hallazgos en los nuevos territorios conquistados sobre la lengua, las costumbres, religión y otros aspectos de la vida entre los antiguos nahuas (Palma, Pérez, Hernández y Rodríguez, 2020: 178). Años más tarde, con los datos recopilados publicó su obra maestra bajo el título *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1553-1585), también conocida como *Códice Florentino*, donde precisó el consumo de hongos y su uso medicinal:

Hay unos honguillos en esta tierra que se llaman *teonanácatl*. Críanse debajo del heno en los campos o páramos. Son redondos y tienen el pie altillo y delgado y redondo. Comidos son de mal sabor, son amargos y queman, dañan a la garganta y emborrachan. Son medicinales contra las calenturas y la gota. Solo comen dos o tres, no más [...]. Los que los comen ven visiones y sienten vascas del corazón y ven visiones a las veces espantables y a las veces de risa [...]. A los que comen muchos de ellos provocan a lujuria y aunque sean pocos (Sahagún, 2009 [1553-1585]: 308).

Sahagún registró el estado que causaban los hongos al que describió como “embriagante” y el uso que le daban para curar la gota, además de los conocimientos que los indígenas tenían de las plantas que su entorno les proveía. En sus narraciones señaló que *nanácatl* era el nombre con que designaban a las setas en general y *teonanácatl* a los hongos embriagantes. Cabe señalar que *nanácatl* en náhuatl significa carne o alimento y *teo*

² Mesoamérica es el nombre que Paul Kirchhoff le dio a un área cultural de América que abarca los territorios entre la frontera septentrional de la República Mexicana, limitando con la frontera oriental de Panamá. Estas delimitaciones, señaló el autor, incluyen aspectos culturales muy específicos, sobre todo en tiempos coloniales, como agrupamientos en tribus lingüísticamente diferenciadas con el norte y el sur del continente, con rasgos en común: históricos, míticos y culturales (como el tipo de agricultura, construcción, cerámica, pulimiento de piedras, indumentaria, escritura jeroglífica, calendarios, comercio, rituales, entre otros) (Kirchhoff, 1943).

sagrado, por lo que *teonanácatl* puede significar “carne sagrada” o carne de los dioses” (Guzmán, 2011: 9 y Benítez, 1968: 347).

Por su parte, el fraile Toribio de Benavente en *Historia de los indios de la Nueva España* (1536) señaló de forma más específica que los hongos tenían “la virtud de embriagar” y “mover la lujuria”, también su uso ritual y la importancia religiosa que los indígenas le atribuían a estas ceremonias:

Tenían otra manera de embriaguez que los hacia más crueles, era con unos hongos o setas pequeñas, que en esta tierra los hay como en Castilla; más los de esta tierra son de tal calidad, que comidos crudos y por ser amargos, beben tras ellos o comen con ellos un poco de miel de abejas; y de allí a poco rato veían mil visiones [...]. A estos hongos llámenles en su lengua *teunanacatlh*, que quiere decir carne de Dios, o del Demonio que ellos adoraban y de la dicha manera con que aquel amargo manjar su cruel Dios los comulgaba (Benavente, 1999 [1536]: 20).

Cabe señalar que los frailes españoles dieron por sentado que los hongos denominados *teonanácatl* tenían una relación con lo divino, ya que al prefijo “teo” le atribuyeron el mismo significado del término griego *Theo* (Dios). Sin embargo, en los pueblos mesoamericanos no había religiones en el sentido de su concepción en latín y práctica institucional como lo tenían dichos frailes, donde el vocablo *religio* o *religio-onis* significa “conciencia escrupulosa”; más bien, sus conocimientos estaban estrechamente vinculados con el cosmos, una forma religiosa que atañe al verbo *religare* que quiere decir “atar o unir la dimensión externa e interna de la realidad” (Fericgla, 2002), en otras palabras, se trataba de una interrelación entre el hombre y su entorno, naturaleza y universo.

De tal forma que los nahuas antiguos llamaban a los hongos psilocibe: *Teotlacuilnanácat* donde *teotl* significa energía o fuerza y *nacatl* es carne o cuerpo, de tal forma que se traduciría en “hongo” o “cuerpo de energía” (Becerra, 2007:180 y Palma, Pérez, Hernández y Rodríguez, 2020: 178). Pero, los frailes asumieron que el *teonanácatl* era un medio que acercaba a los antiguos nahuas con sus siniestros dioses. Es evidente que en el periodo colonial, los frailes evangelizadores sintieran desconfianza y temor hacia las plantas visionarias, no solo por los efectos en la conducta de los indígenas al tomar los brebajes, sino por todo el ceremonial religioso que vinculaba a los nativos con sus deidades, el cosmos, la naturaleza y los astros, prácticas que eran consideradas por los españoles como idolatría, devoción a espíritus paganos y hacia el Diablo, quien utilizaba cualquier medio para alejarlos del camino de Dios (Glockner, 2016: 176-177).

Pero no solo los frailes fueron enviados al nuevo mundo, en 1571 el médico Francisco Hernández fue comisionado por el rey de España Felipe II para conocer la medicina de los mexicas y las plantas medicinales que utilizaban; así, Hernández se dio a la tarea de recolectar un número significativo de plantas y redactar una lista de éstas, con su nombre en la lengua vernácula de la región y su función curativa entre la población indígena, documento que titularía *Historia natural de la Nueva España*. Sin embargo, al referirse a los hongos visionarios los describió como parte de la flora intoxicante:

Se le llama comúnmente Teyhuinti. Son de color leonado, amargos al gusto y poseen una cierta frescura que no es desagradable. Otros más, sin provocar risa, hacen pasar ante los ojos visiones de toda clase como combates o imágenes de demonios. Otros más, siendo temibles y espantables, eran los más buscados por los mismos nobles para sus fiestas y banquetes, alcanzaban un precio extremadamente elevado y se les recogía con mucho cuidado: esta especie es de color oscuro y de cierta acritud (Hernández, 1946 [1571-1576] en Benítez, 2005: 10).

Probablemente, el médico se refería a dos tipos de hongos: uno utilizado en fiestas o coronaciones mexicas y otros en trances proféticos, coincidiendo con el fraile Diego Durán, quien relató en su obra titulada *Historia de la Indias de la Nueva España e islas de tierra firme* (1587), que el consumo de hongos les inducía a un estado de embriaguez, desencadenando una serie de revelaciones sobre el porvenir del emperador y el destino de su pueblo (Durán, 1587: 186-187 en Becerra, 2007: 68-69; Schultes y Hofmann, 1979: 464-465).

En otro tenor, el fraile Tomás de Coto, en *Vocabulario de la lengua cakchiquel o guatemalteco* (1690), también realizó un registro del consumo de hongos entre los mayas, los zoques y los mixes del sur de México; además plasmó su asombro ante el uso adivinatorio en la zona mazateca de Oaxaca. Conjuntamente, hizo un compilado lingüístico con las diferentes denominaciones que les daban a las setas, tanto comestibles como alucinatorias, de acuerdo a la región, sus características físicas y el empleo que le daban: “[...] es menester conocerlos para comerlos, porque unos son malignos y mortíferos y, por lo menos a los que los comen, hacen perder el juicio. A éstos llaman: *Kaizalah ocox* o *Xibalbay ocox*” y así los describió, como “hongo que enloquece a quien lo come” (Coto, 1690, en Palma, Pérez, Hernández y Rodríguez, 2020: 178).

Es verdad que el registro de los conocimientos, las costumbres, las creencias y otros elementos autóctonos sirvieron para beneficiar la labor evangelizadora de los frailes; de tal forma que entre el asombro y el desagrado, mucha información fue destruida y otra tanta

escondida a fin de permear con la fe cristiana a las nuevas colonias; sin embargo, la conversión no fue de forma totalizante e inmediata, el uso ritual de las diferentes plantas y semillas visionarias sobrevivió así como su importancia mística, ya que los rituales con hongos siguieron practicándose pero en secreto, integrándose elementos de la religión católica propios del proceso de aculturación. En este sentido, existen otros códices escritos en el siglo XVI que remiten al acompañamiento con hongos en las celebraciones solemnes y de adivinación, escritos por los propios nativos en su afán de conservar los saberes, mitos y cultos que veían desdibujarse al ser forzados a practicar otra religión.

Es el caso del *Códice Magliabechiano*, nombrado así por uno de sus tantos dueños, un coleccionista italiano llamado Antonio Magliabecchi; en estos lienzos se representa la toma del *teonanácatl* acompañado de una figura verdosa que para los españoles representaba el Demonio mismo; mientras que para los indígenas probablemente simbolizaba el dios del hongo, ya que más tarde Gastón Guzmán identificó esta figura como el hongo *Psilocybe zapotecorum* (Palma, Pérez, Hernández y Rodríguez, 2020: 180).

De acuerdo a Guzmán (2011: 9), Sahagún mandó a unos escribanos indígenas llamados *tlacuilos* a editar el *Códice Magliabechiano* e hizo una modificación a una figura antropomorfizada en color verde que hacía referencia a una deidad que en sus manos sostenía un hongo; la intención del fraile era mostrar a los indígenas que con la ingesta de hongos invocaban a criaturas diabólicas, sin embargo, ya que éstos no tenían la misma concepción de los españoles acerca del Diablo, dibujaron precisamente a una de sus deidades que posiblemente se relacione con los hongos o el señor del inframundo: *Mictlantecuhli* (Wasson, 1983: 154; Guzmán, 2011: 8). Así, queda claro que la relación de los hongos con el mundo sagrado indígena es estrecha desde tiempos precortesianos.

En el mismo tenor, el códice mixteco *Yuta Tnoho* o *Vindobonensis Mexicanus*, datado a principios del siglo XVI, muestra cómo a partir del vínculo de los dioses con los hongos, se crea la existencia humana. Se trata de una obra pictórica que plasma un relato vinculado con el que hoy es el pueblo de Santiago Apoala, ubicado en la Mixteca Alta de Oaxaca. Las figuras del códice muestran una ceremonia nocturna donde ocho deidades, que tienen en sus manos unos hongos, lanzan cantos o alabanzas en un ritual que da origen a la existencia del Sol, astro que da vida al universo, al ser humano, los animales y las plantas (Hernández, Martínez, Pérez y Mata, 2017: 24-25); mito que señala al hongo como un medio para la

creación de la vida, además de explicar la interpretación que los antiguos pueblos mixtecos tenían sobre el origen del hombre.

Tiempo después, ya para el siglo XVII, los misioneros religiosos vieron imposible erradicar la ingesta ritual de los hongos embriagantes, así como otras plantas consideradas sagradas entre los pueblos indígenas, como el *ololiuhqui* y el peyote; por lo tanto, comenzaron a redactar leyes eclesiásticas que circularan en el nuevo continente a fin de acabar con dichas prácticas consideradas como idolatría y hechicería que evidentemente no comulgaban con sus propias creencias.

Por ejemplo, las actas de condenas del Santo Oficio que aún se conservan en el Archivo General de la Nación, ofrecen la descripción de los juicios de personas que consumían algún tipo de embriagante, como los hongos (Wasson, 1983: 258-262 en Vergara, 1996: 41). También algunos textos como el *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven en los indios naturales de esta Nueva España* escrito por Hernando Ruíz de Alarcón en 1629 y el *Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías y otras costumbres de las razas aborígenes de México* (1656), obra de Jacinto de la Serna, son documentos que muestran el proceso de indagación, enjuiciamiento y castigo a las personas que fueran sorprendidas llevando a cabo prácticas que significaran supersticiones o cultos indebidos y actos gentílicos, es decir, “ritos paganos que no reconocen al verdadero Dios” (Flores, 2014: 54).

El consumo de hongos y otras plantas consideradas sagradas entre los pueblos mesoamericanos, con diferentes conjuros, invocaciones y rezos, se creía que alejaban el mal y curaban dolores, para la nueva fe cristiana se consideraban parte de “la idolatría de seres que carecían de un alma” y por lo tanto merecían un castigo. En consecuencia, estas prácticas se vieron coartadas, sin embargo continuaron en la clandestinidad. El *Teonanácatl* fue un enigma durante cuatro siglos, incluso se dudó de su existencia. Fue hasta el siglo XX, cuando algunos antropólogos argumentaron que probablemente los hongos estarían ocultos en algunos rincones de México (Schultes y Hofmann, 1979: 465).

1.2 Siglo XX: Los primeros hallazgos científicos de los hongos psilocibe

El misterio del *teonanácatl* citado por Sahagún cobró notabilidad a principios del siglo XX, cuando William Edwin Safford, uno de los pioneros en etnobotánica estadounidense,

interesado en las plantas curativas de México y la Amazonía, advierte en su artículo “An Aztec narcotic” (1915) publicado en *The Journal of Heredity*, que Sahagún y otros frailes erraban en sus hipótesis en torno a los hongos; él aseguró que los evangelizadores carecían de estudios en botánica y en sus reportes habían confundido el *teonanácatl* con los botones secos del peyote: “Esta es la primera vez que se descubre la identidad del hongo sagrado de los aztecas con el cactus narcótico conocido botánicamente como *Lophophora williamsii*” (Safford, 1915 en Davis, 2001: 112; Schultes y Hofmann, 1979: 465 y Furst, 1976: 82).

La hipótesis de Safford que negaba la existencia de los “hongos embriagantes” en México, tuvo gran aceptación ya que Safford era un botánico con prestigio; sin embargo, los frailes describían al *teonanácatl* con una cabeza y un tallo esbelto, además es parte de la flora que crece en lugares montañosos y húmedos, características que difieren con el entorno semidesértico donde prolifera el peyote (Guzmán, 2011: 8; Glockner, 2016: 188-189).

Años más tarde, en 1930, Blasius Paul Reko, médico y botánico de origen austriaco que ya residía en Oaxaca y trabajaba en una empresa minera, contradujo la teoría de Safford en un artículo publicado en el periódico alemán *Deutsche Zeitung von México*, donde afirmó que había visitado diferentes pueblos de la región desde su llegada en 1917 y que en Oaxaca todavía se utilizaban los hongos en rituales de adivinación, de igual forma mencionó que había quedado asombrado con el conocimiento que los indígenas tenían en torno a la vegetación que les rodeaba. Reko ya había publicado diferentes artículos en alemán, uno de ellos acerca de los usos del *toloache* entre los indígenas mayos publicado en junio de 1925 y otro sobre su descubrimiento del “ololiuhqui”, publicado en 1926 (Ott, 1996: 272).

Dos años más tarde, Reko publicó de forma más específica el reporte científico *Alcaloides y glucósidos en plantas mexicanas* (1928), donde señaló que parte de la vegetación autóctona de México contenía sustancias visionarias, texto que lo lanzó a la fama en su carrera como etnógrafo junto con su investigación *La droga mexicana: ololiuhqui* (1934) publicada en la revista de la farmacéutica Bayer, donde afirmó que el uso de los hongos alucinógenos era fundamental en la labor de los chamanes mexicanos desde tiempos precortesianos, ya que era una práctica muy antigua que aún se conservaba con gran ahínco (González, 2018: 206-207 y Furst, 1976: 82).

Así como Reko, dos estudiantes de nombre Richard Evans Schultes y Raoul Weston La Barre, curiosos de las plantas psicotrópicas, comenzaron sus investigaciones en México. Schultes era estudiante de biología en la Universidad de Harvard y redactaba su tesis en torno al uso de las cactáceas alucinógenas y el *ololiuhqui*, mientras que La Barre estaba por terminar su tesis doctoral acerca del culto religioso al peyote, en la Universidad de Yale. Ambos habían tenido la experiencia de comer peyote en una reserva de la tribu *koowa* ubicada en Oklahoma, escenario que acercó a Schultes a la etnobotánica. Por su parte, La Barre, a partir de las narraciones de Sahagún y otros cronistas de la época, recopiló un número significativo de reseñas y testimonios acerca de los rituales entre los huicholes, tarahumaras y coras en el norte de México, presentando finalmente su tesis doctoral en 1938, que años más tarde se volvió un clásico etnográfico: *The Peyote Cult*, obra que señala la pugna entre las viejas tradiciones rituales y la persecución religiosa hacia los chamanes (González, 2018: 208).

A partir de sus experiencias en campo, Schultes y La Barre se dieron cuenta que los argumentos de Safford carecían de sentido ya que el peyote y el hongo, aún secos, se diferencian perfectamente en su morfología, además se sabía que pertenecen a dos regiones geográficas completamente opuestas.

En algún momento de su investigación de licenciatura, Schultes se trasladó al Herbario Nacional de Estados Unidos ubicado en Washington, ahí encontró una nota escrita por Reko con fecha de 18 de julio de 1923, donde advirtió la equivocación de Safford: “De paso veo en su descripción de la *Lophophora* (peyote) que el doctor Safford piensa que esta planta es el teonanácatl de Sahagún, en lo cual ciertamente está equivocado. En realidad, es como declara Sahagún, un hongo que se da en el estiércol y que todavía lo usan bajo el mismo nombre los indios de la Sierra Juárez, en Oaxaca, durante sus fiestas religiosas” (Davis, 2001: 112). Reko, estaba muy interesado en los estudios etnobotánicos y ya contaba con diversas publicaciones en torno a las plantas psicoactivas de América, de tal forma que su nota no pasó desapercibida y fue leída por el propio Safford, quien la dejó junto a las muestras de peyote (Glockner, 2016: 188; Davis, 2004: 117).

Al enfrentarse con la confusión de Safford y leer las observaciones de Reko que reafirmaba su propia teoría, Schultes no dudó en contactar a este último para verlo en México e invitarlo a Oaxaca, con el objetivo de ir a buscar personalmente los hongos

visionarios negados por Safford. Conjuntamente, Reko invitó a su amigo, el ingeniero austriaco Roberto J. Weitlaner, quien había trabajado en Puebla y Veracruz en una empresa de metalurgia desde 1922, pero cuyo interés etnográfico lo había llevado en algún momento a Oaxaca junto con su estudiante Bernard Bevan, quien colaboraba para la revista *National Geographic*, a realizar estudios relacionados con los ciclos agrícolas de la región (Bevan, 1934 en González, 2018: 210; Guzmán, 2011: 8).

Finalmente, la expedición a Huautla de Jiménez se realiza en 1938; al llegar se encuentran con la hija de Weitlaner, Irmgard, antropóloga de formación que había estudiado en la Universidad de California y su esposo Jean Basset Johnson; ambos se habían instalado en México ya que su interés profesional giraba en torno a los rituales chamánicos en los pueblos indígenas (Glockner, 2016: 189; Davis, 2004: 193).

Durante esta estancia, un hombre mazateco que hospedaba en su casa a Schultes, le entregó unos hongos envueltos en periódico, a los que llamaba “niños santos, los niños que brotan”, que más tarde fueron trasladados al Herbario Farlow de la Universidad de Harvard; éstos fueron los primeros ejemplares botánicos del gran *teonanácatl* en manos del hombre occidental. A partir de este descubrimiento, en 1939, Schultes publicó *Plantae mexicanae II. The identification of teonanácatl, a narcotic basidiomycete of the Aztecs*, donde expuso detalladamente los efectos y reacciones que provocan los hongos, mostrando a la ciencia moderna que no era un simple delirio alucinatorio: “Se ha mencionado que tal vez los hongos fueron las primeras plantas alucinógenas que se descubrieron. Las experiencias ultraterrenas, inducidas por estas extrañas formas de vida vegetal, fácilmente pudieron haber sugerido un plano espiritual de existencia” (Schultes, 1939: 59).

A raíz de esta primera visita, Johnson compartió sus experiencias como testigo en los diferentes rituales que presenció en la Sierra Mazateca, en la Sociedad Mexicana de Antropología, mismas que publicó en *Algunas notas sobre los mazatecos* (1939), donde dio a conocer al mundo científico occidental el uso ceremonial de los hongos y los ritos de adivinación con semillas de maíz; de tal manera, expresó que era el hongo quien se comunica a través del brujo (Glockner, 2016: 191).

La segunda guerra mundial trajo consigo un giro inesperado en las investigaciones etnográficas en Oaxaca, Johnson es incorporado en el ejército norteamericano y muere en 1944 en Túnez, al norte de África; mientras que Schultes, al servicio del gobierno

norteamericano, fue enviado a la Amazonía con la finalidad de realizar prospecciones en áreas ricas en árboles de caucho, necesario para los conflictos bélicos de la época (Hofmann, 1991: 123-124; Ott, 1996: 272).

Al terminar la guerra, las investigaciones de Weitlaner se extendieron varias décadas después con la publicación, en 1952, de sus hallazgos sobre una gran variedad de setas, sus usos medicinales y adivinatorios en la Sierra Mazateca de Oaxaca; mientras que Schultes, en 1954, ya como uno de los botánicos más consolidados de Harvard, inició junto con Albert Hofmann, el descubridor del LSD, un proyecto de etnobotánica en torno a las sustancias psicoactivas de la vasta flora alrededor del mundo, el cual fue publicado hasta 1979 como *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos* (Glockner, 2016: 192-193).

El grupo integrado por Schultes, Reko, Irmgard y Roberto Weitlaner, Bevan y Johnson se le considera pionero en los estudios de estas prácticas culturales en México: “Fueron los primeros blancos que vivieron tal experiencia [...]” (Wasson 1983: 288 en González, 2018: 2010). Sus estudios son un hito en las investigaciones de las plantas psicoactivas, abriendo el camino para las exploraciones de los años cincuenta iniciadas principalmente por Gordon Wasson, un banquero que, junto con su esposa Valentina Pavlovna, se había interesado en la relación entre los indígenas y los hongos visionarios. Esta pareja obtuvo sus primeros hallazgos de hongos en las tribus de Siberia y sus registros del consumo de *Amanita muscaria* fueron publicados en *Mushrooms, Russia and History* (1957), donde describieron la estrecha relación entre la humanidad, los mitos de origen y los cultos místicos en torno a los hongos (Benítez, 2005: 14-15).

Su interés por México inició cuando Wasson recibió una carta de su amigo, el escritor Robert Graves; en el sobre venía un recorte de una revista en la que se citaba a Schultes afirmando que los cultos con hongos en México reportados por los primeros frailes en el siglo XVI, habían continuado pese a los procesos de la colonización y eran tan vigentes como en aquellas épocas (Wasson, 1980: 21). Interesados en el tema, Wasson y su esposa contactaron, por recomendación de Roberto Weitlaner, a una lingüista norteamericana de nombre Eunice Pike, quien se había internado desde hace varias décadas en la Sierra Mazateca como misionera cristiana. La intención de Wasson era obtener información acerca de los cultos místicos y las curaciones con hongos; en respuesta Pike le advirtió

sobre su descontento ante la persistencia de los mazatecos en afirmar que los hongos eran proveídos por Jesucristo y comerlos los sanaba, en lugar de ir al doctor. Movidos por la curiosidad, Wasson y Pavlovna emprendieron una excursión a México junto con su hija y el ingeniero Weitlaner en 1953 (Benítez, 1968: 353-354 y Hofmann, 1991: 126).

No fue sino hasta su segunda visita, en 1955, cuando Wasson regresó a Oaxaca con el fotógrafo Allan Richardson y ambos conocieron a una sabia mazateca de nombre María Sabina, con quien ingirieron los hongos sagrados y experimentaron por primera vez su poder extático. A partir de este encuentro, en 1957, Wasson publicó en *Life*, una revista de amplia circulación, un artículo titulado “*En busca del hongo mágico*”, donde anunció a la sociedad moderna que las ceremonias con hongos sagrados tenían un papel religioso, además de ser parte de un complejo sistema de saberes que algunas culturas compartían (Furst, 1976: 81; Benítez, 2005: 18; Glockner, 2016: 93; Ott, 1996: 276).

Wasson regresó a México en diferentes ocasiones entre los años 1956 y 1959 para investigar las propiedades de la psilocibina y colaboró con Roger Heim, director del Museo Nacional de Historia Natural de Francia, en la publicación *Los hongos alucinógenos de México. Estudios etnológicos, taxonómicos, biológicos, fisiológicos y químicos* (1956), texto que analiza la taxonomía de diferentes especies de hongos *Psilocybe* conocidas en México, además de explicar de forma histórica la ingesta de hongos como un medio que acerca al ser humano con sus dioses.

A principios de los años sesenta nace el interés de otro público por los hongos psilocibe: el movimiento juvenil llamado *hippie*, al cual Wasson calificó como “una turba de balas perdidas”, mientras que Mircea Eliade, historiador de religiones, lo describió como un movimiento en busca de lo sagrado, con el interés de abrirse a la religiosidad de otros pueblos (Glockner, 2016: 194). Sin embargo, fue un hecho que a partir de los reportes de Wasson, extranjeros de diversas partes del mundo irrumpieron en lo que era, hasta ese momento, un pueblo oculto, Huautla de Jiménez, en busca de experimentar el éxtasis y los efectos alucinatorios de los hongos sagrados.

El último viaje de Wasson a Oaxaca lo realizó acompañado por Hofmann en 1962; ambos escriben junto con Carl A. P. Ruck *El camino a Eleusis: una solución al enigma de los misterios* en 1978, en donde Wasson explica que el consumo de hongos sería considerado desde la micofobia y micofilia; la primera refiere al terror que tienen algunos

grupos a la idea de consumir sustancias psicoactivas, ya sea por el desconocimiento cultural o por una formación religiosa, por ejemplo, los grupos de misioneros que llegaron en México; por lo contrario, el segundo aspecto remite al respeto, el aprecio y el culto que algunos pueblos indígenas tienen hacia los hongos, ya que los asocian con elementos divinos (Wasson, Hofmann y Ruck, 1980: 18).

El hongo maravilloso Teonanácatl: micolatría en Mesoamérica (1980), es una de las últimas publicaciones de Robert Gordon Wasson; se trata de una compilación de los cultos con hongos en México, en donde el autor afirmó que es el chamán quien interpreta y presta su voz para que el hongo se comuniquen con el ser humano, además señaló que en su contenido cultural estas ceremonias ordenan parte de la vida social desde tiempos antiguos (Illana, 2007: 276-277).

Después de su trabajo con Wasson, el micólogo Roger Heim realizó diversas investigaciones en torno a los rituales con hongos sagrados y afirmó en su escrito *Historia del redescubrimiento de los hongos alucinógenos de México* (1959), que los registros arqueológicos mostraban que dichas prácticas se realizaba incluso en ceremonias públicas; pero en tiempos coloniales, debido a la persecución inquisitorial, se recluyeron en la clandestinidad; lo que permitió por un lado, que se fueran conservando como parte de una cultura de larga tradición, pero por otro lado, constituían un enigma ya que fuera de las pequeñas localidades en las que aún se practicaban estos cultos, generaban muchas interrogantes. Para su trabajo realizó varias expediciones a la Sierra Mazateca, Tenango del Valle en el Estado de México y Pahuatlán, Puebla, donde obtuvo numerosas muestras de hongos *Psilocybe* y afirmó que el uso curativo y religioso de los hongos sagrados era una práctica compartida por diversos pueblos como los nahuas, otomíes, zapotecas, mazatecos, entre otros.

Conjuntamente, Heim cultivó estas especies recolectadas en el laboratorio del Museo de París, obteniendo cuatro variedades ya conocidas y una nueva para la ciencia, a la cual llamó: *Psilocybe mexicana* (Heim, 1959: 5). Los ejemplares obtenidos también le sirvieron para realizar experimentos de forma personal y con otros individuos para documentar los efectos psíquicos y corporales, con la intención de favorecer otras áreas como la psiquiatría: “[...] en manos del psiquiatra, la psilocibina puede actuar claramente sobre el resurgimiento de los recuerdos perdidos, y, al hacer surgir este redescubrimiento un deseo

de acercamiento del enfermo hacia el médico, permite a uno y otro colaborar en alguna forma para detectar el origen de los trastornos mentales” (Heim, 1959: 11).

De forma similar, Albert Hofmann continuó sus investigaciones sobre los psicoactivos e hizo varias contribuciones al campo de la ciencia y la medicina psiquiátrica junto con Schultes y Wasson (Wasson, Hofmann y Ruck, 1980: 42; y Schultes y Hofmann, 1979: 33). Cabe señalar que Hofmann había dado un gran salto en la ciencia moderna al extraer LSD del cornezuelo de centeno en 1943; con el mismo método consiguió aislar las dos sustancias naturales que componen los hongos, nombrándolas psilocibina y psilocina, logró sintetizarlas en cristales solubles que posteriormente cultivó de forma semiindustrial; asimismo, analizó su estructura química, reacciones psíquicas y somáticas en quienes las consumían. Precisamente en la obra escrita junto con Gordon Wasson y Jonathan Ott, *Teonanácatl* (1978), describió cómo en alguna excursión a Oaxaca, Wasson ofreció a María Sabina consumir la psilocibina sintética, a lo cual la sabia accedió, refiriendo a continuación experimentar los mismos efectos que con las setas, pero sin sentir el espíritu del hongo (Hofmann, 1978: 158; Glockner, 2016: 220-222; Ott, 1996: 274).

Un año más tarde, Hofmann publicó *¿Cómo descubrí el ácido y qué pasó después en el mundo?* (1979); a modo de autoensayo, describió su propia experiencia al ingerir la psilocibina sintética y las reacciones psíquicas que lo llevaron a afirmar que “el efecto embriagante de las setas” lo llevaron a visualizar lo que él denominó “motivos mexicanos” y que tal efecto era la reacción propia de la sustancia psicoactiva, así que concluyó que de este modo “deshechizaba” el mítico *teonanácatl*: “Con el aislamiento y la síntesis de los principios activos se había logrado deshechizar las setas milagrosas. Las sustancias, cuyos efectos maravillosos hicieron creer a los indios durante miles de años que vivía un dios en la seta, han sido elucidados en su estructura química y pueden producirse artificialmente en un matraz de vidrio” (Hofmann, 1979: 133). De alguna manera desestimó las creencias culturales mazatecas, pero al mismo tiempo confirmó que el alto potencial de la psilocibina en las funciones mentales permitiría su expansión en los tratamientos psiquiátricos.

Varios años después, Peter T. Furst (1976) se sumó a las investigaciones de las plantas sagradas, principalmente el hongo y el peyote; al contrario de Hofmann, él apeló a los marcos históricos y culturales de la ingesta de setas para comprender la interrelación existente entre la naturaleza y el ser humano. Para Furst el papel curativo y religioso de los

llamados alucinógenos seguiría siendo parte de un mundo bastante amplio que el hombre moderno iría redescubriendo en el transcurso de la historia.

1.3 Las primeras etnografías en la Sierra Mazateca

A partir de las primeras investigaciones en torno al *teonanácatl*, se expandió el interés de algunos antropólogos que se centraron en el estudio de la cultura mazateca y su relación con los hongos visionarios. Es el caso de Fernando Benítez, periodista y editor interesado en la etnografía de los pueblos indígenas, quien en 1964 publicó *Los hongos alucinantes*, donde realizó un recuento histórico de las ceremonias con plantas sagradas desde la llegada de los primeros misioneros a México y cómo se han ido transformando tras la incorporación de elementos propios de la época, por ejemplo, la religión; estos rituales subsistieron a pesar de las persecuciones del Santo Oficio durante la Colonia, por lo que siguen siendo parte de la cultura mazateca. Gracias a las expediciones en la Sierra Mazateca de los años cincuenta, principalmente las de Gordon Wasson, dichas prácticas salieron de la opacidad en la que el cristianismo las había relegado, surgiendo así una nueva ciencia: la etnomicología (Benítez, 1964: 104). En *Los indios de México* (1968), Benítez refutó lo dicho por Hofmann (1979: 368), desde otra perspectiva explicó que el hongo tiene diversas cualidades sobrenaturales, que dotan al hombre de facultades místicas que los curanderos han aprovechado de forma beneficiosa y en el proceso de conversión religiosa le confirieron al hongo una personalidad que simbolizara ese poder ultraterrenal, el cual recayó en sus deidades cristianas, siendo ahora un contenedor de poderes mágico-religiosos.

Los beneficios que han obtenido los indios de sus drogas alucinantes son incalculables. Enfrentados a un medio hostil, sometidos a la esclavitud y al saqueo de sus bienes, acechados por mil peligros, indios, negros y mestizos han recurrido al peyote, a los hongos, al ololihqui, al Verde Machacado y al Señor Estafiate como la única forma de resolver sus problemas y aliviar la angustia que los domina, no mediante la fabricación voluntaria de paraísos artificiales, ya que es difícil y riesgoso comulgar con un dios y convertirse en un dios (Benítez, 1968: 368).

Y agregó que las drogas mágicas en manos del curandero concentraban la medicina mágica y la medicina racionalista, ya que preexisten las virtudes de la naturaleza, la práctica y los conocimientos del curandero, no solo del cuerpo, sino también del espíritu humano y de lo no humano (Benítez, 1968: 370). Desde estos aspectos, el autor retomó la figura de María Sabina centrándose en la historia de vida de esta sabia y dedicó gran parte de su escrito a

los cantos de la sabia durante la velada con Wasson en 1955; señaló que a través de los hongos, los curanderos de la Sierra Mazateca emiten un idioma divino que expresa la metamorfosis hacia la elevación y el éxtasis, donde llegan a la iluminación en un clima sagrado y mágico (Benítez, 1968: 379-386).

María Sabina también fue el centro de interés de Álvaro Estrada, escritor mazateco y convecino de la renombrada curandera, quien publicó, en 1978, el libro: *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos*. Su obra es una historia de vida comentada por el propio Gordon Wasson, en la cual Estrada narró la infancia de esta sabia, que transcurrió entre la miseria y el hambre, situación que propició su acercamiento a los hongos ya que los ingirió al no tener que comer. Posteriormente, su práctica en el uso místico y curativo la ayudó a curar a su hermana de una terrible enfermedad, experiencia donde relató haber tenido contacto con los Seres Principales, como ella los llama, quienes le entregaron el Libro de la Sabiduría y el poder de la palabra para curar; razón por la cual sus vecinos comenzaron a buscarla para que los sanara con los “niños santos”, nombre con que los huastlecos denominan a los hongos psilocibe (Estrada, 1982; Rodríguez, 2017 y Pantoja, 2019).

Para Estrada las palabras de María Sabina podían compararse con los cantos de un chamán siberiano, ya que al poseer un poder mágico y espiritual éste incidía en el proceso de sanación a través del delirio con los hongos sagrados, lo que fue marcando su destino como “médica tradicional”, lo que llevó a Huautla a la fama mundial y condujo el interés de la comunidad científica a los “niños santos”. Estos factores, de acuerdo con María Sabina, quebrantarían en algún momento el poder sagrado de los hongos (Estrada, 1982; Pantoja, 2019).

Estrada advirtió que, en el transcurso de las entrevistas que realizó a María Sabina, invitó a su amigo Carlos Incháustegui, antropólogo poco interesado en el tema, que aceptó comer el *teonanácatl* (Estada, 1982: 93-94). A raíz de esta experiencia ultraterrenal, su interés cambió radicalmente y lo llevó a escribir *Relatos del mundo mágico mazateco* (1977), *Figuras en la niebla. Relatos y creencias de los mazatecos* (1983), *La mesa de plata. Cosmogonía y curanderismo entre los mazatecos de Oaxaca* (1994) y *Entorno enemigo. Los mazatecos y sus sobrenaturales* (2000), obras donde explicó la concepción que los mazatecos tienen sobre el entorno natural, su importancia en las prácticas del curanderismo y la relación con el uso de hongos sagrados. Específicamente, Incháustegui

indicó que para los mazatecos la geografía natural de la Sierra Mazateca es parte esencial de la noción que sus pobladores tienen acerca del mundo sobrenatural con el que coexisten, ya que cerros, cuevas y ríos, así como los fenómenos naturales como la lluvia, nubes y truenos tienen una entidad anímica, son espíritus o dueños denominados *chikones*, seres que han sido antropomorfizados y con los cuales los mazatecos mantienen una relación distante pero de respeto, ya que pueden castigar al humano con una enfermedad o padecimiento por quebrantar una norma social o del mundo sobrenatural (Incháustegui, 2000: 138).

Con base en una extensa serie de entrevistas, Incháustegui se dio cuenta que estas enfermedades son interpretadas como la consecuencia del secuestro del alma por parte de los *chikones* o como resultado de un trabajo de brujería, asuntos serios que solo son tratados por “los que saben”, “los hombres sabios”, “los que curan” o *chotá chinée*, además de los niños santos que ayudan a desplazar al sabio a otros mundos y recuperar el alma secuestrada (Incháustegui, 1994: 48-56 y 2000: 140). La importancia de los *chotá chinée* o sabios en su propia comunidad reside precisamente en realizar ceremonias con los hongos sagrados a las que denominan “veladas”, durante las cuales viajan a otros mundos donde moran los seres sobrenaturales, dialogan con ellos, entregan ofrendas y se comportan “de igual a igual” con los *chikones* para acordar el rescate del alma secuestrada (Incháustegui, 2000: 140).

Una de las aportaciones más importantes de Incháustegui (2000: 131) es el análisis de la concepción que los mazatecos tienen de la persona, la cual se constituye por un cuerpo físico y un espíritu o alma que se puede perder cuando el individuo sufre grandes sustos o terrores, o cuando la persona se despierta de improviso y su espíritu ya no puede incorporarse al cuerpo, suceso que puede provocar la muerte.

Con estos elementos mágicos y religiosos, Incháustegui indagó sobre los mitos de origen y las narrativas tradicionales que explican el cosmos, la existencia de una geografía sagrada que se relaciona directamente con los seres no humanos antropomorfizados, así como su incidencia en la vida religiosa y social de los mazatecos. Al mismo tiempo, explicó que son diversos los usos que le dan a los “niños santos”, por ejemplo, en las ceremonias de adivinación, para equilibrar relaciones sociales, emprender trabajos, encontrar a una persona perdida, buscar a quien les hacen o les pueden hacer daño, entre otros (Incháustegui, 2000: 137).

Otro pionero en los estudios etnográficos que en la década de los ochenta destacó por abordar el estudio de la Sierra Mazateca es Eckart Boege, quien analizó en *Los mazatecos ante la nación* (1988), de forma más completa, diferentes aspectos de la Sierra Mazateca, la cual caracterizó como un territorio neocolonial donde sus diferentes expresiones culturales no dejan de estar ligadas a la tierra; por consiguiente, el trabajo del campo y el aprovechamiento de sus productos marcan un equilibrio no solo con la naturaleza, sino con diferentes esferas sociales, económicas y religiosas. Según el autor, los mazatecos se encuentran sumergidos en un mundo moderno y cambiante, donde el conflicto y las tensiones son parte de la vida diaria y afectan al individuo: “Todo lo que sale de las interrelaciones de intercambio simbólico grupal crea una tensión. La envidia se pone de manifiesto cuando hay alguien que tiene más que el otro” (Boege, 1988: 125). Por tal situación, explicó que los hongos y el especialista ritual son parte importante en la medicina tradicional mazateca, pues a partir de ellos se pueden curar las enfermedades corporales y “padecimientos del alma” cuando son provocados por agentes externos, como los conflictos sociales, purificando el cuerpo y la mente, sistema al cual denominó “complejo chamánico mazateco” (Boege, 1988: 168).

Por su parte, Juan Pérez Quijada, en *Reacomodos, treinta años después* (1992), hizo un recuento histórico de los cambios en el territorio de la Mazateca Alta en la década de los setenta con la construcción de la presa Miguel Alemán; explicó que las consecuencias como la pérdida de un hábitat y la migración de diferentes poblaciones a los antiguos pueblos o a las islas esparcidas en la presa, provocaron un reacomodo sociocultural, político y económico que hoy día siguen creando tensiones entre los pueblos mazatecos.

En 1996 realizó un estudio etnográfico con base a una recolección de relatos referentes a experiencias con rituales de sanación, describiendo de forma minuciosa una serie de pasos de un ritual nocturno o velada, que van desde la examinación del paciente y el diagnóstico con la lectura de maíces, hasta la ceremonia con la ingesta de hongos. Con estos elementos, hizo un balance entre las diferencias y los puntos de convergencia que la medicina tradicional mazateca y el cristianismo tienen en torno a la salud, la enfermedad y los procedimientos de curación. Pérez Quijada explicó que el paciente y curandero, al ingerir los hongos con propiedades psicotrópicas, entran a un estado de consciencia acrecentada, donde el primero viaja fuera del pensamiento pero se ancla en los sentimientos

de dolor, angustia, felicidad, paz y otros; mientras que el curandero “pastorea su viaje”, es decir, lo cuida (Pérez Quijada, 1996: 56).

Otro referente en las investigaciones en torno a los hongos psilocibe es Gastón Guzmán, que desde 1957, estudiando su licenciatura en biología en el Instituto Politécnico Nacional, acompañó a varias excursiones a Oaxaca a Rolf Singer, un famoso micólogo que había estudiado los hongos de Schultes en el Herbario de la Universidad de Harvard en los años cuarenta y escribió diferentes artículos acerca de las nuevas especies de setas descubiertas en México, Europa y Asia. En 1958, casi dos años después de recolectar, analizar y escribir sobre estos hongos visionarios, Guzmán decidió ingerirlos (Mata, Trigos y Salmones, 2005: 5). Escribió diversos artículos sobre la flora micológica mexicana, el tipo de hábitat donde proliferan las especies de hongos *Psilocybe*, donde reporta diferentes pueblos indígenas que los han aprovechado para sus prácticas ceremoniales, como son los mazatecos, zapotecas, mixes, chatinos, chinantecos, otomíes, mixtecos y tarascos. Sus aportaciones se reflejaron en trabajos posteriores en torno a la taxonomía y variantes lingüísticas con que se denomina los hongos, donde menciona también que este género sería beneficioso en diferentes terapias fisiológicas (Guzmán, 1959: 18; 1963, 1968).

