

Aquí, allá y en todas partes: trascendencia e inmanencia en el uso de enteógenos

Julio Glockner

Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

RESUMEN: *El hallazgo en Tlalmanalco de la escultura de Xochipilli y el encuentro de Gordon Wasson con María Sabina en Huautla de Jiménez a mediados del siglo xx, nos revelan la milenaria historia ritual de un género de hongos psicoactivos clasificados por la moderna etnobotánica como Psilocybe. A partir de la difusión en los medios masivos de comunicación de la experiencia de Wasson y su familia, comenzaron a gestarse dos fenómenos sociales: por un lado, el consumo masivo de este enteógeno por los jóvenes que viajaban a la sierra mazateca por simple curiosidad o en busca de una experiencia mística, y, por otro, la ingestión por parte de algunos investigadores, escritores e intelectuales que con distintos propósitos, científicos o filosóficos, dieron cuenta en su obra de esta experiencia. El artículo se aproxima a algunos de los aspectos más relevantes de la práctica ritual como experiencia de lo trascendente, estableciendo diferencias y analogías con la práctica experimental en tanto que experiencia de lo inmanente.*

PALABRAS CLAVE: *Chamanismo, enteógenos, trance extático, sagrado*

ABSTRACT: *The discovery of Xochipilli's sculpture in Tlalmanalco and the meeting of Gordon Wasson with Maria Sabina in Huautla de Jimenez in the mid-twentieth century reveal us the millenary ritual history of a gender of psychoactive fungi classified as Psilocybe by the modern ethnobotany. From the diffusion in the mass media of Wasson and his family's experience, two social phenomena began to develop: on one hand, the massive consumption of this entheogen by young people traveling to the Sierra Mazateca compelled by simple curiosity or in search of a mystical experience; and by the other hand, the ingestion by some researchers, writers and intellectuals for different purposes, scientific or philosophical, who have communicated this experience through their work. The article approaches to some of the most relevant aspects of the ritual as an experience of the transcendent and, at the same time, tries to establish some differences and analogies with the experimental practice as an experience of the immanent.*

KEYWORDS: *Shamanism, entheogen, ecstatic trance, sacred*

*A la memoria de María Sabina,
Gordon Wasson y Álvaro Estrada*

EL PRÍNCIPE DE LAS FLORES

A mediados del siglo XIX fue desenterrada en Tlalmanalco, en las faldas del volcán Iztaccíhuatl, la imponente figura labrada en tezontle de Xochipilli, deidad de la música, la danza y las flores. El “Príncipe de las flores” recibió un primer elogio de Manuel Orozco y Berra, para quien la escultura mexicana consistía generalmente de “bultos mitológicos en que los atributos simbólicos predominan, presentándose a nuestra vista como deformes e inartísticos” [Orozco y Berra, 1988:113]. A pesar de esta desdeñosa opinión, el historiador decimonónico encontró en “la estatua sentada en el Museo Nacional”, es decir, Xochipilli, un objeto que revelaba un “gran adelantamiento en el arte”, aunque, a su entender, estuviera siempre lejos de sostener un digno paralelo con las obras griegas y romanas que determinaban su criterio eurocentrista.

Años más tarde, Justino Fernández consideró un error juzgar el arte antiguo mexicano con criterios clásicos grecolatinos, puesto que “se trata de ideales y expresiones distintas que deben ser consideradas por sus valores estéticos propios” [Fernández, 1959:31]. Con una mirada más amplia y una sensibilidad abierta a captar los complejos simbólicos del arte mesoamericano, Justino Fernández intuyó que, contemplando detenida y meticulosamente la imagen, se podrían descifrar intenciones y símbolos que revelarían su más profundo sentido, de modo que se entregó a esta tarea estableciendo relaciones y analogías con cantos nahuas traducidos por Ángel María Garibay. Fernández advirtió que los ojos de la escultura “debieron estar cubiertos con algún material precioso que daría un efecto distinto a la actitud de éxtasis, mas como se ven hoy día las oquedades contribuyen, tanto como el rictus de la boca, al gesto dramático”. El historiador señaló también que el cuerpo de la deidad “se adorna con flores”. La consideración de estas flores como un simple ornamento le impidió preguntarse qué tipo de plantas eran. Esa respuesta lo habría conducido a comprender el estado de éxtasis que en forma titubeante advirtió en el rostro de Xochipilli.

El descubrimiento de estas “flores”, que resultaron ser psicoactivas, llegó por otro camino, mediante un largo recorrido de investigaciones etnobotánicas que Gordon Wasson y Richard Evan Schultes habían realizado y que ahora confluían en el atento examen de la figura de Xochipilli y las

“flores” labradas en su cuerpo, una de las cuales resultó ser una especie de hongos (*Psilocybe aztecorum*) desconocida hasta entonces para la ciencia. Se identificó también una flor de cinco pétalos esculpida en la cadera y el antebrazo de la deidad como *Nicotiana tabacum*; además de la flor conocida como “maravilla” (*Turbina corymbosa*), identificada por los antiguos mexicanos como *ololiuhqui*; Schultes también reconoció la flor del *sinicuichi* de las montañas mexicanas (*Heimia salicifolia*) y, por último, el *poyomatli* (*Quararibea funebris*). Recientemente, Lilián González [en prensa] ha propuesto la presencia en el cuerpo de Xochipilli de la planta *Solandra guerrerensis*.

Quisiera prescindir aquí de la fácil tentación de pensar el panteón mesoamericano como un conjunto de dioses individuales, cada uno de los cuales “representa” un fenómeno de la naturaleza.

