

DOSSIER

EL USO RITUAL DE ENTEÓGENOS EN MÉXICO

Antonella Fagetti y Lilián González Chávez

COORDINADORAS

Introducción

Antonella Fagetti

Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, BUAP

Lilián González Chévez

Departamento de Antropología, UAEM

A finales de la década de los años treinta y principios de los cuarenta del siglo xx, una sucesión de trabajos pioneros permitió cerrar el círculo e identificar gran parte de las plantas sagradas, cuya existencia consignaron en los siglos xvii y xviii cronistas y evangelizadores, quienes afirmaban que los indígenas las utilizaban ritualmente “del tiempo de su idolatría”, atribuyéndoles divinidad. Éste era el caso de los hongos como el *Psilocybe caerulescens*, las semillas de la *Rivea corymbosa* u *ololiuhqui* e *Ipomoea violacea*, toda vez que el arbusto del tabaco, *Nicotiana tabacum* y el cactus del peyote, *Lophophora williamsii*, habían sido identificados desde los siglos xviii y xix, respectivamente. Esta etapa de identificación botánica fue muy significativa debido, por un lado, a que contribuyó a refutar, junto con los trabajos etnológicos, la teoría dominante que en aquella época negaba —para el caso de los hongos— que alguna vez hubo hongos sagrados en México; y, por otro lado, propició el trabajo conjunto de diferentes disciplinas científicas como la química, la farmacología y la etnología. Esto dio lugar, posteriormente, a grandes descubrimientos en estos campos en el siglo xx, como son el LSD, por el químico Albert Hofmann, en 1960 y la persistencia de un chamanismo ancestral en México, sobre todo a raíz del encuentro de Gordon Wasson con María Sabina en Huautla de Jiménez, Oaxaca, acontecido en 1958. Fue el mismo Gordon Wasson, sumado a otros científicos interesados en el estudio de las plantas sagradas, quien propuso el neologismo *enteógeno*, que significa “Dios dentro de nosotros”, para definir los psicotrópicos utilizados por los pueblos originarios. De este modo, Wasson resaltaba la principal característica de la experiencia extática de quien los consume en un contexto ritual: el hacerse presente la divinidad, quien “habla” y desvela lo que la persona quiere saber.

Estos descubrimientos ponen en evidencia la preservación de antiguos conocimientos y prácticas que, sin lugar a duda, se remontan al México precortesiano. Encontramos referencias explícitas en libros y tratados escritos durante la Colonia por frailes como Bernardino de Sahagún y Hernando Ruiz de Alarcón, así como en los procesos llevados a cabo por el Santo Tribunal de la Inquisición, como refieren las investigaciones de Gonzalo Aguirre Beltrán y Noemí Quezada, que documentan su amplio y difundido uso en la ciudad de México y en los estados de Guerrero, Oaxaca y Puebla, entre otros. Asimismo, las fuentes históricas testifican que estas plantas sagradas eran utilizadas ritualmente por especialistas en la materia; ingeridas por el consultante con fines adivinatorios, a raíz de una enfermedad larga e incurable, para saber su origen y encontrar una cura; para saber el paradero de personas, objetos y animales extraviados o hurtados.

En las últimas décadas del siglo pasado, algunos investigadores han mostrado que el uso de peyote [Bonfiglioli, 2005 y Neurath, 2006], hongos [Miller, 1966 y Pérez, 1996], *Solandra* [Knab, 1977; González, 2002-2003 y Aedo, 2003], hierba de la pastora y semilla de la virgen [Miller, 1966], sigue vigente entre muchos pueblos indígenas. Destaca la contribución de Julio Glockner al debate sobre el tema presentado en la revista *Espacios* [núm. 20, 1996] y *Elementos* [núms. 69 y 71, 2008], además, de la publicación *La realidad alterada. Drogas, enteógenos y cultura* [2006], compilada por Enrique Soto y Julio Glockner, y también el número 59 de la revista *Arqueología Mexicana* sobre “Alucinógenos del México prehispánico” [2003], coordinado por José Luis Díaz.