En 1997, Guzmán se trasladó a Nueva York para realizar una investigación con Gordon Wasson con el objetivo de conocer la distribución de estas especies alrededor del mundo, estancia que tuvo como resultado la publicación, en 1983, de una monografía mundial de los hongos *Psilocybe*. Para 1990 hizo una reseña histórica de los estudios en torno a la gran diversidad de hongos que existen en México, donde resaltó la importancia de la flora psicotrópica en las tradiciones culturales de los pueblos desde tiempos prehispánicos, señaló que su redescubrimiento por Gordon Wasson generó el desarrollo de la micología también en el interior de México, por lo cual se puede hablar de una micología mexicana, que si bien ha sido emergente, también ha sido constante (Mata, Trigos y Salmones: 2005: 7).

En 2006, Guzmán junto con otros estudiosos del género *Psilocybe* en Oaxaca, publicaron un reporte donde señalaron las especies micológicas dentro del estado, su distribución y la relación con las diferentes poblaciones étnicas que los emplean; puntualizó que para ese año eran 31 las especies que se descubrieron solo en Oaxaca, de las cuales 27 eran visionarias. Las regiones mazatecas fueron las más exploradas, principalmente Huautla

de Jiménez y Jalapa de Díaz, así como la zona mixe de San Juan Mazatlán y Llano Grande. Las especies que registró son conocidas entre los mazatecos como San Isidro (*Psilocybe cubensis*), Pajaritos (*Psilocybe mexicana*) y Derrumbes (*Psilocybe caerulescens*) (Guzmán, 2014: 9).

En *El uso tradicional de los hongos sagrados: pasado y presente* (2011) y *La relación de los hongos sagrados con el hombre a través del tiempo* (2016), Guzmán presentó un recuento histórico de las exploraciones a nivel mundial que han dado cuenta del conocimiento en torno a los hongos neurotrópicos. Ambas obras representan una actualización acerca de las nuevas especies descubiertas en diversas partes del mundo y una comparación de los cultos y ceremonias que diferentes grupos étnicos hacen desde tiempos precortesianos y advirtió que son diferentes influencias como la migración y la religión, lo que ha marcado un proceso de cambio en las costumbres de los indígenas y, por lo tanto, en las formas de realizar los rituales con los hongos visionarios (Guzmán, 2011: 17). Así, la relación del hombre con los hongos visionarios comenzó a apreciarse en sus formas culturales, simbólicas, históricas, religiosas, artísticas, entre otras, lo que ha propiciado que en las décadas subsiguientes surgieran diferentes estudios y enfoques que abordaron el uso de hongos con temas como curanderismo, brujería, estados de conciencia, iniciaciones, entre otros.

Por ejemplo, Rigoberto Villanueva Hernández, en su tesis de licenciatura *Enteógenos y sueños en la práctica chamánica de los chota shineé de la Sierra Mazateca* (2007), analizó la notabilidad que tiene un sabio en el lugar donde vive, ya que es un depositario de saberes en torno al uso de los hongos sagrados y los procesos de sanación incluso en función de los sueños (Villanueva, 2007: 11 en Minero, 2016:26). Después, en *Chamanismo mazateco, un acercamiento al "otro mundo" de los chota shineé* (2010), explicó que para ser un sabio la persona tiene un proceso, muchas veces doloroso, ya que para obtener ciertos conocimientos se necesita un don que no cualquier individuo posee, incluso un aprendiz no siempre llega a ser tan bueno como alguien que posee el don. El tener la capacidad de curar se debe a que en algún momento se curó a sí mismo (Villanueva, 2010: 353-354).

Por su parte, Fabiola Minero Ortega, en su tesis de licenciatura titulada *Las mujeres sabias y las veladas con hongos sagrados: el chamanismo mazateco* (2012), afirmó que en

la Sierra Mazateca las prácticas de curación no son homogéneas, los métodos terapéuticos varían conforme a la región y a las necesidades del paciente, además el ritual con hongos o Velada se complementa con otras técnicas: elementos sagrados como la limpia, la lectura del maíz, la quema de cera y copal. Por lo general, la ceremonia con hongos sagrados depende de la complejidad del conflicto o de la enfermedad. Respecto al contenido de la velada, manifestó que el hecho de “ver imágenes” como en una “pantalla de televisión”, es fundamental porque se trata de información necesaria para que el paciente sepa resolver sus malestares; no obstante, la figura del especialista ritual o *chota chinée* es vital para cuidar a su paciente en el “viaje” y para interpretar esos mensajes (Minero, 2012: 2012).

Por lo tanto, las veladas como rituales mágico-religiosos, son parte del sistema terapéutico tradicional mazateco, sustanciales en la recuperación de los enfermos, ya que hay un acercamiento con seres divinos y entidades naturales. La autora recalcó que el contexto social y natural en el que se desarrolla la persona son trascendentales en la construcción de representaciones que éstas tienen en torno a la enfermedad, el conflicto y la salud, es decir, su cosmovisión; por lo tanto, las veladas son parte de su mundo espiritual, un recurso terapéutico y de adivinación (Minero, 2012: 10-11). Estas implicaciones, con base en los cambios fisiológicos que algunos científicos y mazatecos describieron, son medulares en los estudios etnográficos y el análisis de la eficacia simbólica de las veladas (Minero, 2012: 8-9, 15).

Años más tarde, Minero escribió, desde otro enfoque, su tesis de maestría *Viajar al “otro mundo” en busca de conocimiento y poder: chamanismo y política en Huautla de Jiménez, Oaxaca* (2016), donde enmarcó una serie de cambios globales que ha impactado al pueblo de Huautla, integrando relaciones de poder a nivel macro visibles en la vida cotidiana que impactan en diferentes aspectos políticos y económicos del pueblo. A nivel micro, analiza la velada como un proceso que incide en el comportamiento comunitario y en el núcleo familiar. Al mismo tiempo, las prácticas de curación implican un “juego del lenguaje”, categoría definida por Ludwing Wittgenstein (2008) que apuntala una gramática social entrelazada directamente con las reglas de conducta, que con el paso del tiempo se insertan en las formas de vida (Jarcorzynski, 2010 en Minero, 2012: 37-38). Para Minero el juego del lenguaje religioso puede desempeñar un rol político porque se establece en un primer momento en el orden interno y en consecuencia en el orden comunitario (Minero,

2012: 53). No obstante, el lugar que el sabio o *chjota chjine* tiene en la vida política es delimitado, ya que representa otro juego del lenguaje, por lo tanto, tiene otras reglas; pese a que la práctica curanderil y el sistema político son dos instituciones bien consolidadas que regulan la conducta, abordan conflictos diferentes y se basan en otras estrategias para solucionarlos. (Minero, 2012: 238).

Osiris García Cerqueda (2011) también abordó en su tesis de maestría en Sociología un panorama histórico de los cambios sociales y económicos en Huautla tras la llegada de los *hippies* en 1960. En 2014 fue publicada como *Huautla, tierra de magia, de hongos... y hippies*, señaló que las diferentes oleadas de fuereños que se instalaron en Huautla entre 1960 y 1970 resignificó culturalmente el ritual con hongos psilocibe estableciendo una relación comercial entre huautlecos, fuereños y los propios “honguitos”. Posteriormente, en 2020, García explicó que entre los mazatecos hay una memoria colectiva que remite a lo sagrado y una representación de esto son los rituales con hongos; pero las transformaciones en el contexto social y económico de Huautla los ha “monetizado” causando cierta tensión entre los propios pobladores que se han insertado en una dinámica de competencia por el extranjero y por la venta de “honguitos”. No obstante, esa memoria condensa conocimientos que se vinculan con el territorio y los recursos naturales, funcionando como una resistencia ritual, los cuales se han reconfigurado con las transformaciones que el capitalismo trajo a la población, porque contradictoriamente los trabajos en el campo han sido sustituidos por nuevas formas de subempleo.

Citlali Rodríguez Venegas (2017) coincidió con García al afirmar que la transición económica, política y social de Huautla de Jiménez ha incidido en la resignificación de los rituales con hongos. En su obra, Rodríguez caracterizó a Huautla de Jiménez como un pueblo en transformación, confluyendo desde la década de los setenta una serie de acontecimientos que ha llevado a la población a “modernizarse”, construyendo diferentes relaciones sociales y comerciales entre pobladores, turistas, grupos religiosos e instituciones privadas y políticas que han reformulado las viejas formas de convivencia, donde el común denominador que los une son los hongos.

Rodríguez (2017: 15-16) analizó la forma en que se relacionan los mazatecos con los hongos, donde “los que saben” o *chjota chijne* son quienes dialogan con seres de otros mundos, como los dueños o *chikones* y los santos, seres con los que también se negocia

diferentes recursos para el equilibrio de la vida, a través de los rituales con hongos o veladas. Sin embargo, existen divergencias en la cultura mazateca, es decir, los huautlecos no constituyen una población homogénea, no todos los mazatecos son afines con el “mundo de los santos”, como se puede llegar a pensar; señala que hay foráneos que llegan con fines diversos: curativos, de investigación o por curiosidad, por consiguiente, hay curanderos que solo trabajan con extranjeros fuera del contexto ritual; por otro lado, hay sabios o *chjota chijne* quienes guardan todavía una fuerte relación con la geografía sagrada y los seres no humanos, como los *chikones*, así como otros que suman elementos cristianos fuertemente enraizados como la Virgen de Guadalupe, San Judas Tadeo y el Arcángel Rafael (Rodríguez, 2017: 84).

La relación comercial con el turista ha sido determinante para la conformación de lo que hoy es Huautla; según Rodríguez existen diferentes eventos anuales en los que se exalta la figura de María Sabina, como el festival que lleva su nombre, donde se busca el intercambio de saberes con exposiciones, conferencias, pláticas y otros, pese a que no todos los huautlecos muestran interés. No obstante, en el atractivo de Huautla de Jiménez confluye su propia historia anclada en los años setenta, su entorno natural, así como “su edén de hongos”, por lo que el flujo turístico es constante (Rodríguez, 2017: 96-104).

En *Faena para el “progreso”, Huautla de Jiménez (Oaxaca)* (2019) Rodríguez hizo un recuento histórico del progreso capitalista en México desde el porfiriato y su expansión a Huautla. En este proceso señala que la intervención del Estado a través de diferentes instituciones exaltó el consumo de “hongos psicodélicos”, al mismo tiempo que la construcción de carreteras y de la presa Miguel Alemán condujo a que la noción de “progreso” se instalara en el contexto huautleco pero, paradójicamente, junto con la privatización de la tierra, el desplazamiento migratorio, la pugna religiosa, la introducción del café y otros intereses políticos provocaron que el desarrollo social fuera desigual. En consecuencia, Huautla se ha ido identificando como el centro comercial más importante de la región integrándose en el panorama nacional con una población heterogénea, una clase poderosa de comerciantes y un sector que se dedica al campo donde el progreso parece no llegar. No obstante, una idea ambigua de progreso, de acuerdo a Rodríguez, se ha ido sustentando en el propio trabajo colectivo mazateco que en buena parte se mantiene con el principal atractivo turístico: los hongos psilocibe (Rodríguez, 2019: 48).

Cabe señalar que las prácticas de sanación con diferentes plantas medicinales se encuentran extendidas en otras partes de Oaxaca, como en la Sierra Sur donde los zapotecas han echado mano de las cualidades terapéuticas de los hongos, pero su uso ceremonial en la región ha sido poco estudiado.

1.4 Los zapotecas de la Sierra Sur y la Costa de Oaxaca

Una de las primeras investigaciones que reportó la existencia de hongos *Psilocybe* y el *oluluhqui* en otras zonas fuera de la Sierra Mazateca, fue el botánico Manuel Urbina en 1897, cuando identificó al *oluluhqui* como *Ipomoea sidaefolia* hoy conocida como *Turbina corymbosa*. Sin embargo, William Safford señaló que Urbina estaba equivocado y que en realidad se trataba de un dondiego (*Datura meteloides*), una planta alucinógena de la que poco se sabía ya que, según él, los indios habían ocultado a los españoles la identidad de su planta sagrada (Davis, 2004: 204-205).

Posteriormente, mientras Evans Schultes llevaba a cabo las primeras indagaciones del *teonanácatl*, como ya se mencionó, encontró una nota de Blasius Paul Reko (1923) en el Herbario Nacional de Estados Unidos ubicado en Washington donde revelaba la identidad de estos hongos. En la misma, Reko explicó que los zapotecas establecidos en la Sierra Juárez de Oaxaca utilizaban el *oluluhqui* la cual también había identificado como *Ipomea sidaefolia*. Con la certeza de sus descubrimientos, Reko publicó en 1934 su primera investigación del uso del *oluluhqui* (Furst, 1976: 62). Sin embargo, ante la duda, entre 1938 y 1939 Schultes regresó a Oaxaca en busca de las dos plantas sagradas, el *teonanácatl* y el *oluluhqui*. En el pueblo chinanteca-zapoteca de Santo Domingo de Latani, ubicado al norte de Oaxaca en el distrito Choapam de la región del Papaloapan, Schultes encontró una enredadera a la que su guía, un joven chinanteco, llamaba *a-muk-ia*, término que tradujo como “planta para la adivinación” y a la que los zapotecas le decían *kwan-la-si*; en definitiva se trataba del *oluluhqui*, *Turbina corymbosa*. Nuevamente Schultes y Reko desmintieron la teoría de Safford que apuntaba a que el *teonanácatl* y el *oluluhqui* solo eran un mito (Davis, 2004: 210-211).

En su expedición de 1939, ambos botánicos lograron delimitar el área donde se empleaban ritualmente los hongos más allá de la región mazateca y en otros grupos étnicos como los chatinos, chinantecos, mixes y zapotecas (Furst, 1976: 82). En 1945, Reko

publicó su obra *Mitobotánica zapoteca*, donde ratificó su teoría de que el *oluliuqui* más que un narcótico, como se pensaba, era una pócima preparada con las semillas de la planta *Turbina corymbosa*; además, aseveró que el consumo de hongos psilocibe era una tradición en diversas partes del territorio mexicano (González, 2018: 206-207 y Furst, 1976: 82).

En 1951, Pedro Carrasco publicó una de las primeras etnografías de una comunidad zapoteca localizada en San Bartolomé Loxicha, ubicada en el distrito de Pochutla en la región de la Costa, que colinda al norte con San Mateo Río Hondo un pueblo de la Sierra Sur y registró algunos rituales agrícolas y el uso de los hongos psilocibe (González, 2018: 201-202). Fue a partir de las investigaciones de Reko (1934 y 1953) y Pedro Carrasco (1949 y 1951) que se comprobó la vigencia del uso ceremonial de hongos sagrados en la Sierra Sur y la Costa; más tarde, Roger Heim identificó estas especies como *Psilocybe mexicana* y *Psilocybe zapotecorum* (Heim, 1956 y Heim, 1959: 4). Estos antecedentes sirvieron para que las investigaciones posteriores, por parte de Gordon Wasson, no se limitaran a la Sierra Mazateca y se extendieran a otras partes de Oaxaca como Tenango del Valle, Santo Domingo Tejomulco, Chinantla y el sur del estado (Benítez, 1968: 365).

En julio de 1955 Wasson y Robert Weitlaner visitaron San Agustín Loxicha y recabaron, entre otras cosas, información en torno a rituales agrícolas, específicamente la bendición a la milpa. En este ritual se tenía la costumbre de que el dueño de las tierras, junto con un “saurín” o curandero, sacrificaban a dos “coconitos” o guajolotes para enterrarlos en las cuatro esquinas de la milpa y ofrendarlos a una deidad que simbolizaba el Rayo; posteriormente, la sangre de un tercer “coconito” se vertía por encima de la milpa y su carne servía como festín para la familia (Weitlaner, 1962: 114-119 en González, 2018: 202).

En este transcurso, Weitlaner conoció un “saurín” llamado Aristeo Matías y le explicó, luego de comer 25 hongos, la concepción que los zapotecos tenían sobre el cosmos, donde el mundo consta de cuatro esquinas y un centro, todos los puntos se asocian con flores de colores, el poniente con una flor blanca o *yé' nágúz*, el sur con una flor amarilla o *yé nágádz*, el oriente con una flor negra o *yé nágát*, el norte con una flor verde o *yé náyé* y el centro con una flor azul o *yé wá*. *Mdan*, el dios creador, situó una deidad menor en cada esquina, *Mbaz* en el norte, *Mdi* en el sur, *Mse* al oriente y *Kedo* en el

ponente, además en cada esquina del mundo hay un cerro y en cada uno vive un Rayo, ellos son los encargados de proporcionar la lluvia (González, 2018: 201-202).

Por su parte, en 1959 Wasson le envió a Albert Hofmann, quien ya tenía experiencia en reconocer las sustancias psicoactivas de diferentes alucinógenos, unas semillas de una planta a la que los zapotecos le llamaban *badoh negro*, éstas las obtuvo en el pueblo zapoteca de San Bartolo Yutepec, aparte mandó semillas de *ololiuhqui* que recolectó en Huautla; el objetivo era identificarlas y saber su composición química. En efecto, la primera fue identificada como *Ipomea violacea*, utilizada por los zapotecas como sustituto del *ololiuhqui* (Mac Dougall, 1960 en Ott, 1996: 119 y Furst, 1976: 64). Según Wasson se trataba de un alucinógeno que los aztecas llamaban *tlitliltzin* (Wasson, 1963 en Ott, 1996: 120), los mayas *yaxce lil* (Garza, 1990 en Ott, 1996: 120) y los mixe *pihpuctesho* que significa “flor de plato roto”, expresión que derivó a “quiebraplato”, aunque también lo llaman *masung-pahk* que quiere decir “huesos de niño” (Lipp, 1990 en Ott, 1996: 120).

A partir de dichos referentes, Gastón Guzmán (1958 y 1997) exploró parte de la Sierra Sur y la Costa San Agustín Loxicha enfocándose principalmente en el conocimiento tradicional en torno a los hongos, comestibles y del género *Psilocybe*, además de los nombres con que los pobladores distinguían a los diferentes hongos psicocibe en dichas regiones, así como la taxonomía científica con la que se daría a conocer al mundo. Los trabajos de Guzmán (1997) en la zona zapoteca prosiguieron en las décadas posteriores donde realizó una clasificación de las principales especies de hongos que proliferan en la Sierra Sur y su importancia en la medicina tradicional de los pueblos zapotecas, enfocándose principalmente en las variaciones lingüísticas de los nombres con que se denominan los hongos en diferentes localidades.

Más tarde, Schultes y Hofmann publicaron en *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos* (1979), de forma más detallada, sus hallazgos en la década de los cincuenta sobre el uso de la *Ipomoea violacea* en el área zapoteca y chatina de Oaxaca, donde las infusiones se preparan moliendo las semillas con agua, la parte sólida se cuele y el líquido es el que se ingiere; las semillas negras o “machos” las ingieren los hombres, mientras que las semillas de color café o “hembras” las toman las mujeres. Los dos etnobotánicos señalaron que los rituales “modernos” del llamado *badoh negro* muestran la incorporación de diferentes elementos cristianos como los nombres para designar dicha

semilla, es decir, “semilla de la virgen” y “hierba María”, mostrando que aún con las creencias católicas siguieron siendo consideradas regalo de los dioses (Schultes y Hofmann, 1979: 504-503).

En 1996 Jonathan Ott publicó su obra *Pharmacotheon: drogas enteógenas, sus fuentes vegetales y su historia* (1996), donde reseñó que en 1963 Wasson presencié un ritual mixte con *Ipomoea violácea*, las semillas fueron molidas por una mujer virgen, de forma parecida al brebaje de hongos molidos y el jugo de *Salvia divinorum*, por lo cual el nombre de “semillas de la virgen” aludía a la mujer virgen encomendada para moler las semillas u hongos; contradiciendo la tesis de Schultes y Hofmann que señalaba que estos nombres correspondían a un proceso sincrético (Ott, 1996: 120).

Pocos han sido los estudios en torno al uso tradicional de los hongos sagrados en la Sierra Sur, ya que se han concentrado en su mayoría en la población mazateca del norte de Oaxaca. Sin embargo, un trabajo importante sobre la ritualidad zapoteca es el de Mendoza Pérez, profesora originaria de San Agustín Loxicha, en 2009 publicó *Loxicha: Un tesoro de la cultura zapoteca* donde publicó una serie de historias orales referentes a las diferentes ceremonias que se festejan en San Agustín. En el mismo tenor, Rosemary Beam de Azcona y Emiliano Cruz Santiago en 2007 documentaron el uso de los calendarios agrícolas en San Agustín y San Bartolomé Loxicha los cuales están íntimamente relacionados con la ingesta de hongos, tema que se explicará en el capítulo 4; también es destacable el trabajo etnográfico del zapoteco Juan Reyez Ruíz que en 2016 describió y analizó los sistemas de salud en Santo Domingo de Morelos y San Agustín Loxicha, concretamente debate las concepciones de salud, enfermedad, curación, y ritual entre los pobladores, así como el papel del especialista ritual y el proceso que lleva a cabo con la lectura del maíz (Van Meer, 2021: 419).

Por otro lado, cabe señalar que en la Sierra Sur existen algunos pueblos que han sido foco de interés para turistas nacionales e internacionales en busca de experiencias con los hongos. Hay algunos trabajos que han explorado el impacto de la afluencia extranjera que va en busca del “viaje con hongos”. Renaud Lariagón (2020) hizo un recuento histórico del trabajo desarrollado por Wasson en Huautla de Jiménez, el cual fue un parteaguas en los estudios botánicos y en la vida del pueblo mazateco. El 7 de marzo de 1970 muchos investigadores y viajeros se trasladaron a Miahuatlán para presenciar el eclipse total de sol,

ahí se dieron cuenta que los “hongos mágicos” proliferaban en la zona. La construcción de la carretera federal hasta el ejido de San José del Pacífico, en el municipio de San Mateo Río Hondo, en los años setenta fue un “evento crucial” para el desarrollo del “turismo psicodélico” en la Sierra Sur. Desde entonces, en San José del Pacífico y San Mateo Río Hondo se han fomentado otras actividades como los retiros, el senderismo, el temazcal, entre otros; a fin de estimular la afluencia de “los viajeros” y generar un ingreso económico, pero sin duda los hongos son la clave identitaria de San José y San Mateo (Lariagón, 2020: 2).

1.5 ¿Alucinógenos, psicodélicos o enteógenos?

Existen otras plantas endémicas que crecen en diferentes regiones de México y que han sido aprovechadas por sus habitantes: cactus, hierbas, semillas y hongos. Las plantas que contienen sustancias psicoactivas han sido utilizadas a lo largo de la historia, en diferentes tiempos y por diversas culturas, ya que contienen sustancias psicoactivas que inducen a trances visionarios o estados de conciencia modificados, donde la percepción de la realidad cambia, incidiendo de manera considerable en la mente, el cuerpo y en consecuencia el comportamiento también es trastocado. Diversos estudios se han centrado en comprender estos complejos procesos ya que se han insertado como parte medular en la vida religiosa y los sistemas terapéuticos tradicionales que aún siguen vigentes.

En 1979 Richard Evans Schultes y Albert Hofmann publicaron *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*, donde enmarcaron a las plantas psicoactivas como tóxicas, señalando que la diferencia entre un veneno y una medicina es la dosis que se suministra, de tal forma que pueden curar o intoxicar, pero también matar. Sin embargo, en su clasificación puntualizaron que no todas las plantas medicinales son alucinógenas, pero estas últimas sí pueden considerarse como tóxicas ya que producen estados de embriaguez o trance, así como otros efectos psicológicos que la palabra “alucinógeno” no alcanza explicar debido a su complejidad (Schultes y Hofmann, 1979: 16-18).

Los estudios de la primera mitad del siglo XX trataron de definir a las plantas psicoactivas y se consideró denominarlas, en un primer momento, “narcóticos” traducido en francés como *estupéfiants* que significa “conciliar el sueño y paralizar los sentidos”, pero es obvio que no todos los psicoactivos tienen esos efectos; posteriormente éste se

tomó como un término técnico en temas de derecho y legalidad; otro término propuesto fue el de *phantastica* o “fantástica”, en alusión a los efectos visionarios que provocan; posteriormente se les llamó “psicotomimético”, pero no todas las plantas inducen a un estado de psicosis (López Pavillard, 2003: 2; Schultes y Hofmann, 1979: 19; Ott, 1996: 20; Escohotado, 1998: 10). Otro concepto que se relacionó con las plantas psicotrópicas fue *phármakon*, del cual se deriva la palabra “fármaco” e indica remedio y veneno al mismo tiempo, cura y amenaza, dos cosas inseparables, pero fue insertado al campo de la medicina y la ciencia, refiriendo a los medicamentos procesados en laboratorio (Escohotado, 1998: 9-10).

Uno de los términos más aceptados fue el de *psychedelic* o “psicodélica”, propuesto por Humphry Osmond (1957) para referir “el enriquecimiento de la mente y ensanchamiento de la visión”, cambiando el *psycho* por *psyche* y evitar asociarlo con psicosis. La popularidad de *psychedelic* hizo que en la década de los sesenta se fuera llenando con connotaciones de la “cultura pop”, por lo que Gordon Wasson aseveró que las propiedades y efectos que hicieron de las plantas un elemento de respeto y veneración se habían vulgarizado con el mal uso que le dieron los hippies, por lo que era necesario encontrar un término que aludiera al papel que dichas plantas desempeñaron a lo largo de la historia (Wasson, 1980: 8 en López Pavillard, 2003: 3).

Por su parte, Schultes y Hofmann, optaron por retomar la palabra “alucinógenos” proveniente de “alucinar”, que hace alusión a “engañar, hacer que una cosa parezca otra”, un término ampliamente difundido y que fue definido como: “[...] sustancias químicas que, en dosis no tóxicas, producen cambios en la percepción, en el pensamiento y en el estado de ánimo; pero casi nunca producen confusión mental, pérdida de memoria o desorientación en la persona, ni de espacio ni de tiempo” (Hoffer y Osmond, 1955 en Schultes y Hofmann, 1979: 19). En este sentido, señalaron que las plantas alucinógenas modificaban la percepción de la realidad, en el espacio y tiempo, donde la conciencia no se pierde sino que entra a un “mundo de sueños” que pareciera más real que la propia realidad y agregaron: “Es común que los colores cobren una brillantez indescriptible; los objetos pueden perder su carácter simbólico, permanecer independientes y asumir una fuerte carga de significado, ya que parecen poseer una existencia propia” (Schultes y Hofmann, 1979: 19).

En el pasado, las plantas alucinógenas fueron usadas en ritos mágico-religiosos y en muchos pueblos aún se conservan como mediadores con mundos espirituales, por lo cual, de acuerdo a estos autores, las divinidades aparecieron con la ingesta de estas plantas; además para algunas poblaciones la enfermedad y la muerte se les asocia precisamente con entidades sobrenaturales, ya que se cree que cuando se enojan mandan sufrimiento o algún padecimiento, por eso es necesario la intervención de un curandero que, con ayuda de alguna planta alucinógena, pueda dialogar con los dioses a fin de pedir ayuda, por lo tanto es parte medular en las prácticas de la medicina tradicional (Schultes y Hofmann, 1979: 20).

Por sus características curativas, estas plantas fueron consideradas por los pueblos mexicanos “regalos de los dioses” o “plantas de los dioses”. Como el peyote (*Lophophora*) utilizado en grupos indígenas de la Sierra Madre Occidental de México, principalmente entre los huicholes y tarahumaras, en algunas celebraciones religiosas y de fertilidad; la “hierba de la pastora” y “salvia azteca” (*Salvia divinorum*), una planta endémica de la Sierra Madre Oriental de Oaxaca que a diferencia de los hongos, se mastica o fuma; el *badoh negro* (*Ipomea violacea*), planta empleada por los zapotecas y chatinos de Oaxaca, para la adivinación; el *ololiuhqui* (*Turbina corymbosa*) o “planta serpiente”, socorrida por los chinantecos, mazatecos y zapotecas de Oaxaca en la brujería y la adivinación; el manzano espinoso (*Datura*), mejor conocido como “toloache”, se dice que sus propiedades visionarias diagnostican y curan enfermedades, es muy común en la parte central de México (Schultes y Hoffman, 1979: 369-555).

Para la ciencia moderna, fueron innegables los alcances terapéuticos de las plantas alucinógenas y a través de diversos métodos en laboratorio se logró aislar los principios activos del cuerpo de la planta, a fin de saber sus componentes químicos y lograr sintetizarlos, purificarlos y producirlos en ciertas cantidades en un tubo de ensayo, sin necesidad de tener la planta completa. Como ya se mencionó, Albert Hofmann logró sintetizar en pequeños cristales la psilocibina y psilocina, las dos sustancias psicoactivas de los hongos, usados en el sur de México en un contexto más religioso, con el objetivo de emplearlos en otros campos como la psiquiatría, ya que se determinó que la estructura química de sus componentes resultaba muy parecida a la serotonina, sustancia que el cerebro segrega naturalmente y que es fundamental en las funciones psíquicas. En ese

momento, se pensó que este hallazgo había deshechizado al enigmático *teonanácatl*, que llevó a pensar durante mucho tiempo a las poblaciones indígenas de México, que un dios moraba dentro del cuerpo del hongo (Schultes y Hofmann, 1979: 33-35).

En la misma década, Peter Furst (1976: 16) había señalado que el uso de las “plantas sagradas alucinógenas” eran propias de las culturas animistas que creían en los poderes que transforman la fuerza vital o alma, pero también de las sociedades industriales con la intención de experimentar un trance extático o alterar el funcionamiento normal de la conciencia; aseveró que la experiencia está condicionada por el contenido cultural del individuo, ya que éste interpreta de acuerdo a sus creencias y tradiciones las imágenes que su mente genera:

Las plantas mágicas, entonces, actúan para validar y para ratificar la cultura, no para facilitar medios temporales que permitan escapar de ella. El huichol de México, como el cahuilla del sur de California o el tukano de Colombia, retorna de su “viaje” iniciático para exclamar: ¡Es como mis padres me habían dicho! Uno toma peyote para aprender cómo uno va siendo huichol. Por el contrario, la manera como se toma, en el sentido convencional, el LCD o el DMT en el Occidente difícilmente sirve para aprender “cómo uno va siendo estadounidense” (Furst, 1976:16, 17).

“Lo que varía es la sociedad, no la química”, es decir, las plantas alucinógenas actúan de la misma forma en el organismo, pero funcionan de diferente forma en situaciones culturales diversas, en otras palabras, la cultura es quien estereotipa y caracteriza la experiencia, por lo tanto es subjetiva; además mientras que para una sociedad puede ser una planta sagrada, para otra puede ser maligna o simplemente un delito; lo que hace que un alucinógeno sea socialmente aceptable o sea condenado es la cultura (Furst, 1976: 17). El autor coincidió con Hofmann que este tipo de plantas podían catalogarse como alucinógenas por las visiones que producen; por lo contrario, optó por retomar los marcos históricos y culturales de la ingesta de las plantas alucinógenas para comprender la interrelación existente entre la naturaleza y el ser humano. No obstante, el término alucinógeno fue debatido en las décadas subsiguientes.

Gordon Wasson ya había investigado los usos y desusos de dichas plantas y junto con Ruck, Jeremy Bigwood, Danny Staples y Jonathan Ott (1979) propusieron designar a las plantas consideradas sagradas con un término que apelara por los contenidos culturales que evocan una atmósfera mágico-religiosa, es decir, el abrir las puertas a otros mundos, así como el contacto con otros seres y no solo a sensaciones imaginarias (Vergara, 1996: 39):

La palabra “enteógeno” tiene su raíz en el término griego *entheos*, que literalmente quiere decir “Dios (*theos*) dentro de mí” y es una palabra que, según los autores que la han acuñado, significa el estado en que uno se encuentra cuando es inspirado y poseído por el dios que ha entrado en el cuerpo [...] Se aplicaba a otros trances proféticos, la pasión erótica y la inspiración artística, así como a los ritos religiosos en los que los estados místicos eran experimentados a través de la ingestión de sustancias que eran transmutables con la deidad. A la raíz *entheos*, se agrega el sufijo *gen*, que denota la acción de “llegar a ser”, quedando el neologismo propuesto, “enteógeno” (Fericgla, 2001: 21 en Minero, 2012: 84).

De tal forma que el término enteógeno no refiere a una alucinación, más bien es una herramienta que históricamente y culturalmente ha acercado a lo sagrado, en un contexto ritual y terapéutico (López Pavillard, 2003: 5; Schultes y Hofmann, 1992). Esta conceptualización fue compartida varias décadas después por Jonathan Ott en *Pharmactheon: drogas enteógenas, sus fuentes vegetales y su historia* (1996: 15), donde el autor hizo varias aclaraciones respecto a los diferentes términos propuestos; primero, la palabra “psicodélica” además de peyorativa, se asocia con el uso occidental de diferentes drogas en los años sesenta; segundo, la palabra “intoxicante” sugería una borrachera con alcohol, mientras que, por el contrario, el calificativo “embriagante” no tenía tal prejuicio, por lo que evoca una “ebriedad del espíritu” o “embriagantes sagrados”; tercero, el término “recreativo”, que ha servido en un contexto no médico, se ha asociado a la idea de diversión y pierde el respeto a los llamados “maestros vegetales”, además es más acorde para el uso de videojuegos y otras máquinas; finalmente se inclinó por designar como “lúdico” al empleo contemporáneo de enteógenos, se deriva del latín *ludere*, significa literalmente divertido (Ott, 1996: 16). La extracción de sustancias naturales a través de procesos químicos, como la psilocibina (Hofmann, 1980: 158-159), también conllevó a que Ott denominara “medicina celestial” a los compuestos enteogénicos extraídos en laboratorio, ya que purifican el cuerpo a través de experiencias visionarias o efectos “de ebriedad” (Ott, 1996 en Rivera, 2010: 64).

Así, desde fines del siglo XIX, hubo un interés por los principios activos de las plantas; de acuerdo a José Luis Díaz (2003: 19), Alemania era precursor en la extracción de dichas sustancias, ya lo había hecho con la morfina del opio y la cocaína de la coca de los Andes. Las plantas sagradas propiciaron diversas investigaciones y reflexiones en diferentes áreas científicas y humanistas como la botánica, la etnología, la química, la psicología, la literatura, la teología y otras.

Posteriormente, los estudios de los años treinta y cuarenta del siglo XX, lograron identificar un número significativo de plantas sagradas que, desde el siglo XVI, algunos evangelizadores señalaron como parte de los rituales indígenas. Esto coadyuvó, por un lado, al trabajo en conjunto de diversas disciplinas como la química, la farmacología y la etnología; por otro lado, a nuevos hallazgos como la persistencia de un sistema chamánico en México por parte de Gordon Wasson, quien refirió que una de las peculiaridades de las experiencias extáticas es “el hacerse presente la divinidad” (Fagetti y González, 2012: 149).

A partir de la segunda mitad del siglo pasado, la posibilidad de alcanzar estados no ordinarios de conciencia trajo otras implicaciones, ya que forjó una nueva cultura a través de experiencias psicodélicas y recreativas, muy lejos del uso ritual practicado en las sociedades tradicionales y chamánicas (Díaz, 2003: 21-22). Lo que también ha diversificado los enfoques teóricos para abordar las plantas sagradas, asociándose a temas como la medicina tradicional, rituales terapéuticos, geografía sagrada, chamanismo, neochamanismo, arte psicodélico, estados de conciencia y otros.

En suma, el interés por comprender las plantas sagradas se documentó con el uso del peyote (Bonfiglioli, 2005; Neurath, 2006 y Bonfiglioli y Gutiérrez, 2012), los hongos *Psilocybe caerulescens*, *Psilocybe mexicana Heim* y *Stropharia cubensis* (Miller, 1966; Pérez, 1966 y Glockner 2008), el *Hueytlacatzintli* o *Solandra guerrensis* (Knab, 1997; González, 2003; Aedo, 2003 y González, 2012), la Santa Rosa o *Cannabis* (Báez, 2012; Reinoso, 2018), la hierba de la pastora o *Salvia divinorum* y la semilla de la virgen o *Turbina corymbosa* (Miller, 1966); la semilla de la Virgen o *Ipomoea violacea* y el San José o *Datura stramonium* var. *Godronii* (Fagetti, 2012).

Si bien, existe una cierta incompreensión por parte de algunos científicos acerca del uso ritual de plantas psicoactivas con la intervención de un chamán que, a través de un trance o con la conciencia modificada, atiende enfermedades y problemas de las personas, los trabajos etnográficos han retomado de forma certera el uso ritual y curativo de las plantas sagradas para reflexionar sobre “fenómenos” que no se pueden ignorar o interpretar como solo coincidencias.

CAPÍTULO 2. CHAMANISMO Y CHAMANES

2.1 Una aproximación al concepto de chamán

Sabemos que el uso de enteógenos ha sido vinculado directamente con el chamanismo y para comprender esta relación primero voy a definir lo que es un chamán; en primera instancia, me baso en la propuesta de José María Poveda que, en su obra *Chamanismo: el arte natural de curar* (1997), explicó que la humanidad siempre ha buscado una solución a sus conflictos, subsanar el dolor y la enfermedad; a través de observar y probablemente imitar a los animales empezó utilizando los medios que le proporcionaba la naturaleza para curarse, así comenzó a resolver sus necesidades, hecho que contribuyó a la aparición de la “medicina pragmática”, es decir, aquella que adquiere sentido solo en el contexto donde se origina y se desarrolla.

Pero siempre hay un líder o alguien que hace de la práctica una técnica y a través del pensamiento lógico fue aplicando sus conocimientos para obtener un diagnóstico, un tratamiento y una cura. Cabe aclarar que el pensamiento lógico procede, en primer lugar, de una actividad mental o un proceso cognitivo; en segundo lugar, del concepto “lógica” que significa abstraer conclusiones significativas y con un orden secuencial de preguntas y respuestas, simples y concretas, elaboradas por el individuo; en el contexto del chamanismo, podemos decir que es la formulación de hipótesis simplemente con los argumentos del enfermo, por eso su meta es curar los problemas del paciente, no solo corporales sino mentales y sociales (Carbó, 200: 92).

Además, al carecer de “nuestra avanzada tecnología médica”, el ser humano tuvo que desarrollar las capacidades naturales de la mente en lo referente a la salud y métodos curativos, hasta llegar a diferentes técnicas con base a prueba y error (Harner, 2017: 36). Así, se fue formando el “medico natural” o el chamán, nombre que proviene del término shaman de origen *manchu-tungú*, se deriva del verbo *scha* que significa saber, por eso chamán significa “el que sabe” u “hombre sabio” (Poveda, 1997: 32).

De forma similar, desde la historia de las religiones, Mircea Eliade (1951) ofreció un acercamiento al término chamán el cual define como “hombre médico” porque cura a través de sus capacidades extáticas que le permiten tener una relación especial con los espíritus; por lo tanto, lo consideró “el gran maestro del éxtasis” (Eliade, 1951: 25). De

acuerdo a Rowena Patee (1988:37) la palabra éxtasis tiene su origen del término griego *ektasis* que significa desplazarse o alejarse de los sentidos; hace referencia al acto de trasladarse por el espacio y por consiguiente es parecido a realizar un viaje o “vuelo mágico” del alma del chamán; de acuerdo a la autora, algunos antropólogos utilizan los términos éxtasis y trance como sinónimos, Mircea Eliade lo usa indistintamente.

Por eso se dice que el chamán realiza “milagros fakíricos” (Eliade, 1951: 2). Este concepto se deriva de dos términos, primero la palabra “milagro” que se puede definir como un hecho no explicable racionalmente y que se atribuye a un origen sobrenatural o una intervención divina; segundo, el término “faqir” se deriva del árabe *faqir* que refiere a un hombre que se distingue por su resistencia mental y física, adopta un comportamiento místico y una forma de vida inclinada a la meditación y a la invocación de fuerzas sobrenaturales para ejercer un autocontrol; cabe señalar que la palabra místico proviene de “misticismo”, un estado de éxtasis donde se dice que hay un acompañamiento con ciertas divinidades que revelan mensajes (Stace, 1960). Entonces, los “milagros fakíricos” se pueden entender como fenómenos extraordinarios del cuerpo y la mente, considerados una experiencia religiosa.

Para desmenuzar lo anterior, Eliade explicó que en las sociedades modernas y “primitivas”³ hay personas que tienen habilidades extáticas que les permiten un “viaje místico”, esto quiere decir que su alma abandona su cuerpo para entrar a una zona sagrada donde pueden mantener relación con los espíritus del cielo, de los muertos o de la naturaleza, ya sean buenos o malos. Este poder no cualquiera lo tiene, es una “minoría mística” que se volvió, a través de su experiencia, experta en el alma humana, son individuos que “conocen su forma y destino”, por eso cuando su alma se desprende del cuerpo físico ascienden simbólicamente al Cielo o descienden al Infierno (Eliade, 1951: 25). Semejantes capacidades hacen del chamán un intermediario entre los hombres y dioses; también es quien defiende a su pueblo de los malos espíritus (Eliade, 1951: 260).