Las fuentes coloniales son, en buena medida, responsables de esta trivialización, en particular fray Bernardino de Sahagún, quien ya en el Libro Primero de la *Historia General de las cosas de Nueva España*, que trata de los dioses, establece una serie de analogías como éstas:

Chicomecóatl era la diosa de los mantenimientos, de lo que se come y de lo que se bebe, es otra diosa Ceres; Chalchiuhtlicue, diosa del agua, hermana de los dioses de la lluvia que llaman Tlaloques, es otra Juno [...] Los señores y reyes veneraban mucho a esta diosa, con Chicomecóatl, y la diosa de la sal, que llaman Huixtocihuatl, porque decían que estas tres diosas mantenían a la gente popular para que pudiese vivir y multiplicar.

En esta lógica, Tláloc es el dios de la lluvia, Quetzalcóatl el dios del viento y Xochipilli el dios de las flores. Es decir, se da por supuesta la existencia de un conjunto de dioses, identificables individualmente, que los antiguos imaginaban gobernando distintos aspectos de la naturaleza y, por ello, les rendían culto. Debemos preguntarnos si esta manera de abordar el asunto no empobrece la compleja cosmovisión mesoamericana, entregándonos de ella un símil simplificado, y si con ello no estamos cancelando la posibilidad de comprender una forma de pensamiento que concibe al cosmos como una entidad sagrada, viva, unitaria y múltiple a la vez.

Probablemente tendremos una mejor comprensión de la naturaleza y del pensamiento religioso si pensamos en sus deidades no como individuos que representan tal o cual cosa, sino como metáforas de ciclos cósmicos relacionados entre sí.

En Mesoamérica, lo mismo que en las grandes culturas de la antigüedad, los númenes son la simbolización de procesos que ocurren en la naturaleza deificada. No pueden, en consecuencia, ser concebidos en los estrechos márgenes de la individualidad, aunque se nos presenten con un

nombre y podamos identificarlos en la recurrencia de ciertas apariencias y atributos. Más bien debemos esforzarnos por mirar a través de estas apariencias para entender que no son sino la pobre expresión del flujo de fuerzas vinculadas entre sí que ocurren en el mundo.

Tláloc es el dios-lluvia, entendiendo que la lluvia existe en el mundo, asociada a otras fuerzas y fenómenos que la hacen posible y notoria: las nubes, el viento, las cimas de los cerros, el relámpago, los truenos, el agua que corre o permanece estancada en la superficie, el verdor de los campos, el crecimiento de las plantas, la aparición de las flores... Este entramado de fenómenos que se manifiesta y se desvanece cíclicamente con el paso de las estaciones, está simbolizado en un complejo de deidades con contornos imprecisos que se funden unas en otras, suscitándose, sustituyéndose, realizándose y anulándose alternativamente. Esta permanente metamorfosis no es sino el intento de expresar, en el ámbito religioso, los recurrentes cambios que suceden en el cosmos.

Hablar de Xochipilli como numen de las flores implica comprenderlo como parte de estos procesos que nos permiten entender sus propias transformaciones, pues sabemos que está íntimamente asociado con el Sol; con Centéotl, el joven dios-maíz; con Macuilxóchitl, deidad de la música, el canto y la danza; con Xipe Totec, deificación de la primavera; con Xochiquetzal, diosa de las flores y el amor; con el niño-dios Piltzintecuhtli, y, desde luego, con Tláloc. La magnífica escultura de Tlalmanalco ha sido minuciosamente analizada por estudiosos como Edward Seler, Manuel Gamio, Justino Fernández y Paul Westheim, quienes han exaltado sus cualidades estéticas y señalado algunas de sus características religiosas. Pero sólo cuando la figura del dios estuvo bajo la cuidadosa observación de Gordon Wasson y Richard Evan Schultes reveló su significado más profundo. La razón es que nadie se había dado a la tarea de relacionar el estado de éxtasis de Xochipilli con las plantas que están labradas en su cuerpo, que hasta el análisis de Wasson permanecieron sin ser identificadas. Nadie había reconocido las siluetas de hongos maduros cortados transversalmente y dispuestos en círculo que aparecen en el pedestal, en el tocado que lleva sobre la cabeza, en los brazos y las rodillas. Los hongos ahí representados fueron descubiertos para la ciencia por Roger Heim en las laderas del Popocatepetl y clasificados por él con el nombre de *Psilocybe aztecorum*.¹

¹ La investigación de Roger Heim se publicó en *Les champignons hallucinogènes. Editions du Muséum National d'Historia Naturelle*, séptima serie, tomo VI, París, 1958. *Archives du Muséum National d'Historie Naturelle*, séptima serie, tomo IV, *Editions du Muséum*, 1958. Los textos que Wasson escribió en ese mismo número fueron publicados en español en

Esta fascinante escultura es un antecedente histórico y religioso de los rituales propiciatorios de la lluvia que se llevan a cabo actualmente en los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl. Los hongos que en ella aparecen pertenecen a la misma especie que aquellos que consumen los trabajadores del temporal.² Pero, además, el estado de éxtasis del personaje, que puede ser Xochipilli mismo o un chamán como su *ixiptla*³ (imagen, semejante, réplica), evidentemente es parecida, desde el punto de vista neurofisiológico, al de quienes participan actualmente en el ágape ritual con estos enteógenos. La preservación renovada de tradiciones como ésta tiene que ver no sólo con procesos histórico-culturales sino también con procesos bioquímicos y, por supuesto, con la estrecha relación entre cuerpo, mente y cultura.