En este número 53 de la revista *Cuicuilco*, el objetivo del *dossier* es reabrir el debate sobre las “plantas sagradas” evidenciando el valor y significado que tienen para los pueblos indígenas, a los que los especialistas de la medicina tradicional —ahora como en el pasado— recurren para adivinar y curar. De igual forma, los enteógenos constituyen, en muchas culturas, el medio que instaura la comunicación con lo sagrado y revela para algunos elegidos el camino de la iniciación chamánica. El uso ritual de enteógenos nos lleva, asimismo, a la reflexión en torno al chamanismo como sistema mágico-religioso de adivinación, sanación y propiciación, y a considerar al chamán como aquel que, mediante los sueños y estados no ordinarios de conciencia, accede a la esfera de lo sagrado, a un conocimiento y a poderes extraordinarios que sólo unos cuantos elegidos detentan.

Las contribuciones que conforman este *dossier* no pretenden dar un panorama exhaustivo acerca del uso ritual de enteógenos en México, sino ofrecer algunas reflexiones —surgidas de investigaciones que se han realizado recientemente—, que impulsen nuevas búsquedas en un campo todavía poco explorado.

El texto que abre esta compilación, escrito por Lourdes Báez, tiene por título “El uso ritual de la ‘santa Rosa’ entre los otomíes orientales de Hidalgo”. La autora analiza el uso ritual de la “santa Rosa” por el *bädi*, “el que sabe”, tanto en rituales terapéuticos como en los llamados “costumbres”, durante los cuales el chamán se convierte en el receptor del poder que le confiere la divinidad, cuando ésta se introduce en su cuerpo permitiéndole acceder a los espacios del mundo “otro”.

Maria Benciolini, en “Entre el orden y la transgresión: el consumo ritual del peyote entre los coras”, describe los ritos que este pueblo celebra en ocasión del carnaval (las *pachitas*) —periodo de festejo y desahogo que antecede a la cuaresma y la semana santa—, que escenifican la vida, muerte y resurrección de Cristo. Ambas fiestas se inscriben en el ciclo ritual de matriz católica, donde destaca el consumo ritual de peyote “líquido” y “sólido” —que apela a la oposición entre el Santo Entierro y los judíos— en momentos que la autora define de profundo desequilibrio y falta de orden.

Carlo Bonfiglioli y Arturo Gutiérrez del Ángel, en “Peyote, enfermedad y regeneración de la vida entre huicholes y tarahumaras”, vinculan la importancia del peyote con los procesos y rituales curativos demostrando que, en las enfermedades del alma, la relación peyote-cosmología, tanto para huicholes como tarahumaras, apela al mismo sistema de transformaciones simbólicas, a pesar de que Carl Lumholtz, quien recorrió la Sierra Madre Occidental en el siglo xix, consideró completamente distinto el uso que ambos pueblos le destinaban a este cacto.

En el artículo “‘Cuando ‘habla’ la semilla: adivinación y curación con enteógenos en la mixteca oaxaqueña”, Antonella Fagetti analiza las características del trance y el proceso durante el cual las enfermedades son “diagnosticadas” y curadas por medio de la ingestión de una pócima preparada con las semillas de la virgen y el san José; discute si este “preparado” psicotrópico puede considerarse un enteógeno y si el consumo ritual se inscribe en la práctica del chamanismo.

Alejandra García y Amarella Eastmond, en su artículo “Rituales de la *X-táabentun* (*turbina corymbosa*) y de los mayas yucatecos”, basándose en fuentes coloniales y en la identificación de la planta en una vasija maya del periodo Clásico, proponen que la *X-táabentun* fue usada como enteógeno (alucinógeno) por los mayas en la Antigüedad, aun cuando su uso actual, socialmente reconocido, es como uterotónico entre las parteras mayas. Las autoras, a través de elementos presentes en la tradición oral contemporánea, establecen un paralelismo entre el mito y el tránsito vida-muerte-renacimiento que la *X-táabentun* provee.