³ De acuerdo a Gonzalo Melgar del Corral (2017: 100), existe una fetichización o acto de ponderar el desarrollo tecnológico sobre otro tipo de conocimiento, por ejemplo, los saberes en agricultura sin el uso de la industria, el uso de un sistema médico apegado a la relación hombre-naturaleza y no de una medicina científica, entre otros; esta idea se fundamenta en el mito de que el “progreso”, “desarrollo” o “moderno” es superior a lo “tradicional”. En efecto, las sociedades carentes de tecnología suelen ser denominadas en la literatura antropológica del siglo XX como “atrasados”, “arcaicos” o “primitivos”.

Otros autores como Michel Perrin (2007: 71) coincidieron con Eliade (1951) al indicar que el chamán tiene saberes y poderes distintos a los que tienen las personas ordinarias, por eso se le considera como “el que ve”, “el que sabe” o “el que puede”; se le pide un diagnóstico, un remedio y una explicación para obtener el bienestar de los hombres y el equilibrio del mundo. Si bien, Stanley Krippner (1988: 466) definió al chamán como un “curandero indígena”, también puntualizó que su labor es obtener conocimiento y “poder”, los cuales obtiene del “mundo de los espíritus” desde la alteración deliberada de su conciencia, con el objetivo de ayudar y curar a los miembros de su tribu. De forma más amplia, Lagarriga (2007: 19-20) puntualizó que para ser chamán no importa la edad y el género, puede ser un niño o un anciano, hombre o mujer; lo destacable es que cura a través de “procesos mágicos” como el éxtasis, trance o “vuelo mágico”, que muchas veces se logran con la ingesta de algún “alucinógeno” o percusión rítmica; viaja a los cielos para interceder con los dioses por su grupo social y llega a los infiernos para rescatar las almas atrapadas y devolverla la salud a sus enfermos.

En suma, estas definiciones convergen en que la función principal del chamán es curar la enfermedad o subsanar el infortunio, a partir de la modificación del estado de conciencia, características que han hecho del chamán un ser importante en la vida de quienes recurren a él y por ende en el lugar donde se desenvuelve, ya que al restablecer la salud del enfermo, lo vuelve a insertar de forma funcional a su entorno social (Eliade, 1951; Poveda, 1997; Perrin, 2007; Harner, 2007; Krippner, 1988; Lagarriga, 2007 y otros).

Como se ha recalcado, la concepción de enfermedad es un punto importante en las sociedades chamánicas. Según Eliade (1951: 242), hay dos tipos de males que pueden aquejar al ser humano, primero, los que resultan por la introducción de un objeto mágico o patógeno, es decir, perjudicial para la salud; segundo, los que se producen por la “pérdida del alma”. El chamán, al descubrir la causa que está provocando el mal, lo expulsa del cuerpo o captura el alma perdida y la reintegra al cuerpo físico.

Los objetos patógenos pueden ser insectos, piedras diminutas y otros, colocados físicamente en el cuerpo, pero también puede ser un objeto de índole sobrenatural incrustado de manera invisible, lanzados con el poder del pensamiento de un hechicero o enviados a través de los malos espíritus, un demonio o un muerto; posteriormente, el chamán los extrae mediante la succión de la parte adolorida del cuerpo donde se encuentra

dicho objeto. En el caso de la pérdida del alma, las causas son diversas; por ejemplo, en el sueño, cuando un individuo duerme el alma se desprende del cuerpo y a veces no sabe a dónde trasladarse; así pasa cuando alguien muere, si el alma no sabe a dónde ir o se aleja por caminos erróneos es necesario la intervención del chamán para poderla llevar a su destino. En ocasiones el alma es raptada por los espíritus y es el chamán quien debe trasladarse a donde moran los muertos para negociar o arrebatarles el alma del enfermo y traerlo de vuelta a la Tierra (Eliade, 1951: 248-249).

El verdadero chamán expone sus capacidades extáticas y sus conocimientos de la “geografía sagrada” de los cielos y “topografía infernal” del mundo de abajo, ya que es ahí donde viaja frecuentemente para auxiliar a sus pacientes. La consulta o “sesión chamánica” es muy parecida en casi todos los pueblos, hay cantos, rezos, sahumeros con tabaco y copal, masajes, la invocación de espíritus, un diagnóstico, un tratamiento que conlleva al trance y finalmente la succión del objeto patógeno o la devolución del alma al cuerpo. (Eliade, 1949: 251).

Otras labores del chamán son llevar el alma de un muerto a su destino, por eso se dice que es psicopompo, además prevé los cambios atmosféricos, es un experto en la adivinación y clarividencia, por ejemplo, halla a personas u objetos perdidos, identifica los lugares donde se puede cazar o pescar en abundancia, revela acontecimientos próximos y otros (Eliade, 1951: 154-156). Sin embargo, para no confundir la labor del chamán, hay que tomar en cuenta que existen otros “técnicos de lo sagrado” como el sacerdote, el hechicero y otros que se valen de los espíritus auxiliares y labores místicas, como las visiones, para acceder a lo sagrado, hacer el bien o el mal; pero el chamán se diferencia por su técnica sobrenatural de emprender el “vuelo mágico” o el viaje extático y consciente para curar (Eliade, 1951: 239).

A diferencia del sacerdote, que actúa en un plano religioso, los estados de conciencia son medulares en las actividades de un chamán; el primero opera en la realidad ordinaria y el segundo viaja a otros mundos. Comparado con un médium, ambos entran en un trance y tienen contacto con los espíritus, pero el médium presta su cuerpo a la voluntad de los espíritus que lo poseen, juega un papel pasivo y está inconsciente durante el trance, por lo que no recuerda nada de lo que ocurrió; en contraparte, el chamán es el que convoca o visita a las entidades para dialogar con ellas, manteniéndose en control, está consciente en

todo momento y actúa con su propia voluntad, es capaz de recordar lo que ocurrió en el mundo de los espíritus y recupera los conocimientos que le otorgan, estos aspectos son fundamentales para su labor de ayudar. De igual forma, el chamán puede ser un curandero, pero éste solo trata la enfermedad de forma natural, no es capaz de entrar en éxtasis para hablar con dioses o demonios. Con el mago, ambos rompen las rutinas con actos extraordinarios, pero el mago no siempre tiene una proyección sanadora (Harner, 1988: 25-27; Poveda, 1997: 26-29). Por eso el chamán puede considerarse un maestro en las técnicas del éxtasis, estas se pueden definir como “un estado psicológico que se caracteriza por un sentimiento que da referencia a la unión con un dios o lo divino” (Poveda, 1997: 28-29).

2.2 Chamanismo: ver y conocer adentro, allá y más allá

A partir de precisar el concepto de chamán, diferentes autores han definido al chamanismo como una técnica universal que va más allá de su origen siberiano, entremezclándose con los rasgos culturales de cada pueblo derivados de su interpretación acerca del mundo: la enfermedad, el ritual, la muerte, los espíritus y otros elementos que lo hacen perdurable en el espacio y el tiempo.

El chamanismo ha sido definido por diversos autores como un complejo sistema mágico-religioso (Eliade, 1951; Douglas Sharon, 1980; Hultkrantz, 1988; Poveda, 1997; Fericgla, 2002; González, 2012 y otros). En este sentido, de acuerdo con Ake Hultkrantz (1988: 60-61), lo mágico es un elemento que se deriva de la religión, se entiende como el esfuerzo que un ser humano hace para controlar el curso de los acontecimientos con medios no racionales, en su mayoría con actos rituales, ya que alude a una acción directa con resultados fructíferos; conjuntamente, tiene un carácter religioso, ya que acerca al ser humano con el reino celestial, el mundo de los muertos y los dioses, sin embargo, no es una religión como tal, ya que no conforma una institución sociopolítica⁴.

Puede resultar confuso distinguir la magia de la religión, pero la diferencia recae en que la primera es una expresión ritual que parte desde un punto de vista del mundo

⁴ La religión como institución política supone una estructura que funge como organización social que tiene como objetivo regular la conducta del individuo y la convivencia de un grupo social, posibilitando su cohesión pero mediante la coerción; segundo, el carácter político de una religión reside en que la acción de sus miembros se encuentra normada y programada por una figura legal de autoridad avalada por el Estado, quien funge como responsable de socializar y conservar la “versión oficial” de sus creencias (Feria, 2015: 218-222). Elementos muy disímiles al chamanismo, donde no hay jerarquías, dogmas de fe, acciones que coercionen la conducta humana o estructuras sociales que intervengan entre el ser humano y los dioses (Espinosa, 2002: 9).

determinado de un individuo o grupo social, además sugiere una relación del ser humano con la naturaleza y el cosmos, por ejemplo, los espíritus de la naturaleza, seres sobrenaturales bueno o malos, los astros y otros. Por su parte, la religión es la creencia y la fe en dioses, los espíritus de los muertos y seres divinos; contrariamente a la magia, la religión no tiene una compenetración cercana con los espíritus de la naturaleza. Los actos rituales que se condensan en la religión son considerados una tradición, se fundamentan en documentos o escrituras, individuos y lugares sagrados que les confieren cierta legitimidad; la magia reconoce lo sagrado, como se había mencionado con anterioridad, a través de la experiencia de los individuos, son las vivencias lo que legitima su veracidad (Hultkrantz 1988: 62).

Siguiendo a Eliade, “El chamanismo no es propiamente hablando una religión, sino un conjunto de métodos extáticos y terapéuticos ordenados a obtener un contacto con el ‘universo paralelo’, aunque invisible, el de los espíritus y el apoyo de estos últimos en la gestión de los asuntos humanos” (Eliade, 1952: 25-27). De tal forma que el chamanismo presenta un carácter mágico y religioso, se fundamenta en el éxtasis y es ahí donde el chamán experimenta lo sagrado. Jacques Galinier y Michel Perrin (1995) definieron el chamanismo, en primera instancia, como “un conjunto de concepciones y prácticas cuyo propósito es sobre todo interpretar, prevenir o tratar los infortunios, catástrofes naturales y enfermedades, entre otros”. Más tarde, Perrin señaló en *Las artes de los chamanes* (2007) que el chamanismo es un sistema creado por la mente humana para explicar acontecimientos que de forma racional no tienen una explicación, como la brujería y la posesión, además les da sentido y actúa sobre ellos.

En este punto, el chamanismo alude un lenguaje especializado a fin de mantener una comunicación con la naturaleza y espíritus del más allá, ya que ambos revelan mensajes y anuncian epifanías o secretos del porvenir; así, la naturaleza y las divinidades se vuelven espíritus auxiliares del chamán, lo protegen y orientan en su transición de “este mundo” al otro. Éstas son entidades que conforman la naturaleza, plantas, animales, montañas, aire, ríos y otros; pero también personas que perecieron, abuelos, niños, ancestros y cualquier difunto que tenga relevancia en una persona o pueblo, así como las diferentes divinidades que existen en las diferentes sociedades chamánicas (Eliade, 1951: 50-58; Brown, 1994 en León: 2010: 34).

Esta capacidad que tiene el chamán para hablar con los espíritus y algunos seres de la naturaleza son dinámicas que, en algunas sociedades y en la psicología occidental, puede parecer una perturbación mental. Por ejemplo, durante la primera mitad del siglo XX se creía que una persona tenía estos comportamientos no porque tenía una vocación chamánica, sino porque presentaba una “patologización” de lo que denominaron “histeria ártica”, término que se derivó de la observación del comportamiento de los chamanes siberianos; sin embargo, llamó la atención que estas conductas se encontraban también en ambientes tropicales, del otro lado del mundo. Esto interpeló las teorías psicológicas a principios del siglo XX, además, lo que parecía una enfermedad para la sociedad europea, como la histeria, era normal en las culturas indígenas de América, Asia y África en su concepción de experimentar lo sobrenatural. Así cambió radicalmente la idea del chamán enfermo o “charlatán” y comenzaron los estudios comparativos del chamán psicoterapeuta (Scuro, 2018: 274).

Para Harner (1988: 29-30) las prácticas de comunión con seres no humanos eran comunes en el pasado y sobrevivieron a una civilización donde las personas no hablan ni siquiera entre ellas; de forma contraria, para los chamanes, en un mundo animado no hay pugnas entre sujeto y objeto; plantas, ríos, rocas, fenómenos meteorológicos y todo cuanto existe es sujeto y se les puede hablar; como los hongos que son interpretados como una entidad o parte de una divinidad, a quien se le habla, se le pide y agradece. Por eso los “estados de conciencia chamánicos” suponen una interrelación e intercomunicación que coadyuve al equilibrio del individuo que se conforma a partir de las relaciones con otros sujetos, el medio natural y el mundo sobrenatural, concebidos como una unidad, un todo.

Un elemento a destacar del chamanismo, a lo largo de su historia, son las modificaciones que ha sufrido gracias al contacto cultural entre pueblos, por lo tanto, no se debe considerar un fenómeno religioso puro o cristalizado, sus técnicas se han enriquecido o empobrecido, pero ningún mensaje religioso lo ha podido abolir en toda su esencia, más bien se ha transformado, ha estado presente en diferentes partes del mundo y en diferentes épocas adaptándose en la vida religiosa de su pueblo (Eliade, 1951: 25-26).

El chamanismo no es una tradición occidental u oriental, sino humana. Además, es obvio que las necesidades han cambiado, ya no se busca el rebaño perdido en la montaña, pero hay dudas de cómo obtener dinero, cómo emprender un negocio, qué hacer en caso de

una crisis y otras dificultades, el chamanismo es uno de los medios para dar una respuesta y la ayuda puede estar no precisamente en esta realidad (Harner, 1988: 30). Por eso, el chamanismo no es un residuo de una antigua religión, no es una práctica arcaica, al contrario, ha trascendido a través de la tradición oral, reconfigurándose con los cambios que ha atravesado la humanidad, innovando sus técnicas y saberes, sumergiéndose en las necesidades culturales en las que se ha puesto al servicio, por lo que cumple una función social en su entorno (Perrin, 1995: 70).

En efecto, el chamanismo, a lo largo de la historia, se ha sincretizado con elementos que coadyuvan a una misión social, de tal forma que comprende deidades, figuras mitológicas, instrumentos musicales, canciones, oraciones, rezos, imágenes religiosas, entre otros (Poveda, 1997: 72). Como lo hace notar Wendorff (2014: 149-150), el sincretismo “fusiona” combina o adapta varios sistemas o prácticas religiosas provenientes de diferentes culturas, resultado de procesos migratorios, difusión e imitación o por la imposición de cultos y creencias. Así, el chamanismo ha sido un método que parte de dos premisas: la disposición para dar soluciones y la aplicación del conocimiento aprehendido desde un estado modificado de conciencia (Poveda, 1997: 56-57).

2.2.1 El “don chamánico”: un regalo divino

De acuerdo al análisis de Eliade (1951: 29-34), en los pueblos siberianos y nororientales, el chamanismo se transmite hereditariamente o puede ser una elección personal, ya sea por el llamamiento de su clan o por la propia convicción del individuo; esto se puede observar también en diferentes regiones de América. De igual forma, hay neófitos que tienen un pedimiento por parte de un familiar muerto que fue chamán, tal vez su abuelo quien, mediante los sueños, le comunica su destino. Muchas veces es un accidente el evento crucial para que alguien se convierta en chamán, como una herida provocada por un rayo, fenómeno natural concebido como un mensaje enviado por los dioses del cielo.

En algunas sociedades el ser chamán es un don que los dioses o espíritus otorgan a ciertos individuos; para otros el don es un espíritu en sí, éste nunca muere y va reencarnando continuamente en un familiar del chamán fallecido (Eliade, 1951: 33). El don puede entenderse como una peculiaridad de los especialistas rituales que, en determinado momento, les es otorgado por una deidad desde su nacimiento y puede definirse como:

[...] un regalo, una gracia que las divinidades le entregan a unos cuantos elegidos con un propósito determinado: para que en su nombre auxilien a quienes lo necesitan y les piden ayuda, para cumplir con una misión específica: adivinar, curar, luchar contra la desgracia, mantener las relaciones de intercambio mutuo entre los seres humanos y las divinidades y restablecer el orden de la reciprocidad cuando este ha sido trastocado (Fagetti, 2010: 18).

El don se presenta en revelaciones por diferentes medios, sueños, apariciones, visiones, por una muerte simbólica y otras manifestaciones que remiten a lo sagrado, poniendo en evidencia que se tiene la capacidad de obtener conocimiento y curar a partir del trance (Fagetti, 2010: 18-19).

Sin embargo, tener un don no es cosa fácil, ya que la enfermedad puede ser la señal iniciática al chamanismo, lo que conlleva la aparición de trastornos nerviosos, cambios súbitos de carácter y otros malestares físicos o mentales, cuestiones que hacen del neófito una persona endeble y sensible; la gran revelación es cuando se cura a sí mismo, ejercitando sus facultades, autodominándose, equilibrando su salud e incluso provocándose los trances. Por ejemplo, en algunos pueblos se cree que la enfermedad, física o mental, es una señal de que las divinidades lo han escogido para ser chamán, es decir, es parte del proceso iniciático al chamanismo, esto se debe a que los malos o buenos espíritus secuestran el alma del futuro chamán y lo torturan, obteniendo así el poder de autorcurarse y luego curar a otros (Eliade, 1951: 48). A esto se refiere Fericgla (2002) cuando sostuvo que el ser chamán implica una iniciación vivencial más que la acumulación de conocimientos intelectuales, como lo haría un médico académico, ya que su experiencia de enfermedad y autosanación comprende el proceso de aprendizaje.

De acuerdo con Mariano Wolfson (2004: 16-18): “Las enfermedades, los sueños, las revelaciones y el éxtasis suelen ser los medios privilegiados de acceso a la condición del chamán. Estas vías constituyen una iniciación y sirven para transformar al hombre común en un elegido por la divinidad, en un especialista de lo sagrado”. En conjunto, no se trata de una enfermedad como tal, sino más bien un cambio de personalidad, el inicio a una nueva condición, ya que la experiencia vivida y el conocimiento adquirido serán un “sello” que caracterizará al chamán toda su vida.

La “enfermedad-vocación” implica cierto sufrimiento que soporta el cuerpo y la mente, éste sería el proceso iniciático del “enfermo escogido”; esto es, la enfermedad, la agonía o inconsciencia que evoca una muerte mística y la resurrección o renovación total

son elementos que juegan un papel relevante para la maduración del neófito, ya sea en una ceremonia ritual o en la soledad del sueño o trance místico. Después, estas experiencias se complementan con las enseñanzas de los viejos chamanes o adiestramiento tradicional. La instrucción o formación es medular para manejar, inducir y controlar dichos trances, es ahí cuando desde joven se le instruye a interpretar las visiones y adivinar, esto lo consagrará ante los maestros chamanes (Eliade, 1951: 45-47). En otras palabras, el reconocimiento de un chamán se da partir de sus experiencias extáticas, ya sean sueños o convulsiones; esto no significa que tenga simples alucinaciones, sino más bien, contacto con espíritus, visiones con un contenido relevante para su sociedad, por ejemplo, las profecías.

Este esquema de “enfermedades-sueño” o “despedazamiento del cuerpo”, experiencia comparable con la tortura como el inicio de la vocación chamánica, se localiza en diferentes partes del mundo: Siberia, Australia, Rusia, Groenlandia, América del sur, entre otros. Las divergencias de las concepciones mágico-religiosas se representan en las diferentes deidades con los que se dice mantienen contacto en dicho proceso: el Señor Universal, la Dama de los Animales, el Árbol Cósmico, el Dueño de la Montaña, el Diablo, el Dios supremo y otros espíritus o fuerzas mágicas (Eliade, 1951: 50-58).

De igual forma, Poveda (1997: 32-33) señala que la enfermedad y la crisis es para el chamanismo el camino al conocimiento terapéutico, en su formación lleva la experiencia, por eso se le conoce como “el curador herido”. Se trata de un proceso por el que todo candidato a chamán debe pasar; primero, hay una situación previa, los antecedentes, los primeros signos de un malestar y se busca una respuesta, muchas veces se busca el aislamiento y la soledad; segundo, la aparición propia del problema o enfermedad, prácticamente es una crisis; tercero, el enfermo se sobrepone con éxito y se vuelve un experto en manejar la situación, hay un aprendizaje y posiblemente hay un primer llamado de los espíritus a través de los sueños.

De acuerdo a Fericgla (2002), en este proceso el novicio suele aislarse y resistir su enfermedad, la cual aumentará hasta que él encuentre sus propios “recursos endógenos” para salir del sufrimiento, en otras palabras, el principiante busca en su propio ser una alternativa o “revelación interna” que le indique el camino hacia la recuperación, este proceso suele estar acompañado de cantos o rezos que también le ayudarán en su camino de una “dimensión de la realidad” a otra; es decir, de una realidad tangible, concreta o física, a

otra, la animista o invisible. Al recuperarse, sabe que hay un remedio que puede curar, el conocimiento es la meta, pero también un nuevo valor que ha adquirido. En sí, la autocuración es la iniciación (León, s/f: 25 en Vergara, 1996: 4). Hay que señalar que esta capacidad, que en un principio era de modo súbito e incontrolado, característica propia del proceso iniciático, se vuelve dinámica y bajo el control del chamán, es decir, es “el dominio de las técnicas del éxtasis” (Fagetti, 2010: 23-24).

Estas bases hacen de un individuo un verdadero chamán y se ha observado en diferentes sociedades chamánicas, lo cual conlleva una completa transformación del “modo antiguo de ser”, ya que se supera su condición humana, “[...] lleva un cambio total en la interpretación y comprensión del propio yo -la conciencia- y de la finalidad de la vida” (Jacobi, 1976: 370 en Vergara, 1996: 45).

Una vez demostradas sus capacidades, en diferentes sociedades se realiza una ceremonia pública y el reconocimiento de los maestros chamanes. Finalmente, cuando el chamán se ha consagrado, “ha rebasado la condición humana profana”, es decir, se vuelve experto en “la muerte ritual” o trances estáticos. Es importante destacar que la vocación chamánica es ineludible, de lo contrario los espíritus atormentarán al evasor; en contraparte, para el nuevo chamán el aumento de sus técnicas mágico-religiosas lo consagrará ante su maestro y su comunidad (Eliade, 1951: 29-31).

Gracias al don el chamán tiene la facultad de adivinación y curación, sus conocimientos empíricos son fundamentales para tratar enfermedades que la medicina de patente no puede curar, ya que para muchas sociedades tradicionales el infortunio y la enfermedad son causadas por seres sobrenaturales que habitan fuera de “este mundo”, al cual solo el chamán puede viajar a voluntad (Perrin, 1995: 5-6).

2.2.2 El “vuelo mágico”: los estados no ordinarios de conciencia

Como se ha mencionado, en la perspectiva chamánica existen muchas realidades o mundos, donde el chamán parece “emprender un viaje” a través de un trance (Harner, 1976:8). La experiencia de “viaje” es vivida como un desplazamiento, resultado de lo que han denominado estado no ordinario de conciencia, conciencia alterada, modificada o acrecentada. Según Andrew T. Weil (en Furst, 1976: 8), el hombre, por naturaleza, ha sentido una atracción por alterar periódicamente la conciencia y los enteógenos han sido un

medio que facilita esta necesidad, es un impulso nato como el deseo sexual, dinámicas que se ven limitadas por las condiciones socioculturales, pero que podrían calificarse como universales, ya que se han registrado en diferentes pueblos y periodos de la historia humana.

Para aclarar qué es conciencia, John Searle (2006, 2000 y 1992 en Méndez, 2014: 9) consideró que ésta no era reductible a sus componentes neuronales, esto no significa que sea independiente a ellos, por lo que puede considerarse una función del complejo neuronal que origina pensamientos y estos a su vez producen sentimientos. Por su parte, Krippner (1990: 23-37) definió la conciencia como “[...] la percepción del ‘yo’ por sí mismo, llamada también a veces “apreciación”. De forma similar, Ouspensky (1984 en Vergara, 1996: 43) señaló que la conciencia es “aprehensión de conocimiento interior”, es decir, conocerse a sí mismo, quién es, qué sabe, qué no sabe, qué quiere o necesita, qué no quiere o qué no necesita para su propio ser; los psicólogos llaman “el conocimiento del yo”. Por eso la conciencia se ha relacionado con el “conocimiento privado”, intransmisible a otra persona (León y Castro, 2010).

Entonces, los estados de conciencia se pueden entender como las diferentes maneras de expresar la conciencia, diferentes formas de percibir el “yo”, éstos son acompañados por sentimientos, prejuicios, conceptos, creencias, anhelos y otros (De la Herrán, 2006: 105). De acuerdo a Pérez Quijada (1996: 352-353), en un trance inducido mediante cualquier técnica, la conciencia se altera, modifica o amplía, alcanzando un estado de conciencia que abarca tanto la realidad ordinaria como la extraordinaria; aunque para otros, la conciencia es más bien “constructora o formadora” de toda realidad (León y Castro, 2010). Por eso, en los estados de conciencia chamánicos se accede a lo sagrado, es decir, a los “otros mundos” que, como lo advirtieron Schultes y Hofmann (1979:20) “parecen más reales que el mundo normal”.

Esto se puede entender con lo dicho por Matías Méndez (2007, 185-186), quien definió a la conciencia como la “bisagra de toda realidad”, es decir, por un lado es subjetiva porque parte de la forma en como el sujeto “vive” y “siente” ciertas experiencias; por otro lado es objetiva porque constituye un hecho exterior, un “objeto experimentado”, como lo denomina el autor; en sí, los componentes de la conciencia no son exactamente subjetivos, se configuran elementos interno-subjetivos y externos-objetivos; la conciencia permite que

los hechos de la realidad objetiva estructuran la experiencia subjetiva. En este sentido, para Vygotski (1989 en León y Castro, 2010: 6) un acto social, siendo este resultado de la interacción con el mundo, condiciona la conciencia.

Explicado de otro modo, la conciencia establece cómo se relaciona el sujeto con el objeto, es decir, su entorno. Por ejemplo, en un estado de conciencia ordinario la relación entre el sujeto y objeto puede ser limitada e incluso nula, el sujeto es independiente al objeto, ya que está basada en un razonamiento lógico y cuantitativo; mientras que en un estado modificado de conciencia, inducido por agentes psicológicos, fisiológicos o farmacológicos, sujeto y objeto se presentan de forma gradual como una unidad, dando lugar a sensaciones de interdependencia con todo aquello que constituye el exterior (Fischer, 1971 en Méndez, 2014: 10-11).

Es por eso que para Poveda (1998), el chamán desde un estado modificado de conciencia, obtiene ciertos conocimientos que posteriormente, en un estado ordinario de conciencia, recupera para integrarlo a su entorno o paciente y de esta manera reestablece su equilibrio en relación con su entorno. Esta idea fue compartida por Harner (2016: 14-16) quien señaló que la capacidad que tiene el chamán de transitar entre diferentes mundos es un “traslado” de un “estado normal de conciencia” a un “estado chamánico de conciencia” o “estado trascendente de conocimiento”, este último en la lógica de que el chamán alcanza un conocimiento que antes no poseía; la diferencia entre ambos es que una supuesta fantasía en un estado normal de conciencia puede ser irrelevante, mientras que en un estado chamánico de conciencia es válida y útil; pero a la inversa, un individuo en un estado chamánico puede percibir cosas que en un estado normal no percibe; por ejemplo, cuando un individuo se encuentra en un estado chamánico de conciencia y se acerca a la naturaleza, puede comunicarse con las plantas o animales, cosas que en un estado normal de conciencia no sería posible y relevante. Emitir un juicio de valor sobre una realidad, visión o sentimiento y calificarle si es verdadera o falsa es común para aquellos que no han experimentado un estado de conciencia diferente al habitual, es equivalente al etnocentrismo, lo que Harner (2016: 16-17) denomina “cognicentrismo”.

Regresando al trance, según Poveda (1997: 56-60) éste se compone de tres fases: la transición o salida del estado habitual, el “estado modificado de conciencia” y el regreso al estado normal o rutinario; experiencia donde se obtiene un conocimiento. Entonces, el

chamán sale de la rutina diaria, viaja al mundo de los espíritus, cambia su percepción de las cosas y aplica los conocimientos obtenidos en este proceso a la realidad ordinaria, convirtiéndose en un sabio.

Son diferentes las técnicas de las que se vale un chamán para alterar su conciencia o provocarse un trance, por ejemplo, el ayuno prolongado, someterse a altas temperaturas, estímulos auditivos con percusiones, lapsos de vigilia muy largos, el uso de plantas sagradas y otros, a fin de producir cambios fisiológicos que faciliten la concentración y el contacto con otras realidades (León, 2010: 38).

Se dice que cuando un individuo está en un estado de conciencia modificada, acrecentada, en trance o éxtasis⁵, el alma sale del cuerpo y atraviesa múltiples mundos, por eso estos cambios profundos pueden compararse con una experiencia extraordinaria o momento de alteración; por ejemplo, una situación próxima a la muerte, los momentos de entrada y salida tienen características similares a una crisis. Pese a tales circunstancias, los rituales sirven para disminuir la angustia, acrecentar la concentración, facilitar la relajación, atenuar la ansiedad y el descontrol (Harner, 1980 en Hultkrantz, 1988: 64).

Para entender las dinámicas del alma, Perrin (1995: 5 y 2007: 67-68) explicó que el individuo también supone una concepción dual, se integra por un cuerpo físico, tangible y pesado; otro invisible, sutil e intangible. Este último puede componerse por una o varias partes que comúnmente denominamos almas, las cuales se pueden separar del cuerpo pero sobreviven después de la muerte; en la noche pueden salir eventualmente cuando la persona duerme, la salida prolongada del alma hace vulnerable al cuerpo y propenso a enfermarse, su partida definitiva provoca la muerte. La separación del cuerpo y el alma son manifestaciones características del chamanismo, ya que establecen un lenguaje específico para comunicarse con otros mundos, con el “mundo sobrenatural” o el “más allá”.

De forma semejante, el cuerpo sutil puede concebirse, por un lado, como la fuerza vital del cuerpo, un ente invisible, impalpable y etéreo, con determinada autonomía, esparcida por todo el cuerpo, es múltiple y divisible; por otro lado, como el *alter ego*, el doble de la persona que se aparta de su “receptáculo material”, el cuerpo físico, con la finalidad de sumergirse en el “mundo invisible” a través de los sueños y el trance (Fagetti, 2007: 64 y Fagetti, 2010: 16, 29). En los sueños, por ejemplo, el cuerpo sutil se separa del

⁵ Siguiendo a Harner (1988: 31), el término “trance” se utiliza entre los médicos y el “éxtasis” pertenece a la terminología teológica y humanística, pero ambos tienen el mismo significado.

cuerpo para viajar a los mundos adyacentes, traspasando la frontera del espacio-tiempo, como lo señalaron James y Jiménez (2004) al referir que el chamán, por medio de sus habilidades extáticas, en sueños y trances, perciben y aprehenden el universo de manera ilimitada e infinita y no existe barrera que no puedan traspasar; cualquier espacio, por muy lejano que sea, se hace accesible y el tiempo es manejable a su voluntad.

Por eso la conciencia capta los mensajes que envían los espíritus mientras el individuo duerme, un sujeto ordinario no puede controlar lo que sucede en el sueño, en contraparte, el chamán mantiene el autocontrol y el del su *alter ego*, además descifra los mensajes. Por su parte, el trance se presenta en diferentes lapsos del proceso terapéutico o de adivinación, en un estado de concentración cuando se lee el huevo, cuando se conversa con un espíritu o al consumir un enteógeno (Costa, 2003: 28; Fagetti, 2010: 23-24). De este modo, el trance y los sueños son estados no ordinarios de conciencia “porque en ambos acontece la suspensión parcial o total de la conciencia ordinaria” y por lo tanto funcionan para el chamán como vía de comunicación entre este mundo profano y otro sagrado, además son eje medular para la curación de enfermedades y solución de conflictos (Fagetti, 2010: 17).

Pero, ¿a dónde “viaja” el alma del chamán? Para Eliade los “otros mundos”, que alude el chamanismo, se dividen en tres “regiones cósmicas” que conforman la estructura del Universo y son el Cielo, la Tierra y el Infierno; éstas se unen por medio de un eje central donde atraviesa un agujero o abertura, por ahí los dioses del Cielo bajan a la Tierra y los espíritus de los muertos a regiones subalternas del Cielo o al Infierno; el chamán en éxtasis puede viajar a voluntad hacia estas regiones.

Este esquema de comunicación se ha observado en diferentes pueblos, pero con las variantes propias de las concepciones cosmológicas⁶ (Eliade, 1951: 213 y Harner, 2016: 11-12). Un ejemplo de estas variaciones es que, en algunos pueblos, el canal de comunicación no es un agujero sino un río que debe atravesarse, en otras es una montaña que se escala o un pilar; de igual forma hay quienes denominan a estas partes o fragmentos que componen el mundo como “dimensiones” (Eliade, 1951: 214-216). Lo que Fericgla (2002) denominó “universo paralelo”.

⁶ La cosmología puede definirse como la descripción, las ideas y el conocimiento en torno al cosmos, considerado éste como un todo, es decir, no solo el sistema solar o Universo astronomía, sino también la naturaleza, la vida animal y humana, la totalidad de cuanto existe, es decir, todo lo que rodea al ser humano en su conjunto, en determinado momento y en ciertas culturas (Hamity, Calvo y Santos, 2003).

En opinión de Perrin (1995: 5 y 2007: 67-68), el chamanismo tiene una concepción dualista del mundo, por eso es que está muy presente la idea de que el mundo se divide en “este mundo”, perceptible, cotidiano, profano y el otro mundo o “mundo otro”, el cual evoca a lo sobrenatural, es invisible al humano ordinario, es el mundo de los dioses, de los muertos, de los ancestros, es el mundo de lo sagrado; la relación de ambos recae en que el otro mundo regula el orden de éste, es decir, las cosas buenas y malas que les pasan a los hombres son regalos o castigos del otro mundo. El chamán tiene la capacidad de traspasar a voluntad esas fronteras sagradas, cuando modifica su conciencia; funge como eslabón entre el mundo profano y el mundo sagrado, a fin de subsanar el infortunio, ya que, como se mencionó, crea y maneja un lenguaje especial para establecer comunicación con seres de los otros mundos y la naturaleza.

De forma similar, para López Austin (2016) el cosmos es se divide en dos opuestos complementarios; el primero puede denominarse ecúmeno y se trata de un espacio o dimensión donde habitan los seres de sustancia densa o pesada y tangibles; el segundo espacio, el anecúmeno es donde moran las criaturas de sustancia ligera, sutil e imperceptible al ojo humano. El anecúmeno fue la fuente del ecúmeno, por eso en los mitos de origen se dice que los dioses diseñaron y crearon este mundo, con todas sus características y criaturas que lo conforman y con la misma voluntad los castigan. En esta estrecha relación hay un canal de comunicación donde los dioses transitan al ecúmeno cotidianamente, de forma contraria, no cualquier humano puede trasladarse al anecúmeno, solo aquellos que poseen los dones de dirigirse a los dioses, mediante cantos, danzas, ofrendas y otros.

A esta concepción binaria del mundo, también hace referencia Fagetti (2007: 64), enmarcando esta división entre un “mundo invisible” e intangible que coexiste con el “mundo del aquí y ahora”, como dos dimensiones que pueden ser homólogas, “la dimensión de vigilia” y la “dimensión de lo espiritual”. A su vez, el mundo invisible se puede subdividir en tres moradas, primero, donde habitan los seres divinos, los santos y su contraparte el Diablo; segundo, los seres de la naturaleza, los “dueños” del río, de las cuevas, lagunas y otros; tercero, los espíritus de los difuntos o seres desencarnados que habitan en el “más allá”. De forma semejante, María Eugenia Olavarría (2013: 330) señala que el mundo está dividido en dos polos, primero este mundo cotidiano y profano y el “otro

mundo” invisible al hombre ordinario, se trata del mundo de los dioses, los ancestros, muertos y dueños de la naturaleza.

Existen varias técnicas para que un chamán pueda entrar en un estado no ordinario de conciencia y lograr un trance que le permita a su alma trasladarse a “otros mundos”, por ejemplo, someterse por un tiempo prolongado a temperaturas extremas que le permitan experimentar ciertos cambios fisiológicos como la alteración del ritmo cardíaco, ya sea en un lugar cerrado como el llamado *temazcal* o en las inmediaciones de una montaña; el ayuno y la vigilia también son métodos que inducen la “deprivación sensorial” o alteración de los sentidos que pueden producir sensibilidad auditiva y ocular; los estímulos auditivos, como los tambores, se han vinculado con los estados hipnóticos que algunos chamanes utilizan como medio para penetrar a los mundos espirituales; de igual forma, las plantas sagradas han sido un elemento utilizado para el trabajo chamánico, primero, por ser consideradas sagradas o regalo de los dioses, segundo, por haber sido dotadas por una entidad anímica y tercero, por contener sustancias curativas (León, 2010: 37-38).

2.3 Las plantas sagradas y el trance enteogénico

De acuerdo con Fagetti (2010: 15) los estados de conciencia chamánicos se pueden clasificar en tres: primero, el trance endógeno, un estado de fuerte concentración inherente a las capacidades chamánicas que se presenta a voluntad en las ceremonias de curación, también en los rituales de adivinación con huevo, maíz, cartas, entre otros; segundo, el trance de incorporación, se trata de un trance profundo donde el chamán se aísla completamente de su entorno ya que recibe a un espíritu auxiliar, quien se puede comunicar con los presentes a través de él; tercero, el trance enteogénico, inducido por plantas psicotrópicas como los hongos, el peyote, el tabaco, la semilla de la virgen y otras.

En este sentido, el trance enteogénico se obtiene al utilizar recursos que provee el entorno natural, por ejemplo, las plantas psicoactivas endémicas que crecen en diferentes regiones de México y que han sido aprovechadas por sus habitantes. Su principal característica es que contienen sustancias psicoactivas que inducen a trances visionarios o estados no ordinarios de conciencia, donde la percepción de la realidad se modifica y las personas dicen tener contacto con alguna divinidad que les habla, así obtienen respuestas a sus peticiones además de la solución a sus problemas, razón por la cual se han utilizado

para la adivinación y la curación. Por sus beneficios curativos, se han considerado plantas sagradas: “Esta capacidad de hacer surgir nuevas imágenes de la realidad, esta potencia verdaderamente cosmogónica, vuelve también comprensible la adoración y el culto de las plantas alucinógenas como plantas sagradas” (Hofmann, 1980: 215); por lo tanto, desempeñan un papel medular en las experiencias extáticas como inductoras del “viaje sagrado” que experimenta el chamán.

Cabe señalar que para Harner (1988: 31) la idea de que todos los chamanes usan sustancias psicoactivas para “viajar” es falsa, por ejemplo, en la Unión Soviética son los tambores el vehículo que induce el “viaje chamánico”, pero el uso de plantas consideradas sagradas en actividades chamánicas está presente entre muchos pueblos; por ejemplo, en el Amazonas usan la ayahuasca para llegar a una realidad no ordinaria; en el Valle del Orinoco, ubicado entre Venezuela y Colombia, el uso de preparados aspirados por la nariz es bastante habitual y en Siberia la seta *Amanita muscaria* también es un elemento chamánico.

Otros autores como Eliade (1951: 193) señalaron de forma contundente que el uso de “narcóticos”, como él los caracterizó, era una forma “vulgar” de provocar un “trance puro” o “estado espiritual”; sin embargo, para Furst (1976: 6), aunque no siempre, ni en todas partes, el uso de “plantas sagradas alucinógenas” ha sido un elemento que induce al “sueño extático” e incluso en algunas sociedades se cree que contienen un poder sobrenatural, transformador de la fuerza vital o “sustancia del alma”.

En contraparte, para Terence McKenna (1993: 50-51) los alcaloides que componen algunas “plantas alucinógenas”, principalmente la psilocibina y la dimetiltriptamina o DMT, presente en la ayahuasca, son parte fundamental en las actividades chamánicas, en razón de que estas sustancias psicoactivas son potencializadores de la imaginación, la creación, lo que denominó “nicho cognitivo”, el cual da origen a la conciencia y ésta a su vez llevaría a la habilidad de hacer frente a la enfermedad (McKenna, 1993: 72). Esta teoría fue ampliamente difundida y compartida por diversos teóricos como Fericgla (1997 en Rodríguez y Quirce, 2012: 11), quien sostuvo que el impacto de algunos “alucinógenos”, como “reajuste cognitivo”, cambió el curso de la historia evolutiva del ser humano. Probablemente tenían razón.

Para desmenuzar lo anterior, hay que tomar en cuenta que para las ciencias neurológicas ha sido innegable que los “alucinógenos” tienen una función importante a nivel cerebral, ya que cuando una persona ingiere cierto tipo de sustancias, estas producen un aumento en la actividad de las neuronas piramidales, ubicadas en la corteza cerebral prefrontal, zona que comúnmente le llamamos frente; las neuronas piramidales son las encargadas del aprendizaje, la memoria y el control de estrés, además están vinculadas directamente con el glutamato. Para comprender esto, es necesario aclarar que el cuerpo humano segrega dos sustancias químicas responsables de los cambios mentales y físicos, las hormonas y los neurotransmisores, las primeras son sintetizadas por las glándulas y las segundas por las neuronas, modulando la actividad del sistema nervioso que está conformado prácticamente por toda la zona de los ganglios basales, hipotálamo, tálamo, sistema límbico, corteza cerebral y médula espinal, por lo que es el responsable de la movilidad, la respiración, la generación de pensamientos, los procesos involuntarios como el parpadeo, la regulación del sistema digestivo y otras funciones vitales. Entonces, el glutamato, siendo un neurotransmisor, incide en las neuronas piramidales, por ende en la capacidad motora, cognitiva y sensorial del humano y otros mamíferos; de tal forma que, algunas sustancias psicoactivas son responsables de la “plasticidad neuronal” o “neuroplasticidad”, es decir, modulan la capacidad que tiene el sistema nervioso para adaptarse al entorno, esto es visible en el individuo a partir de cambios que regulan el humor, comportamientos de afectividad y otros efectos positivos transformadores que facilitan la capacidad de relacionarse con otros y adaptarse a ciertos contextos; no es casualidad que el trance enteogénico funcione como sesión curativa y terapéutica, dado sus alcances mentales y físicos (Rodríguez y Quirce, 2012: 13).