Xochipilli es una deidad íntimamente asociada con la lluvia; Alfonso Caso decía que era una representación del verano, es decir, de la estación de lluvias durante la cual brotan los hongos en el campo. La asociación hongo-lluvia no es una mera relación de causa-efecto climatológica; es primordialmente una relación cosmogónica que permite, ni más ni menos, la aproximación de deidades y seres espirituales a los humanos. En la concepción de los trabajadores del temporal, “la fuerza divina” se encuentra tanto en la lluvia como en los hongos: “Los hongos brotan de la misma fuerza de Dios —dice un trabajador del temporal de Morelos— ¿y cuál es la fuerza? El agua. El agua es la fuerza de Dios porque donde nacen hay agua. Y cuando brotan es el temporal. Es la misma fuerza de Dios “[Glockner, 2006:26-38]”. En un interesante sincretismo de la cosmovisión mesoamericana con el cristianismo, los tiemporos de la región de los volcanes conciben el descenso de la fuerza divina desde el cielo bajo la forma de lluvia fertilizante, fuerza genésica que brotará de la tierra bajo la forma de hongos sagrados que, al ser ingeridos ritualmente, posibilitarán la apertura espiritual de los participantes a una serie de revelaciones visionarias que les permitirán enfrentar problemas de diversa índole, desde enfermedades hasta la localización de “maleficios” que obstruyen la llegada del buen temporal.

el núm. 20 de la revista *Espacios*, México, 1996, coordinado por Julio Glockner y Jorge Olmos, véase Wasson [1958].

² Julio Glockner, “Drogas y enteógenos. Reflexiones en torno a un problema cultural”, en Glockner y Soto [2006]; Hernández y Loera [2008].

³ Gruzinski dice, atinadamente y a propósito de este término: “algo penetra en el hombre, lo posee, lo trasforma en *réplica* fiel del dios para que participe de la fuerza divina”. *El poder sin límites*, INAH-IFAL, México [1988:34].

REPRESENTACION O TRANCE EXTÁTICO

La idea de “representación”, a la que se añade el adjetivo “simbólica”, ha servido como sostén de cierta resistencia intelectual a admitir plenamente lo que ocurre durante los trances extáticos, llevando a ciertos estudiosos del tema religioso a establecer analogías con la representación teatral, de manera que el chamán o el poseso no estarían realmente en trance (o el investigador, dicen, no tiene manera de constatar si realmente lo están), sino simplemente representando un papel, de la misma forma que lo hace un actor con su personaje. El problema de la autenticidad del trance —escribe Roberte N. Hamayon—:

desaparece por sí mismo en el momento en que dejamos de ligar lo físico, lo psíquico y lo cultural y tomamos verdaderamente en cuenta que su conducta emana de representaciones simbólicas. Lo esencial es que el chamán respete el modelo de conducta prescrito para su función en el sistema simbólico de la sociedad a la que pertenece. Asumir su rol de chamán significa representar su encuentro con los espíritus en el marco del ritual. Esto acerca su conducta a un acto de teatro [Hamayon, 2011, p. 27].

Lo que Hamayon considera “esencial” lo es sólo como información etnográfica, pero el tema tiene mayor amplitud y profundidad que la sola descripción y desciframiento simbólico del ritual y el “rol” que en él desempeña el chamán. Dice esta autora que rechaza la utilización del término trance (y lo hace extensivo al éxtasis), por encontrarlo “inapropiado para describir los hechos e inútil para servir como herramienta analítica. La razón decisiva para abandonarlo es el tipo de interpretación que su empleo induce” [Hamayon 2011: p. 20].

¿Cuál es ese tipo de interpretación que tanto preocupa a Hamayon? Poco más adelante lo dice claramente:

Afirmar la autenticidad del “trance” es hacer una fuerte hipótesis sobre la creencia, que además es sobre la *creencia del Otro*, chamán o poseso; es afirmar que el Otro se adhiere totalmente a la idea de que los espíritus existen y que está en contacto *real* con uno de ellos. Es inferir de la representación la creencia y de la creencia la realidad [Hamayon, 2011: p. 25].

He aquí el punto exacto de resistencia intelectual a admitir lo que ocurre en los trances extáticos. A cierto racionalismo occidental, manifiesto en esta frase, le parece inadmisibles la posibilidad de que Otro pueda mantener un contacto *real* con un espíritu. El moderno logos occidental se erige en autoridad intelectual para determinar qué es lo real y qué no lo es, sin considerar que lo real se construye desde una relación corporal, sensitiva y

psíquica determinada culturalmente. Porque la cultura la traemos inscrita en el cuerpo, intelectual y orgánicamente hablando, está implicada en la agudeza de nuestros sentidos, en las imágenes que soñamos y en la forma en la que nos relacionamos con nuestros sueños, ignorándolos o atribuyéndoles cualidades sagradas; en los significados que tiene la noche, el movimiento de los astros, la llegada de las lluvias... todo trabaja sigilosamente en la conformación de distintas representaciones de la realidad. Así como Heisenberg planteó un desplazamiento en la representación que la física moderna se hace de la naturaleza al decir: “si se puede hablar de una imagen del mundo lograda por las ciencias de la naturaleza en nuestro tiempo, ya no se trata más de una mera imagen de la naturaleza, sino de una imagen de nuestras relaciones con la naturaleza”. Del mismo modo puede afirmarse que nuestra imagen de la realidad, en tanto que humanos pertenecientes a una cultura determinada, no es sino una imagen de nuestras relaciones con ella.

Las diferencias culturales sustanciales, que tienen que ver con la concepción (o no) de un orden sagrado, no residen en las creencias, radicando en la percepción de la realidad que genera esas creencias. No es que un chamán “crea” que los espíritus existen y de ahí supone su presencia y actuación en el mundo; más bien, porque percibe su presencia y su actuación en el mundo, cree en ellos. Y esa presencia se produce justamente durante el trance.

Aunque la actitud displicente de Hamayon hacia el trance y el éxtasis revela su incompreensión de la experiencia que vive quien los experimenta, en cierto sentido tiene razón. Estos términos no sirven como “herramientas analíticas”, porque su propósito apunta en una dirección que poco tiene que ver con las preocupaciones teóricas, analíticas o interpretativas.