En el artículo “Aquí, allá y en todas partes: trascendencia e immanencia en el uso de enteógenos”, Julio Glockner distingue, a partir de una reflexión sobre el uso de los hongos psicoactivos del género *Psilocybe*, dos fenómenos sociales en la historia contemporánea: el consumo masivo de este enteógeno por jóvenes que viajaban a la Sierra Mazateca, por simple curiosidad o en busca de una experiencia mística, y la ingestión por parte de algunos investigadores, escritores e intelectuales, quienes los consumían con distintos propósitos, entre ellos los científicos o filosóficos. A partir de esta reflexión, Glockner establece diferencias y analogías entre una práctica ritual —como experiencia de lo trascendente—, y otra experimental —como experiencia de lo inmanente—. Este discurrir conceptual lo lleva a diferenciar al trance del éxtasis, y a ambos estados de otras conceptualizaciones analíticas que aluden a ellos como mera representación simbólica.

Lilián González, en su trabajo titulado “Hueytlacatzintli. Enteógeno sagrado entre los nahuas de Guerrero”, describe el uso ritual de una planta poco explorada en el estado de Guerrero: *Solandra guerrerensis*. Reconocida por su actividad oracular en tiempos prehispánicos, su campo ritual actual es determinar, bajo la guía de un chamán, quién es el causante de una brujería; de qué recursos se valió, cuáles son los efectos nocivos de la actividad bruñeril, y liberar a la víctima del hechizo. Se recurre a la planta para localizar también objetos perdidos, solicitar un don o atributo para el cliente (que previamente no tenía), e iniciarse como curandero o brujo.

Estamos seguras de que las contribuciones recientes en este campo, donde la descripción etnográfica ocupa un papel central, ampliándose con consideraciones teórico-analíticas como las que se exploran en este número temático de *Cuicuilco*, entreabran la puerta para la realización de estudios comparativos y son un aliciente para que nuevas generaciones de investigadores retomen y reformulen el tema en el contexto de su diversidad actual.

BIBLIOGRAFÍA

Aedo, Ángel

2003 “La región más oscura del universo: el complejo mítico asociado al *kiéri* de los huicholes y al toloatzin de los antiguos nahuas”, en J. Jáuregui y J. Neurath (coords.), *Flechadores de estrellas*, Etnografía de los pueblos indígenas de México. México, Conaculta/INAH/UDG, pp. 221-250.

Bonfiglioli, Carlo

2005 “Jíkuri sepawáme (la “raspa de peyote”): una danza de curación en la Sierra Tarahumara”, en *Anales de Antropología*, México, vol. II, núm. 39, pp. 151-188.

Díaz, José Luis

2003 "Las plantas mágicas y la conciencia visionaria" Monografía: Alucinógenos del México prehispánico", en *Arqueología Mexicana*, vol. X, núm. 59, pp. 18-25.

Glockner, Julio

2008 "El consumo ritual de enteógenos en México", en *Elementos: ciencia y cultura*, Vol. 15, núm. 69, pp. 3-9.

Glockner, Julio y Jorge Olmos (coords.)

1996 "Enteógenos y cultura", en *Espacios*, año XIV, núm. 20, Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, pp. 153-158.

Glockner, Julio y Enrique Soto (coords.)

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

González, Lilián

2002-2003 "Enteógenos entre los nahuas de Guerrero", en *Eleusis, Journal of Psychoactive Plants and Compounds*, núms. 6/7, pp. 83-102.

Knab, Timothy J.

1977 "Notes Concerning Use of *Solandra* among the Huichol", en *Economic Botany*, núm. 31, enero-marzo, pp. 80-86.

Miller, Walter S.

1966 "El tonalamatl mixe y los hongos sagrados", en *Summa Antropológica en homenaje a Roberto Weitlaner*, México, INAH/SEP, pp. 243-263.

Neurath, Johannes

2006 "Soñar el mundo, vivir la comunidad: hikuli y los huicholes", en: Julio Glockner y Enrique Soto (eds.), *La realidad alterada*, México, Debate, pp. 65-86.

Pérez Quijada, Juan

1996 "Tradiciones de chamanismo en la Mazateca Baja", en *Alteridades*, vol. 6, núm. 12, pp. 49-59.