Esta explicación no quiere decir que el trance con enteógenos, propiamente dicho, se reduce solo al proceso químico a nivel neuronal, ya que las experiencias también se asocian con las emociones y sensaciones derivadas de los efectos visuales y auditivos, siendo parte medular en la articulación de una realidad ordenada y coherente; idea muy alejada de los discursos que tienen las ciencias cognitivas, son dos concepciones y prácticas que difieren sobre la psique humana (Méndez, 2014: 12). Mientras que para la ciencia neurológica hay una activación cerebral producida químicamente por un elemento externo, es decir, las sustancias psicoactivas, para el chamán el consumo de un enteógeno le permite “ver” o

“darse cuenta”, a partir de elementos como enfermedad, adivinación, espíritu y Dios (Méndez, 2014: 23-24).

En este sentido, de acuerdo a Díaz (2003: 24-25), el efecto que tienen algunas plantas psicoactivas directamente en el sistema nervioso causa percepciones, emociones y por ende comportamientos que el individuo vincula con su sistema social y ecológico; como lo explicaron Dorothy Dusek y Daniela A. Girdano (1990: 34): “El comportamiento de alguien es el resultado de la interpretación que hace el cerebro de todos los impulsos recibidos. Estos impulsos pueden ser aminorados, intensificados o distorsionados por sustancias químicas, conocidas como drogas”.

Por ejemplo, para Wilber (1998: 19) la realidad ha sido descrita por los chamanes “de todos los tiempos”, a través de la ingesta de sustancias psicoactivas y en contextos ceremoniales, como una trama compuesta por diferentes elementos interrelacionados que abarcan materia y cuerpo, éste conforma mente y espíritu, en conjunto son una totalidad ordenada, jerarquizada y coherente que da sentido a la vida social y personal del individuo. Esta interrelación entre el sujeto y objeto son propias de los estados místicos (Eliade, 1951; Stace, 1960; Harner, 1988 y Fisher, 1971).

De forma similar, pero en un contexto no tradicional, Richard M. Doyle (2011 en Arce y Quirce, 2012: 13-14) definió a los “ecodélicos” como la sustancia psicoactiva que, sin evocar un contenido religioso como lo hace el término enteógeno, favorece el sentimiento de imbricación del ser humano con su ecosistema, “darse cuenta” y “tener la convicción” que todo ser está conectado recíprocamente con un ecosistema, siendo ambos no una dualidad sino una unidad; dicha experiencia interpela la idea de individualidad, lo que el autor llama “ego encapsulado” o “esquemas egóicos”; este proceso incita, inevitablemente, el deseo de intercomunicación. La experiencia visionaria con “ecodélicos” supone una experiencia más “racional”, por lo que es considerada no como alucinación sino una lucidación de la realidad, porque se ve “más allá”, le permite al ser humano hacer conciencia de que existe esa “imbricación unitaria” entre él y la naturaleza (Doyle, 2011 en Arce y Quirce, 2012: 14; Juan C. González, 2010 en Méndez, 2014: 48).

En suma, los efectos que tienen las plantas psicoactivas en el sistema nervioso pueden explicar el impacto sobre el cuerpo y la mente de un individuo, sin embargo, éste no solo vive condicionado por sus capacidades biológicas y físicas, sino también sociales, es decir,

símbolos y significados que colectivamente son aceptados (McKenna, 1993: 72). Mientras que para algunas sociedades los enteógenos son un vehículo hacia “el mundo otro”, donde moran los seres no humanos, en la concepción occidental, este mundo otro y “seres otros” solo son un simple efecto alucinatorio de las sustancias psicoactivas que son ingeridas; pero, como se ha mencionado con anterioridad, son los contextos culturales los que “codifican” la experiencia de la ingestión de las plantas psicotrópicas (Furst, 1976: 17, Díaz, 2003 en Méndez, 2014: 12 y Olavarría, 2015: 332). Por ejemplo, las “alucinaciones” visuales y auditivas difieren si se lleva a cabo dentro de un contexto ritual por razones curanderiles o si es un blanco estadounidense que, de forma individual, hace la ingesta con fines lúdicos o místicos (Petrie, 2002: 281-284).

2.3.1 La función del hongo psilocibe

Los hongos *Psilocybe* son parte de una gran variedad de especies pertenecientes al reino fungi que, a pesar de que proliferan en diferentes regiones, estas son muy similares en cuanto a su morfología, por lo que muchas veces puede pensarse que se trata de una sola especie. Cabe señalar que la clasificación o taxonomía de los hongos se ha realizado a partir de dos elementos: primero, de acuerdo al género, de ahí proviene su nombre científico, esta clasificación es universal; segundo, a su “denominación vulgar”, es decir, a la especie de la que forman parte. Por ejemplo, los llamados “hongos alucinógenos” pertenecen al género *Psilocybe* y existen diferentes especies *zapotecorum*, *aztecorum*, *caerulencens*, entre otros (Alonso, 2004: 21). Además existe una variabilidad en estas especies que se puede diferenciar en un tercer nombre, el cual designa, ya sea su denominación vernácula o el apellido de quien lo descubrió, por ejemplo, Heim, Singer, Wassoni y otros (Guzmán, 1990: 13).

De tal forma que los hongos *Psilocybe* se han localizado en territorios boscosos y húmedos donde es común ver barrancas que presentan la típica materia orgánica compuesta por unos hongos hipogeos, es decir, aquellos que proliferan debajo de la tierra, comúnmente se les conoce como “trufas”, estas crecen en las raíces de los árboles donde concentran los nutrientes del suelo, siendo la fuente principal de alimento para este género (Guzmán, 1958). En estos territorios, también hay otras fuentes ricas en sustancias

alimenticias para los “hongos alucinógenos”, como la vegetación arenosa, madera podrida y estiércol vacuno (Guzmán, 1959: 28-29).

En total son 53 especies de hongos *Psilocybe* que se han encontrado en México, distribuidas en “zonas subalpinas”, es decir, zonas montañosas que oscilan entre los 3000 y 4000 metros sobre el nivel del mar, como el Nevado de Colima, la Sierra de Michoacán, el Nevado de Toluca, la Sierra del Ajusco, el Pico de Orizaba, la Sierra Norte de Puebla, inmediaciones de la Malinche, Sierra Mazateca, Sur de Oaxaca y otras (Guzmán, 1959: 31). De estas, 27 especies crecen solo en el estado de Oaxaca, es decir, más del 50% de las especies alucinógenas del territorio nacional; por lo que han sido aprovechadas principalmente por cinco grupos étnicos, los chatinos, los chinantecos, los mazatecos, los mixes y los zapotecos, como lo muestra la siguiente tabla (Guzmán, Ramírez y Ramírez, 2006: 30).

| Grupos étnicos de Oaxaca relacionados con los hongos sagrados | | | | | |
|---|--|--|-------------|--|---|
| Grupo | Nombre científico | Algunos nombres vernáculos | Grupo | Nombre científico | Algunos nombres vernáculos |
| Chatinos | <i>Psilocybe caerulescens</i> var. <i>nigripes</i> | <i>Cui-ya-jo-o-su</i> = hongo sagrado de gran poder | Chinantecos | <i>P. mexicana</i> Heim | <i>A-mo-kia</i> = adivinador (Chinantla) |
| | <i>P. mexicana</i> Heim | <i>Cui-ya-jo-to-ki</i> = hongo santo de las praderas (Yautepec) | | <i>P. hoogshagenii</i> | |
| | <i>P. zapotecorum</i> | <i>Cui-ya-jo-o-tnu</i> = gran hongo sagrado | Mixes | <i>P. caerulescens</i> var. <i>ombrophila</i> o <i>mixaeensis</i> Heim | <i>Kong</i> o <i>kongk</i> = jefe (Coatlán) |
| Mazatecos | <i>P. caerulescens</i> var. <i>nigripes</i> | Derrumbe negro | | <i>P. cordispora</i> | <i>Atka-t</i> = alcalde (Coatlán) |
| | <i>P. caerulescens ombrophila</i> o <i>mixaeensis</i> Heim | <i>di-ki-shó</i> = derrumbe (Huautla de Jiménez) | | <i>P. hoogshagenii</i> | <i>Atka-t</i> = alcalde (Coatlán) |
| | <i>P. cordispora</i> | | | <i>P. mexicana</i> Heim | <i>Pi-tpa</i> = parecido a un hilo |
| | <i>P. cubensis</i> | <i>di-shi-tjo-le-rra-ja</i> = hongo divino del estiércol del toro (Huautla de Jiménez) | Zapotecos | <i>Psilocybe caerulescens</i> | <i>Razón mbei</i> = hongo de la razón |
| | <i>P. hoogshagenii</i> var. <i>convexa</i> | | | <i>P. caerulescens ombrophila</i> o <i>mixaeensis</i> Heim | |
| | <i>P. hoogshagenii</i> | | | <i>P. cubensis</i> | |
| | <i>P. mexicana</i> Heim | <i>Di-nizé</i> = pajarito (Huautla de Jiménez) | | <i>P. hoogshagenii</i> | |

| | | | | | |
|--|-----------------------|---|--|--------------------------|---|
| | <i>P. subcubensis</i> | | | <i>P. mexicana</i> Heim | <i>Piule de chiris</i> = pequeño narcótico (San Agustín Loxicha) |
| | <i>P. yungensis</i> | | | <i>P. subzapotecorum</i> | |
| | <i>P. zapotecorum</i> | <i>di-nizé ta-a-ya</i> = pajarito de monte (Huautla de Jiménez) | | <i>P. zapotecorum</i> | <i>Piule da barda</i> = Corna de Cristo |

Fuentes: Guzmán, Ramírez y Ramírez (2006) y Guzmán (1959).

La clasificación anterior puede variar en los nombres de las diferentes especies de hongos *Psilocybe*, ya que existen dos taxonomías provenientes de dos escuelas diferentes que desde los años cincuenta difieren. La propuesta de Rolf Singer (1951), quien, al analizar los hongos enviados por Reko y Schultes en 1938 los denominó *Psilocybe cubensis*, en razón de las dos sustancias naturales que Hofmann encontró en las “setas”; la otra propuesta, siete años más tarde, fue la de Roger Heim y Gordon Wasson (1958) que los llamaron *Stropharia cubensis*, siendo un sinónimo del primero. Para 1983, Gastón Guzmán ultimó con el nombre de *Panaeolus* a los hongos del género *Psilocybe* que crecen específicamente en el estiércol vacuno (Guzmán, 2016: 140).

La ingestión de los hongos *psilocybe* se realiza con una dosis promedio que oscila entre los 3 y 6 pares máximo; estos pueden estar frescos, conservados en miel o secos, sus efectos pueden manifestarse unos minutos después, durando de 4 a 7 horas, gracias a los principios psicoactivos: la psilocibina y la psilocina, dos alcaloides pertenecientes a las triptaminas. Un alcaloide es un compuesto producido por un vegetal cuyas propiedades actúan en el sistema nervioso, el cual funge como sistema operativo del cuerpo humano, por lo que tienen una reacción importante a nivel fisiológico; pueden ser terapéuticos y en dosis altas pueden ser venenosos. Las triptaminas son precisamente una especie de alcaloides, cuya estructura es muy similar a la serotonina, un neurotransmisor que, como se ha mencionado, estimula el sistema nervioso, por lo cual inciden en los estados de ánimo, la temperatura corporal, las emociones, el deseo, los estados de sueño y vigilia (Blanck y Brailowsky, 2010 y 2008 en Méndez, 2014: 13).

No obstante, se ha prestado mucha atención a los alcaloides principales cuya estructura es similar a la serotonina, pero existen muchos otros en una sola planta o en este caso, en el hongo psilocibe, pero en cantidades menores como la bacocistina y la

normaeocistina; por lo tanto, los efectos neuronales y físicos no dependen solo de la psilocibina y la psilocina (Petrie, 1984: 277). Además, en sí, la sustancia psicoactiva es la psilocina, pero la psilocibina está en mayor proporción y al ser ingerida por el individuo es transformada a psilocina mediante el proceso de desfosforilación, éste consiste en la eliminación del “grupo fosfato” compuesto por fósforo, oxígeno e hidrógeno, posteriormente entra al torrente sanguíneo desencadenando los efectos visionarios antes mencionados (Carod, 2003: 50).

Ante tales efectos, McKenna (1993: 51) sostuvo que estas sustancias fungieron, en algún momento de la historia, como “dieta protohumana” o catalizador en el proceso de hominización, es decir, fueron los responsables en el “salto” que dieron algunos primates al proceso evolutivo del ser humano, ya que potencializaron la “evolución de la conciencia”. Para el autor, la psilocibina estimula el sistema nervioso, en efecto, la ingesta ligera de hongos incita al individuo sexualmente, el consumo mediano favorece la reproducción humana y una dosis alta produce “conciencia comunitaria” o “vínculos comunitarios” y “responsabilidad comunal”, elementos que son experimentados por el chamán en “éxtasis”. Esta experiencia es denominada por el autor como el “otro trascendente”, lo que los psicólogos llaman “disolución del yo”, en la lógica de que los hongos psilocibe “producen la conciencia” y ésta hace que el individuo perciba la unión de todos sus sentidos con sus semejantes, con el pasado y el futuro, descubriendo la razón de su existencia como persona y como especie (McKenna, 1993: 67).

Siguiendo esta teoría, en el proceso cognitivo y “autoreflexivo”, una de las herramientas necesarias para reforzar el “diálogo afectivo” en la especie humana fue el lenguaje, que fungió como enlace de comunicación y equilibrio entre la naturaleza, las fuerzas sobrenaturales y los primitivos; por lo tanto, se desarrolló no solo el lenguaje hablado, sino también el lenguaje escrito y el lenguaje simbólico-metafórico, permitiendo otras formas de vinculación, fuera de las actividades ordinarias, por ejemplo, en las prácticas religiosas y por ende en el ritual (McKenna, 1993: 70-72).

En este sentido, el lenguaje simbólico alude a la comunicación de ideas e información mediante la interpretación de símbolos como los gestos, imágenes y todo aquello que tiene un papel subjetivo, es decir, que responde de forma relacional o “asociación libre” a un sentimiento o efecto emocional y que es usado para dar significado a un objeto, evento,

entre otros (Norbet, 1994: 98); por ejemplo, en los rituales chamánicos hay actos “preverbales” como señas con las manos que hacen alusión, desde una perspectiva subjetiva, a un pedimiento al cielo o una divinidad. Por su parte, el lenguaje metafórico puede definirse como la expresión análoga que comunica de “forma indirecta” un mensaje; la particularidad de una metáfora es la comprensión de algo “complejo” en términos más simples, concretos y ligados a la experiencia humana o una experiencia vivida; por ejemplo, la expresión “Tiene una voz aterciopelada” hace alusión a la sensación de suavidad que tenemos al tocar el terciopelo, entonces puede ser la metáfora de “Tiene una voz muy agradable” (Pérez y Timoneda, 2014: 494).

Para explicar esta idea, McKenna (1993: 73, 79) argumentó que la psilocibina, al ser ingerida, activa las áreas del cerebro que están encargadas de procesar las señales, mensajes y símbolos; en efecto, los asocia y conceptualiza, lo que han hecho del humano un ser adaptativo. Es por eso que, como lo señaló Henry Munn décadas atrás, “la actividad extática” revela los significados del lenguaje, por ejemplo, el chamán en éxtasis tiene la capacidad de entender cualquier mensaje y posteriormente construye las palabras necesarias para designar a los fenómenos y las cosas que no tienen nombre en la realidad ordinaria, las ordena, las interpreta y les da sentido (Munn, 1973: 88). Por ejemplo, para los mazatecos, cuando un especialista ritual ingiere los “niños santos”, la divinidad que habita en el hongo le emite los mensajes con un “ lenguaje secreto” o “lenguaje de los hongos”, posteriormente estas expresiones son “traducidas” por el chamán en un lenguaje que su paciente pueda entender, emitiendo rezos, cantos y metáforas, a fin de transmitir el mensaje del hongo (Estrada, 2003; Munn, 1976 y Wasson, 1983 en Méndez, 2014: 19-20).

De acuerdo con Méndez (2014: 31), las expresiones verbales antes citadas son una técnica con la cual el chamán instruye, regula o “modula” el estado modificado de conciencia inducido por sustancias psicoactivas; por ejemplo, en el trance enteogénico la psilocibina funciona como “fuerza desorganizadora” de la psique, en razón de que tiene una función importante en el sistema nervioso; por su parte, los cantos y rezos del chamán constituyen las “fuerzas configuradoras” o estabilizadoras de los estados modificados de conciencia. El autor ilustró este proceso con la narración de Fernando Benítez (1979), quien señaló que las palabras de María Sabina eran una técnica para darle orden y sentido a las percepciones visuales:

Las imágenes dispersas, ondulantes, sobresalientes, soberanamente imprecisas del éxtasis, parecen ordenarse y cobrar un sentido gracias a sus cánticos (...). El éxtasis lo interrumpe bruscamente María Sabina pronunciando repentinamente el nombre de sus clientes. En este caso mi nombre: “Fernando, Fernando, Fernando”. La profesora Hermelinda intervino: -Es necesario contestarle “aquí estoy”. Hice un sobreesfuerzo humano y respondí confuso: “Aquí estoy”. Pienso ahora que es inhumano arrancar a los embriagados de su trance, pero este llamado forma parte de la técnica de María, es paso del ritual que tiene posiblemente como objetivo interrumpir la cadena de desdoblamiento y devolverle al paciente la conciencia de su personalidad⁷ (Benítez, 1979: 58-61 en Méndez, 2014: 31).

De este modo, para McKenna (1993: 277) la psilocibina no solo propicia la introspección de la psique, sino también es el instrumento que ayuda al chamán a ponerse en comunicación con otros mundos para aprehender información que coadyuve a la “comunidad de terapeutas” y “astronautas de los espacios interiores” a encontrar una cura para sus pacientes, incluso fuera de los alcances humanos. En este proceso, sus expresiones verbales, posiblemente metáforas, materializan el mensaje de las divinidades o del hongo y son la técnica psicológica que “modula” los estados modificados de conciencia, dando dirección y significado a esas la experiencia visionaria típica del trance enteogénico (Méndez, 2014: 33-35).

Así pues, los rituales chamánicos han servido para “mitigar” los efectos de los componentes químicos de los hongos que estimulan el sistema nervioso, con la modulación o “programación retórica”, es decir, cantos, rezos y otros, ya que la experiencia extática puede ser angustiada porque no es fácil renunciar al “ego encapsulado” y “el lenguaje repetitivo” del chamán aminora esa ansiedad y pánico; conjuntamente, la experiencia ecodélica puede disolver, “cognitivamente”, la barrera sujeto-objeto, haciendo del humano un ser adaptativo, lo que le forjó en algún momento el camino hacia la evolución humana (Arce y Quirce, 2012: 24).

⁷ La “conciencia de la personalidad” refiere, según Méndez (2014: 33) como “el sentido del Yo”, el regreso a la identidad personal, fuera de la idea de unificación o interdependencia sujeto-objeto que se ha explicado con anterioridad.

CAPÍTULO 3. LA MEDICINA TRADICIONAL ZAPOTECA

3.1 *Binni zá*: “Gente que proviene de las nubes”. Los zapotecos y sus regiones

Oaxaca es uno de los estados más complejos en cuanto a su división política, ya que comprende 8 regiones geográficas con 570 municipios divididos en 30 distritos rentísticos (Mapa 1); se trata de una división administrativa no solo para fines electorales como en otros estados, sino para distribuir los asuntos judiciales y la recaudación de impuestos (Gobierno del estado de Oaxaca, 2020).

Uno de los pueblos con más presencia en Oaxaca es el zapoteco, distribuido principalmente en las regiones de la Sierra Norte o Sierra de Juárez, Valles Centrales, el Istmo de Tehuantepec, la Sierra Sur o Sierra de Miahuatlán y la Costa (Romero y Oudijk, 2017: 185). Los zapotecos se autodenominan *Binnizá*, palabra que se deriva de *Binni* que quiere decir “gente” y *zá* que es “nubes”, por lo que significa “gente que proviene de las nubes”, haciendo referencia a que son hijos de los dioses. En el pasado, los mexicas los llamaban *tzapotecah* que significa “habitante de la región de zapotes” (Ríos, 1995).



Mapa 1: División regional de Oaxaca
Fuente: www.pngocean.com

Su idioma no es homogéneo, no todos hablan el mismo zapoteco, aunque tienen la misma raíz o “lengua madre”, es decir, el otomangue, al igual que el mixteco, otomí y chinanteco. Desde el año 1400 a.C. hasta el 1500 a.C. el zapoteco empezó a diversificarse en varias familias lingüísticas que se distinguen hasta hoy por sus diferencias fonéticas. Según el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, INALI (2009), existen 62 variantes del zapoteco (Aparicio, 2008: 248). En la Sierra Norte se le llama *be'n gulall*, “zapoteco de

Ixtlán”, “yalalteco” o “serrano norteño”; en Valles Centrales es *diidzaj* o “zapoteco vallista”; en el Istmo de Tehuantepec es *didxaza, tichazaa*, “zapoteco istmeño” o “juchiteco” y finalmente el zapoteco “del sur”, es decir, de la Sierra Sur y Costa se llama *diatu, dialu, siatse´e* o “solteco” (Espinosa, 2014: 1). Cabe señalar que estos vocablos no son definitivos ya que existen variantes interregionales e interdistritales; tan solo para el 2010 el INALI detectó cuatro variantes en la región costera y Sierra Sur.

Las “lenguas zapotecanas”, como refieren varios autores, son tonales, es decir, tienen una pronunciación melódica y cada cambio de tono denota una palabra distinta; de acuerdo a los datos del INALI (2020), hay 479,474 hablantes del zapoteco, 228,247 hombres y 251,227 mujeres; no obstante, existe un bilingüismo considerable, en el 2010 el 90.2% de los zapotecos en Oaxaca hablaban, además de su lengua materna, el español, el cual funciona como “lengua vehicular”, es decir, es la forma más común para entablar relaciones comerciales, políticas, académicas e incluso familiares.

Así como las diferencias lingüísticas y fonéticas cambian abruptamente de una región a otra, también cambia el clima y la vegetación, por ende, el manejo de los recursos naturales y las actividades económicas. Esto se puede observar en el contraste que hay desde las actividades agrícolas y técnicas de riego, hasta el tipo de artesanías que se producen y los métodos terapéuticos, entre otros (Espinosa, 2014: 2 y Aparicio, 2008: 246).

Los zapotecos serranos o de la Sierra Norte ocupan prácticamente el distrito de Villa Alta y en menor proporción Ixtlán y Choapan; en los Valles Centrales, los zapotecos se ubican principalmente en Etna, Zaachila, Tlacolula y Ocotlán; por su parte, los zapotecos istmeños se ubican en el sureste de Oaxaca, principalmente en Juchitán, Tehuantepec y en menor proporción en Ixtepec y Laoyaga; finalmente, los “zapotecos del sur” se encuentran asentados en dos regiones, la Sierra Sur y la Costa, principalmente en los distritos de Ejutla, Sola de Vega, Miahuatlán, Pochutla y Yautepec; ambas regiones cuentan con un contraste de climas y por ende ecosistemas; por ejemplo, en la Sierra Sur predomina un clima templado subhúmedo con un bosque rico en pinos y encinos, en la Costa es cálido subhúmedo con una vegetación predominantemente selvática, además de una amplia diversidad de plantas y arbustos (Gómez, 2005).

La organización social entre los zapotecos es diversa y las tareas administrativas, la impartición de justicia y organización de fiestas se establecen a través de los ayuntamientos

municipales y distritales (INPI, 2020). La tenencia de la tierra, aunque es principalmente comunal y en menor proporción ejidal, es la principal causa de las disputas que tienen los zapotecos y otros grupos de origen étnico con las empresas mineras extranjeras (Contreras y Pérez, 2008: 57).

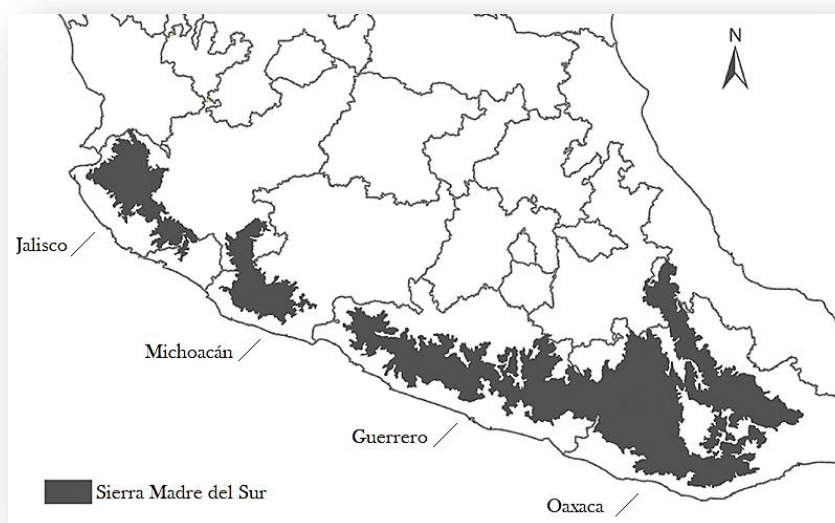
Un punto importante para los zapotecos es la migración, una dinámica permanente que, como ya se mencionó, constituye uno de los ingresos más importantes para el sostén de las familias, las fiestas patronales y el mantenimiento de los pueblos; hay familias zapotecas grandes en Sinaloa, Ciudad de México, Morelos, Puebla, Chiapas y Veracruz, así como en Los Ángeles y otros poblados de California, donde se han desplazado para insertarse en el trabajo manufacturero, por razones comerciales y académicas (INPI, 2020). Oaxaca ocupa el cuarto lugar en México en cuanto a los movimientos migratorios en busca de mejores oportunidades, destacan las regiones Mixteca, Valles Centrales, Sierra Norte, Cañada, Sierra Sur, Costa, Istmo y finalmente Tuxtepec (CONAPO, 2000 en Gómez, 2005).

En cuanto a la oferta religiosa, para los zapotecos la religión católica es sin duda la que predomina y el sistema de cargos es la organización que marca las celebraciones y la vida social en gran parte de los municipios en Oaxaca; existen lugares donde perduran los rituales relacionados con la naturaleza, el pedimento de lluvias, la fertilidad en los campos y otros, que pueden o no entremezclar diferentes elementos católicos; conjuntamente existen grupos evangelistas o cristianos que han tenido su proyección gracias a las misiones extranjeras y que han inscrito a buena parte de la población zapoteca; también se encuentran congregaciones de mormones, testigos de Jehová, adventistas del Séptimo Día y en menor grado sabatistas y presbiterianos (INPI, 2020).

Por otra parte, en los municipios zapotecos, las desigualdades sociales y económicas son altas, de acuerdo al censo del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL) (2020) en las regiones de la Sierra Sur y la Costa la pobreza afecta a un 90% de la población, lo que se traduce a que su acceso a la canasta básica y a los servicios de salud sea limitado, por lo cual muchas veces la atención y los cuidados terapéuticos están a cargo de los curanderos y la medicina tradicional.

3.1.1 Los zapotecos de la Sierra Sur: Los municipios de San Mateo Río Hondo y San Miguel Suchixtepec

Se ha señalado que los “zapotecos del sur” se ubican en dos regiones, la Sierra Sur y la Costa, las cuales se encuentran al extremo oriente de la Sierra Madre del Sur, una cordillera que baja desde Jalisco, cruzando Michoacán y Guerrero, terminando en la costa del Istmo de Tehuantepec (Mapa 2). La afluencia del río Atoyac-Verde en la Sierra Sur, concretamente en los distritos de Sola de Vega y Miahuatlán, además del río Tehuantepec en el límite de la Sierra con la Costa, han generado una basta riqueza ecológica con la que cuentan los zapotecos del sur; esto se traduce en un vínculo estrecho con la tierra y sus recursos, uno de sus principales distintivos, pero también la causa de conflictos agrarios que siguen vigentes (Gómez, 2005).



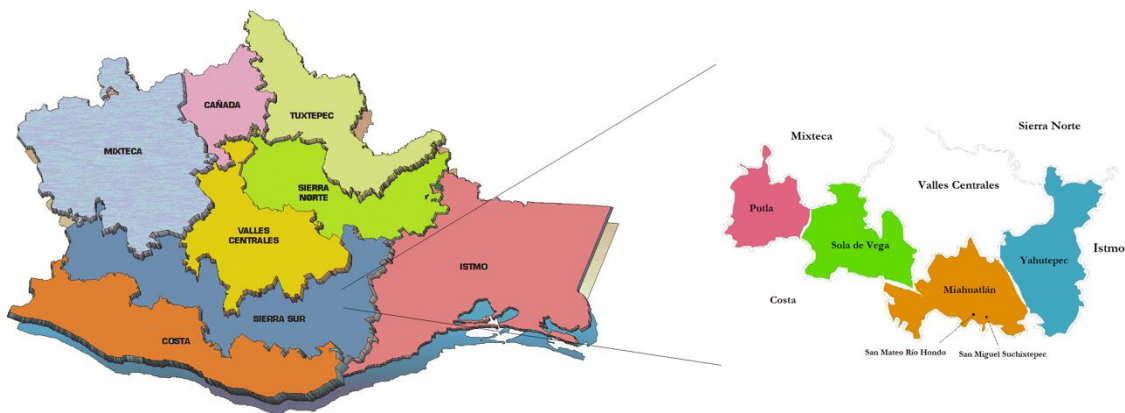
Mapa 2: Delimitación de la Sierra Madre del Sur
Fuente: www.researchgate.net

Estas regiones han sido muy poco estudiadas e incluso para muchos resultan “casi desconocidas”, sobre todo en el campo de la antropología; los estudios etnográficos más significativos son los de Pedro Carrasco (1951) y De Cicco (1998), quienes se enfocaron a los municipios denominados “los Loxicha”, es decir, Candelaria, San Agustín, San Baltazar, San Bartolomé y Santa Catarina, los cinco pertenecientes al distrito de Pochutla

dentro de la región de la Costa; sus trabajos abordaron temas relacionados con rituales agrícolas y los sistemas calendáricos (González Pérez, 2016: 187 y Filgueiras, 2020: 306). También los trabajos de Robert Weitlaner (1962 y 1998) dieron cuenta de que los “zapotecos de Loxichas” conciben al universo como una isla, es decir, un espacio de tierra firme rodeado de mar, donde existen solo dos estaciones climatológicas, una de sequía y una de lluvias. La concepción dual también se puede distinguir en sus deidades, la primera refiere a las fuerzas de la naturaleza donde *mdandu* es el dios del mar y las ánimas, representa la dualidad femenino-masculino, padre y madre al mismo tiempo de los animales acuáticos; *izlyu* es el dios de la tierra firme, de forma similar figura lo femenino-masculino, madre y padre pero de los productos de la tierra, para los cuales guarda la humedad y llama a las nubes en tiempos de sequía; finalmente la segunda deidad corresponde a la fuerza divina (Gómez, 2016: 187-188).

Por su parte, la Sierra Sur recientemente ha llamado la atención por sus rituales terapéuticos con hongos psilocibe, además por ser una región ubicada entre la capital oaxaqueña y la zona turística de la Costa. Tiene una extensión aproximada de 14,753.26 km², está conformada por 70 municipios agrupados en los distritos de Putla, Sola de Vega, Miahuatlán y Yautepec, los cuales comprenden 1648 localidades (Mapa 3). Tiene una población de 336,421 habitantes, de los cuales 52% son mujeres y 48% hombres, su mayor concentración se encuentra en el municipio de Miahuatlán de Porfirio Díaz con 50,375, mientras que Santa Catarina Quioquitani tiene tan solo 482. Si bien, en la región habitan en mayor proporción zapotecos, también residen mixtecos, chatinos, chontales, amuzgos, triques y mestizos (INEGI, 2015)⁸.

⁸ No hay que confundir el distrito rentístico de Miahuatlán con el municipio del mismo nombre, éste último es el centro urbano más grande de la Sierra Sur, el punto comercial y de distribución de diferentes mercancías a las localidades cercanas, así como a la Costa; donde se encuentran los servicios económicos, políticos, médicos y académicos más importantes de la región.



Mapa 3: División distrital de la Sierra sur de Oaxaca
Fuente: www.pngocean.com

El distrito de Miahuatlán está conformado por 476 localidades agrupadas en 32 municipios, entre los que se encuentran San Mateo Río Hondo y San Miguel Suchixtepec. El primero se encuentra a una latitud norte o distancia con respecto al ecuador de $16^{\circ} 8' 40''$ al norte y una longitud oeste o distancia con respecto al meridiano de Greenwich de $96^{\circ} 26' 50''$ al oeste, a 2300 m sobre el nivel del mar, una superficie de 233.58 km² y una población total de 3,495 habitantes; cuenta con los ríos Hondo y San Antonio; su clima es predominantemente frío y su flora boscosa (INAFED, 2020). San Mateo Río Hondo cuenta con 45 localidades, aunque algunas fuentes consideran solo 40 ya que en algún momento los movimientos migratorios dejaron despobladas algunas de ellas; su cabecera municipal lleva el mismo nombre y se encuentra a 155 km de la capital del estado de Oaxaca (Lariagón, 2021).

Precisamente, San José del Pacífico, perteneciente a San Mateo, universo de estudio de esta investigación, es el lugar con más afluencia turística de la región; cuenta con una superficie de 80 km² con terrenos que comparte con la localidad homónima al municipio. La población en San José es de 550 habitantes, 285 hombres y 265 mujeres, solo 169 tienen acceso a una institución de salud pública, pero la infraestructura de la clínica que se encuentra en la localidad no es suficiente para atender casos de gravedad, por lo que se tienen que trasladar al distrito de Miahuatlán o a la capital (INEGI, 2015). San José se transformó en un paraje turístico desde que se construyó la carretera federal 175 llamada Panamericana en el año 1975, que conecta la capital oaxaqueña con la zona costera del estado. Los “viajes” con hongos se han convertido en el sello característico de la localidad;

ya que existe un evidente abandono de la productividad en el campo; el turismo y las remesas son las dos principales fuentes de ingreso, esto no quiere decir que no haya un aprovechamiento forestal, por ejemplo, la tala de árboles es para muchos una actividad salarial importante, pero para otros es un problema ecológico que está afectando a la flora, la fauna y el clima, ya que es incesante y clandestina (Valencia, Silva, Jiménez, 2019: 156-162).

El segundo lugar donde realicé la investigación es San Miguel Suchixtepec; su primer nombre es en honor al Arcángel Miguel y el segundo significa en náhuatl “En el cerro de la florida”; se compone por *xochitl* que significa “flor”, *ixco* que quiere decir “cara” o “superficie” y *tepetl* que es “cerro”; otras referencias dicen que es “Cerro de las Flores” en relación con la flor de *Suchix*, la cual está en peligro de extinción. San Miguel se localiza a 115 km de distancia de la capital a una latitud norte de 16° 05’ y una longitud oeste de 96°28’; se ubica a 2460 m sobre el nivel del mar; cuenta con una superficie 107.17 km² y 2,911 habitantes, de los cuales 1,776 hablan una lengua de origen indígena; las afluencias hidrográficas alrededor son los ríos Grande, Guajolote y San Marcial; su clima es comúnmente frío con algunas lluvias en verano, lo que hace posible una gran diversidad de flora, como plantas comestibles y medicinales que sirven para el autoconsumo y el comercio, por ejemplo, verdolagas, berros, quintoniles, ruda, hierba maestra, hierba buena, guayaba, manzana, y otros (INAFED, 2020). De acuerdo al INEGI (2015), San Miguel tiene 24 localidades de las cuales 6 están prácticamente deshabitadas, pero el Plan de Desarrollo Municipal de San Miguel (2013: 22) reconoció solo 20. Siendo parte de una subcordillera de la Sierra Madre del Sur, los llanos son muy pequeños y sus paisajes son muy accidentados, los cerros más altos son el Cerro del Guajolote con una altura de 2,400 m y el Cerro Zimialtepec con 3,000 m; éstos sirven como contorno de San Miguel y han influido en los microclimas en la zona, por ejemplo, en la parte más alta el clima es frío y en la parte más baja puede presentarse una temperatura de 17.9°C (Gobierno Municipal de San Miguel Suchixtepec, 2013: 24-26).

La cabecera municipal de San Miguel es la localidad homónima; tiene una superficie de 69.61 km² y 1,798 habitantes, 854 hombres y 944 mujeres distribuidos en 585 viviendas; contrariamente a San Mateo Río Hondo y San José del Pacífico. La lengua materna, el zapoteco, se ha conservado en 1518 habitantes, es decir, el 84.4% (INEGI,

2015). En cuanto a su hidrología, son 4 ríos los que se encuentran en la localidad, San Marcial, Guajolote, Santa Ana y Molino. La abundancia de agua coadyuva al crecimiento de la vegetación, en la cual predomina el bosque de los pinos y encinos, plantas medicinales como el gordolobo, árnica, sauco, mostaza y otros; diferentes tipos de hongos comestibles como el de venado, el de ocota y el amarillo; así como hongos terapéuticos a los que llaman “compadritos” (Gobierno Municipal de San Miguel Suchixtepec, 2013: 27-31).

En San Miguel Suchixtepec se tiene la costumbre de que, si una persona tiene la obligación de prestar un servicio a la localidad, también tiene el derecho de descansar el mismo tiempo; por ejemplo, si un regidor ocupa el cargo tres años, descansa los tres años que siguen; en contraparte, el presidente municipal no puede volver a ocupar otro cargo público en la localidad. En San Miguel existen diferentes cooperativas y organizaciones que pretenden hacer conciencia sobre el uso racional de la madera y los bosques, como la Cooperativa Artesanal Suchixtepec S.C.L., Integradora de Muebles de Madera de Suchixtepec, Vivero Río Molino y otros que han coadyuvado a la generación de empleos y a la conservación de recursos naturales (Gobierno Municipal de San Miguel Suchixtepec, 2013: 39-61).

Un punto a destacar del municipio de San Miguel Suchixtepec es que se rigen por el sistema de usos y costumbres, es decir, son sus habitantes quienes toman las decisiones importantes de las localidades, por ejemplo, en cuanto a tenencia de la tierra, prestación de servicios públicos, fiestas y otros (Gobierno Municipal de San Miguel Suchixtepec, 2013: 39). Los servicios médicos que se encuentran en San Miguel son el Centro de Salud Rural 1, ubicado en la cabecera municipal, Casa de salud en la localidad de Loma Moratillo y Casa de salud en el Portillo Cacalote (Gobierno Municipal de San Miguel Suchixtepec, 2013: 65). No obstante, gracias a los usos y costumbres, la medicina tradicional es muy socorrida, además de que es el pueblo donde se concentra la mayor parte de población de origen indígena, por lo que las enfermedades de origen cultural muchas veces no son atendidas con medicina alópata.

3.2 ¿Qué es la medicina tradicional?

Son diferentes las explicaciones en torno al desequilibrio en el cuerpo y la mente de un individuo; de acuerdo con Lilián González Chévez (2017), responden a dos lógicas: primero a un modelo ideológico-cultural donde las causas de enfermedad son de origen emocional, de índole naturalista, del desequilibrio que el individuo tiene con su entorno natural y social, donde el susto y la tristeza, entre otros padecimientos, se asocian con los espíritus de seres no humanos como el aire que se desprende de los muertos, los dueños de la naturaleza y la brujería; el segundo modelo responde a una lógica racional y positivista que implica a la biomedicina⁹, la cual busca causas cuantitativas y lógicas, por ejemplo, microbios, mala alimentación, accidentes y otros.

La medicina tradicional puede adscribirse al modelo ideológico-cultural ya que concibe a la enfermedad como desequilibrio con el entorno social natural y sobrenatural, que entretexe causas no solo físicas, sino también emocionales y hasta mágicas; una explicación que no comparte la biomedicina. La Organización Mundial de la Salud define a los sistemas tradicionales terapéuticos o medicina tradicional como: “Prácticas, enfoques, conocimientos y creencias sanitarias diversas que incorporan medicinas basadas en plantas, animales y/o minerales, terapias espirituales, técnicas manuales y ejercicios aplicados de forma individual o en combinación para mantener el bienestar, además de tratar, diagnosticar y prevenir las enfermedades” (OMS, 2018)¹⁰. En este sentido, la medicina tradicional es un complejo de saberes en términos de la salud, que se presentan en cada grupo social y en todos los tiempos, con las peculiaridades culturales a las que responde eficazmente, de tal forma que podemos hablar de una medicina tradicional china, hindú, andina, huichol, zapoteca, entre otras.