Hamayon afirma que lo esencial en la actividad del chamán consiste en representar su encuentro con los espíritus, lo que acerca su conducta a un acto teatral: “El chamán es al trance lo que el actor a su escena”, dice. Esta afirmación es inadmisibile desde otro ángulo de análisis, precisamente desde el que no ha renunciado a separar cuerpo-mente y cultura, como ella propone. Justamente, si se consideran como una unidad, se comprende el porqué del estado visionario del chamán, que actúa no como un actor —que sabe todo el tiempo que está actuando en el escenario, simulando estar en una circunstancia que no es real— sino como alguien que está plantado frente a lo absoluto, frente a la fuente primigenia de todas las cosas que emanan de lo sagrado. Cuando María Sabina canta con la voz que el hongo le otorga no sólo pronuncia metáforas poéticas para escenificar un trance. Cuando dice: Soy la mujer que sabe nadar en lo sagrado /

Soy mujer estrella Dios / Soy mujer estrella cruz / Soy mujer luna / Soy mujer del cielo / Soy mujer que sabe nadar / Soy la mujer que sabe nadar en lo sagrado porque puedo ir al cielo / porque puedo ir a nadar sobre el agua del mar / aquello es muy suave / es como la tierra / es como la brisa / es como el rocío ... no está enumerando frases poéticas para escenificar y simular algo que no le ocurre, está dando cuenta de un recorrido que experimenta con todos sus sentidos, que vive radicalmente en cuerpo y alma. Pretender que esto es un acto semejante al de un actor es no comprender la naturaleza misma del éxtasis religioso. Por cierto, sería interesante saber qué piensan los chamanes siberianos de las tesis de Hamayon, no lo que piensan sus discípulos.

La lógica de estos términos se escapa al no concederle credibilidad a los conocimientos y prácticas que los sustentan: se trata de creer para comprender. En esto, justamente, reside la singularidad de la experiencia antropológica.⁴ Por otro lado, sabemos que el origen del teatro está emparentado con la representación ritual, como la poesía lo está con los cantos chamánicos, pero no sabemos de qué teatro nos habla Hamayon; quizá si se refiriera al Teatro de la Crueldad que intentó Antonin Artaud, se aproximaría con mayor precisión a una comparación de este tipo, algo que se antoja difícil porque Artaud propició justamente el vínculo entre cuerpo, psique y cultura, que por lo visto Hamayon, siguiendo una vieja tradición filosófica occidental, se propone mantener separados, o, más bien, no sabiendo qué hacer con este vínculo, prefiere soslayarlo.

EL ETNOMICÓLOGO Y LA CHAMANA

El encuentro de Gordon Wasson con María Sabina a mediados del siglo xx es tan importante como las experiencias de Aldous Huxley y Henri Michaux con la mezcalina o el descubrimiento del Albert Hofmann de la dietilamida de ácido lisérgico, mejor conocida como LSD. Sin embargo, el mundo intelectual y académico en México, con notables excepciones, ha ignorado persistentemente tanto la obra de Wasson como la experiencia chamánica de la sabia mazateca. El trabajo de Wasson es de una calidad tal, que Claude Levi-Strauss le envió esta nota al recibir su libro sobre *El hongo maravilloso*:

⁴ Filosóficamente la discusión viene de lejos, una de sus formas modernas es el dualismo alma/cuerpo, reinstaurado por Descartes en el siglo XVII. La oposición Russell/Wittgenstein es una interesante variante de la polaridad entre discurso científico y no-pensar-místico. Véase [Del Barco, 1994:275-327].

Como sus libros anteriores, encontré este sorprendente en dos aspectos: primero, su conocimiento cabal de todos los aspectos del tema y la forma en que agota por completo cada uno; después, la exactitud del razonamiento y el rigor de la demostración. Los casos sobre Xochipilli, la poesía náhuatl, las piedras de hongos, etcétera, suenan absolutamente convincentes. ¿Puedo añadir que la Primera Parte titulada “El presente” está bellamente escrita y es al mismo tiempo profundamente conmovedora? Aunque no soy un mexicanista y por tanto no estoy calificado para alabar todos los detalles de su discusión, me sentí tan arrobado con mi lectura que no pude dejar el libro hasta que lo terminé [*apud* Wasson, 1994].

En una carta enviada a Wasson en septiembre de 1952, Robert Graves lo situó sobre la pista del consumo ritual de hongos sagrados en México. En la misiva le mencionaba a un profesor de botánica en Harvard, Richard Evans Schultes, quien había investigado algunas fuentes coloniales que referían el empleo ceremonial de hongos en el México antiguo y, además, había viajado a Huautla de Jiménez para coleccionar algunos ejemplares. Ese mismo día Wasson habló por teléfono con Schultes y dio inicio una fructífera relación que llevaría, entre otras cosas, al descubrimiento de los enteógenos y otras plantas psicoactivas que están labradas en el cuerpo del Xochipilli que se exhibe en la sala mexicana del Museo Nacional de Antropología.

La noche del 29 de junio de 1955 fue la culminación de largos años de estudio y anhelante espera de una oportunidad que finalmente se concretaba. Esa noche, María Sabina puso en manos de Wasson seis pares de hongos que le permitieron abrirse a una experiencia extática que los mazatecos experimentaban desde muchos siglos atrás. Cuando Gordon Wasson comió esos hongos se exploró por primera vez la posibilidad de asomarse a la espiritualidad indígena, mediante una suerte de efecto de refracción,⁵ desde el cual se buscaba comprender con mayor propiedad la cosmovisión de una cultura, experimentando sus procedimientos en sí mismo.⁶

Para Wasson el asunto era muy claro: el hombre moderno, dada la información de que dispone, no puede permitirse creer que lo que está ocurriendo durante un ritual de este tipo sea una revelación de carácter divino. Pero ¿qué es lo que ocurría en Wasson, qué es lo que estaba sintiendo y

⁵ Recordemos que la refracción es el cambio de dirección que experimenta la luz al pasar de un medio a otro.