Para Eduardo Menéndez (1994), la medicina tradicional es un referente universal porque utiliza principios culturales que dan respuesta a un mal, estructura de forma social los saberes, símbolos y significados de la enfermedad y la salud (ideología) y, en consecuencia, los procedimientos para atender la enfermedad (práctica); es por ello que se vincula de forma congruente e integral con las experiencias y percepciones que el sujeto

⁹ La biomedicina es una ciencia curativa que supone un conocimiento que se basa en la biología, que considera al cuerpo y la enfermedad en términos orgánicos más que sociales, como lo es la medicina tradicional (Hörbost y Wolf, 2003: 3).

¹⁰ OMS (2008). [En línea]. Disponible en: <http://www.who.int/es> (consultado el 19 de noviembre de 2020).

tiene del mal y del bienestar. Para Antonella Fagetti (2011: 137), “La desgracia, la enfermedad y la muerte son interpretadas a partir de una representación del mundo y de todo lo que contiene, que explica su existencia y de la vida misma, ordenando todo acto y práctica del ser humano”. La medicina tradicional no es un sistema terapéutico complementario y alternativo, como muchas veces se piensa, sino integral y medular en los procesos de diagnóstico y atención al paciente.

Por su parte, Carlos Zolla (2005: 375-376) definió a la medicina tradicional como un sistema de salud donde las manifestaciones culturales, como creencias, prácticas, símbolos y significaciones, remiten a los saberes ancestrales que persisten a través de la palabra como vehículo de esos conocimientos, con las variantes propias del contexto, sean sociales, económicas, religiosas y hasta ecológicas, con el objetivo de atender la enfermedad y hacer frente a los procesos desequilibrantes. Asimismo, es parte de las diferentes culturas que autogestionan prácticas y elementos a fin de recuperar la salud.

Zolla (2005: 65) aseguró que los conocimientos médicos se remontan a las antiguas culturas prehispánicas y han perdurado a través de la tradición oral, reformulándose con diferentes variantes propias de los contextos sociales, económicos y políticos en los que se desenvuelven constantemente. Fagetti (2016: 357) y Campos (1996 en Gallardo, 2002: 14) coinciden al señalar que la medicina tradicional remite de forma genérica a todo ese conocimiento médico que se ha estructurado en los más de 500 años de sincretismo cultural, entremezclando rasgos europeos, africanos y asiáticos con los saberes mesoamericanos que siguen conservando componentes de un pasado indígena a través de la observación, teoría y práctica.

Sin embargo, en este proceso hubo una represión ideológica de la medicina tradicional frente a la medicina occidental con la llegada de médicos europeos, quienes prohibieron por orden de la Corona española la práctica médica indígena, ya que se pensaba que sus métodos lejos de ayudar podían matar a los enfermos, pero en realidad el temor era que los pacientes fueran europeos; sin embargo, enviaban constantemente a Europa informes de los elementos notables en la medicina local, así como de los recursos herbolarios y sus beneficios medicinales. Más tarde, en 1628, se crea el Real Tribunal del Protomedicato que era un órgano de control y regulación de salud pública, que obviamente dirigían médicos universitarios, donde los médicos indígenas quedaban desplazados porque

se consideraban usurpadores de los conocimientos terapéuticos. En el México independiente, surgió la Facultad Médica del Distrito Federal y el Consejo Superior de Salubridad y para 1833 se creó el Establecimiento de Ciencias Médicas donde se fortaleció la medicina académica. Sin embargo, esto no impidió la práctica y demanda del curanderismo y otros métodos de la medicina tradicional. Ya para el siglo XX, los médicos académicos lanzaron una campaña para erradicar las prácticas médicas no oficiales, pero a partir de la década de los setenta la OMS reivindicó las estrategias de participación de los médicos indígenas y declaró que eran necesarios para las nuevas políticas sanitarias, ya que su demanda era constante. En efecto, la integración de los médicos tradicionales a los sistemas de salud oficiales ha sido de forma paulatina pero asimétrica, ya que la medicina académica opera bajo una práctica médica cuantitativa, de corte clínico, que promueve los métodos científicos; mientras que la legitimidad social de los médicos indígenas se basa en el reconocimiento comunal y en la eficiencia de las técnicas de sanación con las que operan (Campos, 2015: 70-72).

No obstante, la necesidad de una medicina tradicional se ha presentado no solo en los contextos rurales, sino también urbanos, donde los sistemas de salud oficial son insuficientes para atender algunas enfermedades que no reconocen, por ejemplo “la pérdida del alma”. Al mismo tiempo muchas veces la atención médica no se da abasto con los enfermos y el proceso de interpretación de síntomas, atención, seguimientos y otros, de tal forma que las prácticas tradicionales en el ámbito de salud se legitiman a partir de su reconocimiento y demanda, a pesar de contar con centros de salud, hechos que cuestionan la eficiencia del modelo médico oficial (Gallardo, 2002: 14).

La medicina tradicional ha diversificado con el paso del tiempo sus técnicas para abordar la enfermedad, echa mano de elementos que, para el diagnóstico y el tratamiento, dan respuesta al paciente; proporciona alivio a nivel corporal y social, pero también espiritual; visualiza al sujeto como un cuerpo orgánico, por lo que adopta la medicina que lleva en sí un proceso químico, pero también lo concibe como un ser cultural, llevando el proceso de curación a un ritual que da coherencia al marco de las relaciones sociales en las que está inserta. En suma, la medicina tradicional no desecha la medicina alópata y para hacer frente a la enfermedad la integra, como una hibridación cultural (Campos, 1996 y Aguirre Beltrán, 1986 en Gallardo, 2002: 15).

Al respecto, cuando se habla de la integración de dos métodos que se condensan en la medicina tradicional, se habla de dos conocimientos que difieren en su concepción de enfermedad y en sus técnicas para abordarla; lo que Edgar Morín (1988) denominó como pensamiento binario, es decir, una dialógica que regula el pensamiento simbólico/ mitológico/ mágico y el pensamiento empírico/ racional/ lógico. El primero responde a la generación de conocimiento mediante analogías, no tiene fronteras en tiempo y espacio, no distingue lo real y lo imaginario, recae en la comprensión y la afectividad; en contraparte, el segundo pensamiento aspira a las precisiones, el orden y la coherencia entre sí, recae en el discurso lógico, el razonamiento y la explicación (Morín, 1988: 154). Para ejemplificar la coexistencia de ambos pensamientos, Fagetti (2016: 358) señaló que la aplicación del conocimiento en torno a una planta medicinal se realiza por las propiedades curativas intrínsecas y al mismo tiempo por el poder divino que el curador le confiere, aumentando su eficacia curativa; su conocimiento empírico atiende las dolencias corporales, las disfunciones orgánicas y el pensamiento simbólico lo dota de otros “instrumentos” que aborda el desequilibrio espiritual, psíquico y emocional.

Considerando que la medicina tradicional no compite con la medicina occidental o académica, sino que integra diferentes conocimientos, retomo el término de “carrera del enfermo” propuesto por Erving Goffman en 1970, el cual refiere al camino que un doliente sigue desde que reconoce su afección hasta su total curación o en algunos casos hasta perecer. La noción de “carrera del enfermo” da cuenta de que el paciente pasa por diferentes mecanismos de atención o modelos de atención en busca de ayuda frente a los procesos de salud/enfermedad. Para desarrollarla, Goffman (1970: 133) tomó como eje central la noción de “carrera”, la cual definió como “cualquier trayectoria social recorrida en el curso de su vida”; en efecto la “carrera del enfermo” describe el transcurso de diferentes fases, en forma sucesiva, muchas veces intercaladas con la medicina oficial, a la cual se somete una persona con el objetivo de aliviar un malestar, pero también una alteración emocional.

Posteriormente, otros autores contribuyeron al reconocimiento de diferentes alternativas médicas del que un aquejado echa mano para restablecerse, como Eliot Freidson (1978 en Osorio Carranza, 2001: 40) que definió la “carrera curativa” como “una secuencia de acontecimientos sociales que podemos definir por los roles e imputaciones

que el individuo experimenta en el curso de su paso a través de distintas entidades de control social, ya sean médicas o de otro tipo”. El autor señala que para analizar la carrera del enfermo es más importante abordar las instituciones médicas y agentes terapéuticos que son consultados por el paciente qué tipo de enfermedad o el grado de riesgo, ya que la estructura social es la que determinará el comportamiento del enfermo: qué hacer y a dónde ir.

Es a partir del concepto de “carrera moral” de Goffman (1970) y “carrera curativa” de Freidson (1978) que en antropología médica se conceptualiza como “carrera del enfermo” a esa sucesión de dinámicas encaminadas a la búsqueda de diferentes estructuras terapéuticas para hacer frente a la enfermedad, buscando la mejoría o alivio total de un dolor o enfermedad grave, con técnicas que no son excluyentes, sino que reflejan la combinación de unas y otras, estén ellas insertas en el modelo médico hegemónico, en el modelo médico tradicional a veces llamado alternativo o en la práctica de autoatención.

Asimismo, Roberto Campos Navarro (1990: 55) y Elia Nora Arganis Juárez (1998: 36), al recuperar el concepto de Goffman, se refirieron a la carrera del enfermo como un proceso dinámico de diferentes niveles de acción, a veces separados y en orden secuencial o paralelos y complementarios. En el primer nivel, la carrera del enfermo comienza dentro del núcleo familiar; después de realizar una primera autovaloración, el enfermo elabora un primer diagnóstico y decide cómo autocurarse; en el segundo nivel, al continuar el problema, el enfermo recurre a un experto no técnico, familiares, vecinos o compañeros de trabajo, a fin de compartir y confirmar el diagnóstico inicial; en el tercer nivel, ya se acude a un experto técnico, ya sea un médico tradicional o cualquier otro sanador especialista, médico científico o médico alópata, quien lanza un nuevo diagnóstico y prescribe un nuevo tratamiento.

El hogar es el lugar donde empieza la carrera del enfermo, según apuntan María Cristina Manca y Graciela Freyermuth (2002: 40). “La enfermedad se origina en casa y allí también se da el primer nivel de atención médica; solamente después, cuando la medicina casera no logra los resultados esperados, el enfermo empezará un largo recorrido: curandero, farmacia, centro de salud, médico particular”. El núcleo familiar es parte medular en la carrera del enfermo, ya que es el “primer nivel real de atención”, donde se configuran los sistemas de creencias tradicionales, las relaciones sociales, los procesos

migratorios temporales o definitivos, los medios de comunicación, entre otros, todos elementos determinantes en la educación terapéutica, donde la mujer, ya sea madre o esposa, tiene como tarea hacer un primer diagnóstico, realizar una prescripción, dar seguimiento al tratamiento y cuidar al enfermo, hechos que coadyuvan a la carrera del enfermo (Zolla, 2016: 15; Manca y Freyermuth, 2002: 40-42).

Según Mechanic (1981, citado en Good, 1994: 42), el curso de atención que un enfermo sigue es con base al monitoreo que sigue de su cuerpo, sus síntomas y su estado anímico, ya que las dolencias influyen en su comportamiento y en la vida diaria, en sus rutinas, en sus relaciones sociales, en la recepción incluso del tratamiento. Al respecto, Kleinman (1980: 51- 52) resaltó el “rol del enfermo” que puede ser crónico, psicológico, médico, entre otros, a partir de la conducta cotidiana; ahí la familia responde con base en su sistema de creencias y valores que giran en torno a la enfermedad y la salud; entrando en un sistema de salud ya sea tradicional u oficial. La búsqueda se dirige hacia diferentes direcciones independientemente de los contextos culturales del paciente, la búsqueda es constante porque es esperanzadora (Navarro, 1998: 268). En efecto, a través de la carrera del enfermo podemos hacer una categorización de los diferentes servicios de salud, sean formales o no, donde se inserta una persona para transformarse en paciente; además la casa se evidencia como la primera estructura de autoatención, donde la madre o esposa es el primer agente de salud en su rol de “curadora” (Osorio Carranza, 2001).

El concepto de carrera del enfermo está íntimamente relacionado con lo que Charles Leslie (1976) llamó “pluralismo médico”, éste refiere precisamente a la oferta paralela entre dos o más sistemas curativos, locales o no, de forma independiente uno del otro, de los cuales el enfermo puede echar mano para iniciar su proceso de recuperación (Kazianka, 2012: 39). El término surgió cuando Leslie se dio cuenta que la biomedicina, así como otros sistemas terapéuticos tradicionales, no siempre daban una respuesta satisfactoria a sus pacientes, todos tenían ciertas limitaciones debido a las múltiples interpretaciones que hay entorno a la enfermedad y el sufrimiento, de tal forma que los enfermos buscaban otras alternativas para curarse, beneficiándose de ellas de forma alterna o simultáneamente, cambiando a voluntad de la biomedicina a la medicina indígena y viceversa.

Cabe aclarar que esto no significa que la medicina oficial reconozca los métodos que utiliza la medicina tradicional, ya que la medicina oficial o biomedicina siempre será

“global” y ésta considerará siempre la medicina indígena como “local” (Lauer, 2004: 254 en Kazianka, 2012: 42). Tal aseveración puede entenderse en los términos que señaló Sheila Cosminsky (1983: 170-173): primero, existe una separación entre la medicina científica y la religión, por lo que otras formas terapéuticas, donde se conciben las entidades anímicas, no son consideradas; segundo, la difusión que se da en todo el mundo es de la medicina occidental científica. Por lo tanto, el pluralismo médico remite a dos o más sistemas terapéuticos que son independientes, pueden tener una relación cooperativa, pero también conflictiva, ya que actúan casi sin “rozarse” al atender posiblemente los mismos pacientes (Hobast y Wolf, 2003: 20-22 en Kazianka, 2012: 43).

En suma, para Menéndez (2003: 186) el pluralismo médico se puede definir como las diferentes formas de atención que actualmente operan en una sociedad determinada, en tanto acciones que buscan prevenir, tratar, intervenir, controlar y poner fin a la enfermedad. Todas coexisten, pero de forma antagónica, y funcionan de manera complementaria para los grupos sociales que utilizan diferentes formas de atención para uno o diferentes problemas.

La clasificación de las diferentes formas de atención es amplia, por ejemplo, la biomedicina refiere las diferentes especialidades para padecimientos físicos y mentales, en instituciones públicas o privadas, engloba la psicoterapia individual o grupal y otras; la medicina tradicional, también llamada “popular”, incluye la especialización de los curadores como los hueseros, brujos, espiritualistas y yerberos; la oferta *new age* como el biomagnetismo; las tradiciones médicas arcaicas: acupuntura, medicina mandarina y otras; los centros de autoayuda como Alcohólicos Anónimos (AA), Neuróticos Anónimos, grupos para tratar niños con ciertos padecimientos, etc. (Menéndez, 2003: 188-189).

El pluralismo médico es precisamente el crisol de formas de curación heterogéneas, sean biomédicas o tradicionales, estén o no en coexistencia (Banard y Spencer, 2003: 613); se insertan en la carrera del enfermo, llevadas a diferentes niveles de acción, a veces separados y en orden secuencial, o paralelos y complementarios. La Organización Mundial de la Salud ha recomendado para los países del denominado “tercer mundo” utilizar todo el potencial en cuanto a los conocimientos médicos incluyendo curanderos, hechiceros y herboristas, para dar frente a las afecciones que son recurrentes en diferentes pueblos indígenas (Campos 1990: 55 y Arganis, 1998: 36). Los zapotecos del sur, como otros

pueblos indígenas, no solo recurren al médico académico cuando hay una dolencia o malestar, sino también al especialista ritual que podrá establecer las causas de su enfermedad a partir de elementos culturales como son la brujería, el “espanto” y otras “demandas somáticas” y psicológicas que reclaman otras formas de revertir el malestar (Laplantine, 1990: 6).

3.3 *Rmed stinu*: “La medicina de nosotros”. El sistema terapéutico zapoteco

Como se ha mencionado, en las sociedades tradicionales la enfermedad es concebida como un correctivo o un “castigo justo” que las fuerzas sobrenaturales mandan por no cumplir las normas, las tradiciones y obligaciones sociales; por ejemplo, para los zapotecos el uso de tecnologías que dañan el medio natural provoca problemas a nivel biológico como el funcionamiento del cuerpo; por lo tanto, el uso de ciertos métodos como los rituales son prácticas que sirven para subsanar las relaciones entre humanos y “las fuerzas sobrenaturales” como son las ánimas de las plantas, las rocas, árboles o montañas (Aparicio, 2006a: 109-110). Ackerknecht mencionó en su obra *Medicina y Antropología Social* (1985) que a los acontecimientos nefastos como accidentes o enfermedades no se les atribuye una causa natural, sino sobrenatural, por ejemplo, la intrusión mística de un objeto, la pérdida del alma, la posesión de un espíritu, la violación de un tabú, entre otras; mientras que en la medicina occidental las causas naturales y las circunstancias físicas provocan los malestares del cuerpo, descartando las fuerzas sobrenaturales de su diagnóstico.

Estos espíritus de la naturaleza o de los antepasados son reconocidos por los zapotecos según la acción que tendrán sobre ellos, por ejemplo, *Be la jha*, que significa “espíritu que me va hacer bien” y *Be shivfe* que es “espíritu que me va hacer mal” (Aparicio, 2008). Al igual que otros pueblos de Oaxaca, se cree que estos seres pertenecen a otro mundo, probablemente puedan ser las almas de los antepasados o los guardianes de la naturaleza, por ejemplo, del cerro o el río y es por ello que no se les hace enojar, porque si se les falta al respeto pueden lanzar una enfermedad (Iglesias y Cabrera, s.f.).

Según Anatilde Idoyaga (2006: 95), la enfermedad puede clasificarse como fría o caliente, por eso se dice que la salud no es la ausencia de malestar o enfermedad, sino el justo equilibrio entre el frío y el calor, de tal forma que los métodos de sanación contienen componentes contrarios a los principios causales, obtenidos de plantas, animales y otros

elementos que se han ido integrando y adaptando con el paso del tiempo; dicha denominación permite clasificar las enfermedades y los antidotos, ya que serán lo opuesto a lo que ocasionó el malestar, es decir, si la enfermedad se deriva del calor el remedio será frío: “[...] el abordaje holístico de la salud y las ideas de energía, son centrales para entender las teorías etiológicas de la enfermedad y los significados de los tratamientos terapéuticos” (Idoyaga, 2007: 24).

La clasificación binaria entre frío y caliente, de acuerdo a López Austin (1984 en Fagetti, 2016: 360), fue traída por los españoles con la medicina hipocrática y con el pasar de los años se fue integrando a la cosmovisión mesoamericana, término del que hablaré más adelante. La medicina hipocrática se fundamentó en la “Teoría de los humores”, la cual sostenía que la enfermedad se originaba dentro del cuerpo cuando los humores no estaban equilibrados, es decir, cuando la proporción de uno era mayor a los demás o no estaban en armonía; la alteración humoral suponía la falta de ejercicio o el exceso de él, lo cual provocaba un gasto energético del cuerpo, también el “desarreglo dietético” causado por la mala calidad de los alimentos, la mala digestión y otras; cabe aclarar que la teoría de los humores remitía a cuatro sustancias vitales en el cuerpo: primero, la sangre, considerada caliente y húmeda; segundo, la pituita o flema, un líquido que se forma en los bronquios y que algunas personas expulsan por las mañanas, considerada fría y húmeda; tercero, la bilis amarilla, considerada caliente y seca; cuarto, la bilis negra, que se creía fría y seca (Piulats, 1983: 5).

Por su parte, Aparicio (2008: 249) explicó que para los zapotecos el ser humano forma parte de la propia naturaleza, por lo que los procesos que le acontecen a ésta, afectan de forma considerable al cuerpo humano; por ejemplo, *dalaá* significa calor y al mismo tiempo fiebre, se nombran igual porque “se ven igual” o “se sienten igual”; por ejemplo, los días soleados pueden provocar enfermedades calientes como el empacho que en la lengua vernácula se denomina *gu bá* que quiere decir “el fuego solar que se mete en el estómago”; pero a los tubérculos también se les llama *gu bá*, entonces vemos una “relación analógica”, ya que el empacho se explica como un “bloqueo” en el estómago que causa daño y tiene “forma cerrada y redondeada”; por su parte, al frío del ambiente y del cuerpo se le llama *daz sa ga* y provoca problemas de circulación de líquidos.

La medicina tradicional aborda los padecimientos corporales, que se conocen como “empacho”, causado por la ingestión de alimentos dañinos; “bilis”, provocada por sentimientos dañinos como el enojo o la ira que afectan el equilibrio del organismo al provocar el derrame de la bilis; la “caída de la mollera” y “cuajo”, provocados por un golpe o traumatismo que desacomoda un hueso o un órgano, que se manifiesta con vómito, diarrea y deshidratación (Fagetti, 2016: 361); pero también los males que “enferman el alma”, el principio vital, debido al desequilibrio en las relaciones que hay con las divinidades, con los seres de la naturaleza o con los muertos; las más importantes y frecuentes son: el mal de ojo, el susto, el aire y el daño por brujería. El mal de ojo es causado por una persona que tiene “la mirada pesada” y puede provocar malestares en otros, sobre todo los niños, como dolor de cabeza, vómito, mareo, entre otros. El aire es una energía maligna que penetra el cuerpo del individuo, cuando éste pasa por un lugar solitario o donde alguien ha muerto. El susto ocurre cuando el individuo cae o tiene un miedo instantáneo y se cree que ha perdido parte de su alma o espíritu. Finalmente, la brujería constituye una práctica que se piensa quita la energía vital de los individuos, desestabilizando su alma o los sumerge en carencias económicas o dificultades familiares; por lo tanto, constituye también una crisis en las relaciones sociales.

También la brujería, si bien no se considera una enfermedad como tal, se toma como la causa de afecciones, trastornos y otro tipo de infortunios como no tener dinero, sufrir un accidente, entre otros; de tal forma que se adjudica a los poderes de brujos o hechiceros que, posiblemente por encargo de otra persona, lanzan el daño para perjudicar a su víctima (Fagetti, 2011: 140).

Aquí es necesario hacer referencia a Jorge Alberto Costa (2006) que indica la diferencia entre síntomas y signos. El síntoma se puede definir como una manifestación subjetiva donde la experiencia del paciente es primordial; las expresiones de la cara y la narrativa del paciente pueden presuponer la magnitud del malestar y constituyen parte fundamental para el diagnóstico; por su parte, los signos son manifestaciones objetivas, reconocibles al explorar el cuerpo del enfermo, por lo tanto, la inspección en la piel, la palpación de órganos, auscultación de corazón y pulmones y otros, son procedimientos de los que se vale un médico alópata para realizar un diagnóstico.

Un punto a destacar en la medicina tradicional zapoteca, como de otros sistemas médicos tradicionales, es la relevancia que tiene el idioma vernáculo, ya que *per se* es un contenedor de símbolos sociales, además de ser una forma de acercarse a la experiencia del otro a fin de conocer su versión, su situación y su dolor con el objetivo de establecer un diagnóstico y un tratamiento, interpretando: “[...] una serie de insatisfacciones, no solamente somáticas, sino también psicológicas, sociales, espirituales para algunos y existenciales para otros” (Laplantine, 1992: 352). Con el idioma zapoteco el paciente “da forma oral a sus vivencias” y “se adecúa” a las necesidades culturales de comunicación (Aparicio, 2008: 246). Así, las narraciones de los pacientes sirven como hilo orientador para que el médico tradicional zapoteca pueda detectar no solo el funcionamiento del cuerpo, sino también las enfermedades del espíritu.

La medicina tradicional zapoteca es un contenedor de elementos que remite a usos y costumbres que muestran una identidad con la tierra y con el mundo sobrenatural; sus conocimientos se han salvaguardado a través de la tradición oral que es parte medular en la transmisión de costumbres y tradiciones porque se considera que, a través del habla, hay un acercamiento a las vivencias de sus antepasados, además de dar continuidad a los saberes, sobre todo en lo que determina la salud y la enfermedad (Aparicio, 2006b: s/p).

La medicina tradicional es llamada en zapoteco *rmed stinu'*, que quiere decir “medicina de nosotros”, y los remedios que utiliza se denominan *xcuaanayága* que significa “antídoto natural” o “medicina de la tierra” y son parte medular en sus dinámicas terapéuticas, ya que han hecho frente a las enfermedades que la medicina oficial no atiende o no les ha dado respuesta, “fabricando otros caminos” para llegar al bienestar (Aparicio, 2008: 248-249).

Por otra parte, de acuerdo a Antonella Fagetti (2016: 357), los saberes médicos siguen vigentes gracias al aprendizaje no solo teórico, sino también práctico, a través de la experimentación, la repetición y la innovación; se sustentan en dos tipos de conocimientos: primero el racional que surge gracias a la experiencia y al razonamiento que emerge cuando el humano observa su entorno. El segundo conocimiento es el intuitivo, también conlleva una interpretación, pero a través de la experiencia, es decir, toma conciencia del mundo, pero no como el conocimiento científico que se aleja de él para observarlo con objetividad,

sino para vivirlo y crear representaciones simbólicas, formular ideas y creencias que lo expliquen, lo que se ha denominado cosmovisión.

De acuerdo a López Austin (2015: 44), se puede entender la cosmovisión como: “Hecho histórico (1) de producción de procesos mentales (2) inmerso en decursos de muy larga duración (3); su resultado es un conjunto sistemático (4) de coherencia relativa (5), construido por una red colectiva de actos mentales con la que una entidad social (6), en un momento histórico dado (7) pretende aprehender el universo (8)”. Para analizar esto, hay que tener en cuenta los siguientes puntos que he ido enumerando:

(1) La cosmovisión es producto de una sociedad porque se establece con el diálogo y se nutre de la participación de los individuos; pero, por muy significativa que sea la colaboración del individuo, poco será su influjo en la cosmovisión ya que, para que realmente haya una influencia cosmológica, necesita ser expresada, difundida, aceptada, asimilada y reinterpretada por el grupo social; como resalta López Austin (1980: 21), la cosmovisión “es un producto cultural colectivo”.

(2) En el transcurso de nuestra vida captamos imágenes y tenemos vivencias que nos hacen producir pensamientos, estos originan ideas, creencias, prejuicios, percepciones y otros elementos ideológicos; el resultado son las interpretaciones y explicaciones que cada cultura tiene de su entorno.

(3) Los elementos ideológicos, en conjunto, no son estáticos, sino que se van alimentando con aspectos internos y externos, es decir, se reformulan al paso de la historia; pero, en su parte medular, este proceso es muy lento o tiende a permanecer, lo que Braudel llamó “larga duración” (1985:44 en López Austin, 2015: 34).

(4) Los actos mentales producen elementos ideológicos, es decir, las representaciones, ideas y creencias; éstos están articulados entre sí, integrando un sistema ideológico.

(5) Los sistemas ideológicos no tienen una coherencia absoluta, se transforman en el tiempo, pero también en el espacio; es decir, la interpretación que tiene un grupo humano o un pueblo respecto a su entorno, no es igual a la de otros grupos; cada sociedad tiene su propia forma de aprehender el universo. El contexto geográfico puede influir en la visión del entorno; por ejemplo, quienes viven en un medio desértico, no pueden tener la misma concepción de la naturaleza como quienes se desenvuelven en un entorno rico en recursos naturales como árboles y agua. Existen variantes regionales y locales, lo que permite ciertas

“divergencias internas”, por lo que no podemos hablar de una coherencia en su totalidad (López Austin, 2015: 45).

(6) Los actos mentales son individuales pero es la sociedad la que da orden a esos pensamientos conduciendo a la acción colectiva.

(7) Los sistemas ideológicos se van reformulando a través del tiempo, pero, como se ha mencionado, perduran en su parte medular; por lo tanto, la interpretación del universo no es la misma en tiempos precolombinos que después de la evangelización, por citar un ejemplo. La cosmovisión “nunca es un producto acabado” (López Austin, 2015: 34).

(8) Los miembros de un grupo apprehenden de forma lógica y emocional su entorno y su “propia naturaleza”, con diferentes sistemas ideológicos vinculados entre sí. Integrando finalmente lo que el autor llama cosmovisión.

Para ejemplificar lo anterior, hemos visto que para los zapotecos del sur de Oaxaca la enfermedad es el castigo que algunos “seres sobrenaturales”, como las entidades de la naturaleza o los espíritus de familiares que han fallecido, infligen en los seres humanos que han quebrantado alguna norma social o le han faltado al respeto al entorno natural; para resarcir el daño, muchos recurren a la medicina tradicional ya que, para su diagnóstico y tratamiento, integra no solo una visión orgánica del ser humano como lo hace la medicina alópata, sino también elementos ideológicos como creencias religiosas, concepciones sobre la salud, la enfermedad, la muerte, el bien y el mal, entre otros. Estos aspectos orientan la acción humana; por ejemplo, a partir de como los zapotecos conciben a la enfermedad, recurren a un especialista ritual o médico tradicional para llevar a cabo un proceso de curación.

3.3.1 *Be ne ye shoone be ne*: “El médico nuestro”.

Los especialistas rituales y sus técnicas

Ya se ha indicado que la medicina tradicional zapoteca posee en sí un sincretismo terapéutico, resultado de un proceso histórico; este elemento es un común denominador con otras medicinas indígenas que se ha mantenido y enriquecido a través de la tradición oral. En este sentido, Ackerknecht (1995: 131) señaló que la “medicina primitiva” echa mano de métodos eficaces que emplea, por un lado, de forma racional y, por otro, con un sentido mágico; por ejemplo, sana con masajes, baños, ventosas, cauterizaciones, la ingesta del

veneno de una serpiente, el uso de “drogas” eficaces y otros métodos que tienen un efecto terapéutico, los cuales, muchas veces, son acompañados con rezos, cantos, bailes y otros elementos que, bajo un esquema mágico-religioso, también luchan contra la enfermedad. Ésta se diagnostica y trata bajo la influencia del hombre médico quien, en algún momento de su vida, dominó su mente y sobrevivió a su propio proceso de iniciación (Ackerknecht, 1995: 131). Por eso el médico tradicional zapoteco no define un diagnóstico y receta un medicamento solo con observar a su paciente, va más allá de la organicidad, escucha y alivia con la palabra mediante rezos, limpia con yerbas para alejar malas energías y complementa con un remedio y posiblemente con un medicamento alopático. Estos procesos tradicionales, en materia de salud, denotan su adaptación en un contexto que avanza tecnológica, económica y científicamente, del mismo modo muestra su adelanto beneficioso para atender a las personas, dialogando con la medicina académica sin opacar su naturaleza (Ackerknecht, 1995: 132-133).

Entonces, mientras que los médicos “convencionales” o académicos identifican la causa de una enfermedad y actúan para eliminarla, en las sociedades tradicionales el curandero caracteriza el mal en una persona como una desarmonía, la ausencia de salud y el desequilibrio, por lo que escucha, habla y estudia el problema de forma integral con todo lo que rodea al individuo, naturaleza y cultura, para proponer soluciones que lleven al paciente al equilibrio o incluso a una reflexión de su relación con otros individuos (Aparicio, 2007).

Una característica del hombre médico, especialista ritual, chamán o sanador, es que da precisamente una respuesta a los aquejados con elementos internos o externos que inevitablemente culturaliza, es decir, da significado a los problemas y tratamiento de sus pacientes bajo interpretaciones ideológicas no solo del curador y el enfermo, sino también de la comunidad, por ende, son significados subjetivos y sociales que van estructurando los saberes médicos (Menéndez, 1994: 72-73). Por ejemplo, entre chatinos, zapotecos, mixes y mazatecos, se reconoce a los elementos de la naturaleza con un cuerpo físico y con un espíritu, igual que el ser humano; el bienestar del individuo corresponde al equilibrio que éste tiene con la “naturaleza-entorno”; algunos opinan que la tala de árboles está desequilibrando la relación del humano con la naturaleza y esto les afecta en diferentes

ámbitos de su cuerpo, su vida social y económica lo mismo pasa con la contaminación del agua, pues está mermando la relación con la naturaleza (Aparicio, 2006: 110).

Los herederos de las antiguas civilizaciones han mantenido viva esas ideologías que se respaldan primero en los procesos naturales de curación y segundo en la interpretación cultural de la enfermedad, ya que se ha demostrado que un aspecto en el que convergen diferentes grupos sociales es la creencia de que hay fuerzas naturales que, por diferentes causas, recaen sobre las personas causando enfermedad en el cuerpo y el alma. Los síntomas se interpretan bajo un marco de símbolos que adquieren significado de forma cultural, nociones que difieren completamente de la ciencia occidental (Campos, 2015: 44).

El hombre médico es sensible, en los síntomas discierne los significados que su paciente lanza en su narrativa, su dolor no es un simple hecho orgánico, sino un hecho existencial, es decir, conlleva una serie de experiencias no solo corporales, sino también psíquicas, sociales y anímicas, que al pasar el tiempo “le pesan”, irrumpiendo en su cotidianidad, apartándolo del tejido social, quebrantando las relaciones con su entorno (Le Breton, 1995 en Aparicio, 1985).

De modo que, de acuerdo a Fagetti (2011: 141-142 y 2016: 360), la eficacia de la medicina tradicional se debe a que el enfermo y el médico comparten la misma visión de la enfermedad y la salud, según la cual el cuerpo es considerado como un receptor de fuerzas externas ya que al interactuar con su entorno intercambia energías buenas y malas que influyen en su bienestar, por lo que es visto como un “cuerpo energético”.

Los zapotecos del sur nombran al hombre que posee los saberes médicos como *menjak* y a la mujer sabia *njak* (Gastón Guzmán, 1997: 365 y González Pérez, 2016: 204). Ellos son los encargados de atender las enfermedades que “dañan el alma” y que la medicina alópata no reconoce; entre los zapotecos las más comunes son el empacho, llamado *ca ladxidó*, según la región, y se cree que es provocado por un alimento que se pega en el intestino; la “espinilla”, *idxa guiichi* o *beexha*, aparece en la espalda de los niños cuando están celosos de sus hermanos; el espanto o *dxii bi* es una enfermedad causada por un sobresalto muy fuerte; el “sereno”, señalado como *guba xiña*, es un golpe de frío cuando la temperatura de la persona es caliente, por ejemplo, al tomar agua o bañarse con agua fría después de estar expuesto en el sol; mal de ojo, *baga yaa* o *gudooya'*, según la región, es una enfermedad recurrente en los niños, se dice que cuando una persona tiene “la mirada

pesada” puede enfermar a un niño, sobre todo cuando está recién nacido; la vergüenza, *shtui* o *stui*´ en zapoteco, se piensa que la pena puede causar diarrea, vómitos e hinchazón en algunas partes del cuerpo; “susto tonto” o *dxiibi guidza*, cuando una persona se exalta al ver un acto sexual y posteriormente pierde el apetito, aquí el tratamiento a seguir es montar un caballo al revés; alferecía o soponcio, *guidxa rabe*, es una inflamación con granos en la garganta, muy común en los niños; tristeza, *xhilase* o *nabana*´: se dice que es una enfermedad traída por los “malos aires”, la persona pierde el apetito y muchas veces no deja de llorar (Aguilar, 1998: 43).

Evocando lo humano y lo no humano, el médico tradicional zapoteco cura con los conocimientos aprehendidos a través de la tradición oral y de igual forma sana con su palabra, oraciones, cantos, pedimentos y otros; de modo que para los zapotecos la palabra tiene poder porque cura o porque informa sobre la situación del paciente, además es una forma de mantenerse en comunicación con sus antepasados y de acercarse a una planta animada o con los espíritus de otro mundo. La palabra es considerada un vínculo que les puede salvar la vida, ya que con ésta los sabios descifran mensajes que la naturaleza o los antepasados les envían, por ejemplo, para anticiparlos del mal tiempo que se avecina (Aparicio, 2008: 246).

Es por eso que el idioma zapoteco mantiene vivos los significados sagrados que son clave para el equilibrio del ser humano y por ende para la reproducción y supervivencia de la cultura¹¹. De acuerdo a Aparicio (2008: 248), “la lengua madre”, como la denomina él, expresa todo cuanto puede sentir un paciente: la forma, la imagen, la fuerza y el sentimiento; por su parte, el que cura, a partir de las especificaciones de su paciente, en su “propia lengua” nombra el mal y le da un remedio, ambos entienden qué es lo que le aqueja más allá de la organicidad; por ejemplo, la salud en zapoteco es *szua fen* que significa “estoy bien” y enfermedad se expresa como *schela fee*, “estoy mal”; asimismo, el remedio o la cura se dice *da gosznara ne da fven* que se traduce como “lo que me va a poner bien” y si se trata de una planta se dice *shirshe da gosznara ne da fven* que significa “hierba que me va hacer bien”; la “lengua original” es un contenedor de referencias simbólicas más que orgánicas y, al traducir al castellano las palabras, se pierden a veces los significados reales. Por ejemplo, entre los zapotecos se habla de que una persona “anda mal”, lo que remite a

¹¹ El zapoteco, como clave de la supervivencia. [En línea]. Disponible en: http://museo-zapoteco.orgfree.com/Documentos/Nota_lengua.pdf

que habla mal, tiene malas intenciones y actúa mal porque está “mal de su corazón”; entonces estar bien de su corazón es estar sano (Reyes, 2016: 51-52).

En la medicina tradicional, las enfermedades, los padecimientos y las técnicas utilizadas, son el hilo conductor para clasificar a los especialistas rituales; por ejemplo, los pulsadores, que establecen el diagnóstico del paciente cuando detectan la falta de pulso en la muñeca; los hierberos, que curan con plantas ya que conocen sus propiedades curativas; las parteras, que asisten de forma tradicional a mujeres en labor de parto; los chupadores, que succionan con la boca la enfermedad; los curanderos, que por medio de “limpias” con hierbas y huevo desprenden del cuerpo las energías negativas, entre otros. Muchos especialistas comparten diversos elementos purificadores como el alcohol, incienso, velas, listones, hierbas, huevo e imágenes de alguna divinidad; además estos procesos se van acompañando de oraciones y cantos cuya intención es invocar a los santos y los buenos espíritus (Fagetti, 2004).

En este sentido, Ackerknecht (1995: 127-128) hizo una homologación entre el hombre médico primitivo¹² y el médico moderno; el primero es el profesional de su sociedad que intenta a través de su magia resguardar a su tribu, protegerla de la enfermedad y del siniestro, puede tomar el papel de sacerdote, jefe o rey y es diferente a los hombres normales, puede estar despierto de noche, vestir con ropas de mujer, usar un bastón mágico o de mando, utiliza otro lenguaje que el resto, incluso va a otros mundos. El médico moderno es crítico, a diferencia del hombre médico primitivo busca un prestigio social, se guía por la lógica y no se deja llevar por sus sentimientos en el diagnóstico o en el tratamiento de la enfermedad. Pero en la actualidad y en la práctica se puede hablar del “hombre médico moderno”, quien busca erradicar la enfermedad, puede integrar elementos autóctonos o importados según como los vaya configurando su cultura y de acuerdo a las necesidades médicas; como lo llamó Pérez Quijada (1996), es un “curandero completo”, un “café con leche”. Por ejemplo, el médico tradicional zapoteca, si bien usa hierbas y remedios tradicionales, también tiene una fuerte influencia de la medicina occidental y, de acuerdo a las necesidades que se presenten, combina los tratamientos con los medicamentos de patente cuando los conoce a través de su propia experiencia (Aparicio, 2005).

¹² Téngase en cuenta que se ha hecho referencia a que, en los términos del autor, el “hombre médico primitivo” recurre precisamente al médico tradicional que se vale de elementos naturales e inmediatos para atender a sus pacientes.

CAPÍTULO 4. EL USO RITUAL Y TERAPÉUTICO DE LOS HONGOS

4.1 Panorama general del uso ritual de los hongos en México

La relación entre el hombre y las sustancias psicoactivas ha sido estrecha en diferentes partes de México; el culto a los hongos psilocibe, las sesiones terapéuticas, el consumo lúdico, por mencionar solo algunos rasgos, han significado para muchos la puerta al conocimiento y para otros el contacto con un mundo divino.

De acuerdo a Juan Bulnes Petrowitsch (2015: 109-110), en algunos lugares de la Sierra Nevada, una cadena montañosa que atraviesa los estados de México, Morelos, Puebla, Tlaxcala y la Ciudad de México, se cree que algunas “plantas sagradas”, principalmente los hongos psilocibe y las semillas de la Virgen u *ololiuhqui*, son el medio por el cual algunas personas reciben “el llamado” a su destino, es decir, el ser graniceros o “trabajadores del tiempo, así como curanderos, ya que en la ingesta tienen revelaciones de sus antepasados, “la Virgen”, “Dios” o el espíritu de una montaña, quienes les indican que tienen un trabajo que realizar para su comunidad; se cree que estas capacidades corresponden a un don que también puede ser materializado en el “nuevecito”, como designan a quienes han recibido un primer llamado hacia su vocación chamánica, con una descarga eléctrica de un rayo, por ejemplo. Al quedar inconsciente, la persona “viaja” a “otro mundo” donde “seres espirituales” lo dotan de nuevos conocimientos; de igual forma el “llamado” puede presentarse cuando el individuo logra recuperarse de una terrible enfermedad, mostrando ante su grupo las habilidades que tiene de sanación. Existen otras plantas en forma de frijoles llamados “niños” o *pipiltzintli*, que también se han utilizado con fines curativos y adivinatorios como los hongos, se dice que estos se expresan a través de la persona que los consume, como si prestaran su voz para saber del temporal y curar diferentes enfermedades. Un ejemplo de esto es lo que acontece en Hueyapan, Morelos, donde el “escogido” en su proceso iniciático ingiere “los hongos de agua” y al dormir recibe diferentes revelaciones de los “espíritus del agua”, aguadores y regadores, trabajadores y cultivadores (Glockner, 2010 en Bulnes, 2015: 111).