⁶ Jean Basset Johnson ya había escrito “Los elementos de la brujería mazateca”, en la revista del Museo Etnográfico de Gotemburgo, en 1939, pero en su trabajo de campo presencié las ceremonias sin consumir los hongos sagrados. El artículo de Basset Johnson está traducido al español, Johnson [1996].

viendo durante las noches del 29 de junio y el 2 de julio, según pudo recordar después?

Al principio vimos formas geométricas: angulares, no circulares, de los más vivos colores, como las que ornarían telas o tapices. Después aquellas formas se convirtieron en estructuras arquitectónicas [...] que parecían pertenecer a la arquitectura imaginaria descrita por los visionarios de la Biblia [...] Teníamos la impresión de que los muros de nuestra humilde morada se habían desvanecido, de que nuestros espíritus, libres de toda traba, flotaban en el empíreo, al impulso de rachas divinas, poseídos por una movilidad sobrenatural que nos transportaba a cualquier sitio con la velocidad del pensamiento. Ahora estaba claro por qué en 1953 don Aurelio y otros nos dijeron que los hongos “llevan ahí donde esta Dios” [...] Las visiones parecían preñadas de sentido [...] Nos sentíamos en presencia de las Ideas a que se refirió Platón. Al decir esto no queremos que el lector crea que estamos cayendo en una expresión meramente retórica, que queramos atraer su atención por medio de una metáfora extravagante. Para el mundo, nuestras visiones eran y deben quedar como “alucinaciones”. Mas para nosotros en ese momento no eran figuraciones mentirosas o nebulosas de objetos reales, ficciones de una imaginación desquiciada. Lo que estábamos viendo era, lo sabíamos, la realidad única, de la cual las manifestaciones cotidianas son simples bosquejos imperfectos [Wasson, 1983:40].

En su testimonio, Wasson se balancea entre una racionalidad que niega la autenticidad de las visiones y se decreta a sí misma que deben ser consideradas como “alucinaciones”, es decir, autoengaños y desvíos de la razón y, por otro lado, una sensibilidad fascinada por lo que está presenciando con todos los sentidos que intuye que ésa es también la realidad, una realidad única, primordial. Hay en él un conflicto entre razón y sensación que termina resolviéndose a favor de la primera. Esta oposición excluyente no sucede entre los chamanes mazatecos. Ellos lo experimentan y lo comprenden como los polos de un proceso idéntico, como elementos complementarios, aunque de distinto orden, de una misma realidad. Entre las sociedades tradicionales y las modernas existe un modo distinto de concebir y distinguir lo que es real, objetivo e imaginario. La sociedad moderna generalmente identifica lo real con lo objetivo y deja lo imaginario en el terreno de la mera fantasía, de lo inexistente. Es real todo lo que percibimos, sentimos y actuamos conscientemente durante la vigilia; lo demás son sólo sueños, ideas o creencias. La sociedad tradicional, en cambio, tiene una noción más amplia de lo real, que comprende tanto lo objetivo como lo imaginario. El mundo de los sueños o las visiones enteogénicas no es menos real que el mundo de la vigilia, y lo que ahí ocurre es tan decisivo como lo que sucede estando despierto a plena luz del día. Cuando Aurelio Carreras le dijo a Wasson que los

hongos llevan *ahí donde está Dios*, no estaba utilizando una figura retórica, describía una circunstancia real para cualquier mazateco, una experiencia de la cual sale convencido el que *Ahí estuvo* [Glockner, 2010].

La experiencia de María Sabina, en cambio, es completamente distinta. Curando a su hermana enferma y después de haber ingerido 30 pares de hongos (*Psilocybe caerulescens*) se le revelaron “Los Seres Principales”, la personificación espiritual de los hongos, o *santitos*, quienes pusieron en sus manos el “Libro del Lenguaje” o “Libro de la Sabiduría”.

El libro estaba ante mí —relata María Sabina— podía verlo pero no tocarlo. Me limité a contemplarlo y al mismo tiempo comencé a hablar. Entonces me di cuenta que estaba leyendo el Libro Sagrado del Lenguaje. Mi Libro. El libro de los Seres Principales. Yo había alcanzado la perfección [...] Desde que recibí el libro pasé a formar parte de los Seres Principales. Si aparecen, me siento junto a ellos y tomamos cerveza o aguardiente, ellos me entregaron la palabra perfecta, el Lenguaje de Dios. Ese lenguaje hace que los moribundos vuelvan a la vida. Los enfermos recuperan la salud cuando escuchan las palabras enseñadas por los *niños santos*. No hay mortal que pueda enseñar ese lenguaje [...] Yo soy quien habla con Dios y con Benito Juárez, soy sabia desde el vientre mismo de mi madre, que soy mujer de los vientos, del agua, de los caminos, porque soy conocida en el cielo, porque soy mujer doctora. Tomo *pequeño que brota* y veo a Dios. Lo veo brotar de la tierra. Crece y crece grande como un árbol, como un monte. Su rostro es plácido, hermoso, sereno como en los templos. Otras veces Dios es un libro que nace de la tierra y al estar siendo parido el mundo tiembla. Es el libro de Dios que me habla para que yo hable. Me aconseja, me enseña, me dice lo que tengo que decir a los hombres, a los enfermos, a la vida. El libro aparece y yo aprendo nuevas palabras [...] Sé que Dios está formado por todos los santos. Así como nosotros, juntos, formamos la humanidad, así Dios está formado por todos los santos. Por eso no tengo un preferido, todos son iguales y tienen la misma fuerza y poder [...] En el altar que tengo en mi casa, están las imágenes de la Guadalupana, la tengo en un nicho. También tengo a san Martín Caballero y a Santa Magdalena. Ellos me ayudan a curar y a hablar. En las veladas palmeo y chiflo, en ese tiempo me transformo en Dios [...] [Estrada, 1986:55-78].