Diferentes testimonios recopilados en esta región detallan que en el proceso de iniciación y con ayuda de diferentes plantas sagradas, o a través de los sueños, los “trabajadores del tiempo” viajan a una “dimensión espiritual” u “otros mundos”, ahí los

“señores” o “patrones” que se relacionan con la naturaleza, que tienen poder sobre los humanos, les revelan sobre su destino como curanderos y cómo sanar enfermedades; la condición del nuevo granicero o curandero no se puede rehuir, es una obligación, de lo contrario los “espíritus del cielo” pueden castigarlo. Las enfermedades se relacionan con los “malos aires” que vienen de los “espíritus malos”, traídos por las tormentas, trombas y ventarrones que destruyen los campos de cultivo; entonces, cuando el curandero ingiere los hongos “trabaja en espíritu”, es decir, entra en “trance” para fungir como “contenedor” donde los espíritus de los “otros mundos” “vacían” el conocimiento que éste utilizará para sanar al enfermo, y los buenos “aires” serán sus ayudantes o auxiliares para cumplir con esta labor (Bulnes, 2015: 112-118).

También en Ecatzingo, municipio del Estado de México, en las inmediaciones del Popocatepetl, los graniceros o “tiemperos” echan mano de los hongos *Psilocybe caerulescens* Muerril var. *caerulescens* conocidos como “derrumbes”, así como los *Psilocybe aztecorum* Heim var. *aztecorum*, conocidos como “güeros”. Se cree que ambas especies crecen cerca de una planta llamada jarillera en la barranca Apapaxco; con ellos entran en “trance” o en un “estado onírico”; a los pacientes de “espíritu fuerte” se les da de comer 6 hongos, pero a los de “espíritu débil” solo tres; este proceso significa estrechar vínculos con la naturaleza y con los antepasados, desprenderse del mundo material y de la desacralización que la modernidad trae consigo, equilibrando la relación del ser humano con el cosmos y con la sociedad misma, ahí es donde se hallan las respuestas, las soluciones (Benítez Corona, 2013: 60-67).

Por otro lado, a 26 km de Ecatzingo se encuentra San Pedro Nexapa, localidad del municipio de Amecameca, en las faldas de la Sierra Nevada, donde el conocimiento micológico tradicional ha sido constante y significativo; se trata de saberes que se han transmitido de padres a hijos, donde se considera a los hongos como organismos vivos que están conectados con el agua y la humedad de los bosques (Valencia, 2006: 55). De acuerdo a Ramsés Hernández y Margarita Loera (2008: 127, 134-135), el consumo de hongos está íntimamente relacionado con los cultos que los graniceros realizan al agua y la montaña, dedicados a las curaciones de enfermedades físicas, emocionales y espirituales, así como al cuidado del temporal. Cuando un granicero o tiempiero entra, con ayuda de los hongos, en contacto con el tiempo y el espacio de los seres sagrados, se traslada a un plano

impalpable en la “realidad normal”, ahí se forma un vínculo entre el humano, la naturaleza, lo sagrado y con el “todo social”; hay un diálogo entre el humano y las deidades donde se garantizan buenas cosechas, caza y recolección, es decir, mucha abundancia material; además dan resolución a cuestiones sociales, familiares y amorosas, atendiendo las enfermedades psíquicas y físicas.

De forma similar, en San Pedro Tlanixco, una localidad del municipio de Tenango del Valle, ubicado en el Estado de México, el crecimiento de hongos comestibles y “alucinógenos” es considerable, por lo cual el consumo y el uso ritual de hongos psilocibe han significado parte importante de la vida ritual de la localidad. Los hongos psilocibe, al igual que en la Sierra Mazateca, se toman en pares, pero al contrario que en Huautla de Jiménez, donde “pajarito” o “niñitos” son los nombres con el que denominan a los hongos sin diferenciar su género, en San Pedro los denominan *iwastsits’ intli* que significa “mujercitas” y a los “hombrecitos” como *tlalcatsitsíntli*, aunque de forma general se les llama “niñitos” (Guzmán, 1959).

Según Catherim A. Bravo Reyes (2017: 92-96), en San Pedro el consumo ritual con hongos es parte importante de la medicina tradicional ya que tiene “efectos maravillosos” en el cuerpo y la mente; en la localidad los niños reciben pequeños trozos de hongos “para que crezcan sanos”, igualmente fungen como un medicamento natural para diversas enfermedades. Al especialista en hongos se le conoce como curandero, él posee el don de la sanación, puede ser elegido por la naturaleza, por ejemplo, mediante el golpe de un rayo o porque en algún momento de su vida alguien mayor con habilidades para sanar lo eligió para instruirlo; en este sentido, el proceso de iniciación consta de tres etapas: primero, la elección por parte de las fuerzas naturales o por quien le cederá su lugar cuando muera, incluso una familia puede esperar una o dos generaciones para poder tener un curandero en casa; segundo, el adiestramiento durante el cual le transmitirán ese cúmulo de conocimientos para servir a su comunidad y tercero la bienvenida oficial. No obstante, la diferencia entre el curandero que obtuvo el don como un regalo de la naturaleza y el elegido por otro curandero recae en que el primero sanará toda enfermedad y hará frente a cualquier situación, mientras que el segundo solo dará solución a las enfermedades e infortunios para atender los cuales fue instruido (Arteaga, 2012 en Bravo, 2017: 101).

Cuando la sesión terapéutica o ritual curativo se ha pactado, se recomienda una preparación en ambas partes, primero el paciente necesita desintoxicarse y purificar su cuerpo; se le recomienda unos días antes no comer carne, incluso de animales del mar, no tomar alcohol y drogas, no tener relaciones sexuales y dormir bien, ya que un cuerpo en “equilibrio”, física y mentalmente, absorbe mejor el hongo y el ritual es más eficaz. Este tiene como objetivo llevar al paciente al punto de origen de su mal, es decir, de forma simbólica “funciona en retrospectiva” y permite al curandero y paciente revertir el daño. El ritual terapéutico con hongo lo denominan “velada”, al igual que en la Sierra Mazateca, ya que se cree que en la noche se “revelan” los males que fueron enviados por otras personas; hay dos formas de realizar la velada: en un cuarto tranquilo y en el temazcal, este último se considera un templo, un espacio sagrado para atender diferentes enfermedades (Bravo, 2017: 122-129).

La autora señala que el consumo de hongos psilocibe induce un estado “de alteración de la conciencia”, curandero y paciente comparten las mismas “visiones”, ambos experimentan pensamientos y sentimientos que serán el “rector” de sus propias acciones. En este proceso el apoyo del curandero es crucial, debido a que es quien le recuerda al paciente su objetivo principal, evitando que se distraiga con elementos que lo rodean; sin su ayuda “los hongos tendrían una reacción descontrolada”, es decir, se limitarían a meras alucinaciones sin un fin beneficioso en el individuo (Bravo, 2017: 134, 143).

En San Pedro Tlanixco los curanderos pueden tener un cargo político importante en la localidad, por lo general se le otorga ser delegado de la tierra y el agua; su obligación es salvaguardar y “administrar” los recursos naturales, se trata no solo de un cargo simbólico sino oficial ya que, con la construcción de carreteras, presas y otros, el curandero organiza a las personas para dialogar con autoridades federales o estatales en torno a los problemas que dichas construcciones generarían en los ecosistemas, en los espacios que se consideran sagrados y crecen los hongos. Los problemas a los que se enfrentan los curanderos, con el consumo desmedido de los hongos, van desde su recolección hasta su venta por individuos ajenos a la práctica, ya que los casos por intoxicación son frecuentes y esto ha provocado que las prácticas con los psilocibe estén en conflictos legales (Bravo, 2017: 99-104).

Otro ejemplo respecto al aprovechamiento de los hongos sagrados es el estado de Veracruz, principalmente Xalapa, Córdoba, Misantla y los alrededores de los Tuxtlas,

donde existe una amplia gama de *Psilocybe* que crecen en los bosques montañosos y tropicales, los suelos con musgo, los pinos y el estiércol vacuno (Guzmán, 1988; Guzmán, 1995 en Cruz, 2011). Son llamados “honguitos adivinadores” o “dulces clavitos del Señor”, aludiendo a los clavos con que fue crucificado Jesús, por lo que se cree que son un regalo divino. Son utilizados para atender enfermedades, sobre todo el “espanto” y para adivinar el origen de los padecimientos; se comen frescos, pero cuando ya están secos se ablandan con agua bendita, en agua de una planta llamada “martanche” o jerez. De forma contraria a los mazatecos, los habitantes de esta zona recomiendan ingerirlos en nones, de 5 a 7 hongos (Stresser-Péan y Guilhem, 2008).

Asimismo, en algunos lugares de Chiapas, como en la Selva Lacandona, hay un conocimiento micológico tradicional con relación a la morfología, ecología y clasificación o taxonomía de aproximadamente 10 especies comestibles, tóxicas y “alucinógenas” del género *Psilocybe* que denominan *yat ka'*, palabra maya que significa “pene de caballo”, probablemente por la semejanza morfológica que hay entre el órgano sexual masculino del caballo y los hongos (Ruan, 2018: 5 y García, 2014: 41).

Para los tsotsiles de San Juan Chamula, la ausencia de la salud se considera no solo una alteración física del organismo ocasionada por la intromisión de un objeto patógeno, sino también por la trasgresión a las normas religiosas y sociales, lo que ocasiona que el individuo pierda la “protección divina”; de tal forma que las *chamaletik* o enfermedades se relacionan tanto con los malestares de origen corporal como con el ámbito sobrenatural, es decir, la pérdida del *chulel*, *vayijelil* o alma, que se cree puede ser raptada por algunas entidades malignas, afectando al individuo por medio del *poslob chulelal* o mal del sueño. La división que los tsotsiles hacen de las enfermedades son base para clasificar a los especialistas que atienden dichos padecimientos, por ejemplo, la intoxicación por el consumo de una hierba, un alimento o un hongo tóxico como el *sakil yuy* o *Amanita sp.*, se considera un padecimiento natural; por lo tanto, se acude al centro de salud para recibir atención médica o se puede consultar un *j-ak'vomol* o hierbero para seguir un tratamiento herbolario que contrarreste los efectos de lo que se consumió. Pero, cuando el alma es raptada, es el *j-iloletik* o médico tradicional que por medio de un ritual curativo, el cual involucra velas, copal, rezos y probablemente hongos, rescata el *chulel* del enfermo para reincorporarlo al cuerpo (Ruan, 2018). De acuerdo a Guzmán (1959), las especies de las

que echan manos los curanderos del estado de Chiapas son *Psilocybe Caerulescens* que también están presentes en Huautla de Jiménez, San Agustín Loxicha y Santiago Yaitepec (Oaxaca); Xalapa (Veracruz), Xilitla (San Luis Potosí) y Omilteme (Guerrero).

Pero, sin duda, Oaxaca es uno de los lugares que más se identifica por tener una gran variedad de hongos silvestres con propiedades nutricionales y medicinales, los cuales han sido aprovechados por sus habitantes que han conservado un conocimiento micológico tradicional que va desde la recolección, el manejo, la conservación y el uso ritual. Inchaústegui (1994) explicó que, en la Sierra Mazateca, “la tierra mágica de los teonanácatl”, cuando una persona se enferma puede ser por varias razones; puede ser porque ha cometido una violación al orden establecido, por ejemplo, al no respetar los tratos hechos entre los humanos y el mundo sobrenatural. Un padecimiento también se les puede atribuir a los “antiguos” o antepasados, abuelos y difuntos que viven en “ciudades mágicas”, quienes, si están enojados, pueden llegar a las moradas de los humanos y provocar algún mal. Los difuntos, cuya muerte no ha sido “normal”, debida a un accidente, un asesinato u otras razones, vagan por las calles del pueblo y “espantan” a las personas. Es ahí cuando el enfermo muchas veces va a consultar al curandero para que le “tire el maíz” y “lea” la flama de las velas de cera, para que localice o adivine el mal y quién lo está provocando. Luego, le hace la “limpia” con huevo, pero si el mal es muy fuerte se hace la ceremonia de curación con los “honguitos” o “velada”.

En el proceso de la ingesta, la conciencia se “acrecienta” y los curanderos o *shinahé* tienen la habilidad de entrar a otros lugares, sagrados y profanos, para dialogar con los chicones y rescatar el espíritu o la “sombra” perdida del enfermo; como son procesos de curación complejos, peligrosos, no cualquier curandero acepta el reto porque no todos los *shinahé* entran a la conciencia “acrecientada” como en un “dormir y despertar”, esos elementos que se plantean en el chamanismo (Pérez Quijada, 1996: 51-52, 56).

4.2 Distribución y descripción de los hongos psilocibe en la Sierra Sur y la Costa

En el capítulo 2 señalé que en territorio mexicano existen 53 especies de hongos *Psilocybe* (Guzmán, 1959: 31), de las cuales el 50% se encuentra en el estado de Oaxaca, es decir, 27 especies (Guzmán, Ramírez y Ramírez, 2006: 30); específicamente, en las regiones de la Sierra Sur y la Costa, Gastón Guzmán (1959) registró 7 especies de estos hongos *Psilocybe*:

- Los hongos *Psilocybe caerulescens* variante *caerulescens* y *Psilocybe caerulescens* variante *ombrophila*, también denominado *Psilocybe mixaeensis* Heim, son conocidos como “derrumbes” porque crecen donde la tierra se desgaja, son de color marrón y de cabeza grande en forma de campana; entre los zapotecos se cree que es la especie con más fuerza porque aparecen donde caen los rayos (González Pérez, 2016: 204). Fernando Benítez (1968: 375-376) señaló que esta especie crece en el bagazo de caña de azúcar de forma abundante, en un testimonio que recogió de María Sabina, la sabia le dijo: “Antes de que hubiera caña de azúcar, se le buscaba en los lugares donde la tierra se había derrumbado”. Es conocido por los zapotecos de San Agustín Loxicha como *razón mbei* o *mbey* que significa “hongos de la razón”. En Huautla de Jiménez, María Sabina utilizaba esta especie de *Psilocybe* en las ceremonias de curación, ya que afirmaba que era un regalo que Dios otorgaba a través de la tierra: “Recojo el ‘niño’ que brota de la tierra” (Schultes y Hofmann, 1979: 476 y Palma, Pérez, Hernández y Rodríguez, 2020: 184).

- Los hongos *Psilocybe cubensis* se identifican por tener un tallo pequeño y una cabeza grande y redondeada, se le conocen comúnmente como “San Isidro”; nacen en el estiércol vacuno y en mazateco se denominan *di shi tjo le rra ja*, que quiere decir “hongo divino del estiércol” (Schultes y Hofmann, 1979: 288). Fue la primera especie “alucinógena” a la que Rolf Singer hizo referencia en sus estudios taxonómicos, los cuales se basaron en la documentación que Schultes hizo durante sus exploraciones en Oaxaca en 1938; este hecho fue el inicio de múltiples exploraciones científicas en las décadas posteriores, además se consiguió cultivar en laboratorio de manera exitosa con el objetivo de realizar estudios comparativos en diferentes áreas del mundo. En 1958 Roger Heim renombró esta especie como *Psilocybe stropharia*; por su parte, la taxonomía de la especie *Psilocybe cubensis* es una referencia que Singer y Heim tomaron de las exploraciones que Frank Summer Earle hizo en Cuba en 1906, donde encontró estos honguitos (Guzmán, 2008: 345).

- *Psilocybe hoogshagenii* variante *hoogshagenii* es un hongo de color ámbar, con tallo delgado y muy largo, con la cabeza en forma de cono y puntiaguda, es una especie descubierta por Searle Hoogshagen en 1958, al parecer en el país Vasco; de igual forma Heim recolectó unas muestras de la misma en la Sierra Mazateca y luego en la Sierra Sur,

posteriormente Heim y R. Cailleux reprodujeron estos hongos en cultivos de laboratorio (Heim, 1959: 5).

- Los hongos compuestos por *Psilocybe mexicana* se les conoce como “pajaritos”, es la especie de mayor proliferación en México, se ha encontrado en San Agustín Loxicha, en la región de la Costa; crece en espacios con rocas calizas, pero también en zonas húmedas con pinos y musgo; entre los hongos psilocibe es una de las especies más pequeñas, ya que su altura oscila entre 2.5 y 10 cm máximo (Schultes y Hofmann, 1979: 107). Fueron descubiertos por la ciencia junto con los hongos *Psilocybe caerulescens* gracias a una expedición que Gordon Wasson y Valentina Pavlova realizaron en 1953 al estado de Oaxaca, ambos acudieron a una “velada” y recolectaron unas muestras de ambas especies utilizadas en esa noche, éstas fueron enviadas a Roger Heim quien se encontraba en Francia; ahí la *Psilocybe mexicana* y *Psilocybe caerulescens* fueron identificadas, descritas y nombradas taxonómicamente por primera vez por un hombre occidental (Guzmán, 2008: 345).

- El hongo *Psilocybe zapotecorum* Heim es una especie utilizada entre los zapotecos, específicamente Heim (1957) señaló que a esta especie los zapotecos le llamaban *beya zoo* (Garibay, 2009: 3). Pero de acuerdo a Guzmán (1959:20), en San Agustín Loxicha lo llaman *piule de barda*, que significa “narcótico de la corona de espinas de Cristo”. Es muy parecida a la *Psilocybe mexicana*, pero se puede distinguir por el tallo que es mucho más grueso, además su color es mucho más claro. También tiene similitudes con los *Psilocybe kumaenorum*, utilizados por el pueblo kuma de Papúa, Nueva Guinea; la especie *zapotecorum* fue identificada por Gastón Guzmán en el Códice Magliabechiano como el hongo verde que modificó Fray Bernardino de Sahagún a fin de parecer un demonio (Palma, Pérez, Hernández y Rodríguez, 2020: 184).

- Es probable que *Psilocybe subcubensis* y *Psilocybe subzapotecorum* se extiendan por las regiones del sur debido a que proliferan en climas tropicales y subtropicales, pero esta información no ha sido comprobada.

A partir de las aportaciones que Singer, Heim y Smith hicieron respecto al género *Psilocybe* a nivel mundial, diversos estudios se generaron a nivel internacional, se descubrieron otras especies del mismo género y el reconocimiento de su uso ceremonial en diferentes grupos étnicos fue innegable (Guzmán, 2008). Sin embargo, son pocos los datos

que existen sobre la distribución de los hongos *psilocibe* en la Sierra Sur; primero, porque mucho del conocimiento tradicional se ha perdido en el transcurso del tiempo, sumado a la desaparición de códices y documentación de tiempos coloniales y segundo, porque son escasas las exploraciones en la Sierra Sur y en la Costa, ya que éstas se han concentrado en la Sierra Mazateca y de forma menos significativa en San Agustín Loxicha, lugares a los que abrió paso las investigaciones de Reko (1934 y 1953) y Evans Schultes (1939) desde la década de los treinta.

4.3 Las investigaciones de Wasson, Guzmán y otros micólogos en los Loxicha

Sin duda, las primeras investigaciones que realizaron Reko y Schultes en Oaxaca en torno a las ceremonias rituales con los hongos *Psilocybe* fueron fundamentales para que éstas se extendieran, posteriormente, más allá de la Sierra Mazateca (González Pérez, 2014: 206-207 y Furst, 1976: 82). Entre 1949 y 1951, Pedro Carrasco documentó el uso del calendario ritual zapoteca, principalmente en San Bartolomé Loxicha; siguiendo sus pasos, en 1955 Robert Weitlaner y Gordon Wasson se trasladaron a Oaxaca con un grupo de investigación donde se integraron los arqueólogos Donald Brockington y Gabriel De Cicco quienes comenzaron sus propias investigaciones, trabajando de forma individual y a veces en equipo, principalmente en los municipios de “los Loxicha” y Santa Lucía Miahuatlán, en la Sierra Sur. Si bien sus investigaciones fueron principalmente acerca de las cuentas rituales y el calendario agrícola, Weitlaner y Wasson también documentaron el uso de diferentes plantas “alucinógenas” en procesos adivinatorios entre los zapotecos de los Loxicha (Van Meer, 2021: 417-418 y González Pérez, 2014: 200-205).

En esta expedición Wasson señaló que el “maestro ritual”, es decir, la persona que posee conocimientos en torno a los hongos y la naturaleza se le denomina *menjak*, que significa “el hombre que sabe”, mientras que la “mujer que sabe” es *ngol njak* y los hongos *mbey do'*, que significa “hongo sagrado” u “hongo grande”; este último término también se utiliza en San Miguel Suchixtepec, una población zapoteca de la Sierra Sur, junto con una variante, *mbey divin*, “hongo divino” (Guzmán, 1997: 365; González Pérez, 2018: 202). Weitlaner y Wasson conocieron a un sabio llamado Aristeo, quien les explicó que las ofrendas a la deidad del Rayo también se realizan después de la recolecta de hongos sagrados; se trata de un agradecimiento que se da a tres seres o entidades: primero, la tierra,

interpretada después de la Conquista como Dios Padre; segundo, *Mdi'ndo'pse biul* o el Gran Rayo, encargado de cuidar al hongo y tercero, *Mdi'ndo'blo ren biul* o El Gran Rayo, que le echó sangre al hongo. Wasson refirió que la explicación que daban acerca del origen de los hongos los habitantes del pueblo remitía a la unión sexual entre el rayo que transporta el esperma y la madre tierra que se llena de vitalidad y fuerza con este acto fecundo, de tal forma que los hongos son el producto milagroso de dicho coito. En otras palabras, la relación del rayo con los hongos es cercana; según Aristeo, el hongo nace donde cae el rayo, porque ahí se deposita la sangre de Cristo, a eso alude el nombre con que denominan los hongos: “Corona de Cristo” (Wasson, 1992: 52 en Minero, 2012: 104-105 y Guzmán, 2016: 140).

Un año después, a estas expediciones se sumó Roger Heim quien, además de Huautla de Jiménez, exploró la zona del Istmo de Tehuantepec, donde obtuvo diferentes muestras de *Psilocybe zapotecorum* y *Psilocybe caerulescens* que, según les comentó un curandero llamado Baltasar, éste se ocupaba para adivinar la enfermedad y al mismo tiempo atenderla (Heim: 1959: 5).

En 1958, Gastón Guzmán siguió la misma ruta que Weitlaner, Wasson y Heim tomaron en su primera expedición hacia San Agustín Loxicha. El objetivo de Guzmán era recolectar muestras del hongo *Psilocybe zapotecorum*, pero nunca lo encontró, en su lugar recogió algunas muestras de *Psilocybe hoogshagenii*; ahí se dio cuenta, en primera instancia, que los zapotecas no distinguían la variedad de hongos psicocibe. Sin embargo, Guzmán conoció al señor Aristeo, que previamente había colaborado con Weitlaner y Wasson, él le enseñó el lugar y cómo crecían los hongos sagrados, en especial los que denominaban “corona de espinas”, precisamente se trataba del *Psilocybe zapotecorum* (Guzmán, 2011: 6).

Décadas más tarde, en 2005, Alfonso J. Aparicio Mena realizó un acercamiento general a la medicina tradicional zapoteca. El antropólogo señaló que la enfermedad se concibe como el desequilibrio de la persona con su medio natural, social y/o cultural, por lo que el individuo se puede enfermar por las fuerzas de la naturaleza, por hechicerías y por otros incumplimientos a las normas de sus tradiciones. Es ahí cuando los médicos tradicionales, curanderos, brujos o chamanes entran en acción, ya que, a diferencia de un médico occidental, diagnostican el mal con relación no solo al entorno natural, social y

cultural, sino también con el mundo sobrenatural y muchas veces lo remedian con ayuda de los hongos. En “Tres ámbitos de expresión de la cultura tradicional de salud y de la etnomedicina en Mesoamérica” (2006), el autor caracterizó como una “Gran Unidad” ese equilibrio entre el ser social y cultural; es decir, cuerpo, mente y espíritu se encuentran en un todo. De igual forma los seres de la naturaleza, plantas, animales, minerales, montañas, son concebidos como cuerpo y espíritu, por eso se les habla, se les pide permiso y se les da las gracias; el bienestar es el equilibrio entre la “naturaleza humana” y la “naturaleza entorno”, por lo que el médico tradicional suele evocar las “fuerzas superiores” ya que la enfermedad se concibe como la ruptura de ese equilibrio; su diagnóstico se constituye a partir de concebir a la persona no solo como un cuerpo infectado, sino como un ser conectado a la naturaleza y a un “mundo sobrenatural”. Finalmente, en “La lengua y su valor en la etnomedicina zapoteca. Comparación con otras tradiciones” (2008), el autor explicó que la lengua zapoteca es un vehículo que transmite y mantiene vivos los significados sagrados que son clave para el equilibrio del ser humano y, por ende, para la reproducción y supervivencia de la cultura.

En 2009, Roberto Garibay Orijel realizó un compendio de las diferentes formas en que se nombran los hongos psicodélicos en zapoteco, de acuerdo a una comparación interpretativa de las múltiples variantes lingüísticas en la Sierra Norte, la Sierra Sur, el Istmo y Valles centrales. Obtuvo referencias bibliográficas de 210 nombres comunes que los zapotecos han dado a los hongos sagrados, distribuidos en diferentes partes del estado de Oaxaca; aclaró que las lenguas no son sistemas estáticos y puntualizó que las 291 variantes lingüísticas de 61 lenguas que existen en México, son resultado de las migraciones a otras áreas culturales. El autor explicó que el manejo, las denominaciones y conservación de saberes en torno a los hongos psicodélicos, denotan la estrecha relación que los zapotecos han tenido con su entorno natural.

Las investigaciones realizadas en la Sierra Sur y en la región de la Costa han sido pocas, pero de gran aporte para el conocimiento de los hongos y sus usos terapéuticos, como la tesis de maestría en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural (2013) de Yuliana Venegas Ramírez, quien abordó la clasificación de los hongos en la zona zapoteca y explicó que entre los zapotecos de San Pedro Mixtepec, en la Sierra Sur, existe un conocimiento micológico que se expresa en su forma de clasificar, nombrar, describir y

usar 57 hongos silvestres, comestibles y no comestibles, coincidiendo con Garibay al señalar que este cúmulo de saberes denota la relación de los zapotecas con el medio ambiente. Los hongos considerados sagrados del género *psilocibe* constituyen un conjunto de 40 especies, de los más de 80 que existen en el mundo (Guzmán, 1998 en Venegas, 2013: 1). Éstos no se encuentran en San Pedro, pero sí en San Mateo Río Hondo, otro pueblo zapoteca de la Sierra Sur, donde se les conoce como “pajarito”, “derrumbe”, “hongo maestro”, “compadrito” y “San Isidro” (Venegas, 2013: 87).

Uno de los trabajos etnográficos más recientes, que dan cuenta del uso ritual de los hongos *Psilocybe* es la tesis doctoral de Damián González Pérez titulada *Llover en la Sierra. Ritualidad y cosmovisión en torno al rayo y la lluvia entre los zapotecos del sur de Oaxaca* (2014), donde abordó el vínculo que tiene el Gran Rayo con estos hongos, como lo hizo Wasson en la década de los cincuenta. El autor señaló que el “saurín” o “saorin”, denominado *wet* o *mbwa* en Buenavista Loxicha y San Miguel Suchixtepec, es un especialista ritual que consulta el maíz y cura con hongos; se le considera una persona con prestigio ya que es el encargado de hacer las peticiones de lluvia, principalmente en San Miguel Suchixtepec. Uno de los testimonios más representativos de un saurín que presentó en su investigación es la de Francisco Sánchez, quien relató un sueño que tuvo con los hongos que lo llevaron hasta el cerro donde vive el Rayo, éste le dio un libro y Francisco lo leyó; al despertar se dio cuenta de que podía propiciar la lluvia solo con pedírsela al Gran Rayo, es decir, se inició como “ritualista” por medio de un sueño con los hongos. El nombre que les dan a los hongos de “maestros de la lluvia” es porque en San Miguel Suchixtepec muchos hombres se iniciaron como especialistas rituales para pedir la lluvia, mediante “la borrachera de hongos”. Conjuntamente, existen diferentes aspectos de la concepción de enfermedad y salud que están íntimamente relacionados con la entidad sagrada del Rayo, por lo tanto, los rituales para pedir salud son dirigidos a él (González Pérez, 2014: 206).

4.4 El turismo psicodélico en Huautla de Jiménez y en San José del Pacífico

El reportaje de Gordon Wasson de 1957 en la revista *Life*, el eclipse de 1970 y la construcción de la carretera 175 que pasa por San José del Pacífico, en el año de 1975, fueron eventos cruciales para que otro tipo de públicos se acercara a Oaxaca en busca de

una experiencia con los “honguitos” y para experimentar sus efectos, lo que se denominó “turismo psicodélico”, “prácticas viajeras” o “turismo mochilero” (Lariagón, 2020). De forma más o menos parecida, Vincent Basset (2012: 247-249) llamó “turismo místico-espiritual” a las prácticas rituales que una persona, sola o en compañía, aprende a realizar en contacto directo o indirecto con una comunidad local, con el objetivo de iniciarse en dichas prácticas, “cargarse de energía”, participar en rituales como danzas, toma de plantas psicoactivas y otras (Basset, 2012). El testimonio de Don Leonardo Cruz, originario de San José del Pacífico, da cuenta del proceso que vivió la población con la afluencia de los llamados “hippies” y la relación que estableció con ellos:

Mis abuelos me dijeron que la carretera la construyeron en 1950, pero era una callecita sin pavimentar; luego, en los setenta, era un desmadre porque llovía y llovía, pero luego la pavimentaron para que la gente llegara a la playa. Los turistas llegaron en el setenta, yo tenía aquí una rocola y vendía las chelas, me acuerdo que hubo un eclipse, ahí vino mucha gente a ver el eclipse y cuando llegaron, nosotros, pues no tenías nada de información, ni televisión, ni radio, nosotros solo los veíamos ahí con sus pantalones de mezclilla y su pelo largo. Nos pasó como a nuestros antepasados cuando vinieron los españoles; veíamos sorprendidos a mucha gente, pero eran diferentes a nosotros, para saber si eran hombres o mujeres había que quitarles las greñas de la cara y buscarles el bigote porque todos venían vestidos igual. Aquí no había baños, ni regaderas y todos se iban al campo, pero de pronto treinta o cuarenta carros llegaron y bajaban un chingo de hippies, me preguntaban por esa medicina y yo: -¿Qué medicina? y pues ¡eran los hongos! También preguntaban por los viejitos que sabían de esa medicina. Pero empecé a tener muchos problemas porque comían y comían los honguitos y se ponían re mal. Yo en ese tiempo había comido dos veces, la primera vez comí por curiosidad, la segunda vez también, pero luego, no. Entonces, como yo los veía trastornados cuando los comían, yo empecé a comer con ellos y les pregunté: -¿Por qué se ponen mal?, ¿por qué se echan a correr o se quieren desnudar? y ellos me dijeron que los ayudara, que les platicara y les empecé a preguntar a ellos para ver sus problemas y poderlos ayudar. Luego vienen acá solos y se encierran para comer los hongos pero muchos se me acercan y me preguntan que cómo le hacen para no malviajarse.

Si bien, la búsqueda de los “hongos mágicos” abrió las puertas a un público que no tenía. En cuanto a la ingesta de dichos psicodélicos, los mismos propósitos, creencias y experiencias de los pobladores de la región, el intercambio entre los habitantes y los turistas provocaron, en primer lugar, la adaptación de diferentes elementos rituales relacionados con el consumo de los hongos con la intención de que estas prácticas satisficieran a los nuevos consumidores. En segundo lugar, favorecieron el surgimiento de otro tipo de intercambios comerciales para los pobladores; aspectos que han ido reconstruyendo y resignificando la relación de los habitantes de San José del Pacífico entre sí y también con los foráneos. Por ejemplo, muchos habitantes prefieren comer los hongos en su casa y “curarse solos”, porque como lo refirió Doña Ofelia, habitante de San José, existen muchos

“charlatanes” que “dicen que curan pero no curan”; igualmente, llegan turistas con otro tipo de creencias y a veces desconfiados de quienes se dicen “chamanes” y no tienen las habilidades que pregonan.

Por su parte, en Huautla de Jiménez el turismo psicodélico va de la mano con las imágenes que se han construido del “viaje” y María Sabina; la figura de la sabia ha dado lugar al continuo flujo de turistas en diferentes épocas del año, pero con más afluencia entre los meses de agosto y septiembre, así como en días de muertos. También el “Festival cultural y artístico María Sabina”, que se realiza para celebrar su cumpleaños el 22 de julio, aunque un poco cuestionado por los pobladores, ha dado vida a nuevas prácticas entre los mazatecos y nuevas formas de llevar a cabo las “veladas” (Minero, 2016: 130-134 y Fuentes, 2019: 20).

Para diferenciar la práctica con enteógenos, entre los mazatecos y con los psicodélicos por parte de los turistas, es importante señalar que el ritual no siempre es homogéneo, es decir, no representa lo mismo para ambos grupos. Primero, como lo señaló Minero (2016: 145-148), para los mazatecos o la mayor parte de ellos, la velada o *vijnachoan*, traducido como “vamos a estar despiertos”, “permanecer despiertos” o “vivir despiertos”, es un viaje sagrado y refiere a un “tiempo ritual” o un espacio dedicado solo a ingerir hongos o *ndí xi tjo*, los “niñitos”, con el objetivo de tener contacto con lo sagrado o el mundo espiritual, para saber cosas, obtener respuestas o sanar. El decidir realizar una velada no es fácil y hay ciertos requisitos para llevarla a cabo, por ejemplo, el paciente y el especialista ritual deben evitar el consumo de ciertos alimentos como la carne, el huevo y el café; la abstinencia sexual también es parte de las reglas para el ritual. La ceremonia se realiza en la noche, de preferencia en casa del *chjine*, aunque de ser necesario puede ser en casa del paciente; el altar está compuesto por los objetos rituales como imágenes de santos, velas, copal, agua bendita, velas de cera y los elementos de los que posiblemente eche mano el curandero para “limpiar” al paciente como cacao, huevos, hierbas, entre otros. Para algunos mazatecos los hongos son una medicina que Dios les mandó, otros creen que es un espíritu que los lleva hacia él, otros tantos consideran que son una droga o cuestiones de brujería.

En segundo lugar, están las experiencias de los visitantes que llegan a Huautla, su acercamiento a los hongos es diferente, y para desmenuzar esta idea Basset (2012: 253-254)

clasifica en dos grupos a los turistas que buscan consumir cierto tipo de “enteógenos”: los “psiconautas” y los “peregrinos”; los primeros son personas a quienes les gusta “experimentar” con su psique, alterando su estado de conciencia; buscan experiencias sensoriales intercambiando información con otros para nutrir su conocimiento en torno a las plantas psicoactivas que son el motivo por el cual se desplazan por el mundo; tienen una “fascinación” por los pueblos amerindios y los elementos que conlleva el chamanismo. Por su parte, los “peregrinos”, de acuerdo con el autor, son aquellos que, en su itinerario, no tienen una ruta establecida, prefieren “dejarse llevar por los dioses”, pero tienen cierto conocimiento de los “lugares santos” o “lugares de poder o energía” que visitan. En este último grupo podrían sumarse los turistas que Verónica Fuentes (2019: 27) enmarca como aquellos que van en búsqueda de mejorar su salud: “porque me han dicho que sí funciona”, señalan y por tanto buscan ingerir los “niños santos” como una alternativa de sanación. También recurren a otros sistemas terapéuticos, fuera de su contexto cultural, a fin de evitar la medicina alópata.

Así mismo, los curanderos tampoco son un grupo homogéneo, hay curanderos que prefieren mantenerse en el anonimato, lejos de las prácticas institucionales, políticas, de cualquier organización y los antropólogos; trabajan de forma independiente y pueden ser considerados como marginados porque no cobran cuotas altas y no son reconocidos, pero tienen mucho conocimiento; también hay curanderos que prefieren trabajar con extranjeros, cobran en exceso o son “charlatanes”, pero se han ganado buena fama hacia el exterior, aunque no dentro de la comunidad, incluso ofrecen “viajes” con otras plantas como la hoja Pastora (*Salvia divinorum*), las semillas de la virgen o Santo Rosario (*Turbina corymbosa* e *Ipomea violácea*), el floripondio o florifundio, llamado entre los mazatecos flor campana (*Brugmansia arbórea*) e incluso dos enteógenos que no son vernáculos de Oaxaca, la ayahuasca (*Banisteriopsis caapi* o *Banisteriopsis inebrians*) y el iboga (*Hyoscyamus ninger*), gracias a las dinámicas de mercado que el propio turismo psicodélico ha propiciado (Minero, 2016: 141-143). Este último rubro puede enmarcarse en lo que se conoce como “neochamanismo”, el cual podría definirse como esas prácticas del chamanismo tradicional extraídas de su contexto cultural y social, que han sido adaptadas para dar respuesta a la sociedad moderna (Basset, 2012: 257).

En conjunto, el consumo de hongos no siempre representa un viaje sagrado, hay mazatecos que migran y retornan a su lugar de origen, así como turistas y antropólogos que realizan el ritual muy lejos del significado de la velada y los elementos del chamanismo. Existe una ambigüedad en estas prácticas ya que hay personas que ofrecen vía internet el servicio de curación con hongos a turistas nacionales e internacionales con servicio de cuarto y comida, pero que no son reconocidos por los propios mazatecos y en realidad no llevan a cabo todo el proceso que un verdadero *chjota chjine* realiza, el cual inicia con el diagnóstico de la enfermedad (Piña Alcántara, 2019: 61).

Por otro lado, las dinámicas del turismo psicodélico en San José del Pacífico no son muy diferentes. La Sierra Sur está inscrita en lo que han designado como “Ruta del Café Pluma”, en un corredor turístico de ocho poblaciones: Santa María Huatulco, Pluma Hidalgo, San Miguel Suchixtepec, San Mateo Río Hondo, San José del Pacífico, San Andrés Paxtlan, Santa Catarina Cuixtla y Miahuatlán de Porfirio Díaz, las cuales ofrecen, según los medios publicitarios del gobierno de Oaxaca, conocer cómo se realiza la producción y los cultivos del café y “el consumo de hongos alucinógenos para fines curativos”, entre otras actividades (Gobierno de Oaxaca, 2019).

Según Renaud Lariagon (2020), San José del Pacífico es un lugar muy concurrido por los “turistas mochileros” antes de llegar a las playas de Oaxaca, pero son considerados por los locales como “viajeros pobres” porque no les generan una derrama económica fuerte. Durante todo el año, se registra un flujo constante, ya que San José es un punto intermedio y por tanto estratégico entre la capital y la zona turística de la costera, además ofrece servicios de transporte, hospedaje y un sinfín de actividades “cercanas a la naturaleza”. En San Mateo Río Hondo los “mochileros” son personas de edad más avanzada y buscan instalarse por periodos largos, por lo que se nombran “turistas de retiro”, puesto que compraron tierra y se insertaron en la vida económica del turismo. De tal modo que la relación entre habitantes de San José y turistas es afable y conveniente para ambos grupos, ya que así evitan problemas que vayan más allá de la localidad, como narra don Leonardo:

Nunca ha venido la policía, nunca hemos tenido problemas, porque alguien se puso loco porque comió los hongos, no pasa eso. A veces me pregunta la gente que por qué hay personas que terminan mal y yo le digo: “- Ah, pues, porque también se comen otras cosas, no solo el hongo, a veces fuman la mariguana o las chelas y pues el hongo se enoja”, por eso luego hasta andan por ahí chillando y nosotros los calmamos, les decimos que se metan a su cuarto o les damos algo para que coman, también para que la otra gente que vive aquí esté tranquila y no desconfíen ni de ellos ni de mí, son mis vecinos y lo que menos quiere uno es tener broncas.

Es gracias a que no hay una política prohibicionista en torno al consumo de psicodélicos, incluyendo la marihuana, así como el acogimiento que los locales dan al turista, que se puede hablar de un entretejido de intereses e ideologías, tanto de los habitantes como de los “de paso”, que se identifican con el entorno social de San José del Pacífico; sin duda para los turistas nacionales e internacionales, los hongos y los “viajes” son el sello identitario de la región de la Sierra Sur (Renaud, 2020).

Ahora bien, en la lógica de que existe una gran variedad de concepciones en torno a las experiencias con enteógenos o psicodélicos, según sea el caso, también hay diferentes formas de hacer la ingesta de los psilocibe; de acuerdo a Doña Ofelia, esposa del señor Leonardo, hay muchos turistas que llevan a cabo la ingesta de hongos en el día, en el bosque y en compañía de amigos; pero también llegan personas buscando un especialista ritual y tratan de apegarse a la concepción tradicional propia de la ceremonia. De igual forma, hay habitantes que comen los “derrumbe” en su casa, muchas veces refieren que es porque ya no hay verdaderos chamanes, sino que se trata de charlatanes que simulan adivinar o hablar con las entidades sagradas. Doña Ofelia, incluso, afirmó que ella y algunos miembros de su familia, cuando tienen un problema, comen los “honguitos” y les preguntan para “saber”.