Para expresar de manera más adecuada estas resonancias culturales en el trance extático, Gordon Wasson y Carl A. P. Ruck crearon el neologismo *enteógeno*, que significa “lo sagrado dentro de nosotros”, proponiendo su utilización en lugar del concepto de alucinógeno, que resulta inadecuado cuando se aplica a las revelaciones y visiones surgidas durante estos rituales, debido a que implica una valoración etnocentrista que considera a los seres sagrados como meras fantasías, producto de la imaginación, la ingenuidad y la ignorancia.

A Wasson la experiencia enteogénica le dejó la sensación de haber estado “ahí donde está Dios”, pero, considerando que se debió a un efecto bioquímico pasajero, terminó por decidir que se trató de una alucinación. Para María Sabina, en cambio, la experiencia enteogénica fue la constatación de que dios está ahí y de que ella forma parte de esa realidad, durante el trance y después de él. Su visión de las cosas no se modificó cuando Albert Hofmann, algunos años después, le obsequió psilocibina sintética, en una pastilla preparada en los laboratorios Sandoz de Basilea, y le pidió que realizara una velada. Cada pastilla contenía 5.0 mg de psilocibina. María Sabina tomó seis pastillas. Al día siguiente dijo a Hofmann que las pastillas “tenían la misma fuerza que las setas, que no había ninguna diferencia” [Hofmann, 2001:160 y Estrada, 2006].

La experiencia de Wasson es significativa, porque muestra lo que sucede cuando un hombre moderno, con una visión desacralizada del mundo, se propone comprender lo que ocurre en la espiritualidad de un chamán indígena cuyos conocimientos se sustentan en una cosmovisión sagrada. Y lo que ocurre, me parece, es que estas dos perspectivas, en las personas de Wasson y María Sabina, pueden aproximarse una a la otra, observarse detenidamente, interrogarse con detalle, pero cada cual encierra una certidumbre que las hace mutuamente incomprensibles. Si esto es así, debemos reconocer que el conocimiento antropológico se enfrenta a una paradoja, que consiste en la pretensión de conocer las creencias de otras culturas sin haber comprendido los conocimientos que sustentan esas creencias. Si *ahí donde está Dios* significa la integración plena del individuo en su entorno, que comprende desde la sombra de un árbol hasta el cosmos entero, entonces habría que preguntarnos si Gordon Wasson, como la mariposa de Chuang Tsu, tiene una alucinación cuando está en un trance enteogénico y lo asalta esa sensación de unidad con el todo, o la alucinación viene después, cuando piensa que en realidad somos entes separados del mundo que nos rodea.

MUNDO INTERIOR Y MUNDO EXTERIOR

Mientras el hombre moderno se olvida de sus sueños y cuando experimenta con alguna sustancia psicoactiva piensa que tiene alucinaciones, es decir, visones de cosas inexistentes, el hombre tradicional, hace una lectura radicalmente distinta. Los sueños para él son una fuente de mensajes y premoniciones que tienden un puente entre el mundo de la vigilia y un mundo espiritual, que puede proporcionar claves y soluciones para resolver problemas que transcurren en el lado diurno de la vida. Cuan-

do consume ritualmente plantas sagradas, tiene acceso a una dimensión espiritual donde se le revelan verdades y es posible comunicarse directamente, cuando se está preparado para ello, con seres cuya voluntad incide en el curso de las cosas de este mundo. Don Epifanio, un trabajador del temporal del volcán Popocatepetl, me lo dijo un día claramente: “Nosotros tenemos dos vidas en la misma vida: la vida material en el día y la vida espiritual durante la noche, mientras soñamos”. Estas diferencias nos permiten trazar una línea de demarcación entre las certidumbres de cada sociedad, y, en función de ellas, los límites de lo que cada una considera como posible.

Es decir, debemos colocar en el centro de la reflexión el concepto de realidad para distinguir las diferencias y posibles confluencias entre las sociedades tradicionales y las modernas, o, para decirlo de otra manera, entre la conciencia religiosa y la conciencia profana. Para ello, voy a valerme de la distinción que hizo uno de los más connotados científicos del siglo xx, Albert Hofmann, en su libro *Mundo interior, mundo exterior*.

Por *mundo exterior*, dice Hofmann, se entiende todo el universo material y energético al que pertenecemos, incluyendo nuestra propia corporeidad. Como *mundo interior* se designa la conciencia humana. Pero como la conciencia se escapa a una definición científica, puesto que se precisa de la conciencia para reflexionar acerca de qué sea la conciencia, ésta puede ser descrita únicamente como el “centro espiritual receptivo y creativo de la personalidad humana”.

Existen dos diferencias fundamentales entre el mundo exterior y el interior: la primera es que mientras existe un solo mundo exterior, el número de mundos interiores es tan grande y variado como el de los individuos humanos, aunque hay que precisar —lo que no hace Hofmann— que éstos se encuentran organizados en sociedades y culturas que comparten formas de conciencia de la realidad; la segunda es que el mundo exterior, material, es objetivamente demostrable, mientras que el mundo interior representa una mera experiencia espiritual subjetiva, aunque puede ser compartida culturalmente.