Pero como lo señalé, algunos turistas, si bien no comparten las mismas concepciones en torno a la enfermedad o creencias religiosas, buscan el acompañamiento de un especialista ritual. A continuación expongo el caso de un turista de la ciudad de México que atendió Don Leonardo, que llegó a San José del Pacífico, solo:

Tuve una experiencia con un señor que vino y me dijo que a su bebé le tomaron un ultrasonido y le dijeron que traía el cordón umbilical en el cuello y no se lo podían quitar, tenía varia vueltas y ya estaba sufriendo, pero era prematuro. Le dijeron que tenían que abrirle a su esposa en unos días y el vino acá, a conocer, y me vino a buscar, no sabía que era esto y ya le di los honguitos y cuando estaba en el viaje me dijo que escuchaba su voz, que lo veía como si fuera una pantalla y ahí veía al producto que le decía: “- Desátame, desata el cordón”, él escuchaba esa voz y él me preguntaba: “- ¿Cómo lo hago?” Y le dije: “- Agárralo, ¡quítaselo!”. Ahí empezó a mover sus dedos. Luego se fue a México, porque él era de México, y cuando lo volvió a ver, a su bebé, en la pantalla, ya no tenía el codón, le volvieron a hacer el ultrasonido a su mujer y ya no tenía el cordón.

Esta situación que planteó Don Leonardo corresponde a un hombre de la ciudad de México; especialista ritual y turista tienen su propio sistema de creencias y elementos socioculturales que los han ido moldeando, en cuanto a sus juicios, prejuicios, creencias e

ideas; sin embargo, como lo indicó Díaz (2003: 24-25) y Dusek y Girdano (1990: 34), en un estado no ordinario de conciencia, inducido por una sustancia psicoactiva, todo lo que percibe y siente el cuerpo se intensifica de maneja exacerbada; argumentos que coinciden con las palabras de Don Leonardo: “Cuando comes el honguito todo empieza con lo visual y con el tiempo ya no es visual, todo es por el oído y lo que escuchas y lo que ves tiene sentido, pero según como lo sientas tú; luego todo es por dentro, ya ni necesitas hablar, todo está aquí (señala la cabeza) y aquí (señala el corazón) y ya lo pasado se quedó atrás, ya todo es presente y futuro”.

Por eso, la reacción y el discurso que conlleva el consumo de los hongos psicótrópicos es subjetiva, se configura de acuerdo al contexto social en el que está inserto el individuo; éste le otorga significado de acuerdo a lo que le motivaron a realizar el consumo, a sus creencias religiosas, la interpretación que tiene de la enfermedad, los métodos que le darán la cura, entre otros; son los filtros culturales y las vivencias personales que, estando en el inconsciente, explican y dan forma a la experiencia de los estados no ordinarios de conciencia, así como a la eficacia que tendrá en el individuo. Como lo señaló Olavarría (2015: 332): “Ahora sabemos que los efectos de las sustancias psicoactivas varían de una cultura a otra”.

El conocimiento y el don que posee el especialista ritual son aptos para que pueda diagnosticar y abordar la enfermedad que su paciente padece, pero en la cura no es necesario que él comparta el mismo “universo cultural” del paciente, “conocer la visión del mundo no equivale a asumirla como propia” (Leda, 2010: 20).

4.5 El especialista ritual y el proceso de sanación con los hongos sagrados

en la Sierra Sur

Para analizar el proceso de curación en la Sierra Sur de Oaxaca, es preciso primero contextualizar las prácticas de un *menjak* u “hombre sabio”, con las narrativas de quienes han vivenciado dichas experiencias, es decir, especialista ritual y paciente; para ello me remito a la historia de vida de Don Cristino Hernández¹³, un médico tradicional de 79 años que es originario de San Miguel Suchixtepec. Él es reconocido por sus convecinos por ser

¹³ Cabe aclarar que los testimonios de Cristino Hernández, un zapoteco monolingüe, fueron traducidos por su hija Guadalupe Hernández.

un sanador, además, es granicero o tiempereo, como los especilistas que “piden al cielo la lluvia”, una actividad que está íntimamente relacionada con la ingesta de los hongos y por ende con el chamanismo. Él trabajó en el campo, pero a los once años comenzó a tener sueños recurrentes que le anunciaron su vocación, a los cuales se les llaman *mka' l wa' n* que quiere decir “sueños que avisan” y que en primera instancia rechazó:

Cuando tenía 11 años empecé a soñar que corría y corría en un campo lleno de hongos, había muchos y yo veía a lo lejos, parecía que nunca terminaban; había hongos hasta allá, por todas partes, eran muchos. Después volví a soñar que me acostaba y no era zacate, sino puros hongos, al principio solo era eso, pero después me empezaron hablar, pero yo no les entendía. Cuando cumplí 17 y me agarraba el sueño veía a un señor y una vez apareció y me regaló un machete, de esos para cortar la leña, ya después me regaló un rifle, pero solo en un sueño, me enseñó a manejarlo, como disparar y todo, pero luego se disparaba solo y me dio miedo. Ya tenía yo como 25 y siempre soñaba con los disparos, me puse a hacer la novena y dejé de soñarlo, pero dejaba de hacer la novena y otra vez.

Don Cristino recibió la señal a su vocación mediante un sueño, su primer llamado por los *men mbey*, traducido como “hongos personas”, como los denomina él; no obstante, como muchos jóvenes, hizo caso omiso a la petición y posteriormente los sueños con descargas de fuego fueron persistentes durante algunos años. En ese tiempo, San Miguel no contaba con un centro de salud, éste se inauguró hasta el año 2010, y ante la necesidad de dar solución a un problema inmediato tomó la decisión de aceptar la proposición y ser instruido en los rituales de curación:

Antes no había ninguna clínica aquí en Suchixtepec, había que caminar muchas horas hasta Miahuatlán y a veces hasta Oaxaca para que nos atendieran; luego llegábamos hasta el otro día y una vez se me enfermó mi esposa, le empezó a dar un dolor muy fuerte en el estómago y nos fuimos, pero ya no alcanzamos y se murió. ¿Qué iba yo hacer con mis hijos si les pasa algo? Empecé a andar, a buscar personas para que curaran a mis hijos y no encontré, no había clínicas y se me murieron varios de mis hijos. Había un doctor particular que nos daba medicina pero ya estaba viejito y se murió. Hasta que cumplí 50 años comí por primera vez los hongos y empecé a darles a mis hijos, le daba un honguito a cada uno y vi que no se enfermaban. Luego, cuando tenía como 55, comencé a curar a otros enfermitos y les hacía sus novenas y a comer los honguitos para quitarles la enfermedad y se curaban y luego venían de otras partes para que les quitara la enfermedad y ahí están vivos.

Ante una necesidad básica, como es la salud, Don Cristino aprendió a leer el maíz y a curar con los hongos, en primera instancia para atender a sus hijos, quienes todavía recurren a él en una situación difícil. Su hija Guadalupe, cuando estuvo enferma, le pidió ayuda a su padre, quien consultó el maíz y luego le dio los hongos para darle solución a su problema:

Lo comí porque tenía mucho dolor en el estómago, estaba bien débil y ya no aguantaba, como cuando no comes y se te pone duro el estómago y con un honguito se me quitó, ahora tengo 45, cuando me los comí parece que tenía 36 años, me los comí con mi papá. Él me echó el maíz y me dijo que en mi trabajo me tenían envidia y para quitármela me tenía que comer unos honguitos: -Vamos a comer estos

honguitos y vas a ver que te vas a curar. Yo solo comí unos chiquitos porque me daba miedo, luego hay unos gandotes, pero él sí se comió varios; luego que me los comí, empecé a ver una viejita con su cabello blanco y empecé a escuchar voces y me dijeron: - Te voy a curar y no me vas a volver a ver porque yo ya estoy viejita y no aguanto mucho, eso duró como tres horas y se me quitó.

Don Cristino empezó atender a sus vecinos, ya que compartir las mismas necesidades es un elemento importante para que el médico tradicional y sus pacientes establezcan una relación de comprensión mutua. Por el propio proceso vivenciado por Don Cristino, él siente empatía con sus pacientes porque “se siente igual”; además hablan el mismo idioma y hay una misma concepción de enfermedad. Otro aspecto es el hecho de que los gastos del material y la consulta no sean excesivos es importante para los pacientes, ya que son atendidos en el pueblo y no tienen que trasladarse a la ciudad o incluso pedir prestado para cubrir los gastos.

Por otro lado, la enfermedad y la salud se pueden concebir como una construcción individual y social, ya que el aquejado elabora el significado de su padecimiento con elementos internos y por lo tanto subjetivos, como el dolor, la angustia, el miedo, la desconfianza, la impotencia y otros; pero también con elementos externos como malas relaciones familiares, envidia del vecino, presión en el trabajo, entre otros; esto condiciona los métodos con los que el especialista ritual trabajará para dar una resolución a los problemas del aquejado: puede echar mano de la lectura del maíz, los rezos, las limpias y la ingesta de los hongos (Sacchi, Husberger y Pereyra, 2007: 271).

Como podemos ver, un elemento importante en estos procesos terapéuticos es la consulta del maíz; Reyes (2016: 74-77) explicó que, entre los zapotecos, la lectura del maíz revela la dimensión de la enfermedad, la causa de ésta y los métodos que debe seguir el médico tradicional para la recuperación de su paciente; de tal forma que se apoyan en cuatro cuadrantes que mentalmente se trazan en forma de cruz; el primero es *nêd ndeke wiz* o “camino donde nace el sol”, que se considera el origen de la vida, donde se encuentra *Ndod do'* o Dios del maíz, la milpa y los cultivos; el segundo cuadrante es *lád gap* o “lado de arriba”, donde están *cha'n Mdo'* o *chá'n* Dios, es decir, “Dios Sol y Diosa Luna”; el tercer cuadrante *nêd sé* o “camino donde muere el sol”, ahí se encuentra el *chá'n Mdan* o “antepasados” y el último cuadrante es *lad la* o “lado de abajo” donde reposa el *chán Mzya'n* o “Dios de la tierra y agua”. En el centro de los cuadrantes está el centro de la tierra, arriba están los dioses del cielo y abajo los dioses de la tierra; el espacio donde cae el

maíz explica la gravedad de la situación. *Ndob* o *nzob* se traduce como maíz, *do'* significa “grande” o “sagrado”, *Mdo'* es “Dios”; *ndob so'* es “maíz sagrado” o “Dios del maíz”, por eso es tan importante en las consultas, porque es un ser que escucha y responde (Diagrama 1).

Así, Don Cristino echa andar los tratamientos a partir de consultar el maíz, si él considera que la enfermedad es grave o si el paciente lo desea, realiza el ritual con “la persona hongo” para entablar un diálogo, lanzar una serie de preguntas y posteriormente interpretar lo que la entidad o divinidades le responden y adivinar la causa de la enfermedad y el remedio:

Primero la gente nos dice qué quiere, qué les pasa, qué necesitan y ya les echo el maíz. El maíz está bendecido, lo riego en la mesa y veo si es una novena, una limpia o come hongo. Son 4 y si sale un maíz solito en medio o arriba sí se puede curar, pero si todos salen de lado o abajo cuesta mucho quitarle la enfermedad, se hace novena, se hace limpia y come hongo para que pida. Antes yo comía los hongos para que me dijeran cómo curar al enfermito. A veces solo lo sobaba y hacía yo su limpia y su novena para quitarle el dolor. Pero ahora ya estoy viejo y ya no puedo, ahorita les hecho su maíz y le hago su novena al enfermito, también les hago su limpia y les doy los honguitos pero yo ya no como. Yo solo les pregunto: -¿Qué tienes? ¿qué quieres? ¿qué te duele?, les digo que le pidan que les hablen, para que el hongo nos hable.

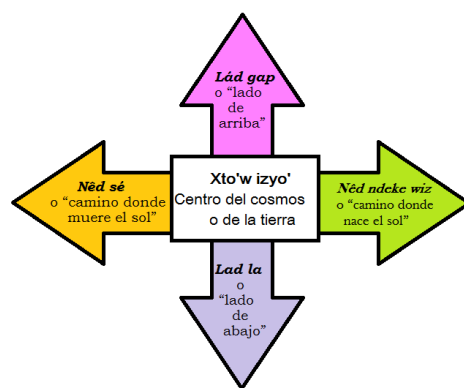


Diagrama 1: Plano cosmogónico para la lectura del maíz
Fuente: Juan Reyes (2016)

El especialista ritual también funge como un guía u orientador, lo que para nosotros sería un psicólogo, porque escucha no solo para realizar un diagnóstico a partir de las dolencias del paciente, como lo haría un médico alópata, sino para saber cómo orientarlo o aconsejarlo ante los problemas familiares, laborales o lo que se le presente. Su rol es “hacer razonar a la gente”, donde la razón no se concibe como una verdad absoluta, por ejemplo, tener siempre la razón; más bien se trata de hacer razonar a las personas para que

convenzan de que pueden “vivir bien” con sus “semejantes”, con los animales y con los “sobrenaturales” a través de su buen pensar, su buen decir, su buen actuar y su buen andar (Reyes, 2016: 51, 67). Los propios hongos ayudan a la persona a entender cómo debe comportarse:

Un señor que vino y comió hongo me dijo que vio una culebra; esa no es mala, esa le enseña a uno y hasta la puedes tocar; pero si uno es grosero o se pelea uno, luego las culebras te asustan, pero depende de uno, porque si eres buena gente la culebra no te hace nada, pero si andas peleando con tus vecinos la culebra te espanta. Es como cuando tomas mezcal, ¿ha probado el mezcal? al momento cuando uno come se siente triste, pero a veces te pone contento, te ríes y luego lloras, según lo que has hecho tú, a veces lloran porque se han portado mal con su mujer. Yo por eso les digo: - Arrepiéntete y pídele perdón a tu madre, pórtate bien porque te van a castigar (señalando hacia el cielo).

El médico tradicional zapoteco no define un diagnóstico y receta un medicamento solo con observar a su paciente, va más allá de la organicidad, escucha y alivia con la palabra mediante rezos, limpia con hierbas para alejar malas energías y complementa con un medicamento.

Po otra parte, uno de los aspectos que distingue a los zapotecos del sur, sobre todo en los Loxicha y los pueblos cercanos como San Miguel Suchixtepec, es un apego al fenómeno del rayo, a quien se le considera una entidad sagrada que está vinculada con el agua, tanto de la lluvia como del mar, los animales que viven en ríos y mares. Las sequías, los derrumbes y los huracanes, pero también con el trabajo agrícola y los rituales de fertilidad que llevan en sí el pedimento de lluvia; además de que es el encargado de traer las lluvias y se cree que puede tener injerencia en la salud, por lo tanto en los rituales de sanación el *menjak* o “saurín” muchas veces se dirige a él, ya que el rayo es caracterizado como el señor del Rayo y, en efecto, también se le habla, se le hacen peticiones, se le festeja y se le ofrenda (González Pérez, 2016: 190); a estos pedimentos ritualizados Don Cristino les llama “Santísima cantada”:

Un tiempo sembré y pasaron muchos días, la milpa estaba seca, no llovía y no llovía, no había agua; entonces mi hijo me dijo: -Vamos por la camioneta y acarreamos agua. Pero era casi una hectárea, cómo cree que lo íbamos a hacer, era bastante; entonces fui al río a hacerle la Santa, porque me dijeron que sí se podía. Llevé mi flor, mi copal y le fui a pedir, de regreso agarré mi rifle para espantar a los animales y de regreso que me agarra el agua, bastante agua cayó. ¿Eso me va usted a creer que lo hice desde que comí los hongos?

En este tenor, se sabe que en algunos lugares, como la Sierra Nevada, los graniceros tienen deberes a los que no pueden rehusarse, como auxiliar a cualquier enfermo que lo necesite e incluso recibirlo en su casa; enfrentar las tempestades y otros imprevistos climáticos en

cualquier momento y no tener relaciones sexuales antes de una ceremonia con hongos sagrados (Blunes, 2016: 114). En San Miguel Suchixtepec, muchos saurinos o especialistas rituales tuvieron su proceso de iniciación precisamente con el consumo de hongos, por eso se denominan “hongos de lluvia” u “hongos maestros”; además se cree que los hongos *psilocybe* son un regalo que el señor Rayo les concedió para adquirir los conocimientos y habilidades para la curación, la adivinación y la petición de lluvia. Pero al igual que otros espíritus de la naturaleza, el señor Rayo también “ejerce justicia” cuando se cometen actos que trastocan las relaciones entre las personas y las deidades, por ejemplo cuando no se pide permiso para cazar y pizar o por excederse al matar animales y coleccionar el maíz, desperdiciar los productos, entablar una relación fuera del matrimonio y otros (González Pérez, 2016: 204). Es aquí cuando el *menjak* nuevamente intercede.

4.5.1 Chamanismo, medicina tradicional y la carrera del enfermo

La realidad médica en gran parte de los pueblos de la Sierra Sur conlleva a los aquejados a buscar diferentes alternativas para sanar o encontrar solución a sus problemas, ya sea por la dificultad para acceder a un servicio médico, porque no se cuenta con los recursos económicos suficientes para pagar los medicamentos o un servicio privado; porque la biomedicina no comprende ciertas enfermedades culturales o simplemente porque se tiene la fe puesta en otros métodos terapéuticos donde se involucran diferentes divinidades, a los espíritus de familiares que han fallecido, santos, al uso de plantas que se consideran sagradas y otros.

De esto da cuenta el testimonio de Areli, una joven de Loma Moratillo, un pueblo perteneciente al municipio de San Miguel Suchixtepec; con 18 años ella tuvo que salir de su pueblo en busca de un ingreso económico, su tía en Monterrey la acogió y encontró un trabajo asalariado, pero al poco tiempo empezó a sufrir fuertes dolores que la obligaron a regresar a casa de su mamá en San Miguel y a acudir con Don Cristino. Así, supo que sus abuelos fallecidos se habían enojado porque no les pidió permiso de salir, lo que ocasionó que la castigaran con estas dolencias que casi la dejan inválida:

Empecé con dolores muy fuertes en la espalda, al principio creí que era un caída que tuve cuando me fui a trabajar, pero en realidad no era, fueron cosas que me hicieron, eran maldades que nosotros no sabíamos, pero gracias al señor Cristino y a otras personas, nos dijeron lo que en realidad tenía. Primero me caí en Monterrey y yo creí que era el golpe, aunque sí tuve un golpe y mi cadera se abrió, mi mamá me daba masajes pero me dolía mucho, luego nos dijeron que los dolores no eran por eso, los

médicos me mandaron medicina pero no se me quitó, pasó casi un año y las medicinas que me daban no me funcionaron, así estuve un año. Luego fuimos a ver al señor Cristino y me echó el maíz, nos dijo que no era cuestión de medicinas, sino de las maldades que me estaban haciendo, brujería, digamos. Esa maldad fue de mis abuelitos fallecidos que se enojaron porque, como me salía de la casa a trabajar, a ellos no les gustó que me fuera lejos a trabajar sin pedirles permiso.

Si bien Areli sufría una dolencia física, su enfermedad iba más allá de un simple dolor de espalda; en realidad, padecía lo que denominan *nayíz* o *yiz*, que significa “estar enfermo de la mente o espíritu”. Estos malestares son atribuidos a los *Be shivfe* o “espíritu que me va hacer mal”, se trata de espíritus de la naturaleza, los llamados Señores, también pueden ser de familiares que ya murieron, como en el caso de Areli, pero a veces son los antepasados o las divinidades; esto no quiere decir que sean entidades malignas, sino que están enojadas, ya sea porque se quebrantó una norma social o no se cumplieron los pactos entre los humanos y ellos.

En esta situación, lo primero que hace el médico tradicional es realizar una “limpia” con huevo porque se dice que éste absorbe los malos aires o las malas energías; también frota en el cuerpo del aquejado un ramillete compuesto de distintas hierbas como la Santa María, romero, pirul, albaca, chamizo y otras, aunque Don Cristino refiere que cualquier planta del monte puede curar; luego prende copal, humea el cuerpo del paciente y lo rocía con agua bendita si se cuenta con ella. En este sentido, un elemento que comparten los especialistas rituales es el uso de elementos purificadores, que son precisamente los que ayudan a limpiar al paciente, como hierbas, huevos, alcohol, incienso, velas, listones e imágenes de alguna divinidad; además estos procesos se van acompañando de oraciones y cantos cuya intención es invocar a los santos y los buenos espíritus (Fagetti, 2004).

Posteriormente, se realiza la lectura del maíz y si el médico tradicional supone que la enfermedad es delicada o que está afectando, además del cuerpo, el espíritu de su paciente, sugiere la ingesta de los *men mbey* por parte del aquejado y el especialista ritual; pero en este caso solo los comió Areli ya que, por su avanzada edad, Don Cristino ya no toma; solo realizó los rezos y pedimentos correspondientes para que los santos y los abuelos de Areli le quitaran el daño provocado en ella. Si bien ambos no vivenciaron un trance enteogénico, se puede decir que Don Cristino, experimentó lo que Fagetti (2010:15) denominó trance endógeno:

Mi mamá y mi padrastro me dijeron que comiera el hongo para ver lo que en realidad yo quería o qué es lo que me estaba pasando. El señor Cristino me dio dos porque me dijo que estaba yo chiquita y

muy flaquita y sí, sentí como si alguien me diera masajes y yo sentí mi cuerpo relajado, como que yo estuve platicando con esa persona, pero realmente no sé quién era esa persona que me hablaba. Me dijo que me veía mucho futuro, creo que hablaba en mi mente porque dice mi mamá que no había nadie más que nosotras y Don Cristino que no estaba tan cerca de mí, dice que yo no movía la boca, no hablaba pues, pero yo sí me acuerdo que estaba hablando con esa persona, es como cuando lees un libro en tu mente y ves que cuando lo lees así no hablas con la voz alta, eso duró como dos horas. Luego Don Cristino le dijo a mi mamá que él no había visto a esa persona, pero que sí la había sentido, cuando entró y pasó junto a él.

En esta sesión chamánica, el paciente y el chamán trascienden su concepción de la cotidianidad y de la realidad, incluso el enfermo deconstruye la visión que tiene de sí mismo; esto es, en un nivel profundo de conciencia, para ayudarse a sí mismo y donde el chamán lo acompaña “codo a codo”; es un método donde se conecta tan poderosamente la mente humana que responde a las necesidades del enfermo, cuestiones que los principios y concepciones de la moderna medicina occidental no ha podido incluir en sus diagnósticos y mucho menos en sus tratamientos (Harner, 2016: 12). En este sentido, la narrativa de Areli concuerda con las palabras de Don Cristino cuando señala que él puede curar a una persona a distancia, sin que esté presente, y que lo mismo sucede cuando consume los hongos:

Cuando una persona no puede venir a que lo cure, me tienen que dar una foto y le pido ayuda al Patrón, yo le hago la novena y el Patrón los va a visitar a su casa. Ese día tienen que regar agua bendita en su casa porque el Patrón va a ir, a veces lo sueñan porque él grita su nombre. Luego también lo escuchan cuando comen los hongos aquí en mi casa, pero son ellos (señalando hacia el cielo), porque los viene a curar.

La figura a la que hizo referencia la hija de Don Cristino, esa anciana de cabello largo que llegó a curarla, así como las voces que Areli escuchó confortándola en su dolor, puede remitir a la experiencia visionaria propia de los “estados modificados de conciencia” que, en el caso del chamán, “el gran maestro del éxtasis” (Eliade, 1951: 25), le permiten acceder a una “realidad sobrenatural” y tener contacto con “seres animados” que tienen intencionalidad propia e inciden en la vida de los humanos; pero, las “dimensiones orales-auditivas” que emite el chamán, como rezos, cantos y otros, funcionan como “indicadores cognitivos”, es decir, señales que van orientando al sujeto hacia el “sendero de los espíritus” a fin de evitar el caos; por eso los presentes escuchan las voces de las divinidades que en las sociedades chamánicas se valoran como una fuente de conocimiento, es decir, “ver”, “darse cuenta” o “ser consciente de” (Méndez, 2014: 20-27).

Por otro lado, este proceso terapéutico, es decir, la limpia y el ritual de curación con hongos, puede llevarse a cabo una o más veces, según lo requiera el enfermo o lo considere

el especialista ritual a partir del ritual enteogénico. Con Areli, al día siguiente de que tuvo su primera vivencia con la “persona hongo”, se le “retiraron”, como ella menciona, los “malos aires” que la dañaban. Al día siguiente recibió una segunda “limpia” y un segundo tratamiento con los *mbey*, los hongos, pero sin ser ingeridos; en este sentido, Pérez Quijada (1996: 352-353) señaló que el uso terapéutico con los hongos psilocibe puede ser aplicado en un plano físico o una realidad ordinaria como en una extraordinaria.

Al día siguiente que me desperté me sentí bien, pero mi cuerpo me dolía por el masaje que me dieron cuando comí el hongo, pero dice mi mamá que nadie me lo dio. Ese día me untaron flor, me pasaron el huevo, me limpiaron con el humo de copal y me pegaron un hongo en la espalda, lo amarraron con un trapo como si fuera una bufanda y me acosté como un mes en la cama, pero el hongo estuvo como una semana en mi espalda hasta que se secó. Ese me lo pusieron para que se me quitara el dolor y sí se me quitó, ya puedo caminar, ya no me duele.

Esto evidencia que la medicina tradicional echa mano de dos medicinas, una herbolaria para curar el cuerpo y otra mágica para curar o rescatar el espíritu (Incháustegui, 2000: 141); con Areli se utilizó el mismo elemento, es decir, el hongo, para ambos fines. En términos biomédicos, en este caso el manejo de los hongos también se da como “terapia tópica”, ya que sus componentes entran en la piel y luego se esparce en todo el organismo; en estos procedimientos la efectividad del tratamiento será en proporción a la concentración del principio activo (Panniello y Rondón, 2016: 3-6). Dicho de forma más precisa, al colocar un medicamento en pomada, ungüento o cualquier sustancia concentrada en la piel, que es una membrana que tiene la cualidad de absorber, ésta la penetra y entra al torrente sanguíneo y luego al sistema nervioso; este proceso recibe el nombre de “absorción transepidérmica” o “circulación sistémica”; el éxito de este tipo de procedimientos recae en la capacidad de curación que tiene la sustancia en términos medicinales y en la rapidez con la que el organismo lo absorba (Allevato, 2007: 154-156). Este proceso químico tiene mayor resultado en las mucosas, ya que son “tejidos blandos” donde no solo hay una absorción, sino que existe una mayor sensibilidad de las células sanguíneas y por ende su migración al sistema nervioso es más rápido (Casariego y Pérez, 2017: 12-14). Esto explica también la eficacia terapéutica de los hongos psilocibe en el padecimiento de la mamá de Areli:

Mi mamá también tuvo un problema con los dientes, pero mi padrastro le dijo que se metiera un honguito y que lo tuviera ahí hasta que se deshiciera y luego se lo tragara. Con ella fue muy rápido, se le calmó luego luego el dolor y todo. Antes nosotros no creíamos en eso, ni mis abuelitos ni yo, pero

cuando mi mamá se casó con mi padrastro ya creímos, él cree mucho en eso y le dijo a mi mamá que cuando se sintiera mal comiera el honguito, ahora ya cree también mucho.

Una vez recuperada la salud, se realiza una ofrenda a los santos o difuntos, a los que el especialista ritual recurrió para pedir por la salud de su paciente; por ejemplo, el cacao que sirven como pago se considera un elemento sagrado que contrarresta los “malos aires” o “espíritus que hacen mal”; según Don Cristino les ayudan a los muertos “para pagar su viaje de regreso”:

El cacao es como una moneda, sirve para pagar; por ejemplo, si usted sueña con una persona, pero esa persona es un difunto, ya está muerto, entonces usted va a pagarle con las semillas de cacao, pero deben ser 13 y se hace su novena. Primero se escarba en donde están sus pies, ahí se meten las semillas, en medio del cuerpo se pone una vela blanca y se le dejan sus flores de Santa María en forma de cruz. Hay que preguntarle al muertito: - ¿Por qué me caes en ese sueño? O decirle: - Ya no vengas, ya te pagué, ya no me sigas molestando. También hay que limpiar la casa con 3 velas negras, 3 velas amarillas, un copal entero y un manojito de la flor Santa María, el copal lo hace chiquito y lo revuelve con la flor, eso lo quema en medio de la casa y ese humo lo ocupa para limpiar el cuerpo y toda la casa por adentro, se hace una cruz con el humo y por afuera usted va con el humo, así va a pagar para que se vaya la pesadilla. Así me pasó, mi chamaco cuando iba en la secundaria soñaba que un tigre le anda siguiendo, pero entonces le teníamos que pagar, se hizo una cruz en medio de la casa.

En suma, el recorrido que realizó Areli entre los diferentes sistemas terapéuticos, entre la medicina alópata y la tradicional, se explica con el concepto ya mencionado de “carrera del enfermo”, ya que empezó con los cuidados en casa donde su mamá fungió como la “primera sanadora”, por decirlo de algún modo, por medio de masajes, ungüentos caseros y baños con hierbas. A la par, el médico alópata diagnosticó y recetó medicamentos a partir de los conocimientos de la biomedicina, es decir, una visión del cuerpo concebido como un organismo biológico. Sin embargo, de acuerdo a su narrativa, después de un año las dolencias continuaron, por lo que recurrió a los cuidados de la medicina tradicional con un acorde a sus creencias, es decir, la detección de un daño causado por sus abuelos fallecidos que se enojaron cuando la joven se fue de su pueblo sin pedirles permiso y sin arreglar un problema con su papá. En consecuencia, su padecimiento fue atendido por el curandero con el ritual con hongos. En conjunto, estos tres modelos, es decir, la medicina doméstica o casera, la medicina académica y la medicina tradicional, representan el pluralismo médico (Zolla, 2016: 15-17).

Con esto podemos concluir, primero, que Areli y Don Cristino conciben la enfermedad como un mal que proviene de los “malos espíritus” y la brujería; segundo, con la fe puesta en su curador y bajo un estado no ordinario de conciencia, la paciente

exteriorizó su dolor, no solo físico, sino existencial, esa fractura en el interior que nadie vivenció y sintió más que ella; tercero, esto denota que la ingesta con hongos ritualizada no solo cura las enfermedades, muchas veces también esos sentimientos escondidos, recuerdos dolorosos del pasado.

La verdad es que creo que cambié mucho después de que comí los hongos. Don Cristino me ayudó mucho, antes tenía muchos problemas con mi papá, con mi verdadero padre, en verdad, yo lo odiaba mucho por todo lo que nos hacía, siempre me hizo sentir mal, era muy egoísta, me pegaba mucho y cuando comí eso entendí que si lo odiaba a él me hacía mal a mí. La verdad hasta ahora he luchado por lo que me dijo esa persona que me dio el masaje y lo estoy haciendo. Mi papá ahora está enfermo y lo he ido a ver algunas veces, ya no le reclamo nada, ya no le tengo el odio que antes le tenía y pues ya le dije que se coma el honguito, pero él no es de esas personas que cree, él es de otra religión, digamos, la religión cristiana, él no cree en lo que nosotros creemos.

Como se dijo en párrafos anteriores, para los zapotecos “andar bien” es hablar y hacer el bien, lo que implica estar bien del corazón y de la mente, no tener malicia y no tener dolor para “poder dormir bien” que en zapoteco se dice *gáp rop tá men nayôt men*, para tener la fuerza de realizar trabajos, comer bien los alimentos, hablar bien con las personas, factores que ayudan a cuidar el espíritu y evitan provocar distanciamiento y enojo de los abuelos vivos o muertos (Reyes: 2016: 50-58). Estos valores simbólicos adquieren significado y relevancia en la eficacia de la ceremonia de curación, como se explicará a continuación.

4.5.2 Sesiones chamánicas y eficacia simbólica

Según Aparicio (2006: 18-19), cada cultura fabrica y entiende de diferente forma los caminos que conducen al bienestar; por ejemplo, para muchos médicos tradicionales, el temazcal tradicional zapoteco constituye una de las formas más completas para limpiar a una persona de forma integral: cuerpo, mente y espíritu, porque el fuego expulsa los males físico o emocionales, en la idea de que en él reside la esencia de una divinidad, además siendo un elemento caliente puede extraer las enfermedades frías; incide a nivel emocional y nervioso a través de la exteriorización de vivencias y tensiones, por lo que “aligera el peso de la conciencia”. El autor hizo referencia a que el temazcal es un contenedor de los cuatro elementos de la naturaleza, la tierra a quien se le pide permiso por ocupar su espacio y proveer las hierbas, el fuego, el agua y el aire que se condensan con el vapor en circulación; con diferentes adaptaciones propias de la historia, el concepto de temazcal

remite al útero, no solo en su forma, sino también a la propia necesidad de morir y volver a nacer de forma simbólica, es un cambio, un renacimiento.

Así pasa con las curaciones con enteógenos, son diferentes elementos simbólicos los que estructuran estas ceremonias, como los mensajes que se transmiten con las palabras o con el cuerpo, ese lenguaje corporal que denota las emociones como el dolor, la angustia, el miedo y la alegría, asimismo los objetos rituales como el huevo, velas, flores, copal y las imágenes de santos o familiares que han fallecido, por mencionar algunos; éstos se entretajan para dar sentido al ritual y la eficacia que tiene, es decir, a la capacidad de subsanar la enfermedad o simplemente alcanzar los objetivos que se tienen, por ejemplo, encontrar un objeto perdido, encontrar trabajo, superar una pérdida familiar y otros.

Para ejemplificar lo anterior, haré nuevamente referencia al caso de Areli, quien fue atendida por un especialista ritual que, aunque no realizó la ingesta de los hongos, acompañó a su paciente y pidió su sanación mediante rezos. Don Cristino refiere que cuando atendió Areli pidió a sus abuelos venir y perdonarla por haberse ido sin haber resuelto los problemas que en un pasado tuvo con su papá:

Cuando la niña estaba acostada, yo cerré mis ojos y empecé a rezarle al Patrón para que nos protegiera porque luego vienen esos muy enojados y para calmarlos cuesta mucho. Y que llegan, yo nada más sentí cómo pasaron pero no quise voltear y seguí y seguí y yo les decía que por qué estaban enojados y pues eran sus pleitos con su papá. -Ya perdónalo hija, yo le dije; si no los perdonas tu corazón está malo y esta enfermedad no se te va a quitar.

En la narrativa de Don Cristino podemos notar diferentes aspectos que se van articulando con la vivencia de Areli; primero, hay un acompañamiento verbal en el trance enteogénico por parte del especialista ritual; segundo, ambos percibieron la presencia de una persona, que si bien, Areli no reconoció en el transcurso del ritual, sí logro sentirla cuando ésta tocó la parte donde sentía dolor e incluso hubo un intercambio verbal. Retomo a Méndez (2014: 27) para aclarar que la “dimensión oral-auditiva”, llámese expresiones orales o producciones sonoras del chamán como letanías, invocaciones, metáforas, entre otros, en las prácticas chamánicas y bajo un “estado modificado de conciencia” puede considerarse un encauzamiento del “caos” que se produce en el individuo; como lo documentó Benítez (1979: 58-61) con su propia experiencia, citada en el capítulo dos.

La efectividad del ritual puede tener una explicación desde la “eficacia simbólica” de Lévi Strauss (1995: 211-213), concepto que desarrolla ejemplificando un “parto difícil”.

Brevemente, se trata de un pasaje que describe cómo una partera recurre al chamán de su propia tribu cuando sus técnicas no pueden ir más allá de lo físico; éste emite un canto que inicia con la petición de protección a los espíritus, con sus palabras también describe como viaja al mundo sobrenatural lleno de monstros fantásticos y animales, para arrebatarse al “secuestrador” o “espíritu maligno” el espíritu de la mujer y así asegurar la curación; a través de sus palabras cierra el camino que ésta atravesó, movilizándolo otros espíritus para que borren las huellas para evitar intrusos.

Para Lévi-Strauss (1995: 213-216) los cantos que el chamán repite constantemente son metáforas verbales que inducen a la mujer, que se encuentra sumamente sensible, a visualizar en su útero los monstros que personifican los dolores que consciente o inconscientemente siente. Se trata de la entrada de los “espíritus malos” que han llegado a secuestrarla, la entrada del chamán con los “espíritus buenos” para combatirlos, expulsarlos y rescatar su alma; los cantos terminan cuando, al finalizar el parto, los caminos se cierran sellando la puerta por donde entraron los “espíritus malignos”, es decir, la vagina (Lévi-Strauss, 1995: 216-220). El objetivo es el manejo del órgano enfermo para extraer la causa que origina su malestar; esta operación o succión se ha observado de forma física para sacar una espina o una pluma, pero en este caso la manipulación es espiritual para ahuyentar a los “espíritus malos”.

Entonces, el chamán proporcionó en el ritual un lenguaje que ambos pudieran compartir, tanto la parturienta como el chamán, a fin de establecer una relación con lo inconsciente con ayuda del consciente y así desbloquear el problema fisiológico favorablemente. De forma puntual, el lenguaje sistematiza primero símbolos que se pueden interpretar como metáforas verbales, los cuales el chamán representó en el parto mediante el “ritual mitológico”; segundo, los significados que en el parto transitaron del inconsciente al consciente, ahí recae la eficacia de la cura (Lévi-Strauss, 1995: 216-220). Pero por muy simbólico que sea el discurso del psicólogo, ¿cómo derribar la barrera del consciente para llegar a lo más profundo del inconsciente? Primero, hay un lenguaje metafórico que denota un “paralelismo” o una analogía que correlaciona las palabras de chamán que cuenta un mito, a través del canto, y la operación o manipulación que éste hace en el cuerpo de la mujer; segundo, los cantos del chamán hacen que el enfermo viva intensamente ese mito (Lévi-Strauss, 1995: 220-222). Si la mujer observa al chamán expulsar los malos espíritus,

rescatar su alma y sellar los caminos, ella lo cree tanto y de manera consciente durante todo el proceso y lo incorpora a nivel orgánico para dar lugar al parto; se vuelve pensable lo impensable ya que, dicho con palabras de Edgar Morin (1988: 154), entre lo real y lo imaginario no hay distinción en el pensamiento simbólico/ mitológico/ mágico.

Ahora, regresando con Don Cristino y Areli, podemos afirmar que ambos comparten un lenguaje social, lleno de símbolos y significados en los que él cree, ella cree y sus familias creen. Estos significados se expresan por medio de palabras y, en el caso de la joven, ella pudo explicar su dolor, tanto físico como emocional. Por su parte, el especialista ritual elaboró un diagnóstico mediante la lectura del maíz, que ambos reconocieron como válido y, con base en ello, él le propuso un tratamiento del cual forma parte la limpia y el ritual con hongos. Cuando Don Cristino, quien posee un don, le habló a su paciente, mediante la palabra construyó un lenguaje con una carga simbólica para hacer el llamamiento de los santos y a los espíritus de los abuelos. Este “ritual mitológico”, como lo supondría Lévi-Strauss (1995: 222-224), es parte de la realidad de Areli que, estando en un trance enteogénico, “atraviesa” la “pantalla del consciente” para mandar un mensaje al inconsciente, haciendo consciente la situación, restableciendo el orden al ofrecer una solución que permitirá al enfermo reincorporarse en su rutina diaria; dicho de otra forma, el chamán “hace visibles” y por tanto accesibles las “cosas ocultas” o “secretas” para poderlas corregir (Turner, 1980: 337). Así, Don Cristino, a través de sus palabras, hizo que Areli, en un estado no ordinario de conciencia y con los sentidos, sentimientos y emociones exaltados, reviviera su infancia y las vivencias con su papá, revelando ese rencor que sentía pero que no podía expresar, posiblemente porque no lo reconocía o no se atrevía a reconocer.

Para entender lo anterior, imaginemos un iceberg, lo que se ve arriba es lo consciente, lo que no se ve es lo inconsciente, la línea que divide agua y aire es el subconsciente, como una puerta que le permite, o no, salir a lo que tenemos en el inconsciente hacia el consciente; entonces esa puerta se abre solo cuando el inconsciente estructura de forma discursiva lo que quiere sacar a flote (Freud, 1996 en Hinojosa, Vallejo, Lema y otros, 2016: 139). Cuando Areli tuvo las respuestas, de forma simbólica y mediante actos ritualizados, al porqué de su dolor, pudo hacer consciente el rencor a su papá y pudo desbloquear su malestar fisiológico; ya que al preguntarle cómo era su relación con él antes

de que Don Cristino la atendiera y comiera los hongos ella respondió: “Cuando mi papá nos pegaba nunca le dije nada, ni mi mamá, yo pensaba que me portaba mal y que por eso me pegaba, era normal para mí, siempre traté de no hacerlo enojar”. Era ese rencor el que le estaba causando mal a ella, materializado mediante los dolores en la espalda que fueron interpretados por Don Cristino y ella como un mal enviado por sus abuelos.

El concepto de eficacia simbólica se puede prestar a muchas interpretaciones; se podría decir que el individuo, en un estado de sensibilidad, es manipulado con las palabras del chamán, como si entrara en un estado de sugestión; sin embargo, Lévi-Strauss mostró que la eficacia del especialista ritual consiste en el manejo de un lenguaje social, es decir, un sistema de palabras que comparten el chamán, la enferma y la tribu; ahora, todo lenguaje maneja símbolos que, como señalé, van más allá de lo consciente, entonces el chamán utiliza esos símbolos para sanar algo orgánico a través del inconsciente.

El símbolo inserto en el ritual tiene un efecto en lo biológico porque tiene un doble carácter, cultural y natural (Méndez, 2014: 27). El primero remite al símbolo que tiene que “operar” dentro de un marco que lo sustente y legitime, es decir, dentro del colectivo que lo creó y el cual le tiene fe (Musso, Enz y Werbin, 2016: 403). El segundo aspecto refiere a la aprehensión del propio símbolo a través de mecanismos biológicos, es decir, el cerebro; pero en éste se produce la conciencia que, como lo señalaron Krippner (1990: 23-37) y Ouspensky (1984 en Vergara, 1996: 43), es la “percepción” o conocimiento del “yo”; entonces, según Csordas (en Strasser, 1994: 13) la eficacia simbólica del ritual recae en la capacidad que tiene el sujeto de “orientarse” o “articularse” en el mundo, bajo la experiencia corporal en un medio culturalmente constituido; por eso el símbolo tiene un carácter “místico” que transforma la realidad.

Coincido con Minero (2016) cuando señala que son diversos los elementos que se conjugan e intervienen en una curación: el poder divino que se le ha conferido a los “hongos sagrados”, así como los efectos que tienen a nivel físico y psicológico las sustancias psicoactivas que contienen los hongos *Psilocybe*, la fe que hay en la figura del chamán, la capacidad que éste tiene de adivinar y de orientar a sus pacientes, el “ambiente ritual” donde convergen diferentes elementos simbólicos socialmente compartidos; aspectos que, como lo señaló Aparicio (2006), son prácticas culturales que no se reducen a

un marco productivo de la sociedad de consumo, sino mantienen un principio de equilibrio con las cosas, los seres y las ideas.

CONCLUSIONES

El propósito de este trabajo fue mostrar que los rituales con hongos psilocibe no solo son importantes entre los mazatecos, sino también en las poblaciones zapotecas de la Sierra Sur, ya que constituyen parte de los procesos terapéuticos para alcanzar la salud o dar solución a un problema. Existe un amplio acervo histórico y etnográfico sobre las prácticas chamánicas y el uso ritual de los hongos “sagrados” en la Sierra Mazateca, en cambio, pocas son las investigaciones sobre los procesos de sanación con estos hongos en el sur de Oaxaca.

En el capítulo 1 señalé que el uso de los hongos está documentado desde el siglo XVI y XVII, en escritos que dieron cuenta del consumo de “setas embriagantes”; posteriormente, se prohibió y castigó su uso ritual, ya que se consideraba idolatría, parte de los cultos paganos que desconocían la fe cristiana. Las prácticas con los “hongos sagrados” continuaron en secreto y su existencia fue un enigma hasta su redescubrimiento en el siglo XX, gracias a las primeras exploraciones científicas que iniciaron Reko (1917, 1928), Schultes (1939) y Basset Johnson (1938, 1940), que abrieron camino a los estudios micológicos de los años cincuenta, realizados por Gordon Wasson (1957) en la Sierra Mazateca, lo que significó un parteaguas en los estudios etnográficos en torno a los “hongos sagrados”. De hecho, en las décadas posteriores surgieron diversas investigaciones que abordaron temas vinculados con los hongos psilocybe, el chamanismo, la cosmovisión, la concepción de la salud y la enfermedad y los procesos terapéuticos con hongos o “veladas”; conjuntamente, estas investigaciones dieron paso al estudio a otras regiones de Oaxaca como la Sierra Sur y la Costa, donde se concentra la mayor parte de la población zapoteca.

Precisamente en los municipios de San Miguel Suchixtepec y San Mateo Rio Hondo, en la Sierra Sur, los zapotecos conciben los elementos de la naturaleza, montañas, árboles, ríos y otros, como seres animados que pueden castigar al ser humano por no cumplir con ciertas reglas o normas sociales que conciernen también al entorno natural, por ejemplo, cuando alguien tala de manera desmedida los árboles, un problema grave en la región; a estos seres no humanos se suman los espíritus de los antepasados o familiares que, cuando están enojados, pueden dañar el cuerpo y el espíritu de una persona.

Cuando un miembro de la familia está enfermo, los zapotecos acuden a diferentes contextos terapéuticos y muchas veces el primer tratamiento se inicia en casa, con los remedios de la madre o abuela; pero si el enfermo no se restablece, se visita el centro médico. Cabe señalar, que la medicina alópata no valida en sus diagnósticos y tratamientos enfermedades como el mal de ojo, el susto, el aire y el daño por brujería (Fagetti, 2016: 361); por eso muchas veces la gente recurre a la medicina tradicional zapoteca que atiende padecimientos corporales, pero también las enfermedades que derivan de un desequilibrio anímico, consecuencia de las relaciones entre vivos, muertos y otras entidades del cosmos. Entonces, si el paciente no encuentra en la medicina alópata una respuesta satisfactoria a su problema, recurre a un médico tradicional, aunque en muchos casos puede llevar a la par los tratamientos de ambos sistemas terapéuticos.

En el caso de Areli, la “carrera del enfermo” tuvo el mismo desarrollo. Su padecimiento se manifestó en principio con fuertes dolores de espalda; fue atendida primero en casa, con masajes que su mamá le dio, luego recurrió al médico alópata y, finalmente, al no tener alivio, acudió con Don Cristino, un médico tradicional zapoteco. Al tener el don de la adivinación y la curación y al compartir con su paciente la misma concepción en torno a la salud y la enfermedad, Don Cristino no se limitó a una revisión del cuerpo para evaluar los signos o manifestaciones objetivas y reconocibles del padecimiento con una simple exploración corporal, también echó mano de la narrativa de Areli para reconocer los síntomas o las expresiones subjetivas que comúnmente denotan el dolor, la angustia o el coraje que sienten sus pacientes. Estos son elementos de los que un médico tradicional se vale para conocer la situación física, mental y espiritual; aspectos fundamentales en la medicina tradicional, ya que son el hilo conductor para definir qué métodos se van a emplear para elaborar un diagnóstico y posteriormente aplicar un tratamiento.

Así, cuando Don Cristino leyó el maíz, encontró la causa de los dolores de su paciente y le explicó a Areli que éstos eran provocados por el enojo de sus abuelos porque ella se fue sin pedirles permiso y sin subsanar la relación con su padre. Una vez descubierto el motivo de la enfermedad, continuó con el tratamiento que fue el ritual con los hongos sagrados, ya que, de acuerdo a su cosmovisión, éstos poseen una entidad divina, por eso se

les puede hablar y pedir ayuda; además, era el medio idóneo para entablar un diálogo con los espíritus de los abuelos fallecidos.

Existen diversas formas de llevar a cabo el proceso de sanación con los “derrumbes”, los “hongos sagrados”; por ejemplo, pueden ser el especialista ritual y el paciente quienes los ingieran o solo uno, según como lo revele la lectura del maíz. Pero en este caso, la edad de Don Cristino ya no le permite comer los hongos psilocibe, por lo que fue solo su paciente quien los ingirió. Sin embargo, en este proceso, puedo decir que el especialista ritual entró en un trance endógeno, es decir, un estado de fuerte concentración inherente a las capacidades chamánicas (Fagetti, 2010:15), ya que realizó los pedimentos necesarios para “rescatar el alma” de la enferma, pero también, de acuerdo a su testimonio, pudo sentir a una entidad pasar junto a él. Por su parte, la paciente, en un trance enteogénico, también experimentó la presencia de esos seres invisibles con los que dialogó. El acompañamiento verbal del especialista fue fundamental para orientarla hacia una dirección significativa o satisfactoria y evitar que, en el estado no ordinario de conciencia, viviera un caos.

En este sentido, para la eficacia del ritual con hongos, el papel del especialista es primordial, ya que alivia mediante palabras, actos y elementos simbólicos, con sus rezos y cantos, que influyen en su paciente; éste, en un estado no ordinario de conciencia los aprehende de tal forma que llegan hasta su inconsciente, permitiendo hacer visible lo invisible, esa parte que todos rechazamos, escondemos y olvidamos como traumas, rencores, un pasado doloroso, entre otros, es decir, que la aflicción o el problema que angustia a la persona se hace consciente.

Ahora bien, puede parecer muy simple el desvanecer una dolencia o un dolor existencial con tan solo unas palabras, por muchos simbolismos que éstas contengan; pero los efectos de los hongos psilocibe en el cuerpo humano son asombrosos, la incidencia que tienen las sustancias psicoactivas en el sistema nervioso favorece un estado donde los sentidos se exaltan exageradamente; la psilocibina propicia la introspección y a su vez genera un sentimiento de imbricación con el exterior, por eso se dice que “se hace conciencia”. Asimismo, elimina el ego, el “yo” y coadyuva a que el cerebro procese mensajes, señales y símbolos, elementos que permiten construir “el discurso del inconsciente” haciendo manifiesto lo que hay más allá de lo consciente. Tal vez por eso, entre los mazatecos y zapotecos, al especialista ritual, que comparte similitudes con el

chamán, se le conoce como “el que ve” o el que sabe” y a la experiencias con hongos “saber ver”.

Entre los turistas que llegan a San José del Pacífico pasa algo similar. Es cierto que muchos comen los hongos psilocibe por curiosidad, otros porque constituyen parte de su “repertorio” de psicodélicos, sin embargo, hay quienes van a la sierra en busca de una alternativa terapéutica, por recomendación de otra persona. Muchos visitantes refieren que los “honguitos” les cambiaron la vida, esto no significa que hayan tenido un viaje sagrado o lleven a cabo todo el proceso de preparación, ritual y agradecimiento al hongo u otras deidades. No obstante, dado que la psilocibina y la psilocina, sustancias psicoactivas de los hongos, “producen conciencia”, las imágenes visionarias y sensaciones auditivas originan en el sujeto experiencias que pueden ser trascendentes para él. Las experiencias con los hongos no se interpretan de igual manera en los dos contextos, el de la población zapoteca y el de los turistas, ya que las vivencias varían según la cultura, la cosmovisión, los prejuicios, las creencias y otros elementos que condicionan el cómo se vive e interpreta el “viaje”; sin embargo, para todos la experiencia puede resultar sumamente significativa.

Es verdad que algunas religiones no aceptan estos procesos terapéuticos, de igual forma hay habitantes en San José del Pacífico que prefieren hacer la ingesta de hongos sin un especialista ritual porque muchas veces refieren que éstos son charlatanes; pero, a mi consideración, los rituales de sanación siguen siendo la práctica terapéutica por excelencia en las poblaciones zapotecas del sur de Oaxaca. Por ejemplo, Don Leonardo señaló que un vecino había pensado matar a su compadre porque pensó que le había robado dinero y fue con la ingesta de hongos que lo encontró; así, las pequeñas pero recurrentes historias dan cuenta de que son diversas las causas por las que se recurre a los rituales con los hongos sagrados.

Son esos detalles los que me hacen considerar que el trabajo del antropólogo es observar y escuchar las narrativas de los sujetos y analizar cómo estos se ven a sí mismos en el proceso ritual con los hongos sagrados. En este sentido, por las limitaciones a las que me enfrenté, derivadas de la pandemia de COVID-19, me fue imposible recabar otros testimonios que dieran cuenta de estos procesos terapéuticos, por lo que me enfoqué en la experiencia vivida por Areli, así como en la historia de vida de Don Cristino de San Miguel Suchixtepec y Don Leonardo de San José del Pacífico. Esto me permitió alcanzar los

objetivos trazados en el proyecto de tesis, aunque no de forma íntegra porque considero que para profundizar en la descripción de las ceremonias nocturnas es necesario presenciarlas y, como mencioné, no tuve la oportunidad de hacerlo; por eso me apoyé de diferentes etnografías y documentación que me ayudaron a enmarcar las narrativas de las personas entrevistadas.

Este trabajo fue un acercamiento al uso de los hongos psilocibe en un contexto tradicional, reflexionando sobre el papel que juegan la psilocibina y psilocina, el especialista ritual, la familia de los pacientes y el contexto ritual de las ceremonias, espacios que coadyuvan al restablecimiento de una persona en su medio social. No está por demás señalar que los avances científicos han mostrado que la psilocibina tiene un alto potencial terapéutico en casos de depresión, esquizofrenia y epilepsia (Díaz, 1989: 4-5; Serrano, 2009: 170-171; Vargas, 2017: 29-33; Teixidó, 2018: 16).

Son infinitas las posibilidades de investigación que abren las temáticas aquí expuestas y las rutas etnográficas que se pueden seguir a partir de los rituales de sanación con los hongos psilocibe en la Sierra Sur de Oaxaca.

BIBLIOGRAFÍA

- Ackerknecht, Erwin H. (1985). *Medicina y antropología social*, Universitaria, Barcelona: Ediciones Akal.
- Aguilar, Victoria A. (1998). *Mujeres juchitecas, la práctica de la curandería en la medicina tradicional*, Tesis de sociología, México, D.F: UAM.
- Alonso, Julián (2004). “Clasificación y descripción de los hongos” en *Guía de campo de los hongos de España y Europa*, Barcelona: Editorial Omega, pp. 21-40.
- Allevato, Miguel Ángel (2007). “Sistemas terapéuticos transdérmicos” en *Actualizaciones Terapéuticas, Dermatológicas y Estéticas*, Volumen 30, número 3, pp. 154-165.
- Aparicio Mena, Alfonso J. Mena (2006). “El temazcal en la cultura tradicional de salud y en la etnomedicina mesoamericana” en *Gazeta de Antropología*, número 22, artículo 16, España: Universidad de Salamanca.
- ____ (2006a). “Tres ámbitos de expresión de la cultura tradicional de salud y de la etnomedicina en Mesoamérica”, en *Revista Antropología Experimental*, número 6, España: Universidad de Jaén.
- ____ (2007). “La antropología aplicada, la antropología tradicional y los sistemas de cuidado natural de la salud. Una ayuda intercultural para los padecimientos crónicos” en *Gaceta de Antropología*, número 23, artículo 14.
- ____ (2008). “La lengua y su valor en la etnomedicina zapoteca. Comparación con otras tradiciones” en *Revista Antropología Experimental*, número 8, España: Universidad de Jaén.
- Arganis Juárez, Elia Nora. (1998). *Estrategias para la atención de la diabetes mellitus, de enfermos residentes en Cosamaloapan*, Veracruz, ENAH. México.
- Arriaga Cabrera L. (2000). “Regiones terrestres prioritarias de México” en *Revista mexicana de biodiversidad*, Ciudad de México, México.
- Arroyo Feria, Demetrio A. (2015). “El debate de las organizaciones religiosas en las perspectivas de la secularización” en *Revista Andamios*, volumen 12, número 29, pp. 207-227.

- Basset, Vincent (2012). “Del turismo al neochamanismo: ejemplo de la reserva natural sagrada de Wirikuta en México” en *Cuicuilco*, volumen 19, número 55, septiembre-diciembre, México, D.F. ENAH, pp. 245-266.
- Becerra Romero, Daniel (2007). *Las setas y los hongos en el mundo antiguo*. España: Anroart Ediciones, pp. 53-85.
- Benavente, Toribio de (1999) [1536]. *Historia de los indios de la Nueva España*, vol. 270, España: Linkgua ediciones.
- Benítez, Fernando (2005) [1964]. *Los hongos alucinantes*, Ediciones Era.
- ____ (1968). *Los indios de México*, México: Ediciones Era.
- Benítez Corona, Víctor Alfonso (2013). “Las plantas del sueño en la época prehispánica y la época contemporánea en México” en *Perspectivas latinoamericanas*, número 10, pp. 56-68.
- Boege, Eckart (1988). *Los mazatecos ante la Nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, México: Siglo XXI.
- Bravo Marín, Catherim Amayarani (2017). *El uso de hongos alucinógenos en la medicina tradicional de San Pedro Tlanixco*, Tesis de Licenciatura, UAEM, Toluca, México.
- Bulnes Petrowitsch, Juan (2014). *Identidad, tradición y supervivencia de los graniceros del sur y suroeste de la Sierra Nevada*, México, D.F.: UNAM, FFYL.
- ____ (2015). El poder de saber: especialistas rituales de México y Guatemala en *Históricas digitales*. Serie antropológica, número 23, Ciudad de México: UNAM, pp. 109-134.
- Campos Navarro, Roberto (1996). *Legitimidad social y procesos de legalización de la medicina indígena en América Latina. Estudio en México y Bolivia*, Tesis de doctorado en Antropología, FFYL, UNAM.
- ____ (2015). *Nadie nos puede arrebatar nuestro conocimiento... Proceso de legalización de las medicinas indígenas tradicionales en México y Bolivia*, UNAM, Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad, pp. 15-80.
- Casariego, Zulema y Pérez, Adriana (2017). “Utilidad del conocimiento de la mucosa oral como órgano blanco para inducir farmacoinmunoterapia. *Revisión sistemática*” en *Archivo de alergia e inmunología clínica*, volumen 48, número 1, pp. 9-20.
- Contreras Díaz, Rusby Guadalupe y Pérez Lustre, Martín (2008). “Etnoecología de mamíferos silvestres y los zapotecos del municipio de Santiago Camotlán, Villa Alta,

- Oaxaca” en *Etnobiología*, volumen 6, número 1, Laboratorio de Ecología Animal, Centro Interdisciplinario de Investigación para el Desarrollo Integral Regional, Unidad Oaxaca, I.P.N. pp. 56-67.
- Cosminky, Sheila y Scrimshaw, Mary (1983). “El pluralismo médico en Mesoamérica” en *La herencia de la conquista. Treinta años después*, México: FCE, pp. 172-185.
- Costa, Jean-Pastrick (2003). *Los chamanes de ayer y hoy*, México: Siglo XXI.
- Cruz Angón, Andrea (Coord.) (2011). *La biodiversidad en Veracruz, estudio de estado*, volumen II, Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, Gobierno del Estado de Veracruz, Instituto de Ecología, A.C.
- Davis, Wade (2004). *El río: exploraciones y descubrimientos en la selva amazónica*, México; El Ancora ediciones, FCE.
- Garza, Mercedes de la (1990). *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, México, D.F.: UNAM.
- Herrán Gascón, Agustín de la (2006). “Los estados de conciencia: análisis de un constructo clave para un enfoque transpersonal de la didáctica y la formación del profesorado” en *Tendencias Pedagógicas*, Número 11, Barcelona, España: pp. 103-154.
- Díaz, José Luis (2003). “Las plantas mágicas y la conciencia visionaria” en *Arqueología Mexicana*, volumen 10, número 59, pp. 18-25.
- Dusek, Dorothy; Girdano, Daniela A. y Candela Matin, Pilar (1990). *Drogas: un estudio basado en hechos*, México, D.F. Editorial SITESA.
- Eliade, Mircea (1951). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México: FCE.
- Estrada, Álvaro (1982). *La vida de María Sabina, la sabia de los hongos*, México: Siglo XXI.
- Escohotado, Antonio (1995). *Aprendiendo de las drogas: usos y abusos, prejuicios y desafíos*, Barcelona: Editorial Anagrama.
- ____ (1998). *Historia general de las drogas*, Madrid: Espasa Forum.
- Espinosa Proa, Sergio (2002). “Dos aproximaciones al chamanismo” en *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, volumen 22.
- Fagetti, Antonella. (2007). “El cuerpo sutil. Consustancialidad y ‘contagio’ entre el cuerpo humano, las partes que lo conforman y los objetos que lo rodean en *Antropología y simbolismo*, pp 63-76.

- ____ (Coord.) (2010). *Iniciaciones, trances y sueños. Investigaciones sobre el chamanismo en México*, México: Plaza y Valdés.
- ____ (2011). “Fundamentos de la medicina tradicional mexicana” en Argueta Villamar, Arturo; Corona, Eduardo; Hersch Martínez, Paul (Coords.), *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*, Cuernavaca: UNAM, CRIM y Puebla: Universidad Iberoamericana, pp. 137-151.
- ____ (2017) en Campos Navarro, Roberto (Coord.), *Antropología médica e interculturalidad*, México: Mc Graw Hill Education, pp. 357- 364.
- Fericgla, Josep María (1998). “El Bolet i la Gènesi de les Cultures” en *Gnoms i follets: àmbits culturals forjats per l'Amanita muscaria*, Barcelona: Altafulla, pp.224.
- ____ (2002). El chamanismo como sistema adoptante. Recuperado de: www.etnopsico.com
- Flores, Enrique (2014). Etnobarroco: rituales de alucinación en *Humanista: Journal of Iberian Studies*, No. 26, pp. 54-70.
- Freidson, Eliot (1978). “La construcción profesional de conceptos de enfermedad” en *La profesión médica*, pp. 247-278.
- Furst, Peter T. (1976). *Los alucinógenos y la cultura*, 2da edición, México, D.F. Fondo de Cultura Económica.
- Gallardo Ruíz, Juan (2002). *Medicina tradicional p'urhépecha*, Zamora Michoacán: Colegio de Michoacán, Instituto Michoacano de Cultura.
- Gamboa, Martín (2016). “Turismo místico y turismo religioso. Las diferencias conceptuales desde una mirada antropológica de la subjetividad” en *Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía*, volumen 1, número 1, Montevideo, pp. 1-4.
- García, William Santiago (2014). *Hongos silvestres comestibles: su papel en los esquemas alimenticios de los pobladores de Oxchuc Chiapas*, México, Colegio de la Frontera Sur.
- Garibay Orijel, Roberto (2009). “Los nombres zapotecos de los hongos” en *Revista mexicana de micología*, volumen 30, Xalapa, Veracruz.
- Glockner, Julio (2016). *La mirada interior: plantas sagradas del mundo amerindio*, México DF: Penguin House.
- Goffman, Irving (1970). “La carrera moral del enfermo mental” en *Internados. Situación social de los enfermos mentales*, Buenos Aires: Amorrortu.

- Gómez Martínez, Emanuel (2005). “Zapotecos de la Sierra Sur, Oaxaca” en *Proyecto Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas*, México: CDI.
- González Chévez, Lilian (2017). “El proceso terapéutico en la medicina tradicional mexicana. Algunas claves para su interpretación” en *Revista Nueva antropología*, volumen 30, número 86, pp. 9-34.
- González Pérez, Damián (2014). *Llover en la Sierra. Ritualidad y cosmovisión en torno al rayo y la lluvia entre os zapotecos del sur de Oaxaca*, México, D.F. UNAM, FFYL, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- ____ (2016). “De Cocijo al Rayo. Acercamiento etnohistórico a la ritualidad agrícola de los zapotecos del sur Oaxaca” en *Itinerarios*, número 24, pp. 187-214.
- ____ (2019). “Nube de tempestad, tormentas torrenciales y tornados de tierra: relación de mangas o culebras de agua en Oaxaca (1830-1885)” en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, volumen 40, número 159, pp. 113-146.
- Grof, Stanislav (2006). *El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal*, Barcelona, España, Edición por Gary Doore y Editorial Kairos.
- Guzmán, Gastón (1958). “El hábitat de *Psilocybe muliercula*, agaricáceo alucinógeno mexicano” en *Revista de la Sociedad Mexicana de Historia Natural*, volumen 19, pp. 215-229.
- ____ (1959). “Sinopsis de los conocimientos sobre los hongos alucinógenos mexicanos” en *Boletín de la Sociedad Botánica de México*, número 24, pp. 14-34.
- ____ (1963). “Distribución de las especies neurotrópicas del género *Psilocybe* en México” en *Boletín de la Sociedad Botánica de México*, número 29, pp. 35-48.
- ____ (1968). “Aportaciones sobre los hongos alucinógenos mexicanos y descripción de un nuevo” *Psilocybe* en *Revista Ciencia*, número 26, pp. 25-28.
- ____ (1997). *Los nombres de los hongos y lo relacionado con ellos en América Latina. Introducción a la etnomicobiota y micología aplicada de la región, sinonimia vulgar y científica*, Xalapa, Veracruz: Instituto de Ecología.
- ____ (2008). “Diversidad mundial de los hongos del género *Psilocybe*, con especial atención a los alucinógenos” en *Aportaciones científicas y humanísticas mexicanas en el siglo XX*, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- ____ (2011). “El uso tradicional de los hongos sagrados: pasado y presente” en *Revista de Etnobiología*, número 9, volumen 1, pp. 1-21.
- ____ (2016). “Las relaciones de los hongos sagrados con el hombre a través del tiempo” en *Anales de Antropología*, número 50, México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp. 134-147.
- Guzmán, Gastón; Ramírez Cruz, Virginia y Ramírez Guillen, Florencia (2006). “Las especies del género *Psilocybe* conocidas del Estado de Oaxaca, su distribución y relaciones étnicas” en *Revista Mexicana de Micología*, número 23, Xalapa, México: Sociedad Mexicana de Micología, pp. 27-36.
- Hamity, Víctor H; Calvo, Ángela; Santos Seco, Jesús (2003). “La cosmología, una ciencia de actualidad” en *Beresit: Revista Interdisciplinaria científico-humana*, número 5, pp. 17-30.
- Harner, Michael (1988). “¿Qué es un chamán?” en *El viaje del chamán: curación, poder y crecimiento*, Barcelona, Editorial Kairós.
- ____ (2001). “Chamanes sin frontera” en *Revista I*, número 217, Buenos Aires: Agedit.
- ____ (2016). *La senda del chamán*, Barcelona, España: Editorial Kairos.
- Heim, Roger (1956). “Les champignon divinatoires utiles dans les rites des indiens mazateques, recueillis su cours de leur premier voyage au mexique” en *Par Mme, Wasson, Valentina Pavlovna et Wasson, Mr. Gordon Comtes rendus Hebdomadaires des seances del academie des sciences*, 242 (8), pp. 265-268.
- ____ (1959). *Les investigations anciennes et récentes propres aux hallucinogènes du Mexique, á leur action et aux substances qui en sont responsables*, Actualités pharmacol, pp. 12-171.
- Hernández, Santiago F; Martínez, Reyes M; Pérez, Moreno J. & Mata, G. (2017). “Pictographic representation of the first dawn and its association with entheogenic mushrooms in a 16th century Mixtec Mesoamerican Codex” en *Revista Mexicana de Micología*, Xalapa, México: Sociedad mexicana de micología, vol. 46, pp. 19-28.
- Hernández Lucas, Ramsés y Loera Chávez y Peniche, Margarita (2008). *El hongo Sagrado del Popocatépetl*, ENAH, INAH.
- Hinojosa, Adrian J; Vallejo, Pablo ; Lema, Marcela; Sajama, Nilsen Ibrahim; Párraga, Cristian y Barcat, Abraham (2016). “Los inconscientes: una revision bibliográfica y

- comparativa de diferentes miradas sobre el concepto en Interacciones: *Revista de Avances en Psicología*, número 2, volume 2, pp. 135-145.
- Holbraad, Martin (2009). Ontography and Alterity: Defining Anthropological Truth en *Social Analysis. The International Journal of Anthropology*, vol. 53, no. 2, pp. 80- 93.
- Hofmann, Albert (1979). *LSD. Cómo descubrí el ácido y qué pasó después en el mundo*, traducción de Roberto Bein, Barcelona: Editorial Gedisa.
- Illana Rubio, José Carlos (2007). *Robert Gordon Wasson: a pioneer of the ethnomycology*. Bol. Soc. Micol. Madrid 31, pp. 273-277
- Incháustegui, Carlos (2000). *Entorno enemigo. Los mazatecos y sus sobrenaturales* en Revista Desacatos, invierno (005), pp. 131-146.
- ____ (1994). *La mesa de plata. Cosmogonía y curanderismo entre los mazatecos de Oaxaca*, México: Instituto Oaxaqueño de las Culturas.
- ____ (1983). *Figuras en la niebla. Relatos y creencias de los mazatecos*, México: Dirección General de Culturas Populares, Secretaría de Educación Pública.
- ____ (1977). *Relatos del mundo mágico mazateco*, México: SEP, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Idoyaga Molina, Anátilde (2006). *El mal de ojo entre los Zapotecas (México) y las categorías conceptuales de Kearney: ¿Cosmovisión paranoica u opresión étnica?*, Buenos Aires: Perspectivas latinoamericanas, pp. 82- 113.
- James, Ariel y Jiménez, David Andrés (2004). *Chamanismo: el otro hombre, la otra selva, el otro mundo. Entrevistas a especialistas sobre la magia y la filosofía amerindia: Guillermo Páramo...[et al.]*, volumen 1, Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Johnson Bassett, Jean (1940). “Notas sobre el descubrimiento de teonanacatl” en *Antropólogo estadounidense*, volumen 42, número 3, pp. 549-550.
- ____ (1938). *Los elementos de la brujería mazateca*, Universidad de California.
- Joyce, Janine y Herbison, Peter (2015). “Reiki para la depresión y la ansiedad” en *Base de datos Cochrane de revisiones sistemáticas*, número 4.
- Kazianka, Bárbara (2012). “¿El pluralismo médico como concepto adecuado en el contexto de la biomedicina “global” y la medicina indígena ‘local’? Un ensayo sobre la

- realidad médica de los mayas *iztaes* en San José, Guatemala” en *Scripta Ethnologica*, volumen 34, pp. 39-68.
- Kirchhoff, Paul (1943). *Mesoamérica en Dimensión Antropológica*, volumen 19, pp. 15-32.
- Lagarriga Attias, Isabel; Galinier, J. y Perrin, M. (1995). *Chamanismo en Latinoamérica*, México: Plaza y Valdés.
- ____ (2007). “Modalidades del chamanismo en México” en *Chamanismo. Tiempo y lugares sagrados* (Memorias del Seminario Internacional “Chamanismo. Tiempo y lugares sagrados” realizado en la Universidad de Salamanca en noviembre de 2002), Cali, Colombia: Universidad del Valle, pp. 17-21.
- Laplantine, Fracois (1992). *Anthropologie de la maladie*, Paris: Payot.
- Lariagón, Renaud (2020). “Turismo alternativo en San Mateo Río Hondo, Oaxaca: primeros pasos en el campo y evolución de las preguntas de investigación” en *Investigaciones Geográficas*, no. 1, Ciudad de México.
- León, D y Casto, J. (2010). “Conciencia. Una revisión” en *El reto de la conciencia. Respuestas desde la psicología y la neurociencia*, Bogotá, Colombia: Editorial: PSICOM.
- López Austin, Alfredo (1999). *Tamoanchan y Tlalocan*, segunda edición, México, D.F.: F.C.E.
- ____ (2016). “El funcionamiento cósmico y la presencia de lo sagrado” en *Arqueología mexicana*, número 68, pp. 76-89.
- López Pavillard, Santiago (2003). *Los enteógenos y la ciencia*, Barcelona: Editorial Red Iris.
- Manca, María Cristina y Freyermuth, G. (2000). *Luna golpeada: morir durante la maternidad: investigaciones, acciones y atención médica en Chiapas, y otras experiencias en torno a la mortalidad materna*, Tuxtla Gutiérrez: Comité por una Maternidad Voluntaria y Sin Riesgos en Chiapas
- Mata, Gerardo; Trigos, Ángel y Salmenes, Dulce (2005). “Aportaciones de Gastón Guzmán al conocimiento de los hongos alucinógenos” en *Revista Mexicana de Micología*, número 21, pp. 5-9.

- McKenna, Terence (1993). *El manjar d ellos dioses. La búsqueda del árbol de la ciencia del bien y del mal. Una historia de las plantas, las drogas y la evolución humana*, Barcelona: Editorial Paidós.
- Mechanic, D. (1981). *Algunos dilemas en la política de salud. Salud y sociedad*, 59 (1), pp. 1-15.
- Melgar del Corral, Gonzalo (2017). “Aportaciones de la antropología al estudio de la relación hombre- medio y la producción agrícola” en *Universitas, revista de ciencias Sociales y Humanas*, España: Universidad de Castilla La Mancha, pp. 87-108.
- Méndez Zavala, Juan Alfonso (2014). *La modulación del estado de conciencia en rituales con empleo de plantas psicoactivas: el caso del peyote y el hongo psilocybe*, Tesis de maestría, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Facultad de Humanidades.
- Méndez López, Matías (2007). “Estados Alterados v/s No ordinarios de conciencia: Un Marco Transpersonal-Integral para Comprender la Ingesta Ceremonial de Enteógenos” en *Cuadernos de Neuropsicología/ Panamerican Journal of Neuropsychology*, volumen 1, número 3, Rancagua Chile: Centro de estudios académicos de neuropsicología, pp. 182-195.
- Menéndez, Eduardo (1994). “La enfermedad y la curación. ¿Qué es la Medicina tradicional?” en *Revista Alteridades*, volumen 4, número 7, UAM-I, México, D.F., pp. 71-83.
- ____ (2033). “Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas” en *Ciencia y Salúde Colectiva*, volumen 8, número 1, Río de Janeiro, Brasil: Associacao Brasileira de Pós-Graduacao em Saúde Colectiva, pp. 185-207.
- Minero Ortega, Fabiola (2012). *Las mujeres y las veladas con hongos sagrados: el chamanismo mazateco*, Tesis de licenciatura, ENAH.
- ____ (2016). *Viajar al “Otro mundo” en busca de conocimiento y poder: chamanismo y olítica en Huautla de Jiménez, Oaxaca*, Tesis de maestría, CIESAS, Unidad Golfo.
- Morín, Edgar (1988). *El método III: El conocimiento del conocimiento*, Madrid: Ediciones Cátedra.

- Musso, Carlos G; Enz, Paula A y Werbin, Edgardo (2016). “El símbolo y su función terapéutica: en busca de sus fundamentos científicos” en *Archivos argentinos pediátricos*, pp. 403-404.
- Norbert, Elías (1994). *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*, España: Ediciones Península.
- Olavarría, María Eugenia (2015). “Chamanismo y nahualismo en el México actual” en *Cuicuilco*, volumen 22, número 63, pp. 324-334.
- Osorio Carranza, Rosa María (2001). *Entender y atender la enfermedad. Los saberes maternos frente a los padecimientos infantiles*, México: INI, CIESAS.
- Ouspensky, Pedro (1971). *Psicología de la posible evolución del hombre*. Buenos Aires; Editorial Hachette.
- Ott, Jonathan (1996). *Pharmacotheon: drogas enteógenas, sus fuentes vegetales y su historia*, USA: Compañía de productos naturales, Pharmacotheon.
- Palma Ramírez, Gilberto; Pérez, Diana Laura Sánchez; Hernández Hernández, Monserrat y Rodríguez Ramírez, Rocío (2020). “Revisión histórica de los hongos psilocibios” en *Educación y Salud. Boletín Científico Instituto de Ciencias de la Salud Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo*, volumen 8, número 16, pp. 174-186.
- Pantoja Barco, Andrea (2019). *Soy sabia, hija de los niños santos: Mística y conocimiento en María Sabina*, Colombia: Universidad del Tolima.
- Pérez Álvarez, Federico y Timoneda Gallart, Carme (2014). “El poder de la metáfora en la comunicación humana: ¿Qué hay de cierto? La metáfora en la teoría y la práctica perspectiva en neurociencia” en *International Journal of Developmental and Educational Psychology*, volumen 6, número 1, España: Asociación Nacional de Psicología Evolutiva y Educativa de la Infancia, Adolescencia y Mayores: pp. 493-500.
- Pérez, Florencio Leoncio; Pérez, Rodrigo (s/f). El zapoteco como clave de la supervivencia, Museo virtual del zapoteco, documento en línea: <http://museo-zapoteco.orgfree.com>
- Pérez Quijada, Juan (1996). “Tradiciones de chamanismo en la mazateca Baja” en *Alteridades*, año 6, número 12, México, pp. 49-59.
- Perrin, Michel (1995). “Lógica chamánica” en *Chamanismo en Latinoamérica*, México, D.F.: UIA, Plaza y Valdés, CEMCA, pp. 1-20.

- ____ (2007). “Las artes de los chamanes” en Barona Tovar, Fernando, *Chamanismo, tiempos y lugares sagrados (Memorias del Seminario Internacional “Chamanismo. Tiempo y lugares sagrados”)* realizado en la Universidad de Salamanca en noviembre de 2002), Cali, Colombia: Universidad del Valle.
- ____ (2007). “Las artes de los chamanes” en *Seminario Internacional: Chamanismo, tiempos y lugares sagrados*, noviembre 2002, España: Universidad de Salamanca.
- Pérez Montfort, Ricardo (2018). *Estudiosos, científicos, esotéricos, literatos y artistas: conocimiento y creación en torno a las drogas mexicanas (1930-1945)* en Mundo Amazónico, volumen 9, pp. 203-225.
- Petrie, Sebastián (2002). “Antropología y alucinógenos. El cruce de los discursos” en *Anthropologica*, volumen 20, número 20, pp. 267- 290.
- Piña Alcántara, Saraf (2019). “Turismo y chamanismo, dos mundos imbricados: el caso de Huautla de Jiménez, Oaxaca” en *Cuiculco, Revista de ciencias antropológicas*, volumen 26, número 75, pp. 43-66.
- Piulats Riu, Octavi (1983). “Orígenes del naturalismo médico. La Medicina Hipocrática” en *Natura Medicatrix: Revista médica para el estudio y difusión de las medicinas alternativas*, número 1, pp. 4-11.
- Poveda, José María (Coord.) (1997). *Chamanismo: el arte natural de curar*, España: Ediciones Temas de hoy.
- Reinoso Niche, Jorgelina (2018). *Recortando en el mundo: cuerpo, curandero y recortes de papel brujo entre los otomíes*. Tesis de Doctorado en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Reyes Ruíz, Juan (2016). *El sistema de salud propio de los men té de la Sierra Sur y la Costa*, Tesis de magister en Educación Intercultural Bilingüe, Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, Bolivia.
- Ríos M. M. (1995). “Los zapotecos del valle central” en *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México*, Secretaría del Desarrollo Social.
- Rodríguez Venegas, Citlali (2017). *Mazatecos, niños santos y güeros en Huautla de Jiménez, Oaxaca*. México: UNAM.
- ____ (2019). “Faena para el progreso, Huautla de Jiménez (Oaxaca) en *Estudios Mesoamericanos*, número 2, pp. 47-57.

- Rodríguez, Arce José Manuel y Quirce Balma, Carlos Manuel, (2012). “Las plantas y los hongos alucinógenos: reflexiones preliminares sobre su rol en la evolución humana” en *Reflexiones*, volumen 91, número 2, San José Costa Rica: Universidad de Costa Rica, pp. 9-32.
- Ruan Soto, Felipe (2018). “Intoxicaciones por consumo de hongos silvestres entre los tsosiles de Chamula, Chiapas, México” en *Sociedad y ambiente*, número 17, Lerma Campeche, pp. 7-31.
- Ruck, Carl A.P; Bigwood, Jeremy; Staples, Danny; Ott, Jonathan y Wasson Gordon, Robert (1979). “Entheogens” en *Journal of Psychoactive Drugs*, no. 1-2, Washington: GPO.
- Sahagún, Bernardino de (2009) [1553-555] *Historia de las cosas de la Nueva España*, Tomo II, México: CONACULTA.
- Schultes, Richard Evans y Hofmann, Albert (1979). *Plantas de los dioses, orígenes del uso de los alucinógenos*, México: FCE.
- Scuro, Juan (2018). “(Neo) chamanismo. Aspectos constitutivos y desafíos analíticos” en *Horizontes antropológicos*, año 24, número 51, Porto Alegre: Universidad Federal del Río Grande del Sur, IFCH, Programa de Posgrado en Antropología Social, pp. 259-288.
- Stace, Walter Terence (1960). *Mysticism and philosophy*, London, Great Britain: MacMillan and Company Limited.
- Strasser, Georgina (2014). “Fe en la eficacia y la eficacia de la fe. Reflexiones en torno a la eficacia simbólica en un contexto de pluralismo médico” en *XI Congreso Argentino de Antropología Social*.
- Stresser-Péan, Guy y Oliver, Guilhem (2008). *Viaje a la Huasteca con Guy Stresser-Péan*, Ciudad de México: FCE.
- Valencia Flores, Irisabel A. (2006). *Uso tradicional de los hongos en San Pedro Nexapa*, Estado de México, UNAM, Facultad de Ciencias.
- Valencia López, Óscar David; Silva Castellanos, Miguel; Jiménez, Saturnina García y Rentería, Rafael Gaeta (2019). “Inclusión digital y desarrollo en Oaxaca: Caso San José del Pacífico” en *Revista Estudios Interculturales*, volumen 2, número 9, pp. 16.

- Vergara, Cristian Oliva (1996). “La conciencia enteogénica en *Alteridades*, volumen 6, número 12, México, D.F.: UAM-I, pp. 39-47.
- Wasson, Robert Gordon (1983). *El hongo maravilloso: Teonanácatl, micolatría en Mesoamérica*, México, D.F. Fondo de Cultura Económica.
- Wasson, Robert Gordon; Hofmann, Albert y Ruck, C. A (1980). *El camino a Eleusis: una solución al enigma de los misterios*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Wendorff, Anna (2014): “Hechos hierofánicos y experiencias místicas del sincretismo religioso en México” en Universidad de Lódz.
- Wilber, Ken (2011). *La conciencia sin fronteras: aproximaciones de Oriente y Occidente al crecimiento personal*, Editorial: Kairós.
- Wolfsin, M. (2004). *El chamanismo. Percepción de otros niveles de realidad*, Buenos Aires, Ediciones Longseller.
- Zolla, Carlos (2005). “La medicina tradicional indígena en el México actual” en *Revista Arqueología Mexicana*, núm. 74, pp. 62-65.
- Zolla, Carlos; Bosque, Sofia del; Mellado, Virginia; Tascón, Antonio y Maqueo, Carlos (2016). “Medicina tradicional y enfermedad” en Campos Navarro, Roberto (Coord.), *Antropología médica e interculturalidad*, México: McGraw Hill Education, pp. 372-386.