Llegamos al concepto de realidad, que Hofmann renuncia a definir tanto en términos trascendentales como de la física teórica, optando por concebirla en los términos del lenguaje cotidiano como: “el mundo en su totalidad, tal y como los humanos lo percibimos con nuestros sentidos y lo experimentamos como seres con espíritu, y al que pertenecemos nosotros mismos con nuestra existencia corporal y espiritual”. La complejidad neuronal del cerebro humano es asombrosa; consta de catorce mil millones de células nerviosas, cada una de las cuales está conectada

a otras seiscientas mil células nerviosas. En ese entramado bioquímico y de estímulos eléctricos, se construye eso que percibimos y entendemos como realidad.

La realidad definida de esta forma no es pensable sin un sujeto de experiencia, sin un yo. Por consiguiente, la realidad es el producto de una relación mutua entre señales materiales y energéticas que parten del mundo exterior y el centro, que constituye la conciencia en el interior del individuo. Para ser más precisos aún: el mundo material y energético del espacio exterior trabaja como emisor, enviando ondas ópticas y acústicas, señales táctiles, gustativas y olfativas, a una conciencia que existe en el interior de cada ser humano constituida como receptor, donde los estímulos recibidos por los órganos sensoriales son transmutados en una imagen del mundo exterior, experimentable de manera sensorial y espiritual. Si falta uno de los dos, el emisor o el receptor, no se produce realidad humana alguna.

Esta definición tiene como consecuencia el reconocimiento de que la realidad auténtica sólo se da en el momento, en el aquí y ahora, pues la realidad es un proceso dinámico que surge siempre renovadamente en cada instante. Ahora bien, la vivencia de la verdadera realidad en el momento es el principal objetivo de la mística. Ésta es una verdad milenaria en la tradición hinduista y del budismo zen, como lo muestra, por ejemplo, el pensamiento de Nagarjuna en la India del siglo II [Arnau, 2005].

Volviendo a la definición de realidad que propone Hofmann, quisiera resaltar dos aspectos más que menciona el químico suizo: el primero consiste en señalar que la metáfora emisor/receptor no existe como dualidad, porque el cerebro humano es materia y como tal pertenece al mundo material, es decir, al emisor; pero, al mismo tiempo, sus funciones organizativas de la información que recibe del exterior lo han constituido como receptor; esto significa que materia y espíritu, emisor y receptor, se encuentran mutuamente fundidos en el cerebro; por lo tanto, el dualismo emisor/receptor no existe en realidad; es sólo una construcción conceptual que intenta esclarecer el proceso mediante el cual surge la realidad humana.

El segundo aspecto tiene que ver con las limitaciones del conocimiento científico, la gran laguna que existe en el paso del acontecer material-energético de los sentidos a la conformación de la imagen psico-espiritual inmaterial en la mente humana. “Esta laguna de conocimiento es a la vez el punto de encuentro entre el emisor y el receptor, ahí se entremezclan y se unen a la totalidad de lo viviente” [Hofmann, 2000:48]. El enigma que representa para la ciencia esa laguna es simultáneamente el misterio del que brota el pensamiento religioso. En ese misterio reside la idea de Dios como organizadora del cosmos.

LO SAGRADO Y LO PROFANO

Sucede que la noción de sagrado, que ordena la visión del mundo en las sociedades tradicionales, desvanece las fronteras entre interioridad y exterioridad que nos hemos acostumbrado a pensar en las culturas occidentales modernas. Las imágenes que se tienen al consumir plantas visionarias son consideradas por la ciencia moderna como alucinaciones porque —se asume— carecen de un emisor externo y, en consecuencia, se entienden como producto exclusivo de la subjetividad del individuo. Sin embargo, un chamán piensa que mediante la ingestión ritual de estas plantas se abre la oportunidad de *ver*, no hacia su propio interior, sino hacia la conformación esencial del mundo, donde espíritu y materia son uno mismo.

Cuando a María Sabina se le revelaba el Chicón-Nindó, sabía que estaba mirando y hablando con el cerro que está junto a su casa, y que podía trabajar ritualmente con él, porque esencialmente ella y él, y enfermos y consultantes que trataba, son parte de una unidad cósmica que el consumo de hongos sagrados hace evidente. Para aproximarnos a la comprensión de esta concepción del mundo es fundamental, entonces, esclarecer la noción de lo sagrado y no renunciar a ella mediante una pedantería racionalista.

Aunque todo pensamiento participa en mayor o menor grado de la ingenuidad, y no puede ser de otro modo, pues, como bien dice Luis Arnau [2005:100], pensar es olvidar diferencias, generalizar y abstraer. No voy a cometer el desatino de intentar definir lo sagrado; más bien intentaré aludir a su sentido contrastándolo con la idea de lo profano. Lo sagrado surge de la capacidad de asombro de los humanos. El hecho mismo de que el mundo sea y que el hombre lo experimente intensamente, es la fuente de lo sagrado. Lo sagrado es un estado anímico que aparece cuando el hombre se sabe y se siente plenamente integrado a lo existente.

Es un lugar común afirmar que el miedo a ciertos fenómenos naturales (tormentas, temblores, erupciones volcánicas) fue lo que originó el pensamiento religioso y condujo a los humanos a rendirles culto para poder apaciguarlos; esto presupone al género humano como recién llegado a un mundo que lo asusta porque le es desconocido, es decir, ignora el milenarismo antecedente biológico del *Homo sapiens sapiens* que entró a su propia humanidad por la puerta de los primates inferiores. El humano no “llegó” al mundo sino que surgió de él. Cuando el hombre, gracias a la particular evolución de su sistema nervioso, adquiere plena conciencia de esta pertenencia al cosmos, cuyas fuerzas operan dentro y fuera de él, surge la experiencia religiosa, pero no motivada por el temor, sino por la conciencia de pertenecer al todo. Es a partir de esta conciencia que se

desplegará una mitología y un ritual para dar cuenta de este vínculo sagrado con el cosmos. El sentimiento de pertenencia al cosmos, que se hace patente durante la experiencia enteogénica, da lugar en las culturas tradicionales a una ritualidad que regula los intercambios con la naturaleza a los que la sociedad se obliga para no sucumbir a las fuerzas naturales. Se teme al rayo no porque “no se entiende” qué es un rayo, sino que se le teme precisamente porque se sabe que puede cobrar una vida humana si no se ha satisfecho ritualmente la relación con él.

Cuando el humano *siente* su situación en el mundo se sabe parte de algo inconmensurable, de algo que lo rebasa infinitamente. En la raíz misma de la experiencia mística se concibe la superioridad de lo existente en relación con la experiencia personal; es decir, se es plenamente consciente del modo descomunal en que lo existente excede a la vida personal. Pero al mismo tiempo es un momento luminoso en que la materia, a través de la conciencia humana, se piensa a sí misma, y en ese sentido se produce un desvanecimiento de la individualidad y un poderoso sentimiento de pertenencia al todo. De modo que la infinita pequeñez personal se compensa simultáneamente con el sentimiento de pertenencia que integra al individuo al cosmos. Lo sagrado, entonces, es conciencia de esta unidad, mientras que lo profano es el mundo de la diferencia, de la distinción pragmática entre sujeto y objeto en la que predomina la conciencia de la separación de eso que llamamos *yo* con el mundo que lo rodea, mundo sobre el que se debe operar utilitariamente para poder sobrevivir.

La idea de lo “sobrenatural” con la que Occidente ha calificado el mundo de lo sagrado responde únicamente a la concepción que esta cultura ha establecido de “lo natural” para sí misma, y lo ha hecho concibiendo la materia como regida por leyes experimentables y demostrables. Todo conocimiento que rebase los límites de estas leyes es considerado como un arte o ciencia oculta que pretende producir, mediante sustancias o fórmulas, resultados contrarios a las leyes naturales, y por esta razón se le considera como magia, operando en un mundo “sobrenatural”. Esta idea eurocentrista es ajena a otras culturas y cosmovisiones, entre ellas la mesoamericana, que concibe el “más allá” como aquello que también está aquí, palpitando en la materia.

La idea de realidad, expuesta por Albert Hofmann, abre la posibilidad de ampliar la noción de “lo natural” y de “ley natural” que se ha tenido hasta ahora. Abre la posibilidad de pensar no sólo en el objeto aislado bajo la mirada de un sujeto que experimenta con él para demostrar algo, sino en la integración de ambos en un orden que los comprende y de alguna manera los identifica.

BIBLIOGRAFÍA

Arnau, Juan

2005 *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nagarjuna*, México, FCE, Sección de Obras de Filosofía.

Barco, Óscar del

1994 *El abandono de las palabras*, Argentina, Universidad Nacional de Córdoba/Centro de Estudios Avanzados/Colección Tantalía.

Estrada, Álvaro

1986 *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos*, México, Siglo XXI.

2006 "Albert Hofmann, el sabio que deshechizó a los hongos sagrados mexicanos y los convirtió en pastillas", en Julio Glockner y Enrique Soto (coords.), *La realidad alterada. Drogas enteógenos y cultura*, México, Debate.

Fernández, Justino

1959 "Una aproximación a Xochipilli", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 1, México, UNAM.

Glockner, Julio y Enrique Soto (coords.)

2006 *La realidad alterada. Drogas enteógenos y cultura*, México, Debate.

2010 "El vuelo interior. Reflexiones en torno al encuentro de María Sabina con Gordon Wasson", en *Fractal*, núm. 51, México.

González Chévez, Lilián

[en prensa] "Enteógenos en la cosmovisión indígena de los nahuas del Norte de Guerrero. A propósito de las especie en uso actual y sus antecedentes", en Beatriz Albores (coord.), *El uso ritual de la flor y la flora en Mesoamérica y el área andina*, México, UAEM.

Hamayon, Roberte N.

2011 *Chamanismos de ayer y hoy: seis ensayos de etnografía siberiana*, México, UNAM-IIIH, Serie Antropológica/18.

Hernández, Ramsés, y Margarita Loera

2008 *El hongo sagrado del Popocatépetl*, México, ENAH-INAH/Conaculta.

Hofmann, Albert

2000 *Mundo interior, mundo exterior*, La liebre de marzo, Barcelona, Pequeña colección Cogniciones.

2001 *La historia del LSD. Balance crítico de sus aplicaciones y efectos, realizado por su descubridor*, Barcelona.

2008 *El Dios de los ácidos. Conversaciones con Albert Hofmann, Antonio Gnoli y Franco Volpi*, Madrid, Biblioteca de Ensayo Siruela.

1993 Hofmann, Albert, y Schultes Richard Evans, *Las plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*, México, FCE.

Johnson, Jean Basset

1996 "Los elementos de la brujería mazateca", en *Espacios* núm. 20, ICSyH-UAP, México.

Orozco y Berra, Manuel

1988 *La civilización azteca*, SEP, Cien de México.

Wasson, Gordon

1958 Con Roger Heim: Les champignons hallucinogènes. Edición del Musèum National d'Historia Naturelle, serie 7, tomo VI, París. Traducido al

- español en la Revista *Espacios*, 1996, año XIV, núm. 20, Julio Glockner y Jorge Olmos (coords.). México, ICSyH-UAP.
- 1983 *El hongo maravilloso Teonanácatl. Micolatría en Mesoamérica*, México, FCE, Sección de Obras de Antropología.
- 1994 "De camino a México. Cartas a Jaime García Terrés", en *Biblioteca de México*, núm. 19, enero-febrero.